33
İdea

Teolojideki Sosyoloji

Düşünümsellik ve İnanç

Kieran Flanagan

İngilizceden Çeviren: Emrullah Ataseven



AYRINTI

İDEA

TEOLOJİDEKİ SOSYOLOJİ • Kieran Flanagan

1107

KIERAN FLANAGAN

Birleşik Krallık'ta Bristol Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir. İrlanda doğumlu Katolik bir akademisyendir. Yayınları: *Sociology and Liturgy: Re-Presentations of the Holy* [1991, Sosyoloji ve Ayin: Kutsal'ın Yeniden Temsili], *The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture* [1996, Sosyolojinin Büyüsü: Teoloji ve Kültüre Dair bir İnceleme], *Seen and Unseen: Visual Culture, Sociology and Theology* [2004, Görülen ve Görünmeyen: Görsel Kültür, Sosyoloji ve Teoloji]. Peter C. Jupp'la birlikte *A Sociology of Spirituality*'nin [2007, Maneviyatın Sosyolojisi] editörlüğünü yapmıştır.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: *1107*
İdeaAyrıntı Dizisi: *33*

Teolojideki Sosyoloji
Düşünümsellik ve İnanç
Kieran Flanagan

Kitabın Orijinal Adı
Sociology in Theology
Reflexivity and Belief

İngilizceden Çeviren
Emrullah Ataseven

Yayıma Hazırlayan
Özge Altın

Son Okuma
Ahmet Batmaz

© Kieran Flanagan, 2007

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Jose A. Bernat Bacete / Moment Open / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85 – 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Eylül 2017*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-605-314-213-3
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San ve Tic. A. Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www. ayrintiyayinlari. com. tr & info@ayrintiyayinlari. com. tr

twitter. com/ayrintiyayinevi facebook. com/ayrintiyayinevi instagram. com/ayrintiyayinlari

Teolojideki Sosyoloji

Düşünümsellik ve İnanç

Kieran Flanagan



İDEAAYRINTI DİZİSİ

KURTULUŞ TEOLOJİSİ
Ed. Christopher Rowland

İSLAM'IN GELECEĞİ
Wilfred S. Blunt

İSLAM'IN İKİNCİ MESAJI
Mahmut Muhammed Taha

~~TANRISIZ~~ AHLAK?
Walter Sinnott-Armstrong

DÜŞMANIN TARİHİ
Gil Anidjar

İSLAM'DA 50 ÖNEMLİ İSİM
Roy Jackson

ESRÂRNÂME
Feridüddîn Attâr

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
1. Cilt

SÜRYANİLER
Mutay Öztemiz

KIZILBAŞLAR/ALEVİLER
Krisztina Kehl-Bodrogi

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABİ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

CENNETİN ELEŞTİRİSİ
Roland Boer

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ
V. V. Barthold

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
2. Cilt

HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM
Exodus'un ve Krallığın Dini
Ernst Bloch

KOMÜNİSTLERDEN İSLAMCILARA
Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya
Adrian Vickers

OXFORD İSLÂM SÖZLÜĞÜ
Baş Editör: John L. Esposito

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
3. Cilt

İLÂHİNÂME
Feridüddîn Attâr

MÜSLÜMAN SİTE
Louis Gardet

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
4. Cilt

ROMANTİK ORTADOĞU
Metinlerarası Bir Deneme
Hayri K. Yetik

ÂDEM İLE HAVVA HER YERDE
Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan
Mineke Schipper

İSLAM TEOLOJİSİNE GİRİŞ
Louis Gardet & Georges Anawati

İYİNİN EGEMENLİĞİ
Iris Murdoch

ARKAİK ORTADOĞU
Güncellenen Metinlerin Kurgusökümü
Hayri K. Yetik

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
5. Cilt

FİDEL VE DİN
Frei Betto

MESİH GARABETİ
Slavoj Žižek – John Milbank

DİN FELSEFESİ
Klasik ve Güncel Meseleler
Der.: Paul Copan & Chad Meister

İçindekiler

Önsöz 9
Giriş 12
1. Din ve Düşünümsellik: Teolojik Bir Tahayyülün Felci 31
2. Western Adalarına: Goffman ve Synge'in Vizyonları 69
3. Molly Sweeney ve Kör Sosyolog: Muhakeme İkilemleri 108
4. Göze Ait Yetenekler:
Görünür İçinde Görünmeyeni Görme 145
Sonuç 190
Kaynakça 208
Dizin 221

Willie ve Elizabeth Watts Miller'a
uzun süren sosyolojik destek ve
çokça dostlukları için...

Önsöz

Kitap yazma, insana derin keyif veren bir eylem olmakla birlikte tuhaf bir şekilde tecrit edici ve edilmiş bir girişim haline gelebilir; ama hiçbir yazar yalnız çalışmaz ve önsöz kısmı diğer kişilere minnet borçlarının dile getirildiği yerdir. Bu kitabın fikir aşamasında birçok kişi destekte bulunmuştur. Başlıca minnet borcum, orijinal öneriye hakem olan Profesör Keith Tester'adır. Kendisi benim tembel olmamı engelledi. Beni makale derlemesi yapmayı düşünmekten alıkoydu ve daha hayal gücüne dayanan bir işe girmemi teşvik etti. Kitabın konu edindiği düşünceleri, özellikle de Erving Goffman'la ilgili olanları, sabırla dinleyen Bristol Üniversitesi lisans öğrencilerime çok şey borçluyum. Onların şevki, metinde dile getirilen fikirleri takip etmem için bana daha çok saik verdi. Palgrave Macmillan'da, hızlıca ve dikkatle müsveddenin üzerinden geçen editörüm Jill Lake'e minnet borçluyum. Yayınevindeki yardımcı editör Melanie Blair aşırı derecede etkili ve yardımseverdi.

Kapağın kendine has bir öyküsü var. Eski bir meslektaşım ve Durkheim araştırmacısı Willie Watts Miller bana Almanya'dan üzerinde Samuel'den metin bulunan bir mum getirdi. Bu daha çok düşünmem için bana malzeme verdi ve bu çalışmayı yazmam için teşvik oldu. Kapak resmini yapmak için dijital kültür sanatlarını icra eden Catherine Roperto'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Özel bir minnettarlık da müsveddenin tamamını okuyan Dr. Peter C. Jupp'a: Kendisi ince olmayan noktaları ince bir hale getirdi ve bir dizi tam anlamıyla aptalca hata yakaladı. Yine, desteği için kendisine çok minnettarım.

Bir düşünümsellik ve hayal gücü çalışması olmasına rağmen proje istediğimden daha çok kafamın içinde döndü. Dürüstlük,

insanı bu çalışmanın bir öğleden sonra saha araştırması sonrasında ve Tintern Abbey'a yapılan bir ziyarette ortaya çıktığını itiraf etmeye zorluyor. Bristol Üniversitesi'ndeki Katolik papaz Fr* Robert King'e 2006 Ağustos'unda bazı şeyleri gerçekten farklı görmem gerektiğini ısrarla belirttiği için çok müteşekkirim. Diğer bir minnet borcu bilgeliği ve bocalayarak söylemek istediğimi anlama kapasitesi müthiş olan Fr Michael Robertson'a. Bölümümüzün sekreteri Jackie Bee'ye, bu çalışma yolunu her kaybettiğinde daima teşvik edici konuşmayı başardığı için teşekkür etmeliyim. Bölümde araştırmadan sorumlu Profesör Gregor McLennan çalışmanın ilerleyişi hakkında en çok desteği veren ve en coşkulu kişiydi. Yine, Hukuk Fakültesiyle Sosyal Bilimlerdeki bilgisayar destek birimine yardım ve destekleri için teşekkür borcum vardır. Marx Cox özellikle yardımcı oldu. Clifton Katedrali ve Başrahip Canon Robert Corrigan çalışmanın ilerleyişi sırasında ayaklarımın sıkıca yere basmasını sağladılar; ayrıca çalışmamın önem taşıdığını oldukça tasdik eden, katedralde Pazar 11:00 ayininde hizmetli olan genç adam ve oğlanların harikulade tanıklıklarını açıkça söylemek isterim.

Çalışma 2006'da nihai aşamasına gelirken Temmuz ayında annem ve Ekim ayında baldızım Joan Flanagan öldü. Kardeşim Brian Flanagan'a çalışmanın bitmesini mümkün kılacak şekilde bunların üstesinden geldiği için sonsuz minnettarım. Bir kitap yazarken insan asker gibi yalnızca sonunu getirmeyi düşünür.

Metindeki kış uykusu sürgünün bu şekilde sona ermesi merak uyandırıcıdır.

Metnin içindeki sürgünde kış uykusunun sonunun gelme biçiminin hemen gerçekleşmesi merak uyandırıcıdır. Yazma işlemi öylece durur ve metnin yaşamı sona erer. Bu karanlığın gidip gün ağarırken ışığın yanıp sönmesi gibidir. Ama liturjik takvimde bu hangi gündür? Yazma rutinine bakarsak, yortu günlerinden biri olabilir; ama hafızam beni yanıltmıyorsa bu günün potlaç özelliği vardır. Ossory'deki (İrlanda) yetimlerin koruyucu azizi Aziz Snuffilus'un hatırasıyla ilgili kuşkuların örtbas edilişini bitiş günü olarak tasavvur edin. İlham perisi aşağıdaki tarihte pencereden uçup gitti. İnsan hafiften kederli hisseder: Neden sonraki gün bitirmeyeyim, tezahür (epifani) yortusunda, o günde insan görünüşle ve çalışma umutlarıyla iletişim içinde değil midir? Mesele daha

* (Fr.) Father'ın (Papaz) kısaltması. (ç.n.)

ayrıntılı incelendiğinde bitirme gününün Noel'den sekiz gün sonra bir gece ibadeti bile olmadan (Çocuk İsa'nın görünmesi 25 Aralık'ta başlar) gerçekleşmesi sapıkça göründü. 5 Ocak düşünümsellik ve eşikteliğe bu denli içten bağlı bir çalışmanın bitmesi için tuhaf şekilde eşikte (liminal) göründü.

Birisi güçlükle yürüyerek Clifton Katedrali'ne beklenilen Pazar ayinine saat altıda (cumartesi günü) gitti. Binayı toz kaplamıştı ama loşluk içinde üç kim oldukları belli olmayan kişi orgun yanında ibadethanenin içinde seçiliyordu. Birlikte duran bu kişiler hareket etmeye hazır tuhaf bir üçlü gibi görünüyorlardı ama bir ikilem içinde donup kalmışlardı. Tezahür (epifani) gününden önce neden orada durduklarıyla ilgili bir muamma yayıyorlardı. Gün ağardı: Hikmetli halleriyle İngiliz Piskoposları yortuyu tesadüfen 6 Ocak'ta gerçekleşen Pazar gününe denk getirmişlerdi. O cumartesi günü, 5 Ocak akşamı ayini nihayetinde tezahür (epifani) yortusunun kutlanmasıydı.

Birisi yine o üçlüye baktı. Zor durumları da eşikteymiş (liminal) gibi görünüyordu. Kimse onlara bir gün önceden geldiklerini söylememişti, bu yüzden geç kaldıkları korkusuyla ibadethanenin karşı tarafından geçen bir sosyologdan sessizce yardım dilenmeleri nafileydi. Küçük tezahürler (epifaniler) sosyolojik tahayyüle teselli verirler. Ortalıkta kimse yoktu, bu sebeple birisi Akıllı Adamları ibadethanenin karşısına taşıyabilir ve onları Lukas *İncil*'ndeki gibi varış sırasına yerleştirebilirdi. Kilise kapısına bırakılmak yerine onlar ibadethanenin aşağısından gelen bir sıraya yerleştirildiler. Varışları ahırda* gördükleri hayret uyandırıcı şeyleri yansıtıyor gibi görünüyordu.

Sonraki gün sabah ayinindeki birçok kişinin bakışları tatmin edici düzeyde hayret ve huşu dışa vuruyordu. Bir Katolik Katedrali olması dolayısıyla birisi bu yanlışı görmeliydi. Küçük ve kararlı bir şekilde meleksi olmayan bir ses yüksek sesle gelmeye başladı: "neden çobanlar hâlâ burada?**"

Kieran Flanagan
5 Ocak 2007

---

* İsa'nın ahırda doğum sahnesine gönderme. (ç.n.)

** İncil'lerde İsa kendisinden iyi çoban olarak bahseder. Buraya gönderme var. (ç.n.)

Giriş

1960'ların ortalarında bu İrlandalı sosyoloji öğrencisi Lancashire Ormskirk'e kışlık içki parasını çıkarmak için bir bezelye tarlasında çalışmaya gitti. Çiftlikte, bezelye badıçlarını çok geniş bir döner tambura taşıma kayışı üzerinden göndermek için dirgen kullanarak çalışan beş öğrenci vardı. Oldukça fazla tıngırtı ve iniltiden sonra bezelye taneleri diğer uca akıyordu. Tuhaf bir rastlantı, beş kişilik takımda başka bir sosyoloji öğrencisi vardı. Hull Üniversitesi'nde okuyordu. Sosyoloji bölümünde gezgin bir arkadaşı tanıyordu, bu kişi de Parsons okumalarına tahammül etmek zorundaydı, böylece İrlandalı çocuğa çiftlikte çalışan diğer işçilere gizemli gelecek şekilde "Talcott"* lakabı takılmıştı. İrlandalı çocuk kendisine verilen takma adı anlıyordu.

Sosyoloji bölümünde okumak bu işi yapan diğer kişilerle ortak bir kimliğinin olması demektir. Marx, Weber ve Durkheim'dan oluşan kutsal üçleme sosyolojik ruhun içine mühürlenir. İşin temelinde içine kazınmış sınıf, statü, cemaat ve topluluk, rol ve statü kavramları vardır ve savaşırken kullanılan silahlar rastgele örneklerin, gözlemci katılımının ve anket yapmanın metodolojik seçeneklerini içerir. Lisansüstü araştırma çalışması, yayın yapma ve ders anlatma, bunların tümü tartışmaya açık bir disipline dayanan akademik bir kimlikle yoğrulan sosyolojinin kariyer basamaklarının kısımlarını oluşturur.

Düşünümsellik. bu kariyeri disiplin kimliği ve mensubiyeti içinde tanıyan kavramdır. Kavram, bu disiplinle iştigal etmenin ne anlama geldiğini, araştırma sahasında kişinin konumunun imalarını

* Talcott Parsons: Amerikalı sosyolog. (ç.n.)

ve bunun meydana getirdiği kendini soruşturma biçimlerini belirtir. Sonuç olarak, sosyolog kendi soruşturmasının nesnesi haline gelir, sosyolog neyi kastetmiştir ve nihayetinde, soruşturmacının kendisine neyi söylemiştir? Bu disiplin anlamında kendi kendini sorgulamanın sonucu zorunlu olarak narsisizm değildir; disiplinin daha geniş hasletleri, uçsuz bucaksız kavramlar ve bağlamlamalara (contextualizations) uyanık olma bu riski düzeltir. Yine de, hâlâ çok sayıda toplumsal manzaranın dışında olmanın ama aynı zamanda bunları disiplinin ambarı için kolonize etme olanağını sunan analitik bir bakışı uygulamanın iktidarının buyurucu anlayışıyla donatılmış olmanın duyarlılığı kalır. Az sayıdaki diğer disiplin, toplumsal olanın büyük bir kısmını gördüğünü iddia edebilir; büyük küçük bütün insan mahlukatı için kültür ve inşanın bütün permütasyonları sosyolojinin hesabına araştırma, tasnif ve hesap vermeye yeterli kabul edilir. Hiçbir görüş sosyolojik alana kabul edilmek için çok tuhaf olarak işaretlenmeyecek ve hiçbir inanç sistemi sosyolojinin sınıflandırma hükümlerinin ötesinde kabul edilecek kadar eksantrik bulunmayacaktır. Ama bu tüm toplumu kapsayan bakış için bir istisna vardır: Teoloji. Onun araştırılması alarm zillerini çalar. Az sayıda kişi o alana girer. Birleşik Krallık'ta disiplinlerarası araştırmanın teşvik edilmesine rağmen teoloji tuhaf bir şekilde yasak bölgedeki bir disiplin gibi görünmektedir.

İki disiplinin nasıl temasa geçtiğini görmek. çalışmanın yazılması Haziran 2004'te başladığında bir spekülasyon konusu gibi görünüyordu. Meseleler yazma işlemi tamamlanırken Ekim 2006'da beklenmedik ve Tanrı'nın inayetiyle gelen bir dönemece girdi. Kamusal alanda dini sembolleri gösterme hakkı konusunda ihtilaflar ortaya çıktı. Bu ihtilaflarda öyle görünüyordu ki çokkültürlülük rüyası bütünleşme ve farklılık hayallerini suya düşürerek sona geliyordu. İki spesifik vaka bu konuları merkeze taşıdı. Her iki konu da kadınlar ve İslami hassasiyetler veya bunlara riayetle ilgiliydi. Bir vaka British Airways'in Heathrow Havaalanı'nda check-in kısmında çalışan bir personelin taktığı küçük bir haçla ilgiliydi. Açık bir şekilde, endişe edilen şey Müslüman yolcuların böyle bir tanımlayıcı Hıristiyan sembolünün gösterilmesinden rencide olmalarıydı. Kadın kamusal görevlerden alındı ve milletvekilleri, Canterbury Başpiskoposu ve diğer önde gelen kişiler tarafından gerçekleştirilen bir protesto fırtınasından sonra kadın mahcup olmuş şirketi tarafından görevine geri getirildi.

Diğer vaka, kayıp olanı, erkek meslektaşlarının yanındayken *başörtüsü* takmak için ısrar eden bir araştırma görevlisinden kaynaklandı. Dini bir sembolü gösterme hakkı cinsel ayrımcılığın prensipleriyle çatışıyordu. Erkek meslektaşların ayartıcı bakışları olduğu kabul ediliyor ve buna dayanarak tam toplumsal mübadele hakları engelleniyordu. İkinci vaka Britanya Avam Kamarası'nın Lideri Jack Straw tarafından ortaya atılan kamusal bir ihtilafa bulaştı. Yerel bir gazetedeki haftalık köşesinde *başörtüsü* takanların kendisinin yaptığı seçim görüşmelerinde başörtülerini çıkarmalarını kayda geçiyordu. Kimlik siyaseti çelişkiler içinde çöküş işaretleri gösteriyordu. Birinin yüzünü göstermesi genellikle ahlaki güvenirliğin beyanı şeklinde muamele görür; bu temel bir sivil hak olan tanımayı vurgular. Başörtüsü (Hicap)* takan kadınlar bu anlayışı tersine çevirdi. Onların ahlaki güvenirlikleri yüzlerini *göstermemeye* dayanıyordu.

Beklenmedik şekilde, inançla ilgili meseleler 2006'da İngiliz toplumunda ihtilafların artmasına yol açtı. Bu ihtilaflar posthıristiyan kültürün sularını sekülerliğin dini tamamen gömmediğini akla getiren şekilde bulandırırlar. Bu, sivil haklar konusunda siyasi doğruluk, devlet tarafından geliştirilen çok inançlı yapılanmalar ve dini farklılıkları kamusal alandan temizlemeye yönelik çabalarla biçimlenmiş bir kültürün inançlarını zayıflatan şekilde küçük patlamalar ortaya çıkarır. Modernitenin temelini oluşturan sivil uzlaşmanın ideolojik farklılıkları barındırabildiği görülüyordu. Bunlar kültür ve etnisite açısından biçimlendirildiğinde sosyoloji rahatlıkla ve kendisine güvenerek konuşabilirdi. Yavaş bir şekilde bu kavramların temelini oluşturmanın dini bir boyut olduğu ortaya çıktı: Bu, liberal Hıristiyanlığın yumuşak uysal versiyonu değildi; Kutsal'ın tartışılmaz emirlerinin teolojik hükümleriyle biçimlendirilmişti. İslam kültürün marjinlerinden ortaya çıkmıştır. İslam dini inancın hayatları üzerinde tam hâkimiyet kurması, hayatlarını ona göre şekillenmesine izin verenlerle ilgili korkular yaratan bir hayalet gibi belli belirsiz görünmektedir. Sosyolojiye korku veren bir şeyler postmodernitenin çatlaklarından fırlamıştır. Teoloji geri dönmüştür.

Unvanların kasti hususiyetleri vardır. "İçinde" kelimesinin altında Harikalar Diyarı'na az bir girişim yatar ama bu çalışmada

* (Ar.) Hicap: Genel olarak tüm örtünme biçimlerini kapsar. Yazar kavramı burada yüzün kapatılmasını içeren anlamıyla kullanıyor.

merkezi önemi vardır. Sosyoloji, teolojide sosyolojik tahayyülün ihmal edilmiş bir boyutuyla bağlantılı olarak konumlanmıştır: Görsel. Görünmeyeni görmeyi aramanın düşünümsel imaları vardır ve bunlar bir seçim yapılması, bir tepki verilmesi gereken nokta olan tabloların ayna etkilerinde görünür olurlar. Düşünümsellik, tablolarda ışık dalgası gibi kırılıp başka şeylerde bu etkiyi yaratmayan bir şeyleri görmenin spesifik sosyolojik farkındalığını imler. Çalışmanın merkezi noktasını oluşturan şey sosyolojik görme yollarının bu tekilliğidir. Görmeyi aramanın sosyoloğun disiplinin dikte edebileceği geleneklerinden daha fazla görmek istediğini gördüğü seçmeli boyutları vardır. Çalışmanın bir ilgi alanı da görünmeyeni ele almak için sosyolojik düzenlemeleri gösteren bakma ritüelleri ve hayali cemaatlerdir. Düşünümsellik özel olarak sosyolojik olan görmenin iki sonucuyla ilgilenir: *Mimesis* ve *metanoia.** Görmenin ikilemleri kör bakışın nosyonlarıyla ifade edilebilir. Bu durum görülene isimler izafe etme ehliyetsizliğine göndermede bulunur. Kör bakışı inanç açısından görme yollarının sekülarizasyonunu gösterir. Bu çalışma da bu durumun kefaretini sosyolojik araçlarla araştırır. Bu bağlamda, teolojik ihtiraslar bu inanmaya dair sosyolojik çabayı ve nihai olarak görünmeyene dair konuları anlamayı sağlama alır.

Agnostisizmin kahramanlık addedildiği bir kültürde dini bir inancı sosyolojik bir çalışmada beyan etmek sapkın olmasa da eksantrik görünür. Sekülerlikle dolmuş bir toplumun yıkık ve uzun zaman önce kamusal alandan çıkarılmış olarak kabul ettiği bir şeye yer açma gayretini ifade etmektir. Ama eğer İslam'ın yükselişi yurttaşlık kültürünü ürkütmüşse o aynı zamanda Hıristiyanlığa endişe verici bir imaj sunmuştur. İslam, Hıristiyanlığın modernleşme ruhuyla kültürel anlamda çoktandır elverişsiz bulup ıskartaya çıkartılmış ve olgunluk dönemlerini yaşayan bu modern zamanlar için uygunsuz bulunan retorik ve bir dizi imajı yeniden keşfetmiş veya bunlara eski güçlerini yeniden kazandırmıştır. Dinden çıkma, melek, şeytan, gerileme ve şehitler İslam'ın argosu olarak geri dönmüştür. Bunların inanç nişaneleri olarak gelmeleri ortadan kaldırıldıkları nokta olan Hıristiyanlığın silik sınırlarına güçlü ışıklar fırlatır. İslam bu teolojik kavramlara referans verirken pişmanlık belirtmezken, Hıristiyanlık hâlâ uygunsuz bir biçimde

* Orijinal metinde "metanoia" olarak geçen kelimenin anlamı bağlamına göre değişir. Teolojik bağlamda "metanoia" kelimesini tövbe karşılar. (ç.n.)

teolojik fermanlarının bir parçası olan bu şeyler için adi bir özür dilemeyle kıvrılır durur.

Şimdi postseküler, posthıristiyan bir kültür müzakere edilemeyen ve sivil toplumun imanın somutlaşmış şartları, nihai değerleri olarak değerlendirdiği çoğulculuk ve uyum sağlamanın barış anlaşmalarıyla uzlaştırılamayan teolojik meselerle karşı karşıyadır.

Şimdi postseküler, posthıristiyan bir kültür, sivil toplumun imanın somut şartları, onun nihai değerleri olan çoğulculuk ve uyumun barış sözleşmelerine uydurulamayan ve müzakere edilemez durumda bulunan teolojik konumlarla karşı karşıyadır. Tüm bu hareketler sosyolojiyi kafa karıştıran, dile getirilmesi güç ve sonuçları belirsiz olan bir yöne doğru sevk eder. Eğer sosyoloji yansıtmacı kültürünün direktiflerini ve aynı zamanda kaygıları açısından onu düşünmeyi gerçekleştirirse, teolojiyle ilişkisinde büyük değişim öne çıkıyordur. Sosyolojiye teolojik müdahaleler genelde içinde kavramlarını sarıp sarmalayacak ve onlara bir saygınlık aurası verecek kutsal elbiseyi çalan suçluları sekülerize etme eylemlerini öne sürerler. Zaman değişir ve iki disiplin arasındaki ilişkiye daha yaratıcı bir rol verilmesi gerekir ve bu, çalışmanın amacını oluşturur.

Sosyolojiyi teoloji doğrultusunda konumlandırma bazı beklenmedik sezgileri getiren yeni bir anlayış sağlar. Bu durum, insan bilimlerindeki diğer disiplinlerle ilişki olabilir. Sosyolojiyi kaynak olarak okuma ve tam tersi olarak değerlendirmeye dair gözlemlerinde Harrington (2000: 61-3); başka bir disipline referans vermenin, modernitenin şaşırtıcı doğası üzerine insan bilimlerinin diğer dallarıyla daha çok diyalog imkânı veren ve sezgileri aydınlatan metafor, anlatı ve analojileri kendine çeker. Bunlar analizlerinin alışageldiği gibi ortaya çıkardığı şeylerden daha büyük düşünceler doğrultusunda sosyolojiyi işaret ederler. Sosyolojinin literatürü üzerine olan derlemesinin giriş kısmında Coser Shils'in münasip bir yorumunu alıntılar. Kendisi "sosyolojik analiz insanın yeryüzündeki değişimleri üzerinde yargıda bulunmak için insan zihninin büyük çabalarının çağdaş dili içinde bir sürekliliktir" ifadesini öne sürmüştür. Coser (1963: 3) sosyolog "kendini tanı" ve görevin herhangi bir bilgi formunun ihmal edilmesini men ettiğine dair (teolojide bile) emre uygun yaşamalıdır, diye gözlemde bulunarak devam ediyordu. Bu emir düşünümselliğin merkezinde bulunmaktadır. Bu beraberinde ahlaki bütünlük ve Weber'in iyi anladığı bir

görev olan hayati öneme sahip meselelerin peşinde olmakla ilgili bir kaygıyı getirir. Bu sosyolojik görev nadiren teolojik doğrultuda konumlandırılır.

Düşünümsellik yalnızca kendinin farkında olmayı değil; aynı zamanda ya saha çalışmasından ortaya çıkan ya da oraya seyahat etme üzerine düşünüp taşınan bir metin yazarken oluşan hermeneutik anlayışlar gibi sosyolojik olarak biçimlendirilende sosyoloğun yerini tanımaktır. Davies ve diğerlerinin (2004: 362) işaret ettiği gibi düşünümselliğin muğlak olan yollar içinde kendini gerçekleştirmek için mücadele özelliği vardır çünkü sosyolog iki alanla meşgul olur; bir disiplin durumu ve bir özne; ve bu ikisi arasında endemik bir kayma vardır. Bakışın yalnızca öznede, sosyologda, somutlaşması durumu yoktur; aynı zamanda nadiren kabul edilen disiplinle ilgili raporların yazımındaki mücadele özelliği ve hayal gücü vardır. Bu şaşkınlık Davies ve diğerleri şu konuyu tartıştıklarında iyi bir şekilde özetlenmiştir:

> Düşünümsel süreç, bu sebeple, aynalı bir salonda tutulmayı sever; bu salon bizi fuarlarda görülen köşe bucaklardaki küçük performansları ve eğlence parklarıyla büyüler. Bir aynanın önünde dururken yansımamız bir başkasına yakalanır ve bu diğeri durmaksızın sonsuz bir dönüş içinde bir başka görüntüyü daha yansıtır (s. 386).

Tüm sosyologlar eserlerinde belli bir düzeyde toplumsal olanın genişleyerek kırılışını arar. Sosyolojik çabanın bu ayna tutma boyutu biraz düşünümselliğin dikkat çeken yüzeyidir. Yakın zamana kadar mit şöyleydi ki, toplumsal olanı kırmak için kurulmuş aynanın önünde bakan kişi, sosyolog, ayırt edilmeyecekti. Sosyolojik bakış bir yöne çevrilmişti: Kabileyi değerlendirmeye. Bakışın kendisinin sosyolojik öz anlayışları değiştiren bir şeyleri geri yansıtma yoluna pek ilgi gösterilmiyordu. Böyle bir ayna tutma düşünümselliğin yeterince keşfedilmemiş bir boyutudur. Bu sosyoloğun kendisinin ayırt edileni açıklamaya mecbur olduğu sosyolojik bakış anlayışının içine hermeneutik bir bakışı dahil etmektir. Düşünümsellik bakma eylemine sosyoloğu bulaştırır. Ayna tutmanın basitçe kendini yansıtma meselesi olduğu kabul edilemez çünkü böyle bir yansıtmada sosyoloğun narsisist kibrinin ötesinde genişleme ihtimali yoktur. Az sayıda kişi bu konuda Comte'u takip etmeyi isteyecektir. O, özel ve kendine has bir düşünümselliğe öncülük etmiştir.

Comte'un Paris'teki evi şimdi Pozitivist Cemiyet'in himayesinde olan bir müzedir. Dehasının hayli hayli farkında olan Comte büyük eserlerini yazdığında çalışmalarının tam olarak korunması gerektiğine karar vermişti. Çalışma masası duvara karşı dururdu ve onun boyunca uzanan bir ayna vardı. Lepenies'in gözlemlediği gibi (1988: 46), "oturup yazarken Auguste Comte her zaman kendisine bakardı." Bu şekilde kendisi üzerine düşünürken Comte kendi görüntüsü ve suretinde yoğrulmuş sosyolojinin hayali bir inşasıyla kendisini büyülemiş olabilir. Comte, hayali cemaati başlattı ve onun sosyolojisi, kitlesinin aracı olarak tasavvur edildi. Katolisizm hayali cemaatlerini iskân etmek için yağmaladığı dindi. Sosyolojisini oluşturmak için onu tahayyül etmek zorundaydı.

Tüm eserler nihayet bulur, *Seen and Unseen* [*Görünen ve Görünmeyen*] (Flanagan, 2004) bunun bir örneğidir. Elyazmalarının uzunluğu beklenmedik bir son için bariz bir nedendi ama başka bir neden çalışmanın odak noktasının bulunmamasından dolayı ortaya çıktı. Çalışma, Görsel bir imgeyi belirtmenin güçlüklerinden kaçınmaya dair umutsuz bir çabayla çalışma gözü herkesin üzerinde olan Tanrı'ya atıfta bulunarak bitti. Bir görsel imajı belirtmenin güçlüklerinden kaçınmak için umutsuz bir arzuyla her şeyin üzerinde bulunan Tanrı'nın gözüne atıftaki anlaşılmazlıkla bitti. Çalışmada iki belirli görüntü konu edinildi: Bir ikon üzerinde İsa'nın yüzü ve yazılan mektupları çevreleyen bakış; ve bunların on sekizinci yüzyıl Hollandası'ndaki makbuzları. Posta hizmetlerinin yaygınlaşması, mektup yazmadaki ve aynı zamanda sayısız duygunun sahneye çıktığı mektubun varış ânındaki vakarın yoğunluğunu yakalamaya çalışan ressamların ilgisini cezbetti. Büyülenmiş gibi bakma eylemi, bu duygular için insanlık durumunun değişimini yansıtıyor gibi görünüyordu. İnternetin yaygınlaşmasıyla birlikte bakma ritüelleri, röntgencinin bakışının mahrem eyleminden ayrılmıştır. Toplumsal olan, görsel kültürde bu değişimin bir kaybı gibi görünmektedir. Ama bu değişimin dini tahayyülün uygulanması konusunda derin imaları da vardır. Aziz Augustine'in *City of God*'ın [*Tanrı'nın Şehri*] görülen ve görünmeyen zıtlığı, mevcut görsel kültür ikliminde parçalara ayrılmış gibi görünmektedir. Mesele, bunun teolojik önermelerinin bir şekilde savunulamaz olmaları değildir. Bundan ziyade, onların keşfedilmesine mahsus görme biçimlerinin belirsiz hale gelmesidir. Ama eğer inanç gözleri kapanıyorsa, bu pek de sekülerizmin zaferini yansıtmaz; daha ziyade dönüştürücü imaları

açısından görüntülerin *nasıl* görüldüğü, oluşturulduğu ve kabul edildiğinin kültürel anlayışlarındaki bir değişimdir.

Daha masumane zamanlarda, sosyolojide görmek gözlemle sınırlıydı; katılım sahada olmayı kapsayan genel terimdi. Görülen şey etnografik incelikle kaydedilecekti. Bilimin değerlerine bağlılık otomatikman görülmüş olanı aslına uygun tasvir etmek ve nesnel bir şekilde görmek için gözlerin arındırılmasını tasdikler gibi görünüyordu. Bu bilimsel beklentiler 1980'lerde postmodernizmin ortaya çıkışıyla iflas etti. Görme ve görülme eylemi aniden oldukça karmaşık hale gelmişti. Sosyolojinin formaliteci metodolojilerini yöneten görmeye dair masum beklentiler kırılmış haldeki kültürel bir peyzajda yozlaşma ihtimalleriyle karşı karşıya kaldı. Beklenmedik bir şekilde, miyopluk riskleri sosyolojik bakışın tatbik edilmesini karmaşıklaştırmak için çok önemli hale geldi. Kültürün yüzeyini betimleyici niyetle görmek yetersizdi; daha derin bir bakış gerekiyordu. Salt sahada olma nosyonuyla bir tür gerçek olarak görme eyleminin temeli çürütülmüştü; çünkü bu yeni postmodern kültürde, görme mahalleri kararsız hale gelmişti. Metodolojik buyrukla emredilen görmeye dair bir selametin ilanı savunulamaz hale gelmişti. Jameson'ın (1984: 83) gözlemlediği gibi,

> ...postmodernizmin *hiperspace*i nihayet bireysel insan bedeninin kendisini konumlandırması için kapasitesini aşmasını, algısal olarak yakın çevresini organize etmesini ve haritalandırılabilir dış dünyada konumunu bilişsel olarak saptamayı başarmıştır.

İnternetin ortaya çıkmasından bile önce görsel kültürle ilgili bir kriz beliriyordu. Kriz yalnızca emin bir görüş için konum ikilemleriyle değil; aynı zamanda değişen kültürel durumlar ışığında görmenin nasıl gerçekleştirileceğine dair değişimlerle ilgiliydi. Bu yüzden, daha 1984'te Jameson postmodernizmi, derinliğin yüzeysel izlenimlere ve tutarlılığın parçalanmaya kurban edildiği görmenin yansıtmacı yolları olarak nitelemişti. Benzeme, benzetim ve hipergerçeklik üzerine kaygılar 1980'lerde Baudrillard'ın yazılarında öne çıktı.[1] Görülecek olanı çözmek derinlemesine sorunsal haline gelmişti. Mozaik, pastiş ve geleneksel imgelerin oyunbaz yapı bozumlarında görmenin ve çözmenin zorluklarını gösteren tüm imge biçimleri ortaya çıktı. Görme, bir inancın insanın durmadan görülecek olanı

1. Yazılarının faydalı bir değerlendirmesi için bakınız Kellner 1989.

düzenlediği ve yeniden düzenleyebildiği şekilde etkili olan noktada, kaprisli niteliklerle donatılmış hale geldi. Görmeye dair bu güçlerde meydana gelen bir kayıp sosyolojinin masum gözüydü. Algı gözüne hazır hale gelen şey yetersiz görünüyordu; diğer kırılmaları ve görsel rezonansları bulmak için bakışın görsel olanın ötesine bakması bekleniyordu. Görme ve görülmenin imaları 1980'lerde yayıldıkça muğlaklıklar kültürel temsilin bölgesine giriyordu.

Hebdige (1988: 35-6) bu dönemde gençlik kültürü politikası üzerine düşüncelerinde bunlara dikkat çekiyordu. Bir gösteri olarak oynanan metafor siyaseti dikkat çekme ve aynı zamanda o oyunu reddetmeyi belirterek bir muğlaklığa ihanet ediyordu. gösteri olarak oyun dışına itilen politika metaforu bir dikkat oyunu ve aynı zamanda bunun reddini göstererek bir muğlaklığa ihanet ediyordu. Bunların politikaları bir güçsüzlük duygusu ve aynı zamanda bunun kutlanmasını sahneliyordu. Kısacası, bunlar görülmenin özelliklerini kullanıyor ve nasıl görüleceklerini kontrol eden yollarla görülmeyi dilemiyorlardı. Temsil güçlerini kendilerine almışlardı. Bu beklentiler kimlik politikasına ve saygınlığı olumlayan özel yollarla görülecek salahiyetlere karıştılar ve hiçbir şeyi tanınacak olanın dışında tutmadılar. Beklendiği gibi, bakışın politikleştirilmesi dinsel alana da bulaştı. Meseleler dini sembolleri kamusal alanda gösterme hakları konusunda doruk noktalarına ulaştı. Bu şekilde ortaya çıkan ihtilaflar hukuk çevrelerinde bilinmeyen alanlar açtılar.

Bazı biçimlerde, dini semboller ahlaki bir paniğe, neyin gösterilebileceğine dair hoşgörünün sınırlarını belirten bir huzursuzluk duygusuna yol açtı. Haklar kültürü, özerklik ve sınırı aşma haklarını tasdik etmek için ortaya atıldı; yakınlık veya terbiye etme haklarını değil. Hukuksal alana giren belirsizlik az sayıda uygulayıcısının formüle ettiği sosyolojik sorulara ihtiyaç için yalvarıyordu. Bazı rahatsız edici sorular ortaya çıktı. Faydalarına inananlar tarafından dini semboller nasıl anlaşılacak (Renteln 2004: 1573-96)? Dini semboller hoşgörü ve farklılığı aşmayı arayan bir vatandaşlık kültürünün beklentilerine göre nasıl görülmeleri gerektiklerini yansıtacak şekilde manipüle edilebilir mi?

İnanç cemaatlerini temsil etme çabaları ve onlara kapsayıcı bir ortam verme Milenyum Kubbesi* ve onun inanç bölgesi bakımın-

---

* Millenium Dome: Greenwich'te kubbe biçiminde inşa edilen bir sergi binası. Burada inançlarla ilgili de bir sergi bölümü bulunmaktadır. (ç.n.)

dan gerçekleştirildi. Paradoksal bir şekilde, kapsama amacı güden bu çabalar bölgeye giden ziyaretçiler üzerine yapılan bir çalışmada da gösterildiği gibi dışlamaya yol açtı. Yorumlar bazı kişilerin "kendilerini ve kendi yollarını yansıtan içeriği görmedikleri" izlenimini uyandırıyordu. Sergideki kurnazlık hayati bir soruya erişimin reddedilmesiydi: Belirli bir inancın özünde ne olduğunu nasıl gördüğü; ve orada eksik olan şey bu deneyimdi (bakınız Gilliat-Ray: 473).

Tüm bu meseleler internet ve dijital kültürün sebep olduğu görsel fırsatların bolluğuyla daha karmaşık bir hale gelmiştir. Yalnızca görmeyle ilgili bakış açıları sakat hale gelmemiştir; aynı zamanda, şimdi sosyoloji için gerek kaydetme gerek doğrulamanın neredeyse imkânsız olduğu denetim bir yöntem çeşitliliği ortaya çıkmıştır. İmgeleri dizginsiz ve gelenekten muaf hale getirme fırsatlarının artması, görmeye dair bu ayni anomiyi kısmen açıklar. Ama bunun ortaya çıkışı görmenin sekülerleşmesine kadar götürülebilir. Sekülerleşmenin zaferi bu anlamda bir Pirus zaferi** elde etmiştir. Modernitenin yükselişini çabuklaştıran kayıtsızlık, tüketicileri körler ülkesinde yaşayan görsel kültüre nüfuz etmiştir. Dini temayüzler olmaksızın görürler ama durmadan göremediklerini aşmanın yollarını ararlar. Yasaklananı görmek için fırsatların artması, görmeye dair olanın uygulanmasının yok olması üzerine toplumsal engellemelerin farkına varılmasıyla aynı zamana denk geldi. İmgeler fikir aşamalarının toplumsal biçimlerini gerektirmezler. Esasında, öyle görünüyor ki toplumsal olan bu görmeye dair yayılmanın bir kaybı haline gelmiştir; çünkü internete bakanlar saklı, özel ve ruhani yollarla böyle yaparlar. Bakışın uygulanmasında ekrandaki görme eylemlerindeki toplumsal olana hesap vermeden muaf tutulmuş görünürler. Bu konular bir dizi paradoksa yol açar. Şeffaflık kültürü görülmeye hazır olana derin bir güvensizlik getirmiştir; görme biçimlerinin bitmez tükenmez esnekliği bakışların durağan çalışmasını sağlama ihtiyacına odaklanmıştır ve görsel bilinç kültürün şekillenmesini gittikçe daha çok yöneten yolları yoğunlaştırdığı için bakış meselelerine iştirak etme ihtiyacı beklenmedik bir düşünümsellik taarruzu getirmiştir. Görsel bir bilinç düşünümselliği niteleyen özbilincin parçası olmuştur.

Görsele dair kriz beklenmedik sosyolojik önemde bir meseleye evrilmiştir: Tahayyüle. O, görünmeyenin üstesinden gelmek için

---

* Büyük kayıplarla elde edilen zafer. (ç.n.)

kullanılan zengin kaynaktır. Goffman'ın eserlerinin yanında duran ve belki de daha büyük etki yaratan kitap C. Wright Mills'in (1961) yazdığı *Sosyolojik Tahayyül*'dür. İlk kez 1959'da yayımlanan bu çalışma yakın çevre sosyolojisinin ahlaki beklentilerinin değişmesine yirminci yüzyılın ikinci yarısında yazılan herhangi bir çalışmadan daha fazla katkıda bulunmuştur. Bu tahayyüle çağrı duyarlılığın genişlemesini güvenceye almaya ve içinde kamusal kaygıları temsil etmek için sosyolojinin güçlerine tam yetki verilen insan bilimlerine ulaşmaya çalıştı. Ama bunun yayınlanmasından beri ahlaki önemini derinleştiren ve aynı zamanda hayal edilecek olanı genişleten iki hareket ortaya çıkmıştır. İlki, insan durumuyla dayanışma açısından sosyoloğun ahlaki tanıması olarak düşünümselliğin yükselişiyle ilgilidir. Bir özsorumluluk nosyonu ve farkındalığı çok ciddi derecede artmıştır. İkincisi görsel kültürün artan önemine verilen sosyolojik cevaptan çıkar. Tahayyül beklentileri, görselleştirme olanakları ve görme biçimlerine dikkat etme ne yapılması gerektiğiyle ilgili o kadar fazla değil ama ne görülmesi gerektiğiyle ilgili kapsamını genişletir. Her iki değişim de, düşünümsellik ve tahayyül değişimleri, sahada sosyolojinin gördüğü iş üzerine derin etkileri olacak şekilde birbirine bağlıdır. Bazı açılardan bu değişimler yeni değildir.

Pek çok sosyolojik içgörü tahayyül edilenden türer, bunun tipik bir örneği Foucault'nun Panoptikon kullanımıdır. *Hapishanenin Doğuşu*'nun önemli bir kısmı Bentham'ın bu fantezisi üzerine inşa edilmiştir. Panoptikon mahkûmların içerisinden sürekli izlendiklerine inandıkları dairesel tasarımının merkezinde bir gözetleme kulesi bulunan bir hapishaneydi. Bu bakış nosyonu çağdaş kültürde görmeye dair olanın zalimane boyutlarına dikkat çeker. Bu bağlamda, her şeyi gören göz bir özgürleştirme aracı değil, bakışı dahilindekilere uygulanan bir tür tabi kılma uygulamasıdır. Genişlemeden ziyade küçülmenin gözü, bu tahayyül edilmiş sahayı gösterir. Ama bunun kullanımı öteki tahayyüllerin ortaya çıkmasına ve öteki dünyaların tasarlanmasına izin verir. Tahayyülün meşhur bir kullanımı elbette ki, Karl Marx'ın *Komünist Manifesto*'daki sınıfsız toplum nosyonudur. Ama tahayyüle başvurmak aynı zamanda Weber'in ideal tipler nosyonunda örneklendirilen bir nokta olan metodolojik zarurettir. Onun kavramsal aracı, empirik gerçekliği okuma için "bir analitik bir vurgulama" sağlar; içinde güvenle seyahat edilecek bir limandır (Swedberg 2005: 119-21).

Sosyolojinin en önemli boyutlarından birisi toplumsal yapılarla olan ilgisidir. Bunlar kurumların düzenini kolaylaştırır şekilde sınırları ve gelenekleri biçimlendirmeyi belirtir. Bu toplumsal yapılar *görülmemek* için gittikçe daha çok kudretli olurlar. Aktörler görünür ve örtülü gibi ama aynı zamanda dışlanmış gibi davranır. Aslında, algılanmış yapılar karşısında, görünmez şekilde dağılmış bazı insanlar onlara ters düştüğünde bir sınırı aşma duyusuna kapılır. Onların hissedilen dışlayıcı güçlerinin önünde kültürel ve sembolik sermayeleri düşük olanlar sembolik bir şiddet uygular ve kendilerini hariç tutar. Bu süreç, Bourdieu'nün kültürel sermaye, sınıf ve sanat galerilerine ziyaretleri araştırmasında oldukça iyi çalışılmıştır (Bourdieu ve Darbel 1991). Bourdieu'nün kültür sosyolojisinin itkisi, kültürel ve sembolik sermayenin farklılaşmalarıyla uygulanan bu görünmez varlıklarının tahsis ve sınıflandırılması haklarına yöneltilmiştir. Ona göre, mistikleştirme iktidarın temelini gizleyen ve hükmedilenlerin tazmin şansını minimize eden bir süreçti. Ama Bourdieu sosyolojik kalibrasyonun faaliyet alanının dışında kabul ettiği zevkin, öznelliğin ve estetiğin baskın olduğu sanat eserlerinde görünmez olan şeyin gizemi meselesinin peşinden gitmeyi reddetti. Görünmeyenle baş etmenin fenomenolojik boyutu, ister maneviyat, ister estetik veya idealler meselelerinde olsun, Bourdieu'nün kültürün yeniden üretimi yaklaşımında asla geniş olarak açıklanmaz. Bilhassa, tahayyül edilen şey meselesi keşfedilmemiş bırakılır. Eğer tahayyül olasılıkları artırırsa bunu aynanın kültürde yaptığı şekilde yapar. Ama burada tahayyül, yatırım yapılan şeyin hiçbir zaman kültür alanına harcanmadığı bir tür depo, bir tür tasarruf bankası değildir.

Tahayyüle konulan şey sıklıkla algılandığı gibi, varolan gerçekliğin iç karatıcı talepleriyle imgelerin serbestçe dağılabildiği olasılığın sakınmasız genişlemesine izin vermek için orada barındırılandır. Bu şekilde yoğrulan imgeler görünmeyenle değil ama görünmesi gerekenle uyumlu olacak şekilde dış sınırlarını yeniden çizmek için kültür alanına geri getirilebilir. Tahayyüle ait olan sıklıkla şu görünmeyen şeylerle doluymuş gibi görünür.

Bu hayali cemaatler bakış ritüellerinin düzenine bağımlı kültürel pratiğin üzerinde durur ve bunlar çalışmanın can alıcı meselesini oluşturur. Tahayyüle göndermede bulunmak sosyolojinin neyi görmeye çabalaması gerektiğini işaret eder.

Bu Bauman'ın "sosyolojik altıncı his" kavramında ortaya çıkar. Ona göre bu, tasavvura atıfta bulunan C. Wright Mills'in sosyolojik tahayyülünün bir yorumuydu:

> Gözün gördüğünün ötesinde göreceğin ve duyacağın şeyler olması, işin en önemli kısmının gözden saklanması ve buzdağının görünen kısmının altında devasa ve yoğun bir insanlararası bağlantı dokusu bulunması. Tahayyülü tetikleyen bir içgörü, üzerinde iyi çalışılırsa, sosyolojinin tortusunun oluşmasına yol açar.[2]

Tahayyül gözü görülen ve görünmeyen arasındaki mukabeleyi ve ikisinin de kodlarını çözme ihtiyacı konusunda uyarır. Bu bağlamda, tahayyülün fantezinin çıkış kapısı olarak değil ama sosyolojik değerlendirme için derin düşünümsel imaları vardır. Görsel olanakların genişletilmesi özfarkındalığın geliştirilmesiyle bağlantılı hale gelir ve bunların her ikisi de sosyoloğa yalnızca eyleme geçme mecburiyetini değil, aynı zamanda kültür alanında böyle davranmayı seçmeyi empoze eder. Tahayyüle dair şeyler var olmayabilir. Bu basbayağı zihinde olan bir şeydir. Ama tahayyül yaratıcılıkla; orada bulunana, henüz görülmemiş ve görülecek olana cevap verme ihtiyacının farkında olmakla ilgilidir. Bu mecburiyet beraberinde araştırmaya, gösterecek bir şeyleri aramaya dair hususiyeti beraberinde getirir çünkü tahayyülün sınırlarında varsayımlar orada yaşayan şeyler olarak kalmaya devam eder. Böyle bulmacalar teolojik bir yöne kayabilir. Bu Ruh, tahayyülde bulunabilir çünkü ruh bağlanmayı araştırma içgüdüsünün üzerinde ikamet eden hisler organıdır. Bir dereceye kadar, tahayyül bilinmeyenin ülkesidir ve bu ona sosyolojik bir cazibe katar. Orada bulunan, keşfedilmesi gereken ve toplumsal olanın muhitinde tepki olan şey ne olabilir? Bu meseleler daha fazla düşünümsel ve daha fazla sosyolojik olamazlar.

Bu çalışma Roof'un "düşünümsel maneviyat" olarak nitelendirdiği görsel boyutları keşfeder. Bu insanın kendi bakış açısından bir geri adım atma biçimini kapsar. Bu "insanların dini cemaatlerin hem *içinde* hem de *dışında* kendi manevi teşekkülleri için kendi paylarına daha ölçülüp biçilmiş, merak uyandırıcı bir çabayı teşvik etme durumu"yla ilgilidir (italik kısımlar sonradan eklenmiştir). Onun ilgisi bir farkındalık biçimi olarak manevi arayıştır; bu

2. Zymunt Bauman'la bir röportajdan 2002: 1.

yalnızca sosyoloğun kendisi için değil, aynı zamanda "derin bir sosyolojik tahayyülün ortaya çıkışı veya insanın kendi görüşleri, değerleri ve kimliğinin başkalarına ilişkin tanıma konusunda böyledir" (Roof 2001: 75). Bu kavramla ilintili kişinin kendi ürettiği veya bütünsel olan maneviyata dair Roof'un ilgisini yansıtan bir bireycilik bulunur. Bu çalışmada, bu kavram organize dinler, bu durumda Katolisizm, için ehlileştirilmiştir. Bu, Katolisizmin görsel ve manevi boyutlarını anlamak için arayış içinde bulanan bir inançlı olarak sosyolog bağlamında oturtulmuştur. Bu anlamda, sosyolojik tahayyül inançsızlığın tuhaf karşılandığı bir noktada inanç üzerine düşünmek için tasarlanmıştır. Bu sebeple, düşünümsel maneviyat kültür alanı hususunda inancılıkla (fideism) ilgilenir ve burada mesele bunun görsel ve manevi anlamlarda yeniden üretimidir.

Düşünümsel maneviyat Poloma'nın *Çarmıh Yolcusu** üzerine dile getirdiği dini inançla sosyolojik bir çağrıyı uzlaştırmaya dair tefekküründe ortaya çıkar. Dua aracılığıyla o "toplumsal bağlam içerisinde bir tezahür (epiphany)" diye kavramsallaştırdığı şey içinde bir dönüşümün farkına vardı. Onun karizmatik dönüşüm üzerinden inşa edilmiş bir araştırma kariyeri içerisinde kutsal olanla seküler olanı uzlaştırma çabaları düşünümsellik yıllıklarında müstesna bir tanıklık nosyonu sunar. Bu durum bazı tuhaf karışıklara yol açtı. Bu yüzden, kendisi dua esnasında "Tanrı'nın sesini duyma" nosyonunun 1980'lerde giriş niteliğinde sosyolojik bir metindeki toplumsal sapkınlık hakkındaki bölümde bulunan aktivitenin yerine kullanılmasından duyduğu zevki kayda geçer (Poloma 2000: 202-13).

Düşünümsellik, insanın neyi yazacağını görmeyi mümkün kılan bir şeyi duyduğu noktada bulunan alandaki tezahürler (epiphanies) hakkındadır. Tezahürlerin, tıpkı sık sık bu çalışmanın yazılmasında görüldüğü şekilde önünü görebilmek umuduyla düzyazı yığınları arasında insanın sendelemesi durumunda olduğu gibi, durum umutsuzken ortaya çıkma alışkanlıkları vardır. Çalışmanın kendi tezahürleri (epiphanies), Hereford Katedrali'nde yapılan koro halinde akşam duasındaki Paul'un Romalılar'a mektubundan alınan ikinci okuma esnasında oldu. Kelimelerin anlamları belirdi. Vaiz bir metni ele alırken, sosyolog da bunu yapar. Paul şöyle yazmıştı:

---

* John Bunyan'ın Hıristiyanlığı Protestan bakış açısıyla anlattığı alegorik eseri. (ç.n.)

> Çünkü biz umutla bağışlanmışız; ama görülen umut, umut değildir: Çünkü bir insan zaten görmüşse neden o şeyi umut etsin ki?
> Ama göremediğimizi umut edersek, o zaman sabrederek onu bekleriz.
> (Rom. 8:24-6)

Çalışmayı biçimlendiren şey görme umududur. Bazıları görür ama bazıları görmez; bazıları görmeye uğraşır ama başkaları uğraşmaz ve bazılarının görünmeyeni ayırt etme yeteneği vardır ama bazılarının böyle bir yeteneği yoktur. Bunlar görünüşe göre sosyolojik çözümden fersah fersah ayrı tutulmuş tahmin edilemez bilmeceler ve çelişkilerdir. Ama bu kültürün içine yerleşmiş bir noktayı kaçırmak olur: Ayırım yapma ve bu ayırımı adlandırılabilen ve tanımlanabilen şeyle uzlaştırma ihtiyacı. Görünen bir şeye isim atfedemeyenler bunu yapabilenler tarafından kör gibi görülürler. Bir dereceye gizemli bir şekilde görmenin teolojik yolları muallakta kalmıştır. Son dönem Ortaçağ kültürünü biçimlendiren Kutsal'ı görmeyi arama itkisi görsel kültürün teknoloji aracılığıyla muhayyileyi çok fazla genişlettiği ve görülmemiş şekilde görmeye dair fırsatları açtığı bu zamanlarda artık uygulanabilir değildir. Dua, görülenin âlemlerinde yol almak için yetecek kadar görünmeyene isim atfetmek için niyaz etmenin aracıdır. Tövbe (metanoia) niyaz etmenin sonucudur. İnsan bu durumda farklı görür çünkü görme yöntemi kökten değişmiştir; düşünümselliğe atıfta bulunma ihtiyacı vurgulanır hale gelir.

Sosyoloji içinde sanıldığından daha fazla dikkat ışığı barındırır, bu insanın kültür alanından teolojinin sınırlarına nasıl geçildiğini görmesini mümkün kılar. Bunun tipik bir örneği *Seen and Unseen*'in* pek çok bölümüne kılavuzluk eden "mış gibi" mefhumudur. Bu ifade Waksler'in Erving Goffman'a dair fikirlerinden çıkmıştır (Waksler 1989:8-9). "Mış gibi" Goffman'ın toplumsal dünyasının temelini güzelce tanımlamıştır. Bu toplumsal dünyanın nasıl *görülebileceğinin* keşfedilmesidir. Dünyaya dair bir tasavvura bir "mış gibi" niteliği verilir ve bu imgesel hatlarının engellenmesine izin verir. Unutulmuş olan ve Lawler'ın belirttiği şey (2005: 41) "mış gibi"nin Gill'in sosyolojinin teolojiyle nasıl ilerleyebileceğine dair metodolojik bir öneriydi. O doğru bir şekilde sosyolojinin özerkliğini muhafaza etmesi gerektiğini, aksi takdirde teolojiye

* Yazarın kendi kitaplarından biri. (ç.n.)

hitap etme konusunda özgünlüğünün az olacağını gözlemledi. Ama Gill'in pozisyonunun gücü onun "mış gibi"yi *tüm* teolojik formülasyonlarda endemik olan toplumsal belirleyiciler olduğunu doğrulamasından gelmektedir. Bu, bunlara ve sosyoloğa toplumsal olanın duvarlarına tekme atması ve teolojinin içinde kilisenin nefine kadar yükselmesi izninin verilmesine dair şüphenin paranteze alınmasına karşı eylemde bulunmakta yatar. Sosyoloğa toplumsalın duvarlarını tekmelemesi ve teolojinin içinde kilisenin nefine kadar yükselme izni verilmesi, bu gibi şeylere karşı eyleme geçmede ve kuşkuları paranteze almada yatar. Gill, "mış gibi"nin kullanımının "planlı kurgu"yu akla getirdiğini işaret etme konusunda haklıdır.[3] Bu sebeple tahayyül dini pratiklerde çok önemlidir. Teolojik anlamda, salt koyuverme eyleminin sosyoloğu kurtuluşa erdireceğini iddia etme aptalca bir şey olurdu. Bu, muammaların kendi içlerinde çözüme kavuşturulmalarının otomatik olarak sosyolojiyi bir tür kutsanmış alana götürdüğünü ima etmek demek olurdu. "Mış gibi" bir tür edilgen kavram değildir; bu, dini olanın farkına varılmasına giriş yapmaya izin veren, etkinlik için bir ruhsattır. Tahayyüle çağrıda bulunma, görmenin "mış gibi" açısından tasavvur edildiği farz etme alanına girişi kolaylaştırır. Harici şekliyle dua bu sonu gerçekleştirmenin aracıdır. Toplumsal olanın sınırlarından geçip görünmeyenin sınırsız alanlarına girişin araçlarını sağlar.

Tuhaftır ki, az sayıda sosyolog aynı kültür alanını dönüştüren diğerlerinin izinden gitmiştir. Bu taklit üzerindeki engelleme *tüm* sosyolojik seyahatin disiplinin düşünmek isteyebileceği münzevilikten daha kendine hastır. Bir çalışma Weber'in *Protestan Ahlakı* gibi kanon olduğunda aktörlerinin var olmamalarının bir önemi pek olmaz. Bunlar artık başkası tarafından kontrol edilemeyen hayali bir cemaati içlerinde barındırır. Hiç gözlemlenmemiş, hiç etten kemikten varlıklar olarak yaşamamış bu şeylerin metin içinde hapsedilmiş olmaları sosyolojinin kendi tahayyülü içinde tashih durumunun ötesinde yaşamalarına izin verir. Bunların varoluşuna inanma, halihazırdaki somut hapis durumlarının onlara ancak tahayyül etme izni verdiği bir yaşamı umut eden inananların azizler cemaatine olan inançlarında olduğu düzeyde sosyolojiye inanç eylemi olur. Tutku ve şüpheyle dolu olan depresif Weber, ancak bu çalışmayı yazabilirdi. Bu çalışmayı psikolojiye indirgemek demek

3. Gill 1975: 39. Tam tartışma için bakınız s. 37-40.

değildir; bundan ziyade sosyoloğun eğilimleri ve biyografisinin anlatının bir parçası ve kamusal alanda açığa vurulacağı şey olduğu merkezi bir düşünümsellik dayanağını kabul etmektir. *Protestan Ahlakı* çalışmasında getirilen şey kendine özgüdür; bu hikâyenin bir parçasıdır ve dikkate alınır, öneminin izanını vurgular.

Çağdaş görsel kültüre hâkim olan bir eşiktelik durumu mevcuttur. Bu, görülenin ve görünmeyenin, algı gözünün ifası bakımından toplumsal olanın ne olduğu ve görmenin manevi yolları konusunda münasip olanın ne olduğu zıtlıklarında açıklanır. Bu zıtlıkları aşıp geçme çabalarında görülen ve görünmeyeni uzlaştırma çabalarına dair bir ödev olan aradan görmeyi öğrenme ihtiyacını öne süren idrak etmenin, eşikte bulunan bir özelliği ortaya çıkar. Bu yüzden, görmenin bu zıtlıkları meydana getiren ikilemlere uygun özel bir yönteminin geliştirilmesi gerekir. Tüm bu konular düşünümsellik meselelerinde pusuya yatmış olan tövbe etmenin (metanoia) özelliklerini vurgular.

Tövbe etme (metanoia) kalbin değişimine, bu durumda görsel olan aracılığıyla farkına varılan karakterin yeniden doğuşu veya radikal bir biçimde başkalaşmasına göndermede bulunur. Bunun neye sebep olacağının bir kısım göstergesi Bartolomeo'yu* havari olmak için yola çıkartan görme ve görülme rivayetlerinde iyi bir şekilde açıklanmaktadır. Philip Nathaniel'e (Bartolomeo'yla özdeşleştirilmiştir) Mesih'i bulduklarını söylemek için geldi. Nathaniel ironik biçimde Nasıra'dan iyi bir şeyin gelip gelemeyeceğini sorarak meşhur cevabını verdi. İsa Nathaniel'in geldiğini gördüğünde, "İçinde sahtekârlık olmayan bu İsrailoğlu'na gerçekten dikkat et!" dedi. Bu, İsa'nın kendisini nasıl tanıdığını soran Nathaniel'i şaşırttı. İsa'nın cevabı O'nun Nathaniel'i Philip onu çağırmadan önce incir ağacının altında görmüş olduğu oldu. Nathaniel'in O'nu Mesih olarak tanımasına üzerine İsa bu tuhaf mübadele üzerine derinlemesine düşündü:

> Çünkü ben sana bunu söyledim, seni incir ağacının altında gördüm, buna inanıyor musun? Bundan daha büyük şeyleri göreceksin.
> Ve ona şunu söyledi, hakikaten, hakikaten, söylüyorum sana, Bundan böyle cenneti açık ve Tanrı'nın meleklerini Âdemoğlunun üzerine inip çıkarken göreceksin (Yuhanna 1: 45-51).[4]

* İsa'nın on iki havarisinden biri. Aziz Nathaniel'le özdeşleştirilmiştir. (ç.n.)

4. Edebi nedenlerden dolayı tüm *Kitabı Mukaddes* alıntıları Kral James versiyonundan yapılmıştır.

Çalışma sürekli sosyolojiye teoloji alanına uçmak için kanatlar verip, farklı bir disiplinin kuşu olma tehlikesiyle yüz yüze kalır. Sosyolojik tahayyülü çağırma disiplinin geleneklerinden salınıp bırakılmış bir düşünümsellikle ilişkilendirilmiş tüm teolojik düşünme tarzlarına izin vermek için bir taktikmiş gibi görünebilir. Genel anlamda, tahayyülün uygulanmasına ahlaki idealler ve insani mecburiyetler açısından sosyolojide kısıtlı bir cevaz verilmektedir; bunun sosyolojik gelenekler açısından başka bir işlevi yoktur. Ama bu sosyolojinin kendine özgü ve önemli bir kolunu unutmak olurdu: Sembolik etkileşim. Kalıcı önemi olan sembolik etkileşim Chicago Üniversitesi'ndeki doktora çalışmaları sırasında Goffman'ın sosyolojisini biçimlendirdi ve kendisi bu alanın temel figürlerinden oldukça etkilendi: Cooley, Mead ve belki de daha az ölçüde Schmalenbach. Bu ekol tahayyülün önemini yalnızca sosyolojinin yeniden canlandırıcı yönü olarak değil; aynı zamanda toplumsal olanı anlamak için bir araç sunma olarak taahhüt etti.

Cooley değerlendirmesinde Mead (1964: 297) toplumsal bir bütünü organize etmek için tahayyüllerini kullanmada faillerin mütekabiliyetleri hakkındaki içgörülerini not etmişti. Bu, Cooley'in kişilik yaklaşımına temel oluşturdu ve Weber'in *verstehen,** failin manası düzeyinde anlama, nosyonuyla ilgili oldu. Ama tahayyülün önemine dair göndermede yaptığı atıfta Cooley daha da ileri gitti. "İnsanların birbirlerine karşı olan tahayyülleri toplumun *somut gerçekleridir* ve bunları gözlemleyip yorumlamak sosyolojinin temel amaçlarından biri olmalıdır" (Cooley 1964: 121) diye tartışıyordu. Ona göre, gerçekle hayali arasında ayırım yoktu ve "esasında, toplumsal anlamda, hayal edilmek gerçek olmak demektir..." diye beyanda bulunuyordu. Bu bağlamda, görünmeyen görülenden daha gerçek olabilir (a.g.e.: 95). Hayali cemaatler tartışmasını destekleyen şey bu içgörüdür. Bu sebeple, tahayyülün uygulanması, büyümesi ve organizasyonu Cooley için "mümkün olan en geniş anlamıyla toplum *mahali*" içindi (a.g.e.: 134). Çağdaş sosyolojinin birçok ilgi alanını sezerek Mead (1964: 196) bilincin arınmasını "düşünümselliğin, bireyin kendisine yönelik deneyimine geri dönmesi aracılığıyla..." farkına varıldığı gibi işaret etmiştir. Bu şekilde, toplumsal olan içinde kavrayış mümkün hale gelir. Benlik ötekinin cemaatine kendisini götürür ve böyle yaparak, Cooley'in de be-

* (Alm.) Anlamak, kavramak. (ç.n.)

lirteceği gibi, tahayyül edilecek şeyi tahayyül eder. Ama tahayyül edilecek şey nedir?

İdeal anlamda, bu bir cemaattir (komünyondur),* bağlanma duygusudur, duygu ortaklığıdır. Bu, Schmalenbach'ın komünyonu sosyolojik bir kategori olarak nasıl tasarladığıyla ilgili olur. Bu, bir cemaat kendisini aştığında ve tahayyül halinde duygular, toplumsal olanın yeniden oluşturulmasını etkileyen yeni bir şeylerin ortaya çıktığı bir araya gelme deneyimleri üzerine kurulan bir komünyonu gerçekleştirdiğinde meydana gelir (1977: 84-7). Bu tövbe (metanoia) hali, sosyolojiyi teolojide konumlandırma işinin anlamaya çalıştığı tezahür (epifani) olabilir.

* Hıristiyanlıkta İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki gece havarileriyle yediği Son Akşam Yemeği'nin anıldığı ayin. (ç.n.)

1
Din ve Düşünümsellik: Teolojik Bir Tahayyülün Felci

İngiltere'de din ve maneviyat üzerine bir değerlendirmesinde Barley (2006: xi) şunu ifade etmişti: "Hıristiyan Britanya geçmişe ait bir şeydir ancak gündelik hayatın perde arkasında kalmaya devam etmektedir." Dinin halk belleğiyle pratiği arasındaki bağlantısızlık hiç bu kadar aşikâr olmamıştır. Bu yüzden, İngiliz toplumunda dine bakan birisi bir paradoksla karşı karşıya kalır. İngiltere ve Galler'de 2001'de yapılan nüfus sayımı halkın yüzde 72'sinin kendisini Hıristiyan olarak tanımladı, bu da 37,3 milyon eder. Hemen tüm yorumcuları şaşırtan bu kafa karıştırıcı rakam üzerinde epey kalem oynatılmıştır. O denli insanın benimseyip haftalık hatta aylık katılım oranlarında görüldüğü gibi çok azının pratiğini yaptığı bu Hıristiyanlık neydi? Nüfus sayımı rakamları ve kiliseye katılım oranları açısından görece olarak sayı, Davie'nin (2000: 177-80) az sayıda insanın bu işten kendileri ilişiklerini kesmiş çoğunluğun yararına ibadet ettiği vekâletli bir bellek biçimi olarak din mefhumunu doğrular görünüyordu.[1]

Şüphesiz ki, son kırk yılda İngiliz Hıristiyanlığını kimin öldürdüğü konusu gelecekteki tarihçiler tarafından çok tartışılacaktır. Bir şey açıktır: Son kırk yıldan fazla bir süredir İngiliz kültürünün teolojik anlayışlarına hâkim olan modernleşme stratejisi mutlak bir felaket olmuştur. Kapsayıcı, alakadar olma ve modern kültürün ihtiyaçları üzerine düşünme ters tepmiştir, en çok da İngiliz

1. Davie 2000: 177-80. Aynı zamanda bakınız Gill 1999: 40-1 ve Voas ile Crockett 2005.

Anglikanizm'i durumunda. Cinsiyet, kimlik ve cinsellik konularına hitap etme girişimleri ihtilaf çıkartmış ve pek çok kişi için derin bir şekilde yabancılaştırıcı olmuştur. Daha geniş kültürle bulunmaya çalışılan bağlantı kurulamamıştır. Bir kilise olarak kendisini, zihni bulanık, vizyonsuz ve neredeyse tamamen ulusun hayatına kayıtsız bulmuştur. Kadınların piskopos olarak atanmasına dair Temmuz 2006'daki Sinod [Synod] Tartışması'na* şoke edici bir kamusal sessizlik ve kayıtsızlık damgasını vurmuştur. İngiliz Anglikanizm'i kültürel planını kaybetmişti ve bu kimsenin umurunda değildi.

Organize dinlerin yerine konulan şeylerin pek tatmin getirdiği söylenemez. Bu sebeple, karşımızda liberal hümanizmin bir din mertebesine yükseltilmesi üzerine John Gray'in yumruk savurmasını buluruz. Kendisi ortaya çıkmış olan şeyin "asıl maddesinden önemli derecede daha akıldışı ve son zamanlarda daha zararlı olan Hıristiyan inancının bayağı taklidi" olduğunu hissetmektedir (Gray 2004: 41). Ateizmle ilgili benzer bir düş kırıklığı –birkaçını zikretmek gerekirse– Foucault ve Lévi-Strauss gibi Fransız ithalatı isimler üzerine inşa edilen kültürel teorinin yakın zamandaki altın çağının geçmesi üzerinde düşünürken Terry Eagleton'dan geldi. Eagleton'a göre, dinin yerini tutacak bir şey arayışında kültür de başarısız olmuştur. Kötülük, ölüm ve acı çekme konularında o sessizdi; ve dahası bu yeni kültür "hakikat, nesnellik ve ilgisizlik konusunda yüzeysel"dir (Eagleton 2004: 101-2).

Ancak bu elverişsiz zamanlarda çok az sayıda Katolik sosyolog bulunabilir. Sosyologların herhangi bir yazısı doğası gereği temsili olamayacak kadar bireysel ve sosyolojide normal ile gelenekselin gereksinimini karşılayamayacak kadar kendine hastır. Kültürün ornitolojistlerine** göre bunlar kültür alanında ilahi avını amaçsızca gagalayan özel kuşları gibi görünürler. Çoğu sosyoloğa göre, bunlar disiplinin yuvasında ağaçkakanlar gibi görünürler. Çoğu Katolik teolog için bunlar uygunsuz bir şekilde, sezginin gelenek karşıtlığıyla (unorthodoxy) birleşmiş inanç tutuculuğu (orthodoxy) için sıklıkla beklenmedik bir çabayla donatılmış, yanlış yönlendirilmiş günahkârlar olarak görünürler (Flanagan 1986: 256-70). Elbette ki, Büyük Britanya'da fakat daha az ölçüde ABD'de, Hıristiyan sosyolog-

* The Synod Debate: Anglikan Kilisesi'nde Rahipler meclisinin yaptığı tartışmalar. (ç.n.)

** Kuşbilimci. (ç.n.)

lar disiplin içerisinde bir hayli marjinalize edilmiştir. Bazıları için, sosyolojide Hıristiyan boyutu disiplin tarihinin bir meselesidir. Bu güncel bir sorun değildir (bkz. Brewer 2007). Fakat dikkate değer istisnalar vardır. Bilgi sosyolojisinin İngiliz sosyal antropolojisine uygulanması bazı itici güçleri arasında Katolik bir anlam açığa çıkarır. Bir şekilde, bunların teolojik eğilimleri antropoloji vizyonunun ve onun başlıca ilgi alanlarının içinde beslenir (Turner 2005).

Yakın tarihli bir denemesinde Mary Douglas bu sürecin yararlı bir örneğini sunar (Douglas, 2005). Yapı, hiyerarşi, mekân, cemaat ve kural anlayışı onun bir rahibe manastırında eğitim almasından kaynaklanıyordu (bu manastır, Antonia White'ın *Frost in May* [Mayıs'ta Ayaz] romanına temel oluşturan kötü şöhretli manastırdır). Douglas dikkate değer şekilde antropoloji vizyonunu biçimlendiren bu rahibelerden aldığı eğitim hakkında (bugün bu eğitim pek de moda değil) olumlu şeyler yazıyordu. Rahibelerin teolojiye olan tutkuları ona da bulaştı ve bu onun Katolik bir antropolog olduğunun farkına varmasını biçimlendirdi. Denemesinde, bunun ne anlama geldiğine dair bir belirsizlik vardır. Denemenin sonunda neredeyse pişman olmuş bir şekilde şöyle düşünüyordu: "Söyleyebileceğim tüm şeyler benim için dinle antropoloji arasında her zaman içsel bir diyaloğun olacağıydı; biri diğerini aydınlatıyordu. Durum bundan ibaret" (s. 120). Düşünümselliğe dair başka bir karmaşıklık, Charles Taylor'ın dinin toplumsal ortamının ifadesini bireysel bir çaba olarak bırakıp eriyip gittiğini ileri süren bir gözlemiyle ilgilidir (2003: 101-2).

İnançlı bir sosyolog için büyük zorluk, hemen hemen eşsiz olarak, teolojinin sosyolojiye veya sosyolojinin yakın dönemdeki kültür anlayışlarına atıfta bulunulmadan formüle edilmesidir. Bu, inançlı bir sosyoloğun düşünümselliğini bir yabancıda olacak şekilde iki kat halinde yapılandırılmış ve bir tür bölünmüş mesele haline getirir. Sosyolojinin çoğu düşünümsellikte dini bir çıkış noktasının inkârını destekler ve insana izin verilmiş olsa bile kültürün teolojik yapıları bunun kullanımı için elverişsiz bir alan sunar. Sosyolojide din, analiz edilmesi gereken ve düşünümselliğe ait yollarla doğrulanmaması gereken bir şeydir. Bu sosyoloji *ve* teolojiyle uğraşanların düşünümselliklerini yaşamın eşikteki şeridinde fark ettiklerini ima edebilir. Ama öyleyse, bu onların tanıklıklarının, tüm çelişkileri içinde, geldiği yer olabilir.

I

Düşünümsellik, sosyolojinin analitik açıklamalarında neyi açığa vurması gerektiğine dair beklentileri değiştiren şekilde kritik bir katılım talep eder. Biyografi, mizaç ve tanıklıklar, sosyolojiyi meselelerini tartışmasında, gittikçe daha çok niteliksel olanın yerinin kabulünü vurgulayan yollarla karakterize eder. Sosyolojinin odağı ve vizyonu radikal bir şekilde değişmiştir ve kişinin kendi kendisini tartışması şimdi analitik bir zorunluluk haline gelmiştir. Sosyoloji 1950'lerin sonunda ahlaki bir yönde düşünmeye çabaladığı için ondaki idealizm anlayışı 1960'ların sonu ve 1970'lerde yoğunlaştı. Sosyolojik düşüncenin çıkarımları, disiplinin nasıl kültürel anlamda marjinal olarak sunulduğuna ve nasıl yoksun bırakıldığına dair bir kaygıya yol açtı. Ötekilerin anlatı ve hikâyeleri dinlenecekse sosyolog nasıl olur da kendi öykülerine sessiz kalabilirdi? Düşünümsellik yazarın, bu durumda sosyoloğun da hikâyenin bir parçası olduğuna dair hermeneutik bir anlayışı yansıtır. Spickard ve Landres'in (2002: 9) belirttiği gibi kavramsal iskeleye atıfta bulunma anlatının nasıl inşa edildiğini ve nasıl kontrol edilebileceğini açığa vurur. İfşaatın bolluğu mesuliyetin de bolluğunu gerçekleştirir. Bu, "ben ve öteki arasında bağlantılar ve patikalar kurmaya" dair derin düşünmeyi ve maske düşürmeyi gerektirir. "Esasında bu ben ve ötekinin etnografik bakışın özneleri (veya nesneleri) olarak yeniden sınıflandırılmasını mümkün kılar" (Coffey 1999: 145).

Empati beklentileri somutlaştırma nosyonlarıyla bağlantılı hale geldiği için sosyoloğun ne kadar ileri gitmesi gerektiği meselesi; yalnızca kendi kabilesini temsil etme konusunda değil, aynı zamanda görünüşte onun içinde yaşama konusunda derin ilgi gerektiren etik bir mesele olarak ortaya çıkar. Sosyoloğun, grubun beklentilerine uygun olarak açığa vurulan bukalemun benzeri bir kimliğe sahip olması buyurulur mu? Özel bir sosyoloji dışı kimlik var mıdır ve bu, empatiyi maksimize etme ve cisimleştirme uğruna alan çalışması için feda edilmeli midir? Aşırıya kaçılırsa, bu sorgulamalar alana kötü niyet beslemenin sosyolojik bir görev, metodolojik bir zorunluluk olduğunu öne sürüyor gibi görünüyor. Tuhaf bir şekilde, düşünümsellik için beklentiler, sosyolog Goffman'ın benliğin sunumunun analizlerinin bölgesinde yer alır. Alan çalışmasında bir ön ve arka anlayışı, açığa çıkarma ve gizleme var mıdır? Bu düşünceler Goffman'ın düşünümsellik üzerine görüşleri hakkında cevapların soruların içinde olduğunu gösterir. Düşünümsellik etrafındaki

beklentiler onun ölümünden sonra ortaya çıktı ama bu birtakım ilginç meselelere dayanarak onun sosyolojiye olan yaklaşımı ve alanda neyin açığa çıkarılacağı meydana çıktı.

Goffman'ın mahremiyetini muhafaza etme konusunda kötü şöhreti vardı. O alan çalışmasında sosyolog olarak rolünü gizlemeye çalışıyordu. Bu yüzden, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* için çalışmanın etnografisini sağlayan İskoç adası Unst'ta kendisini ziraat mühendisi olarak tanıttı ve *Asylums* (Sığınaklar) için kurumda sosyolojik gözlemci olarak varlığını gizleyerek kendisini organizatör olarak tanıttı. Bu gizlenmeleri kolaylıkla fark ediliyordu. Las Vegas oyun masaları çalışmasında tuhaf davranış ve kıyafeti, yerel polise California Üniversitesi rektörüne Erving Goffman adlı sosyoloji profesörü hakkında soruşturma yapmak için yazacak kadar yeterince tedirginlik meydana getirmişti (Trevino 2003: 31). Az sayıda konferans verdi ve bu konferanslarda kayıt cihazı kullanılmasını yasakladı. Ama 1974'te verdiği bir konferans kayda alındı ve bu mirasçılarının izniyle makale olarak yayınlanmıştır. Konferans alan çalışması hakkındaydı.

Bir dereceye kadar, konferansın tartışmalı olmayan bir mahiyeti vardı. Bir grubun eylemlerini kaydederken tepkilerimizi tam olarak anlamanın peşinde olmak zorunda kalalım diye taklit şeklinde bir somutlaşma anlayışının sınırlarında duran belli bir ölçüde empati ihtiyacına işaret ediyordu. "Mekâna girmek" bölümünde şunu öneriyordu: "olmadığın biriymiş gibi davranabilir ve bir iki yıl bu durumdan kaçabilirsin." Goffman (1989: 127) söylediklerinde etik meseleler olduğunu kabul ediyordu ama bunları tartışmaktan kaçınıyordu. Bunlar başka bir bağlamda, Dan Rose'un bir doktora danışmanı olarak Goffman'ın neredeyse eşsiz tarifinde ortaya çıkıyordu.

Goffman Rose'a yaptığı tavsiyelerinde oldukça dikkatli biri olarak ortaya çıkıyordu. Daha sonraki akademik yaşamı için avantaj getirmeyebilecek, gettolarda hayat gibi popüler olmayan konulardan kaçınması konusunda onu teşvik ediyordu. Goffman'a göre, sosyoloğun görevi gözlem yapmak ve bu gözlemi yaparken gözlemlenmemekti. Rose bir gettoda araştırma yaparken Goffman kimliğinin bir doktora öğrencisi olarak ifşa olmasının ölümcül sonuçlara yol açabileceğini hissediyordu, bu yüzden Rose "okulla bir alakasının olmadığını" belirtmek konusunda teşvik ediliyordu. Bu ikiyüzlülükle yaşama oldukça fazla ıstıraba yol açıyordu (Rose

1982: 244-5). Bu ikiyüzlülüğe olan ihtiyacın Rose'un araştırmasına girişirkenki umut ve beklentilerine karşı konumlandırılmalıdır. Ona göre, "antropoloji çok istediğim toplumsal çeşitliliğe bir pencere değildi ama bir kapı aralığı, benden, yerellikten, dinden ve ritüelden kurtuluştu." Kısacası, ona göre, "antropoloji dünyaya karşı yeni bir ahlaki pozisyon almak için fırsat sağlıyordu..." (s. 232). Toplumsal olanı yeni bir ışık altında görme toplumun onu mahrum bıraktığı şeyin kefaretinin aracı olacaktı. Sosyolojik sonuçlar için görme eylemi bizim alanda nasıl görmemizin beklendiği hakkında değil ama bizim orada ne görmek *istediğimiz* hakkında özbilinç meydana getirir. Myerhoff ve Ruby'nin (*A Crack in the Mirror*'da [Aynada Bir Çatlak], 1982, s. 18) öne sürdüğü gibi "kendinden ötekini anlama yoluyladır ki, araştırmacı kültürü incelemeye başlar". Ama Goffman'ın "arka bölge" mefhumu antropolojinin düşünümsel boyutlarında onların ilgilerine ilham verdi (s. 29). Bu, benin "arka bölgesi"nde olan şey neydi, bu kısım da gösterilecek olan etnografik taleplerden kaldırılmış mıydı? Bu Susan Murray'ı da şaşırtan bir soruydu.

Murray da sosyoloğun alanda karşılaştığı çeşitli kimlikleri anlamlandırmak için "arka" bölge (*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'ndan türemiş) nosyonunu kullanıyordu. "Arka bölge"ye olan ilgisi alan çalışmasının iskelesinin inşasına göndermede bulunuyordu. "Ön bölge" sosyoloğun görürken görüldüğü ve bu rolde böyle hareket ettiği bir teşhir yerini işaret eder. Bu meseleler sosyolog olmanın ne anlama geldiğini büyük ölçüde karmaşık hale getirir (Murray 2003: 377-95). Alanda güvenilir olarak görülmek için ne kadar ifşaat gereklidir? Onu otantik değerlendirmek için araştırmanın iskelesinin ne kadar görünür olması gerekir? Yolculuğunun kutsallık niteliği olan ve uzun bir süre içinde görülen şeyi temsil etme çabalarının günah çıkartmaya dair kendini ifşa etme niteliği bulunan araştırmacı için alanda zamanın dönüştürücü imaları vardır. Ama düşünümselliğin odak noktası din olduğunda ne olur? Ön bölge riyakâr bir ilgi maskesi ve arka bölge de sergilenmekte olan dinselliğin düşmanca nefretinin kaynar kazanı olabilir mi? Ya da sosyolog ön bölgede profesyonel bir ilgisizliğin devamlı duruşunu ve arka bölgede derin ölçüde bir maneviyat derecesini sürdürebilir mi?

II

Dini bir alanda ortaya çıkan düşünümsellik imalarına çok az ilgi gösterilmiştir. Esasında, Spickard ve Landres (2002: 13-14) dinin etnografik araştırmasının sosyoloji ve antropolojinin başka yerlerinde ortaya çıkan düşünümsel konularla ilgili geri kalmış bir şey olabileceğini öne sürer. Benzer düşünceler "seküler çevrelerin belli etnografları tarafından o denli iyi başarılan deneyime dayalı, empati arayışındaki sosyoloji, din sosyolojisi alanında neredeyse kayıptır" şeklinde gözlemleri olan McRoberts için ortaya çıkmıştır. Yazar şöyle devam eder: "dini deneyimin empatik anlayışını aramak, görünüşte nesnel bir teorik ve analitik duruşa giden şekerli yola* geri dönmeyi engelleyebilecek şekilde 'yerli davranmak'tır". Bu, dinsel olanı bir ölçüde felç durumu getirmiştir ve sonuç pek de şaşırtıcı olmayacak şekilde şöyledir: "dinsel bağlılıkların toplumsal eylemi nasıl yapılandırıp motive ettiği hakkındaki kuramlaştırmamız bir nebze zayıf kalmaktadır" (McRoberts 2004: 193-4).

Dinin, antropolojide olduğu gibi uzak ilkel adalarda incelendiğinde pek az tehdit oluşturduğu kabul edilir. Antropologlar, dinleri asıl yerlerinde çalıştığında meseleler farklı bir nitelik taşır, bu noktayı Coleman (2002:79) Uppsala'da Evanjelik gruplar hakkında bir çalışma yürütürken fark etmişti. İsveçli entelektüellerin canlarını sıktığını gördü. Eğer, Coleman'ın ileri sürdüğü gibi, antropolojik bakışın salahiyet verici nitelikleri olsaydı bu durumda bunlar nasıl uygulanacaktı? Durumu "yanlış" anlamanın riskleri çok barizdi çünkü o şöyle diyordu: "eğer ben tamamıyla İnanç ritüelleri ve ideolojisine 'karışsaydım', kültürel ve toplumsal antropolojinin temsil ettiğini iddia ettiği şeyin büyük bir kısmına ihanet etmiş olacak bir *mimesis* biçimiyle iştigal ediyor olacaktım" (s. 84). Bu, çalışmanın mevzusu din olduğunda düşünümselliğin yasaklanmış alanının tövbe olması yöntemini örneklendirir. Dini inanışla empati arasındaki çizginin sosyolojinin diğer kısımlarına nazaran daha keskin bir şekilde çizildiği iddia edilebilir. Ama eğer Landres "etnograflar yalnızca alan'ı *temsil edip* onu tanımlamazlar; o çalıştıkları alanın kendisi *olurlar*" (Landres 2002: 105) derken haklıysa, konu din çalışmakla ilgili olduğunda bu şartın ne gibi imaları olur? Bu durum McRoberts'ı önemli ölçüde endişelendiriyordu. Rutin olarak dini deneyimler yaşayan insanların etnografik incelemelerinin "*ma-*

* Gumdrop path: Noel zamanı renkli jelatinli şekerlerle süslenen yollar. (ç.n.)

nevi bir dönüşüm zorunluluğunun yanı sıra yaşam biçimine dair davranışsal bir dönüşümü ima edip etmediği"ni merak ediyordu (McRoberts 2004: 192). Temsil ve empati hususunda sosyolog çalışmasında tam dolu bir otantikliği temin etmek için dini bir doğrultuda ne kadar gitmek zorundadır?

Fenomenolojik alandan kaynaklanan din çalışmaları etnografileri şüphesiz nadir görülür ve McRoberts bu az sayıdaki çalışmanın "olayları diğer insanların gözünden görmeye dair etnografın güçlü iddiasını kanıtlama konusunda başarısızlığa uğradığı için haklı olarak eleştirildiği"ni öne sürer (s.196). Bu da, dini alanın sosyolojik çalışmalarında endemik bir körlüğü gösterir. Sosyolog bu "daha iyi" görme durumu konusunda ne yapmalıdır? McRoberts ötekilerin manevi dönüşümlerine tanıklık etmiş olduğunu fark etti ama bunları kendi içinde yapmaya çağrıldığını hissetmemişti. Onların tanıklıkları kendisine ait değildi ama paylaşmadığı içsel deneyimlerle ilgili olsalar da onları temsil etmesi gerektiğini hissetti. Dine estetik bir boyut katılırsa daha zengin ve üst düzey bir çalışmanın ortaya çıkacağı sonucuna vardı. Bu yüzden, bu dini deneyimleri anlamak için etnografın kendi deneyimlerine ulaşmak zorunda kalabilirdi (s. 201). Etnograf, Weber'in dini sağırlığını miras olarak alsa ne olur? Bu, düşünümsellik ve din arasındaki bağı idare etme açısından bir engel midir? Kayıp ilan edilen bir Tanrı varken ve postmodernizmin negatif teolojiye sebebiyet vermişken Delanty'nin (2000: 51) "düşünümsel bir yenilik" için umutları bu değişen şartlar altında nasıl gerçekleştirilecektir? Eğer bu yenilik meydana gelirse düşünümselliğin talep ettiği şeyin sınırları var mıdır?

Failin bakış açısının dönüşümü için yapılan talep beraberinde bu sosyal ortamda o rolün içinde *olmanın* ne olduğu ve bilhassa bunun din içindeki ölü bir varlığa karşıymış gibi yerleşimini meydana getiren şey nedir? Eğer dine Simmel'in dinsellik nosyonu açısından muamele edilirse, o zaman düşünümsellikle ilgili talepler radikal bir şekilde artar. Simmel'e göre dinsellik, dinin özüne, onun canlı niteliklerine atıfta bulunur. Bunlar maneviyatla ama aynı zamanda iman meselesiyle ilgilidir.[2] Eğer durum buysa, o zaman bu düşünümselliğin özel bir alanda inançlı *olmanın* ne anlama geldiği konusunda doğrudan etkisi olmalıdır. Empatinin bu yüceltilmiş

2. Simmel 1997: 166-72. İnancı din sosyolojisine bağlayan nadir bir örnek için bakınız Furseth ve Repstad 2006: Bölüm 12, "Sociology, theology, and religious faith", s. 197-208.

beklentisini gerçekleştirmenin tek yolu, Simmel'in de belirteceği gibi, koyuverip gitmek ve "inançlıymış gibi" davranmaktır. Ama bu, sosyoloğu, inancı riyakârlık sınırlarında bekler şekilde simüle etme göreviyle baş başa bırakabilir. Dini alanda düşünümsellik olmadığın şey olma görevi olarak vurgulanır. "Mış gibi" empatiye girişin bileti midir yoksa daha önemli şeylere, inancın sosyolog tarafından düşünülmesine yol açabilir mi? Düşünümsel meselenin odağı din olduğunda, o zaman kötü niyet ve bukalemun gibi var olma tehlikeleri vurgulanmış görünür. Endo'nun romanı,* *The Samurai* (1982), bu ikilemleri örneklendiren bir kıssa sunar.

Bu roman ticari bir misyon için on yedinci yüzyılda Meksika'ya ve sonra İspanya'yla İtalya'ya baş delege olarak gönderilen Japon bir samurayı anlatır. Bu karakterin Odisesi beklenmedik yönlerde istemsizce kurulan bir etnografinin öyküsüdür. Doğu'dan Batı'ya, kırsal bir bölgeden eğer misyonu başarıya ulaşacaksa âdetlerinin çözülmesi gereken şehirlere seyahat eder. Kendi toplumunun geleneklerini, hiyerarşi ve itaat nosyonlarını öteleyerek içinde gezinmeye çalıştığı kültüre o denli yerleşmiş Hıristiyanlığı anlaması gerektiğine dair talebi biraz önemser. Ama daha da ileri gitmek, Hıristiyan olup misyonunun güvenirliğini temin etmek zorundadır. Bu, Batı kültürünün iç kutsallarına giriş kapısını açan katılım, güvenirlik ve itimat nişanı olarak sunulur. Samuraya göre, din tuhaf görünür. Samuray, dinin bariz saçmalıklarını fark eder.

Samuray, bir tespih tutarak ve ona tutuşturulmuş haçı fark ederek "Hıristiyanların gerçekten bu sıska adama tapıp tapmadıklarını, sonra da dinlerinin inanılmaz ölçüde tuhaf bir tür küfür olup olmadığını" sorguladı (s. 84). Vaftiz töreninde bile Samuray, İsa'nın hikâyesini saçma ve çarmıhta ölmeyi anlamsız buldu. Olaylar ticaretin daha geniş dünyasında ve Hıristiyanların dini politiğinde değişiyordu. Hıristiyan olma deneyimi şimdi yersiz olmuştu. Olayların akışında samuray kendisini terk edilmiş halde buldu. Japonya'ya döndüğünde kendisini alay ettiği bir dine mensup olmakla suçlanmış halde buldu. Bu aptal dinden elinde kalan tüm şeyleri yaktıktan sonra Tecali** bataklığında gördüğü bir adam tarafından ona verilen bir deste yırtık pırtık kâğıda denk

* Japon yazar Shusaku Endo'nun romanı, on yedinci yüzyılda İspanya'nın yeni sömürgelerine yapılan Japon diplomatik misyonunu anlatmaktadır. (ç.n.)
** Meksika'da bir kasaba. (ç.n.)

geldi. Bu adamı düşünürken Samuray artık onu küçümsemiyordu. Aslında, bu sefil adamı seviyor görünüyordu. Samuray bu adamın kendisinin yaptığı gibi neden yazı yazdığını anlıyordu. Biçimsiz harflerde neredeyse o sefil adamın yüzünü görmek üzereyken Samuray "o adam"ın, İsa'nın, o gönenç katedrallerin değil ama kendisi gibi terk edilmişlerle dayanışma içinde olanın görüntüsünü istedi. Nihayetinde, dinden dönmeyi reddetti ve beklendiği gibi canlı canlı yakıldı (s. 242-3). En sonunda, canlı canlı yakılmadan önce anlatının bir parçası olan üç papaza Samuray'ın önceki gün infaz edildiği söylendi. Onları sıkıntıya sokması gereken şey onları yüceltiyordu. Maalesef, sosyolojinin düşünümselliği daha dünyevi koşullarda üstlenilir.

Kültürlerarasında seyahat etmenin tehlikeleri bir düşünümsellik anlayışı geliştirir. Bunlar yalnızca etnografik faniliğin sıkıntılarını gözetrmez; aynı zamanda her şeyin kaçış olduğu (ama parçalar üzerinde bağlantısızlık sekmelerini içeren bir kaçış) bir postmodern kültürdeki yaşamın özelliklerini resmeder. Yabancı olan varoluşçu bir kahramandır ama aynı zamanda sosyoloğun kahramanca çağrısının kalıcı bir görüntüsünü temsil eden kişidir. Bir geçiş hayatını sürdürmek, asla pek de bağlayıcı olmayan, kabilenin içindekilere men edilmiş bir statü ve itibarı temin eden şeyden kaynaklanan bir güce sahip olmaktır. Bu Simmel'in onu kullanmak için yeterince uzun süre burada kalması ihtimal dahilinde olmadığı için çok fazla hassas bilgi alan yabancı kavramında iyi resmedilmiştir (Simmel 1964: 402-8). Düşünümsellik nosyonunda endemik olan şey ihtimal, hayatı eşikte yaşama, sosyolojik bilgiye özel bir güç verecek şekilde yarıkların arasında seyahat etme anlayışıdır. Bu tenekemsi varoluştan farklı seçenekler ortaya çıkar, cisimleşme ve bedenden ayrılma ortaya çıkar. Dışarıda kalma sosyoloğun bakışını geliştirir ama içeride seyahat etmeme bu geçişli, nihai, inancı tamamlama hayatından hiç avantaj elde edememe demektir. Bedenden ayrılmanın ödüllerinin ve bunun neden olduğu gelişmiş düşünümselliğin potansiyel gezgin olan, alandan alana hareket eden ama asla bir yere varamayan ve kendi nihai kimliği meselesini her zaman erteleyebilen sosyolog için yabancılaşmanın tehlikelerini gizler. Bu meselelerin bir kısmı Bourdieu'nün düşünümsellik ve onun dinle ilgisi konularındaki duruşunda ortaya çıkar.

III

Bourdieu'nün, sosyoloğun alandaki konumuna katılım ihtiyacını belirtir şekilde, düşünümselliğe yaklaşımı çalışmayı "saflaştırmak" hususunda, bedenden ayrılma, analitik mesafe ve kendini bilmeye dair arzu besler. Tutkusu sosyoloğun çalışmanın arasına girmesini engellemektir ve bu fedakârlık araştırmanın konusu olan başkalarının sesini güçlendirmeye yarar. Bourdieu yabancılaştırılmışın, ötekileştirilmişin ve kültürel sermayeden yoksun kalmışların sesiyle konuşmaya çalışmış ve bu, onun sosyolojik söylemlerinde ahlaki güvenirliğini artırmıştır. Fakat bu yoksun bırakılmışlara dair tanıklık, Fransız entelektüel kurumunun kalbi Collége de France'da sosyoloji bölüm başkanlığı görevini yürüterek taçlandırılmış olmasıyla çelişiyor gibi görünüyordu. Onun sosyolojisi Fransa'nın kırsal kesimlerindeki Fransız eğitim sisteminin elinde maruz kaldığı çocukluk yaralarını tamir için stratejiler açısından formüle edilmiş gibi görünüyordu.[3]

Alan çalışmasıyla ilgili olarak Goffman'ın beklentilerinde gizlenmiş olan şey aslında failin zihniyetinde yaşamanın ödülüdür. Bu sebeple, düşünümselliğin karmaşık hale getirilmesi empatik mükemmeliyet için bir arayış olabilir. Bu da sosyoloğun failin *doxa*sında* ikamet etmeyi öğrenecek ölçüde faili incelemediği anlamına gelebilir. Bu, oyundaki inanca göndermede bulunur. Kavram yakın anlamlı bir mefhumla ilgilidir, *illusio*yla**. Bu, oyun bazında yatırıma işaret eder.[4] Kavramlar habitus mefhumuna, bir oyunu oynama niyetine bağlanır. Bunlar sırasıyla kapasite veya kültürel ve sembolik sermayeye bağlanır. Bu, kavramsal ve analitik arzuların sonucu *bu* oyunda *olmanın* ne anlama geldiğine dair sosyolojik söylemi tam olarak vermektir. Bu açık bir noktaya götürür bizi: Sosyolog oyunu anlamak için bir oyuncu olmak zorundadır.

Wacqaunt boksla ilgili çalışmasında, *Ruh ve Beden* (2003), bu noktanın nadir bir örneğini sunar. Deneyimi üzerine düşününce Wacqaunt olayın içine girmeyle gözlemci katılımının o kadar iç içe geçtiğini görür ki, *Fenomeni takip edebilmek için onu izlemek yerine onun bir parçası oldum* (italik kısımlar yazara aittir). Kendisi

3. Bu paradoks Reed-Danahay 2005: 28-34 içinde iyi araştırılmıştır.

* (Yun.) Kanaat. (ç.n.)

4. Bourdieu ve Wacquant 1992: 98. Bu röportajlar dizisi belki de Bourdieu'nün kültür sosyolojisinin en tam ifadesidir ve on yedi dile çevrilmiştir.

** (Lat.) Alay, oyun. (ç.n.)

boksör habitusunun toplumsal üretimi (italik kısım yazara aittir) diye kavramsallaştırdığı şeyi anlamak için boksörün zihin dünyasına girmek zorunda kalmıştı. Bu sebeple Wacqaunt, Bourdieu'yü takip etmek için sosyoloğun "bu özel dünyaya *ait* olmaktan kaynaklanan "bu dünyada bu şekilde *var olma* biçimi olarak *illusio*yu izah etmek" zorunda olduğunu ifade eder (Wacquant 2002: 182-3). Özel bir dünyada olmak demek, onu farklı bir dizi görsel beklentiyle değerlendirmek demektir. Bu, ötekilerin gözünü, onların *doxa*larını (sağduyulu inanç ve perspektifleri) ve habituslarını (mizaçları) işgal etmek demektir. Ötekilerin cisimleştirilmesini arama mefhumu dine sıra geldiğinde nihai bir noktaya ulaşır. Bu alanda, Boudieu'ya göre, düşünümsellik böyle tutkulara sahip olmamak demektir.

Bourdieu'yla ilgili çalışmasında Reed-Danahay (2005: 43), haklı olarak, onun hayatı ve dünya görüşünün niteliklerinin altını üstüne getirir. Ama dinle ilgili bir boyut burada eksiktir. Yazar bu ihmalin, Bourdieu'nun çalışmasında bu konuda nesnel bir pozisyon almasının imkânsız olduğunu hissettiği için kasten yapıldığını ileri sürer. Bourdieu'nün araştırma konularının kapsamı fotoğraftan, sanattan, futboldan; akademik kültüre, sanat galerilerine ve edebiyata kadar oldukça genişti. Bir kıyaslama yapıldığında, din sosyolojisi üzerine yazıları eserlerinin küçük bir kısmını oluşturur. Ama paradoksal bir şekilde, Verter'in iyi bir şekilde gözlemlediği gibi "insan, din çalışmalarından mütemadiyen seçip aldığı metafor ve örneklerin kendisi için bu kadar önemli bir rol oynadığı başka bir genel teorisyenin ismini vermekte oldukça zorlanacaktır" (Verter 2003: 150). Bu durum "dini eylem çalışmaları temel kavramlarının merkezindeyken neden dinin kendisi eserlerinde bu kadar marjinal bir yer kaplar?" diye merak eden başka bir yorumcuyu da şaşırtmıştır (Dianteill 2003: 531). Dianteill bir noktada açıktır: "Bourdieu'nün din sosyolojisi her şeyden önce bir Katolisizm sosyolojisidir" (s. 535). Fakat paradoksal bir şekilde, Katolisizme olan dikkate değer ölçüdeki borcuna rağmen, sosyolojisi antikatolisizm açısından formüle edilmiştir. Dianteill, Bourdieu'nün yazılarının çoğunun bir antikilise kültürüyle biçimlendiğini, böylece "sosyolog olmak, zorunlu olarak Katolik olmak demek değildir, '*onlardan biri*' olmak demek değildir" diye ilave eder (s. 545). Bourdieu'nün Katolisizme verdiği sosyolojik cevaplar Verter tarafından din istismarına dair kaygıları açısından Voltaireci olarak iyi tanımlanmıştır (Verter 2003: 151).

Bourdieu'nün Katolisizme olan antipatisine rağmen, bir ses, vizyon ve anlatı için ona bağımlılık vardır. Bourdieu, bazı noktalarda teolojiden ödünç aldıkları şeylerin farkında olmayanlara çıkışır. Bu sebeple, saf estetik konusuna değinirken sanat nesnelerinin sunulduğu kurumsal ortama göndermede bulunur. Bu imgelerin çoğunun menşei, kökenlerinin "saf bakış"ın uygulanmasını yok saydığı Katolikliktir. Bourdieu saf estetiğin tarihinin bu nesnelerin "*toplumsal inşalarının tam anlamıyla gerçekliği*"ni göstermek için yeniden yazılması gerektiğini tartışır. Gösterilmesi gereken başka bir şey de şudur:

> Profesyonel filozofların köken olarak *teolojik* gelenekte gelişmiş belli kavramları; özellikle de "tahayyül" denen neredeyse ilahi bir hassayla donatılmış ve "ikinci bir doğa", "ikinci bir dünya", *sui generis* ve otonomluk üretme kapasitesi olan "yaratıcı" olarak sanatçı kavramını sanat alanına nasıl taşıdığıdır...[5]

Aynı durum Bourdieu'nün kendi sosyolojisini biçimlendirmek için öngörülen düşünümsellik ve bunun temelini oluşturan teolojik ödünç almalar açısından ortaya çıkabilir. Tüm bunlar sosyolojinin Katolik temellendirilmesinin genel olarak ve özel olarak Bourdieu açısından postseküler bakış açılarına saplanıp kalmış kişilere görünebildiği kadar sosyoloji dışı olmadığını gösterir. Esasında, edebiyat için Joyce neyse sosyoloji için Bourdieu odur diye bir görüş ortaya atılabilir. Bunların eserlerinde sık sık rastlanılan Katolikliğin hayaletleri olmazsa her ikisinin de sesi olmayacaktı.[6]

Bu meseleler onun düşünümsellik nosyonları için bazı komplikasyonlar meydana getirir; bunlar bir Bourdieu saplantısı ve Wacquant'ın belirttiği gibi, onun ayırt edici imzasıdır. Düşünümsellik sosyoloğun anlatıdaki yerine göndermede bulunur, bu Wacquant'ın sosyolojik bakış olarak kavramsallaştırdığı şeyden ortaya çıkan içgözlemdir. O temaşa ettiğimiz dünyanın entelektüel bir önyargıyı gizlediğini öne sürer, bu da öğretilebilecek olanı sınırlayan bir şeydir. Bu sınırlar gün yüzüne çıkarılması gereken disiplinin

5. Bourdieu 1996a: 294-5. Aynı zamanda tarihte sanatsal anlayışların sabitliğiyle bunun inşa edilmesine katkıda bulunanların sayısına bakınız.

6. Bourdieu'nün Katolikliğe olan tutumlarının düşünümsel imaları örtüktür ama oldukça önemlidir. Yatılı okul yaşamına yaptığı en özlü göndermeler otobiyografik olarak değerlendirilemeyecek yaşamının sosyolojik bağlamlandırılmasında ortaya çıkar. Riley 2005 içinde değerlendirme ve çevirilere bakınız.

"epistemolojik bilinçdışı"ndan ortaya çıkar. Onun ilgisi gücün, belirli ve itiraz edilemez gücün, maskelenmesiyle alakalı nesnelleştirme tekniklerine yöneliktir. Bu arena içinde, toplumsal olan gömülü haldedir. Açığa çıkarılmaya ihtiyacı olan şey yanılsamadır. Teolojik hinterlanta, ödünç aldığı şeylerin kökenine, geri dönen sosyoloji kültür konularında vahyin nihai güçlerine sığınır. Ama bu güçler kültürel alanı kontrol edenlerin mistik bir şekilde kutsallaştırmaya çabaladıkları şeyleri kutsal dışına çıkarmayı etkilemek için tarafsız ve gayri şahsi bir yolla gerçekleştirilir. Bu yüzden, düşünümsellik vasıftır, açığa vurma hakkıdır ve bu sosyolojik bakışı saptıran kolektif bilinçdışının belirleyici etkenlerini nötralize eden sosyolog tarafından gerçekleştirilir.[7] Bourdieu'nün sosyolojisi için birtakım mutlak dış noktalar var mıdır? Kim, öyle olmadığını düşünür ve "Bourdieu'ye göre onun sosyolojik analizini reddeden herhangi biri basbayağı iddialara göre onun tarafından keşfedilmiş hakikati inkâr ettiği için psikanalizden geçirilmelidir" iddiasında bulunur (Kim 2004: 373). Psikanaliz, kolektif bilinçdışında açığa çıkarılacak olanı doğrulamanın temelini temin eder. Bourdieu da sosyoloğun araştırmaktan men edildiği düşünümselliğin gizli boyutlarını tasdik edebilir ama o bunu manevi bir boyutun açılmasını veya hatta daha anlaşılmaz bir şekilde imanla ilgili bir konunun ortaya çıkmasını engelleyecek şekilde yapar.

Düşünümsellik "kendilerine karşı ürettikleri bilgi araçları"na geri dönmeyi zorunlu kılar (Schirato ve Webb'den alıntı 2002: 261). Benliğin kendisine karşı eğilmesini talep eder. Fakat düşünümselliği kendisine karşı eğilecek şekilde kullanmaya eşi görülmemiş biçimde direnen kişi Bourdieu'ydü. O bedenden ayrılmış, maskelenmiş, saklanmış, kontrol edici bir sosyolojik dış cephe sunar. Muhtemelen düşünümsel açılardan ancak kendisinin psikanalisti biyografik kendini anlamasını biliyor ve sosyolojik beyanlarının hakikatini tasdik ediyordu. Bourdieu'nün düşünümselliğe yaklaşımında Comte'ün aynasından bir şeyler vardır. Dini konularda, Boudieu'nün düşünümselliği sosyolojisini o denli biçimlendiren Katolik bilinçdışını açığa vurmak için geriye doğru eğilecek şekilde kaderinde hiç bulunmamıştı. Belki de, Weber gibi, Bourdieu dine duyarsızdı ve benzer bir şekilde, bu onun sosyolojisini belli bir yöntemle biçimlendirmesini mümkün kıldı. Bu, Verter'in de

7. Yukarıdaki paragraf Wacquant'ın Bourdieu'nün epistemik düşünümselliğinin hayranlık uyandırıcı değerlendirmesini özetler.

belirttiği gibi, Bourdieu'nün kültür ve dine yaklaşımında özel bir eksiklikle ilgilidir.

Bourdieu'nün sofuluk ve estetizm tartışmasını gözlemlerken Verter (2003: 156) onun "manevi adanmışlığın kendisi nasıl estetize hale getirilir" konusunu düşünmediğini ileri sürer. Hayret uyandırıcı düzeyde eşsiz bir şekilde, Bourdieu sosyolojiyi teolojik bir eşiğe götürdü ve onun imalarıyla yüzleşmekten kaçındı. Bu durum onun Pascal'ın bahsini* kullandığı şekilde ortaya çıkar; o bunu Tanrı'yı bulmayı riske etmek için değil ama sosyolojik hürmet ve bağlılığın nesneleri olarak Comte ve Durkheim'ın Tanrılıklarının kutsallığı üzerine güvenli bahis yapmak için kullandı. Bourdieu (2000: 11-12) Pascal'ın bahsini "skolastik akla" göndermeyle biçimlendirilen alan oyunlarında yatırım açısından kullanır. *Pascalcı Meditasyonlar*'ın sonunda Bourdieu retorik bir süslü söylem, daha yüksek şeylere yapılan sosyolojik bir çağrı üretir. "Bu sebeple sosyoloji bir tür nihai mercii teolojisine yol açar" diye ileri sürer ama bu "toplum Tanrı'dır" diye iddia ettiği için saflıkla suçlanan Durkheim'ı savunur niteliktedir (s. 245). Bourdieu bunu önceden "Tanrı, asla toplumdan başka bir şey değildir" diye iddia ettiğinde bu noktaya değinmiştir (Bourdieu 1990: 196). Topumsal olanın tüm sosyolojik tutkuların sonu olarak Tanrısallaştırılması teolojisini sanal bir din yapmak ve taklitle prototip arasındaki ayrımları mümkün kılacak araçları bırakmak demektir: Yani Katolisizmi.

"Mış gibi" nosyonu Bourdieu'nün *illusio* nosyonuyla ilgilidir. Bu onun din için reddettiği kavramdır. *Illusio* oyuncuların oyun tarafından alıkonulmalarına, zaruri bir bırakıp oyuna gidişe işaret eder. Bourdieu her sahada özel bir alanda oyunun temelini kontrol eden belirli kozlar olduğunu ileri sürer (Bourdieu ve Wacquant 1992: 98). Keyfi bir hariç bırakılmayla teolojinin kozları dini oyun alanında çıkarılır. Bu şartlar altında bu alanın sosyolojik önemden yoksun olması şaşırtıcı olur mu? Bourdieu'nün bu teolojik kozları hariç bırakması onun bunların çoğunu sosyolojik analiz kültürünün saflığı için araştırmasını aydınlatacak metafor ve kavramları oynayacak şekilde suistimal ettiği düşünüldüğünde sapkınca bir fikirdir.

Edebiyattan üniversitelere oradan estetikle ilgili konulara kültürün alanlarında araştırma yaparken Bourdieu gösterimin nihai güç-

* Tanrı'nın var olup olmadığına dair Pascal'ın yaptığı ünlü bahis. (ç.n.)

lerini karakterize etmek için ona metaforlar temin eden Katolisizme ulaşır. Takdis ve töz dönüşümü teolojik ortamlarından uzaklaştırılır ve sosyolojinin iskelesine çekilir. Tanrı'nın töz dönüşümünü etkileyen betimlenemez güçleri ve papazlara takdis için devredilen güçler kültür alanını oluşturanların ve onun sınırlarını yeniden üretiminin mekanizmalarının saklı olarak bulunduğu şekilde kuranların mucizevi güçlerini karakterize etmek için uygun tek metaforlar olarak görünür. Bourdieu'nün çalışması boyunca sembolik gücün gasp edilmesine dair bir saplantı vardır, papaz burada sembolik şiddetin sürdürdüğü yanlış tanıma, tanıması gerçekleştirilen öz takdisin bu biçiminin başlıca örneğidir. Bu ikiyüzlülük durumları din adamı sınıfı dışındaki sıradan insanları yabancılaştırır ve kendi iyilikleri için Bourdieu (1991: 209-14) kendisini onları uyduruk bir kilise kültürünün pençesinden kurtaracak güçlerle donatılmış bir sosyolojik gören olarak kurgular.

Bourdieu sosyolojisi, kutsal hakkında düşünmek için zaruri metaforları temin edemediğinde, Katolisizme ondan aşırmalar yaptığına dair nihai kompliman sunar. Sonuç ironiktir. Ödünç alınmış teolojik kisve altındaki sosyolojik mistisizm başkalarındaki gizli güçleri açığa çıkarmak için ona bir otorite verir. Başkalarının kutsanmasındaki güçleri tanırken sosyoloji kendisini kutsar. Sonuç olarak bu onun düşünümsellik mefhumunu yönetip biçimlendirir. Bununla birlikte, başka bir ironi ortaya çıkar. Son dönemlerdeki tüm önemli sosyologlar arasında Bourdieu, teologlara çağdaş kültürde inancı yeniden üretme konusundaki çabaları için çözüm önerileri sunan tek kişidir. Kültürdeki sekülerlik asitlerine panzehir olarak, sosyolojik anlamda türetilmiş şeyleri temin etmeye yakınlaşır. Maalesef, az sayıda teolog sosyoloji içinde iyi okunmuştur. Bu, Bourdieu'nün kültür sosyolojisinin teolojik çağrışımlarının neden dikkatlerinden kaçmış olabileceğini açıklayabilir. Ama eğer bu konuya dikkat etselerdi farkına varacakları şeye şaşırabilirlerdi. Bourdieu'nün tüm kültür sosyolojisi, teologların modern hayatta uygunsuz diye reddettikleri şeyden inşa edilmiştir.

Weber, Huysman ve Althousser gibi Bourdieu, ortaçağ Katolisizminin, onun iktidar ve sermaye imgelerinin büyüsüne kapılmıştı. O dönemin kültürel eşsizliği İkinci Vatikan Konsili'nin* armağanlarının reddedildiği ölçüde sosyoloji içerisinde tanınır.

* Katolik kilisesi tarafından 1965'te sonlandırılan konsil. (ç.n.)

Bourdieu'nün Katolisizmi onun sosyolojik bir alanda yürümesini mümkün kılıyordu ama bu düz analitik bir çizgi üzerinde değildi.

Angloamerikan sosyolojisinin büyük bir kısmı herhangi bir teolojik referanstan arındırılmışken, açıktır ki Fransa'da durum bu değildir. Bourdieu tarafından ortaya atılan düşünümsellik nosyonu metafordan prototipin yerleşimine taşınmanın teolojik riskiyle doludur. Burada sosyolojinin teolojinin kapısına yaklaşma heyecanı vardır ama bu korkuyla geri döner, disiplinin merkezindeki güvenli alana telaş içinde kaçar gider. Angloamerikan sosyolojisinde din, manzarasını yansıtır biçimde, kayıtsızlıkla karşılanırken aynı şey Fransız kültür ortamında düşünümsellik için söylenemez. Eğer düşünümsellik sosyolojiyi teolojiye yakınlaştırırsa, eğer inanç içinde olan şeyi anlamak için bir havuz olarak işlev görmekten başka nedeni yoksa, birtakım erişim kapıları tuhaf bir şekilde kapalı tutulur.

IV

Sosyoloji ve teoloji arasındaki ilişki üzerindeki en önemli tartışma dizilerinden birisi İngiltere'de, Oxford Blackfriars'da Ocak 1978'de başlayıp on yıl sonra sona ererek gerçekleştirildi. Bu durumda, yapılan diyaloglar zamanının çok ötesindeydi. İronik bir şekilde, sempozyum tam da sosyoloji, Adorno ve Benjamin'le Frankfurt Okulu'nun diğer üyelerinin eserleri çevrilirken onların teolojik imalarını tanımaya başlarken dağıtıldı. Modernliğin nihilizm, sinizm ve boşluğa tekemmül etmesi sosyolojinin pek de Aydınlanma'nın sonucu olarak beklediği bir armağan değildi. İnsanlık durumu ve benlik meseleleri üzerine alışılmadık düşüncelere davetiye çıkaran modernlikte gömülüydü. Teolojiye bu denli düşmanca tutumu olan sosyolojideki bu hareketlere rağmen az sayıda teolog buna cevap verdi. Esasında, teolojiyle sosyoloji arasındaki boşluk genişledi. Dominikan sempozyomu* üzerine düşünürken Orme Mills'in gözlemlediği gibi (2004: 5), "pratik günlük çalışma açısından günümüz teologlarının farkına varması gereken en önemli nokta muhtemelen kendileriyle sosyologların şimdi eskiye oranla daha da ayrı düştükleri gerçeğidir ama bu durum Tanrı'yla ilgili tartışmalardan kaynaklanmamaktadır."

* Katolikliğin Dominikan tarikatıyla ilgili sunumların yapıldığı bir sempozyum, John Orme Mills de bu tarikatın bir üyesidir. (ç.n.)

Sosyolog ve teologlar arasındaki karşılıklı antipati kültür alanı üzerinde gerçekleştirilen bir tür ilan edilmemiş bölge elde etme savaşına dönüşmüştür. Her biri diğerini "kötü" pratikler sergilemekle suçlamaktadır; teologlar kültür okumalarında "eksik sosyoloji"yle suçlanır, sosyologlarsa çalışmalarında "inanca ters teoloji" üretmekle kınanır. Teoloji ve teologların sosyolojik müdahalelere düşmanca bir tutum takındıkları söylenemez. Esasında, ilişkiler o denli kötüleşebilir ki dindar sosyologlar bazı teologların alandan atılması için dualara katılabilirler.

Sorunun bir kısmı toplum konusunda akademik forumlardaki teolojinin tam olgunlaşmamış ve dağınık doğasından kaynaklanabilir. Bunun kamusal söylemin parçası olma iştiyakı kendisinin pek çok akademik uygulayıcısını endişeli hale getirebilir; bu da onların söylemsel haldeki tutumlarına dair Boyd Blundell'ın izini sürdüğü cevabı içinde saklı bir soruya yol açar. Amerikalı teologlar Hauerwas ve Tracy arasındaki bir ihtilaf Habermas'ın bu ortamda bir değerlendirilme yapılmasına yol açan makalesine vesile oldu. Blundell'ın yorumlarının dayanak noktası teolojinin daha yüce bir şeylere hitap etmesidir çünkü bu onlar olmaksızın "biz salt filozoflar ve din sosyologları oluruz" düşüncesi uyarınca yaşanmış bağlılıklara tutunmayı zorunlu kılar (Blundell 2001: 54). Durum sanki sosyolojinin teolojiye düşünümsel dönüşünün duyarlılıktan, kendi kendini sorgulamaktan ve daha yüce şeyleri aramaktan yoksun daha düşük akademik disiplinlerin rotasyonu gibidir. Kısacası, teologların ruhu vardır; sosyologlar manevi açıdan anormal şekilde durgun hale gelmişlerdir. Teologlar neden sosyologlara 1990'larda o denli çok ortak konu (özellikle de teolojiyle kültür arasındaki giderek can sıkıcı hale gelen ilişkiyi karakterize etme üzerine konular) varmış gibi göründüğü bir zamanda sempozyumun devam etmesini mümkün kılacak bir şekilde daha yüce şeylere değinme konusunda yol göstermediler?

Diyalog çöktü çünkü teologlar için sosyolojiyi çürütme ihtiyacı 1990'larda gittikçe daha az aşikâr hale gelmişti. Teolojinin, birkaçının adını verirsek, Marksizm, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi, sosyolojinin özelliklerini kıran kendi dünya anlayışı vardı. Kültürle ilişki kurmayı ararken teologlar kendi disiplinlerinin yararına gösterilecek şeylerden oluşan kendi gündemlerini oluştururlar. Ama teolojinin bu ideoloji etiketli biçimleri çabucak dağıldı ve hiçbir entelektüel mirasçı üretemedi.

Teologlar, bir şekilde, inanç ve kültür arasındaki gediğin sosyolojiye referans verilmeden analiz edilebileceği fikriyle hareket ederler. Bu düşünce yakın bir geçmişte yayınlanan II. Jean Paul'a ait papalık belgesinde iyi resmedilir. *Fides et Ratio** felsefeyle ilgiliydi, Papa'nın akademik özgeçmişi dikkate alındığında bu vurgu şaşırtıcı değildir. Mektubun vahiy, gizem ve aklın sınırlarıyla ilgili pek çok yönü sosyolojik açıdan değerlendirilebilir. Fakat düşünce ve kültürü oluşturma açısından felsefenin hayati önemi olduğunu kabul etme sosyolojik bir kaygı meydana getirebilir (II. Jean Paul 1998: 13). "Dahası, felsefe bir halkın kültürünü yansıtan aynadır" şeklinde daha sonraki bir ifadesi muhtemelen sosyologları şaşırtacaktır (1998: 147). Dahası sonra, dolaylı bir şekilde, sosyoloji teolojiyi görüşlere indirgediği ve kültürel çoğulculuğun aşırı duygusal bir şeklini ürettiği için suçlanır. Böylesine bir karışıklık sosyologlardan değil, teologlardan kaynaklandı. Kültür üzerine düşüncelerinde antropolojik veya sosyolojik katkılara hiçbir referans verilmez (1998: 100-7). Tesadüfen postmodernizmin ortaya çıkışına dikkat verme ihtiyacına referans verilir (s. 133-4). Papa, Konsül'den sonra "beşeri bilimler"i kullanma izninin verilmesinin felsefeyi marjinalize ettiğini öne sürdü (s. 92). Sosyoloji ve teoloji arasındaki düzeyi artmış ayırım düşünüldüğünde bu tuhaf bir ifadeymiş gibi görünür. Daha da tuhaf olan felsefenin, sosyolojinin değil, *auditus fidei*'yi** düzeltme teolojisine spesifik bir katkıda bulunduğu şekilde gösterilmesidir (s. 96). Kültür sebebiyle ve ayrıca ona kulak vermesi nedeniyledir ki sosyoloji, cennetin duvarlarında direnen teologların yankılarını (onlar yapmazken) seçip alır.

Açık olan şey şudur ki, eğer sosyoloji kendi teolojik izleklerini üstlenecekse teolojik öğrenme anlamında yüksek bir mevkide ve sosyolojik anlayış açısından düşük olan Milbank'ın patlama etkisi yaratan eserleri gibi yapay müdahalelerle amacından saptırılmamalıdır.[8] Baxter'ın belirtmeye çalıştığı gibi (Baxter 2001: 38, 40) dogmatik teolojiye yakışır şeylerin getirdiği meselelere göre yaşamadıkları temeline dayanarak sosyolojik müdahalelerin teolojide

* (Lat.) İnanç ve Akıl anlamına gelen, Papa II. Jean Paul'un Katolik kiliselerine gönderdiği mektubun başlığı. (ç.n.)

** (Lat.) İnancın sesine kulak verme. (ç.n.)

8. Milbank: 1990. Bu kitap teolojik çevrelerde, özellikle Kuzey Amerika'da, oldukça hayranlık uyandırdı. Sosyologların bu çalışmayı tamamen yok sayması ve teolojiyle olan bağlantılarda kendi formülasyonlarına mutabık kalmaları herkesçe bilinen bir durumdur. Sosyolojik çevreler için bu araştırma kati suretle alakasızdı.

başarısızlığa uğraması kolaydır. Böyle kriterler kabaca münasebetsizdirler ve beklendiği gibi onun "sosyoloji alanı bir bütün olarak teolojiyle diyalog açısından kendisine çok az yer bulur" diye dile getirilen sönük çıkarımını doğrular. Bu kavramlarla kurulmuş olan diyalog ancak bu şekilde başarısızlığa uğrar ve disiplinlerarası değişimlerde teologlar ancak başka bir Pirus zaferi elde edebilirler.

Coleman sosyolojiyle teoloji arasındaki ilişkinin karakteristiği üzerine daha verimli noktalara temas eder. Diğer teologlar gibi sosyolojiyi tarz ve ürünlerine hayranlık duyduğu teolojinin patik bir biçimi olarak tasavvur edilebilecek bir şeye ehlileştirmeyi diler (Coleman 2001: 23-4). Ama bu sosyolojiyi onu pratik olanın alanının ötesine bakmaya zorlayan teolojik bir doğrultuya iten zorunlulukları yok saymak demek olur. Sosyolojinin, belki de yalnızca kendi düşünümselliğinin ortaya çıkarabileceği, kendi teolojik ihtiyaçları vardır.

Kültürel alanın sosyolojik kazılarından çıkan analitik enkaz tam da disiplinin verdiği gururun ödülü gibi görünebilir ama açığa çıkarılan şey "pratik teoloji" kavramında özetlenebilecek şeyden daha büyük teolojik önemi haizdir. Çok az kişi İngilizceyi, sanat tarihini ve felsefeyi "pratik teoloji" nosyonu altında sınıflandıracaktır. Aynı şekilde, sosyoloji, tıpkı yukarıdaki teoloji kaptanlarının daha yüce şeylere ait vizyonları varken o pratik doğanın kültür yapıcı düzenlemelerinin makine dairesiymiş gibi, bu tür bir birleşme yaftasına direnmelidir. Toplumsal ve kültürel olanı anlamakla ilgili sosyolojinin değerlendirme gücü o denli geniştir ki, nihai olana dair ilgisini desteklemek için aynı ölçüde geniş vizyonu olan tamamlayıcı bir teolojiye ihtiyacı vardır. Bir disiplin olarak sosyoloji bir çöp toplayıcısı, tasavvurun kültürel gelenek, pratik ve biçimlerinin toplayıcısı ve seçicisi olarak kendisiyle iftihar eder. Zorlukları ve topladığı çöp içinde, sosyoloji, yalnızca kültür alanından kazıyıp çıkarılabilecek gibi görünen bazı teolojik mücevherleri çıkarabilir.

Karşılaştırmalı taramasında ve kavramsal bir çerçevede bulananları konumlandırma kapasitesinde geniş bir menzili olan sosyoloji, teolojinin göstermek için inşa edilmemiş olan daha yüksek arazisine ilk adımı atar şekilde ayrıntı ve ayırımlarla meşgul olur. Kültürün temelinde yaşayan sosyolojinin teolojik çıkışlar ve cevapları zorunlu kılan ihtiyaçları düşünme kapasitesi vardır. Kültür üzerinde teolojik bir gündem oluşturma ihtirası yoktur; bundan ziyade otantik içgörüler tedarik ederek insanı bilgilendirmeyi arar.

Layıkıyla anlaşıldığında, teoloji sosyolojiye tedarik etme kabiliyeti olmayan şeyi verir: Bilgeliğin hazinesine erişim ve kültürel pratiklere dair içgörü; ayrıca, bir inanç geleneğine sadakati sürdüren zamana karşı yapılan benzeri olmayan bir sınav.

Teologların dış yardımından yoksun olduğu için, sosyolojinin sapkınlıklarla süslü gibi görünen içgörülerini kusurlu bir cehaletle eşelemesi gerektiği pek de şaşırtıcı değildir. Sosyolojinin kültür alanında kazıdığı analitik enkaz, teolojik irfandan yoksun sosyolojik tahayyülü allak bullak eden alışılmadık biçim ve tonlar sunabilir. Bulunan şeyi karakterize etme çabaları içlerinde bazı sapkın pozisyonların birbirine karıştığı tüm teolojik referans yöntemlerine yol açabilir. *Sociology and Liturgy* (Flanagan, 1991) üzerine bir inceleme yazan bir bilirkişi, metni aşırı neoplatonik olmakla suçladı. Geriye dönüp baktığımda, kitap Pelajianizmle,* Quietizmle** ve icabında, Gnostisizmle suçlanabilirdi. Çok az sayıda kültürün teolojik okuması sosyolojik farkındalığa nüfuz edebildiği için sosyolojiye genellikle karanlık okumalarını dengelemesi konusunda az yetki verilmiştir. Bu sebeple, postmodernliği incelerken Bauman'ın analizlerinin kazara Maniheizme bulaştığı görülebilir. Ama bunun aksine, teolojinin bazı biçimleri ihtirasları teolojik bir doğrultuda daha kabul edilebilir bir şekilde duran saf olarak sosyolojik bir yaklaşımın yetersizliklerinin imdadına yetişebilir. Mesela, *Sociology and Liturgy*'de kullanılan hermeneutik döngüde, sözde Dionisosçu bakıştan gelen yükselme ve alçalma nosyonları eklendiğinde ilave bir teolojik iman halkası vardır. Kurmacanın yeni teolojik içgörülere işaret ettiği gibi (mesela Greene, Endo ve O'Connor) sosyoloji de aynı şeyi yapabilir. Sosyoloji ve teolojinin ayrıldığı nokta kültürü nasıl ve hangi beklentilerle okuduklarıdır. Açıklayıcı örnekler bulmak zordur. Bir örnek, Avrupa'daki kilise hakkında ilkin 1-23 Ekim 1999'da yapılan Sinodal Toplantısı olabilir. Bu, II. Jean Paul'den "havarilere ait bir tembih" meydana çıkarıyordu (2003).

Bu belge *İncil*'in değerleri ve imgeleri, eski papalık belgeleri ve umut tavsiyeleri üzerine kurulmuştur. Ama bu belge aynı zamanda umudun azalmasına göndermede bulunur ve bu kısımda referansın bir hayal kırıklığına ve daha da önemlisi, "Avrupa'nın

---

* İlk günahı reddeden, insanın iyiliği ve kötülüğü seçme iradesinin olduğunu savunan erken dönem Hıristiyanlığa ait bir düşünce. (ç.n.)

** On yedinci yüzyılda ortaya çıkmış, Katolik kilisesi tarafından sapkınlıkla suçlanmış bir dini akım. (ç.n.)

Hıristiyan hafızası ve mirası"nın tanınmasına verildiği noktada sosyolojik sayılabilecek bir retorik ortaya çıkar. "Varoluşsal parçalanma" ve "kişilerarası dayanışmanın gittikçe zayıflaması" sosyolojiye yakınlaşır ama birbirine bağlı çok fazla felsefi ve teolojik yük varken eğer bu tanımlamadan sosyolojik bir anlam çıkacaksa bu yükün çıkarılıp atılması gerekir. Belge, zamanın değiştiğinin, Kilise'nin dini kayıtsızlık ve agnostisizmin damgasını vurduğu yeni bir kültürde yaşadığının farkına varmıştır. Değişim kaçınılmazdır fakat teolojiyle kültür arasındaki uçurum genişlemektedir. "Sekülerleşme" ve "görelilik" gibi kavramlar XVI. Benedict'in* bildirilerinde görülmektedir, bunlar sosyolojisi argosunu tanır niteliktedir ama moderniteyi anlama konusunda anahtar rolü olan kavramların uzun sosyolojik bir silsilesi vardır. Bunlar retorik bir yolla değerlendirilir çünkü Vatikan belgeleri analize değil vaaza bağlıdır. Sosyolojik kavramları gittikçe daha çok kullanabilirler; örneğin, geleneksel kilise biçimlerine muhalif şekilde yeni maneviyat biçimlerini karakterize etmek için çaba gösterebilirler. Ama muhtemelen, kullanılan terminolojinin ortaya çıkışını, kökenini ve teolojik bağlantıların irtibatlarını gerçekleştirmek için sosyoloji içinde düşünmek Vatikan'ın görevi değildir. Bu ancak sosyolojinin içinden gelebilir ve o halde dinin düşünümsel anlayışlarına getirdiği varsayımları biçimlendirir.

Kültür ve modernleşmenin teolojik okuma ve beklentileri Kilise Konsülü'nün, II. Vatikan'ın, yaptığı şerh altında tasavvur edilmesine cevap olarak kurulmuştur. Bunun tefekküründen Kilise'nin kültür ve modernleşme karakterizasyonları açısından Magna Carta olarak tanımlanabilecek merkezi öneme sahip *Gaudium et Spes*** ortaya çıkmıştır.[9] Belge konusunda ortaya çıkan zorluk zamanın yorumlanmasına, 1965'te olduğu gibi, otoriter bir statü verilmiştir; bu statü sosyolojiye değil de Kutsal Ruh'a başvurularak yapılmıştır. Sonuç eksik bir sosyolojiye tanımlayıcı bir statü verilmesi ve kültürle modernleşmenin teolojik anlamda nasıl yorumlanacağına dair daha sonraki sosyolojik müdahaleleri engelleyecek şekilde kurulmuştur.

---

* Papa XVI. Benedict: 2005-2013 yılları arasında papalık yapmış Alman din adamı. (ç.n.)

** (Lat.) Neşe ve Umut. İkinci Vatikan Konsülü'nde 1965 yılında karara varılan birtakım ilkeler. (ç.n.)

9. Rowland 2003. Flanagan 1996: 69-73 içinde belgenin eleştirilerine de bakınız.

2006'da böyle bir belge yazmak imkânsız olurdu. Zaman göstermiştir ki, *Gaudium et Spes*'i destekleyen kültür kavramsallaştırmaları halihazırdaki teolojik amaçlara uygun değildir. Diğer daha derin ve daha yankı bulan kültür yorumları şimdi mevcuttur, özellikle de sosyolojide. Bilgi sosyolojisinin en temel anlayışı 1965'te tasavvur edildiği gibi kültür kırk yıl sonra dikkate değer ölçüde farklı olacağını ileri sürer. Beşeri bilimlerle diyalog açısından bu denli yararlı bir belgenin böylesine bir sosyolojik kayıtsızlıkla karşılanması ironiktir. Esasında, sosyolojinin kayıtsızlığı da böyledir; bu durum üzerinde düşünme fikrine kayıtsızmış gibi görünmektedir. Tracey Rowland'ın yakın geçmişteki bir çalışması yanlış giden şeyin ne olduğunu anlama konusunda eşsiz bir açıklama sunar. Kilise'nin sosyolojik bir körlükle teolojiyle kültür arasındaki bağlantı noktasında nasıl seyahat ettiğine oldukça önemli ölçüde ışık tutar.

II. Vatikan'ı değerlendirmesinde Rowland otantik bir geçmişi çağdaş ihtiyaçlarla uyarlama ihtiyacıyla uzlaştırma çabalarının Konsülün (özellikle de modernleşme kültürü üzerinde doğru düzgün düşünülmediği için) "tartışmalı bir problematiği" olduğuna dair bir yoruma dikkat çeker.[10] Tuhaf bir şekilde, Kilise'nin bağlanmayı dilediği modernleşme ethosuna bir doğrulama olarak Konsül esnasında ve sonrasında bazı teologlar tarafından sekülerleşmeye faydalı bir nitelik verildi.[11] Daha sonra çok az teolog Katolisizmin modernizasyonu için bir araç olmanın çok uzağında, on yıllar sonra onu yok etmekle tehdit edecek olan bir sekülerleşmeyi savunuyor gibi görünen *Gaudium et Spes*'teki kültür nosyonunun farkına varmış görünüyordu (Rowland 2003: 41). 1968 döneminde, Modernleşme için Katoliklerin çabaları kültürün ne olduğunu ve nasıl yorumla-

10. Rowland 2003: 13-14. Bu belge sosyolojik gönderme veya anlayışlardan yoksundu. Aynı zamanda bakınız s. 21-2. Konsül'den önce Katoliklik içinde kültürün doğası üzerine pek anlamlandırma çabası yokken, aynı suçlama sosyolojinin kendisine de yöneltilebilir, bu nokta Flanagan 1996 içinde araştırılmıştır. Hem teoloji hem de sosyoloji kültürün modernlik üzerine yapılan tartışmalarda merkezi konuma yeniden taşınmasına gafil avlanmıştır.

11. Rowland 2003: 29-34. Konsül'ün iki önde gelen teologlarından Rahner ve Maritain kültürün özerkliğini doğrularken aynı zamanda sekülerleşmeyi bu modernlik paketinin bir parçası olarak destekliyordu. Rowland Rahner ve de Lubac'nın daha sonra kültür teolojisinin taslağının eksik olduğu sonucuna vardıkları gözleminde bulunuyordu (bakınız s. 34). Bu kültür teolojisi hâlâ doğru düzgün formüle edilmemiştir. Çok az teolog sosyologların tarzında düşündüğü veya kültüre dair bakış açılarını disiplinin görev alanı içerisinde inşa ettiği için bunu yapma ihtiyacı apaçık ortada değildir. Bu yüzden sosyoloji teologların farkına varmakta yetersiz kaldığı kusurları telafi etmek için kendi teolojisini düzenlemelidir.

nacağını kavrama konusunda başarısızlığa uğranılması üzerine yok edildi. Hatta daha da ölümcül olanı, Rowland'ın işaret ettiği gibi (s. 90-1), kültür hakkının ayrım gözetilmeden olumlanması kitle kültürünün biçimlerinin bir onaylanması olarak sonuçlandı. Teologlar, Frankfurt Okulu'nun çevirilerinin etkisi altında, sosyologların hakir görüp en derin şüpheyle karşıladıkları şeyleri desteklemişlerdi. Bir şekilde, teologlar kitle kültürü içine yerleşmiş manipülasyon elini ve onun getirdiği aldanmaları fark etmekte başarısızlığa uğramıştı. II. Vatikan'dan beri teolojik meselelerin kültürle ilişkileri tarihi sosyolojik formülasyonlara bağlanma açısından kıl payı yaşanan bir başarısızlık olmuştur. Bu bağlantısızlıklar teolojiyi kendi kültür trajedisine sürüklemiştir. İnanç fark etmekte başarısız olduğu şeyi telafi etse bile teoloji varsayımlardan keyif alıp dünyadaki misyonunu gerçekleştirmek için sosyolojik akıldan yoksun uzağı göremeyen içgörülere dayanamaz.

Teolog ve sosyologlar arasındaki en önemli fikir ayrılığı, dünyayı biçimlendirip farklılaştıran sınırların yeri üzerinedir. Görelilik, teolojik bilince nüfuz etmiştir; bu nedenle, birçok liberal göreliliği, cinsellik ve toplumsal cinsiyetin tuhaf durumunu meşrulaştırmanın aracı olarak kullanmaktadır. Bu, bazı sosyologların da tartışmaya açacağı göreliliğin bir yönüdür. Ama göreliliğin teologların kendilerini riske atarak ihmal ettikleri başka bir boyutu vardır: Bağlam. Görelilikte teologların basbayağı yüzleşmeyeceği bir muğlaklık vardır. Bir okumada bu ilgisizliğe işaret eder; başka bir okumadaysa bu ilginin teyit edilmesidir. Bu ikinci nokta kilise kültürünün alanının savunulmasını sağlar ve ona sosyolojik bir koruma verir. Liberal teologlar sınırlar açısından düşünme konusunda yetersiz gibi görünmektedirler. Onlara göre bunlar ne pastoral ne de kapsayıcı olan değerleri gösterirler. Teologlara göre, misyona engel olarak sınırların konumu yalnızca bir sonucu önerir: Onların silinip yok edilmesini. Bunun aksine, sosyoloji için, sınırların hayati önemi vardır; bunlar, alanın hatlarını oluşturmak ve göstermek ile kimlik arayışıdır. Bağlam dini otoriteyi ifade etmenin ayırt edici aracıdır ve bu sonucun farkına varmanın zorunlu bir işlevi vardır.

Kilise inançlarının benimsetilmesi nosyonlarında bağlamın muğlak, farklılaştırılmamış bir yolla teolojik tanınması vardır. Ama bu daha çok kültürel ve dini yerele özgü hakların korunmasıyla ilgilidir, sosyolojinin bağlamda aradığı şeyle çok ilgili değildir: Yeniden üretimin kurallarının bir anlayışıdır bu bağlam. Sınırlar

hem kapsam *hem de* kapsam dışı bırakır. Sonuç olarak, teologlar nadiren bağlamın ve özerk temelini gerçekleştirmek için kültür alanını vurgulama ihtiyacıyla karşı karşıya kalırlar. Teologlara göre, durumun tanımının nasıl temin edileceğinin sosyolojik anlayışı için zaruriyet olarak görülebilecek sınır devamlılığı meseleleri herkese açık olma buyruğuyla çelişir. Dini alanın idareciliğini dışlayıcı ve haddini bilmez bir şey olarak görülür. Kısacası, teologlara sorunsuz görünen şey sosyologlar için derinlemesine sorunlu bir konu olabilir. Teologlar kaynakları hakkında sosyolojik açılardan düşünmezler ve bu sebeple çok azı dini sermayenin nosyonlarının öneminin farkına varır.

Sosyoloji için, bu gibi sermaye nosyonları seçimin maksimizasyonunu ima eder ve bu beraberinde bunun faydalarının düşünülüp hesap edilmesini getirir. Dini bir eylemi üstlenmek bir yarar hesabını gerektirir, böylece ayrıcalıklı ve özel bir şeyler gerçekleştirilir. Bu yüzden, rasyonel seçim teorisi belirli seçimleri vurgular; onun belirsiz olan için söylemi yoktur. Bu alanda sosyoloji teolojinin özünde sınır oluşturan meseleler üzerinde görüş bildirmekten kaçınamaz: Ölümden sonraki hayattan. Nerdeyse eksiksiz bir şekilde, sosyoloji teolojiye görünüşte uygun meselelere müdahil olduğu ölçüde sapkın olanın sınırında bulunabilecek ortodoks bir doğrultuya doğru gider. Teologlar ölümden sonraki hayatla ilgili konuların sosyolojiyle bir alakası olmadığı cevabını yapıştırabilir ama bu sosyolojinin merkezi eserlerinden birini yok saymak olurdu, ki bu da kendisinin disiplinsel hususiyetlerinden birini oluşturanlar arasındadır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kurtuluş kaygısı, bu dünya ve diğer dünyayla ilişkinin statüsüyle alakalıydı. Bu dünyada erdem arayışı hakkında Kalvinizm'in varsayımları dikkatin daha çok öteki dünyaya yöneltildiği noktada bulunan Katolisizm'den bir ayrımı vurguluyordu (Weber, 1930). Kalvinizm'in kaderi hakiki intikalini etkilemeyi başaran bir modernleşme ve büyüyü çözme biçimini salıvermekti. Ama tuhaf bir ironidir ki, sermaye meselesi ekonomiden çıkarılmış ve teoloji bağlamında yeniden kurulmuştur. Bu gibi yeniden kurmalar sosyolojiyi teolojiyle bir çatışma yoluna sokar.

Rasyonel seçim teorisi faydanın hesaplanmasıyla onun sermaye harcaması ve yatırımla olan ilişkisi hakkındadır. Ölümden sonraki yaşama uygulandığında, bir tür sınırlılık belli bir şeye yapılan harcamayla gösterilen bağlılığı meydana çıkaracak şekilde şart

koşulur. Bu teorinin avantajları vardır çünkü sekülerleşmenin getirdiği kayıtsızlığa bir panzehir sunar. İdarecilik nosyonlarına ve yapılan seçimler için yatırımcının güvenirliğine dikkat çeker ama bu beraberinde hesap kitap nosyonlarıyla uğraşmayı getirir.

Semavi özellikler daha çok kapsayıcı oldukça teorinin işe yarama ihtimali daha da zayıf olur çünkü belirsiz olan yatırım yapma saiklerinin altını oyar. Diğer taraftan, yatırım için verilen ödüller daha dışlayıcı oldukça öteki dünyada yaptığının semeresini görmeye dair bakış açısıyla bu dünyada daha çok yarar hesaplanabilir. Bu sebeple, erdemli bir yaşam semavi özellikleri geliştirir. Zor olan şey şudur ki, teori için sosyolojik gereklilikler teolojiden almaya gönüllü olmadığı bir duruş almasını talep eder, bu da Kilise dışında kurtuluş olmadığıdır. Rahner'ın anonim Hıristiyanlık nosyonu dine uygulandığı şekilde rasyonel seçim teorisinin varsayımlarıyla oldukça uyumlu olurdu. Çoğu zaman olduğu gibi, sosyoloji teolojiden gönülsüzce işgal edeceği katı pozisyonlar talep eder. Bu ayırım bir kafa bulanıklığına yol açar: Saf olarak teolojik gibi görünen meselelerin kaçınılmaz bir şekilde sosyolojik imaları vardır.

Burada, bir ayırım noktasına ulaşılır. Eğer teoloji vahiy ve doktrinsel bir statü verme bakımından inançları şart koşuyorsa, öyleyse sosyolojinin bu iman gizemleri hakkında söyleyecek az sözü vardır. Ama eğer bu doktrinler veya formülasyonlar modernitenin veya kültürel koşulların gerekliliklerine uygun olarak ayarlanırsa, o zaman sosyolojinin kültürü yorumlamak için kullanılan varsayımları sorgulama konusunda bir duruşu olur. İmanla ilgili konular zamanın ihtiyaçlarına uygun olarak düzenlenmiş gibi görünmektedir ama ya bunlar yanlış yorumlanmışlarsa? Teolojik şart koşmaların sosyolojik imalarının olabileceği noktada iki örneğe bakın. İlki vaftiz edilmemişin statüsüyle ilgilidir ve ikincisi günahın bağışlanmasıyla; her ikisinin de kritik teolojik önemi vardır.

Teologlar olası belirsizliğin sosyolojik savunmasıyla şaşırıp kalırlar. Eşiktelik nosyonlarıyla ilişkisi haricinde sosyologlar neden bununla bu kadar ilgilenmek zorundadır? Mesele şudur ki, eğer belirsizlik ortadan kaldırılırsa genç için vaftiz yapmayı temin etmenin teşvikinin altı oyulur. Belirsizlikten vazgeçen bir teolojik şart koşmanın pratik istatistik üzerine derin etkileri olabilir. Eğer belirsizlik ortadan kaldırılır ve vaftize ait değerler çökerse kim haklı olur: Teologlar mı yoksa sosyologlar mı? Tartışma hangi kriter üzerinden ilerler? Bu bir teolojik formülasyon mu veya,

eğer *bu* kültürel zamanda araf nosyonunun akıl almaz olduğuna inanılıyorsa, o zaman hangi yorum otantik ve "doğru"dur? Hayırlı teolojik sebepler için pratikleri yeniden isimlendirmenin derin ve beklenmedik etkileri olabilir; tipik bir örnek kullanımdaki uzlaşma ayinleri değerleri çöktüğü için "günah çıkarma"nın yeniden adlandırılmasıdır. Şüphe yok ki, teologlar bu gibi yeniden adlandırmaların etkilerinin konuyla bir ilgisi olmadığını şeklinde karşı görüş belirteceklerdir. Ama yeniden adlandırma "günah çıkarma" kavramının etrafını çevreleyen korkuyu gidermek ve bu pratiği daha erişilebilir hale getirmek olduğu için eğer bir neden verilirse, o zaman kendi kriterlerine göre, durumun gösterdiği gibi kullanılan istatistikler serbest düşüşe geçerse bu "işe yaramamıştır". Mesele teologların kendilerini riske atarak sosyolojik konuları düzeltmeye çalışmaları olabilir mi?

Sosyolojinin teolojik gözlerini kimin iptal ettiği meselesi her iki disiplinin de bu iptal etme işlemlerinde yerleşmiş bir ilgileri varmış gibi görünmelerinden dolayı karmaşıktır. her biri, bir diğerinin görme biçimini miyop ve amaca uygun olmayan şeklinde değerlendirir. Bu yüzden, teologlar için, mikrososyolojiden çıkarılan içgörüler tereddütle saplantı arasındaki sınır üzerinde bulunan ayrıntıya ilgi gösterir. Makrososyolojik perspektifler daha iyisini başaramaz. Bunlar, olasılık, iradenin geçiciliği ve düzenleme açılarından öylesine dağıtılırlar ki, teologlar tarafından kullanışsız olarak değerlendirilirler. Topluma dair görüşlerini duyuru ve tembih açısından ortaya koyarlar; ve bu, büyük sevincin memnuniyet verici haberlerinin konumlanması için hiçbir yerin bulunmadığı, her şeyin karanlıkta olduğu noktada yaklaşmakta olan felaketi haber veren kültür durumunun sosyolojik analizinden yapılmaz. Sosyolojinin dini değerlendirme biçimi faydasız kabul edilir, çarpık ve kurtuluşa götüren teolojik vizyonlarla uyumsuzdur. Sosyologlar teologların tembihle analizi birbirine karıştırdıklarını öne sürerek karşılık verirler, bu varsayım üzerinde sınırda bulunan toplumsal olanın ayrıntısının idareciliğine itibar etmeme ve daha geniş kültürdeki diğer biçimlere ilişkin olarak iradelerinin konumlarına dair kutsal bir körlüktür. Sorun şudur ki, teologlar her zaman bir koz kullanabilir, sosyolojide mevcut olmayan bir kozdur bu: Kutsal Ruh. "Kötü" sosyolojinin sonuçlarını aralıksız telafi etmek için Kutsak Ruh'a başvurmak muhakkak "kötü" teoloji midir?

V

2. ve 3. Bölüm, Mayıs ve Ekim 2005 arasında yazıldı. Temmuz 2006'da bu çalışmaya dönünce 1. Bölümü yeniden yazma ihtiyacı çok belirgin hale geldi. Çoktan yazılmış bitmiş sonraki bölümlere geçişi sağlamak için düşünümsellik nasıl teolojik düşünceyle ilişkilendirilecekti? Mutlu bir tesadüf mü yoksa bir lütuf mu bilmiyorum çözüm beklenmedik şekilde Ağustos 2006'nın ilk günlerinde ofisten günü birlik uzaklaştığım bir seyahatte ortaya çıktı. Seyahat Gloucester Katedrali'ne ve sonra Tintern Manastırı'naydı. O gün ortaçağ dünyalarının kalıntıları arasından yapılan bir hac yolculuğu gibiydi. Katedralin kemerli yolundan yürüdükten sonra yola doğru bakan pencereler boyunca uzanan keşişlerin çamaşır yıkamak için kullandıkları oluklar fark ediliyordu. Ortaçağ âleminde hayat bir şekilde çarpıcı bir biçimde düşünümseldi.

Kemerli yolun dışında katedralin kulesi belli belirsiz görülürken bahçedeki bir bankta otururan birisi, çalışarak düşünümselliğin çelişkilerle mücadele ve uzlaşılamaz olanla yapılan biyografik bir kör dövüş olduğunu yazıyordu. Bu sosyolojiyle teolojiyi birbirine bağlayan insanlık durumunun çelişkileriyle ilgiliydi. Bunların hepsi müphem görünüyordu; sosyolojik düşünce için bir ayna yoktu ve harekete geçirici bir vizyon ortaya çıktı. Düşünümsellik mefhumları tamamen çok ussal ve sosyolojinin en iyi teolojik çabalarını iyi bir şekilde gösterebildiği noktada bulunan kültürel temelden oldukça fazla uzaklaştırılmış gibi görünüyordu. Chepstow'a trenle seyahat ederken kalenin mazgallı siperlerinde birisi sıcak bir günde etrafı tararken görev icabı bir inceleme yapılıyordu. Sonra Wye vadisine geçildi ve orada ormanlık bir alanı çevresinde Tintern Manastırı vardı.

Manastır, gözü yanıltmak için dramatik bir şekilde büyütülmüş bir bisküvi kutusunun ön yüzü gibi görüş açısına giriyordu. 5:30'da güneş hâlâ yüksekte ve gökyüzü hâlâ maviydi ve kalıntı güzel görünüyordu. Manastır ıssız halde asli amacından uzaklaşmış halde dururken Shakespear'in "yıkık, harap bir tapınak" mefhumunun somut örneğini teşkil ediyordu. Geriye yalnızca manastır kilisesinin iskeleti kalmış. Birisi orada İrlandalı gözüyle İngiliz çılgınlığını görmeye başlıyordu. Harap haldeki bina belki de Galler'deki en ünlü manastır. Çatısı Reformasyon* döneminde sökülmüştü, pencereler

* İngiliz Reformasyonu: On altıncı yüzyılda İngiliz Kilisesi'nin Roma Katolik Kilisesi'nden ayrılması. (ç.n.)

paramparça edilmiş ve mobilyalarla değerli eşyalar Thomas Cromwell tarafından Protestanlığın gelişmesi yararına yağmalanmıştı.

Geçmişte, Devlet din adına böylesine bir güzelliğin ayakta kalmasını sağlayamamışsa bile kültürel anlayışlar evrimleşmiş ve kalıntılar şimdi başka bir politik elin, Galler Hükümet Meclisi'nin, yetkisi altına girmiştir. İçeri girmek için kendimizi kutsamak yerine şimdi Galler kültürel mirası içinde kalıcı bir şey olan arkeolojik bir kalıntıyı görmek için giriş ücreti olarak 3,50 Pound ödüyoruz. Kutsal olanı idare etmeyi yönetmiş olabilen gurur şimdi mirasını bilim, titizlik ve içgörüyle göstermek için çabalayan sivil yönetime geçmiştir. Şimdi o, inşa etmek için tahayyülünde kesinlikle bulunmamış olan şeyin koruyucudur. İnsan, harabe kilisenin etrafına bakınırken bir din mozolesindeymiş gibi hissediyordu. Bilgilendirici plaketler binanın kabileye ait geleneklerini anlatıyor ve çoktan ölüp gitmiş olan beyazlar içindeki sakinlerinin dini törenlerinin kısa bir görüntüsünü sunuyordu. Plaketler, şevki çoktan uçup gitmiş hayatlara saygı amaçlı dikilmiş kentsel dinin küçük hürmet abideleri gibi görünüyorlardı. Dorset'teki Sherborne Manastırı gibi, diğer geç dönem ortaçağ manastırı da sağlam durumda. İskoçya'da Tintern Manastırı'na benzer bir manastır kalıntısı restore edildi; Pluscarden şimdi beyazlar içindeki insanlarla dolu. Disiplinsel gözle ortaya çıkan kendini bilme, Tintern Manastırı'nın içinde dururken, görülen şeyin üzerine daha içten düşünme ihtiyacından kaynaklanarak gelişmeye başlamıştı. Bir şaşırma ve hayret duyusu sosyolojik tahayyülün uygulanmasında yeni gerekliliklerden çıkacak şekilde düşünümsellikle tefekkürü kaynaştırır gibi görünüyordu. Düşünümsellikte içkin olan kendini bilme, beraberinde bir daha ileri düşünme veya karşılık vererek eyleme geçme ihtiyacını getirir. Bir şeyler görüldü ama ne?

Birisi yine kalıntılara ve doğu cephesindeki pencerenin çıplak çerçevesine baktı. Eğer burada düşünümsellik varsa bu tahayyüle, binanın asıl kullanımının *mentalité*sinin yeniden inşa edilmesine doğru salınıyordu. Kilise camı takılmış renkli doğu penceresi, süslü koro oturakları ve belki de yine haç şeklinde yan kollarıyla, mabedin kenarlarının etrafındaki mihraplarla neye benzeyecekti? Böyle bir tahayyül etme düşünümsel midir veya bu sofuluğun duyarlılığına taşabilir mi? Bir şekilde, ikisi arasındaki sınırları denetlemenin pek de bir anlamı yok gibi görünüyordu. Birbirlerine karıştıklarında daha anlamlı bir halde görünüyorlardı. Tahayyül bu kalıntıda neyi

inşa etmeyi dileyecekti? Belki geçmiş zamanlarda nasıl insan dolu olduğunu, belki de 1450 Noel'i gece ibadeti ayinini. Birisi keşişleri, koro sıralarında mum ışığı altında ilahilerini okurken, büyük bir kürsünün etrafında yanlarında ilahi kitabıyla ilahi okuyanlar gençlerle birlikte ve ibadethanede uzun beyaz keten cüppeleriyle üstleri başları temiz, mutlu bir şekilde mihraba derince eğilir halde, tütsü bulutlarının arasında uçuşan genç çömezlerin fark edileceği halde görebilir. Herkesin üzerinde doğu penceresi belli belirsiz görünecek, üst kısımları sağlam olacak ve karanlık içinde yok olacaktı. Ama şimdi her şey toz duman oldu. Umulur ki manastır ahalisi çoktan cennete uçmuştur. Muhakkak ki, böyle tahayyüller Tractaryan* zihni dolduruyordu; Pugin'in** gayretini gösteriyor ve Anglokatolik bir versiyonla bile olsa, Benjamin'in şiirine süzülüyordu. Bunlar sosyolojik tahayyüle ait miydi? Bu, düşünümsellikte meşru bir eylem kabul edilmek için tahayyüle bakmak mıdır? Bu, yalnızca sosyolojik anlamdan yoksun bir vurdumduymazlık mıdır veya daha da kötüsü yalnızca bir istek tatmini midir?

Varsayım tarihsel sosyolojide meşru bir eylemdir. Şimdi bir kalıntı olan yaşamın litürjik döngüsünde yaşayanlar gibi çoktan göçüp gitmiş hayatların *mentalité*sinin yeniden ele geçirilmesiyle ilgilidir. Zaman, ayinleri algılama hakkını hayli hayli çalmış olabilir ama tahayyülün uygulanması bu hırsızlık karşılığında sosyoloğa verilen tazminattır. Bununla birlikte, bir şekilde, bu kalıntı kaderi üzerine bir soruşturmaya davet eder ve bu soruşturmada kaybedilmiş olanın ölçülmesi yeni bir gözden geçirme talep eder; bu da yalnızca tahayyülde mevcuttur. Tarihsel kanıtlar bunun uygulanması için malzeme sağlar ve mevcut olan şeylerden manastır yaşamının doğasına ve geç dönem ortaçağ Katolisizmi'nin litürjilerine dair bir referans temeli bulunabilir (bkz. Duffy 2005: 11-52). Anderson'ın "hayali cemaatler" ibaresi bu varsayımın uygulanmasını ve kalıntılardaki düşünümselliği bir kavram olarak merkeze taşır. Bu, kalıntıları dolduran "mış gibi" perspektiflerini açar.

Bunların emsal niteliğindeki biçimleri uluslara, sürgünün bittiği ve geçmişin çatlaklarının belirsiz bir gelecekte iyileştirileceği noktada bulunan sömürgecilik kanseriyle kirlenmemiş dayanışmanın

---

* Tractarian veya Oxford hareketi: On dokuzuncu yüzyılda bazı İngiliz Kilisesi mensuplarının bir tür Anglokatolisizme ulaştığı entelektüel hareket. (ç.n.)

** Augustus Pugin: On dokuzuncu yüzyılda yaşamış, Presbiteryen mezhepten Katolikliğe geçmiş mimar. (ç.n.)

hayali âlemlerine atıfta bulunur. Ama hayali cemaatler, kutsal dilleri ve aynı zamanda seküler bir tenzili rütbeye binaen dini cemaatlerin başarısızlığından ortaya çıkar (Anderson 1983: 14-25). Sanal bir dine ait şeyler Mesih vaadi mefhumu ve Yahya'ya vahyin (*İncil*'in son bölümü) tesellisinin diliyle ortaya dökülmüş ve kutsanmış bir gelecekle, hayali cemaatler kavramının etrafında gezinir. Kefaret gelecek; ve gelecekte tazminat, gizli kalmış fakat kader tarafından himaye altına alınmış olan bugünün kalıntılarında verilecek. Kavramın yaşama kabiliyeti türetildiği şey olan organize dinin battığını varsayar. Hayali cemaatler, bugün hakkında akıl almazlığı varsayar, bu sebeple belirsiz bir geleceğe başvurur. Bunlar kendilerine yakın gibi görünen ama aslında oldukça farklı olan başka bir kavramdan farklılaşırlar: Tahayyül cemaatleri. Suni dinlerin ürünü olan hayali cemaatlerden farklı olarak, tahayyül cemaatleri teolojik ihtiyaçlara hizmet eder ve işlerini görünmeyen aracılığıyla özetler. Dini otoritede bir düşüşü varsaymak şöyle dursun, tahayyül cemaatleri kendisine temel oluşturan şeyi olumlar şekilde işler. Maalesef, ikisi arasında ince çizgilerle çizilen farklar vardır ve aralarında berrak bir suyun geçmesini sürdürmek, aralarındaki temayüz ne kadar önemli olabilirse olsun, güçtür.

Her iki kavram da belirsiz bir gelecekte neler olacağıyla ilgilenir ve bu ölçüde bir eskatolojik özellik paylaşır. Her ikisi de borçlarını ödeme konusunda gecikmeyle, dolayısıyla tahayyüle başvurmakla suçlanır ama burada önemli bir ayırımla karşılaşırız. Bir yandan, hayali cemaatler bugünü, belirsiz bir geleceğe ipotek eder ve bu ölçüde kendilerini gerçekleştirmeyi arayanların üzerine yükledikleri sorumluluklara nufüz ederler. Öte yandan, tahayyül cemaatleri de bir gelecekle ilgilenirler ama bu zamanın sonunun vurgulandığı, hayatın sona erdiği ve her şeyin Kıyamet Günü'ne taşındığı bir gelecektir. Her inançlı kendi kurtuluşundan sorumlu olduğu için tahayyül cemaatleri tarafından ortaya atılan meseleler bireyselleştirilmiş, zamana ve mekâna özgü ve pratiklerdir. Tahayyül cemaatleri ödevler, talepler ve bugüne ait gereklilikler ortaya atar ve bu ölçüde görünmeyenle görünmezi yansıtmak için toplumsal düzenlemeleri zorunlu kılar. Bunun aksine, hayali cemaatler kendilerinin kültürel ve siyasi alanları oluşturma zamanları geldiğinde ve artık kendilerine hiçbir şeyin referans verilme zorunluluğu kalmayacak şekilde tamamıyla değiştiklerinde, hayatın neye benzeyeceğine dair imgeler sunmazlar. Tahayyül cemaatleri, tahayyül "edilmiş gibi"den

başka görülemeyeni kırıp yansıtmak için kurulmuş imge, sembol ve eylemlerle meşgul olur. Tahayyül cemaatlerinde kavramı tehlikeli hale getiren bir ikilik vardır.

Kavram, tahayyülde yatan şeye odaklanmak için toplanan cemaatlerde bulunanları kapsar. Bunların iradeleri salt izdüşümler değildir ama hayal ettikleri şey toplumsal tepkileri ortaya çıkarabilir ve bu irade, "biçimlendirebilirmiş gibi" duyarlılıkları oluşturmak için tahayyüllerinin güçlerinde bulunan inançlardır. Bu süreç bir sosyoloji ekolünün, Cooley ve Mead'in tahayyülün toplumsal olanı şart koştuğu ama aynı zamanda temeline dair bir anlayışı savunduğu sembolik etkileşimin, alana dair varsayımlarını yansıtır. Tahayyül cemaatleri gerçekleştirilmeleri toplumsal olanın düzenlenmesinde emsal niteliğinde pratikler gerektiren komünyon biçimleri (Schmalenbach'ın mefhumunu kullanırsak) arar. Pratik, insanların tahayyülün altında yatan şeye odaklanmak için toplandığı noktada bulunan bakış ayinlerine referans verilerek anlaşılabilir. İtibar ayinlerinin diğer biçimleri bir sanat galerisi sergisinin açılış gecesinde yapılan toplantılara göndermede bulunacaktır. Bu yüzden, tahayyül cemaatleri kavramında bir eylemlilik özelliği vardır. İnsanlar bunlara sırf varolan ama tahayyüle göndermede bulunarak tasavvur edilebilenle ilişkili oldukları için yatırım yaparlar. Tahayyüle ait olan şey, alanlarını tetkik eden cemaatlere geri yansıtmada bulunur. Açıktır ki, kavramın güçlü Katolik imaları vardır.

Tahayyül cemaatleri yaşayanla ölü arasındaki bağa göndermede bulunur bu nedenle o ölçüde anma ritüelleri itibar ritüelleri olarak değerlendirilebilir. Bunlar tetkikin kolektif biçimlerine, bu durumda tahayyüle, göndermede bulunur. Tahayyül etmek ve tahayyül cemaatlerine bağlanmak için toplanan cemaatleri oluşturanlar arasındaki bağ 1 Kasım'daki Azizler yortusuyla 2 Kasım'daki İmanlı Ruhlar yortusunda ölü anma törenlerinde ifade edilebilir. O günlerde ölüler yâd edilir ve bu anma törenlerinde ölülere tahayyül cemaatinde yaşıyorlarmış gibi davranılır. Bunlara bağlanmak için tahayyül cemaatleri, ölülere dua etmek ve bu ölüleri "canlıymış gibi" düşünmek için tahayyüle dikkatle bakan itibar ritüellerinin bir parçası olmak için oluşturulur. Her ikisi arasındaki bağ kavramın özüdür; çünkü bu görülenle görünmeyen arasındaki bağı vurgular ve tersi de mümkündür.

Bu sebeple, tahayyül cemaatleri hayali cemaatlerden *mimesis* ve tövbe özellikleri olması konusunda ayrılır. Bunlar tahayyül eden cemaatler daha sonra gelenler için hayali cemaatler olsun diye taklit ve kopyalama için malzeme sunar. Çoktan toprak olmuş Tintern'ın keşişleri yaşayanlar için bir tahayyül cemaatinin mensuplarıdırlar ama onların *mentalité*lerini hatırlama, onların da geçmişte tahayyül cemaatlerine yaptıkları hizmetlere erişim olanağı sağlar; çünkü onlar da ölüleri ve görünmez olanları yâd etmek zorundadır. Cemaat içinde tahayyül ve tahayyül cemaatleri arasındaki karşılıklılığın açığa çıkardığı üzere bu, kavram içinde önem kazanır. Yukarıda belirtildiği gibi hayali cemaatler düşüşteki dinin yerine geçen şeylerdir. Ama ya sosyolojiye yapay bir din muamelesi yapılırsa, o da kendi tahayyül cemaatlerini, izdüşümlerini yapamaz mı? Bu konu 2. Bölümde ortaya çıkar. Anderson'ın yaklaşımının yanılgısı dinin düşüşte olduğunu varsaymasıdır. İnanmaya dair emirler sosyolojinin kendi tahayyül cemaatlerini oluşturduğunu ve bunların teolojik versiyonlarıyla rekabet halinde olduğunu öne sürer.

Tahayyül cemaatleri sosyolojik yerleşim için elverişsiz alanlar olan halk bilimi ve batıl inançta kökeninini bulur. Tahayyül cemaatleri, sosyolojinin oldukça ısrarlı bir şekilde sınırlarında devriye gezdiği "gerçek dünya"dan kaçıştan keyif alan nostaljik geçmişle ilgilidir Modernitenin buz pisti, keyif için ve Weber'i harekete geçiren hesabın katı kavrayışını telafi için arayışı meydana getirir. Romantik Hareket, modernitenin ruhunda derince yatan yollarla tahayyülü arama gerekliliğini vurguluyordu. Dünyayı böyle modernleştirip aynı zamanda ondan kopup tahayyülün alanına girme iştiyakını meydana getiren modernitenin kaderi tuhaftır. Nostalji modernleşmeye karşılık olarak gerçekle tahayyül edilen arasındaki eşikteliğe sürünerek girer; bunun ünlü bir örneği on dokuzuncu yüzyılın sonlarına ait *Kelt Şafağı*'dır.* İnternetteki arama motorları şimdi tahayyül ötesinde sayısız sanal gerçeklik, imge ve görüntüyü sağlayacak kadar yüklüdür ve her röntgenciyi gerçeklikten çıkıp bir iki tereddütten sonra gerçekdışına itmeye açıktır. Tahayyül cemaatlerini işgal etme hakkı toplumsal olanın alanlarıyla tahayyül edilenin sahaları arasında dokunulmaz kalarak hareket etmeyi başaran pek çoklarının salahiyetindedir. Pembe dizi tutkunları bir

* *The Celtic Twilight*: İrlandalı şair W. B. Yeats'ın düz yazılarının toplandığı kitap. (ç.n.)

tahayyül cemaatinde açığa çıkarılanlarla kendi gerçek hayatlarının anlatılarını birbirine karıştırırlar; Radyo 4'teki *The Archers* (Okçular) gibi. Sanalın mefhumlarının aynı anda her yerde bulunması toplumsal dünyalarla tahayyül cemaatleri arasındaki çizgilerin muğlaklaşması anlamına gelir.

Kapsam ve içerik bakımından keyfî ve toplumsal etkileri açısından geçici oldukları için tahayyül cemaatleri birbirlerine karışmazlar. Örneğin, yıllık düzenlenen "Uzay Yolu" konferansıyla geleneksel "Harry Potter" buluşmasının aynı salonda düzenlenmesinden kaynaklanan yanlış rezervasyon kaosunu hayal edebilir miyiz? Bunun yaratacağı kötü etkileşim düşünülemez boyutlarda olurdu. Sosyoloji bu hareketlerden hariç midir veya içinde olduğu disiplinin tahayyülleri içinde midir?

1798 yılı İrlandalı zihninde İngilizler tarafından acımasızca bastırılan bir ayaklanmayı işaret eden bir tarih olarak kazınmıştır. Ama o yıl başka şeyler de oldu. Wordsworth kısa başlığı "Tintern Abbey" olarak bilinen bir şiir yazdı ve Turner bezner bir başlığı olan bir tablo çizdi. Bu ikisinin tanışıp tanışmadığı başka bir akademik araştırma konusudur. İkisinin de ortak yönü Galler'e yaptıkları yolculukta Manastır'ın seyahatlerinde bir iz bırakmasıydı. Her ikisi de önceden Tintern'da bulunmuşlardı. Ama tuhaftır, Wordsworth'ün bu şiiri Tintern Manastırı hakkında *değildi*. Şiirin tam başlığı bu durumu açıklıyor: "Tintern Manastırı'nın birkaç mil yukarısında bir tur esnasında Wye'ın kıyılarını yeniden gezerken yazıldı, 13 Temmuz 1798."

Şiir doğayla, manzara ve nehirlerle iletişime geçmeyi yansıtır ve bunlar tefekkürle teselli bulmanın, tahayyülde avunmanın temelini oluştururlar. Doğa şairin zihnini besliyordu ama nehrin birkaç mil ötesindeki Manastır bunu yapmıyordu. Şiirde Manastırın isminin geçip tasvir edilmesi kafa karıştırıcı bir durumdur. Böyle bir şey sosyolojik mananın varsayımı meselesi midir? Açıktır ki, Wordsworth'ün hizmet ettiği tahayyül cemaati dostluğu dinde değil, doğada bulan yalnız bireyler içindi. Toby Benis'in belirttiği gibi şiir, ümitsizliğe kapılmış ve deneyim üzerine tefekkür eden, bir gezgin hakkındadır. Yalnızlık ve sosyal hayattan tecrit olma şiirin tanımlanabilir özellikleridir.[12] Manastırı görmeme Wordsworth'ün

12. Benis 2000: 125-39. Tintern üzerine yazılan kısmın başlığının "algı sınırları" olması dikkate değerdir.

hizmet etmeyi dilediği tahayyül cemaatinin sınırlarını çizmenin bir yoluydu. Bu yüzden, Wordsworth (1950: 164) şöyle diyor:

> İşte o susturulan göz varken gücüyle
> Ahengin ve neşenin derin gücünün,
> Öylece görürüz şeylerin yaşamını.

Şiirin vizyonu olmasa bile tüm dengesi eğer Tintern Manastırı'nın bir tasviri içine konsaydı yok olacaktı.

Tahayyül cemaatleri görme yolları açısından *görünmeyenin* neredeyse görünen kadar önemli olduğu bir noktada seçicilik gerektirir. Yaratıcılığının farkına varmak için Wodsworth muhtemelen hiç kimse Manastırın görüş alanı içinde olduğuna inanmasın diye nehrin yukarısına gitmek zorunda kalmıştı. Eğer orası görüş alanı içinde olsaydı görsel tanıma etkisi onun ifade etmeye çalıştığı doğaya yolculuk fikrine verdiği önemi yok edecekti. Wordsworth'te kayıp olan bu şey Turner'ın yaptığı Tintern Manastırı'nı tasvir eden üç çizimde ağırlıklı olarak mevcuttur (bkz. Joll vd.. 2001: 358).

Onun resimleri hüzünlüydü ve kalıntıların içini tüm harap haliyle yansıtıyordu. Işık ve kalıntılar arasındaki bağa etkiyi derinleştirmek için dikkat çekiliyordu. Boşluk ve terk edilmişliğin tamamı çok iyi aktarılıyordu. Turner'ın bu resimleri Romantik Hareket ve onun Gotik olana dair büyülenmesiyle kritik önem kazanan imgeler aktarıyordu. Bu Manastırı geçmişte yaşanıldığı şekildeki hayat açısından resmetmek Turner'ın vizyonunun parçası değildi. O sosyolojik olayın gravürcüsü değildi. Böyle yapması Turner'ın yansıtmak istediği nostalji özelliğini inkâr etmek demek olurdu. Wordsworth, Manastırı fark etmişti ama onun varlığına körmüş gibi yazıyordu; Turner ise buranın yeniden tahayyül edilmek için haykıran asli bir amacı hiç olmamış gibi resim çiziyordu. Onun Manastırı amacını, hem eylemsel hem de meselenin dönüm noktası olarak, ifade eden tahayyül cemaati açısından resmetmiş olduğunu hayal edin. Hâlâ işlev "görüyormuş gibi"yle dolu olan bir imgeyi oyacak ve onu bir tahayyül cemaatiyle dolduracaktı. Ama amaç bu değildi: Onun hizmet ettiği şey Katolisizm umutları değil, Romantik Hareketti. Şair ve ressam onu zıt ışıklarla görerek ama bu farklılıklar karşısında biri diğerinden daha az otantik olmayacak şekilde, binayı ihtiyaçlarına göre görüyorlardı (veya göreceklerdi).

Turner'ın Tintern imgesi, miras koruma endüstrisinin amacı için yeniden tasvir edilmeden önceki kalıntıyı yansıtır. Tadilat ve bakım, şimdi Galler tarihi ve kültürünün çok önemli bir kaynağı olarak yeniden biçimlendirilen bir kalıntı için arkeolojik bir hürmetle karışmıştır. Manastır'daki rehberler şimdi ortaçağ manastır hayatının nasıl olmuş olabileceğine dair bilgileri aktarmaya çabalayarak sosyolojik bir bakış açısı almaktadırlar (bkz. Hebron 2004).

Tahayyül cemaatlerinin hizmetine koşulacağına dair beklenti gittikçe daha çok oluşmaktadır. Bu, yalnızca şimdi kalıntılardan çoktan uçup gitmiş hayatı yeniden kavramsallaştırmaya değil, aynı zamanda, restorasyondan geçmiş olsa bile, bu manastırların semavi olanda bulunan başka bir tahayyül cemaati biçimine hizmet etmek zorunda kalınmasının fakına varılmasına göndermede bulunur. Bu ikinci boyuta hizmet sunmak Galler Meclisi'nin yükümlülüğü değildir. Toplumsala ait bir şeyler bu kalıntıda, neogotik bakışa veya kültürel miras sit alanına uydurulmuş bir kalıntı gibi, doğadan farklı bir imge olarak yatar. Hangi biçimde olursa olsun, kalıntı kamuya açık şiir sunuları, sanat sergileri veya turistlerin incelemesi açılarından toplumsal olana damgasını vurur. Bu, bir seyirci grubunun görmeye veya tahayyül etmeye geldiği noktada bulunan bakış ritüelleri için fırsattır. Ama bu hayali kullanımların kaleydoskopunda düşünümsellik, kalıntıyı görmek için hangi biçim, hangi imge kullanılacak sorusunu yakarmak için ortaya çıkar çünkü insan onu tam anlamıyla olduğu gibi bırakamaz: Sosyolojik akıl için bile olsa, biraz tahayyül gereklidir. Kalıntı onu ya adanmış amaçları bakımından yeniden iskân edip tasavvur etmeyi arayan izleyici ya da sosyologlardan oluşan tahayyül cemaatlerine yönelen düşünümsel değerlendirmeler için sunar.

Bunların tümü basmakalıp söz gibi görünebilir. Görme yöntemleri zaman ve kültürel mekânlara göre aynı nesne farklı biçimde ayırt edilsin diye değişir. Yeni olan şey belirli bir yolla görme kapasitesi meselesidir. Bu, Bourdieu tarafından ortaya atılan kültürel ve sembolik sermaye mefhumlarıyla ilgilidir. Ama bu kavramların bitişiğinde derinliğine önemi olan başka bir şey vardır: Habitus. Bu, kültürel ve sembolik sermayeden kaynaklanan niyet ve eğilimlerle ilgilidir. Ama bunların görselde bir istem boyutu olduğunu, izleyicilerin *görmek* istediklerini gördüğünü öne süren doğrulanmamış bir seçici boyutları vardır. Bunlar tahayyül cemaatlerini anımsatmak, görme geleneklerini altüst edilsin ve yeni görme yolları keşfedilsin,

diye yeni dünyalar kurmak için seyahat ederler. Halklar, kavramlar ve imgeler farklı bir ışık altında görülecektir. Bu, "aşkın gözü kördür" ifadesiyle ilgilidir. Yeni tahayyüllerin doğmasını sağlamak için bir şeylerin kurban edilmesi gerekmektedir.

Bu basitçe sanatçıların geçici hevesle çalıştıklarını söylemenin zorlu bir yolu mudur? Onlar görmek istediklerini görür ve bu doğrultuda izlerini mi bırakırlar? Bizi Boudieu'nün mıntıkasına yeniden geri götüren bir neden vardır burada. O neden bazı tabloların doğayı görmenin yeni yollarını sergilemek olarak kabul edildiğine dair sosyolojik meseleyi gündeme getirdi. Manet üzerine düşüncelerinde Bourdieu, sanattaki bu yenilikleri çevreleyen şeyleri anlama konusundaki başarısızlıkların büyük dini devrimlerle, aynı zamanda "başarılı sembolik devrimler"le, benzer nitelikte olduklarını savunur. Bourdieu açık seçik görünmek için dünyanın temsillerini çevrelemeye yol açan yanılsamanın; toplumsala ait bir şeylerin "bizi *gözün* kendisinin ürün olduğu yeni bir dünya yaratmanın zorunlu olduğu *kolektif dönüşüm* eylemini görmekten ve anlamaktan" alıkoyduğu fark edildiğinde, şaşırtıcı hale geldiğini öne sürer. Toplumsal evren görülmesi bekleneni değiştirebilir (Bourdieu, 1993a: 239). Bu, Boudieu'nün kültürün takdis edilmesini anlamak için kullandığı teoloji benzeri şeye geri dönmektir. Ama bu mesele sosyolojinin kendisiyle, onun düşünümsel sorumluluklarıyla, ilgilidir. Sosyolojinin kendisi gerçeklikte veya komünal özellikleri ayrıntılarıyla anlatılmayı bekleyen ve yansıtmaları düşünümselliği anlama konusunda yeni taleplerde bulunmak için kültür alanına geri getirilecek olan şeylerin tahayyülünde görülmeye değer neyi tahsis eder? Bu, düşünümselliğin teolojiye dalan sosyolojinin mefhumları için muazzam imalarıyla keşfedilmemiş bir yüzüdür.

Kalıntı beklenti açısından tümü ihtilaflı olan üç değişik cevaba vesile olur. İlki, Wordsworth'ün Manastır'dan bahsetmesi ama bunu tamamen bir mekân, onun doğa üzerine tefekkür etmesini olanaklı kılan bir kimlik noktası olarak yapmasıdır. İkincisi Manastır'ı neogotik ve Romantizm'deki yeri açısından resmeder. Her birinin özel bir imge oluşturma veya oluşturmama konusunda yerleşik bir ilgisi vardır. Ama üçüncü perspektif sosyolojik bir yöne işaret eder niteliktedir. Kalıntıyı kültürel miras endüstrisi içerisinde yeniden konumlandırmak tahayyül etmeyi hâlâ işlev görüyormuş gibi değerlendirenlere davetiye çıkarır. Kalıntı şimdi kayıp olanı ama tahayyülde yeniden elde edileni, yansıtmak için yeniden yapılır.

Orayı ziyaret edenler bir tahayyül cemaatine girmeye davet edilir. Kalıntı açığa çıkartılır ve küçük plaketler ziyaretçilere bir tahayyül cemaati oluşturup toplanmaları için etrafa konur. Kültürel miras endüstrisi şimdi ancak bir tahayyül cemaati olarak var olabilen kayıp bir dünyayı ziyaretçilerin hissetmesini mümkün kılmak için kültürel ve sembolik bir sermayeyi sağlamaya çabalar. Ziyaretçi sosyolog için temayül ve düşünümsellik tahayyülün uygulanmasında birleşir. Alan çalışması ancak tahayyülde hizmete sunulabilen beklentilerle yüklü hale gelir.

Düşünümsellik, genellikle bir alanı ama nadiren de sosyolojik ikilemlere çözümlerin bulunabileceği tahayyülü çağrıştırır. Bu soruşturma sosyolojik ihtiraslarla ama aynı zamanda teolojiye çıkan bir yolu bulunan ihtiraslar, ilişkisi olan düşünümselliğin canlandırıcı bir özelliğidir. Oldukça fazla sayıda uygulayıcı ciddi ölçüde sosyolojinin kendisinin tahayyül cemaatlerine göndermede bulunularak inşa edildiğini düşünebilir. Kültürdeki eksiklikler sosyologları tahayyül uygulamalarına zorlar ve bu kurtarıcı çabalardan sosyolojinin yeni biçimleri meydana çıkar. Alan çalışmasında, yeni bir imge için temel kurulur ve tahayyül bunu sosyoloji sahasına getirmenin aracıdır.

2
Western Adalarına:* Goffman ve Synge'in Vizyonları

Tanımlayıcı bir imgeyi temin etme ve disiplinsel bir alanı düzenleme ihtiyacı en acil giriş niteliğindeki ders kitaplarında ortaya çıkar. Maconis ve Plummer (2005: 4) bir soruya cevap verirken "sosyoloji nedir?" sorusunu, *bir bilinç biçimi, bir düşünme yöntemi, toplumsal olanı görmenin kritik bir yolu* olarak tanımlıyordu. Sosyoloji görmeye ait güçlerini vurgulayan iki yolla görür. Olayın bir ucunda gözlemci katılımı yatar. Bu, bilimsel saygınlık konusundaki iddiaları karşılamak için iyi oturtulmuş umursamaz bir yolla kayda geçirilmiş sistematik anlayışlar sunar. Diğer ucundaysa, kültürün gizli derinlikleri kaydedilir ama sosyoloji kötü niyetlilerin gizlediğini açığa vurma kapasitesinin olduğunu iddia eder. Bu sebeple, sosyolojinin kendisi için kurduğu belirleyici imgede disiplin kendisini görmeye ait yeteneklerle dolu olarak resmeder. Toplumsal olana dair her şey onun bakışına aittir ve algı gözünün açığa çıkarmayacağı şeyi sosyolojik analizin kâhince güçleri ifşa edecektir.

Beklendiği gibi, bu göze ait gurur dargınlıklar ortaya çıkartır; özellikle de sanat tarihinde ortaya çıkanlar gibi sözümona görme yollarının rafine edilmesiyle ilgili disiplinlerde. Bu yüzden Gombrich, sanat tarihini "en iyimser görüşle sosyolojinin hizmetçisi, bir *ancilla sociologiae*"** olarak değerlendirenleri fırçalıyordu. Ona göre, "ekonomiden psikolojiye tüm sosyal bilimler Sanat Tarihi'nin

* İrlanda'nın batısındaki The Aran adalarıyla İskoçya'nın batısındaki Dış Hebridler (The Outer Hebrides) adalarına verilen ad. (ç.n.)
** (Lat.) Sosyolojinin kölesi. (ç.n.)

hizmetçileri olarak hizmet etmeye hazır olmalıdır" (Gombrich, 1979: 132). Bu, beşeri bilimlerdeki pek çok disiplin içinde hangisinin daha iyi gördüğüne dair bir belli kafa karışıklığını meydana getirir. Maalesef, sosyoloji için, kültürel zamanlar değişmiştir ve onun eşsiz bakışı teknolojinin güçleri tarafından yeniden kurulan görsel bir kültürde görmenin yeni ve her yerde bulunan biçimlerinden kaynaklanan göze ait rekabetin beklenmedik büyümesiyle dağılmış gibi görünmektedir.

İnternet ve dijital kültür ürünlerinin mevcut hale gelmesinin bir sonucu olarak gittikçe daha fazla gözle elde edilen anlık haz beklentisi oluşmuştur ve bunlar sosyolojik araçlarla o denli güç gerçekleştirilen görme yollarıyla haksız karşılaştırmaları beraberlerinde getirirler. Disiplinin kendini bu işe adamışlara sunduğu göze ait yetenekler artık özel veya aslında imtiyazlı gibi görünmemektir. Birkaç sosyolog egzotik olanların yaşamlarını kayda geçirmek için alana gitmişken şimdi pek çokları bu gibi uygulamalara televizyon, internet ve dijital kültürün diğer ürünleri aracılığıyla dışarıdan bakmaktadır. Mathiesen'ın haklı bir şekilde öne sürdüğü gibi, Foucalult'nun panoptisizm formülasyonunun, sinoptisizmin, çok kişinin az sayıda kişiyi görme kapasitesi ve yükselişiyle dengelenmesi gerekir. Modern kitle iletişim araçlarının elinde bu süreç "*bilincimizi* yönlendirir, kontrol veya disipline eder" İki süreç birlikte işler. Onun vardığı genel sonuç "bütün olarak ele alındığında, sorunlar Michel Foucault'nun hayal ettiğinden çok *daha kötüdür*" şeklindedir. Görsel olan gittikçe daha çok güveni, karakteri ve salahiyeti tasdik etme aracı haline gelmektedir. Yabancılar arasındaki ilişkinin büyük ölçüde hızlandığı bir toplumda görsel olan kimlik için hayati bir kanaldır. Teknoloji görselin biçimlerinin tüm yöntemlerinin ortaya çıkmasını, özellikle de dijital araçlarla, mümkün kılmıştır. Staple'ın belirttiği gibi sonuç gündelik yaşamın "sürekli bir görünürlük durumu" kazanmasıdır. Bu göze dair bilinç ona yakın bir mefhumla eşleştirilir: Görsellik. Nelson bu kavramın antik çağlar ve özellikleri görmenin şekillendirilmiş, edimsel ve dönüştürücü olan bir eylem biçimi olduğu son dönem ortaçağ dünyasında iyi anlaşılan görsel deneyimin toplumsal boyutlarına ait olduğunu işaret etmektedir. Bu eylem toplumsal imalarla doluydu (Nelson, 2000: 2-3). Bu öylesine antikiteye ait gibi görünen görme yolları üzerine düşünceler beklenmedik şekilde görsel kültürün yakın geçmişte olan ve neredeyse sınırsız yayılmasını anlama yollarını açar. Bu

genişledikçe görmenin toplumsal temeli sosyolojide az sayıda kişinin farkına varacağı ölçüde artmıştır. Bu yayılma dikkati imgelerin inşası, bunların görülme yolları ve onları görebilenlerin kültürel kapasiteleri üzerine yoğunlaştırır. Bu yüzden, bakma eylemleri görme salahiyetinden görülmeye verilen cevaplara uzanan ciddi toplumsal imaların tüm yöntemlerini getirir. Tüm bu meselelerde, görme beklentileri muazzam şekilde ve kültürel önceliği olmaksızın artmıştır. Şimdi herkes bakıyor gibi görünmektedir. Lyon'ın belirttiği gibi (2003: 21), izleme şimdi saplantılı bir hal almıştır. Görmenin toplumsal temeli bakış ritüelleri, gösteri ve sergiler açısından muazzam şekilde yayılmıştır ama bir alanda bir daralma, bir paradoks ortaya çıkmıştır. Bu denli çok gören kişi, röntgenci, kendisi sayesinde görmenin başarıyla gerçekleştirildiği toplumsal bağlamın küçülmesini etkilemiş görünmektedir. Görürken, o nadiren gördüğü görülendir. O göze dair yortuda görünmez Tanrı'dır.

Kapalı devre kameralar şimdi bir izlenme duygusunu vurgulamaktadır. Bu yeni gözetleme biçimleri görenlerin görünmezliğine de dikkat çekmektedir ama aynı zamanda onların her tarafa yayılmış iktidarlarına da dikkat çekilir. Bu yüzden, "iktidar topluma görünmez bir mikrogüç olarak nüfuz eden bir fenomendir" şeklindeki düşünce daha çok fark edilmiştir (Mathiesen 1997: 226). Bu değişimler bazı tuhaf paradokslar getirmiştir. Görme biçimlerinin sınırsız mevcudiyeti ve bunların demokratikleştirilmesi tüm süreç içerisinde bir hesap verme zorunluluğunun bulunmamasını duygusuyla eşleştirilir; şeffaflık yayıldıkça gizlenenin, görünmeyenenin ve görünmezin farkına varılması da yayılmıştır; ve görsel kültürün önemi arttıkça algı gözü aracılığıyla görülene dair bir güvensizlik duygusu meydana getirerek, imge, tahayyül ve fantezi meseleleri artmıştır. Görsel kültürdeki bu değişiklikler açısından sosyoloji nerede durmaktadır?

En bariz nokta sosyoloji görsel boyutlarının farkına daha çok vardıkça görme bilincinin yoğunlaştığıdır. "Görsel sosyoloji" şeklinde kavramsallaştırdığı şeyin üzerine düşünürken Grady (2001) "sosyologlar modelleri, süreçleri ve yapıları genel olarak 'görür', 'gözlemler', 'aydınlatır', 'değerlendirir', 'gösterir', 'açığa çıkarır'. Görme, diğer herhangi bir duyudan daha fazla, çevresinin bağlamında şeyleri algılanmış hale getirir" der. İnce bir şekilde, "sosyolojik tahayyül, en basit şekilde, içgörü için harekete hazır hale getirilmiş bir uyarı bilincidir" düşüncesini öne sürer. Bu yüzden, imgeler iç-

görüyü davet ederler (s. 97). Görme yolları toplumsal ise, öyleyse sosyolojik gözün yansımalarını imgeler halinde ayırt etmesi için eğitilmesi gerekir. Bu, imgelerle meşgul olma ihtiyacı, sosyolojinin kendisinikiler bile, düşünümselliği yöneten beklentileri değiştirir. Onun ilgisi gittikçe daha çok düşünümsellik üzerine yakın geçmişteki düşüncelerde gömülü gibi görünen bir şey olan gözün karşılaştığıyla meşgul olmak üzerine olur.

Postmodernizme yakın zamanlarda verilen karşılıklarda Thomas diğer kültürleri değerlendirirken yazarın metin içinde görünür hale getirilmesi gerektiğini belirtir. Bu görünürlük mefhumu temas ettiği başka bir noktayla ilgilidir, bu da "toplumu bir resim, dışarından tanıklık edilebilecek bir bütünlük olarak görme çabaları" imalarının "bireylerin ve meskenlerin git gide azaldığı" bir seçiciliği ortaya çıkarır. Bu yüzden o şunu öne sürer

> Düşünümselliğin teşhirleri mevcudiyet ve otorite için etnografik özlemin daha üst seviyelerini maskeleyebilir, antropolojik vizyonun öncülerinde daha tarihsel ve soya ait bir ilgi eski ve yeni merakların politikasını açığa çıkarıp belirleyebilir; bu meraklar da uçarı ve kaygılı olabilir ama bunlar bu sebeple çocukça bir masumiyet iddia edemezler (1991: 30).

Görme, görselleştirme çabası ve imgelere yanıt verme sosyoloji içinde hiçbir zaman nötr eylemler olmamıştır. Sosyolojinin görsel eylemleri içinde her zaman bir ilgi, özellikle görülen şey tuhaf, merak uyandırıcı veya rahatsız edici olduğunda bir daha yakından bakma buyruğu barındırmıştır.

Görsel olan, on yıl önce tasavvur edilemeyen yollarla politikleştirilmiştir. Temsil politikası görsel kültüre nüfuz ettiği için bakış konularına, imge ve tahayyül olanaklarına olan duyarlılıklar sosyolojinin yok sayamayacağı şekillerde ciddi ölçüde artmıştır. Bu beklentiler düşünümselliğin gündemine nüfuz etmiştir; özellikle de görsel boyutları internetin yükselişiyle bilhassa vurgulanmış olan din ve kültür arasındaki bağların değişmesi bakımından.[1] Tüm bu meseleler din sosyolojisinin gündeminde ve onun son dönem modernliğe verdiği cevaplarda ve bunu takip eden akışkan versiyonlarda (Bauman'ın tabirini kullanırsak) kabul edilmemiş bir devrim meydana getirmiştir.

1. Kültürün dini boyutlarının Durkheim'ın insani potansiyele dair ilgisini vurgulayan faydalı bir değerlendirmesi için bakınız Mellor 2004.

Bu yüzden, Fransa'da din sosyolojisi gittikçe daha çok "ultramodern belirsizlik" içinde bir zaman şeklinde değerlendirilen şeyde kimlik meselelerine odaklanmaktadır. Bu, "inancını yitirmiş ve sorunsallaştırılmış" bir modernliğe göndermede bulunur. İronik bir şekilde, bu, Willaime'ın belirttiği gibi (2004: 375) Fransa'da *laïcité* mefhumunun kendisinin sekülerleştiği bir arka plana karşı meydana gelmektedir. Moderniteye olan inanç azaldığı için din sosyolojisini yeniden biçimlendirme ihtiyacı vardır. Bunun gündemi teknolojinin gittikçe daha çok sosyolojik meseleleri oluşturacak şekilde büyülenmeyi aramayı sıradanlaştırdığı bir kültürü yansıtmak için değişmek zorundadır (bkz. Flanagan, 1996).

On yıl önce düşünülmesi bile mümkün olmayacak şekilde, sanal olanla tahayyüle ait olan birbirine gittikçe daha çok karışmaktadır. Bu yüzden, yedi yaşında bir çocuğa internette binlerce başka kişiyle oynadıkları bir oyun için hangi dünyayı işgal edecekleri hakkında bir arkadaşıyla telefonda görüşürken kulak misafiri oluyoruz. Bireylerin kendi tahayyüllerine göre hareket edebilecekleri ve sanal gerçeklikte ihtiyaçlarını tatmin edebilecekleri bir araç bulabileceklerine dair beklenti gittikçe daha çok gerçekleşmektedir. Bu arka plan karşısındadır ki, sosyolojik tahayyülün beklentileri görsel kültüre açılan sayısız olanakları yansıtmak için yeniden köklü bir biçimde biçimlendirilmelidir.

Disiplindeki pek çok kişi için sosyolojik tahayyül mefhumu C. Wright Mills'le ilişkilendirilir. Bu onun en ünlü eserinin başlığıydı. Brewer bunun, Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'u ilk sırada olmak üzere,[2] yirminci yüzyılın en popüler ikinci sosyolojik eseri olduğunu belirtmektedir.

I

Akılsız ampirizmi toz gibi savurup büyük teoriyi (Parsonsçu işlevselcilik) parçalara ayıran Mills sosyolojiye kamusal ve özel kaygıları eklemleme görevini verir. Bu dönüşüme uğramış sosyolojinin vaadi onun iç yaşama olan bağışlayıcı ilgisini içeriyordu ve postmodernlikteki yaşamın dikkate değer bir öngörüsüyle, kimliği statüsünün özbilinci açısından failin "mas edilmiş bir farkına

2. Brewer: 2004: 317. Brewer Mills'in 1990'larda ontolojik güvensizlikle ilgili pek çok kaygıyı öngördüğünü iddia etmekte haklıdır. Bakınız s. 320. Aynı zamanda bakınız Brewer 2005.

varma, toplumsal görelilik ve tarihin dönüştürücü gücü" üzerine inşa edilmiş bir aykırı tip ve yabancı olma vaadini ele aldı. Yansıtmanın bu yeni yolu "sosyal bilimlerin kültürel anlamının farkına varmak" için belirlendi (Mills, 1961: 7-8). Ama Mills failin bazı beklenmedik özellikleri, içteki insan ve insan doğasını anlamanın kültürel koşullarındaki değişimlerle ilgiliydi. Maneviyat ve teoloji gibi kavramlar onun sosyolojik manifestosunda bulunmaz, onun bunlara manifestosunda yer vermesi de beklenmez. Kültürel zamanların ihtiyaçları göz önüne alındığında sosyolojik tahayyül için disiplinin gündemine bunları taşımak sapkın bir görüş olmaz.

Kitabın etkisi üzerine değerlendirmesinde Brewer, bunun bir disiplin olarak sosyolojik beklentilerin kendisini değiştirmekte etkilediği devrime dikkat çeker. Mills tarafsız, sahipsiz ve ahlaken kayıtsız sosyolog mefhumunu yok etti ve sosyoloğu tam anlamıyla bir parçası olduğu insanlığa karşı olan analitik görevine geri döndürdü. Bu gibi çabalar pek çok sosyologda en derin düşmanlık duygularını uyandırdı.[3] Şimdi, Mills'in sosyoloji vizyonundaki içgörüyle ahlaki beklentilerine karşı daha anlayışlı bir tutum vardır. Bir somutlaştırma görevi vurgulanır ama ötekileriyle dayanışmayı gözünde canlandırma da işaret edilir. Sosyolojiye, insanları harekete geçirecek, kamusal kaygıları dindirecek ve umudu olmayana umut sunacak görsel bir beklenti bahşedilir. Bu ahlaki boyutla talep ettiği dayanışmaya düşünümselliğin gerektirdiği konularda onay verilmiştir ve bunlar sosyologların araştırma sahasına getirdikleri beklentileri köklü bir şekilde değiştirmiştir. Dayanışma alanla temasın gerçekleştirebileceği bir boyuttur ama diğer bir boyut tövbe veya karakterdeki değişimdir. Ahlaki gerekliliklerin düşünümselliğe akmış olmalarına rağmen sosyolojiyi üzerine alma aracı olarak tahayyülü geliştirme ihtiyacına aynı ölçüde dikkat verilmemiştir.

Bu ihmal, değerlendirmeleri düşünümselliğe göze dair bir boyut açan görsel kültürün yükselişi düşünüldüğünde hayli şaşırtıcıdır. Tahayyül, ufukların sınırsız bir şekilde genişletilebildiği sınırları olmayan ruhsal bölgedir. Bu, varsayımın sert pratikliğin talepleriyle engelleri aşan canlı olanın, "mış gibi" olanın bölgesidir. Tahayyüle göndermede bulunma, ham ampirik mefhuma zıt bir karşılık ima eder; bu da, bilimsel savlarıyla bir disiplin olarak sosyolojinin kendisini "olgu"larla sınırlandırmasıdır. Tahayyül, bugünün sı-

3. Brewer 2004: 327-30. Mills'in faydalı bir değerlendirmesi için bakınız Crow 2005: 86-105.

nırlandırmalarıyla geçmişi düşünmenin, insanın içinde olanın ne olabileceğini görselleştirmeyle telafisi olmaksızın imgeler yapmanın ve ânın ehemmiyetsiz sınırlarını aşmanın özgürlüğü içerisinde ne olunması gerektiğini bulmanın becerisidir. Bu, olabilecek şeyin sinikçe bir engelleme olmadan tasavvur edildiği alandır. Bir kaynak olarak, tahayyül geniş bir bakış açısına ve algı gözünün ayırt etmeyebileceği duyarlılıklara kapıyı açan sosyolojinin merkezi bir boyutudur. Jackson'ın ifade ettiği gibi, tahayyülün kullanımı alışılmış bakış açılarından uzaklaşmayı, eşikte olan arada kalınan üçüncü bir pozisyonun iştigalini gerektirir. Bu, daha açık görmeye dair bir kapasiteye ilişkindir. Arendt'in belirttiği gibi (Jackson'dan alıntı, 2002: 256),

> Tahayyül tek başına olayları kendi perspektiflerinden görmemizi; önyargı ve peşin hükümler olmadan görüp anlayabilelim diye çok yakınımızda olan şeyi belli bir uzaklığa taşımak için yeterince güçlü olmamızı; kendi işimizmiş gibi çok uzağımızda bulunan her şeyi görüp anlayana kadar uzaklığın uçurumlarına köprü olacak kadar cömert olmamızı mümkün kılar.

Bu çalışma için Jackson "misafir tahayyül" diye yardımcı bir kavram kullanır. Bu, yapılması zorunlu olan şeyin "dünyada evimizde olmamamızdan bir erdem çıkarmak" yere seyahat edip gezmeyle ilgili hükme işaret eder. Dışarıdakinin görüleni ve aynı zamanda görülecek olanın kesinliğine inancı değiştiren bir "misafir tahayyül"ü vardır (Jackson, 2002: 264-6). Bu şekilde sınırlar arası hareket etmenin, faniliği ve kopukluğu anlamlandırmanın kültürel koşullarına bir cevap olma açısından tahayyülle düşünümsellik arasında bir bağ kurulabilir. Düşünümselliğin doğası dünyayı alışıldığı gibi yaşamöyküsünde bilindiği şekliyle imgesel değerlendirmesi yapıldıktan sonra nasıl görünebileceğiyle uzlaştırma ihtiyacına dair düşüncesine uyum sağlar. Görüldüğü haliyle dünya eksik, yarı görülen, tanımlanması zor ve eşikte gibi görünür. Düşünümselliğin beklentilerini istila eden görme yollarındaki bu talep ve ihtilafların üstesinden gelecek bazı düzenlemeler yapılmalıdır.

Ama tahayyülün daha büyük imaları vardır; özellikle de meydana getirdiği deneyimlerle açtığı ifade olanaklarının yayılması konusunda. Tahayyül, Victor Turner'ın iyi anladığı bir nokta olan, gözlemlenen aracılığıyla yaşamanın hayati ve canlandırıcı bir aracı-

dır. Bu yüzden, Turner "salt tahayyül" mefhumunu reddedecektir. Ona göre, bu uygulamada daha başka bir şeyler de ortaya çıkar. Bruner, Turner'ın "tahayyül, oyun ve performans, aracılığıyladır ki yeni gerçeklikler var edilir" şeklinde bir görüşü savunacağını ifade eder (Bruner 1986: 29). Bunlar uzun uzadıya düşünme ve hayatın akışına tepki verme ihtiyacından ortaya çıkar. Turner'ın açık bir şekilde formüle ettiği gibi "deneyimin akışı sürekli olarak düşünümsellik tarafından durdurulur" (a.g.e. alıntı: 13). Burada yine düşünümsellikle tefekkür arasındaki endişe verici ayırım ortaya çıkar. Burada insanın hayatın akışına tepki vermesine veya vermemesine, sebep olan şeyde bir mutlu tesadüf özelliği vardır. Yeniden değerlendirmeler, muhtemelen keşif ve yanıt gerektiren hayali imkânlara kapı açan yeni bir ışık altında görüldüğü için, sıklıkla zorunlu hale gelir.

Abrahams deneyim üzerine tefekkür etmenin önemli bir boyutuna, bir çift bilince, dikkat çekmiştir. Sosyolog rolünü yapıyor olmanın bilincine ve bunun içerisindeki özbilince de sahiptir (Abrahams, 1986: 50-5). Bu, sosyolojik bakışa bir tekillik ödünç verir ve onun tipikliği meselesini gittikçe daha çok anlaşılmaz hale getirir. Düşünümselliğin çelişkili hatta çözümlenemez bir boyutu açılır. Bu Hamlet özelliği, sosyoloğun imgelerin getirdiği anlamları görmesi ve aynı zamanda özbilinci etkileyen görsel bir boyutu kuvvetlendiren, meydana getirdikleri tepkiler üzerine tefekkür etmesinde de daha fazla vurgulanır.

Gözetleme ve güvensizlik açısından bakış, en yaygın olarak Foucault'yla ilişkilendirilse bile bunun sosyolojik önemini güçlendiren Bourdieu'dür. O, herhangi bir sosyologdan daha çok bakışın karmaşıklıklarına ve duyumsal bilinç şeklinde kavramsallaştırdığı şeyin uygulanmasına dikkat çekmiştir. Onun içgörülerinin düşünümsellik için, bakışın kültür alanında sosyal inşasına dikkat çekerek nasıl görüldüğünü inceleme nesnesi yapan sosyolog kadar için derin çıkarımları vardır. İlave bir yenilik de bu bakış biçimlerinin estetik ve sanat tarihindeki algı karmaşıklıklarına göndermede bulunarak anlaşılacağıdır. Onun yaklaşımı bir yeterlik, deşifre edilecek bir bakış tanzimini ve görselin yüzeyinde saf olarak bulunan şeyi kabul etmemeyi varsayar (Bourdieu, 1993b: 217). İçgörülerinin gücü imgeyle beklenti arasındaki bağı tanımasında, alımlamayla anlamın ödüllendirilmesinde ve "saf bakış"ın habitusa inmesinde

kültür alanında sanatsal üretimleri yöneten ayırt etmeye mahsus işaretlerle yeterliklerinde yatar.

Bir şeylerin nasıl görüldüğünü anlamak, onun kurumsal düzenlemelerine ve aynı zamanda görme yollarının sosyolojik beklentilerine yabancı görünen kavramlara göndermede bulunmayı zorunlu kılar: "ahlaki ve manevi göz"e (Bourdieu 1996b: 316). Ama Bourdieu'nün gözün bu boyutlarını algı ve değerlendirme şemalarına, meselelerin düzene konulduğu ama imgede olan şeyin değerlendirilmesine referans verilmediği bir tür sosyolojik pul koleksiyonculuğuna, harekete geçirdiği duygulara ve izin verdiği hayali sözleşmelere indirgeyen şart koymalarına dair dikkate değer bir tekdüzelik vardır. Bununla birlikte, burada sosyolojik hesapların "*habitus birliği*"ne iştirak etmesi gerektiğine dair hayati bir farkındalık noktasına varırız. Sanat tarihinde ve onun Rönesans İtalyası'ndan verdiği örneklere ilişkin, Kiliseye ait kültürden alınan şeylerin dini tertipleri ticari biçimlerle birleştirilir. Ama ehemmiyet yalnızca manevi göze, onun kilise kültüründeki inanmak için görme kullanımlarına verilirse ne olur (a.g.e.: 318-20)? Teolojik bir artbölge bakışın saf olarak sosyolojik değerlendirmesi gibi görünen şeye, bunun yarattığı düşünümselliğe ve sanat tarihinin göstereceği dar ilgi alanlarından çok daha geniş imaları olan görme yollarının şart koyulmasına girmiştir. Bu meseleler teolojik yankıları bastırılmış olsa bile Bourdieu'nün kültür sosyolojisine olan ilgisinin kökeninde yatmaktadır.

Bu yankılar Bourdieu'nün edebi ve sanatsal alanlara uygulanacak cazibe ve aura gösterimlerini işaret etmek için kullandığı metaforlar aracılığıyla ortaya çıkar. Bu gösterimler takdis ve yaradılış eylemleri şeklinde anlaşılacaktır ve inanç biçimleri olarak sosyolojiyle teolojik görme mefhumları arasında bir bağ öne sürerler. Takdisin güçleri keyfi ama gizemlidir. İdrak beraberinde kültürün belli tanımlarına ve bunların takdirini yöneten yaradılışlara hürmeti getirir (Bourdieu 1993b: 236-7). Görme kapasitesi kültürel sermaye ve aynı zamanda yaradılışların görselleştirilmesiyle ilişkilendirilir ve bu eylem tahayyülle olan sınırda çalışır. İnsanın bu bölgeye girmek için seçim yapması ve bunu gerçekleştirme üzerine tefekkür etmesi gerekir. Bu yüzden, Bourdieu'ya göre, ileri sosyolojik biçimiyle düşünümsellik hariçte bırakılanların görebilmeleri gereken ama görmedikleri, şeyi görselleştirme yeteneksizlikleriyle şaşkın hale getirilen alanlarda göze ait kurtuluş aracı olabilir.

Prior, görsel kültürle postmodernliğin yükselişinin sınıf ve algı arasındaki bağa Bourdieu'nün temin ettiğinden daha geniş bir referans gerektirdiğini işaret etmekte haklıyken (Prior 2005: 123-39), burada vurgulanacak önemli nokta görme *yetersizlik*'inin bir görme yolunun kusurlu kabul edildiği kültürel alana izi götürülebilen bir körlük biçimi olduğudur. Bu, istenilen ışık altında görülmek için kurulan şeyi kavrama kapasitesi konusunda zedelenmiş haldedir. Bu yüzden sorun kültür alanında yatmaktadır ve aynı zamanda şudur ki sosyolojik bakışın uygulanması aracılığıyla göze ait bir kurtuluş gerçekleştirilebilir. Ama burada zorluk düşünümselliğin göze ait bir ikilemin tohumlarını muhteva etmesidir. Seçici şekilde görmek bazı şeylerin hiç görülmediği anlamına gelir. Görsel biçiminde, düşünümselliğin kendi çelişkisi vardır; bunu Schirato ve Webb şunu gözlemlediklerinde iyi ifade etmişlerdir (Schirato ve Webb 2003: 542):

> Oyunumuzla ilgili "büyülü" ilişki yanılsamanın bilgiyi dünyanın "vizyon ve sınır" olarak (yeniden) ürettiği değil; aynı zamanda bunun (örtük) bir çıkarcı cehalet veya bilgisizlik ürettiğidir.

Bu düşünümsellik ikilemleri İsa'nın neden mesellerle konuştuğunu anlamak için gerçekleştirilen bir araştırmayla ilgilidir. İsa buna "bakan görmez" şeklinde cevap verdi. Bu da "ve görürken göreceksin ve algılayamayacaksın" kehanetini gerçekleştirir (Matta 13: 13-14). Gizli özelliklerini açığa çıkarması için görsele bir şeyler ilave edilmelidir. Daha yakından bakma motivasyonunu temin etmek ve daha derinden farkına varmak için bir meselin anlatılması gerekir.

Sosyoloji veya sanattaki büyük bir eserin gücü belirli bir imgeyi tanımlamayı ortaya koyma kapasitesinde yatar. Ona bakarken insan böyle bir cazibenin, böyle bir büyü gizemin nereden geldiğini merak eder. İmgenin ve onun yaratıcısının biyografisi nasıldı. Daha da ilginç olanı, alan çalışmasına temel oluşturan tövbe sürecidir. Sosyoloğun yalnızca farklı görmesini mümkün kılmayı değil, aynı zamanda sosyolojik tahayyülü yeniden biçimlendiren marka adı olan bir imgeyi oluşturan şey miydi farkına varılan? Dünyevi olanı disiplinsel duyarlıklara yeniden odaklanan bir paradigmaya çeviren bu aktarım gücü nereden geliyordu? Nasıl oluyor da Sudan'da karanlık ve vahşi bir kabile olan Nuer antropoloji kroniklerinde

yaşam için yeniden biçimlendirilmiş bir uyuşuk bir kültürün asil gezginleri ve rasyonellikle görelilik hakkındaki tartışmalarda merkezi hale geldi?

Bir imgenin inşa edilmesi gerekmektedir ve bu bilimselden ziyade edebi bir marifeti temsil eder. Mesela, sosyoloji ve antropoloji kabileleri hayvancılıkla uğraşan bir kabile olan Nuerler'in bugüne dek olduğundan daha soylu bir şana sahip oldukları konusunda ikna edilmelidir. Bu gibi yüceltmeler soğuk, analitik mantıktan çıkmaz. Eğer imge disiplin içinde kalıcı hale getirilecekse, öyleyse, bu insanları bu işi uygulayanların farklı bir ışık altında görmesini ve önemlerini bir inanç eylemi şeklinde değerlendirmesini mümkün kılmak için dönüşüm retoriğinin harekete geçirilmesi gerekir. Bu yüzden, metaforlar, mecazlar ve edebi sanatlar alan tecrübesinin "saf" etnografik açıklamalarını biçimlendirip saflaştırır (Clifford ve Marcus 1986). Bunlar bu açıklamalara renk katar ve onlara bir niyaz etme gücü, okurları için bunları ehlîleştirip sosyolojik tahayyüllerinin bir parçası haline getirme kapasitesi verirler. Ama bu tahayyüle verilen şey bunun sahadaki tecrübesinden gelir.

Sahnenin uzağındaki alan notlarını yazmak etnograf görüleni bir makale veya kitapta edebi bir kuşatma için uygun bir tür imgeye uydurmaya çabaladığı için hayali bir tertip meydana getirir. Eğer hırslıysa, kabilesini kutsamaya ve disiplinin kroniklerinde onların yerlerini kutsallaştırmaya çabalar. Bir kitap ünlü olup bir imge meydana getirdiğinde hesaba katılan sıklıkla çalışmanın hayali özelliğiyle keşfettiği dünyadır, bunun tipik bir örneği Goffman'ın *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'dur. Orijinal olarak monograf (1956) şeklinde yayınlanan çalışmanın 1959'da yeniden düzenlenen ikinci baskısı 1980'e kadar yarım milyondan fazla sattı (Smith 1999: 3).

Goffman sosyoloji içinde bulunmanın dar sınırlarını rahatlıkla aşan olağandışı bir sosyologdu. Onu iyi betimleyen Hymes Goffman'ın "yalnızca başkalarının farkında olmadığı davranışsal normları ve isimsiz Hıristiyanlık pratiklerini algılayan nitelikte değil, aynı zamanda henüz içinde yaşayabileceği kültürü olmayan alternatifleri tahayyül edebilecek bir aklı" olduğunu öne sürüyordu (Hymes 1984: 628). Çok az sosyolog toplumsal sözcükler icat etmiştir, özellikle arkalarında bir ekole isim veren sayısı azdır. Goffmanesk damga yemişlerin, grotesklerin, manipülatör satıcıların, sapkın delilerin ve diğerlerinin oluşturduğu hayali topluluklara atıfta bulunur. Bu etkileşim ritüeli içinde bulunan satıcılar Goffman'ın

denemelerinde sinizmleri ve onun sosyolojik tahayyülüne rahatça akan oldukça zeki etnografisiyle akla yatkın hale getirilen sofistike bir oyun oynarlar. Bazı menfur araçlarla o alan çalışmasında hayat bulan ama metinlerindeki insanları oluşturan tahayyül cemaatinde sergilenmek için alıkoyulan tuhaf arkadaşların dünyalarını anımsatır. Bir şekilde, o hayattan bıkmışların ve siniklerin tamamının çok iyi fark edebileceği yollarla özünü geri yansıtan bir dünyanın aynasını inşa etti. Kendine has bir şekilde, Chicago'nun yeraltı dünyasının sokak nüktedanlığı, hayatın küçük kusurları üzerine jilet gibi keskin gözlemlerin etnografisi ve yeni kavramlar üretme konusunda Faustvari bir kapasite sosyolojik bir benzeri muhtemelen bir daha asla gelmeyecek olan Goffman'da birleşmiştir.

Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu'nun dünyası, onun mikrososyolojisinin paradigması fikir aşaması, kavramsallaştırma ve varoluş içinde tahayyül edilmiştir. Bu dünya bir ada üzerinde, çeşitli şekillerde sadece bir kayalık, çorak ve görünüşe göre sosyolojik ilgiden yoksun yoksun bir yer olarak tasvir edilmiş olan İskoçya'nın batı kıyılarındaki Unst'ta inşa edildi. Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*'inde olduğu gibi Goffman marjinlerde ve başka yerlerde yaşanılan hayatın duyarlılıklarını yansıtmak için ilkel olana tevessül etti. Alan çalışmasının gerçekleştirildiği adada Goffman tahayyül cemaatlerini daha iyi konumlandırabildiğini fark etti; bunu dost canlısı yerli halkla değil ama yabancılarla ortak birlikteliklerinde izlenim yönetimiyle yaşamaya mahkûm edilmiş olanlarla yaptı. Ada yaşamının küçük ayrıntılarının yansımalarını içeren ayna kozmopolitan bir ahaliyi yansıtır şekilde dönüştürüldü. Goffman'ın o denli dikkatli inşa etmiş olduğu aynada kendilerini tanıyabilenler bu gruplardı. İlkelle kozmopolitanın bu yaratıcı karışımında Goffman bugüne dek pek çok sosyolojik tahayyülü heyecanlandırdığı şekillerde yaşandığı gibi hayatı yakaladı. Hepsi çok iyi bir şekilde görünüşte gerçekliğe dayandığı halde, ikna ediciliği dolayısıyla, eserle ilgili tuhaf bir şekilde eşikte olan bir şeyler vardır. Bunun dünyası bir İskoç adasıyla Chicago arasında bulunur. Alan çalışması Paris'te bir monograf olarak yazıldı. Goffman'ın yolculuğu Batı'daki başka adalara, bu durumda İrlanda'ya, İrlandalı oyun yazarı James Milton Synge tarafından yapılan başka bir yolculukla tuhaf bir paralellik sunar.

O aynı zamanda bir dünya, kendime has bir şekilde konumlandırdığı bir tahayyül cemaati icat etti. Goffman gibi o "medeniyet"e

Aran adası sakinlerinin ilkel olana yakın bir şeyler bulma ihtiyacı ışığında yeniden tahayyül edildiği icat edilmiş bir dünyayı geri getirdi. Ada sakinleri onun dramatik tahayyülünü kamçılayacak imgelerle yeniden biçimlendirildi. Synge ile Goffman arasındaki çarpıcı bir benzerlik onların neyi *görmedikleri*nden kaynaklanmaktadır. Tahayyül ettikleri dünyalar bir görüş feda edilmesini, diğer ziyaretçilere aşikâr olan adalarının özelliklerine karşı bir körlüğü zorunlu kılıyordu. Her nasılsa, görülmesi gerekene dair vizyonlarını bulanıklaştıracak şeyi görmemeyi seçtiler. Adalardan göründükleri şekilde kaçarlarken sosyolojiyle dramayı yeni bir ışık altında biçimlendiren, tahayyüle uygun imgeler inşa edebildiler.

II

Goffman'ın şöhreti hâlâ artmaktadır. Eserleri hakkında yapılan derleme koleksiyonları değerlendirildiğinde sosyolojiye silinmez bir iz bırakmıştır. Scheff'in haklı bir şekilde öne sürdüğü gibi (2003: 50), "Erving Goffman muhtelemen disiplinin tarihi içinde en çok okunan sosyologdur." Dünyevi olanla ilgilenmesine rağmen yazılarındca Scheff'in işaret ettiği devrimci bir özellik bulunur. Goffman'ın sosyal bilimleri "*bilgi* yaratan bir iş"ten daha fazlası olarak gördüğü yoruma atıfta bulunur. Bu, Scheff'in (s. 57) "Goffman sosyal bilimler için yeni bir kültür yaratacak düşünümsel bir sosyoloji girişiminde mi bulunuyordu?" sorusunu sormasına yol açtı.

İsteyerek veya diğer türlü Goffman sosyolojinin tüm bir "yeni kültürü"nün yolunu açtı, burada parlak bir etnografik aklın etkileyici içgörüleri etkileşimin hayali alanlarında yeniden kuruluyordu. Kitlesi toplumsal hareketleri yanlış yorumlama riskiyle karşı karşıya olduklarını hissettikleri noktada zararlı bulanlardan oluşuyordu. Bu hareketlerin üstesinden gelmek kavrayışları anlaşılması gerektiği şekilde sosyolojik beklentilerin temelini değiştiren stratejilere dairdi. Goffman disiplinin beklentilerini açıklamadan içgörüye taşıdı ve bu bağlamda, sosyolojinin imgesini, neyi görmesi gerektiğini ve görünmeyene nasıl iştirak etmesi gerektiğini yeniden biçimlendirdi.

Goffman'da görsel olana dair şaşırtıcı bir ilgi vardır; bu, kurguların tasviriyle ilgili değildir (bunlar hayret verici bir şekilde etnografik açıdan bu denli yetenekli birinde yoktur) ama aynı zamanda faillerin nasıl değerlendirildiği ve nasıl değerlendirilecekleriyle ilgilidir. Bunlar temsil açısından iştiyaklarına karşı komplo kuran

dünyaları barındırırlar. Onun örnek niteliğindeki failleri toplumsal olan karşısında zayıf hisseden garsonlar, damga yemişler ve deliler gibi kişilerdir. Bu, onların varoluşlarını gerçekleştirebilir ama aynı zamanda rahat yaşamak için kendi benliklerinde otantik bir şeyleri gerçekleştirme kapasitelerini reddedebilir. Birlikte hazır bulunma mefhumu onların ikilemlerini analizinde hayati önem taşır. Bu analizle birçok kişi Goffman'ın önünde durup merak eder.

Sosyolojide, Goffman kendine has bir şekilde en olağandışı ve muamma kişi olarak durur. Fine, Manning ve Smith (2000: xli) "alaycı, aykırı duruşu Goffman'ı saygıdeğer bir figür, sosyolojik tahayyülü en iyi şekilde örneklendirmek için gelmiş haydut bir teorisyen yapmıştır" diye ileri sürer. Bir sosyolog onu "son büyük sosyolojik etnograf" (a.g.e. alıntı: xxv) olarak tanımlamış, diğer bir sosyolog "o Amerikan elbiseleri içinde bizim Simmel'imizdir" diye iddia etmiştir (Grimshaw'dan alıntı 2000: 7). Sapkın, opak, kendine has, yıkıcı ama parlak bir şekilde özgün olan Goffman şifre çözücü görünüşlerin mikro-sosyolojisinin büyük bir kısmı için temel oluşturduğu bir noktada bulunan bir etkileşim düzeni anlayışının yolunu açtı. Görme ve görülme onun etnografisinin kökeninde yatmaktadır. Belki Simmel haricinde çok az başka sosyolog oluşturdukları görünüşlerle değerlendirilecekleri için izlenim yönetiminin önemli olduğu noktada yabancılar arasındaki toplumsal etkileşimin akışını bu denli iyi yakalamıştır. Goffman yalnızca gördüklerini gayretli bir biçimde kayda geçmiyordu ama aynı zamanda, marjinal olan için bir aşama sunuyordu ve yeni bir sosyolojik ışık altında görülecek eylemle yapı arasında mücadele edenleri hakir görüyordu. Onların ikilemlerini iyi yakalıyordu ve bir disiplin olarak o denli tuhaf bir şekilde kayda geçebildiği varoluşun bitmeyen trajedisini sosyolojinin daha derin bir ilgiyle ele almasına zorluyordu. Yine, bu sosyologları yaşamadıkları şeyi tasavvur etmek ve sebat etmedikleri şeyi anlamak için tahayyülün alanlarına girmeye zorlar. Goffman değerlendirmesinde Lemert'in ifade ettiği gibi sosyoloji "sonuç olarak sosyologlar yalnızca kendileri açısından güvenilir, nadiren geçerli olsalar da, tanımları sağlama görevleri için yapıları hayal edebilsinler" diye ampirik olanın ötesine geçmek zorunda kaldı. Daha önce "konuşulmaya değer herhangi bir sosyolojinin merkezinde bir muamma bulunur" şeklinde bir gözlemde bulunmuştu (Lemert 2003: xv-xvi).

Düşünümselliğin sosyolojide meydana getirdiği beklentilerin ışığında düşünüldüğünde Gofmann'ın ilk kitabı bir muamma olarak durur. Kitap, Britanya'nın en kuzeyindeki ada Unst üzerindeki doktora alan çalışmasına dayanıyordu ve etnografi 1949'la 1951 arasında yazıldı. Dixon olarak yeniden adlandırılan ve Unst'taki küçük çiftlikleri olan topluluk üzerine yazılmış doktoradan materyal kullanan *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nu Goffman "bir bina veya tesisin fiziki sınırları içinde organize edilmiş toplumsal yaşam türü"yle ilgili olarak tanımlar (1959: xi). Çalışmanın odağı Springfield Otel'i üzerineydi (1960'larda Baltasound Oteli olarak yeniden isimlendirildi). Bu, adanın imgesinin inşa edilip dış dünyaya sunulduğu mekândı. Ama bu imgede adayı yansıtan bir şey var mıydı? Orijinal tez okuyan Schudson şunu ileri sürüyordu (Schudson 1984: 640):

> Zaman ve mekânı reddederek, gelenekle tarihi bozarak, yakınlıkla dostluktan sakınarak Goffman saf "toplumsal insan", saf "etkileşimsel" insan için ortamı yarattı ve sonra onu keşfettiğini iddia etti.

Kendine özgü bir yolla, Goffman adaya çoktan icat ettiği bir şeyi keşfetmeye gitmiş görünmektedir. Sosyolojik yörüngesini anlamak için Goffman'ın doktorasının esas teşkil ettiği düşünüldüğünde (Fine, Manning ve Smith 2000: xx), bu Unst adasına yapılan seyahatin disipline olan sonraki yaklaşımlarında biçimlendirici bir etkisi oldu. Orada sosyolojiyi yeni bir ışık altında yeniden biçimlendirecek ve tahayyülünde esasını yeniden keşfedecek temeli buldu. Çalışmayı destekleyen düşünümsellikte ara verilen şey daha önce fark edilen ve John Millington Synge tarafından daha da batıya taşınan olguyla eşit derecede dönüştürücü tövbenin bir özelliğidir.

Synge 1898'de İrlanda'nın batı kıyılarındaki Aran adalarında altı hafta geçirdi. Adalarda dikkate değer miktarda folklor toplayıp köy sakinlerinin gelenek ve pratiklerini yakinen gözlemledi. Araştırmalarının bir kısmı açılış performansları 1907'de Dublin'deki Abbey Tiyatrosu'nda isyanlara yol açan en ünlü oyunu *The Playboy of the Western World*'e* temel teşkil etti. Angloirlandalı Protestan toprak sahibi bir çevreden gelen ve kısa bir yaşamı olan (1871-1909) Synge İrlanda Romantik hareketine muazzam bir katkıda

* Türkçeye Babayiğit olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

bulundu. Bu seyahati ünlü eseri *The Aran Islands*'ın [Aran Adaları] (1907) yayımlanmasına sebep oldu. Bu adalarda İrlanda dramasını değiştirecek olan kendi dramatik sesini buldu.

Kendi adalarına gittiklerinde hem Goffman hem de Synge 27 yaşındaydı. Bu adalardaki deneyimleri biyografilerini dönüştürdü ama aynı zamanda etkileri hâlâ sürecek şekilde sanatlarını, sosyolojilerini ve tiyatrolarının beklentilerini yeniden biçimlendirdi. Her biri adalarından tahayyüllerini genişleten imgeler aldı. Adalarda yeniden buldukları şey onlara başkalarının görmesi ve belki de kendi tövbelerini bulmaları için kozmopolitan kültüre görüş armağanlarının meyvelerini geri getirmiş kâşifler statüsünü verdi. Her biri hayatın özünü ele geçiren bir imge icat etti ama her durumda da ada sakinleri kendilerinin hiçbir zaman göremeyeceği bir görme biçimi için vesileydiler ve kökenlerini ayırt etmeleri mümkün onlar için mümkün değildi. İmgelerinin yeniden biçimlendirilmesi için hedef kitleler değillerdi.

Goffman'la Synge arasındaki bağ Ocak 2005'te çalışılmaya başlanan İngiliz Büyükannem üzerine yapılan yavaş ilerleyen araştırma aracılığıyla aklıma geldi. Aile arşivcisi 1901 nüfus sayımı sonuçlarından onun Bristol'de gizemli adıyla Terminus Otel'de oda hizmetçisi olarak çalıştığını keşfetti. Burası oldukça görkemli bir ismi olan Bath Tören alanında bulunmaktaydı. Çok sayıda araştırmadan sonra, 1901 Bristol'ünün bir sokak haritası otelin yerini gösteriyordu. Diğer oteller gibi Temple Mead demiryolunun yakınlarındaki emniyet adasında bulunmuyordu ama oranın karşısındaydı. Otel artık orada değildi, 1960'ların sonunda yol genişletme çalışmasında yok edilmişti. Bir Holiday Inn onun yerine geçmişti. Oteller yansıyarak karaltı gibi görülüyordu. İnsan Goffman'ın ilk kitabının bir otel etrafında döndüğünü hatırlıyordu. Daha da belirsiz bir biçimde insan Synge'in de Aran Adası sakinleriyle karşılaşmak için bir otelden gezinmeye başladığını hatırlıyordu. Onlar adalara neden gitti ve kurtarıp geri almak isterken neyi hayal etti?

III

Adalar sosyolojik perspektiflere yabancıdırlar, onlarla ilgili çalışmalar etnografi ve antropolojiye daha uygun kabul edilir. Herhangi bir disiplinsel haritada keşif ve dahil etme mekânlarıdırlar. Medeniyetin ötesinde görülürüler ama kaybettikleri bir şeyi yansıtır

şekilde. Adalar bir meydan okumayı temsil eder; bu temsil anakarada ulaşılması mümkün olmayan daha geniş vizyonu küçük bir ölçekte kapsamaktır. Toplumsal tecrit ve sınırlılığın metaforları olarak hizmet gören adalar, Eriksen'in öne sürdüğü gibi, anlayış için mevcudiyetler sunarlar. Onların tecridi gittikçe daha az bütünlüklüdür ve temsil ettikleri metaforlar gittikçe daha çok muğlak görünmektedir. İmgelerinin şifrelerinin çözülmesi gerekir çünkü sıklıkla bunlar eşikte bir şekilde kurulur, anakaradan tecrit edilirler ama kaçınılmaz bir şekilde onun bitişiğindedirler. Alışılmışın dışında gizemli şartlar altında bulunan bu yerler antropolojik inceleme için ideal olan entegre toplumsal sistemler sunarlar. Bunlar bir anakarayla karşılaştırma noktalarına davetiye çıkarırlar (Eriksen 1993: 138). Adaların anakarada elde edilmeleri mümkün olmayacak yollarla toplumsal olanı çerçevelendiren görülür sınırları vardır. Egzotik ve uzak yerleşimlerinden dolayı adalar kayda geçirilecek yeni dünyaların cazibeli imgeleriyle hayal gücünü besler.

Sosyologlar bu fikre ayak direseler de *Gulliver'in Gezileri*'nin adalarla ilgili öncü etnografik eser olma iddiası vardır. Kurmaca bir eser olan kitapta yapılan seyahatler Swift'in iğneleyici zihninin etrafında dolanıyordu. Lilliput, Laputa ve Glubbdubrid tahayyül cemaatleri olarak benzer niteliktedir. Gulliver öykülerine motif oluşturan merak uyandıran gelenek, pratik, ritüel, saray ve akademi kataloğundan görüleceği gibi yabana atılmayacak ölçüde kendi tahayyül cemaatinin etnografıydı. Rogers Gulliver'in eşyaları arasında bir çift gözlük camı bulunduğunu işaret etmektedir. Gulliver karakteri Baudelaire'in *flâneur*ünün* atası olan Addison'ın *Spectator*'ının** bir uzantısıydı. Bazı açılardan, Gulliver tam olarak bir etnograf modeli, göze dair merakının arayışlarını yüceltmek için görme yeteneğine henüz görev verilmeyen bir adam olabilir.

Ama Rogers bir güçlüğe işaret etmektedir. Gulliver'ın "algı tiyatrosu"yla meşgul olduğunu öne sürer. Gulliver'in kendine özgü bir vaadi vardır: O her zaman nerdeyse Goffmanesk görünen şekillerde "dikkatle bakmaya ve gözetlemeye" çabalar. Ama gözlük camları Rogers'in görsel bir aşırı gelişme şeklinde kavramsallaştırdığı şeyi meydana getirir, bu bir eleştirmenin Gulliver'ı "miyop kahraman" olarak tanımlamasına yol açmıştır. O aynı zamanda daha

* (Fr.) Gezgin, avare. (ç.n.)

** Joseph Addison'la Richard Steele'nin 1711-1712 arası çıkardıkları gazete. (ç.n.)

sonra keşfedilecek bir durumu sezen birisidir, bu durum niteliksiz adam olma durumudur. Rogers'in de belirttiği gibi onun güçlüğü "tipik geri çekilme modunun gözleme çekilme yoluyla" yapılmasıdır. Görme problemlerinin başlangıç noktasıdır, onların çözümü değildir. Bu ölçüde Gulliver defaatle gözlemin beyhudeliğiyle karşı karşıya kalır. Onun vizyonuna şaşırma eşlik eder ve Rogers'ın öne sürdüğü gibi "görüş, ahlaki zorbalığı bir tür görsel beklenti tahkiri öncelediği" noktada "bilincin zorlu sınavını ifade etmiştir".[4]

Bu ikilemlerde insan görselle düşünümsellik arasındaki acemi bağı ayırt edebilir. Akıl çözümlerin algı gözü seviyesinde bulunamadığı göze dair uygulamaların yeniden düşünülüp değerlendirilmesiyle sarsılır. Bununla birlikte, Swift'in görsel seyahatleri zihninin etrafında yapılıyordu ve orada o şaşırtıcı sayıda tahayyül cemaati serisini araştırıyordu. Yenilik getirir şekilde, karşılaştırma yapma ihtiyacıyla zoraki ilgilendiği için seyahat etmeyi aklı anlamanın temeli haline getirdi. Patey'in öne sürdüğü gibi bu arızi şeylerden bir öz açığa çıkarılsın diye üstlenildi.[5] Adalar tahayyül cemaatleri için bariz besin bulma yerleri gibi görünürler. Sosyologlar, etnograflar ve edebi temayülleri olanlar bu adalara toprağı incelemek, görülenin topunun birden ortadan kaldırılıp başka bir ortama götürüldüğü ve sonra "gerçek" ama tahayyül edilmemiş olarak sunulduğu noktada bulunan tahayyüle taşınmaya uygun bir ekin biçmek için seyahat ederler. Bu gibi uygulamalara uygun bir ada aramada bir seçici yakınlık niteliği vardır.

Bu seçim etnografın nasıl erişim sağladığı ve araştırma sahasındakilerle nasıl ilişki kurulduğunu da gösteren bir anlatının parçasını da oluşturur. Bunların öyküleri eşit derecede önemlidir çünkü Clifford'ın işaret ettiği gibi,

> "Muhbirler" yardımcı yazar ve etnograf çizerle arşivci olmanın yanı sıra yorumlayıcı gözlemci olarak düşünüldüklerinde tüm etnografların yeni, eleştirel sorularını sorabiliriz.

Bu beklentiler kişisel seyahatlerle varışlara dair de olur. Bu temele dayanılarak çalışılan grubun bir imgesi hem okur hem de etnograf için düzenlenir (Pratt 1986: 39-46). Ama onun rolü ve ne yapması

4. Yukarıdaki tartışma Rogers'tan 2003: 324-7 alınmıştır.
5. Patey 2003. Özellikle seyahat etmenin epistemolojisi kısmına bakınız s. 386-9. Onun öz ve arazlar hakkındaki önerileri s. 388'de bulunabilir.

beklendiği köklü bir şekilde değişmiştir. Görmenin müzakere edilmiş bir özelliği vardır çünkü herkesin uyumlu olmayabilecek bir öteki imgesi vardır. Bu sebeple, onun neyi görmeyi aradığının temeli etnografik seyahatinin parçası olmuştur ve bu ölçüde görsel boyutlar düşünümsellikle bunun gösterdiği arayışa kabul edilir. Ama bu açık bir meseleye döner. Etnografik bakışı destekleyen merakın temeli nedir? Bunun pratiğini uygulayanlar neden *şu* yola bakmalıdır ve bunu hangi otoriteyle yapmalıdır? Açıktır ki, hariçtekiler olarak gördüklerini anlamlandırmaları gerekir ama aynı zamanda akademik ortamlarına geri almak için bir imge inşa etmeleri gerekir. Görmeyi arama düşünümsel düşüncelerle de bağlantılı olan etnograf içinde de bazı ihtiyaçları giderir.

Postkolonyal Afrika'da varlığını sürdüren "okült ekonomisi" (büyünün görünmeyen güçleri) üzerindeki araştırmalarında Comarofflar bu büyülenmenin devam etmesi "Max Weber tarafından o denli korkulan demir kafesin bir ironiler kafesi çıktığı" anlamına gelir (Comaroff ve Comaroff 2003: 150). Bunlar olayların görülmeleriyle ilgilidir. Bu yüzden, şunu ileri sürerler:

> Elbette, görme *yol*umuz, *neye nasıl* dikkat ettiğimiz ampirik olarak takdir edilmemiştir; bu da, kaçınılmaz biçimde, önceki bir kavramsal iskeleye dayanır, ki bu iskele de keşfetmenin diyalektiği harekete geçirildiğinde yeniden inşa edilmeye açıktır (s. 164).

En etkileyici şekilde, bu çalışma için, etnografik bakışın "sosyolojik tahayyül" şeklinde kavramsallaştırdıkları şeye dayandığını belirtirler, bu sosyoloji "görüntüleri unutmak için", değişen dünyalarının Büyük Dış mekânlarındaki arayışla; arkalarında yüzen "gerçek hakikatleri" ayırt etmenin daha iyi olduğu "noktayla ilgilidir" (s. 158-9). Bu etnografiyi etnografın içinde konumlandırıldığı "analitik tahayyülün" kaynaklarının derinlerine inerek yapma ve karşılık olarak "bu dünyaların çeşitli şekillerde içlerinde konumlandırılmış insanlar tarafından iskân edilip *doğal bir şekilde tahayyül edildiği* yöntemi kavramaya çalışmayla ilgilidir" (s. 166). Bu düşünceler ışığında Goffman'la Synge adalarına nasıl geldiler ve nasıl görüldüler? Tuhaftır, insan işe ıvır zıvır meselerle başlar ama bu ıvır zıvır şeyler önemlidir.

Goffman Unst'tayken "botlarının bağcıkları dizlerine kadar bağlanmış halde etrafta yürürken görülebilirdi" (Winkin 2000: 193).

Adaya bu yaklaşım hakkında emperyal olan bir şeyler vardır. O birtakım gizemli sosyolojik amaç için adada hak iddia ediyor"muş gibi"dir. Bunun aksine, Synge etnografiye çok daha katı bir yaklaşım sergilemiştir. Adalılarının zihinlerinin "içine" girmek istemiştir. Sonuç olarak, Benson'ın gözlemlediği gibi, "Synge'in manevi yolculuğu belli fiziksel analojilerle paralellik gösterir. Birkaç gün içinde ayakkabıları yerine Aran pampooties* kullanma başladı..." (Benson 1982: 25-6). Neden böyle radikal bir adım atmıştı? *The Aran Islands*'da bunun sebeplerini açıkladı, Avrupa tarzı ağır botların olmayışı hayatlarının genel anlamdaki basitliği onlara diğer pek çok fiziksel kusursuzluk vermişken bu insanların vahşi hayvanlara özgü çevik yürüyüş tarzını korumalarını sağlamıştır" (Synge, ed. Price: 66). Neredeyse tam anlamıyla Synge kabilesinin yürüdüğü gibi yürüyerek etnografik değerlerin en yücesinin peşinden gitmeyi denedi.

Her ikisinin de ortak noktası adalarında çok pahalı kameralarını kullanıp göstermeleriydi. Goffman adasına bir Leica'yla gitti, Synge ise etnografik alanını küçük bir el modeli Lancaster kamerayla arşınladı. 1898 koşullarına göre bu oldukça yenilikçi bir şeydi (Kiely 1994: 7). Jack Yeats'ın *The Aran Islands* için çizimler sunmasına rağmen Synge Aran adası ve sakinlerinin birçok fotoğrafını çekti. Kiely İrlanda toplumunu ressam gözünden gören Yeats ve Moore'dan farklı olarak Synge fotoğrafçı bakışına sahipti derken bu durumu iyi açıklar (s. 115). Synge bir turist gibi adaları tasvirini zenginleştirmek için oranın her yerinde deklanşöre basmıştı. Yenilikçi bir şekilde, ona göre, kamera etnografik bir araçtı. Elbette ki durum Goffman için böyle değildi. Onun Unst fotoğraflarının hiçbiri piyasada yoktur ve *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nda bunlara dair hiçbir atıf yapılmaz. Ama Goffman'la Synge arasında daha da radikal bir farklılık ada otellerinin kullanımına dair ortaya çıkar.

IV

Kiely Synge biyografisine ana Aran adasında Kilronan limanına tepeden bakan Atlantik Otel'de oturur halde hayali bir hikâyeyle başlar. Goffman'ın Springfield Oteli gibi burası bir aile müessesesiydi. Synge aşağıdaki barda yapılan muhabbetleri dinliyordu ve buranın lehçesini kapmak için girişimde bulunması gerektiğini

* Çarığa benzer Kelt kökenli ayakkabılar. (ç.n.)

fark etti. Görünüş olarak eksantrikti ve çocuklar etrafını sarıyordu (a.g.e.: 1-3). Ondan korkmuyorlardı çünkü daha önce adada birçok filolog, arkeolog ve antikacıyla karşılaşmışlardı. Esasında, bu işi yapan o kadar çok kişi Aran'a gelmişti ki, Synge ada sakinlerinin dilbilimi çalışmalarının "dış dünyanın ana uğraşısı" olduğunu farz ettiklerini gözlemleyebiliyordu (Greene 1972: 188). Ama Synge neden bu oteldeydi? Aran adalarına yaptığı bu seyahati açıklamak için başka bir otele de, W. B. Yeats'ın 1896'da kaldığı Paris'teki Hôtel Corneille'e, değinmek gerekir (Kiely 1994: 17).

Synge orada pek yazamamıştı ve Yeats'ten (Benson'dan alıntı 1982: 19) yardım istemişti. Yeats'ın tavsiye ünlü ve dosdoğruydu: "Aran adalarına git. Orada yaşayan insanlardan biriymiş gibi yaşa orada: Bugüne kadar hiç ifade edilmemiş bir hayatı anlat." Kaynak edebi bir dehadan gelmiş olabilirdi ama bu tavsiye kesinlikle etnograf işiydi. Baudelaire ve Huysmans'ı okumak Synge'i huzursuz yapmıştı. Bunlar onun kaçmak istediği modernlik türünün bir imgesini sunuyorlardı. Çürümüşlük içinde debelenmelerinin yalnızca kederlenme duygusunu artırdığını fark etti.[6] Synge aslında Huysmans'ın bazı eserleri üzerine incelemeler yazmıştı. Synge "Huymans'te karşımızda Paris hayatının tekdüzeliğinden herhangi bir kusur veya kutsallıkla kaçmaya çabalayan monotonluktan mustarip bir adam vardır ve Pierre Loti de dünyanın harikuladeliğiyle ıstırap çeken bir adamdır..." (Synge, ed. Price 1996: 395). Loti'nin Breton dili çalışması Synge'in hayal dünyasını ve İrlanda'ya gidip orada köylüleri gözlemleyip Galcelerini dinleme dileğini ateşledi. İlkel, doğaya yakın ve yaşamı trajediye yakın şekilde yaşayan Aran adaları modernlikle ilgili bıkkınlık verici çabalamalarından bir iç rahatlığı sunan bir imge sağlıyordu. Ziyaretin etkisi derinliğine dönüştürücüydü. Biyografisini yazanlar şunu öne sürüyordu (Grene'den alıntı 1985: 19):

> Synge'in Aran adalarına 1898'deki ziyareti yeni bir çevreye aniden girmenin görünüşte orta karar yeteneği olan, tam anlamıyla başarısız bir adamı nasıl, aslında, bir dâhi yazara dönüştürdüğünün kayda geçmiş en dikkate değer örneği olmalı.

6. Synge ed. Price 1996: 35. Ateizmi ve Protestan geçmişi düşünüldüğünde Synge Huymans'ın Katolikliğe ihtidasında çürümüş yaşama bulduğu çözümden habersiz olmuş olabilir.

Greene zekice Synge'in hâlâ dile ve yozlaşma beklentilerine takılıp kaldığını ileri sürer. Kısacası, o "kendi özbilincinin mahkûmu"ydu. Özgürlüğünü kazanmak için görsel beklentileri değişmek zorundaydı. Tövbe etmesi şarttı. Grene'in gözlemlediği gibi (s. 23), "Aran'da görmeyi öğrenmek yavaş ilerleyen bir işti." Synge'in bakışı Adalarda ne elde etti? Grene şunu öne sürerken inandırıcı bir cevap sunmaktadır (s. 34):

> Aran tam anlamıyla bir mikrokozmos, küçük bir dünyadır. Onun içinde Synge temel insani durumu yüksek medeniyetin yersizliği veya girift toplumsal yapının karmaşası olmaksızın görebiliyordu. Bu bir bütün olarak fark edilebilir olacak kadar küçüktü, ilkel, temsili, merkezi imgeler sunuyordu.

Aran adalarına yapılan yolculuk onun manevi ihtiyaçlarını tam olarak karşılıyordu. Orada, Skelton'ın yerinde ifadesiyle (Skelton 1971: 57), Synge "insan doğası ve insani açmazlara dair vizyonunu buldu. Ölümlülk düşüncesinin ona musallat olmuş halde tüm yönleriyle ada sakinlerinin bitmeyen kavgasını ve onların devamlı olarak ani bir ölüme yakın olduğu bir insani durum meselini gördü". Yeniyetme bir gençken Synge dini reddetmişti. Evanjelik bir coşkuyla çocuklukta aşılanan Cehennem korkusu Synge'in Darwin okuyarak Hıristiyanlık bağlarından koptuğu bir yola girmesine yol açtı. Yine de, bu değişime rağmen, dini hassasiyetlerini kaybetmedi. Otobiyografisinde "Tanrı'nın Krallığını terk etmemden hemen sonra İrlanda krallığına gerçek anlamda ilgi duymaya başladım" şeklinde gözlemde bulundu. Sonuç "İrlandalı olan her şey kutsallaştı... ne oldukça insani ne de kutsal, bundan ziyade belki de bir Tanrıça'ya âşık olmuştum..." (Synge, ed. Price 1966: 13). Aran onda bir ihtida deneyimi etkisi, kendisinin ve kim olduğunun vizyonunu değiştiren yeni bir görme yolu yarattı. Bu sebeple, Kiely şunu ifade eder (Kiely 1994: 180), Synge, başarısız adam, "Aran Tanrısı'yla" karşılaştı. "Bunu yaparak, kendi içinde yaratmanın dehasını açığa çıkaracaktır." Az sayıda kişini iyi tanıdığı sessiz bir adamdı ve "değişmeyen muamma" şeklinde değerlendiriliyordu (Grene 1971: 180), Synge dramatik sesini adanın sunduğu mitik İrlandalı geçmişin olanaklarının vizyonunda buldu. Bununla birlikte, görme iştiyakıyla, Synge'in görsel beklentileri adadaki yaşamı destekleyen Katolisizmin kör görüşüyle bıraktı

onu. Protestan agnostik geçmişi Synge'a göre Aran Adalarında bulunan maneviyatın otantik ifadeleri olan pagan tavırları gizlemekteki rolü haricinde Katolisizmi yanlış değerlendirmesine yol açıyordu (Grene 1985: 30-3).

Bourdieu'dan örnek verirsek Synge Katolisizmin kendilerine uyguladığı sembolik şiddetten Aran yerlilerini kurtarmaya çalıştı. Onlar kurtarılmayacak olsalar bile, o kurtulacaktı. Aran adası sakinlerini tahayyül cemaatinde yeniden biçimlendirebilir ve drama aracılığıyla kaçış yolunu yazabilirdi. Doğayla mücadele eden ilkel mefhumu hayal gücünü yeniden doldurmak için gerekli olan Synge'in görsel ihtiyaçlarını tatmin etmiş olabilirdi ama ada sakinleri başka imgelerle yaşıyorlardı. Onların da Synge'in ukalaca küçümsediği kendi tahayyül cemaatleri vardı. Kendilerinin inşa etmiş olabilecekleri imge fikrinin bir kısmı başka bir yerde görünebilir.

En alışılmadık biçimde, başka bir ada sakini, güney taraflarında, Kerry açıklarında Synge'in de ziyaret ettiği Great Blasket Adası'nda yaşamış olan Maurice O'Sullivan otobiyografisini yazdı. Bu, İrlanda edebiyatının küçük çaplı bir klasiği oldu. Bu, Synge'in Aran'la karşılaşmasıyla çok yakın bir dönemi kapsıyordu. Bazı açılardan elde edilen imge Synge'in anımsattığına oldukça benzerdir ama çok önemli bir farklılık vardır aralarında. Giriş yazısında (O'Sullivan 1941: v) E. M. Forster otobiyografinin değerinin dışarıdan gelen birinin ürünü olan Snyge'ninkinden farklı olarak içeriden birine ait olmasıdır diye ifade ediyordu.

O'Sullivan etnografik bir beklentinin masumiyetiyle yazıyordu ama onun denizi, adadaki yaşam tarzını, cenaze ve nikâh törenlerini anlatışı çok az etnografın yapabildiği ölçüde bir otantiklik özelliği iletir. Trajik bir biçimde, metninde tam düşme noktasında bulunan bir yaşam tarzını yakalar. Göç adanın nihai terkine yol açmıştır. Masum göz şüpheli olarak kalmasına rağmen tuhaf bir şekilde bunun uygulanması bu otobiyografiyi biçimlendirir. Eser, Goffman'ın durumunda olduğu gibi, başka bir yerde, yazarın polis memuru olduğu İrlanda'nın anakarasında yazılmıştır. İrlanda dilinde yazılan kitapta O'Sullivan'ın amacı kayıp yaşam tarzının imgesini konuşturmaktı. Bu, ihraç edilecek bir imge üretmekle ilgili değildi ama ada sakinlerinin kendilerinin farkına varacağı bir şeyle ilgiliydi çünkü bu bir çocuk ve adam olarak aralarında

yaşamış biri tarafından anlatılmış kendi hikâyeleriydi. Onun öyküsü hafızanın bir başarısıdır, süssüz ve hakikidir ve etkisinin basitliğinde dolaysızdır. Katolisizm, paganizm değil, anlatıda örtük bir şekilde bulunur. Kendi manevi ihtiyaçlarının açıklanmasına yol vermek için Synge'in anlatısında yazdığı din rüzgârın çok sık estiği, yağmurun çok fazla yağdığı ve yaşamın tüm güzelliği ve vahşetiyle doğanın gelgitine yakın şekilde yaşandığı Blasket adalarındaki zor hayatın üstesinden gelmek için düzen, vizyon ve teselli sağlıyordu. Katolisizm tahayyül cemaatlerine buradaki sakinlerin hayatta kalmalarını mümkün kılan gücü temin ediyordu.

O'Sullivan'ın eseri kendine has bir şekilde bir sınırlılık, dünyalar arasında yaşama, ada ve anakara duyusuyla gittikçe gözden uzaklaşıp sönüp gitmeye mahkûm bir alacakaranlık bölgesi gibi görünen şeyi anlamlandırmayı aramayı yakalıyordu. Ada sakinlerinin derin bir dindarlığı vardı ve dini duygu çözülmesi imkânsız yollarla yaşamlarının içine örülmüştü. İnsanlar curraghlarına* atlayıp ayin için anakaraya gidiyorlardı: Adada papaz yoktu. Dil teolojik tını açısından derinliğine sofu ve zengindi. Bu, doğaya değil de Tanrı'nın takdirine boyun eğen ada sakinlerinin doğal diliydi. O'Sullivan gece yapılan bir orkinos avından sonra büyükbabasıyla eve döndüğünü hatırlıyordu. Büyükbabası ona zamanın yirmi yıllık bölümlere ayrıldığını söylemişti (bu sebeple kitabın başlığı da bu şekilde oldu). Kederli bir şekilde son bölümde olduğunu dile getiriyordu. Düşüncelerini dile getirmeye son verirken teşekkürlerini sunuyor ve "Bahşettiği şeyler için Tanrı'ya müteşekkirim. Eh, yatma zamanı. Dizlerimizi büküp tespih çekip *Rosary*** söyleyelim" diyordu (a.g.e.: 94). 1960'ların ilk dönemlerine kadar İrlanda'da yaşam tarzı katı Katoliklikti. O'Sullivan bunun olgunluk dönemini yakalamıştı; başka bir bakış açısından haberi yoktu. Aynı şekilde, öyle görünüyordu ki, Goffman'ın sosyolojik gözlükler haricinde Unst'u görme biçimi yoktu. Gulliver gibi onun da trajedisi çok fazla şey görebilmesiydi.

* Curragh veya currach geleneksel İrlanda sandallar. (ç.n.)
** Katoliklikte tespihle yapılan bir dua etme biçimi. (ç.n.)

V

Goffman'ın hayatı ve işindeki çoğu şey muammaydı. Bu özellik onun sosyolojik gizemi ve ününün kökeninde yatmaktadır. Kanadalı, kısa boylu, Yahudi ve geleceği parlak Goffman, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ikinci baharında Chicago Üniversitesi'nde doktora öğrencisiydi.[7] 1940'ların sinik esprili dünyasında oldukça Humprey Bogartvari gayretli bir sosyolog olan Goffman, saplantılı ve kayda değer etnografik güçleriyle korku ve saygı uyandırıyordu. Yaşam üzerinde çalışkan bir gözlemciydi ama bazılarına göre tuhaf bir biçimde "gerçek insanlarla empatiden yoksun" gibi görünüyordu. Bir sosyolog, Goffman içeri girdiğinde insanların kaygılı ve mahcup olduklarını gözlemliyordu (Trevino 2003: 6, 10). Goffman'ın görselliği münazara niteliği taşıyordu. Yaşamı ironik şekilde sosyolog kabul edilip edilmemesi gerektiğine dair bir meseleyi de içeren tartışmalarla çevriliydi. Araştırma yaklaşımı, düzyazı tarzı ve anormal sosyolojik ilgiyi "normal" hale getirme becerisi Goffman'ı bazıları için çok fazla bireyci yapıyordu ama bu bunun özgünlüğünün altı çizilerek yapılıyordu. Beklendiği gibi, Goffman ardında halef ve keşişlerinin hizmet vereceği bir düşünce ekolü bırakmadı. Sosyolojide o tek başına durmaktadır, görünüşe göre toplumsal hayatın tüm sırlarına hâkim ama kendi sırlarının pek azını açığa vurur niteliktedir. Berkeley'de, Kaliforniya, hoca olarak Goffman'a dair bir doktora öğrencisi hatıralarında ondan "sinikliğin vücut bulmuş hali" ama "sosyolojik işler konusunda dindar" şeklinde bahsediyordu (Lofland 1984: 25). Amerikan sosyolojisinin sıkıcı panteonunda Goffman kendi etnografik ayinlerinde tuhaf bir şekilde çalışan bir efsane olarak durmaktadır.

Muhtemelen Goffman'ın düşünümselliğin sosyolojide önem kazanmasından önce ölmesi de yerinde bir şey oldu. Bunun esaslarından nefret edip onları küçümseyecekti. Goffman ruhun bedenden ayrılmasını bir sanat biçimine çevirdi. Yaşamı etnografisinin iskelesini söküp paketleyip ortadan kaldırmasından müteşekkilmiş gibi görünmektedir. Bir otobiyografi yazmaya kalkışan Synge'den farklı olarak Goffman yaşamını özel tutmak için bin dereden su getiriyordu, işi, mümkün olduğunca, fotoğraf çektirmeme noktasına bile getiriyordu. Eserlerine yaklaşımıyla ilgili yalnızca bir defa

7. Bakınız Abbott 1999. Goffman'a dair bu bölümde yalnızca üç beş kayıt tutulduğu belirtilmelidir, bu da Goffman'ın sosyolojik konumunun Avrupa'da Amerika'da olduğundan çok daha iyi değerlendirildiğinin altını çizer.

Belçikalı bir sosyoloğa röportaj verdi (Verhoeven 1993: 317-48). Ünü yayıldıkça, mahremiyet kültü kimliğiyle ilgili büyülenmeyi ancak artırmıştır. Tuhaftır, başka bir Belçikalı Goffman'ın bir biyografisini yazmaya çalıştı (Winkin 1999: 19-41). Winkin'in eserinden insan rastgele Synge'le tuhaf bir zıtlık görür. Synge edebi tahayyülünü bulmak için Paris'e giderken Goffman oraya tezini yazmaya gitti. Paris'teki bu dönemiyle ilgili, kiminle tanıştığı ve kimden etkilendiğiyle ilgili, az şey bilinmektedir. Kimileri Sartre'ın Goffman üzerinde etkisi olduğunu ileri sürmüştür ama bu bir zandan öteye gitmez. İkisinin buluştuğuna dair bir kayıt yoktur.[8] Bunların tümü Goffman'ın adadaki yaşamı hakkında bir büyüleyicilik getirmiştir. Bu, İngiliz oyun yazarı Alan Bennett'in hayal gücüne takılmıştır.

Yerinde bir değerlendirme yazısı başlığıyla, "Soğuk Ter", Bennett Goffman ve tüm eserleriyle ilgili beklenmedik bir ilgiyi açığa vurdu. Bennett'in Goffman'a karşı uzun süredir özel bir ilgisi vardı. "Bu alandaki başka hiçbir yazar" diye yazıyordu Bennett, "bu denli düzenli şekilde insanı kendini tanıması için irkiltir. Goffman'ın daha sonra Pennsylvania Üniversitesi'nde bir sosyoloji profesörü olarak ünü Bennett'e Unst'teki otelde geçirdiği zamanla hayranlık uyandırıcı bir zıtlık sunmuş görünüyordu. Yemek şirketi derin bir şekilde tuhaf görünüyordu, bir Will Hay* filminden çıkmış gibi bir şeyler vardı. Bennett bu tuhaf misafirlerini merak ederken şirkette çalışanların aralarında geçen konuşmaları hayal eder. Çalışanlar şunları demiş olabilir: "Bu Bay Goffman denen herif meyveli tatlısını yememiş. Ve çorbasına da dokunmamış." Anlayışlı bir biçimde, Bennet şunu ifade eder, "bu başlangıçta bir romandı. Ve bir roman." Bu, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nu anlamanın daha iyi bir yolu olabilir. Eğer öyleyse bu sosyolojik miydi? Eğer değilse, o zaman bu merak uyandırıcı bir roman olarak değerlendirilecekti çünkü içinde mekân, karakter, drama veya trajedi veya esasında konu yoktu. Bu, bir roman olabilirdi ama kesinlikle bir hikâye barındırmayan yeni** bir roman olurdu. Ama o zaman Goffman'ın sosyolojisi merak uyandırıcı hayatı olduğu gibi, olması gerektiği

8. Raffel 2002: 179-202. Raffel Sartre'ın Goffman'ın benlik kavramı üzerindeki etkisinin nadir bir değerlendirmesini sunar.

* William Thomson, Will Hay: 1888-1949 arası yaşamış İngiliz komedyen. (ç.n.)

** İngilizce "novel" kelimesi hem roman hem de yeni anlamlarına gelir. Yazar burada kelime oyunu yapıyor. (ç.n.)

gibi değil, çiğ yakalayan etnografik ödünç alımların bir mozaiğini üreten eklektik bir eserdi. Bennett bu noktayı şunu ifade ettiğinde fark etmiş görünüyordu (Bennett 1994: 303-4): "Sosyoloji çöp tenekesinde başlar ve sosyologlar her zaman akademik kurumların şık ve modaya uygun avlularında tekerleklerini yuvarlayan eskici insanlar olarak damgalanmışlardır."

Bir çöpçü olarak Goffman mefhumu *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nun özellikleriyle örtüşüyor görünmektedir. Goffman'ın hayattaki ufak tefek şeyleri seçip alma, toplumsal yapının parçalarıyla onun daha somut temelleri arasında benliğin ustaca dokuması için gerekli hayatta kalma stratejileri konusunda rakipsiz bir parlaklığı vardı. Goffman'ın sosyolojisi şehir standartlarına uygun, akla yatkın ve fark edilebilir nitelikteydi; özellikle de görünüşle yaşamaya mahkûm olanlar için. Kendi kendine hayatta kalmanın özünü iyi yakalamasına rağmen o bunu ruhu doyuracak şekilde yapmıştır. Onun duyarlılıkları kozmopolitan, ihtiyaçları elbette ki manevi değildi ve bu da adada geçirdiği zamanı bir hayli kafa karıştırıcı hale getirmektedir.

Etnografik seyahatlerin nadiren kökenine inilir. Bu yapıldığında ve kabileler yeniden ziyaret edildiklerinde tahayyülün neyin sözümona yansız bilimsel bir çalışma olduğunu inşa etmekteki rolü oldukça aşikâr hale gelir. Görülen şeyi anlamlandırmak için yapılan varsayım bileşenlerin görülmesi gereken şeyi oluşturmak için karıştırıldığı yerde olan tahayyüle taşabilir. Ne güzel talihtir ki, Winkin Goffman'ın Unst'a yaptığı seyahatin izini sürdü. Bazı çok önemli sorulara cevap verildi. Winkin Goffman'ın Edinburgh Üniversitesi'ne Chicago'daki danışmanı Lloyd Warner'ın emriyle yeni kurulan antropoloji bölümüne yardım etmek için gittiğini öne sürer. Goffman oraya danışmanın cemaat çalışmaları yaklaşımını kopya etmek için "bütün bir cemaati" bulmaya gönderildi. Goffman çok geçmeden danışmanının daha resmi etnografik beklentilerini terk etti. Ada kendisini Goffman'a topluluk hayatının sınırlarının mikroskobik ayrıntılarla çalışılabileceği toplumsal bir laboratuvar olarak sundu. Bu konular daha sonra daha geniş akrabalık meselelerine değinilerek derinleştirildi. Ama insan burada bir merakla karşı karşıyadır.

Goffman ada sakinlerini oldukça tarafsız ve kişisel olmayan bir yöntemle incelemiş gibidir. Çarpıcı bir şekilde, bu sakinler onun tahayyülüne girmiş gibi görünmüyorlardı. Onlar hakkında,

Winkin'in belirttiği gibi, Goffman bir babun kolonisinden bahsediyormuş gibi konuşabilirdi. Öncelikli ilgisi "etkileşim pratiği"nin araştırılmasına dairdi ve Winkin (2000: 200-3) adanın bu keşif için doğal bir laboratuvar sunduğunu öne sürmektedir. İnsanın kendisinin karakteristiğini yansıtan Goffman'ın etnografiye yaklaşımına dair insani olmayan, münazara etmeye dayalı bir şeyler vardı. Bir insan olarak Goffman üzerine düşünen yayıncısı onu *ürkütücü** buluyordu. Çarpıcı bir yorumda Erwin onu üzerine su sıçrasa eriyecek olan *Oz Büyücüsü*'ndeki Kötü Cadı'yla kıyaslar. Erwin, Goffman'ın "insanın üzerine neşe sıçramasının ölümcül olacağından korkuyor gibi göründüğü"nü söyleyerek sözlerini noktalar. Kısacası, kişi olarak, Goffman oldukça muammalı biriydi. Erwin'in iddiasında Goffman'ın "etkileşimi katılmaktan daha çok izleyerek" öğrendiğine dair bir şeyler vardır (Erwin 1992: 339). Belli bir mesafede durma ve çok fazla görme yeteneğidir ki Goffman'ı bir sosyolog ve insan olarak niteler. Ama şu da ifade edilmelidir ki, Goffman, kendisiyle ilgili bazı sevgi dolu hatıralara bakarsak, pek çok meslektaşı ve yüksek lisans, doktora öğrencisine sıcak ve insani bir yönünü göstermiştir.

Giriş bölümünde de belirtildiği gibi Waksler, Goffman'ın eserinin oldukça yararlı bir tavsifini yapar, bu da onda "mış gibi" özelliğinin olmasıdır. Bu, eserinin varsayımsal özelliği, "gerçek" ile "mış gibi" arasında ayırım yapmanın imkânsızlığıyla ilgilidir (Waksler 1989: 8-9). Bu ikinci özellik Goffman'ın eserini bir tahayyül cemaatine doğru götürür, bu başka bir noktayla öne sürülen bir harekettir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Winkin'in çalışmasında Goffman hiç adada bulunma"mış gibi" görünecektir. Geertz'in ifadesini kullanırsak (1989: 1-24) bu "oradaymış gibi" durumu onun projesinin bir parçası değildir. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nda ada hakkında hiçbir etnografik materyal bulunmamaktadır, bunun sebebi basitçe bu materyallerden hiç toplanmamasıdır ve burada Winkin Goffman'ın kendisinin işaret ettiği küçük ama önemli bir noktaya dikkat çekmektedir; bu da çalışmasının bir cemaat hakkında değil ama bir cemaat *içinde* olduğudur (Winkin 2000: 200). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nun ikinci baskısına yazdığı ön-

---

* Metinde geçen "eerie" kelimesini Türkçede ürkütücü kelimesi karşılar fakat "eerie" aynı zamanda İskoçya'da batıl inançlardan kaynaklanan korku anlamını taşır. Alıntılanan yazar burada Goffman'ın İskoçya'da çalışma yapmasına bu kelime oyunuyla atıfta bulunuyor. (ç.n.)

söz onun malzemesinin "örnekleyici" ve "karışık statüde" olduğunu göstermektedir, bu malzemelerin bir kısmı "saygın araştırmalar"dan diğer bir kısmıysa "renkli insanlar tarafından yazılmış gayri resmi anılar"dan alınmıştır. O onun Shetland adası küçük çiftlik sahibi topluluğu çalışmasını da sıklıkla kullandığını iddia eder (Goffman 1959: xi-xii).

Adanın Goffman'ın eserinde bir imgesi yoktur. Yukarıda da belirtildiği gibi onun karakteristiğine atıfta bulunulmaması Goffman'ın kayda geçmeye çalıştığı etkileşim düzenini mikroskobik olarak görmesini mümkün kılmış görünmektedir. Ada ihtiyaçlarını iyi karşılıyordu çünkü Trevino'nun gözlemlediği gibi (Trevino 2003: 28) oranın "arazilerini bölecek ekili alan azdı, bu sebeple ada sakinleri neredeyse sürekli birbirlerinin gözleri önündeydiler". Bununla birlikte, Unst'la ilgili internet sitelerine göz gezdirince kayalık bir yer olduğunu ileri sürmek güçtür; burada bir tür Craggy Adaları sosyolojisi vardır. Doktora tezinde Goffman adayı kısaca tasvir etmiştir (Manning 1992: 32). Ama hiçbir ada anlayışı ortalıkta görünmez. Bu, Goffman'ın adayla ilgili fark *etmediği* şeydi, bu durum tuhaftır. ABD'den gelen kendisi, bazı kendine has zıtlıkları adada fark edebilirdi.

Winkin buranın İskoçya'nın batı kıyılarında zamanın sisleri içinde kaybolmuş pastoral bir ada olmadığını gözlemler. Burası üç bin asker, denizci, RAF* mensubuyla diğer servislerden personelin kaldığı bir üstü. Dünyanın her yerinden denizaltılar ve gemiler onun limanına yanaşmıştı. Goffman 1949'da oraya vardığında "adada henüz düzen kurulmamıştı: Boş barakalar, paslanmış kamyonlar, arkada bırakılmış malzemeler her yerde görülebilirdi" (Winkin 2000: 193). Kendi tahayyül cemaatini yaratmak için Goffman basitçe özel olarak bir araziden türememiş ve hiçbir şekilde ona has olmayan nitelikte oldukları için evrensel bir çağrıları olan bir taktik ve strateji etnografisi inşa etmiştir. Sosyolojik aklın mükemmelliği Goffman'da bulunur; buradaki güçlük bunun "gerçek" olmayan insanlarda konumlandırılmış olmasıdır.

Aranlı balıkçıları yaşam ve trajedileriyle büyülenen Synge'den farklı olarak Goffman yalnızca birkaç insanla, bilhassa, postacı, adadaki polis memuru ve otelin bitişindeki kulübesinde ona bakan iki otel hizmetçisiyle tanışmış gibi görünmektedir. Tezinde ada halkı

* Royal Air Forces: Kraliyet Hava Kuvvetleri. (ç.n.)

kaba bir şekilde "üst tabaka" ve "yöre halkı" olarak ikiye ayrılmıştır; bu da zengin etnografik ayrımlar yapmaya pek yeterli gibi görünmez (Manning 1992: 32). Esasında, bu ayrımlar belli sosyoloji biçimleri açısından satirik olmasalar bile üstünkörü yapılmış gibi görünürler. Antropolojinin ne olduğunu anlamak için sözlüğe bakmak zorunda kalan hizmetçiler onun sosyolojik tahayyülünün gelişiminde örnek oluşturan karakterler olarak görünüyorlardı (Winkin 2000: 194-200). Antropolog misyonerlerde olduğu gibi Goffman için de hizmetçiler adadaki dil ve görenek konusunda muhatap alınan kişilermiş gibi görünmektedir. Adanın dış sınırlarına yapılan göndermeler *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nun iki baskısında da meydanda yoktur. Daha da dikkate değer bir konu, çalışmanın odak noktasında olan mutfakları ve restoranı Goffman tarafından gayretle araştırılan otel de hakikaten meydanda yoktur.[9] bu otel herhangi bir yerde bulunabilirdi: Alaska'da, Sibirya'da veya Montana'da. Burası tanımlanabilir bir çevrede bulunmuyormuş gibidir. Görülen şeyler analitik sonuçlara güveni sarsacak şekilde kullanılır, tıpkı *Asylums*'un (Akıl Hastaneleri) temelini oluşturan St. Elizabeth akıl hastanesi durumunda olduğu gibi. Çalışmada buranın örgütsel veya mimari tasvirine yer verilmez (Fine ve diğerleri: xxxii).

Yukarıda da gözlemlendiği gibi Goffman ve Synge din hakkında benzer bir kör görüşü paylaşıyordu. Bu sebeple, Winkin ada sakinlerinin Goffman'ın otelde papazla yemek yemesine rağmen hiç kilise ayinine katılmamış olmasını şaşkınlıkla karşıladıklarını belirtmektedir (2000: 201). Etkileşim ritüelleri için otelde bilardo masasının etrafında toplanma durumları oluşmuş olabilir ama ada sakinleri Kilise ritüelleri için de toplanıyorlardı. Ada sakinleri Goffman'ın onlara bu denli önemsiz gelen ritüelleri böylesine gayretle kaydetmesinden derin bir şaşkınlık yaşamış olabilirler. Goffman'ın saf bir mikrososyolojik analiz arayışında oluşturduğu imgeyle daha da şaşırmış olabilirler. Daha derin ve daha önemli bir tipi, ki bu tip sosyoloji kayıtlarında kimliğini yeniden biçimlendirecek niteliktedir, gerçekleştirmek için adanın imgesini kayda geçme ihtiyacını hesaba katmamış olabilir. Ama bu vazifeye yöneltilen odaklanma ilk etapta onu inşa etmiş olduğu şeyin imalarına körleştirmişti.

9. Goffman 1959'da otele nadiren referans verilir. Örneğin bakınız s. 20.

Synge gibi Goffman da oluşturduğu ada resmi konusunda oldukça çekingendi. Her ikisi de araştırdıkları insanlara daha az pohpohlayıcı gelecek şekilde toplumsal yaşamları bir ayna içinde kurgulamıştı. 1956'daki basımda yer alan ada imgesi, çalışmada görüldüğü kadarıyla, manipülasyon, (salt) performans ve sinizm özellikleri izlenimini uyandırıyordu. Goffman ikinci basımı yeniden düzenledi ve bunda Durkheim'a bireye asaletini vermek ama daha da önemlisi olayı icra edenin arkasındaki karaktere hitap için yer verildi. İnşa ettiği oldukça mekanik bir şekilde işleyen beni kurtarmak için Goffman asaletin ve kutsalın iyileştirici mefhumlarını bulmak için hakiki din sosyolojisinin merkezine ulaştı (Manning 1992: 44-8).

İmgeler oluşturulmasını yorumlama ve bunlara dayanarak eyleme geçmek için "mış gibi" kavramlarını kullanmaktaki sorun bunun ne üretmiş olmaları *gerektiğini* gösteren alternatif görselleştirmeler konusunda varsayımı davet etmesidir. Bazı şekillerde, Goffman'la Synge "yanlış" şeyleri anlamışlardı. Wordsworth'te olduğu gibi farkına varmış olmaları gereken şeyi fark etmiş görünmüyorlardı. Yine, bu öznel bir tercihe davetiye çıkarır; bununla birlikte hepsinin görmediği şey şaşırtıcıdır. Wordsworth doğanın maneviyatını kutsallaştırmayı seçmişti ama bunu kimliği Tintern'ın yukarısındaki nehirde olan bir mekânda yapmıştı. Goffman'la Synge adalara nitelikler aramaya, çerçevesi içerisinde ada sakinlerinin kendilerinin ayırt edemediği imgeler oluşturmaya gitmişlerdi. Yaşamları onlara verilen koşullar altında çalışma olarak belirlenmişti: Bir etkileşim düzeninin ayakta tutulması ve Tanrılarının başka bir Tanrı'yı yerinden ettiği yaşamlarında doğanın ehlîleştirilmesi. Bu meseleler Bourdieu tarafından ortaya atılanlara geri döner. Yukarıda ortaya atılan sorular görme kapasiteleri etrafında pek fazla dönmez çünkü bir imgeyi çerçevelendirecek salahiyetler ve bunu yabancı olanla uzak bölgelere taşımayı hasredecek şey kültürel çevrelerinden hayli hayli uzaklaştırılmıştır. Bağlam dışına çıkarma sıklıkla postmodernitenin tuhaf özelliği olarak değerlendirilir ama adlarının imgeleri bakımından Goffman'la Synge'in üretim eylemlerinde gösterildiği gibi durum böyle değildir.

Bir imgenin kurulması bir tür inandırıcılık özelliği taşır. İzleyici veya okur gösterilmenin inandırıcılığını kabul eder bununla birlik-

te, bu ortaya çıkan diğer gösterimleri engellemez. Her halükârda, gösterme izlemenin ve karakterize etmenin özel yolları için bir kabul damgası taşır. Eğer bu imge başarılı olursa bu bir benzerliği kapsar, muhtemelen bu da eğitimsiz göze mevcut olandan ziyade bir özü açığa çıkarır. Hem Goffman hem de Synge adalarını sosyolojik ve edebi haritada konumlandırmıştı. Ama onların vizyonlarını gerçekleştirmek için bir seçiciliğe, bazı şeylere *katılmamak* için bilinçli bir karara gereksinimleri vardı. Bu seçicilik olmadan vizyonları üstlenilemez nitelikteydi. Bu seçicilik imgelerine kalıcı bir değer verir, özellikle de izler çevrelerle okurlar imgeyi içeren sosyolojik veya sanatsal çerçeveden kayıp olana bakmak için çabaladıklarından dolayı.

Bu çerçeveleri görenlerin ressamın (oyun yazarı veya sosyoloğun) kör görüşünü paylaştığına dair hiçbir varsayım olamaz. İmgenin yapay çerçevelendirilmesi hermeneutik bir kaygı, resimleri çizenlerin düzenlemelerinin yorumlanmasına katılmaya duyulan bir ihtiyacı, düzenlemelerinde sanatçının rolünü ve izleyenlere sunulan resmi meydana getirir. Görülecek olan şey resmin çerçevesinde sınırlandırılacak mıdır veya bir tür dış referansın bu şekilde sunulan imgeyi anlamlandırmak için gerekli midir? Bir imgeyi yüceltme gücüyle, çerçeve içinde başka bir şeyi kazara yansıtabilecek tehlikeli Tanrısal bir yetiyle ilgili cüretkâr bir şeyler var gibi görünmektedir. Yine, insan Goffman'ın başlangıçta çerçevelendirdiği ada imgesinden nasıl uzak duruyormuş gibi göründüğünü ve saf sosyolojik bir bakışın yücelttiği şeyi nasıl telafi etmeye çabaladığını hatırlamalı. Bu imgede kayıp olan bir şeyler vardı. Analitik mükemmellik bir Midas dokunuşunun farkına varmıştı. Sosyolojik bir öz kapsam dahiline alınmıştı ama ödenen bedel çerçeveden beşeriyetin çıkarılmasıyla ilgiliydi. Toplumsal olanın sırrını bulmak için uyguladığı manipülasyonlarda sosyoloğun eli faili kadavra haline getirmişti. Analizin iskeleti emsal niteliğindeki bir yolla yakalanmıştı; tek sorun ruhun hesaptan çıkarılmış olmasıydı. Durum, modernitenin analitik güçlerinin sevdiği şeyi, insanı, öldürmesinin mukadder olduğuydu. Oluşturulan bu imgenin nitelikleri yoktu ve üretilen sosyoloji bu noktanın farkına varılmasını engelliyordu.

VI

Hümanizmin ölümü üzerine kaleme aldığı cesur, yer yer muhteşem ağıtında John Carroll sınır tanımayan Tanrısal güçler benimseyen benlik tarafından Tanrı'nın yerinden uzaklaştırılmasını kayda geçiyordu. Sonuç nihilizm, boşluk ve maneviyattan yoksun bir benlikti. Carroll bu öz Tanrılaştırma eylemlerinin beyhudeliğini anlatmak için ustalıkla resimleri kullanır. Onun vizyonu Protestanlıktır ama sanatı kaynak olarak ağırlıklı bir şekilde Katolik'tir. İki özel tablo örnek niteliğinde ön plana çıkar: Poussin'in *The Plague of Ashdod*'uyla [Aşdod Vebası] Velazquez'in *Las Meninas*'ıdır. Poussin'in şehrin hastalığa yenilmesi tablosu imgesinde gözler önüne serilen trajediye doğru jestinde yan tarafta serbest davranan bir erkek çocuğu durmaktadır. Bu Carroll'a kitabının teolojik temasını verir. Şöyle tartışır:

> Bu *Ashdod* çocuğundan daha güçlü bir şekilde Batı kültüründe yaşamın imgesini sunan başka bir şey yoktur; Poussin'in yeteneği basit bir resmi kutsal gücün etkin bir aracı haline dönüştürmek olmuştur. Onun farkına vardığınızda bu çocuk gitmenize izin vermeyecektir. "Beni hatırlayın."

O "tam anlamıyla ölümün ölümü"dür ve tablonun trajedisinde keşmekeş içindekiler onu görmez bile.[10] Carroll'ın tabloları kullanmadaki yenilikçiliği bunların sosyolojik duyarlıklara görsel ifadeler kazandırma yolunda yatar. Sanat sosyolojiye içinde modernitenin değişen temelinin, imgesinin ve üretimleri içerisinde sosyoloğun rolü meselesinin ayırt edilebildiği bir anlatı sağlar. Bu tema Velazquez'in *Las Meninas*'ında ayırt edilebilir. De Diego'nun gözlemlediği gibi "*Las Meninas* bir sanat eserinden daha fazlasıdır: Kültürel bir semboldür. Belirsiz bazı nedenlerden dolayı 'biz' –Batı kültürünün bir parçası olarak– oraya, tablonun yüzeyine aidiz" (de Diego 2003: 151). *Las Meninas* muazzam bir ihtilaf ortaya çı-

10. Carroll 2004: 78-9. Yaşamın sınırlarını aşma olarak bu çocuğun güçlü imgesi daha önceki çalışmamda (*Sociology and Liturgy* [1991]) belirip ayrılan koro çocuğuyla benzer bir işlevi görür. O çocuk Noel zamanı ağzına kadar dolu bir katedralin önünde ibadethaneden solo olarak şarkı söylerken örnek niteliğinde olan özelliklerini fark eder. Papaz cüppesine, fırfırlı ve uzun beyaz elbisesine bürünmüş, Goffman'ın terminolojisinde, o tiz sesiyle başkalarına söylediği epifanilerin alınmasını cisimleştirmek için törensel bir dairede kurulmuş bir yol işaretidir. Eyleminde eşikte olan çocuk bir melek"miş gibi" ama daha çok bir çocuk olarak yeniden temsil etmekle temsil etmek arasında gider gelir.

karmıştır, özellikle de Foucault'nün ünlü makalesinin bir sonucu olarak (1970: 3-16).

İspanyol bir karşı Reform* dönemi ressamı olan Velazquez IV. Phillip'in himayesinde muazzam bir resim koleksiyonu üretti. Saraydaki rolü oradaki ritüelleri, maskeli baloları ve festivalleri düzenlemek ama aynı zamanda kraliyet portreleri yapmaktı.[11] Tablolarının bir çoğu monarşinin, en dikkat çekici olarak, IV. Phillip'in kutsallaştırılması için araçlardı. Feros Velazquez'in "kralın tebaası arasında kraliyet imgesini tahsis edilmiş yollarla görme 'habitus'u yaratılması"na yardımcı olduğunu gözlemlemişti. Bu imge kraliyetin otorite ve gücünü meşrulaştıran ritüel etkisi için kurulmuştu. Ressam çizilmiş imgesine hürmet edeceklerin nazarındaki derin saygı ve huşuyu temin etmeye hizmet eder (Feros 2002: 86). Ressam göze ait takdirde yalnızca mütevazı bir hizmetkâr mıdır yoksa kutsanmış imgeleri işleyecek Tanrısal güçleri var mıdır?

İlk bakışta, bu tabloyla ilgili azıcık tuhaf olan bir şeyler vardır. Hareket hissi, etkileşim akışı aktarmaz. Karakterler donmuş gibidir, sanki orta Victoria dönemi bir kameranın yavaş kapak hızını bekliyor gibidirler. Tablo geniştir. Solda çok büyük bir tual ve sağda varlığı çıkarsanabilen tabloda görülmeyen bir pencereden ışık düşer. Tablodaki insanlar şu kişilerden oluşur: İspanya Prensesi, iki cüce, bir rahibe, iki nedime ve erkek bir hizmetçi. Bir kibir yeşermesiymiş gibi ressam resimde kendisini çizmiştir. Devasa bir tualin önünde durmakta, ortaya çıkacak olan şeyi çizmektedir ama sonra kendi eserinden de uzağa bakmaktadır. Bakışının yönü kafa karıştırıcıdır. Tablonun ön tarafındaki figürlere bakıyor olabilir ama sonra görünmeyen, tablonun dışında, izleyicilerin durduğu yere bakıyor olabilir. Tablonun görülme yöntemini mi izleyicilere ima etmektedir?

Bu bakışın olabilirliği hayli tuhaftır çünkü figürler tabloda nasıl görünebileceklerinden habersiz görünmektedirler. Onlar orada tablonun içindedirler ama sanatçının hevesiyle konumlandırılmış, sanatsal kibir için kurulmuş hesaplar olarak düzenlenmiştirler. Prenses tazıyla cücenin yaptığı gibi tablonun önüne bakmaktadır. Boş boş bakarlar. İnsan ön tarafa baktığında tablonun arka tarafının da aynı ölçüde önemli olduğuna dair bir farkındalığa varır. Bir aynada çerçevelendirilenler tüm sahne üzerinde arkaya doğru bakan İspanya Kral ve Kraliçesi'dir. Aynanın bitişiğinde iyi aydınla-

* Protestan reformuna karşı Katolik kilisesinde başlatılan reform hareketi. (ç.n.)

11. Ressamın kısa bir değerlendirmesi için bakınız Stratton-Pruitt 2002.

tılmış kapı aralığında bir beyefendi çerçevelendirilmiştir. Arkadaki merdivenlerde ayakta durmakta ve tereddüt ederek bakmaktadır.

Üzerinde bir hayli tartışılan bu tablonun değerlendirmesinde Wolf (2006: 87) Velazquez "bir portrenin yapılması *hakkında* bir portre çizmiştir" şeklinde konuşmuştur ve bu süreçte bu denli muammalı bir şekilde görülen imgenin oluşturulmasındaki rolünü yüceltmiştir. Tabloya bakarken sosyolog başkalarının görmediği bir şeyleri görebilir: Görsel biçimde ifade edilmiş imgelerin oluşturulması bakımından düşünümsellik ikilemlerini.

Carroll tablo üzerindeki yorumlarında bu temayı seçmişti (Carroll 1994: 100-2). Velazquez'in onur ve itibar düzenlerini kontrol ediyormuş gibi bu hürmet ve tavır sahnesinde kibirli bir şekilde durduğunu ileri sürer. Tablonun arkasında bekleyip duran kralı ilahlaştırırken Velazquez kendi ilahlaştırma güçlerini uygular veya daha ziyade bunları demokratikleştirir. Carroll tablonun kültürel bir eşikte durduğunu ve kışkırtıcı bir gücünün olduğunu ifade eder. Krallar "model olma yolunun yarısında, yaratıcı bireyin ve onlardan yapılan imgenin merhametine kalmışlardır". Ressam dilediği gibi evrenini oluşturur ve böylece kendisini yüceltir (a.g.e.: 100). Kendisini çerçevede konumlandırarak ressam kendisinin de tablonun bir parçası olduğunu ima eder ama bunu değerlendirmesi güç bir yolla gerçekleştirir. Onun bakışı neyi kutlamaktadır? Tabloda insan görsel biçimdeki bir sosyogramı görür ama burada izleyici, ressam ve portresi çizilenlerin bakışı gizemli bir şekilde eksiktir. Her şey bir ima eşiğinin üzerindedir. Bunlar hareket ederlerse, o zaman hikâye çok açık bir nitelik kazanır. Tüm tablo sahneye konulmuştur ama hangi etki için?

Çözümlemesinde çok titiz, çıkarım yapmasına olan dikkatinde hiper duyarlı olan Foucault'nun denemesi tablonun bilmecelerinden bahseder, özellikle de tablo üzerinde dışarından, başka bir zaman ve mekândan içeri bakan izleyiciye doğru olan ressamın bakışının yönüne. İçeri bakarken izleyici tablonun tamamlanmamışlığıyla bütünleşmiş gibi görünmektedir. Foucault'nun belirttiği gibi izleyici "görünmezliğinin ressama görünür hale getirildiğini ve kendisine sonsuza dek görünmez olan bir imgeye aktarıldığını görür". İzleyici tablo çizme işiyle uğraşanlar tarafından gözlemleniyormuş gibi hisseder. Onlar, onda kendisinin göremediği bir şeyi görürler (Foucault 1970: 5). Diego "*Las Meninas*'ın özü, onun anlaşılması güç niteliğinin, görünürlük ve görünmezlik oyununun" ve "ayna içindeki sönmekte olan ama güçlü varlığı"nın akademik büyüsünün

temelin oluşturduğunu ileri sürer (de Diego 2003: 162). Oyun hiç bitmeyebilir.

Görülen şey çıkarım gerektirir. Tabloyu anlamlandırmak için izleyici algıyı baktığı yer olan çerçeve dışındaki mekândan, görünmezden tablo yapma işiyle uğraşana görünür olan şeye taşımalıdır. Ama bu şekilde görerek görülenlerin de benzer bir kadere, görünmez bir şeylere, izleyiciye, bakmaktan acı çektiğini kabul etmelidir. Bu tabloda tamamlanmışlık yoktur. Bir tür tamamlama için düzenlenmiştir ama bu çerçevenin içinde veya dışında olan tüm tarafların yoksun bırakıldığı bir düzenlemedir. Bu nedenle bu o denli büyüleyicidir. Bir şekilde, sanatta olsun sosyolojide olsun çerçevelendirmek bir üstünlüğü, sergilemektir; bu da oluşturulmak için neyin görülmesi gerektiğiyle ilgili bir küstahlıktır.

Peter Greenaway'in filmi *The Draughtman's Contract* [Ressamın Kontratı] bir manzarayı resim formatında çerçevelendirmenin yarattığı ikilemlerin dikkat çeken bir örneğini sunar. Bir ressam olarak, yorum yapmaksızın gördüğünü işlemişti. Bir etnografın yöntemiyle kâğıda yalnızca gördüğünü, başka bir şeyi değil, geçirmişti. Ama bir antropolog olarak çizdiği şeyi yorumlamış olsaydı çizimlerinin anlatılarının farkına varabilirdi (Flanagan 1996: 32). Film açısından bu düşünümsellik uygulaması *Las Meninas*'a benzer bir tamamlanmamışlıktan mustariptir. Ressamın sorunu çok fazla görmesidir ama bu, kendisinin baş kurban olduğu noktada bulunan ve gözler önüne serilmek üzere olan bir trajedideki imasını ayırt etmek için yeterli değildir. Bahçeyi ve hane halkını çizer ama bunu izleyici için şaşırtıcı bir yolla yapar. Rice'ın gözlemlediği gibi (2000: 104) "insan gittikçe daha çok şeyi görür ama hiçbir şey bulamaz. Bu yüzden, film merak uyandırır ama tatmin etmez. İnsan imgeler arasında salınır durabilir ama doğru düzgün onları kuşatamaz". Bir kez daha Gulliver'ın durumu ortaya çıkar ama bu defa ressamın kurban olması biçiminde olur bu, kendisi katledilmiştir çünkü algı gözünün fark etmemiş olduğu şeyi ayırt etmek için hayal gücünü kullanmayı reddetmiştir.

Bu tablo ve film izleyiciye dair bir ikilemi açığa çıkarmaktadır. Burada soru pek de görmek veya görmemek değildir ama görülmek veya görülmemektir. Bu iki sanatsal nesne izleyiciye görsel olandan kaynaklanan ama sonuç olarak tamamen düşünümsel olan ikilemler sunar. Her durumda görme yeri ve ayrıca kullanılacak görme biçimine dair bir seçimin yapılması gerekir. *Las Meninas*'ta izleyici görünmeyenden çerçeveyi çıkarıp sergileyen tablonun ön planına doğru ilerlemek için tahrik edilir. *The Draughtsman's Contract* du-

rumundaysa izleyici çerçeveler, çizimler arasından görür ama bu açığa çıkan seçim ikilemini çözümleyecek bir anlatı oluşturmaya yetmez. Burada trajedi tasvir edilen şeyin etrafındaki beklentide yatar. Her ikisi için de gözetleyici olmak bir memnuniyetsizlik arafında yaşamak demektir. Her iki örneğin gücü nereden ve hangi yolla görmek gerektiğine dair bu ikilemler için hiçbir çözüm sunulmaz. Görünmez olan izleyiciyi zapt eder ve onu istemeden süreçler üzerine bir gözetleyici yapan bedenden ayrılma (cisim dışına çıkma) durumunu vurgular. Bir cisimleştirme gereklidir burada, bir öykü anlatılacaktır ve bir anlatı talep edilir. Ama gözetleyenler için zorluk, Denzin'in belirttiği gibi (1993: 147), "onların görmek istediklerini görmeleri"dir. Onların göze ait güçleri vardır ama bunun bahşedilmesinin bedeli bir ayırt etme kapasitesinin ve onların varlıklarını tehdit eden nihai meseleleri görselleştirmelerinin reddidir. Hitchcock'un *Rear Window*'una [Arka Pencere] atıfta bulunurken Denzin (s. 153) "film yönetmeni sosyoloğa şunu söyler: Senin bakma ruhsatın tehlikeli sonuçlar taşır ve eğer sen projeni çok ciddiye alırsan bunun bedelini sen değil, toplum ödeyecektir." Yukarıdaki bahisten düşünümselliğin görsel boyutlarının varoluşsal ikilemleri ortaya çıkar. Görmenin sorumlulukları vardır ve sosyologlar için bunun özel yankıları vardır. Teolojik evcimenliğin rahatlığı olmaksızın sosyolojik bakış kültür alanını araştırır, çok fazla görür ama o zaman bu da yeterli olmaz.

Göze ait fikirler intikam riskini taşır. Gözetleyen tahsis olmaksızın görür ve böyle görerek görsel gücünü geliştirir. Muhtemelen bu çok fazla görme durumu Goffman'ın vizyonunun yanılgısıydı, sosyoloji çok fazla iyiydi. Etnografi muhteşemdi ama bu imgenin bu şekilde görülmesi için nasıl bir araya getirildiğine dair hiçbir öyküye yer vermiyordu. Sosyoloğun görme eyleminin bir şeffaflığa, etnik bir ifşaata ihtiyacı vardır. Sosyoloğun *Las Meninas*'taki ressama vâris olması ihtimal dışıysa, o zaman karakterize ettiği şeyde ima edildiği görülecektir. *Bu* imgeyi üreten görme yolunun gittikçe daha çok açıklamasını ortaya koyması beklenmektedir. Goffman izler çevresini dünyayı *bu yol*la görmesi için manipüle eder ama bu dünya Unst'ta değil Paris'te inşa ettiği *onun* tahayyül cemaatinin bir yansımasıdır.

Şu âna kadar tartışmamız birçok kişinin böyle düşündüğünden daha fazla fanteziye yakın olduğunu işaret edebilir. Daha evvel ifade edildiği gibi, sosyolojiyle antropolojinin şaşırtıcı derecede bir kısmı tahayyül cemaatlerini formüle etme çabalarıyla bu cemaatlere toplumsal gerçekliğin yorumlarını oluşturmak için kurulmuş ideal

tipte figürlerle insan yerleştirme çabalarına dayanır. Comte sosyolojisini pozitivist kilisesini dolduran hayali bağnazlarla doldurmaya çabaladı; Weber'in Kalvinistleri derin büyüsünü bozma eylemlerini çağrıştıran renklerle boyanmış modernite imgelerini anımsatmak için büyüye başvuran hayali bireyler olarak sosyolojik sahneden geçerler; benzer şekilde, Durkheim'ın dini hayatın ilkel biçimleri sosyolojisinin icat ettiği sanal dine uygun kutsala ait vizyonlar sunmak için Avustralya'da Spencer'la Gillen tarafından gerçekleştirilen etnografik gezilerden alınan dış kestirimlere dayanıyordu ve sonra Margareth Mead'in Samoa'daki alan çalışmasının etrafında dönen muazzam ihtilafla karşı karşıya kalıyoruz.

Boas'ın bir öğrencisi olarak adalara gidip sakınmasız bir cinsellikle özgürlüğün Kırsal (Arcadian) bir imgesini inşa etti. Adanın imgesi 1960'ların sonlarında ileri derecede sanayileşmiş toplumlarda yaşamın kısıtlamalarından kaçmaya çabalayan pek çok kişinin umut ve ideallerini kamçıladı. Daha iyi ve daha özgür bir toplumsal düzen aramak için antropolojik ruhsatı sundu. Goffman'ın İskoç adası çalışması gibi onun Samoa çalışması antropolojide efsanevi bir statü kazandı. Esasında bu, Goffman'ın durumunda olduğu gibi, her bir disiplinin kendi başına keşfedebileceğinin en iyisine örnek teşkil ediyordu. Ama en önemlisi de, her iki eser de her bir disiplinin kutsal güçlerine damga vuruyordu. Her nasılsa, sosyolojik tahayyülde serbestçe gezinebilen ve aynı zamanda inşa edilmelerinin biyografisine hitap etme durumu olmaksızın gerçek"miş gibi" belirlenmiş imgeler meydana getirebildiler. Sosyoloji yalnızca mitolojileri yapısökümüne uğratmaz; aynı zamanda onları oluşturmak için kendisine disiplinsel bir ruhsat edinir.

Goffman için Winkin'in yaptığı gibi Freeman'da Mead tarafından 1965-1968 arasında ve 1981'de yapılan ada seyahatlerinin izini sürdü. Ama Winkin gibi Freeman bulduğu şey karşısında şaşkınlığa uğradı. Etnografiyi yeniden yapıp Ada'da çalışırken Mead'le tanışanlarla mülakat yapan Freeman'ın çalışmasında adada tamamen farklı bir yaşam tarzı imgesi ortaya çıktı. Goffman ve Synge gibi Mead'de de apaçık bir noktaya karşı bir kör görüş mevcuttu: Dinin ada yaşamındaki yerine. Bir kör görüşü uygulayarak ve adadaki pagan dinle Hıristiyanlığın yerini yok sayarak; Freeman'a göre, Mead cinselliğin suçluluk duygusu barındırmayan bir imgesini icat edebildi.[12] Bu imgeyi gerçekleştirebilmek için ateşli genç Hıristiyan kadınlar cinsel anlamda uçkuruna düşkün ve özgür hanımlar

12. Freeman 1983: Özellikle bkz. Bölüm 12, "Religion: Pagan and Christian", s. 174-90.

olarak yeniden biçimlendirildi. Mead etnografiyi nasıl bu derecede yanlış anlamış olabilirdi? Yine, meselenin büyük bir kısmı yerli muhataplara, onların ona anlattığı şeylere ve tahayyül etmek için adaya geldiği nedene dayanıyordu. Bu karışım içinde, bir tahayyül cemaati resmen faaliyete geçirildi. Ama Goffman'ın bir tahayyül cemaati içindeki uygulaması etkileri bakımından farklıydı.

Unst ve Samoa kozmopolitan yaşamdan uzakta tutulabilecek yerler olarak değerlendirilebilirdi. Uzakta değerlendirilmek için kurulmuşlardı. Ama Goffman'da durum bu değildi. O, adaya kozmopolitan hayatı anlamlandırmanın bir yolunu bulmak için gitmişti. Adada inşa edilen imge 1940'ların sonları ve 1950'lerde icat edilme noktasındayken bu kozmopolitan yaşamın oluşturulmasını yansıtmak için bir ayna olarak kuruldu. Bu ölçüde, biyografisinin üstü kapalı olmasına rağmen, onun adadaki çalışması derin bir şekilde düşünümseldir ama dine dair kör görüşünde aynı zamanda seçicidir de. Sosyolojinin görselleştirebildiği tek yol sanki dinin sahneden silindiği noktada bulunmaktadır. Bu, sosyolojinin uzun soluklu bir özelliğini örnekler, bu da din olmadan nasıl yaşanılacağının yapay bir keşfidir. Bunun meyvelerinin incelenmesi bunun da beyhudelik içinde uzun soluklu bir uygulama, postmodern kültürün sergilediği bir nokta olduğunu ima edecektir.

Tintern Manastırı'nın etrafında gezinirken harabeyi harabe değil"miş gibi", dolu, döşenmiş, süslenmiş gibi görmeye dair başka vizyonlar ortaya çıkar. Bu, onun nasıl görülmesi *gerektiğini* düşünmek demektir. Bu sebeple, kilisesin yan tarafında, sağdaki pervazıyla üstü açılmış bir kutsal eşya kutusunu görür ve onun ayin kadehleriyle dolu olduğunu düşünmeye başlarız. Böylesine sınırlı bir yerde papaz cüppelerini asmak için yeterince çivi bulunacak mıydı? Bir vizyon bir tahayyül cemaatini topluyor ve içini yeniden insanlarla doldurmaya çabalıyor. Keşiş yatakhanesinden gece duasına çıkılan kilise merdivenleri aşağıda dua edenlerin dikkatini dağıtmayı engellemek için halı serili mi olacak? Restore etme hayalleri tahayyül cemaatlerinin ilgilendikleri şeyleri oluşturur. Onların alanlarında işlenen şeyler kültür alanına dönme umutları içinde kurulur.

Vizyonlarla ilgili sorun onların çok kişisel, çok özel ve çok keyfi olmalarıdır. Onların görüşlerini paylaşmayanlar bilhassa kör görünürler. Bir vizyonla esir alınıp güdülenenler bu görme biçimini paylaşmayanlara karşı bir rahatsızlık duygusu deneyimlerler. Olay bir algı meselesi değildir ama yaradılış ve kapasite meselesidir ve bu düşünümselliğin kabul edilmemiş bir boyutudur.

3
Molly Sweeney ve Kör Sosyolog: Muhakeme İkilemleri

Balam* bir falcı ve kâhin, gökyüzü ve yeryüzü meseleleriyle uğraşan görsel bölümlerde çeşitli deneyimleri olan bir yabancıydı. O, sihir aramaya gitmeyen adamdı "ama yüzünü çöle doğru çevirdi", orada gözlerini yukarı kaldırdı ve "İsrail'in *çadırları içinde* yaşamaya devam ettiğini gördü..." İsrail kutsanmıştı ve Tanrı'nın Ruhu onun üzerindeydi (*Sayılar Kitabı* 24: 1-7). Bu, onun Tanrı'yla daha evvelki karşılaşmalarına göre dikkat çekici bir değişimdi. Bundan önce, Balam'ın Tanrı'yla birçok tartışması olmuştu, özellikle de Tanrı'nın kutsanmış olarak damgaladığı insanları lanetleme hakkı üzerine. Geceleyin, Tanrı tarafından Moab'a seyahat etmesi için çağrıldı. İki hizmetçiyle bir eşek üstünde seyahat etti. Ama aniden, eşek yolu kapatan bir meleğin ortaya çıktığını gördü. Korkuya kapılan eşek kendisini duvara doğru fırlattı ve Balam'ın ayağını ezdi. Kendisiyle dalga geçtiği için eşeğe vurdu ama sonra Tanrı Balam'ın gözlerini açtı ve o da meleği görebildi (*Sayılar Kitabı* 22: 20-33).

Eşek üç kez Balam'a izin verilmeyen şeyi gördü, bu onun ötesine geçmesi "sapkın" olan yolu kapatan meleğin görüntüsüydü. Balam'ın hareket kabul ettiği şey eşeğin, aşağılık bir hayvanın, görmesi ve kendisinin, bir kâhinin, görememesiydi. Görülen ve görünmeyene dair keşiflerde sosyoloji teolojinin bindiği yük hayvanı şeklinde görünebilir ama o aynı zamanda gece karalığındaki vizyonları ayırt edebilmekle ilgili dinsizce iddialarıyla belirir. Sosyoloji teoloğun

* Tevrat'ta hikâyesi anlatılan bir kâhin. (ç.n.)

kültür alanını incelemesi ve gökleri daha iyi görmesini sağlayacak mekânların ayırt edilmesi için taşımak konusunda uygun bir araçtır. Ama bu, disiplin eşeğinin yukarı bakıp sosyolojik şifre çözme için uygun örüntülerle dönen göksel cisimleri görmesi gerektiği anlamına da gelmez.

Görme veya görmeme üzerine yaşanan kafa karışıklıkları ve bu duruma çözümler bulma insanlık durumunun kalbine gider. Neyin farkına varılacağıyla kimin farkına varılacağı sosyoloji, görsel kültür ve teoloji arasındaki değiş tokuşun merkezindedir. Açıktır ki, bu konularda, mutlu tesadüflerin vahşi kartları, içgörü uçuşları ve aniden her şeyi gören geçici bakışlar mevcuttur. Geçicilik ve fanilikle ifade edilmiş bir modernitede varlıklar yabancılarla aptalca korkulara tanır yanlış tanımlamaların çabuk tanımaları için kurulmuştur. *Damga*'da* bu ikilemler sanal (geçmişe yönelik yapılan karakter isnadları) ve gerçek toplumsal kimlik arasındaki çelişkiler üzerine ortaya çıkan oyunlarda Goffman tarafından iyi özetlenmiştir (1968: 161). Masum normaller, ki bu normaller burada "geçip gidenin varlığının bir hayli kötü duruma soktuğu mefhumları ortaya koyarak kendilerini bilmeden aptal yerine koyarlar", üzerinde damgalanmışların oynayabileceği oyunlardan dolayı toplumsal gerçekçilik tutarsızdır. "geçip gitme'yle ilgili ahlaki kariyer damgalanmışları normaller tarafından görülme veya görülmeme stratejileri üzerine dikkatle düşünmeye zorlar. Gösterilmeden "geçme"yi arzular ama normalin geçici bakışları arasında başarısızlık riskiyle karşı karşıya kalırlar. Pek çok durumda, toplumsal olan yanıltıcı bir dış görünüş sunar. Bu, görsel meselelerin zaruri bir kötülüğüdür.

Görsel olana dair tüm meseleler görülmek için kuruldukları nokta olan tecelli özelliklerinin farkına varmak için toplumsal olanın çerçevesinden geçmek zorundadır. Toplumsal olan görmek maksadıyla kolektif düzenlemelerle göğe doğru çevrilmiş bununla birlikte karanlıkta olan ve ilişkinin, benzemenin ve göstermenin dünyevi örneklemlerini yansıtmak için ortak bir şekilde yönlendirilmiş yansıtıcı mercektir. Görülen şey birazcık kumardır çünkü algı gözüne mevcut olan dünyaya ait şey toplumsal olana atıftan yoksun olanı ayırt etmeye çabalamak kadar yetersizdir. Bu gibi sezgileri "kanıtlamak" güçtür çünkü onlar az bir şey kumar görünümünde-

* Ervin Goffman'ın teorisinde Damga (Stigma) belli bir yolla toplumsal olarak itibar sarsıcı tutum, davranış veya isim yapma olarak açıklanır. (ç.n.)

dirler. Failler aynaya bakıp yazı tura atar ve para yükselip alçaldıkça yere neyin düşeceğine dair bir bahis yapılır. Belirsiz olan belirli olana dönüştürül"müş gibi" davranarak fail bir karakteri dışa vurur ama aynı zamanda ondan bir tane de bulur. Goffman bu noktayı anlamanın bir aracını sunar. İlgisi Las Vegas'ın oyun masalarına yöneltilmiştir; katedral çatıları altında çalışanlarınkine değil.

Ama görme, bahis yapmaya, algı gözüne has ne gibi bir yorum yapılacağına dair bir kumarla ilgili başka muammalarla karşı karşıya kalır. Ama görme algı gözüne mevcut ne gibi bir yorum yapılacağına dair bir bahis, bir kumara ilişkin başka muammalarla karşı karşıya kalır. Bu gibi ikilemlerin bir örneği Holbein'ın *The Ambassadors*'ıyla* [Büyükelçiler] ilgili bölümde daha sonra ortaya çıkacaktır. Bunlar modernliğin bazı yönlerini yansıtır görünmektedirler ama bunu sözde cisimleştirdikleri hümanizmi yenilgiye uğratır şekilde yaparlar. Gözlerinden bir şey vardır: Hayat. Görürler ama fark etmezler. Her nasılsa, hayat ve kaybetmeye dair bir kumarı portre ederler. Neden görmemek için çizilmişlerdir?

Düşünümsellik içinde başkalarının gözlerinin yapamadığı ayrımları yapmak için kullanılan yetenekler olan farklılıkların sınırlarını çizen bakışın farkına varılmasına dair sosyolojik kariyerde bir tövbe özelliği bulunur. Sosyolog bir kavram cephaneliğiyle ayrımları belirlemek ama aynı zamanda bu denli görsel olarak seçkin olan şeyi isimlendirmek konusunda sonsuz güce sahip gibi görünmektedir. Ama Goffman'la Synge'in kariyerlerinin gösterdiği gibi görüşte bir seçicilik, adaları bu denli kaplamış dine ait olan şeyi görmeyi veya isimlendirmeyi reddetme vardır. Onlar kör müydü yoksa görmek istemiyorlar mıydı? Kendilerinin tahayyül cemaatlerinin inşa edilmeleri için kurbana gereksinimleri vardı. Bunları görselleştirmek için zorunlu bir körlük gerekiyordu. Bu tercih meselesi miydi yoksa bu denli meydanda olan bir şeyi, her iki adanın da derin bir şekilde Hıristiyan olması, görecek kültürel sermayeden yoksun muydular? Bu, adaların kültürünü kaplamıştı ama onların tahayyül cemaatlerinde belirtilmemişti. Açıktır ki, Hıristiyanlık bunlarla uyumsuzdu ama Synge'le Goffman'ın körlüğü geriye döndürülebilir. Hıristiyanlar bir inanç biçimi olarak görmelerinin eşit ölçüde seçici olduğunu ve bu noktayı fark etmeyi reddedenlerin kendi körlüklerini sergilediklerini iddia edebilirler.

* On altıncı yüzyılda yaşayan Flaman ressam Hans Holbein'ın bir tablosu. (ç.n.)

İman göze görme yetisi verir ve onun tesellilerinde düşünümselliğin ek bir boyutu, yalnızca ayırt etmeye değil, aynı zamanda bunu yaparken fark etmeye yarayan bir lütuf olan tövbe bulunur. İmanla görenler, görmeyenlere karşı bir şaşkınlık duyumsarlar. Göremediklerini isimlendirememenin özel bir körlüğüyle başları ağrımış gibi görünürler. Şimdi bu isimlendirme yetisi kontrol etme yetisi değildir; bu daha çok göremedikleri için gözlere teselli vermek için yeterince tanımlamaya yarayan bir lütuf kaynağıyla ilgilidir. Telafi olarak, iman gözleri düşünümsel bir maneviyatın tanıdığı bir tövbeye olanak sağlar. Kör görüş isimlendirmeyle görme arasındaki ayrımın herkesin tek başına görülebileceği görsel bir fikirde korunduğu bir nokta olan laiklik durumudur. Bu denli kör olanların gözleri altın ve gümüş putlarında teselli bulur. Nihai olarak değersiz olan isimlendirme yanılgıları vardır. Bu ikilemler sosyolojiye dahil edilebilir mi?

Sosyolojik kör görüş durumunun bir meseli Brian Friel'in yazdığı bir oyun olan *Molly Sweeny* trajedisinde bulunabilir. Modern teknoloji Molly'ye körlüğünden kurtulma yolunu sağlar ama kazandığı görme yetisiyle kadın gördüğü şeyleri adlandıramaz ve bu ölçüde görülür olanı anlamlandıramaz. Adlandırma yetisi hâlâ dokunma aracılığıyla gerçekleştirilir. Paralel durumu din açısından sosyolojik bakışın haliyle görmek zor değildir. Bunun uygulanması her şeyi gururla isimlendirebildiği nokta olan ampirikle sınırlandırılmaya mahkûmdur. Ama tövbe, düşünümselliğe iliştirildiğinde ve bu dini duyarlığı genişletmeyi aramaya doğru hareket ettiğinde o zaman kör görüş meselesine sosyolojik bir araştırma verilebilir. Bu, toplumsal olanın maskelediği dikkat ve şüphe gerektiren şeydir.

Sıklıkla toplumsal olan ayırımlara ulaşma ihtiyacını maskeleyen yavan bir apaçık parıldamayı sunar. Ayırımların gizlediklerine *varmama* derin bir şekilde gayri ahlaki ve sosyolojinin hümanist iştiyaklarıyla anlaşmazlık içinde olabilir. Entelektüel varoluşu için meşrulaştırma kusursuz ayırımlarla farklı bir biçimde görmek ve toplumsal faaliyetlerin önemine ilişkin içgörüler meydana çıkaran tezatlar oluşturmaktır. Ritüeller ve gösteriler gibi benzer mevcudiyetler, bakış için düzenlendikleri sonlara göre farklı ışıklar altında görülebilir.

I

Az sayıda insan *Hapishanenin Doğuşu*'nun* giriş kısmını unutabilir. 1757'de Damiens'in krala suikast girişiminden dolayı kamuya açık idamının tutanaklarından yapılan alıntılara dayanan bir anlatıdır. Ceza, krallığın kalbine karşı gerçekleştirilen suçun ağırlığını vurgulamak bir gösteri olarak sunulur. Ritüel başkalarına uyarı verme şeklinde hizmet eder ama aynı zamanda krallığın yüce doğasının ve onun korunmasına duyulan sürekli ihtiyacın doğrulanması işlevini görür. Anlatıdaki ayrıntılar mide bulandırıcıdır. İdamın soğukkanlı tasviri olayın şeytaniliğiyle çelişir. Bir tören olarak, bedenin parçalara ayrılması pek de sorunsuz gerçekleşen bir şey değildir. Neden bu anlatı tüm vahşetiyle, Paris'te uyandırdığı dehşete çok az göndermede bulunarak sunulmuştur; aklın bu denli ihlali, böylesine barbarca gayri medeni eylem kamuya açık uygulanabilir mi? Bu olay Foucault tarafından bir tür "tarafsız" yöntemle kurgulanmıştır. Seksen yıl sonraki bir kurumda genç suçluların disiplinlerinin düzenlenip yapılandırılmasına bir mukayese olarak sahnelenmiştir. Medeniyet işkence ve idamın kamusal gösterimlerinin ortadan kalkmasını istemiş olabilirdi. Bunlar ortadan kaldırılıyor ama yerlerine, her tarafa nüfuz eden görünmezliklerinden dolayı daha fazla zararlı olan disiplin yapılarının şeffaf olmayan şekilde her yerde bulunmaları durumu getiriliyor (Foucault 1979: 3-8). Foucault'da medeniyete maskeleme gücünden dolayı aldatıcı bir yumuşaklık payesi verilir. Bu, örtük alanda yatan tehlikeli şeydir. Tahayyül cemaatini resmetme amacıyla ritüeller her tarafa nüfuz eden disiplin toplumunun ihtiyaçlarına kurban edilir. Görülür olan görünmez hale getirilir ve bu da gizlenmesinden aldığı güçle daha da zararlı olur.

Çok etkilendiği Foucault gibi Goffman da ölümün toplumsal düzenlenmesine karşı beklenmedik bir ilgi duyuyordu. Her ikisi de kamusal idamların barbarlığıyla uğraştı ama onların "insani" kaygıları zıt sonuçlara yöneltilmişti. Foucault'ya göre, ritüelin vahşeti bunun bir gösteri olarak yok olup gitmesini meşrulaştırıyordu bununla birlikte Goffman'a göre cezanın kamusal teşhirinin biçimleri olarak idamlar teknolojinin rafineleşmesiyle kendini kurtarabiliyordu. Goffman suçlunun asılarak öldürüldüğü İngiliz kamusal

---

* *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison.* Michel Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* kitabının İngilizce adı. (ç.n.)

idamlarıyla ilgileniyordu. Bazen bunlar kurbanın ip üstünde yavaşça boğazlandığı veya daha kötüsü, kafasının koparıldığı korkunç olaylar olabiliyordu. Goffman'ın vücut kütlesinin ip uzunluğuna oranı hesaplarının geliştirilmesiyle ilgilenmesi acıyı hafifletmekle daha az alakalıydı ve daha çok kamusal idamların ritüel düzenine kötü ün getirebilecek iş kazalarını ortadan kaldırmaya dairdi. Bu yüzden onun genel ilgisi ölüm teknolojisinin nasıl "düzgün bir toplumsal olayı temin edeceği"ne odaklanmıştı (Goffman 1967: 230-1). Bu onun ilgisinin sonuç noktasıydı.

Dini törenlerin toplumsal düzenlemeleri kendi içlerinde bir son olarak değerlendirilebilir. Sosyolojik bakışı düzgün bir düzenleme etkisi yaratma kapasiteleriyle hapsetmek analizleri dini törenlerin yüzeyleriyle sınırlandıracaktır. Bu kendi kendini engelleme olur çünkü toplumsal olan ne kadar çok düzenlenirse hizmet sağladığı anlam derinliği o denli gizlenebilir. Kamusal idamları karakterize etmek ve onlara bir huzur operasyonu kriteri muamelesi yapmak bir ironi uygulaması olabilir ama bu pek de sosyolojinin sağlamak zorunda olduğu insani sonuçlara uygun değildir.

Dini törenlerde, toplumsal düzenlemeler yorum, iyi ve kötüden veya ışık ve karanlıktan neyi ilettiklerine dair bir yanıt talep ederler. Bu yansımalardan etkilenen tezatlarda kaçınılmaz olarak sıklıkla bir görüş ve yanıt karmaşası vardır. Bu, insanların gösterilmek için sunulanın kafa karıştırıcı ve çelişkili göründüğü noktada bulunan dini ritüel ve semboller durumunda böyledir. O'Toole'un iyi bir şekilde ifade ettiği gibi,

> Kutsal imgeler çoğunlukla çeşitli sayıda birbirleriyle örtüşen şekillerde işlev görürler: Didaktik, ahlakça yükselten, bir şeyin anısına yapılan nitelikte, anlatısal, tarihyazımsal, büyüleyici, kutsal veya ikonik olabilirler. Bilgiyi, duayı, tefekkürü, kutsallığı veya teslimiyeti teşvik ederken aynı zamanda cezbeye, vahye veya mucizeye ikna edebilirler.[1]

Hem Goffman hem de Foucault modern bir izleyicinin bu olan şeylerden herhangi birini görürken hissedeceği derin tiksinmeyi gizleyecek şekilde idam ritüelleri hakkında soğuk, duygusuz bir düzyazıyla yazarlar. İnsanın bu gibi ritüelleri duygusuz bir biçimde izleyebileceği veya izlemesi gerektiğini öne sürmek tuhaf olurdu. Ama ya duyguların toplumsal yansımalarının algılarından çıkabil-

1. O'Toole 2003: 174. Aynı zamanda bakınız Howes 2006.

diği dini ritüellerde durum ne olur? Burada, karizmatik ritüellere veya feveranla karakterize edilenlere atıfta bulunmuyoruz. Önemlerinin algılanmasında oldukça beklenmedik duygu ve değişimleri meydana getiren rutin ritüeller durumunda ne olur? Bu dönüşümler yüzeyi de düzgünce düzenlenmiş ama derinlikleri beklenmedik şekilde açığa vurucu olan düzenlenmiş rutinize ritüeller içinde de olur. Bu tezahürler nadiren sosyolojik dikkate mazhar olur.

Spickard (1993: 109-28) sosyologların dini deneyimi ritüel kullanımında çözümlemekte görece olarak zayıf olduklarını öne sürmekte haklıdır. Çok sıklıkla bunlara özel meseleler muamelesi yapılır. Bu materyal kıtlığı dini duyarlığın düşünümselliğin yazılmamış tarafı olduğu ölçüsünde vurgulanır. Bu makaleye cevap olarak David Yamane Spickard'ın Navajo'nun dini ritüellerinde hissedilen hakiki deneyimleri sunmadığını ileri sürer. Ama Yamane dini deneyimin gerçek zamanlı anlaşılamayacağını fakat ancak geçmişe yönelik değerlendirilebileceğini ve bunun deneyimlenmiş olanı anlamlandırmak için bir anlatı gerektirdiğini söylerken iyi bir noktaya temas eder. Özel olarak ihtida deneyimlerinden anlatı açıklamasına açık şekilde bahseder (Yamane 2000: 185-6). Dini ritüelleri incelerken bir sürpriz özelliği, düşünümselliğin pusula noktasını öngörülmemiş şekilde değiştiren bir tövbe, ortaya çıkabilir. Yalnızca hayal gücü genişlemez ama neyi keşfetmesi gerektiğine dair duyarlılıklar da genişler. Bu, Claudel'in* ihtidası durumunda da meydana gelmişti (Flanagan 1991: 305-6).

Alışılageldik umutsuzluk durumunda Claudel 1886'nın Noel Günü'nde Paris'te Notre Dame'a gitti. Orada dini bir ritüeli görmek için yola koyulmuşken bunu tamamen farklı bir ışık altında görerek geri döndü. "Yozlaşmış şiirde bazı denemelere uygun uyandırıcı bulmak" için bir Katolik ayinini görmeye gitmişti. Noel Sabahı'ndaki Katolik Kilisesi Seremonisi ona pek zevk vermemişti. Daha sonra, yapacak hiçbir şeyi yokken, şunları yazdı:

> Vespers'e geri döndüm. Beyaz cüppeler içindeki koro çocukları ve onlara yardımcı olan Saint-Nicholas-du-Chardonnet'nin Petit-Séminaire'nin öğrencileri daha sonra *Magnificat*** olduğunu öğrendiğim ilahiyi söylüyorlardı.

---

* Paul Claudel: Fransız yazar ve diplomat. Katolik inancı üzerine yazdığı manzum dramlarıyla ünlüdür. (ç.n.)

** Meryem Ana ilahisi. (ç.n.)

Claudel ihtidası gerçekleşirken Notre Dame'da tam olarak nerede durduğunu hatırlıyordu. Tüm şüpheleri giderilmişti ve "tek bir ani parıldamayla" iman duygusu değişmişti. Birdenbire, "şiddetli bir Masumiyet, Tanrı'nın Çocukluğu'nun Sonsuzluğu –tarif edilemez bir aydınlanma– duyusu"na erişmişti. İlahilerini söylerken ve cüppeleri içinde koro çocukları teolojik bir içgörüyle tamamlanan bir masumiyet duygusu açığa vuruyorlardı. Kendi ihtidasında, alışılmadık bir şekilde, düşünümsellik ve tövbe Claudel'in anlamın doluluğunu ve ritüelin anlayışını kavramasını mümkün kılacak şekilde birbirine karışıyordu. Bir yorumcu bu anlatının eserinin ilhamını oluşturduğunu ve esasında bunun üzerine düşünmenin hayat projesi haline geldiğini gözlemliyordu.[2]

İhtidalar sosyoloji içinde yeni görme yollarını etkileme açısından nadiren dikkate alınırlar. Daha ziyade, ihtidaya dair sosyolojik çalışmalar ihtida edenlerin yeni dini hareketlere beyinleri yıkanarak girmeleri konusundaki aşırı ilgiyle çarpıtılmıştır (Snow ve Machalek 1984: 167-90). Çoğulculukla ilgili aşırı bir ilgi ihtidayı uygunsuz hale getirir çünkü sınırlar aşılmıştır ve daha önceki bağlantıları tartışmaya açan yeni kimlikler edinilecektir. Toplumun, Birleşik Krallık'ta olduğu gibi, dini farklılığa kayıtsız olmaya meylettiği ve sonuç olarak çok inançlı dinlerin teşvikinin resmi hükümet dini olduğu bu noktada bir farklılık vurgulanır.

Birçokları dini ritüelleri görmeye gelir ama görüşleri değişmeden uzaklaşırlar. Çoğunlukla karmaşık ve çelişkili nedenlerden dolayı tövbe duygusunun farkına varamazlar. Bununla birlikte, tam anlamıyla garanti edilmezse bile, tövbenin beklendiği yerde başka gösterimler düzenlenir. İmgeler görsel kültürün talepleri doğrultusunda düzenlenmiş tüketicilik beklentilerini yansıtır şekilde paketlenip damgalanır. "Disneyizasyon" adını verdiği yeni bir kavramı ortaya atan Bryman bunu modern toplumun doğasını araştırma aracı olarak değerlendirir. Kavram tema parklarıyla ilgilidir (Disneyland emsal niteliğindeki örnektir) ve edimsel emek olarak kavramsallaştırdığı noktada aktörlere mekânın metalaştırılmasının bir parçası olarak bir dizi ritüeli sunmaları için para ödenir. Orada bulunma deneyimlerine referans vererek rol ve kimliklerini doğrulayanlar yalnızca etnograflar değildir. Turistler benzer doğrulama biçimleri kullanırlar. Edimsel çalışanlar eylemle-

2. Ryan 1951: 5-7. Aynı zamanda bakınız: Chaigne 1961: 45-51; ve Antoine 2004: 64-8.

rinin niteliği açısından gözetlenirler ve kapalı devre kamera sistemi gözetlemesi altındaki bir beklenti onların göz göze etkileşiminin niteliğidir (Bryman 2004: 147-9). Yüz yüze etkileşim göz kontağına göre kontrol edilir. Bu sebeple, görsel beklentiler samimiyetin test etmenin nihai biçimine, tetkik niteliği taşıyıp taşımadıklarını görmek için birilerine göz göze konumunda bakmaya tabi tutulduğu kontak noktalarına indirgenir. İtimat, samimiyet ve duyarlık gözde somutlaştırılır. Yine, operasyonun kusursuzluğu meselesi ortaya çıkar ve bu Disneyland'ın amaçladığı sonuçları üretemeyebileceğine dair kaygılarla ilgili olur. Görsel açısından toplumsal olanın düzenlenmesi bir kumara, umuda dayanarak ilerler, bu da onun amaçlanan ışık altında *görüleceğidir*. Ama ya dini bir etkinlik bazıları için ahlakça yüceltici olarak değerlendirilmeyen teolojiye atıfta bulunarak meşrulaştırılmış yollarla düzenlenirse? Bu özel ikilemle ilgilidir, Huymans'ın Lourdes'a yaptığı seyahatler açısından ortaya çıkan bir ikilemle.

Onun Katolikliği görsel ve sembolik olanın yorumlanması etrafına inşa edilmişti. Sanat izlenimciliğinin ve bir modernite biçimi olarak yozlaşmanın öncüsü olarak onun Chartres Katedrali yorumu kültürel hatıraya neyin ait olması gerektiğine dair Fransız beklentilerini yeniden biçimlendirdi (Huysmans 1989). Huysmans, Pugin gibi, son dönem ortaçağ duyarlıklarının mükemmeliyeti içinde yaşıyormuş gibi görünüyordu ama modernitenin ışıklarına acıklı bir şekilde göz kırpıyordu. Katolikliğinde o denli estetik olan birisinin Lourdes'de görülecek şeyin üstesinden nasıl geleceğine dair ciddi ölçüde merak uyanmıştı.

Huysmans'ın son kitabı *Les Foules de Lourdes*'du.* Bakire Meryem 1858'de Lourde'da görünmüştü. Burası toplu hac için bir mekân halini aldı, bu hac beraberinde demiryollarını ve ayrıca, en azından bazıları için, kaba ve yeni gelişen bir kültüre cevaz verir şekillerde dindarlığın ticarileştirilmesini getirdi. Lourdes'a yaptığı ziyarette Huysmans bir şaşkınlık sorunuyla karşılaştı. Popüler kültürün en zevksiz biçimlerinden bazılarını dışa vurup bünyesinde barındıran Lourdes gibi mekânlara nasıl lütuf bahşedilebilirdi ki? Sapkın bir şekilde, Tanrı, Huysmans'ın kutsal dindışı mefhumlarını önemli ölçüde allak bullak etmişti. Bir düzeyde, Tanrı'nın otonomisi olumlanıyordu çünkü lütfun bahşedilmesi onun alınması için

* (Fr.) Lourdes'un Kalabalıkları. (ç.n.)

kurulmuş mekânların kötü zevkiyle sınırlandırılamazdı ama başka bir düzeyde, ilahi inayetin kabulünün ifade edilmesi için kurulan mekânların olumlanmasına dair estetik kriterler ne örnek niteliğinde ne de ayrıcalıklı görünüyordu. Kaufman, Huysmans'ın durumunu "Fransa'yı yeniden Hıristiyanlaştırmak için Tanrı'nın ilahi amacının bir parçası olarak seküler dünyanın dini alanı ihlal etmesini anlama" çabası olarak iyi ifade eder. Son kitabının temasını "mabedin adi modernliğiyle onun Orta Çağlar'dan kalma kayıp bir tapınmayı yeniden yaratma yetisi arasındaki gerilim..." şeklinde karakterize etmektedir.[3] Lourdes'da Huysmans'ın tahayyül cemaatine erişimi engellenmiş görünüyordu. *Bu o* alanda faaliyet gösteremiyordu. Teolojik eğilimleriyle bunların aradığı görsel ifadeler son dönem Katolikliğin estetiğine atıfta bulunularak tasavvur ediliyordu ve elbette bu Lourdes'da bulduğu popülist kitlesel dindarlık biçimleriyle tasavvur edilmiyordu.

Görsel ve toplumsal olanın, ritüel içinde bile, sabit bağlantılarının olmaması ve yeni görme yollarının ortaya çıkmasında rastlantısal bir şeylerin olması neden belirtilir? En bariz neden antropomorfik bir savdan kaçınmaktır, bu da iman gözüyle görmenin gerçekten toplumsal olanın sadece yansıttığı şeye ayna tutmaktır. Bu çalışmada görsel olana bu seçmeli boyutu açık tutmak ve görmeyi bir tür sosyal determinizm biçimine indirgememek merkezi öneme sahiptir. Eğer sosyoloji teolojiye kayacaksa burada bir şart ayna tutmanın sosyoloğun manipüle edici elinden değil, Tanrı'dan geldiğidir. Görmenin veya görmemenin neredeyse rastlantısal ve zararlı problemleri dini sanatın sergilenmesinde ortaya çıkar.

Son yıllarda, Londra'daki the National Gallery (Ulusal Galeri) geniş çaplı eleştirel ve kamusal başarı kazanan üç sergi düzenlemiştir. İlk sergi, *Seeing Salvation* [Kurtuluşu Görme], 2000 yılında Şubat'tan Mayıs'a kadar düzenlendi ve 355.175 ziyaretçi çekti. Bu sergi İsa'nın imgelerinin tablolarını içeriyordu. Giriş ücretsizdi ve bazıları için bu *Millenium* kutlaması oldu, bu zamane Hıristiyan anıtı sekülarize etmeye çabalayan Dome'la tezat şeklinde değerlendiriliyordu. 2004 Ekimle 2005 Ocak arasında düzenlenen ikinci sergi, *Raphael: From Urbino to Rome* [Raphael: Urbino'dan Roma'ya] 230.649 ziyaretçi çekti. Giriş ücreti ziyaretçi başına 9,00 pounddu. Üçüncü sergi, *Caravaggio: The Final Years* [Caravaggio:

3. Kaufman 2005: 87-8. Huysmans'ın Lourdes'a cevabının tam bir değerlendirmesi için bakınız s. 87-93.

Son Yılları] 23 Şubat 2005'le 22 Mayıs 2005 arasında giriş ücreti 7,50 poundla sergilendi[4] ve 244.955 ziyaretçi çekti. Ekim 2006'da Velazquez'in bazı eserlerinin reklamı çok yapılan sergisi açıldı. Açıkça, the National Gallery dini sanata karşı beklenmedik ve geniş ölçekli bir ilgi keşfetmişti.

Giriş ücretiyle tüm Birleşik Krallıktan insanların Londra'ya seyahat etmesi göz önünde bulundurulduğunda bu sergilerin başarısı dikkate değerdi. 6 odada sergilenen 16 resimden oluşan Caravaggio sergisiyle başa çıkmak için Galeri ziyaretçileri yarım saat aralığında randevu almaya teşvik etti. Galeri'ye girdiklerinde ziyaretçiler diledikleri kadar içeride kalabiliyorlardı. Ziyaretçilerin çoğu önceden randevu almıştı. Sergilenen tabloların çoğu tamamen Katolik etosuna aitti ama şaşırtıcı bir biçimde posthıristiyan ve sözümona kökeni Anglikan olan bir kültürde inanılmaz sayıda hacıyı cezbediyordu. Tablolar aslen mihrabın arkasına konulacak eserler olarak kiliselerde, manastırlarda ve rahibe binalarında teslimiyet kaynakları şeklinde hizmet vermek için sipariş edilmişti. Teolojik bir doğrultuda görme yollarını yüceltme yönlendirme şartına bağlanmışlardı.

Bourdieu'nün terminolojisinde sanat galerisinde sergilenmek için bunlar şimdi kutsala en genellenmiş saygıyı gösteren bir estetiğe hizmet etmek için yeniden kutsanmışlardı ama bu onları sipariş etme vizyonu olan teolojiyi muayyen ve taşralı olarak değerlendirecek şekilde yapılmıştı. Goffman'ın "sivil ilgisizlik" şeklinde kavramsallaştırdığı nokta belirtilmezse bunların şart koşuldukları biçimlerde değerlendirilmelerinin kültürel, sembolik ve manevi sermaye açısından sunulması eksik kalır. Bu sebeple, Galeri'de teoloji pek de kültürel alandan çıkarılıp yok sayılmış olarak sekülarize edilmemiştir. Galeri'de bir grup dindar izleyicinin *İsa'nın Çarmıha Gerilmesi* tablosu önünde kendilerini kutsayıp seslice dua etmeleri derin bir rahatsızlığa yol açardı. Yine, mesele bu sergilerin ziyaretçilerinin neyi görmesi *gerektiğine* geliyor. Teolojik vurgulamalar görme biçimlerinde bu noktada şüphecilik içinde solup gitse bile bunlar başka bir yerlerde dijital kültür aracılığıyla görsel kültürün sınırlarında meydana getirilen göze ait yenilikleri anlamlandırmak için beklenmedik şekilde yeniden canlandırılmış görünmektedirler.

4. The National Gallery, Danışma Bürosu'ndan özel yazışma, Londra 26 Mayıs 2005.

O'Leary sanal gerçeklik etrafında dönen tartışmaların Protestanlıkla Katoliklik arasında Sözü ifade etmeleri açısından karşılaştırma alanları açtığını iddia eder. Katoliklik "Tanrı'nın Sözünü çeşitli duygusal, resmi ve estetik tecessümler"le sunup temsil eden bir liturji [ayin] kullanır; Protestanlıksa "kurutulmuş, bilgi yönelimli, *Kutsal Kitap* ve vaaz aracılığıyla kavranan.." bir versiyonu kullanır. Törensel güçle sembolik eylemin kavramlarının Kiliseye "küresel iletişim ağında yeni bir yuva" sağladığını ileri sürer. Varsayalım ki, "seküler kültür uzun zamandır Hıristiyan dogmasının iddialarını reddedip yok saymış olsa" bile dedik; yine de eski gelenekler iletişimsel kültürleri anlamak için kullanılan metaforlar olarak yaşamaya devam edecektir (O'Leary 2004: 43-4). Neopagan internet sitelerindeki ritüelin bazı daha vahşi versiyonlarına bakarak O'Leary kendilerinin temellerini anlamak için Katolik Kitlenin edimsel diline göndermede bulunur. Batı Kültüründe Katolikliğin "sanal gerçekliği" sanal bir şekilde icat ettiğini, bu gerçekliğin tam teşekküllü bir duyusal izlenim düzeniyle desteklendiğini ama tamamen dil ve sembolizm aracılığıyla yaratıldığını ileri sürer (s. 52). Sanal kavramı öz ve benzeme mefhumlarıyla ilgilidir, yalnızca komünyonla ilgili değildir; aynı zamanda dünyevi gerçekdışılıklar mekânında göksel gerçeklikleri mümkün olduğunca en iyi şekliyle yansıtacak ayin düzenlemeleriyle de ilgilidir. Bu bakımdan, Katoliklik bir dizin, hesaplama ve karşılaştırma için bir ölçü sağlar. Bu sebeple, O'Leary Netscape genişledikçe "çevrimiçi bölgesinin daha fazla 'Katolik' olacağını kestirebiliriz, bununla ikonografi, imge, müzik ve sesin –tat ve koku olmasa da– törende yeniden yer bulacağını belirtmek istiyorum". Eğer "siber iletişimin postmodern insanların manevi sürekliliğinde esas bir rol oynayarak geleceğini düşünme" konusunda haklıysa (s. 56), o zaman sosyolojik yanıtın temeli de değişmek zorunda kalacaktır; bu pek de sanal gerçeklik doğrultusunda olmayacak ama daha çok görsellik için prototiplerin biçimlendirilip hissedildiği toplumsal olanda bulunan birlikte olmanın dayanışmasının tanınmasına doğru olacaktır. Sanal gerçeklik daha çok vurgulandıkça kültür sebebiyle ayırt etmenin toplumsal temeli analitik incelemeyi hak eden bir mesele olarak sosyolojik görüşün içine girer. İnternet çevrimiçi ve çevrimdışı olarak yaşamı etkiledikçe imgeleri çözme ihtiyacı için sosyolojik bir körlük artarak sapkın hale gelir.

Görsel olanaklar, iletişimin sözlü olmayan biçimlerinin baskın olduğu zamanlarda oluşturulan ayırt etmenin geleneksel biçimlerine

atıfta bulunmayı gerektirir şekilde katlanarak artmıştır. Bu, kısmen Son Dönem Ortaçağ çalışmalarında görme ve görünmeyen üzerine düşüncelere gösterilen ilginin artmasını açıklar. Uygulanmak için her çeşit hayali yeniden adlandırma için mümkün hale geldikçe, kültür, dolayısıyla keşif için yeni alanlar açılır. Bu, sanal gerçekliğe dair MacWilliams'ın işaret ettiği bir noktayla ilgilidir. Benzeme mefhumlarına atıfta bulunurken –bu aldatıcı da olabilir– aynı zamanda gerçekten ziyade potansiyel olarak varolan şeylere ve daha önemlisi bunları gerçekleştirecek sağlamlık ve güçlerle de ilgilidir (MacWilliams). Bunlar görme meselelerini kültürel ortama, sanal olanın potansiyelini ve yol açtığı tahayyülleri gerçekleştirme açısından bakmak için eğilim ve yaradılışa çeker. Ama ya bu gerçekleştirme güçleriyle uğraşma ihtiyacı ihmal edilirse? Dini meselelerde görme konusunda modernliğin olgunlaşmasına özgü bir tembellik var mıdır? Bu, görsel olana kasti bir boyutu, bakmanın kültürel beklentileri meselesine ve bunu yapma eğilimlerine, işaret etmek demektir. Bu, daha evvel *Seen and Unseen*'de incelenen kaygısızlık* mefhumunu geri getirir.

Bu, bir miskinlik, Tanrı'nın eserleri karşısında tatmin olma hissi getirmediği kabul edilen umutsuzluk biçimidir. Kaygısızlık hiçbir ferahlamanın olmadığı yeis günahı, nihilizme boyun eğme hakkındadır. Nault (2004: 237) "kaygısızlık manevi tembellik, semavi şeylere karşı bir hoşnutsuzluk veya tiksinti, manevi savaşta bir isteksizlik olarak tanımlanabilir" şeklinde ifade ettiğinde bunun özelliklerini iyi yakalar. Ama kaygısızlık mefhumunda bireysel kötülükten daha büyük bir şeyler ayırt edilebilir. Bu, yalnızca bir şart olarak değil, aynı zamanda onun bir sonucu olarak sekülerliğe iliştirilebilen bir kavramdır. Scola modern zamanların manevi rahatsızlıklarını nitelemek için kültürel kaygısızlık kavramını ortaya atar. Tüketiciliğin etkilerinin ve gazetelerde kültür sayfalarının artmasının "ne olduğumuza, bize ne olduğuna ve ne yaptığımıza meraklı olmaya meyilli olmadığımızdan bu kültürel eseri, insani yaşamın bizden doğal olarak istediği bu eseri, anlamak için çok tembeliz..." (Nault'tan alıntı 2004: 253-4) olgusunun yaşandığı bir duruma yol açtığını belirtir. Bu bir kez daha bakışın sekülerleşmesinin işaret ettiğinden daha fazlasını ima eder. Görünmeyeni görme çabalarından soğutan

* Metnin orijinalinde acedia olarak geçen kavram Latince uyuşukluk, miskinlik gibi anlamlara da gelir. Burada kaygısızlık kavramı tercih edildi. (ç.n.)

günümüz kültürünün doğasında daha geniş bir şeyler vardır. Nault bu soğumaya istikrarsızlık, bakma mekânları açısından huzursuzlukla çevre ve eylemlerin daimi olarak değişme durumlarından meydana gelmesi şeklinde atıfta bulunur (a.g.e.: 238-9). Ama Nault başka bir önemli noktaya temas eder; bu kaygısızlık "Hıristiyan'ı bu dünyaya *aitmiş* gibi yaşamaya davet eder" (a.g.e.: 257). Dünyanın içerdiğinin ötesinde ihtiyacı daha az açık hale gelmiştir ve kültürel şartlar bu durumun açıklanmasına karşı komplo kurar.

İzleyenlerin, kaygısızlık tuzağına düşenlerin ahlaki statüleri karakterlerinin test edilip tövbenin bulunabileceği yüzeyin altına bakmak için bahse girmek için yapılan bir vizyon sınırlandırılması, bir kumara karşı caydırıcı aracı yansıtır. Bu meseleler Goffman'ın en iyi makalesinde tartışılır: "Where the Action is" [Eylemin Olduğu Yer]. Ona göre, kumar oynama karakterin bulunacağı yeri açığa vurur. Meselelerin en yakın incelenmesinin gerektiği noktadadır ki, kumar oynamanın törensel düzeni bulunur. Oyuncunun inceleme aktivitelerine diğer oyuncularla ilk kimin bocalayacağını görmek için seyreden izleyiciler en yakın ilgiyi gösterir. Görme yolları mühimdir ve sonuçlarına karşı körse oyuncu karakter açısından başarısız olur.

II

Mikrokozmos içinde hayat bir kart oyununa benzer. Elimize kartlar dağıtılır; bazı durumlarda bir seri galibiyet elde edilir; bazen de ortağımız aptallığı veya dikkat eksikliği yüzünden başarısızlığa uğratır bizi ve diğer bazı durumlarda diğerlerinin elini görmeden ne oynayacağımız bilemeyiz. Goffman'a göre, kart oyunlarında şans genel anlamda etkileşim biçimleri için bir metafordur. Goffman'ın tabiriyle oynanan oyun, özellikle de bahisler yüksekse, mühimdir.

Goffman'a göre (1967: 169), kaza meydana geldiğinde veya planlanmamış bir şey olduğunda kader canlı bir özellik olarak ortaya çıkar. Bu gibi risklerin üstesinden gelmek kumarbazın hayatına özgü bir şeydir. Ona göre, risk almak sadece günlük bir rutin değil, aynı zamanda eylem üzerindeki bakış açılarını biçimlendiren bir yaşam biçimidir (a.g.e.: 188). Ama Goffman'ın şans konusuna olan ilgisi daha geniş ve daha derin bir hal alır. O "kadere bağlı olma durumu ne denli çok olursa eylem o denli ciddi bir hal alır" şeklinde bir fikir öne sürer (s. 261). Bu sebeple, Goffman'a göre, "şans

bireyin tutumunda, etrafındaki dünyayı karar verme potansiyelleri içerisinde yeniden tanımlama konusundaki yaratıcı kapasitesinden yatar" (s. 201). Bu, kaygısızlık durumuna önemli bir tezat oluşturur ama daha da önemlisi, bunun şans mefhumu sanalın yukarıda anlaşıldığı şekliyle güç veya sağlamlık biçimi olmasıyla ilgilidir. Bu, yaradılışla, belirsizlik karşısında eyleme geçmek için ahlaki bir yeterlikle, kısacası elverişsiz koşullarda bahse girmekle alakalıdır.

Goffman bu makalede beklenmedik bir sapma yapmış gibi görünebilir. Ama makalenin sonuna doğru, ilgi alanları bildik sosyolojik alana geri döner ama erdem etiğinin tanıdık olmayan yönünde biçimlendirilir. MacIntyre gibi onu bu mefhumu yok saymakla suçlayan eleştirmenlerinin aksine Goffman kaderle yüzleşildiğinde veya risk alındığında ortaya çıkan karakterin çarpıcı bir savunmasını sunar. Böyle yaparak, fail erdemin, kahramanlığın ve metanetin eski moda niteliklerinin özelliklerinin farkına varır. Bu erdem özellikleri karakteri risk alırken yerini alması için uygun düzende tutma konusunda gerekli kabul edilir. Goffman iki işi aynı anda yapmanın faile yüklediği denge ihtiyacını örneklendirmek için kılıç yutanların hatıralarına dikkat çeker (a.g.e.: 228:9). Karakterleri nihai imtihana tabi tutulanlar ahlak anlayışlarını canlı tutmalarını mümkün kılacak izleyiciler için çeşitli deneyim biçimlerine olanak sağlar.

Goffman bazı yerlerin ahlaki karakter için saygı olanağı sunduğu ve aslında onun sergilenmesine davetiye çıkardığını ileri sürer. Bu yüzden, "yalnızca tırmanıcıları davet eden dağ sıralarında değil, aynı zamanda kumarhanelerde, bilardo salonlarında ve yarış pistlerinde tapınma yerleri buluruz; riske dayalı önemli bir şeyin olmayacağı, ahlaki duyarlığın düşük olduğu yerler kiliseler olabilir" (a.g.e.: 268). Bu, Goffman'ın yazılarında belli bir Weberyan yankıyı çağrıştırır. Goffman tarafının getirdiği ima açıktır: Kilisede tapınma ahlaki karakterin sınanabileceği bir nokta *değildir*; aslında, "eylemin bulunduğu yer de değildir". Goffman'ın vizyonu kaderin nihai sınama biçimini aldığı yerlerin casinolar olduğunu ima eder. Bunlar ritüellerin teolojik imalara atıfta bulunulmadan gerçekleştirildiği örnek niteliğindeki mekânlardır. Teoloji meseleleri kolaylıkla oyun masalarının altına süpürülebilir ve sosyoloji bir kez daha teolojik müdahalelerden korunabilir.

Ama bu, Püritenlerin kart oyunlarını ve dolayısıyla kumarı şeytani bir iş olduğu için lanetlemelerini unutmak olur. Büyük miktarlar için oynama kibri kaynaklar düzensiz, karanlık ve tehlikeli

bir şekilde kullanılmış olsa bile, insanın talihinin yaver gideceğine dair bir inançla ilgilidir. Bu öğelerin bir kısmı Puşkin'in kısa hikâyesi *Maça Kızı*'nda bulunabilir. Goffman'ın "eylemin bulunduğu yer" vizyonu üzerine bir çeşitleme sunar. Hikâye nihai eli oynamayı aramanın teolojik bir bedeli olduğunu ima eder. Öykünün altbaşlıkları nelerin olacağını işaret eder. Kitabın tam başlığı "Maça Kızı Kem Gözü İşaret Ediyor"dur ve diğer altbaşlık "Falcılığın Modern Rehberi"dir. 4. Kısmın altbaşlığı "bir mektuplaşmadan" alınmıştır ve başlık "*Homme sans moeurs et sans religion!*"dur (Geleneksiz ve dinsiz insan). Hikâye sosyolojik yankılarla doludur.

Merkezi figür, kart oyunlarını gözlemlemeyi sevip kendisi hiç oynamayan genç asker Hermann'dır. Esasında, "o kartlara hiç dokunmadı, eli sıkılığı (kendi deyimiyle) 'fazlasını elde etme umuduyla zaruri olanı riske etmesine' izin vermemişti" (Puşkin 2004 baskısı: 165). Goffman'ın deyimiyle, kumar oynayacak karakteri yoktu, kartlardan aldığı zevk vekâleten yapılan nitelikteydi. Bir subay Hermann'a gençliğinde kumar oynayıp hep kazanan ama artık oyun oynamayan büyükannesinden bahseder. Her şeyi kazanmasını sağlayan üç kartı seçme gücü vardı ve bu sırrı oğullarından birine aktardı. Bu, Hermann'ın kendine mal etmek için kaygı duyacağı bir güçtü. Yaşlı kontese gizlice yaklaşmaya başladı. Kumar masasında karakterini ifşa etmeyi reddetmesine rağmen Hermann'ın ölümcül bazı nitelikleri vardı; Napolyon'un profiline Mefistofeles'in ruhuna sahipti. Fakat Puşkin'in belirttiği gibi zayıf bir noktası vardı: Dinsizdi, batıl inançları oldukça fazlaydı. Bu ruhsal zayıflığı telafi yoluyla durmaksızın bu üç kart hakkında fanteziler kuruyordu.

Büyükanneye erişebilmek için Hermann yetimi, kadının her arzusunu yerine getirmeye hazır olduğu "evin kurbanı"nı ayartmaya çalıştı. Hermann kadını evin dışında bir pencere aralığından gördüğünde "o an kaderini belirledi". En sonunda içeri girme hakkı kazandığında yaşlı kadınla karşılaştı ve ondan sırrını istedi. Kadın adamın mutluluğunun anahtarını elinde tuttu. Adam onu konuşturmak için bir tabanca çıkardığında kadın beklenmedik şekilde düşüp öldü. Öldürdüğü büyükannenin açık tabutuna bakmaya ve bir tür af dilemeye gittiğinde çok şaşırdı "ölü kadın ona alaycı bir bakış fırlatıyor ve göz kırpıyordu" (s. 177). Bununla birlikte, kaderin eli hâlâ Hermann'ın üzerindeydi. Kadın o üç kartı açıklamak için ona rüyada göründü. Yirmi dört saatte bir karttan fazla

bahse girmeyecek ve bu kartları bir daha kullanmayacaktı. Ayrıca, yetimle de evlenecekti.

Hermann çabucak sırrını kullanmaya çalıştı. Kumar oynadı; iki kez büyük miktarda para kazandı ve üçüncü defa oynamaya geldi. Bu oyun bir düello gibiydi. Ama sonra kazanan kartı olduğunu düşündüğü şeyin maça kızı olduğu ortaya çıktı. Yakından baktı çünkü (s. 182):

> O anda ona öyle geliyordu ki maça kızı gözlerini açıp kapatıyor ve bir gülücükle onunla dalga geçiyordu. Bu olağandışı benzerlikten çarpılmıştı... "Yaşlı Kadın!" diye bağırdı dehşet içinde.

Hikâyenin sonu kasvetlidir: Hermann Obuhov Hastanesi'nin 17 numaralı odasına aklını yitirmiş halde kapatılır. Oraya konulma nedeniyle ilgili sorulara verdiği tek yanıt: "üç, yedi, as! üç, yedi, kız" oldu. Nihai bir el oynamak kazanç getirmeyen bir karakter yıkımıyla ilgili hale gelmişti. Hikâyenin Faustvari özellikleri Dorian Gray'in kaderini yankılar ama bu öyküye dair ironik bir kaderin cilvesi vardır.

Hikâye bahisçiler hakkındadır ama bu bahisçilerin görsel bir boyutu vardır. Olaydaki cilve gizemli güçler aracılığıyla kumarbaz kaderin elinin genellikle reddettiği şeyi görmesini sağlayan bir kabiliyet kazanır: Kazanan kartları görmeyi. Ama göz kırpan kem göz kaderle oynayanların canını sıkmak için verilen güçlerin intikamı olarak bunu yapmıştır. Bunlar kaybetmeye mahkûmdurlar. Nihai bir el için kumar oynayanlar kaderi meseleleri dönüp dolaşıp Foucault ve Goffman'ın dünyalarına getiriyor gibi görünmektedirler ama buradan da kaçış yoktur. Hapishane ve akıl hastanesi ışığın özgürleştirmek için değil ama kıstırmak için parladığı aklın cehennemi dünyalarıdırlar. Kart oyunları sınavında Hermann'ın kaderi karakterinin boş ve anlamsız olduğu bir oyunda kazanan bahisleri açığa çıkarmamasına ve kendisi için kurtarma olmamasına dair bir kombinasyonu mekanik bir şekilde tekrar etmektir çünkü akıl onun kapatılmasının acısını hafifletmez. Nihayetinde, onu akıl hastanesine götüren şey akılla hırsın oyunuydu. Onun düşüşü görmek için yetkilendirilmediği şeyi görebilmesinden kaynaklanan bir kibrin sonucuydu. Oyunu manipüle etme çabası bir kör görüş biçimini yansıtıyordu. Kartları oynayabiliyordu ama kazanan elin kombinasyonunun görüntüsüne erişmesi reddedilmişti. Görebildiğini düşündüğü şeyi adlandıramıyordu.

III

Caravaggio'nun *The Supper at Emmaus'u* (Emmaus'ta Akşam Yemeği) havarilerin gözlerinin içi hakikati buldukları için parladığında* bir farkındalık ânını yakalar. Artık kör olmadıklarından dolayı İsa'nın yükseldiğini ve karanlıktaki ışık olduğunu görürler. Tablodaki deha onun algı gözüyle iç gözü görsel biçimde cisimleşmiş manevi bir hakikati ahenk içinde görmesidir. Tualin üzerinde Claudel'inkine benzer şekilde bir ihtida deneyimi yakalanır. Caravaggio'nun bu tablosunu gören izleyici Adorno tarafından "her hakiki sanat eserinde var olmayan bir şeyler görünür" şeklinde iyi anlatılan bir paradoksla karşı karşıya kalır. Bu, görünen şeyin sahte olduğunu değil ama gerçek olarak kabul edilmiş şeyi aştığını ima etmek demektir (Seel'den alıntı 2005: 13). Bu, algı gözünün uygulanmasının üzerinde dolaşan tahayyül cemaatleri mefhumlarını ima eder. Görmenin hermeneutiğinde yeni bir olasılık alanı açılabilir.

Görme eyleminde, dönüşüm, saf olarak görsel olanın ötesinde bir şeylere erişim kazanmanın ihtimali vardır. Seel bu noktayı "sanat eseri, diğer bir ifadeyle, görünen türde bir şeydir. O yalnızca görünmez; görünüşünde kendisini *açığa vurur*. Görünmesini sunar". Bu sebeple, görme görülenin imalarının kavranmasını gerektirir çünkü diye devam eder, "daha önceden belirtilmemiş şekillerde onu *alımlamak* için" sanat eserinden bir şeyler kapmak zorundayızdır (Seel 2005: 151). Bu sürecin düşünümsel imaları vardır çünkü görmenin hermeneutiğinin anlayışlarında içkin olan temellük etme mefhumlarına işaret eder. Sosyolojik ilgi yansıtma ve temellük etme meseleleriyle sınırlı değildir. İlave bir boyut vardır, bu boyutu estetik değerlendirme mefhumlarıyla paylaşır, burada da görülen özel bir yolla görülecek şekilde düzenlenir. Bir düzeyde, bu sanatçının niyetlerine bağlıdır ama diğer düzeyde bu imgenin kendisinde hazırlanan şeye ve bunun örneklemlerinin nasıl çözüleceğine dikkat çeker. Çok az tablo gelişigüzel bir şekilde izlenecektir. Görülen şeyden elde edilen çıkarımın maksimizasyonu için düzenlenenler başta tablodan ne tür bir yorum çıkarılacağı olmak üzere muazzam bir ihtilaf çıkarır.

Londra'daki National Gallery'de bulunan Holbein'ın *The Ambassador*'u konuya uygun meşhur bir örnektir. Sosyoloji daha

* Bu deyim *İncil*'in İngilizce çevirisinde "the scales fall from eyes" şeklinde geçmektedir. (ç.n.)

iyi görmek için analitik çerçevesi içinde donup kaldıkça bu tabloda da durum aynı gibi görünmektedir. *Las Meninas*'ta olduğu gibi Holbein'ın bu tablosu heykel gibi olmasa da, statik bir şeyler aktarır ve bunun içerisinde kendisine dair yorum problemleri bulunabilir. Bir paradoksu sunma açısından gözler onu yakalar.

The Ambassadors görünüşe bakılırsa Rönesans'ta zarif olan her şeyi örneklendiren, profesyonel kariyerlerinin başlangıcının eşiğinde iki genç adamın büyükçe bir tablosudur. Kendileri statülerini doğrular şekilde zarif giyinmişlerdir. Raflarının üzeri ve arkalarında zevklerini yansıtan eşyalar, bir mandolin, birkaç küreyle ölçüm aletleri bulunmaktadır. Katı bir şekilde durup hiçbir harekette bulunmamış durumda izleyicinin gözünü bir hologramın araya girdiği tablonun alt kısmına bakmaya zorlar. Daha yakından bakınca bu ironik bir durumdur çünkü hologram bir kafatası içerir. Latour Holbein'ın ressamlıkta "anamorfoz"* adı verilen bir perspektif tekniği kullandığını gözlemler. Hangi sondan başlanacağına dair bir bilmece ortaya atılır: Taş kesilmiş gibi ölü görünen büyükelçiler mi yoksa hareketle yaşama ihanet eden kafatası mı? Sonra, Latour başka bir problemi ilave eder.

Tabloda Latour'un perdeler tarafından yarı gizlenmiş ve tablonun sol üst köşesinde yukarıda konumlandırılmış bulunduğunu işaret ettiği bir haç vardır. Normalde Rönesans'ta tablonun merkezinde bulunan haç kenara yerleştirilmiştir. Dahası, bu iki beyefendi bunun varlığına ilgisiz gibi görünmektedir. Haç onların arkasında, gözden uzakta, durmaktadır ve eğer nesnelerin bilinçli şekilde düzenlendiğini varsayarsak oraya kasıtlı olarak yerleştirildiğini farz ederiz. Bu nesnenin konumlandırılması merkezi noktanın hümanist değerleri örneklendirmeye bırakıldığını mı ima etmektedir? Durum bu olabilir ama eğer öyleyse onların tanıklıkları yaşayanlara değil ölüleredir. Yine, tabloya baktığımızda, belirgin bir şekilde tablonun ortasında duran onların bilimsel eşyalarıdır. Bunlar, neye sahip olacaklarını ve neyi göstereceklerini bilen bu gururlu iki gencin Tanrısal statülerini doğrulamaktadır. Latour durumu iyi özetler:

> Ambassadors'un (Büyük elçiler) *gerçek varlıkları* İsa'nın yerini almıştır. ... *Aynı bakış açısından görülmek* için üzerinde hem görünenin hem de görülmeyenin bulunduğu bir düzlem bulunmamaktadır. Ya birini gö-

* (Lat.) Şekilsiz resim. (ç.n.)

rüp diğerini görünmez kılarsınız ya da diğerini görürüsünüz ve ilki hayalet olup gider.[5]

Latour'un formülasyonu modernite üzerindeki sosyolojik bakışa ve bulunmayacak bile olsa neden liminal (eşikte) bir ölçünün varoluşu için aranabilecek umut verici bir seçenek gibi göründüğüne dair ikilemleri yakalar gibi görünmektedir.

Tabloyu *in situ** görmenin kendisine ait şaşırtıcı noktaları vardır. Yeri Londra'da the National Gallery'deki uzun geçidin sonundadır, büyükçe ve renkleriyle canlı görünmektedir. Belli bir uzaklıktan bile, büyükelçiler bir duruş kibri yayarlar. Bunlar tablonun içini doldurup üstünden aşıp izleyiciye ulaşır. Ama tablonun bir ihtilaf yarattığı husus küçük ama önemli bir ayrıntı bakımındandır. Bununla birlikte, makalesinde, Latour haçın yarım yamalak konumlandırılmasını pek de aktarmaz. Haç sol tarafta tablonun tepe kısmının yanında, minik, kötüye çalar ve yavan bir şekilde çizilmiş gibidir. Konumlandırılması bir küçümseme izlenimi uyandırır. Kollar artık gerilmiş değil parçalanmıştır, sol kol çerçevenin sol ucundan sağ ise perdelerin arkasında ortadan kaybolmuştur. Geriye kalan her şey bir haçın üzerine takılmış gövdedir. Bunu görünce kurtuluş düşüncesine eriştiğini hissetme pek de mümkün değildir. Tamir niteliği tarafta kırık dökük bir imgedir bu, özellikle de onu görenlerin kurtuluşa erme vaadinin kırılmasıdır. Sanatsal yetki kolların artık kucaklamayacağını şart koşmuştur. Bununla birlikte, haç bakacak gözleri olanlar tarafından görülmek için oradadır. Periferik statüsü muğlak olduğu kadar ironiktir de. Belki de haç figürleri tablonun merkezini işgal edenlerin hümanizm değerlerini vurgulamak için kenara konmuştur ama öyleyse haçın önemsizliği ihtiyaç duyulan tüm şey olabilir çünkü o yalnızca orada, mekâna liminal (eşikte) durmakta fakat yine de çerçeve içinde bulunmaktadır.

Başka bir bakış açısı haçla kafatasını birbirine bağlı değerlendirir çünkü Foister'ın gözlemlediği gibi haç tepede sol tarafta kafatasına sağ açıdan bakacak şekilde durur. Kendisini yerinde gözlemiyle her ikisinin de farkına varmak zordur ve tablo içinde fark edilecek son şeylerdir. Ölümlülükle yeniden diriliş umudu arasına bir çizgi çizerler, bu da tabloyu boylu boyunca kesen görünmez bir çelik bir tel gibidir (Foister 1997: 50).

5. Latour 1988: 16-19. Bu alıntı s. 19'dan geliyor.

* Ait olduğu yerde.

Carroll haçın konumlandırılmasına atıfta bulunmamasına rağmen kendi tablo tasvirini yapar. Kafatasının konumuna da dikkat çekerek tabloda daha etkileyici, daha trajik bir şeyler görür. *The Ambassadors* Rönesans'ın gücünün zenginliğini örneklendirir gibi görünmektedir fakat bu elçiler özgür iradenin yeni bulunmuş beyannamesinde statik bir şekilde durmaktadır. Carroll tabloda bir belirsizlik bulunduğunu öne sürmektedir. Büyükelçilerin hareketsizlikleri onların özgür irade kabiliyetlerinin neresinde durduğuna dair bir belirsizlik aktarmaktadır. Carroll onların durumunu iyi özetlemektedir: "Onların iç gözleri Medusalar'ının yüzüne, hiçliğe, dik dik bakmaktadır ve onlar felakete uğramış, kör, oldukları yere çakılıp kalmışlardır".[6] Düşünümselliğin görünmeyen boyutlarıyla yüzleşen sosyologlar gibi büyükelçiler oldukları yerde çakılıp kalmış haldedirler, bakarlar ama görmezler ve bakmak için gerçekte nerede duracaklarını bilmezler. Görmeye kurulmuş halde görmezler. 4. Bölümde tartışılan Fra Angelico'nun tablosundaki genç keşişin durumundan farklı olarak sırtları haça dönük görecekleri şeyi göremezler.

The Ambassadors ve Velazquez'in *Las Meninas*'ı görselin muğlaklıkları hususunda sosyoloğu tahrik ederler. Sosyolojik bakışın uygulanmasının ikilemlerinin bir kısmını örneklendirip yansıtırlar. Bahis konusu ilk resimde hangi sondan, kafatası mı yoksa haç mı, başlanacağı konusu vardır ama ikinci tabloda izleyiciyi kaprisle çerçeve içinde veya dışında konumlandıran sanatçının bakışıdır. Her iki tabloda da izleyici salt bakma eyleminde muğlaklığa bulaştırılmaktadır. Durum ressamların kazandığı ve sosyologların kaybettiği şeklinde görünebilir. Tablolar özel bir yolla görülmek için düzenlenmiştir. İzleyici otantik bir biçimde ayırt edecekse ve gizli güçlerini yorumlamayı gerçekleştirecek bir konumdaysa bunlar bir bakış tavrı, tabloda neyin aranacağına dair bir dizi beklenti meydana getirirler. Kısacası, gözün yorumlamasında bir habitus özelliği kaçınılmaz olur. Bu habitus olmadan görüş kördür. Bu kavram sosyolojinin kuyruğunu kıstırıp çerçeveye geri dönmesine izin verir ama giriş bileti olan habitus pek çok tanınmamış teolojik yükle geri gelir.

6. Carroll 2004: 32. Tabloya dair tartışma için bakınız s. 29-35. Carroll's çalışmadaki ilgisi ölüm problemi üzerindedir ve bu kafatası, hümanistin atmaya gönülsüz olduğu bir gibi yazdığı metin boyunca yuvarlanır. Holbein'a dair kısmı içeren bölümün yine kafatasının çağrışımları üzerine düşünen Hamlet'le de bir karşılaştırılması vardır.

IV

Bourdieu sosyoloji alanına habitus kavramını kazandırdı. Bu, kendisinin eylemin ve yapının yanlış karşıtlıkları şeklinde kavramsallaştırdığı şeyi çözümlemek için üretilmiş bir kavramdır. Habitus yatay olanla, failin temayüllerinin alanda uzlaştırılmasıyla ve failin o alanda oyun oynaması için kullandığı pratik bilgisiyle uğraşır. Bu ölçüde toplumsal tecessüm özelliği vardır. Kavramın içinde içkin olarak bahis özelliği, aynı zamanda onu gerçekleştirme yetisi bulunur. Wacquant (Bourdieu and Wacquant 1992: 130, fn. 84) kavramı "nesnel şansların öznel umutlar şeklinde içselleştirilmesi" olarak değerlendirir. Bourdieu'nün pek çok suistimalinde olduğu gibi bir kavram felsefi ve teolojik bağlantı noktasından kökenini tahrif edecek şekilde alınır. Bourdieu sosyolojik ambarı içinde kavramı satış için "doğallaştırmıştır" ama bunu yaparken teolojiye karşı sembolik şiddet uygulamıştır. Kavramın kökenlerini Aristoteles ve Aquinas'tan alındığını kabul etmekle birlikte kendisine üretici yetiler bahşedilmiş şekilde faal temsilciye atıfta bulunma olarak habitus mefhumuyla Bourdieu'yü destekleyen Panofsky oldu (Bourdieu 1990: 12-13).

Bununla birlikte, Panofsky'nin ilgi alanları Skolastisizmle Gotik mimari arasındaki bağı temin eden zihinsel alışkanlıklar üzerineydi. Habitus inanca ait gösteri, izah veya açıklığa kavuşturma konularına dair daha geniş bir alanın parçasıydı. Bu sebeple (Panofsky 1985: 38) mesele şuydu:

> İnancı akla yapılan bir yakarışla "daha açık" hale getirmek ve aklı tahayyüle yapılan bir yakarışla "daha açık" hale getirmek ve aynı zamanda duyulara yapılan bir yakarışla hayal kurmayı "daha açık" hale getirmek zorunda olmayı zorunlu kabul eden bir zihniyet.

Onun tezini oluşturan şey düşünce sistemiyle mimari gösterimlerinin arasında bir paralellik görmeye dair zihinsel alışkanlıktır. Bu sebeple, yukarı doğru bakma temayülüyle Skolastisizmin yapılarının neyi gerçekleştireceğini tahayyül edeceğiyle ilgili habitus kavramının içinde dikey bir boyut vardır. Bourdieu'nün ihmal ettiği şey habitusun bu görsel boyutudur. Bu boyut görünenin ötesinde neyin yattığına yapılan göndermeyi de beraberinde getirir çünkü bu gibi meseleler Gotik mimarinin gösterişli yapıları için de esastır. Onun sembolizmi özel olarak imgelerle parçası oldukları görünmez dünyalar arasındaki ilişkileri belirtmeye bağlıdır.

Görünmeyeni görme yetisi veya dileği inanca bağlıdır. Bu sebeple, Paul'ün de yazdığı gibi, "iman umut edilen şeylerin özü, görünmeyen şeylerin kanıtıdır" (İsrailliler 11: 1). Böyle bir görme sadece maddi bir çaba değildir çünkü Paul'ün yazılarında belirtmeye devam ettiği gibi "binaenaleyh görürken biz böylesine muazzam bir tanıklar bulutuyla çevriliyoruz..." (İsrailliler 12: 1). Azizler yortusu yeryüzündekilerin semavi anayurtlarında yüz yüze bakıp gören tanıdık ve tanınmadık ölülerle dualı dayanışmada bulundukları yerde bu noktayı ön plana çıkarır.

Teolojik açılardan, görme zıtlıklarla muammalı hale getirilmiştir. Paul'ün körlüğü durumunda olduğu gibi bu ihtidaya bir prelüd olabilir. Bir vizyonun dışavurumu olabilir. Bazen, gerçekten meydana gelen şey bir vizyonla karıştırılır, Peter'a olduğu gibi. Bir melek onu kurtarmak için hapishanede onu görmeye geldi. Peter onu takip etti "ve melek tarafından yapılan şeyin gerçek olduğunu bilmiyordu; bir hayal gördüğünü düşünüyordu" (Filler 12: 9). Sonra da İsa'nın ortaya attığı muammayla karşı karşıya kalıyoruz: "Hüküm için bu dünyaya geldim, ki o görenler göremesinler ve o görenler kör edilsin" (Yuhanna 9: 39).

Burada bir yanılsama vardır, görülen şey arttıkça daha çok şey biliriz. Ama aşırı görmek boşlukla neticelenebilir, bu da Gulliver'in 2. Bölümde tartışılan göze ait durumunun bir niteliği olabilir. Aşırı görme riski mefhumu son dönem ortaçağ dünyasında bilinmeyecekti. Şimdi bu, sınırsız görüntüleme getiren görsel kültüre özgü bir ahlak bozukluğudur, böylece, Gulliver gibi, tüm sorunlar gözlem yapmaya çekilmeyle ve daha fazla gözlemle çözümlenecektir. Görmeyi dizginleme çağdaş görsel kültürün dikkate değer bir özelliği değildir ve bunun yokluğu göze ait aşırıya kaçma zamanlarında ayırt etme seçiciliğine dair sorular meydana çıkarır. Bu alışılmadık ahlak bozukluğu, Aziz Augustine zihinle gözlerin şehvetiyle ilgili kaygılandığında *İtiraflar*'da ortaya çıkar (1997 baskısı: 273-5). Bu göz şehveti de halihazırdaki görsel kültürde mevcut olan dijital mucizelerle önemli ölçüde güçlenmiştir. Bununla birlikte, bir paradoksla karşı kaşıya kalıyoruz.

Dijital kültürün mucizevi güçleri aracılığıyla röntgenciler Tanrı gibi gördükleri için Tanrı'nın gözü ortadan kaybolmuş gibi görünür. Günümüzün kültürel düzenlemeleri sanki Tanrı'yı buharlaştırmıştır ve bu şefkatli varoluş artık görmek için ayırt edilmemektedir. Tanrı'nın gözü yalnızca görmez ama aynı zamanda onun başkalarını

kendi muhitine getirdiğine inanılır. Lyotard'ın *İtiraflar* üzerine yazdığı yorumlarında iyi ifade ettiği şekilde bunun bir nüfuzu ve albenisi vardır. O şöyle yazar (2000: 53), "mutlak göz bizi izliyordu, der Augustine, tenimizin kafesi arasından bize bakıyordu, sesiyle bizi okşuyordu ve biz sarhoş tazılar gibi onun kokusuna doğru fırlıyorduk". Tanrı artık bakmıyor mu veya bu Tanrı'nın gözünün modernitenin emriyle iptal edildiğine dayanarak işlerini düzenleyen bir kültür müdür?

Ratzinger şu gözleminde Tanrı'nın gözünden kurtulma hırsını iyi açıklar: "Üzerimizde casusluk yapan Büyük Birader Tanrı'yı silkip atmalı, semalarda tasavvur edilen Tanrı'yı geriye atmalı ve kendimizi yaratılışa hükmeder hale getirmeliydik."[7] gözler ona sahip olabilir ama hangisine? Disiplin ihtiyacına atıfta bulunarak yönetilen tahayyül cemaatinde çalışan Panoptikon'daki gözü kabul edene mi? Veya Tanrı'nın gözü görülenin yaşamak istediği tahayyül cemaatinin düzenleyicisi midir? İlk olarak, göz her şeyi istila eden ve her şeyi disiplin rejimine çeken zararlı bir yönetimde faaliyet gösterir. Her şey görülüre ve görünmezin yanıltıcı olmasına bağlı olur.

Gelgeçli bir tersyüz halinde ruhu "teologların yanılsaması" şeklinde ele alan Foucault'ya göre (1979: 30) "ruh siyasi anatominin etki ve enstrümanıdır; ruh bedenin hapishanesidir" şeklinde bir düşünceyi öne sürer. Ama görülme durumu o denli tamamıyla kapana kıstırır, böylece görülmemekte bulunan tuhaf bir kurtuluşa yol açar. Bedenle ruhun, ışıkla karanlığın ters yüz olmalarının etkileri yıkıcıdır. Foucault'nun sonuçlandırdığı gibi "Panoptikon'un başlıca etkisi: Mahkûmda iktidarın otomatik fonksiyonunu temin eden bilinçli ve kalıcı görünürlük durumuna razı etmek" (s. 201). Bu meseleler hangi Tanrı'ya tapılacağına dair seçenek konularına bizi yeniden götürür: İnsana mı Tanrı'ya mı? Eagleton (2004: 196) bu ikilemi iyi özetler:

> Kurucu statü için insan Tanrı'dan daha fazla ümit vaat eden bir adaydı çünkü o etten kemikten ve somuttu. Tanrı'nın görünmezliği, o vardı ama saklanıyordu diye değil; basbayağı o orada yoktu şeklindeki mantıkdışı sonuca pek kişiyi götüren nitelikteki bir kurucu olarak onun gelecek kariyeri durumuna her zaman ağır bir engel olmuştu.

7. Nault'ta alıntı 2004: 251, n. 49. Bu kitabı 1991'de yazan Ratzinger daha sonra Papa XVI. Benedict olmuştur.

Bir tür gizemli şekilde, görünmeyenin görünür içinde örüldüğü ileri sürülebilir. İkinci durum ilkini zorunlu kılar. Marion'ın gözlemlediği gibi (2004: 5), görünmeyenin arttığı noktada görünür daha da derinleşir. Görünmez içinde olan şey bir itimat eylemi ve aynı zamanda "gözün imanının" uygulanmasını gerektirir. Von Balthasar "iman gözü" mefhumunun kökeninin yakın bir geçmişte ortaya atıldığını ileri sürmüştür. Bu mefhum Rousselot tarafından 1910 yılında formüle edilmeye başlanmıştır. Kavram tarihte Tanrı'nın doğaüstü açığa çıkması ve bu işaretleri sentezlemek için lütuf arayışıyla ilgilidir. Birlik doğal olanda değil doğaüstü olanda aranır, bu işaretleri çözmenin zorlukları da aynı şekilde. Von Balthasar şunları yazdığında bunun imalarını iyi özetler:

> Lütfun ışığı bu doğal yetersizliğin yardımına koşar; görüşün gücünü güçlendirip derinleştirir. Bu, yeni ipuçları sunmaz veya "bilimsel" argümanların eksikliklerini telafi etmez; bundan ziyade o imgelemi bahşeder ve gözü gösterilmekte olan şeye uygun hale getirir.[8]

Rousselot görülen ve görünmeyenin çelişkilerinin üstesinden gelmek için tümevarımcı bir yöntem arayışı içerisindeydi. Ama Balthasar inancı mümkün kılan lütfun telkininin inançlıyı "inanacağı şeyin doğru biçimi için inceleyici bir bakışla araştırmaya insani çabadan ve bunu bulduktan sonra kendi benliğine varoluşsal olarak entegre etme çabasından hariç tutmaz" (a.g.e. 179).

Bu yorumlar düşünümselliğin görsel boyutlarının sosyolojik mefhumlarına ve habitusla fail meselelerini hesaba katma ihtiyacına rahatça kayar. Bu pozisyonun tersyüz edilmesi teologların kayıtsızlığı (acedia) hakikat olarak doğrulamalarına yol açar. Ama eğer lütufla nitelendirilmiş fail bir tür uygun görsel biçimin arayışında (bir inanç duyusunu gerçekleştiren bir arayış) kabul görürse, o zaman inancın yeniden üretimine dair zaruri bir sosyolojik boyut teolojik tefekküre ilave edilir. Kaçınılmaz soru o zaman ortaya çıkacaktır: Bu vazifeye, inanç arayışında odak noktaya gelsin, diye

8. Balthasar 1982: 173-4. Sayfa 174'te Balthasar şunu dile getirir, "bu teologların derin başarısızlığını daha kesin surette başka hiçbir şey onların derin bir şekilde kederli, neşesiz ve kasvetli tonlarından daha iyi ifade etmez: Bilmekle inanmak arasında kalmış halde artık herhangi bir şeyi *göremezler*, bu sebeple, herhangi bir görülür yolla inandırıcı da olamazlar." Onun tenkitleri bir zamanlar yaşayan bir organizma olan şeyden geriye hiçbir şey kalmayana dek *Kutsal Kitabı* "tarihsel-eleştirel" yöntemle inceleyen teologlara yöneltilmiştir.

toplumsal olan için hizmetçilik yapma vazifesine dair kültürel kaynaklar nasıl anlaşılacaktır. Bu, inanç arayışı için kültürel zamanın elverişsiz olduğuna dair bir soru değildir; sosyolojik anlamda tüm zamanlar elverişlidir çünkü her çağda açığa vurulacak inancın yeniden üretimi mekanizması vardır, bu durumda o görsel olanla ilgilidir çünkü düşünümsel imalar takınır. Sosyolojiyle teoloji arasında beklenmedik bir bütünleyicilik yatar. İlki somutlaştırmanın gerekliliklerini doğrular, ikincisiyse Somutlaşmış olanın (incarnational)* kökleşmiş temelini destekler.

Görsel kültür önemini artırdığı için bakışı varoluşsal olarak bütünleştirme projesi muazzam ölçüde karmaşık hale gelmiştir. Şimdi, her şey görülebildiği için internetin görme problemini ortadan kaldırdığı durumu görünebilir ama Bedas-Rezak'ın gözlemlediği gibi (2006: 55), "her teknoloji insan öznelliğini değiştirir. Bir araç yalnızca insani kabiliyetin enstrümanı değildir; o aynı zamanda bu kabiliyeti dönüştürür." İnternet dünyevi gözü her şeyi gören bir kibirle pohpohlar. Ama bu göze ait gurur bakış sahibini Aziz Augustine'nin belirttiği durumlarda olduğu gibi görmenin diğer biçimlerine katılmama konusunda hareketsizleştirir. McGinn'in gözlemlediği gibi (2006: 187) Aziz Augustine "cismani görüş (bir biçimin dış görünüşü), manevi görüş (iç bir imgeyi görme) ve entelektüel görüş (değişmeyen hakikatin doğrudan algılanması) arasında farklılaştırma ortaya koymuştur". Bu görme biçimleri en kutsal olan için bile farkına varılması önemli ölçüde anlaşılmaz olan teolojik görme yollarının tamamlayıcılığını oluşturur. Ama burada, kör görüşün can sıkıcı açmazlarını ayırt edebiliriz. Yalnızca algı gözüne dayananlar görmenin bir iç biçimini geliştirme ihtiyacına kör kalacaktır ve dindarlıkları salt iç bir manevi bakış geliştirme üzerine inşa edilmiş olanlar somutlaşmış (incarnational) buyruklara görmez durumda olacaktır. Kurtuluşu arayanlar için her iki görme biçimi de zaruridir. Ama o zaman bile bu hikâyenin tamamı değildir. Körler de görür ve onlar teolojik bir doğrultuda kurulduklarında düşünümselliğin görsel boyutlarının sosyolojik anlayışları için bir mesel sunarlar. Ama başka bir şekilde ifade edildiğinde, görenler kör olabilir ve bu Goffman ve Synge'le ilgili olarak önceki bölümün ilgi alanına giriyordu. Kör görüşün ve gör-

* Incarnation: İsa'nın Tanrı'nın oğlu veya söz (logos) olarak vücut bulma haline dair Hıristiyan inancı. (ç.n.)

menin kör oluşunun üstesinden gelmek için insan doğası içinde çözülemez olan ikilemlere kolay taahhütler yoktur. Işık altında çok fazla görme meselesi niyet ve etki açısından çelişkilerle doludur.

Mesela, ışık altında kilitli tutulmuş Panoptikon'da konaklayan Foucault'nun tahayyül cemaatindeki mahkûmlar bir kar körlüğünün farkına varırlar, bu onların kuleden büyük bir ekonomiyle üretilen cezasıdır. Kuledeki Tanrı önünde korkudan sinip çömelmiş mahkûmlar sembolik şiddetin göze ait bir biçiminden mustariptirler.[9] Ama benzer bir kar körlüğü mefhumu mistisizmde vuku bulur, bu Tanrı'nın ışığını o denli yakından görüp bir tehlike, yok olma duygusunu deneyimleme duyusudur. Çok fazla veya çok az görme tereddütler meydana getirir. Mistik şekilde görünmez olanı görme görecek önemli hiçbir şeyin olmadığına dair riskle dolu tehlikeli bir girişimdir. Ama bu kör görüşün bir durumu olabilir, yani görülen şeyi adlandıramamanın. Bu eğilimin özel düşünümsel imaları vardır çünkü bunun çözümü kültür ve failin iradesi temeline dayanır. Adlandırarak, fail anlayış ve ayırt etmeyle görebilir ama onun görüşü eğer görebilip de adlandıramazsa yararsızdır. Bu ikinci durumda, o da kör olabilir. Bu inancın görüşle nasıl bağlantılı hale getirildiğini örnekler çünkü o adlandırma kapasitesi becerisiyle ilgilidir. Bu aynı zamanda görüşün sekülerleştirilmesi bilmecesine de işaret eder.

Orada mesele, pek de kurtuluşu görme değildir ama onu adlandıramama veya belirleyememedir. Bunu yapmanın temel kitabı halihazırdaki görsel kültür durumunda kaybolmuş gibidir ve bu pek çok kişiyi teolojik özellikleri için zamanın işaretlerini okuma yetersizliğiyle baş başa bırakır. Onlar bunları bu şekilde okumak istemezler. Her nasılsa, bunu yapacakları kanunnameyi kaybetmişlerdir, bu görselin sekülerleşmesinin geldiği anlamdır ve sonuç olarak din açısından onun noktasını göremezler, bunun nedeni basbayağı ayırt etmek için adlandırma yollarının olmamasıdır. Onlar da kör olabilir. İronik bir şekilde, durumlarını göremezler, bu yüzden bir çare arama saikleri yoktur. Tedavi edilseler bile, kendilerine lütuf ihsan edilmemişse, tedavi edilmenin amacını görmeyeceklerdir.

9. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'undeki resimlerin birinde mahkûmun aşağılanma içinde kulenin önünde diz çöktüğü 1840 yılına ait bir cezaevinin planı vardır, burada çıkarılan sonuç aşağılanmanın yöneltileceği yerin orası olduğudur çünkü orada Tanrı'nın ışığı bulunur. Bakınız no. 4.

V

Marion anne babasını ve Ferisilileri* hayretler içinde bırakarak Şiloh'taki** havuzda kendisini yıkayıp görmeye başlayan kör adamın tedavisi üzerine parlak bir yorum sunar. Kör doğduğu için adamın kaderi üzerine sorular yükselir çünkü hem günahtan hem de körlükten kendisini kurtaran İsa'da o Tanrı'yı tanımıştır. Onun yanıtı İsa'nın bir yorumuna yol açmıştır: "Bu dünyaya bir hüküm vermek için geldim ki, görmeyenler görebilsin ve görenler de kör edilsin" (Yuhanna 9: 39).

Yeni görüşle görmek teolojik bir imayı kavramak demektir. Görme eylemi yalnızca pasif bir yansıtma değildir; bir ilişki mefhumuyla, görmenin karşılıklı olduğuna dair bir inançla ilgilidir (Carlson 2007). Salt bir röntgenci olma statüsünden kaçınmak için Marion (2004: 60) görülür ikonla uğraşırken izleyicinin "kendisi tarafından görülmeyi itiraf edip kabul ederek başka bir bakışın kökenine doğru" hareket etmek zorunda olduğunu öne sürer. Marion imgelerle ilgili başka bir ilginç noktaya temas ederek sözlerini sürdürür. "Görüldüğüm *için* ve görüldüğüm *halimle* ben varım" şeklinde konuşur ve imgede oluşturulan şey failin haline geldiği imgedir der. Bu şekilde oluşturulan imge "*olmak görülmektir*" mefhumuyla oynaşır. Yine, meseleler tanıdık sosyolojik alana, yani, benin aynasına kayar. Ama ya bu tür bir yansıtmaya erişimi olmayan körleri ne yapmalı? Görme yetileri iyileştirilirse ne olur? Tedavi edilenler için yeni bir görme yolunun gerektiği tüm yeni bir dünya açığa vurulur. Görmek için görme yetileri olanların unuttuğu bir süreç olan görmeyi öğrenmeye ihtiyaç duyarlar. Tedavi edilenler için yeni elde edilen görme bir kısmı iki ünlü İrlanda oyununda ortaya çıkan sosyolojik sonuç ve ikilemlerle doludur: Snyge'nin *The Well of Saints*'iyle*** Friel'ın *Molly Sweeney*'idir.

Synge'in oyunu *The Well of Saints*'te kör bir çift yanılsamaya dayanarak hayatta kalır, buna göre güzel ve yakışıklıdırlar, kadın "batı dünyasının harikası" şeklinde çağrılır (Synge 1911: 72). Şiloh'taki tedaviyi yankılayarak onlara oradan geçen basit kutsal bir adamın gözlerine su döküp onları iyileştirebileceği söylenir. Bu mucize teklifinin peşine düşerler. Martin Doul tedavi olmuş

---

* İkinci Tapınak Museviliği döneminde etkili olan bir akım (Pharisees). (ç.n.)
** Tevrat'ta geçen bir şehir adı (Shiloh). (ç.n.)
*** Azizler Kuyusu. (ç.n.)

halde kiliseden çıkarken tanıyamadığı karısının yanından geçer. Karısı olduğunu düşünerek köyün genç kızlarından birinin üzerine çullanır. Benzer şekilde, tedavi edilmiş kadın gördüğü yaşlı çirkin adam karşısında dehşete kapılır. Körlüğü tedavi edildikten sonra Martin'in yeni vazifeler üstlenmesi, çalışması ve geçimini sağlaması gerekir. Görmenin getirdiği yükümlülükler çifti o denli huzursuz eder ki, III. sahnede körlüğe geri dönerler. Derin bir şekilde mutsuz olmalarına rağmen en azından varsayılmış ıstıraplarının üstesinden gelebilirler. Ama Aziz yeniden çifte gelir.

Onları evlendirmek ve aynı zamanda yeniden tedavi etmek için gözlerine daha çok su serpmek ister. Köyün sakinlerini hayrette bırakacak şekilde çift tedavi edilmeyi reddeder ve sürgüne çıkar. Mary ve Martin Doul'un körlüklerinin yanılsamalarına dair kabul edilemez bir özellik vardır ama bu köyün sakinlerinin ihtilafına gerçekleşir. Benson (1982: 97) onların "görme yetileri vardır ama mecazen kördürler ve bilerek yanılsama geliştirdikleri gerçeklik dünyasında acınası halde yaşarlar" der. Körlüklerinin tedavi edilmesi çiftin şimdiye dek işgal ettiği tahayyül cemaatini yıkmıştır. Onlara göre, körlüklerinin tedavi edilmesi bir çözüm değil, felaketti. Görme yetilerinin olmaması başkalarına ikilemler sunuyordu ama onlar için durum bu değildi. Bu ne anlama gelir? Bu durum görmenin kaybedilen veya bulunan yalnızca bir algı meselesi olmadığını fakat daha derin bir şey olduğunu ima eder. Kör görmeyerek algı gözüne mevcut olan şeyin ötesinde yatanın ayırt etme ihtiyaç ve güçlerine tanıklık eder.

Martin ve Mary gibi *Molly Sweeney* de başkalarından, tedavi edilmesi için ona baskı kuran oyundaki diğer iki karakter olan kocası ve cerrahından kaynaklanan ikna etme çabalarından dolayı acı çekmek zorundadır. Molly'nin körlüğünün bir tür sakatlık olduğuna dair bir farkındalığı yoktu. Molly'yi tedavi etmeye çabalarken koca ve cerrahın kendi motivasyonları vardı ve bunlar yalnızca kadının sıhhati için değil aynı zamanda kendi ego tatminleriyle ilgiliydi. Koca için tedavi bu tedavi kendi reklamını yapacağı bir vitrin ve sönmekte olan kariyerini kurtarma imkânı sunuyordu. Kadının körlüğünü tedavi etmek *onun* projesiydi. Cerrah, bunun aksine, ününü yeniden sağlamak ve üst sınıf tıp dünyasına geri dönmek için başarılı bir operasyona ihtiyaç duyuyordu. Molly onların sayesinde düşlerini gerçekleştirebilecekleri, İrlanda taşrasından kurtulmalarına yarayacak bir aracı temsil ediyordu. Görme yetisini yeniden

kazandırmak başka yerlerde her ikisinin de daha iyi görülmelerini mümkün kılacaktı. Onların Molly'nin tedavi edilmesine dair dilekleri kadının körlüğünde kurduğu düzeni yok sayıyordu. Kadın dış dünyayla nesnelerin şeklini hissederek ve onları adlandırarak bir bağlantı kurmuştu. Etrafındaki görebilen insanlar onun körlüğüne alışması için toplumsal düzenlemeleri yapıyordu ve bunlara verdiği yanıtla kadın kimliğini inşa etmişti.

Ameliyatın sonucu maalesef trajik oldu. kadın "kör, fantezi ve gerçeklik arasındaki sınır çizgisinde yaşar" halde kaldı. Cerrah Rice onun yeni eşiktelik (liminality) durumunu şu gözlemi yaparken iyi ifade etmiştir "kadın eski kör dünyası içinde değildi, bundan sürgüne çıkmıştı. Ve hiçbir zaman dost canlısı bulmadığı görülen dünya artık ona mevcut değildi" (Friel 1994: 58-9). Molly'nin kendisi kaderini iyi ifade etmiştir. Görüşü azalmıştı, dokunma duyusu küçülmüştü ve büyük bir tevekkülle şöyle düşüncelerini ifade ediyordu "her neyse, sınır boyundaki ülkem şimdi yaşadığım yerdir. Ben orada evimdeyim" (a.g.e.: 67).

Kadının mustarip olduğu şey kör görüşlülüktü. Bu, "bir insanın "onları görme hissinden yoksun olarak" görsel işaretleri aldığı ve onlara bilinçaltından cevap verdiği" noktadır (Kerrigan 2002: 156). Rice Molly'nin görsel işaretleri aldığını ve onlara cevap *verdiğini* fark etmişti. Maalesef şu anlama gelen bir arızası vardı "hiçbir algısı bilincine ulaşmıyordu. Herhangi bir şeyi görme konusunda tamamen bilinçsizdi". Kısacası, kadının görüşü vardı ama bu ona tamamen faydasızdı (Friel 1994: 56). Oyunun ilk bölümlerinde koca tesadüfen neyin yanlış gideceğini bulmuştu. "Eğer yeniden görmeye başlarsa her şeyi baştan öğrenmesi gerekecekti: Görmeyi *öğrenmesi* gerekecekti" durumunun farkına varmıştı. Sorun şuydu ki, ameliyatla görebilecekti ama neyi gördüğünü bilemeyecekti. Kocası Freud'un bu duruma ne ad verdiğini buldu: Agnozi. Acele düşünüp yanılarak koca bunun agnostisizme, inanmaya veya inanmamaya dair bir felç durumuna göndermede bulunan bir sözcük olduğunu düşündü (a.g.e.: 22). Kerrigan bu yanlışın aşka/maneviyata dair hikâye şeklinde sunulan tıbbi bir öykü olarak oyun için Friel'in niyetlerine örtüşür nitelikte olduğunu belirtir (2002: 158). Körlük onu tedavi etmeye çalışanlar tarafından yapılan bir maneviyat trajedisi, *Molly Sweeney*'in iç dünyasını gerçekleştirme konusunda bir başarısızlıktı. Synge'in oyununda körlük körün içinde yatmaz fakat görme yetisi olmayanların hayatta kalmalarını mümkün kılmayı

sürdürmesi için kullandıkları tahayyül cemaatlerini algılamayan görme yetisi olanların içindedir. "Tedavi edilince" cemaatleri çöker ve gören körler bunun üstesinden gelemezler. Eğer oyunda bir tanıklık varsa bu, Kerrigan'ın öne sürdüğü gibi (a.g.e.:161), izleyici alıp götüren dünyanın belirsizliğinedir. Bu belirsiz, manevi ve görünmez özelliğin üstesinden gelmek için bir görme yolunun geliştirilmesi gerekir, aksi takdirde, her şey körleşir; körler bile.

Bu agnostisizm durumu dini sembolleri ve imgeleri gören ama görülen şeyin bilgisinden yoksun dinle uğraşan sosyoloğun durumunu somutlaştırır gibi görünmektedir. Çok şey görülür ama bu bitmez tükenmez görsellik alanını kategorize etmek için yetersiz sayıda isim vardır. Trajedi şudur ki, görsel olanakların gelişmesi adlandırma konusunda bir krize delalet eden postmodern bağlam içerisinde meydana gelmektedir. İmgelerin gösterilmesi sonsuz şekilde bükülebilir, uydurulmuş ve keyfidir ama o zaman da hiç kimse adlandırma için belli kuralların olmamasına aldırış etmez. Sinizm postmodernitenin görsel oyunlarına verilen addır. Bu, postmodernitenin işaret ettiği özgürlüktür ama aynı zamanda temsil ettiği hapishanedir çünkü hiç kimseye ona isim verme yetkisi verilmemiştir. Bu sebeple, duyuların açığa vurduğu şeye isim izafe etme yetisi felce uğramıştır. Sosyolojik gözün dünyada açığa vurduğu tüm o şeyleri kapsayacak üzerinde uzlaşılmış bir anlatı yoktur. Ciddi ayırımlar elde etmek için çok fazla gören sosyolog *Molly Sweeney*'inkine benzer nitelikte bir agnosizm durumu olan körlükten mustarip olur. Molly gibi, kör sosyolog bir eşiktelik (liminality), karakterize etmesi gittikçe güçleşen toplumsal alandan bir geri çekilişi niteleyen bir arada kalmışlık durumuyla iştigal eder ama onun bu tekil durumda bulunmayı telafi edecek görünmezin öteki dünyasına erişimi yoktur. Bu, sosyolojinin teolojiyle girdiği ilişkilerde karşılaştığı disiplinsel trajedi ve kendi ayırt edici çözümleri bulması gerektiğinin sebebidir.

Friel'in oyunu, körlüğü tedavi edilen ama sonuç olarak trajik şekilde ölen bir Amerikalı erkek hakkında Sacks'ın yazdığı bir makaleden esinlenmişti. Sacks, Synge ve Friel'de ortak olan şey görenleri memnun etmek için körü acıyarak tedavi etmeleridir. Tedavi edilen kişi Virgil'in görsel hafızası, görmeyi öğrenme geçmişi yoktu bu yüzden gördükleri, agnosi durumu dolayısıyla, bir anlam ifade etmiyordu (Sacks 1995: 108). Tedavisinden sonra, körlüğünün özlemini çekiyordu çünkü görebildiği ama onu dü-

zene koyacak kategorilerden yoksun olduğu dünyadan derin bir şekilde korkmuştu. Bu sebeple, evcil bir hayvanı görebiliyor ama onunla ilgili bir izlenim oluşturamıyordu. Virgil "akut görsel yorgunluk" adı verilen kendisine özgü bir hastalıktan mustaripti (s. 127). Gulliver'ın ikilemini yeniden yansıtır şekilde o kadar çok görüyordu ki, görsel kimliği kararsız hale gelmişti. Görmedeki bu tedirginlik hali Virgil'in önceki kör kimliğinin rahatlığıyla tezat teşkil ediyordu. Halihazırdaki görsel kültürün bolluğunu vurgulayan hayat trajedisini açacak bir yetersizliğe yol açan bir görsel girdap duyusuyla birleşen bu yorgunluk duyusudur. Ortada bir arayış vardır ama girdaba girme paniğinden kurtaracak kendisine isim verilecek, bulunan bir imge yoktur. Sacks (a.g.e.: 134) muammalı bir konu (Friel'in iyi yakaladığı bir konudur bu) üzerine düşünür:

> Gören bir insan olarak yeniden doğmak için kör olarak ölmeliyiz. Bu, aradaki şeydir, araftır –"iki dünya arası, biri ölü/diğeri doğmaya gücü yetmeyendir"– bu çok korkunç bir şeydir.

Bu durum teolojik imgelerle karşı karşıya kalan sosyoloğun düşünümsellik trajedisini yakalıyor gibi görünmektedir. Sosyoloğun alışılagelmiş bakışı bir merak, doluluğunun farkına varacak bir habitus içinde bir görme dileği uyandıran dini imgenin imalarına kördür. Tedavi edilmek iman gözüyle görmeyi niyaz etmektir. Ama tedavi edilirse de sosyoloğun alışılageldik isimlendirmeleri lüzumsuz hale gelir. Onlar amaca uygun değildirler. Ama umursamazca ıskartaya çıkarılamazlar. Çünkü nihayetinde sosyolojik araştırmaya değer görünen şeyi nitelemişlerdir; onların teolojik amaçlar için ortadan kaldırılmaları bir fikir aşaması hatırasını ortadan kaldırır. Bu çok ileriye giden bir durum olur, dolayısıyla da eşikte olan içinde mülteci, sosyolojik anlamda kör ama teolojik anlamda görmenin eşiğindedir. Bu, kenarda, eşikte olma duygusudur ki, o denli sosyolojiktir fakat saf olarak sosyolojik anlamda o denli kurtarılma durumunun ötesindedir. Ne denli çok düşünümsellik üstlenilirse üstlenilsin sosyolog kendisini kendi disiplininin kaynaklarından kurtaramaz. Kurtarıcı görüş için teolojik desteklerini almalı ve ona musallat olan görünmez güçlere izafe edilebilecek isimlerin olduğu yerde bulunan daha iyi şeylerin görülme umuduna yürümelidir.

Synge ve Goffman gibi Friel de yaşamın periferilerinde dramatik bir odak noktası bulur. Friel'in yazılarının çoğunun merkezi

İrlanda'nın kuzey batısında Donegal'da bulunan efsanevi Ballybeg kasabasındadır. Oyunlarına evrensel bir cazibe kazandıracak şekilde belli yerlere durum izafe etme konusunda bir dehası vardır. Dış güçler bireysel hırsları berbat eder onları trajik özellikler alacak şekilde kapana kıstırır. Friel tarih tarafından es geçilmiş, hafızadan ve kimlikten tahliye edilmiş ve yaşamın kıyısında umutsuzca yaşayan bireylerin halini iyi yakalar. Kenarda yaşayan karakterleri konu dışı olduklarını bilirler; bu, onların kaderidir. Dram onların bu kadere alışmalarında yatar. Tarihin akışına kapılırlar ama ona karşı yüzecek güçten yoksundurlar. Nostalji, çürümüşlük ve zayıflık uzun bir pastırma yazında yaşayan karakterlerinin çoğunun durumunu niteler.

Sosyologlar içgörülerini resmetmek için sıklıkla edebi kaynakları kullanır, bunun dikkate değer bir örneği Goffman'dır. Bu, edebiyattan ödünç almalar doğa bilimlerinin taklidine olan inanç azaldıkça artmıştır ve sosyolojinin uğraşları gittikçe daha çok hümanist ihtiraslara bağlı hale gelmiştir. Alışılmadık şekilde, Friel bu eğilimi saklı tutan uluslararası öneme sahip az sayıdaki oyun yazarından biridir. Onun dramatik tahayyülü psikolojiden, felsefeden, dilbilimden antropolojiden ve sosyolojiden kaynaklanmaktadır (Flanagan 1995: 199-209). Onun bu disiplinleri kullanması kozmopolitan hayatın ışıklarıyla sunulan parıltılı fırsatlar önünde bu periferilerin çözüldüğü noktada bulunan modernizasyonun mukadder bir biçimini resmetmeye hizmet etmez. Bundan ziyade, bu periferiler yaşamla ilgili meseleleri, şehirde bulunacaklardan daha geniş konuların sahnesini içerir. Friel'e göre bunlar Ballyberg'deki küçük sahnede yaşandığı gibi yaşamı bir mikrokozmos içinde görmeye çağıran kaynaklardır. Merak uyandırıcı bir şekilde, onun beklentileri Goffman'la Synge'inkini yansıtır ama arada ciddi farklılıklar vardır. Onun periferileri öylece orada uzanmaya bırakılmışlardır. Bağlantısız kozmopolitanların rüyalarını besleyecek modernist müsadereler için gıda işlevi görmezler. Friel'in dehası hafıza ve kültürel kaynak bağlamlarına saygı duyacak şekilde trajedi insanlarına muamelede bulunmasıdır. İronik bir şekilde, sosyologları konularına dahil eder. Önemsiz karakter rolleri verilir onlara ve gözler önüne serilen eyleme etkisiz bir şekilde bakmaya yararlar.

Aristocrats'ta [Aristokratlar] yozlaşmış bir Angloirlandalı aile belgelerini incelemek üzere geçici olarak yanlarında kalan bir tarihçinin gözleri önünde çözülür. Tarihçinin araştırma konusundan

çıkarımda bulunulursa ayırt edici şekilde sosyolojik tercihleri vardır: "Katolik Özgürlük yasasından bu yana kırsal İrlanda'daki Roma Katolik Toplumu'nun üst tabakasındaki tekerrür eden kültürel, siyasi ve toplumsal modlar." Beklendiği üzere, oyundaki karakterlerden birinden bu başlıktan dolayı özür diler (Friel 2005: 25-6). En sonunda, kırgınlıkları için günah keçisi olur.

The Freedom of the City [Şehrin Özgürlüğü] Friel'in Kanlı Pazar'a* verdiği yanıt ve Kuzey İrlanda'daki Sorunlarla doğrudan ilgilendiği az sayıdaki çalışmadan biriydi. Oyun, olaylarla ilgili adli dinlemeler etrafında döner. Oyunda, bir sosyolog, Dr Dodds, tanık olarak ortaya çıkar. Fakirlik kültürü üzerine uzmanlaşan sosyoloğa iç temelini anlamadığı olayları dışarıdan görerek ilgisiz şahitlik ima eden iki uzun konuşma sunması olanağı verilir.[10] Dodds'a ciddi insani sözcükler söyletilir ve bunlar Derry'yi daha geniş fakirlik bağlamında konumlandırmaya yararlar. Goffman Friel'in oyunlarından biri için beklenmedik bir kaynak olarak ortaya çıkar, bu oyun *The Communication Cord*'dur [Bağlantı Kablosu]. Tuhaf bir şekilde, sosyolojide en az eleştirel başarıyı yakalayan ve Bennett'in oldukça beğendiği çalışması *Forms of Talk* [Konuşma Biçimleri] bu oyunda kullanılmıştır. Bu, onun daha önce yazdığı ve muhtemelen en ünlü eseri olan *Translations* [Çeviriler] üzerine yazdığı bir hicivdi. Bu oyun George Steiner'ın *After Babel*'inden [Babil'den Sonra] oldukça etkilenmişti. Esasında, Pine Friel'in bir dizi oyununda Goffman'ın temalarını görür, özellikle de topyekûn kurumlar kavramına atıfta bulunarak. Pine Friel'in oyununun ritüel rol taksimini anlamanın önemli bir aracı olarak Turner'ın eşiktelik (liminality) mefhumundan da iyi yararlanır.[11]

Pine (1999: 11) Friel'de "özünde evrensel hakikatlerini açığa vurmak için Çehov'a özgü en küçük yeri 'tüm dünya'yla bağlama kabiliyetini..." görür. Bir noktada bu Turmer'dan çok Simmel'e göndermede bulunur, Pine Friel'in dramının normatif düzenin

---

* Bloody Sunday (Kanlı Pazar): 1972'de Kuzey İrlanda'da Britanyalı askerlerin 26 sivil protestocuyu öldürme olayı. (ç.n.)

10. Friel 1992: 14-16 ve 72-3. Pine bu argümanların Oscar Lewis'in *La Vida*'sından geldiğini ileri sürer. Bakınız 1999: 69-70.

11. Pine 1999: 10-12. Friel'in *Dancing at Lughnasa*'sını yorumlarken Pine Turner'ın Goffman'ın *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* değerlendirmesine göndermede bulunur. Bu ritüel içinde roller mefhumuna değinmek demektir. Oyun içinde, ritüel baskın bir mesele oluşturur ve oyun kutsal bir drama biçimi olur. Bakınız 1999: 268-79.

dışında duran ve bunu sorgulamak için geri dönenlerle ilgilendiğini öne sürer. Friel'in dehası insani durumun ikilemlerinin anlayışlı bir değerlendirilmesine izin verecek şekilde sosyolojik içgörüleri drama dönüştürme yeteneğinde yatar (s. 13).

Synge ve Friel'in bu iki oyununda körlüğü anlamanın ilginç bir tersine çevirme durumu vardır. Genelde, bu Tanrıların işlerindeki kibir dolu sınırı aşma durumları karşısında ceza olarak verdikleri trajik bir kader şeklinde değerlendirilir. Bu İrlandalı durumlarında körler hallerinden memnun gibi görünmektedirler. İç görüşün terbiye edilebildiği ve dış dünyayla bağlantının terbiye aracılığıyla gerçekleştirildiği bir mesken gibi görünmektedir. Onlar görme yetisi olanların göremeyeceği şekilde görebilirler. Bir okumada, körler göremezler ve tedavi edilirler ama başka bir okumada olay tersine gelişir, görenlerin daha iyi görmek için kendilerini kör etmeleri gerekir. Bu, sosyoloğun liminal (eşikte) durumunu daha da kızıştırır. Bu, görsel kültürün bir önyargısıyla oynar, burada görme dünyası kuşkuyla iyi ele alınır. Bu, düşmüş bir dünyadır, burada körlüğün temeline geri çekilme iyice doğrulanmış olur, böylece kutsalın mekânı imge şeklinde ve görmenin ötesinde olana benzer oluşturulmuş bir tahayyül cemaatinde *bulunur*. Bu tuhaf nokta Flannery O'Connor'ın *Bilge Kan*'ında resmedilmiştir.[12]

Bilge Kan kent meydanındaki yaşamın tuhaf, akıldan çıkmayan bir kıssasıdır. Durmadan ihanete uğrayan ve Tanrı'nın hışmına uğramış Motes nihilizm için bir simge olarak hizmet veren bir şehir inancı yanılgısına kapılır. Sonuç, kör görüş üzerine karamsar bir meseledir. Kirasını ödememesi üzerine ev sahibesi Motes'i bulmak için polisi gönderir. Polis onu bir çukurda kör ve geceyi gündüzden ayıramayacak halde bulur. Herhangi bir soruna meydan vermemek için bir polis "yeni cop"unu denemek için kafasına vurur. Uygunsuz şekilde, Motes devriye aracında ölür. Kanunun hükmüne karşı görevlerini yapan polisler cesedi ev sahibesine teslim ederler. Kadın aslında kirasını istemiyordu; yalnızca onu geri istiyordu. Ezilmiş cesede bakarken söyleyebildiği tüm şey, "eh Bay Motes görüyorum ki, eve dönmüşsünüz." Ama kadın kendi evinde artık evde hisset-

12. O'Connor 1980. Pek de açık olmayan nedenlerden bu çalışma değerlendirilmek için üç kitabımda ortaya çıkar. Huysmans gibi O'Connor'ın nihilizmi çökerten analizler konusunda yaşadığı güçlükler vardır ve kendisi elverişsiz koşullarda eyleme geçerek kurtarıcı lütuflar gösterir. Bu dereceye kadar, her iki yazar da sosyolojinin lütuf konusuyla ilgilenmesi konusunda metaforlar sunar.

miyordu. Kadın adamın gittiği yere onunla gitmek istedi. Adamın gözlerindeki oyuklara bakarken (kendisini kireçle kör etmişti) aldatılmış hissetti çünkü hiçbir şey göremiyordu. Sonra, gözlerini kapayarak bir nokta ışık gördü. Ancak onun körlüğünü taklit ederek görmüş gibi olduğu şeyi görebiliyordu. O'Connor kitabını (1980: 224-6) ev sahibesinin durumu üzerine düşünerek bitirir:

> Gözleri kapalı adamın gözlerinin içine bakar hale halde oturuyordu ve en sonunda başlayamadığı bir şeyin başlangıcına varmış gibi hissediyordu ve onu uzağa, daha uzağa, daha da uzağa karanlığa doğru ışık noktasının iğnesi olana dek hareket ederken görüyordu.

O'Connor üzerine yorumunda Kilcourse (2001: 43-4) *Bilge Kan*'ın Paul'ün ihtidasını aksettirme şeklini işaret eder. Görmek için körleştirilmesi, görüşünün yenilenmesi yeniden görmesini olanaklı kılar. *Bilge Kan,* 26 yaşındaki birinin yazması şaşırtıcı bir eserdir. Kitap üzerine yorum yaparken "romanın sonunda ironik bir şekilde kör görene dönüşen gören inançsız"ın hikâyesindeki baskın göz imgelemini işaret eder.[13] Bu, sosyoloğun kaderi midir?

Synge'le Goffman bir tahayyül cemaatini konumlandırmak için adalara gittiler. Bu seyahatler bir kör görüşle, bu adaların dinlerinin ilgili oldukları şeyi isimlendirme veya ayırt etme konusunda bir yetersizlikle nitelendirilmişti. Onların fikir değişiklikleri (metanoia)* yaşam tarzları dikkatlerini çeken ada sakinlerinin dini pratiklerine kör bir görme biçiminin farkına varmak için biçimlendirilmişti. İmgesini yeniden biçimlendirmek için kozmopolitan topluma geri götürdükleri bir vizyon bulmak için adalara gittiler. Kör görüşleri teolojinin görsel boyutları açısından sosyolojik miyopluk için bir metafor olan agnosizmin bir biçimiyle ilgiliydi. Körlükteki zorluk onun yalnızca bir görmeme biçimi olmayışıdır. O kendi zıtlıklarıyla dolu bir durumdur.

Bir durumda, körler görmedikleri için mutludurlar, dolayısıyla tahayyül cemaatleriyle meşgul olmaktan da zevk alırlar ama öyleyse, Motes'ta olduğu gibi körlerin bir görme yetileri vardır. Bu zıtlıklar içinde pusuda olan şey görmenin veya görmemenin ve seçmenin

13. Kilcourse 2001: 51. Kilcourse, Bölüm 2 içinde, *Bilge Kan* hakkında harika bir yorumda bulunur ve kitap içindeki Nietzsche alt metnini iyi bir şekilde gün yüzüne çıkarır.

* Metanoia teolojik anlamda tövbe demektir Synge ve Goffman dindar olmadıkları için onların metanoiasını fikir değişikliği karşılar. (ç.n.)

seçiciliği meselesidir ve sosyoloğun karşı karşıya kaldığı özellik budur. İnanmak için görseli çok fazla görür ve inanmamak için de görünmeyeni çok az görür. Onun durumu özel olarak eşiktedir (liminal), bu, Turner'dan kaynaklanıp Friel'de bulunan bir özelliktir. Bu pozisyon hoş görülemeyecek kadar inandırıcılıktan uzaktır, bundan dolayı da sosyolog daha belirli bir şeyin, inanmak için görme ihtiyacına dikkat çeken bir şeyin, arayışına girmeye meyledebilir. Tüm bu terminoloji içinde çok fazla karışıklık vardır ve çözüm yoktur.

Az sayıda kişi algı gözünün sınırlandırmaları içinde yaşar. Çoğu insan daha çok görmek ve görülemeyeni daha iyi görselleştirmek için kaynak arar. İmgeler aranır, toplanır ve benin parçası, deneyimleri ve duyarlıkları haline getirilir. Tahayyül algı gözü aracılığıyla görülemeyenin kusurlarının telafi edildiği oyun arenasını sağlar. Zihnin gözünde bir alan kurulur, burası duyarlılığın, bütün ama aynı zamanda eksik ama bulunup göze ait arzuları tatmin edecek olanın deposudur. Bu algı, tahayyül ve göze ait arzu öğeleri düşünümselliğin önemsenmeyen boyutlarıdır. Bunlar en dikkat çekecek şekilde düşünümsellik teolojik bir doğrultuda ilerleyerek sosyolojik farkındalığın boyutunu oluşturduğunda kendilerini geliştirme beklentisi içinde olurlar. Böylesine tuhaf bir seyahat eşikte (liminal), inanç konusunda her iki disiplinin bir varış içinde olduğu alanlar arasında yolculuk eder gibi görünen bir araştırmaya dairdir. Bu bağlamda, tövbe düşünümselliğin radikal bir yeniden biçimlendirilmesiyle ilgili olur. O, sosyoloğun daha önce kör olduğu yeni bir görme biçimiyle ilgili hale gelir. Bu paradoks üzerine düşünme son bölümün ilgi alanını oluşturur.

4
Göze Ait Yetenekler: Görünür İçinde Görünmeyeni Görme

On beşinci yüzyılın ortasında San Marco Manastırı'ndaki 7 no'lu hücrede bulunan papaz(lar) ünleri yayılan birkaç iddiada bulunmuş gibi görünmektedir. Ünlü olan bununla birlikte, hücrenin kendisidir çünkü içinde Fra Angelico'nun çizdiği bir fresk olan *The Mocking of Christ* [İsa'ya Alay Edilmesi]* bulunur. O rahipler, papaz adayları, gönüllü rahipler için manastırın hücrelerinde bir dizi muazzam güzellikte eser çizmişti. Freskler benzetim için araçlardı. Tarikat mensuplarının ibadet, tefekkür etmeleri ve bir tövbeyi gerçekleştirmeleri, bir karakter dönüşümü sağlamaları, içten okunan dualar ve temaşayla kişilerin iç dünyalarını görmeyi aramaları için yapılmıştı. Freskler gözlerin biraz teselliye, sonu gelmez bir düzenleme ve disiplinin ötesinde yaşam için birkaç umut penceresine ihtiyaç duyabileceği münzevi bir rejimde görsel rahatlama için az sayıdaki çıkış noktaları arasındaydı.

Az sayıda kişi şimdi böyle bir münzevi rejimi takip etmektedir. Sert yünlü beyaz kıyafetler giymiş, şehvetlerine karşı savaşmak için teşvik edilmiş keşişler disiplini "sık sık" kullanmak için eğitilmişlerdi. Her iki haftada bir kafalarının tepelerini tıraş ederlerdi ve eğilmekten, kan almaktan perhiz yapmaya ve uyku düzenlerine kadar kesin kurallar konulmuştu. Tövbeyi temin etmek için ayrıntılı talimatlar arasında gözleri aşağı indirildiği ve serbestçe gezinmediği korodaki göze ait disipline göndermeler vardı. Ağır kusurlar

* İsa'yla yargılandıktan, cezalandırıldıktan sonra ve çarmıhta alay edilmesi. Fra Angelico bu sahneyi betimler. (ç.n.)

kadınlar üzerinde "gözlerini sabitlemeyi" alışkanlık edenlere göndermeyi içeriyordu.[1] 7 no'lu hücredeki fresk neden bu çalışmanın özel ilgisine mazhardır?

Tablonun kendisi büyüleyicidir. Rönesans sanatının bir eseri olmaktan ziyade dijital kültürün bir ürünü gibi görünmektedir. Merkezde resmi domine edecek şekilde İsa, Kral, bulunmaktadır ama çarmıha gerilmesinden önce alay edilmiş haliyle oradadır. Beklendiği gibi mor bir elbise içinde değil ama oldukça beyaz dalgalı bir elbise içindedir; O halesi, dikenli tacı, kral asası ve küçük bir küreyle oturmaktadır. Sol tarafında ona tüküren gövdesinden ayrılmış bir baş belirmektedir ve sağında kolları olmayan iki çift el bulunmaktadır. Bir çift duaya katılmış gibi görünmektedir ama uzağı işaret etmektedir ve belli ki vurmaya hazır haldedir. Diğer çift onu dövmeye yarayacak bir çubuk tutmaktadır. O resmi domine etmektedir ama dipte sol tarafta sol yöne doğru uzağa bakan bir kadın vardır, kadın çok sefil haldedir ama arkası İsa'nın figürüne çevrilmiştir. Sağ tarafta oturur vaziyette çok nazik görünen genç bir keşiş vardır, adam siyah beyaz keşiş kıyafetleri içinde kafasının tepesi çok temiz tıraş edilmiş haldedir.

Onun arkası da İsa figürüne dönüktür ve tabloyu dolduran bu büyüleyici imgeye aldırış etmiyormuş gibi görünmektedir. Ama genç keşiş başka bir yere bakmaktadır, aşağıya kucağında açık halde bulunan bir kitaba bakmaktadır. Sağ eli çenesini meraklı bir şekilde gösterir halde açık sayfalara dalgın dalgın gözünü dikmiştir, yüzü derin, neredeyse şen bir merak ve büyülenmeyle doludur.[2] Genç keşiş bir inanç emniyeti iletmektedir ve şimdi arkasındaki harikulade görüntüyü görmek için algı gözüyle geriye bakma ihtiyacı duymamaktadır. Kör görüşü tedavi edilmiştir. Şimdi ismi görüntüyle ilişkilendirebilir ve onun yazılarını kucağındaki metinde bulabilir. Bu fresk pratikte düşünümsel maneviyatın alışılmadık bir portresini sunar. Keşiş gördüğünü ve anladığını belirtmektedir ve şimdi kalbinde bulunacak görsel meselelerin hakikati için içsel bir arayış içerisine girmesi gerekmektedir. Betimlenen şeyin kepazeliğinden ortaya çıkan tablonun haşmeti ilk insanı, Âdem'i, gösterir

1. Ressamın zamanındaki gibi Dominiken Tarikatı anayasasının bir çevirisi için bakınız Hood 1993: 290-301. Bu ciddi kusura gönderme s. 294'te görünür. Fresklere dair yararlı için bakınız Morachiello 1996: 43.
2. Bakınız Morachiello 1996: 106 tabloya dair yararlı bir yorum için. Aynı zamanda bakınız Lloyd 1992: 30.

ve ikincisi Hz. İsa'yı gösterir; bu, maddi ve manevi arasındaki farkı resmeden Paul'un yorumunda bulunur: "dünyevi olanın suretinde doğduğumuz gibi semavi olanın da suretini taşıyacağız" (I Korintler 15: 49). Fakat tablo çalışmayla ilgili başka imalar da barındırır ve çalışmanın temalarından birini iyi resmeder.

Tablo Peter'in ihanetinden sonra gerçekleşen Kutsal Cuma'da* İsa'nın imtihanındaki bir aşamayı yakalar. İsa sahneye çıkarılmış, tacı giydirilmiş, vurulmuş ve kendisiyle alay edilmiştir. Bir sonraki ayet can alıcıdır: "gözlerini bağladıklarında yüzüne vurdular ve ona şunu deyip sordular, Dinsiz, şu dövülen kimdir?" (Lukas 22: 64).[3] Tabloda bandaj ince malzemeden yapılmıştır ama gözler kapalıdır. Tanrı'nın aşağılanmasında pek çok başarısızlık, deneme, kırbaçlama ve çarmıha germe kadar kör görüşün kabulü de işin içine girer. Gözleri bağlı durumdayken ona vuranların isimlerini söyleyemez. Her şeyi gören görünmeyen Tanrı göremez ve bu bağlamda kör görüşten mustarip günümüz insanlarıyla dayanışma sergiler. Yeniden dirilmeden sonra İsa şunları söylediğinde kör görüş için kefaret sunulur: "Thomas sen beni gördüğün için bana inandın: Görmedikleri *halde* inananlara ne *mutlu*" (John 20: 29). Görmesi üzerine genç keşişin kör görüşü iyileşmiştir. Gözlerinin iyileşmesi Söz'de neyi göreceğini bilmesini mümkün kılar. Gözün görebileceğinin küçük ayrıntılarından büyük teolojik temalar ortaya çıkar bununla birlikte bu çalışma açısından bunlar ironik durumlarda bunu yaparlar.

San Marco artık bir manastır değildir. Görselle düşünümsel maneviyatı anlamak için yapılan bu laboratuvar şimdi İtalya devletinin gözetiminde bir müzedir. Freskler taşınamıyor, bu yüzden bir "mış gibi" duyusu aktararak *in situ* izlenmek zorundadırlar; bu da görsel araçları semavi ödülleri aramak için kurulduğu için bu fresklerle yaşayıp dua eden keşişleri görselleştirmeye yarayan bir tahayyül cemaatine girmeye izleyiciyi zorlayan bir varsayımdır. Dominiken tarikatı hâlâ varlığını sürdürüp gelişmektedir ve bu freskler onun çok önemli bir parçası, kültürel ve manevi sermayesidir. Şüphe yok ki, papaz adaylarına bu fresklerin bilgece kullanılması öğretilmektedir ve böylece onlar ahlaki terbiyeleri ve öykünme için sunulan imgelerde kurtuluşun tohumlarını göreceklerdir.

* İsa'nın çarmıha gerildiği gün. (ç.n.)

3. Alışılmadık şekilde, İsa imtihandan geçer ve başarısız olur.

Görünür olanda görünmeyeni ayırt etme ampirik dünyanın doğrulamasına bağımlı bir disiplin için pek de münasip bir sosyolojik tutku gibi görünmemektedir. Bu, sosyolojiyi manevi ve doğaüstünün alanlarında bir kahin olarak biçimlendirme riskini taşır, bu sebeple alışılageldik şekilde ve soyluca taşıdığı aklın ışığının sönmesine yol açar. Bununla birlikte, olağan disiplinsel aktivitelerinde sosyoloji rutin olarak saklı olanla, eylemde açık olamayanla, sembolle ve kültürle uğraşır. Hümanistik ideallerin gerçekleştirilmesinde, daha sonra gerçekleşecek, daha iyi bir toplumsal düzen için hayaller kurulmasına izin verilir. İnsan Marx tarafından tasarlanan sınıfsız Cennet'i veya Comte'la Durkheim'ın sosyolojik takipçilerine miras bıraktığı insanlık dininin yüce görüşlerini düşünüyor. Bu görüşün karşısında durmak sosyolojiye has bir maske düşürme özelliğidir.

Bazıları için, sosyolojinin "doğal" eğilimi kültür alanlarında saklı halde yattığına inanılan aldanma tohumlarını kazıp çıkarmayı aramaktır. Bu, onun görünmeyeni bulmak için alışıldık görüneni kazma deneyimidir. Tarlaları sürme sosyolojiye yeni saban izlerinde saklı bir şeylerin açığa çıkarılacağı umudunu verir. Bu umut sıklıkla tasarlanacak hiçbir şeyin olmaması kusuruyla ortaya çıkar. Görünmez olan şeyi tanıma daha uygulamalı bir alanda da, alan çalışmasında göz önüne serilen düşünümsellik deneyimlerinin dönüşümünde, ortaya çıkar. Farklı bir şeyler görülür veya böyle umulur; insan neyi göreceğini beklediğini pek de bilmediğinde bu daha da tatmin edici olur. Sosyoloji eğer görünür içinde görünmeyeni çözmek için yakinen bakmazsa, o zaman başkaları böyle yapmak için kazançla gözlerini dikecektir. Artan bir şekilde, sanatla bakmanın ustaları eğitilmemişlerin yapmadıklarını ayırt etme konusundaki özgün yetenekleri için iddialarına dayanan alışverişlerini düzenli olarak yaparlar. Bourdieu görme yeteneğinin kapıcılar, sanat eleştirmenleri ve satıcılar tarafından düzenlenmiş görünmezlik olduğu estetik alana olan yaklaşımında bu mefhumdan yararlanır.

Görünürden görünmeyeni çıkarma habitusu kendilerine bahşedilmiş olanlar başkalarına verilmemiş ayırt etme yeteneğine sahip gibi görünürler. Onların değerlendirme gözleri belli görme biçimleri olmayanlardan daha incelik doludur. Bu yetenekler bir imgeye anlam atfetme ama aynı zamanda göze görünür olandan görünmeyen bir şeyler çıkarma kapasitesine dair bir görme hermeneutiğiyle ilgilidir. "En Yüce'nin bilgisine sahip, Kadiri Mutlak'ın imgesini *görmüş, bir transa girmiş* ama gözleri açık" (*Sayılar Kit.*

24: 16) olan görenden farklı olarak çoğu ölümlü görünen ve görünmeyen ve tersi durum arasındaki karmaşık ve şaşırtıcı değiş tokuşun üstesinden gelme bakımından derin bir şekilde kusurlu olan göze ait yeteneklerle uğraşmalıdır.

Bir tablonun baskısının muazzam bir asli değere sahip varsayılır. Bu, imgenin tarzına ve parçası olduğu resim ekolüne göre nasıl inşa edildiğini görmek için incelenecektir. Asli olanın saklı nitelikleri ressam ve tablo arasında yakın bağlantılar açığa çıkarabilir. Fotoğrafla birlikte bu imgenin derlenmesi öğeleri önemsiz hale gelmiştir çünkü fotoğraf negatifinin değeri çok azdır. Dijital teknolojinin gelişmesiyle bir imge inşa etme süreci gözlerden kaybolur. Bunun ortaya çıkışı gizemli bir şeydir çünkü çıkış noktası fotoğrafçılıkta olduğu gibi ne sanatçı bir elin işlevi ne de sosyal ortamla doğrudan bir ilişkinin ürünüdür.

Sanal gerçeklik içinde görülen imgeler toplumsal olanla bağlarını gizleyecek şekillerde kendi yaşamlarıyla meşgul olabilirler. Esasında, sanal gerçekliğin yayılması öylesine sınırsızdır ki, toplumsal olanı yansıtan ama ona bağımlı olmayan paralel bir evren yaratabilir. Bu sebeple, *Bebo* ve *Second Life* gibi sanal gerçekliğe erişimi maksimize eden internet siteleri durumunda çevrimiçi ilişkiler "gerçek dünya"da bulunandan sonsuz şekilde daha fazla tatmin edici ve manipülasyonla zevke daha açık hale getirilebilir. Bu yayılmayla birlikte, bu görünmeden inşa edilmiş anlayış dünyalarından seçip çıkartma ihtiyacı görünenin, somutlaştırmanın alanlarına yeniden girişin protokolünü yapar ve toplumsal olan daha az açık biçimde tanımlanmıştır.

İmgelerin oluşturulmasında ve bunların kontrol edilmesiyle dağıtılmasında bu yayılmanın sonuçlarının görme yolları açısından derin imaları vardır. Eğer imgeler hemen görülürse toplumsal olanın filtreleme yapma riski vardır ve bakış ritüelleri yapay ve güdük görünebilir. Sonuç olarak, düşünümsellik ve tövbe süreçleri toplumsal bir kullanışsızlık durumuna düşebilir. Bu olduğu takdirde, toplumsal sermaye geliştirme imaları felakete yol açabilir. Bu nedenledir ki, bakış ritüelleri görsel kültürdeki ilerlemeleri görme beklentilerindeki değişimlere cevap olarak muazzam sosyolojik önemi haizdir. Bunların teolojide en derin öneminin olması ilave bir bonustur.

Sanal gerçeklik açısından görünmez olana atıfta bulunulduğunda referans çevrelerden ortaya çıkan şeylerdir. Bunların kendilerine

ait bir yaşamları yoktur ve bu bakımdan güçleri gizlidir ve bu güçlerin insani bir çağrışımı yoktur. İzleyici üzerinde eylemde bulunabilecek imgeler üretirler ama çok az kişi bu çevrelerin bir varlığı, ürettikleri şeylerin imalarının bir bilinci olduğunu öne sürecek kadar ileri gidecektir. Ama görünmeze ait olan şey ruh veya failin gönlü için insani imaları olan güçlerin bulunacağı yerde olan manevi olanla ilgilidir. Toplumsal olandan böylesine ayrı olan bir varlık bu alanda konumlandırılır. Bu görünmezlik boyutu üzerinde eylemde bulunulacak duyarlık veya potansiyellerle ilgilidir. Açıktır ki, sanal gerçekliğin görünmez yaratılarını görme manevi meselelerle ilgili görünmezlik özelliklerini görmenin tamamen farklı biçimleriyle ilgilidir.

Ortaya çıkan şey görme yollarının kökenleri ve çıkış noktaları görünmez olan sanal gerçeklik imgelerini izleme ve maneviyata has ayırt etme usulleri arasındaki bu ayırımların sınırlarını belirlemek için yeniden biçimlendirilmesi gerektiğidir. Görünen şey görünmezden, çevrelerden, oluşturulursa her iki alanın örtüşebileceği doğrudur ama bu aynı zamanda anlayışları teolojiye uygun olan görünmezlik alanlarına atıfta bulunmaya da işaret eder. Son dönem ortaçağ teolojisi bir ekran üzerinde hayat bulan (bu kitabın kapağındaki mum gibi), sanal gerçekliğin sunduğu göze ait hediyeler olan imgeleri çevreleyen görünmezlik meselelerinin ortaya çıkışını asla öngöremezdi. Bununla birlikte, görünürle görünmezin zıtlıkları bakımından yapılan ince dokunuşlar son dönem ortaçağ teolojisini anlama konusunda bir mükemmelliğe erişti. Hamburger'in (2006: 4) gözlemlediği gibi onun yorumları "tüm Batı edebiyatındaki bazı en derinlikli, belki de bazı en acayip, karakterle göstergeler ve imlemenin işlevi üzerine düşünceleri sunar". Newman'ın "teolojik tahayyül" şeklinde tanımladığı şeyde eşi olmayan bir mükemmellik gerçekleştirdiler (a.g.e.: alıntı: 4). Çalışmanın izini sürmeyi dilediği şey sosyolojinin düşünümsel bir maneviyat arayışı için beklenmedik bir fırsat olduğu bu "teolojik tahayyül" mefhumudur.

Bölümün ilk kısmında dijital kültür aracılığıyla imgelerin yayılmasının toplumsal olan içinde oldukça önemli ölçüde ilişik şekilde bulunan ama yine onun içinde sıklıkla görünmez durumdaki süreçler olan düzenlenmeleri, üretimleri ve mülkiyetlerinin gizlendiği tartışılmaktadır. Toplumsal olandan kopmuş olan sanal gerçeklik içinde imge yaratma mucizeleri bunların dağıtımlarının "öylesine oluverdiği"ne dair bir mitoloji meydana getirir. Bir iktidar

ve kontrol mekanizmasını açığa çıkarmak imgelerin çıkışını ve bunların kurulmalarının ardında yatan amaçlarla ilgili kaygılara yol açar. Kolektif kontrol bakımından bunların kurulmalarındaki gizli temel internet üzerinden görme fırsatları arttıkça somutlaştırma ve toplumsal olana atıfta bulunma açısından görme sürecinin daraldığına dair paradoksa ilave edilen bir boyuttur. Bu durumun aksine, bir ikon inşa etme yolculuğu düşünülür çünkü bu başkaları tarafından görülecek şeyi manevi olarak nitelendirmek için hem toplumsal olana hem de dua eden kişiye referans verilmesini gerektirir. İnternet tarafından meydana getirilen güçlere karşı koymak için bakış ritüellerinin ıslah edilmesi Benjamin'in estetik üzerine görüşlerinde destek bulur. O bunun meydana getirdiği imgelerin bağlam dışına çıkarılmasına çözüm sunar. Görselliğin ıslahı için çıkış noktaları (görselin toplumsal boyutları) bakmanın kolektif, kamusal yolları olan bakış ritüelleri içinde belirlenebilen şeyde ortaya çıkar.

Bu, merak uyandırıcı bir sorunun peşinden giden bir sonraki kısmın ortaya çıkmasına yol açar: Eğer Tanrı'nın her şeyi gören bir gözü varsa bu temsil edilebilir mi, eğer öyleyse, bu imge neyi temsil eder? Bunun neden önemli bir şey olması gerekir? Görünür biçim içinde görünmeyeni oluşturma, görünmeyene geri dönüp bakma yolu daha iyi anlaşılabilir. Bu, görme hermeneutiğinin daha dolu bir kavrayışına sebep olur ama bu teolojik bir doğrultuya yol açacak şekilde olur. Teoloji anlayışlarına has bir görme yolunun keşfedilmesi gerekir. Üçüncü kısımda, teolojinin görünüşte önemsiz özellikleri olan kutsallar beklenmedik sosyolojik değeri olan meseleler olarak ele alınır. Kutsallar dindarlığı gerçekleştirerek kültürel kaynaklardan yararlanmak için eğilimleri vurgular ve bunlar kutsal amaçlar için kutsanıp işaretlenir. Sosyolojik tanımlamalara izin veren dini yaşama dair öznel bir boyut açılır. Semboller en dolu teolojik niteliklerini gerçekleştirebilsin diye bir şifre çözme zorunluluğu da tanınır. Hıristiyanlıkta haçtan başka yetkili bir sembol yoktur. Huymans'la ilgili olarak bunun yeri bu bölümün dördüncü kısmında tartışılır.

Bu dünyevi ama korkunç olan şeyin incelemesi göze görünür olandan, feda etmenin görünmeyen mucizelerinden ve Hıristiyanlığın merkezinde yatan kefaretten çıkar. Haç imgeleri sık sık akla gelebilir ve Huysmans'la onun Grünewald'ın *Crucifixion*'undan [Çarmıha Gerilme] büyülenmesi durumu buydu. İkinci kısımda

tartışılan bir imgede Tanrı'nın her şeyi gören gözünün tezahürü gibi bu aşırı canlı çizilmiş tablo onu çok derin bir tövbe duygusunun etkilemesine yol açtı. Gözü tablonun yüzeyinin altında aklından çıkmayan bir şeyleri görmüştü.

Seen and Unseen'de [Görünen ve Görünmeyen] bu ikon sosyoloji, görsel kültür ve teoloji arasında örnek niteliğinde bir araç olarak sunuldu. Forest'ın işaret ettiği gibi (1997: 14), "ikon imge ve renklerle yazılmış teolojidir". Ama daha sonra, bu çalışmayla önceki çalışmaya dair çok önemli bir soru sordu: "Eğer açık gözlerle ibadet edersem neye bakıyor olmam gerekir?" (s. 41). Bu soruda sosyoloji nerede bulunmaktadır? Bu araştırma toplumsala dair meselelerle nasıl ilişkili olabilir? Bu kısmen V. kısımda cevaplandırılmıştır.

Daha evvel tartışıldığı gibi Holbein'ın *The Ambassadors*'u ve Velaquez'in *Las Meninas*'ı sosyolojik göze rahatsız edici meseleler yansıtır. İlk tablo haçın uygunsuz bir imge olarak marjinalize edilmesi güvenli gibi göründüğünde modernitenin başlangıç aşamasında oluşturulmasında ödenen bedeli yakalar. Ama canlandırmayı meydana getiren bu özgürleştirme yerine iki figürün gözleri ışık ortaya çıkarmaz; sanki bakışlarında ölüm vardır. Herhangi bir şey görmüyor gibi görünmektedirler, sanki yalnızca tablodan dışarı bakıyorlardır. Bundan farklı olarak, *Las Meninas* sosyoloğun hevesine göre moderniteyi yeniden düzenlemek için sayısız kapasiteyi yansıtır gibi görünmektedir. Figürler *The Ambassadors*'ta olduğu kadar heybetlidir ama çerçevenin dışında bir şeylere, izleyiciyi tarafından işgal edilen bir ön cepheye bakıyor gibi görünmektedirler. Çerçevenin ötesinde yaşam varmış gibi bakmaktadırlar ama o alanı işgal eden izleyici onların gördüğü şeyi görememektedir. Tek yanıt geriye bakıp cevabı çerçeve içinde bulmaktır. Ama çerçeve izleyiciye bir soruyu geri yansıtır. Görünen şey içkinlik bakımından mı görülecektir? Ya da çerçevedeki imgede bulunan şeyin dikkati dışarıda olan şeye, aşkın olana yöneltmede dış kaynaklı bir niteliği mi vardır? Bu, hayli hayli bir sanatsal değerlendirme ve algı meselesi olabilir ama aynı zamanda Simmel'in eşsiz bir şekilde incelediği sosyolojik imaları olan teolojik bir meseledir.

O, sosyolojinin bu dünyaya yerleşmek mi yoksa öteki dünyanın hegemonyasını ötelemek mi konusundaki ikilemini yansıtan Rembrandt ve Fra Angelico açısından bir ayrımı belirtmiştir. Bu bakımdan, Simmel, Weber'in *Protestan Ahlakı*'ndaki teolojik ikilemlere görsel biçimde bir emsal sağladı. Görselden ortaya çıkan

modernliğin çıkış noktasının anlaşılmasıyla ilgili bir seçenek sosyolojiye en saf haliyle verilir. Tövbe ihtimali sunan bir imge sunulur ama bu hangi doğrultudadır? Sosyoloji teolojik imaları açısından hacimli bir perspektif veya yönlendirme seçeneği yapmaya zorlanır. Görsel bir dindarlık mefhumu açısından ikilemleri için bir çıkış noktası ortaya çıkar.

Bu, sosyolojinin teolojide içinde nasıl konumlandırılabileceğini anlamak için düşünümsel imaları olacak şekillerde duayla görselliğin birbirine karıştığı noktada bulunan IV. kısmın oluşmasına sebep olur. Bu kısım sonraki çalışmalara bir giriş teşkil eder.

I

Fotoğrafçılık bir düğmeye basmakla ilgilidir; dijital imgeler mausla düzenlemeler yapmayı gerektirir ve grafik sanatçıları gerekli kes kopyala işlemlerini yaparlar. Bu teknikler imgelerin oluşturulmasını ve aynı zamanda bunların telif hakkı, muhafaza ve kullanımlarını da büyük ölçüde genişletirler. İmgelerin oluşturulması yine de içe neyin yazılacağını değerlendirmek ve tanımlanabilir bir yaratı olarak nitelendirmek için sanatçı gözü gerektirir. İmgelerin miktarı arttıkça bir kısım seçim, sınıflandırma ve telif hakkı koruma zorunlu hale gelir. Bunların düzenlenmesi ve kâr amaçlı muhafaza edilmeleri gerekir. İmge stokları reklam yapma ve pazarlama için kıymetlidir ama bu ihtiyaca cevaben son on yılda bir görsel içerik endüstrisi ortaya çıkmıştır. Bu, her yerde bulunur ve güçlü hale gelmiştir. Bu stoklar sayısız kullanım biçimine dönüştürülür ve çağdaş kültürde her yerde nazır gibi görünmektedir. Frosh'un alaycı bir şekilde gözlemlediği gibi (2003: 1) bu endüstrinin temelini oluşturan fotografik imgelerin seri üretimi "modern kültürün duvar kâğıdı"nı sağlar; burada o her taraf nüfuz eden ama tuhaf bir şekilde fark edilmeyen niteliktedir. Stok fotoğrafçılığın bu yaygınlığına rağmen, paradoksal bir şekilde kendisi çağdaş görsel kültürde dikkate değer ölçüde görünmezdir (a.g.e.: 7). "İmge yaratmanın geniş imparatorluğu üzerindeki örtük, hegemonik iktidar" değerlendirmesinde Frosh (a.g.e.: 210-11) "bu gizlenmenin esaslı bir ironisi görsel içerik endüstrisinin görünürü, yörünge ve sınırlandırmalarını, onu görünür olmaktan koruyan şeyler tam da ürünlermiş gibi onları sürekli üretmesinin *ardında* yatması" konusu etrafında dolanır.

Bu endüstri bağlam dışına çıkarmanın düzenlenmemiş güçleri aracılığıyla gerçekleştirilen "pseudo [sahte] bireysellik" bağlamında

çalışır (a.g.e.: 52). Ama imgelerin sonsuz genişlemesiyle birleşen bu güçler bu görsel çağa mahsus bir duruma, "temsil aracılığıyla ötekiliği deneyimleme yeteneğimizde azalmasına ve temsil edilene karşı sorumlu hissetme"ye yol açar (a.g.e.: 209). Bu değişimler imgelerin oluşturulmasından toplumsal olanın bağlantısının kopmasını işaret ederler. Ama bu teknolojik ilerleme hareketlerine dair görsel kültür açısından değinilmesi gereken daha menfur sonuçlar vardır. Frosh şunu gözlemlediğinde bunları iyi özetler (a.g.e.: 176):

> Yeni dijital teknolojiler gözümüzün önünde fotoğrafı maddesel olmaktan çıkarıp onu yeniden şekillendirerek, her zerresi üzerinde mutlak egemenliğimize izin vererek tam da fotoğrafın görünür dünyanın büyüsünü bozması gibi fotoğrafın kendisinin büyüsünü bozar.

Dijital kültürün sonuçları toplumsal bağlantı yerlerini giderek dikkate almayan şekilde işlev gören bir kaleydoskop içinde dönen imgelerin yaygınlaşmasıdır. Benjamin auranın daralmasıyla örtüşen bu kayıtsızlığın yayılmasını öngörmüştü. Plate Benjamin'de aura ve kutsala dair derin bir ilgi görür. Ama Plate Benjamin için "auranın ritüelleştirilmiş, kutsal mekânıyla ililşkisi"nin merkezi önemde olduğunu da belirtir (Plate 2005: 89). Bu sebeple, Plate, Benjamin'in sanat *eseri*nin değerini ritüele itaatte bulduğu sonucuna varır. Ama bu ilişki parçalara ayrılmış bir niteliktedir çünkü

> Zaman geçtikçe sanata bağlamını, işlevini ve anlamını veren ritüel dinsel bir tören olmaktan çıkıp Rönesans'ta seküler, yine de hâlâ ritüelleştirilmiş bir şekilde, güzellik kültüne dönüştü.

Plate (a.g.e.: 94-5) bu hareket içinde güzelliğin aşkın bir özellikle ödüllendirildiğini ve sanatın değer verdiği nesnelerin çoğunu meydana getiren dini duygulara referanstan yoksun hakiki kıymetini tanımlamak için bir yetenek edindiğini öne sürer. Bunun sonucu dinsel sanat eserlerinin müzelerde amaçsız, eylemsel görevlerinden ayrılmış şekilde, sergilenmesi ve Katolik ortamlarda gerçekleştirebilecekleri tövbe (metanoia) beklentilerinden uzakta olmalarıdır. Sıklıkla, mihrap arkasındaki heykeller veya normal manastırlarla rahibe manastırlarındaki tablolar bir görünme duyusunu görünmeyenden gelen bir cevap hissine dönüştüren bir *mimesis*i gerçekleştirmek için ritüel çabalara görsel tamamlayıcılar sağlıyordu. Dini bir mekânda beklenen tövbe (metanoia) hissi sanat galerisinde

bulunandan farklı tarzdadır. Bunun *çalışma* kriteri sermayenin kültürel ve sembolik biçimlerini kullanan ama dini versiyonlardan türeyenleri göz ardı eder niteliktedir. Dini sanat eserleri görünenin ötesinde yatan şeye görsel bir ifade verir ve bu şekilde yoğrulmuş görünmeyenin imgeleri görsel kültürün göze ait sınırlandırmalarına bir teselli sunarlar.

İmgeler ve onların endüstrileştirilmesi, sekülerleştirilmeleriyle bağlam dışına çıkarılmalarına dair yukarıdaki tartışmadan üç ima ortaya çıkar. İlk olarak, izleyicinin görünmezliğinin görsel içerik endüstrisiyle birleştirilmesi gerekir. Her ikisinde de toplumsal olanın önemini azaltmaya dair bir kumpas vardır, her ikisi de görme mekânlarına atıfta bulunur ama aynı zamanda görülecek olanın üretimi ve metalaştırılmasıdırlar. Görsel kültürün halihazırdaki durumunda, imgeler toplumsal ortamlarına aldırış etmeksizin ama çok önemli bir nitelikle dokunulmaz bir şekilde dönüp dururlar ve bu da ikinci noktaya yol açar. Kör görüş reklamcılığın kendisini tanıdığı ama aynı zamanda onu sömürmek istediği görsel kültürün bir özelliğidir. Kör görüş durumları imgeleri yeniden kurma fırsatı sunarlar ama bunu isimlere kalıcı bir şekilde ilişerek yaparlar. Bu füzyon bir marka imgesini gerçekleştirir ve reklamcılık farklı görünsün diye bir ürünün altında görüleceği ışığı yeniden biçimlendirmek için bir metanoia* arar. İmgelerin sonsuz genişlemesi ve bunlara isim verme güçlükleri dikkate alındığında kör görüşün görsel kültür içerisinde sanıldığından daha fazla endemik olduğunu iddia etmek pek de şaşırtıcı değildir. Üçüncü olarak, Benjamin'in sanat *eserleri* ile ilgili vurgusu üreticilerin bunları üretmekteki niyetleri hakkında soru işaretleri yaratır. Tabloyu çizmekte ressamların ne gibi varsayımları olmuştur?

Tuhaftır ki, resmin toplumsal inşasını ressamın bakış açısından değerlendirmeye sanat tarihi içinde çok az önem verilmektedir. Genelde, bir resmin inşasına dair konular bir tür veya akımın parçası olarak kendi tarzıyla ilgili olur. Kullanılan tekniklerin kaynağına ve o dönem, bölge ve zamanda bunların sanatın beklentileriyle olan ilişkisine de önem verilir. Bu meselelere olan ilgi genellikle bir tablonun gerçekliğini kanıtlamakla onun kültürel ve sanatsal akım döneminin izini sürme ihtiyacıyla ilişkili olur. İkonlar bu

* Teolojik anlamı tövbeye yakın metanoia bu bağlamda fikir değiştirme olarak yorumlanabilir. (ç.n.)

konuların istisnasıdır. İkon yapan kişi bir imge üzerine Kutsal'ın baskısını yapmaktadır ve ona bakanlar için bir tövbe beklentisi vardır. İkon lütuf aracı, belki de aynı zamanda bir bakış ritüelinde görme nesnesi, olacağı için ikon yapan kişinin biçimlendirdiği imgeye dair haddi aşmaları savuşturması gerekir. Bunu gerçekleştirmek için bu imgenin inşa süreci üzerine tefekkür etmek zorundadır. Resmetmek için bunu yapmaya uygun olduğunu istirham etmesi gerektiğine dair bir farkındalığa dayanan inşasında bir olgunluğa geçiş töreni deneyimler.

Bir geleneği somutlaştırıp onu yerine getiren herhangi bir resimde olduğu gibi ikonların bu resim biçimlerini tuhaf bir şekilde sıradan hale getiren renk, malzeme ve tarz açısından kendi teknik ve ortodokslukları vardır. Bu, bunların inşalarıyla bu imgenin oluşturulmasını çevreleyen geleneğin gücünü yansıtır. Bununla birlikte, her ikonun bir özgünlük özelliği vardır (bkz. Yakovleva 2005). Bu, ikonun yapılmasına Kutsal'ın imgelerini oluşturma konusunda dini duyarlıkları geliştirmede bir kariyer getiren ikon yapan kişinin dindarca niyetlerinden ortaya çıkar. İkonlar yalnızca resim değildirler; resim formatına Hıristiyanlığın en derin gizemlerini yerleştirmeye yararlar, tıpkı Rublev'in *Old Testament Trinity*'sinde [Eski Ahit Üçlemesi] durumunda olduğu gibi. Bu ikonda birin üçüyle üçün biri vardır. İkonda insani bir çelişki sunulur ama bu onu teolojik anlayışlara göre tasfiye edildiği noktada gerçekleşir.[4] Birbirinden tamamen farklı üç birey vardır fakat bunlar aynı cemaatte bulunan eşit bireylerdir. Bu ikon İbrahim'in bu üç yabancıya gösterdiği misafirperverliği resmeder. Tanrı'nın nasihati teslis şeklinde resmedilmiştir. Bu en manevi imgelere dair sosyolojik bir özellik var mıdır? Cevap olumludur. İkon cemaatine karşı fedakâr olmakta bir sevgi mefhumunu betimler; bu Kutsal'dır, kolektifle bireysel arasında sosyolojinin zıtlıklarını aşmada mükemmel ama gizemli bir niteliktedir. Her biri bir birey olarak biçimlendirilir ve ikon içinde öyle kalır ama yine her biri bir olarak bir dayanışma cemaatini andırır şekilde birbirine bağlıdır. Bir topluluk ideali öykünme için düzenlenir.

Bu gibi imgeler sergiledikleri teolojik derinlik düşünüldüğünde hafife alınır nitelikte değillerdir çünkü en nihayetinde çerçevelenen şey sıklıkla Kutsal'ın yüzüdür. Bu gibi bir biçimlendirme ikonu

4. Evdokimov 2004: 69-73. Aynı zamanda bakınız Smirnova 2005.

diğer mekânlarda göreceklerin manevi yararlarına dair kaygılar, ikon kırıcılığa dair endişeler ve Kutsal'ın imgelerini yapan ikon ustalarının değeriyle ilgili korkulara yol açar. Bu yüzden bakış ritüelleri ikonun yapılmasını bir bölümünü oluşturur. Bunlar bakışı yüceltmeye uygun bir nesne oluşturmak için kullanılan toplumsal prosedür ve protokolleri işaret ederler. İkon ustası, resme dair çabaları haddini bilmezlik olarak değerlendirilir korkusuyla, resmettiği şeyin önünde tevazu göstermek için yalnızca dua etmez; o aynı zamanda ürettiği şeyin kurtuluş ekonomisine kendi katkısını sunacağını, gören ve yansıttığı şeye inanmayı arayanlar için semanın bir penceresini *üreteceğini* diler.

Bir ikon yapmaya dair tanıklıkların bulunması güçtür ama neyse ki Forest işe yarar bir çalışma sunar. O, genç bir ikonografla, bir keşiş olan Rahip Zinon'la, röportaj yapmıştı. Kutsalın ressamı olmak için yaşamını bir kenara bırakmıştı ve macerasının Kutsal'ın imgelerini yapmakla nasıl ilişkilendirileceğiyle ilgili kesin fikirleri vardı. Ona göre, ikonun işlevleri açıktır. Forest onun Moskova'daki Tretyakov Galerisi'nde gördüğü eski ikonları görmesini bahsettiğinde bu durum iyi açıklanmıştır. Dr Zinon şöyle cevap veriyordu:

> Bunların tamamı getirildikleri kiliselere geri götürülmeli. Bunlar kamuya ait tablolar değil. Müzeler için değil. Dekorasyon değil. Bunlar Tanrı'nın insan olmasının bir yansıması. Bunlar kutsal kapılar.

Ona göre, "bir ikon yapmak duanın tamamlanması demektir." İkon onun görünür içinde görünmeyenin bir imgesini sunmak için manevi iştiyakını açığa vurduruyordu ve bu şekilde üretim yaparak onun amacını daha iyi görebiliyordu çünkü o bu ruhunun arzularını yansıtıyordu. İmgeyi yapma ve dua etme aynı şeylerdi. Bu aktiviteler litürjik bir eylemin ifadeleriydi, bu eylem dua, perhiz ve meditasyona dair ritüellerle ilgili bir eylemdi. Bu gibi kaynaklar ikona getirilen maneviyatın derinliğini yoğunlaştırmaya hizmet ediyordu. İkonun yapılması bir eylemdir, kendini adamakla, özdisiplinle ve bir imge oluşturmak için değerli olmak konusunda kendini biçimlendirmekle ilgili bir eylemdir, yetkinliği akşam duasında ibadethanede doğrulanan bir eylemdir (Forest 1997: 19). Sosyolojinin argosunda bu bakış ritüelleri Kutsal'ın imgelerini oluşturmak ve onlara hürmetle davranmakla yükümlü habitusu meydana getirirler.

Dua ve maneviyat kaynaklarından yararlanarak ikon ustası ürettiği şeyin daha sonra onu kullanacak olanların kendilerine mal edecekleri bir hakikati imge içinde cisimleştirmesi için dua eder. İkon birtakım sihirli amaçlar veya muska yapımında olduğu gibi birtakım batıl inançlar için kurgulanmamıştır. Kabul edilen şey görsel maneviyatın bu biçiminin lütuf meseleleriyle bir nesneyi estetik bir şey olarak değil ama muazzam dini gücü olan bir şey olarak görmek için Tanrı vergisi tövbe ihtimaline yol açar (Flanagan 2007). İkon görsel biçimde kör görüşün iyileşeceği ve iman gözünün ayırt edebilmek için verileceği umudunu sunar. Umut edilen imanla görerek bakan kişilerin algı gözüne mevcut olan imgeye diğer tüm isimlerin ötesinde o İsmi bağlayacaklarıdır. Ama dini bütün kimsenin bakışı tutkuları bakımından daha da ileri gider; öyle ki, görünür içinde görünmeze dair ayırt edilebilen şey yalnızca manevi gözlerin işleyebildiği kalplerinde temaşaya dair Söz'ün içsel anlamlarına taşınacaktır. Sadakatle görmeyi arayanlar ikon ustasının görsel dindarlığının yararlanıcılarıdır. İmgesini oluştururken onu izlemeye başka yerlerden gelenlere başarılı bir sonuç verecek şekilde görme armağanının verilmesi için dua eder. Bu sebeple, ikon lütfun aktarımının onu otantik ve dindarane niyetlerle izlemeye gelenlere sağlanması için oluşturulan görsel bir araçtır. İkon içerisinde bir tövbe durumunu temin edebilecek yansımalar görürler.

Dualı bir *mimesis* aracılığıyla ikon yapıcısına ikonu kutsal bir olanakla işleme gücü verilmiştir, böylece o yüzü görenlere görünmeze ilerleme bu alanda yaşamlarındaki karanlıkları aydınlatmak için bir şeyler bulup getirme lütfu bahşedilmiştir. İkonun ticari değeri onun eski zamanlara ait olmasından kaynaklanmaz ama bundan ziyade onun yararının kanıtlarından kaynaklanır. İnananlar tarafından önüne konulan mumlarla kararan ve yıllarca öpülmelerinden dolayı yüzeyleri parıldayan ikonlar en yüksek değere sahiptir. Bu gibi ikonlar görünenden görünmeyenin armağanlarının, lütufla, çıkarılabileceği inancını gösterirler. Bu umutla, gören kişiler görünmeyeni daha iyi görmek için iman gözlerini geliştirme ihtiyacını hissederler.

II

Ünlü *Sanat ve Yanılsama*'sında (altıncı baskısı yayınlanmıştır) Gombrich (2002: 54) sanat eserinin "bir yaradılış aracılığıyla görülen doğanın bir köşesi" olduğu şeklindeki Zola'nın düşüncesini alıntılar. Yaradılış resim çizmenin bir zorunluluğudur ama aynı zamanda onu izlemek için gereklidir. Eseri boyunca Gombrich, Ruskin'in masum göz mefhumuna bir mit olduğu gerekçesiyle saldırır (bkz, örneğin, Gombrich 2002: 250-2) ve o ölçüde Bourdieu'nün bu mefhuma dair benzer eleştirilerini öngörür. Sanat bir üsluptan, şeylerin nasıl görülmesi *gerektiğ*ine dair bir beklentiden, çıkar. Bir tabloyu seyrederken bir projeksiyon, görsel öngörü özelliği zaruridir, bu da sanatta bir kendi kendini doğrulama niteliğini yansıtır (a.g.e.: 191). Bir tabloda görülen şey tarz ve düzenleme geleneklerini yansıtır, böylece bakan kişi bakış içinde niyetinin doğrulanmasını umar. Yine, neredeyse Bourdieu'yü öngörür şekilde, Gombrich "bir temsilin biçimi amacı ve belli bir görsel dilin güncellik kazandığı toplumun gerekliliklerinden ayrılamaz" olduğunu öne sürmüştür (a.g.e.: 78).

Görsel kültür algıyla bağlantıyı birbirlerine bağlar şekilde görme gelenekleri kurar. Bu, görmeye bir inanç eyleminin katkıda bulunmasını sağlar, bu durum da tarzın geleneklerine teslim olmakla ressamın öngördüğü şeyin görülmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu sebeple, tablolar kendisini keşfetmek için kullanışlı olan şeyin bir imgesini temin etme şeklinde dünyayı pek de yansıtmazlar. Gombrich bir insanın gördüğü şeyin bildiği şeyden ayrılamayacağına dair önemli bir noktayı vurgular. Daha da önemlisi, önceki bölümün bazı temalarını yeniden düşünürsek, görme yetisi kazanan körün görmeyi öğrenmesi gerektiğini öne sürer. Ama daha sonra bir paradoksu vurgulayarak devam eder; belli bir mesafeden görülen şey, yakında bakılınca resimde yama gibi duran tablodaki bir dağ gibi, onu anlam kazanması için dönüştürecektir. Bu yüzden şu şekilde sözlerini sonuçlandırır (a.g.e.: 331):

> Dünya hiçbir zaman tamamen bir resim gibi görünemez ama bir resim dünya gibi görünebilir. Bununla birlikte, bu eşleşmeyi gerçekleştirebilen şey "masum göz" değildir ama bunu yapabilen yalnızca görüntünün muğlaklıklarını nasıl inceleyeceğini bilen sorgulayıcı zihindir.

Görselliği düşünümsel boyutuyla temin eden şey bilmenin ve dönüştürmenin bu özelliğidir. Bakarken insan görülen şeyi düşünüp

yorumlar. Bu yakından bakma ihtiyacı muğlaklıklar kendilerini bir imge içerisinde çözümlenmeyi dilenir şekilde sunduklarında bilhassa ortaya çıkarlar. Bu sosyolojik ilgiyi ortaya çıkartan şey bu görüş muğlaklıklarıdır.

Bir resim içinde imge görme beraberinde onun temsil moduyla sözümona yansıttığı gerçeklik (görülen veya görülmeyen) arasında uzlaşım getirir. Burada bir soru sorulur: Sunulan şey nasıl *bu* şekilde görülebilir? Eğer bir tablo ilgi çekiyorsa oynak bir tepkiye davetiye çıkarır çünkü sıklıkla temsil edilen meseleler açık biçimde tanımlanmamıştır. Bir tabloyu seyretme görülecek şeyi tamamen farklı bir bağlam ve belki de mekânda şimdi nasıl temsil ettiğini görmek için ressamın görsel muhayyilesine girmekle ilgilidir. Bu bakmaktaki oyunun tahayyüle, algı gözüne ve aynı zamanda iç göze açılan şey açısından hermeneutik bir özelliği vardır. Bu bakımdan, muğlaklık görsel beklentinin kaçınılmaz riskidir. Esasında, Gombrich'in gözlemlediği gibi (a.g.e.: 198), "muğlaklık ... açıkça bütün imge okuma probleminin anahtarıdır". Görünmeyenin bir imgesini görme, eşikte olanın görsel boyutlarına girmektir, bu noktayı Gombrich şu şekilde ifade ettiğinde iyi yakalamıştır (a.g.e.: 85): "İnsanın dünyası yalnızca bir nesneler dünyası değildir; o gerçeklikle hayal arasındaki ayrımın kendisinin gerçekdışı olduğu bir semboller dünyasıdır."

Bu beklenti, muğlaklık ve eşiktelik özellikleri görünürden görünmeyeni çıkarmayı anlamak için sosyolojik çabalara katkıda bulunur. Bu çıkarım yönünü vurgulamanın önemi görünmeyen içinde ayırt edilen şeyin uygulama ve yeniden üretme meselelerinin sosyolojik araştırmaya elverişli olduğu bir toplumsal pratik dünyasına geri getirilir.

Yalnızca her şeyi gören gözün, izlemenin muğlaklığını aşma gücü vardır. O her şeyi görebilir. Her şeyi gören göz mefhumu Büyük Birader'in kötücül bakışında sekülerleştirilip kolonize edilmiş gibi görünebilir. Teolojik beklentilere karşı kurulan bu saygısız bakış kazanmış gibi görünebilir çünkü basbayağı ancak öbür dünyada görülebildiği için Tanrı'nın her şeyi gören gözü açığa çıkarılamaz. Bu her şeyi gören göz mefhumuna inanılabilir ama herhangi bir imge içinde cisimleştirilemez. Bu, yalnızca haddini bilmezlik olmaz, aynı zamanda hayal edilemez bir şey olurdu çünkü yalnızca Musa Tanrı'yla yüz yüze görüşmüştür. On beşinci yüzyılda yaşamış Alman teolog Cusalı Nikolas bu ikileme kısa kitabı *On the Vision of God*'da (*De visione Dei*, 1453) [Tanrı'nın Görüntüsü Hakkında] beklenmedik bir çözüm getirmiştir.

Nikolas Cusa (1401-64) bir piskopos, papalık temsilcisi ve önemli bir bilgindi. Teolojik formülasyonları dünyevi zevklere düşkünlerin bulunduğu muhitlerde oldukça fazla ifade edilmişti. Bu durumlar onun teolojisine beklenmedik bir uygulanabilirlik özelliği kattı, bu da sosyolojik tartışmalara yakın bir nitelikteydi. Onun yazıları Carroll'ın *The Wreck of Western Culture*'daki [Batı Kültürünün Enkazı] varsayımlarına merak uyandırıcı bir zıtlık sunmaktadır. Carroll'ın modernlik üzerine yazdığı oldukça karamsar ve Protestan ağıttan farklı olarak Cusa son dönem ortaçağ düşüncesiyle modernliğin keşfedilmesinin başlarındaki yenilikçi kültürel durumlara inancın inşa edilmesi için bir temel bulmuş gibidir. Etkisi iki dikkate değer sosyolojik çalışmada ortaya çıkar. İlki, Cusa'dan önemli ölçüde yararlanan Blumenberg'in *The Legitimacy of the Modern Age*'idir (1985) [Modern Zamanın Meşruiyeti]. İkincisi, "Din ve Yaşamın Zıtlıkları" (1997: 36-44) adlı makalesi için Cusa'nın rastlantı mefhumunu başlangıç noktası olarak kullanan Georg Simmel'dir. Çok önemli ölçüde, Simmel'in tüm din sosyolojisi Cusa'dan derinden etkilenmiştir; özellikle de dinselliğe referans verme ve bunun teolojinin canlı özellikleri olarak ışıkla renk kriterleri açısından. Cusa'nın yazılarının modernlikle ilgili olma açısından olağanüstü nitelikleri vardır, özellikle de zıtların rastlantısı, merakın sınırlarına vurgusu, paradoksal şekilde ifade edildiği gibi, "öğrenilmiş cehalet" ve aynı zamanda *posse** fikrinde.

Bu kavram güce veya etkinliğe sahip olmaya işaret eder. *Posset* "Olanak Tanrısı'yla [hem kapasite hem de iktidar olarak] Gerçeklik Tanrısı'nın birleşmesini belirtir". Bu, hakikat kavramıyla örtüşen bir mefhumdur ve dolayısıyla sosyolojiyle teoloji için kavramsal bir odak noktası sağlar. Modernliğin niteliklerine Tanrı'nın "ebilmek" ve "olmak"ı birleştirdiği *possest* kavramında teolojik bir odak verilir.[5] *Posse* mefhumuna çok yakın bir şeyler Simmel'in dinin epistemolojisi üzerine yazdığı makalede ortaya çıkar. Kendisi şunları yazar (1997: 129):

> Dini inancın en mahrem özü, bana göre, yalnızca bu yolla ifade edilebilir: O, insan ruhunun bir durumunu, bir *hakikati* yansıtır ama hakikatin salt bir yansıması yansıtmaz, teorik olan her şey gibi bu böyledir.

---

* (Lat.) Olasılık, güç, potansiyel. (ç.n.)

5. Bu tanımlamalar H. Lawrence Bond tarafından sunulur ve Cusa 1997: 339-40 içinde ortaya çıkarlar. Cusa tarafından bu kavramlara dair asıl tartışma *On the Summit of Contemplation* içinde görülür, 1464 koleksiyonu. Bakınız a.g.e., s. 293-303.

Nikolas Cusa apofatik,* semboller, melekler ve semavi kavramlar üzerine olan vurgusuyla Pseudo-Dionisosçu teolojiden önemli ölçüde etkilenmiştir. Yazılarında hermeneutik döngünün öngörüleri bulunur. Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında, Cusa'nın değeri pratiğe dayanarak teolojik iç görüleri inşa etmesinde yatar.

Posse'nin değeri görünürden görünmeze bir geçişin yapıldığı teolojik kavramlarda görmeye ilişkin olarak kullanılmasında yatar. Kavram kör görüş veya kör olmayı görenlerin etrafını sarmalayan can sıkıcı muammaları aşmanın bir yolunu sunar. Bond'un gözlemlediği gibi, negatif olmaktan ziyade pozitif bir teolojinin kullanıma sokulduğu noktada mistik tutkunun zirvesi sunulur. Bu kavram Tanrı'yı görmeye erişilebilirliği görüşü görünmeze tırmanışa bağlayan bir yolla vurgular. Bu sebeple, Bond "bu şekilde tersyüz edilmiş olan şey görüş değildir, bu gerçekten bir tür körlüktür veya o denli aydınlatıcı bir körlüktür ki, kendisi görüş haline gelir" der. Bu çalışmanın amaçları için *posse*, Bond'un ifade ettiği gibi, görünürde görünmeyeni görmek için arayışta olmanın ikilemini kapsayan teolojik bir kavram sunar. Bu ikilem düşünümsel tefekkür için destektir ama *posse* aynı zamanda bu tuhaf antinominin, görünürdeki görünmeyenin, daha sert özelliklerini iyileştirmeyi aramanın bir ihtimalini sunar (Bond 1997: 60-1). Görünürden görünmeyene ve aksi yönde yapılan bu yolculuk sosyolojik düşünümselliğin güçlendirilmiş bir versiyonu için malzeme oluşturan teolojik görmenin diyalektiğinin bir parçasıdır. Cusa'nın yaklaşımının teolojiye uygulanabilirliği mistik teolojiyle yakın ilişki kurmayı öğrettiği keşişlere gönderdiği görsel yardım içerisinde ortaya çıkar.

Cusa onların manastırına "benim Tanrı'nın bir ikonu olarak adlandırdığım her şeyi gören bir imge" içeren bir tablo (o günden beri kayıptır) yolladı. Bu tablo en tuhaf yeteneği, bireysel olarak herkesi görmeyi ama aynı zamanda herkes tarafından görülmeyi, sergiliyordu. Bu bakışı, onu izleyenleri takip etti ama bunu güneyden izleyen birader ve o şekilde görülen kişi doğudan tam olarak aynı şekilde yoldaş keşişin nasıl göründüğünü göremesin diye gizemli bir şekilde bireyselleştirilmiş bir yolla yaptı. Bu bakış herkese uygundu ama bu her keşişin bireysel ve tek olarak görüldüğünü hissedeceği bir şekilde yapılmıştı. Değişik yönlerde çalışan keşişler notlarını karşılaştırdıkları takdirde bağlamlar farklı bile olsa

* Apofatik: Tanrı'yı olmadığı şeyler yoluyla tanımlayan teoloji. (ç.n.)

aynı bakışa yanıt verdiklerinin farkına varıyorlardı. Tablo sabit ve değişmez kalsa bile keşiş "onun değişmez bakışının değişimine" hayret etmekten başka bir şey yapamıyorlardı. Cusa mistik teolojiye sadıkane uygulamalar aracılığıyla "bu duyarlı görünüş" ile keşişleri yükseltmek istiyordu (Bond 1997: 235-7). Onun açıklayıcı imgesinin yönü görünürden görünmeyene doğruydu ama bu yön tersi durumun tohumlarını da içeriyordu. Bu açıklama içerisinde bir dizi sosyolojik ima bulunmaktadır.

İlkin, Foucault'da olduğundan farklı olarak bu bakış egemenlik ve iktidar amaçları için bireyleri bölünmüş bir kümeye ayırmaz. Bundan ziyade, bu bakış her birini bireyler olarak görür ama bu bireyler dayanışma, farklı duruşlarının kolektif olarak sevilme duygularına izin verdiği bir birliktelik cemaati şeklinde olur. Deneyimin sıradanlığı bireysel olanı kolektif bir duyarlıkla birleştirir. İkon görsel biçimde Simmel'in belirttiği şeyi sağlar; bu da dinin bireysel ve toplumsal zıtlığını aşma gücünün olmasıdır. İkinci olarak, ikon görülmek için sergilenir ama bu görünmeyen bir Tanrı teolojisinin inşa edilmesine izin verecek şekilde gerçekleşir. Bu örnek tümevarımsal bir şekilde tasavvur edilir. Üçüncü olarak, ikon *posse*yi gerektirecek şekilde görünmeyen Tanrı üzerine bir pencere açar. Görme bu gerçekleştirme gücüne referans verilmezse eksik olur. Cusa'nın desteklediği şey usta bir ressamın çalışması değil; sadıkane pratiklerin içinde sunulan şeyin görünmezle ilgili meselelere yol açtığı görülen şeyin potansiyelini gerçekleştirdikleri görsel kültürün alanından çıkan bir teolojidir.

Bu noktayı anlamak için Cusa her görüş daralmasının daralma olmaksızın bir mutlak görüş biçiminde var olduğunu ileri sürer. Diğer bir deyişle, algı gözünün sınırları Tanrı'nın sınırsız görüşünde tatminkârlık bulur. Görme bir sevgi ifadesidir ama aynı zamanda Kutsal'ın özüdür. Var olmanın daralmasının ötesinde Tanrı'yı görme Cusa'nın yorumuyla şu şekilde ilgili olur (Bond 1997: 252):

> Duyu gözüyle gözlemlediğim yüzünün imgesinin önünde duruyorum, Tanrım ve bu resimde gösterilen hakikate iç gözüyle dikkat etme girişiminde bulunuyorum.

Bu görülme duyusunda, bakan kişi varlığını, kendi kendini gerçekleştirmenin çağrısını keşfeder. Bu, görünmezden geri çıkarılan şeydir. Başka bir yolla tasavvur edildiğinde bakan kişi görünmezin

aurasındaki şeyi görünürde ayırt ettiği şeye indirmek için dua yolunu arar. Ortaya çıkan eşiktelik durumunda o kendi ihtidasını,* bu imge önünde farklı biçimde gördüğünü fark edişini arar. Yeni karakteri içinde neyin görülmesi gerektiğine dair beklentileriyle görmesini sağlayan şeyde olduğu gibi görme biçimleri radikal bir şekilde değiştirilir. Göze ait yeteneklerinin bu uygulamasında farklı şekilde görür ama bu beklenmedik bir sınır duygusunun farkına varılmasıyla gerçekleşir.

Çalışmasının giriş kısmında Bond, Cusa'nın "bilmemem sebebiyledir ki, ben ibadet ediyorum" şeklinde ifade ettiği öğrenilmiş cehaletin önemli bir bölümüne dikkat çeker. Bu, gizli Tanrı'yı aramakla ilgilidir. Bond Cusa'ya göre *Theos* kavramının, Yunan kökenine dayanılarak, hem "görüyorum", hem de "ileriye koşuyorum" anlamlarına geldiğini belirtir. İmanlı olup algı gözünün sınırlarından tatmin olmayan izleyici ardında Tanrı'nın, ilk olanın, görünmez şekilde bulunduğu imgenin manevi gerçekliğine doğru koşar. Bu salıverme inancın alametidir aynı zamanda eve koşmayı arayanların verdiği yanıttır. Bu sınır duygusu içinde bir sınır bilgisine ulaşılan, bu durumda görsele dayanan, aydınlatılmış bir cehalet olarak iyi açıklanmıştır. Bu sınırı aşan şey Tanrı'ya ait aydınlanmada bulunacaktır. Bu, işin içine hem körlüğü hem de görmeyi farklı deneyim düzeylerinde sokar (a.g.e.: 39-41). Semboller, imgeler ve algı aracılığıyla görülenin ve aynı zamanda onun ötesine ulaşma ihtiyacının etrafında tüm bir teoloji inşa edilir. Önemli nokta her şeyi tartışmasız gören ve bahusus hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan Tanrı'nın tekil bakışını anlamayı arayanlar tarafından hissedilen özen duygusuyla sevgidir.

Cusa'nın teslim ettiği şey algı gözünden görmenin bir iç aydınlanmasına giden görmedeki bir süreçtir. Körlük, Tanrı'dan başka görecek hiçbir şeyinin olmamasını işaret eder. Ama bu çalışmada daha evvel tartışılan şey kör görüşün Tanrı açısından görülen şeyi adlandırmayı reddetmekle ilgili olan kavram olduğudur ve o ölçüde bu kavram görüşün sekülerleşmesini belirtir. Bu kör görüş bakan kişi olumlu ve mistik bir teolojiye doğru hareket ettikçe farklı düzeylerde görme ve körlüğün ortaya çıkacağı bir noktada bulunan Cusa'nın önerdiği görme paradigmasına inişin reddidir. Görülen

* Orijinal metinde metanoia olarak geçen bu kavram bağlamına göre tövbe, ihtida veya fikir değişikliği şeklinde çevrilmiştir. (ç.n.)

içinde görülmeyeni ayırt etme meselesine teolojik bir konum verilir ve bu da Cusa'nın bu sosyolojik çabaya katkısının değeridir.

En son eserinde, başlığı *On the Summit of Contemplation* [Tefekkürün Doruğunda] olan Aachen'da bir kardinalle bir katedral rahibi arasında geçen bir diyalogdur bu eser, Cusa çalışmasını bir araya getirir. Neyi aradığı sorulduğunda Cusa bir özü, bir *posse* niteliğini ve bir arayış kapasitesini işaret eder. *Posse* ışığı da gösterir. Görülenin görülmeyenle ilişkisini destekleyen şey bu tecelli özelliğidir. Cusa bunu daha açık bir şekilde ifade eder. Şunu öne sürer (a.g.e.: 296):

> Işık kendisini görülür göstermek için görülür şeyler içinde kendisini göstermez ama bundan ziyade bunu kendisini görülmez göstermek için yapar çünkü onun aydınlığı görülür şeylerde kavranamaz. Bu nedenle her kim ki ışığın aydınlığını görünen şeylerde görünmez olarak görürse daha hakiki görmüş olur.

Cusa'dan ortaya çıkan şey Tanrı'yı görülen aracılığıyla bilmektir. Göz kendisini *posse*, yapabilmek, şey, ışık, var olma ihtimali aracılığıyla görmek için zihnin gözüne seyahat eder. Görünmeyen Tanrı'yı belli belirsiz görme duygusuna yol açan zihnin kendisini görme yeterliğidir. Bu ölçüde, algı gözü, kişini iç dünyasını görmek için bir iç seyahat araması olayı, varoluş ışığını tefekkür etmedir, şu kaynağa referans verilerek anlaşıldığı gibi: Tanrı'ya. Ama yine, toplumsal olanın alanının oluşturulacağı görülürden görünmeze bir şeyler geri getirilir.

Görünürden görünmeze geçiş mefhumu ve aynı zamanda buradan aksi yöne seyahat etme Marion'un ilgilendiği bir konuydu. O, kendisini dünyaya getirme amaçlı biçim vermek için görünmeyenden ne görüleceğini bulup çıkarmayı arayan kör ressam metaforunu kullanır (Marion 2004: 27). Heykeltıraş gibi o da zihninin gözünde algı gözünü tatmin etmek için neyin ortaya çıkarılacağını görür. Onun tablosu, öngördüğü şeyin ifasıdır. Görememesine rağmen görünmeyene dikkatle bakabilir"miş gibi" davranır ve bundan görünür, algı gözüne uygun bir şeyler çıkarır. Ama Marion'un tartışması daha da öteye gider. O Tanrı tarafından görülmenin beklentileriyle de ilgilidir. Bu, görsel beklentilerin artık yanlış yere konulmadığı noktadır çünkü bunlar görme eylemini inanç doğrultusunda işaret ederler. Bu anlamayı arama geçişindedir

ki, önemsiz din yaşayan bir teolojiye dönüştürülür. Aranan şey görselin hapishanesinin duvarlarının ve üzerinden atlayıp buranın ötesinde yatan görünmeyenin alanlarına inmektir. Ama bu nasıl gerçekleştirilecektir? Basit şekilde bakmak ve de görülmek pek de sosyolojik değildir veya esasında, teolojik anlamda, yeterli değildir. Daha fazla bir şeyler, görünmeyenle meşgul olan ve ona yanıt veren bazı eylemler gereklidir. Bu, Marion'un "dua burada öteki(nin) bakışı(nın) beni görmesine izin verilmesidir" şeklindeki ifadeyi öne sürmesine yol açar. Teolojik biçimde bu düşünümsellik ve inanç konusuyla beraberlerinde gelen tövbeyi (*metanoia*) ifade eder. Marion şu gözlemde bulunduğunda bu çalışmada incelenen kör görüşe çözümleri özetler:

> Kör kalmamak için –kendi üzerlerinde gözlerimize duvar ören kesintisiz statik imgeler akışıyla takıntılı hale gelmiş halde– görünenin bulanık zorbalığından kurtulmak için insanın dua etmesi gerekir; Şiloh'taki havuza gidip yıkanması gerekir.

Orada, der yazar (a.g.e.: 65), "görünmeyenin bir görüntüsü bize bahşedilir."

Şiloh'ta, pek çok kişinin hayretler içinde kalmasına yol açan bir şey oldu, kör doğan adam görebilmeye başladı. Marion'ın zarif ifadesiyle, dini ayin sayesindedir ki, bakışın kıyameti provoke edilir. Ama görülürle görünmeyen arasındaki bu diyalektik, bunun muğlaklığı ve eşikteliği belirsiz ve görünüşte sosyolojik alanın ötesinde bir şeylere işaret eder. Bu, sosyolojik meseleleri mistik teolojinin içine çok fazla taşınması riskini getiren içgörülere yol açar gibi görünmektedir. Ama dosdoğru sosyolojik bir yolu sunan üç güçlü nokta ortaya çıkar.

İlk olarak, *posse* mefhumu gerçekleştirilmesi için bir hakikate sorumlu olmayı zorunlu kılar ve bu tanınabilir dışavurumun bir tür biçimi için mevcut tek çıkış yolu olan toplumsal aracılığıyla ortaya çıkmak zorundadır. İkinci olarak, kültürel ifade biçimlerinde görülür ve görünmeyenin bir tür düzenlemesinin bulunması gerekir. Görülenle görünmeyenin belirsizliği göze ait anarşi için bir ruhsat teşkil etmez. Toplumsal olanı cezbetmeyi zorunlu kılan bir tür düzenleme ve şart koşma mecburidir. Güçleri yansıtmasında gidişata dair hesaplamalar bulunup görmenin uygun yolları biçimlendirilebilir. Toplumsal olan bu zıtlığı çözemese bile görülenle

görünmeyen arasındaki belirsizliği gösteren kaynaktır. Bu, çözümlemeye uygun bir tür ifade içinde dışavurumunun sağlanması için de kullanılabilir. Üçüncü olarak, sosyoloji güçlü analitik bir kartı ayırt etmenin, kutsal oyunlarında oynanabilindiği bir giriş noktası için bir tür destek bulmak zorundadır ama bunu temellerini bozmadan yapmalıdır.

III

Katoliklikte Komünyon,* örnek saygı törenidir. Sunduğu tövbe (metanoia) özellikleri içinde radikaldir; ekmek ve şarap çeşitleri komünyonsal eylem aracılığıyla İsa'nın Bedeni ve Kanı olur. Komünyondan iki örnek niteliğinde bakış ritüeli ortaya çıkar: İsa'nın Bedeni Yortusuyla Kutsal Ekmek Şarap Yortusunun sessizce idrak edilmesi. İlk yortu, sıklıkla inandıkları şeyin gördüklerini tasdik eden bir cemaat aracılığıyla Komünyonun tören alayına girilmesiyle kutlanır. İkincisiyse, sıklıkla Bereket duasının bir paçasıdır bu, üst tarafında herkesin görüp ibadet etmesi için Kutsal Ekmekle Şarabı içeren bir kutsal ekmek kabı bulunan bir mihrabın önünde sessizce yâd etmeyi içerir. Komünyon açısından neyin görülüp neyin görülmediği meselesi oldukça karmaşıktır. Bu komplikasyonlar Komünyon ayininde papazın insanlara dönük durup durmadığı meselesi etrafında döner. Eğer papaz cemaati doğuya doğru selamlıyorsa, öyleyse, sözcükler duyulsa bile, takdis eylemi arkasındaki insanlara gizlidir. Eğer yüzü insanlara dönükse (batıya doğru) öyleyse takdisin sözcük ve eylemleri birleşir, böylece bu görmeyle işitme bu eylemde bir araya gelir.

Ayinin bir özelliği eylemde olanlar ve davranışlarının birleşmiş bir şekilde faaliyet gösteren ikili anlamlar taşımalarıdır. Mesela, takdisten sonra ev sahibini yüceltme jesti aynı anda gerçekleşen iki anlamın ortaya çıkmasına izin verir. Bu jest kurban etmeyle ilgili bir eylemi temsil eder; aynı zamanda söylenen sözcüklerin beyan ettikleri etkileri gerçekleştirdiklerinin doğrulamalarından biri olur. Bu jest inanılan şeyin görüldüğünü ortaya koyar.

Görülenle görünmeyen arasındaki durum Ortodoks ayinlerinde daha açık bir şekilde belirtilir. Bunlarda, ibadethanedeki ikonostaz Komünyonun farklı aşamalarını göstermek için kullanılan bir ekrandır. Ekmekle şarabı yerine koyma törenindeki alay ibadethaneye

* Ekmek ve şarap ayini. (ç.n.)

takdis edilecek hediyeleri getirir. İnananların görmesi için papaz yardımcıları tarafından sergilendikten sonra bunlar ardında mihrabın bulunduğu ekranda bir kapı arasından alınırlar. Orada, Tanrı takdis sözcüklerini söylüyor"muş gibi"dir, papaz Komünyonun gizemini sahneye koyar. Bu tamamlandığında, papaz ikonostaz üstündeki kapı arasından Komünyon hediyelerini tutmuş halde inananlara cennetten yeryüzünde dağıtılmak için getirilmiş şeyleri, sonsuz yaşamları için uygun yiyecekleri getiriyor"muş gibi" geri gelir. Bu toplumsal düzenlemelerde görülenle görünmeyeni düzene sokma tahayyül cemaatlerinin ikiliklerine işaret eder. Orada bulunanlar algı gözlerine mevcut olmayan şeyleri hayal ederler, tahayyül cemaatlerini, semavi olanı, görmek için yanıp tutuştukları şeyi manevi gözlerle görselleştirmek onlar için daha iyidir. Bu ayinsel aktivitelerin sınırlarını çizme son dönem ortaçağ manastır hayatında meydana gelmiştir. Bu sebeple, Tintern Manastırında din adamı olmayan halktan kimselerin geldiği neften* keşişler korosunun yeri duvarla örülmüştür. İnsanlar ayinin icra edildiğini duyabiliyorlardı ama onu göremiyorlardı.

Kutsallar toplumsal olanın görülenle görünmeyene ve bu ikisinin kendi aralarına yapılan bu gizemli seyahat vazifesine nasıl bağlanacağını anlamaya doğru yönelmek için sosyolojinin ihtiyaç duyduğu şeyi sağlar. Onlar, kutsallar değil, disiplininin kendine has anlayışları için teolojik çıkış noktaları arayan dindar sosyolog için mutluluk verici avlanma sahalarıdır. Bunlar kutsallar üzerine inşa edilmiş etkileri belirten ama verilen lütfa duyarlı olmanın bir aracını sunmak için Kilise tarafından tesis edilen kutsal işaretlerdir. Bunların etkileri onları kullananların niyetlerine bağlıdır. Onlar hac mekânları, imgeler ve tespih gibi dua için kullanılan kaynak materyaller gibi popüler dindarlık biçimleriyle bağlantılıdır. Bu sebeple, kutsallar kutsala amaçları gerçekleştirmek için kutsanıp kurulmuş varlık, eylem ve kişileri işaret ederler.[6] Bunlar faili üzerinde hak iddia etmek ve onu niyetini doğrulamak için belirtilir. Bu nokta cüppe ve papaz elbisesi gibi liturjik kıyafetlerde ortaya çıkar Sosyologlar teolojik alanlara giriş noktası olarak neden kutsallara tutunur?

En açık nokta doktrinsel karmaşıklıkları ve vahiyle olan ilişkilerinin sosyolojik müdahaleleri felce uğratabileceği daha derin

* Nef: Kilisenin ana yapısı. (ç.n.)

6. *Catechism of the Catholic Church* 1994: Bakınız 372-5 (no. 1667-9).

teolojik meselelerden hayli hayli uzaklaştırılmış dinselliğin rastlanstısallıklarıyla ilgili olmalarıdır. Ama sosyoloji için kutsallara analitik çehreyle uğraşma konusunda başka sebepler vardır. Bunlar sosyolojik araştırmaya uygun oluşumlarla meşgul olurlar. Kutsallar teoloji için gereksiz ilgi alanlarını işaret ederlerken, bunun aksine, sosyoloji için duyarlı inananların lütuf aradığı ve onun ihsanlarına karşı alıcı olduğu sermayenin sembolik ve dini biçimleri olarak tayin edilebilirler. Kutsalların değerlendirilmesinde sosyoloji disiplinsel yetilerine uygun birçok analiz sahası bulur. Öznellik, yaradılış, faillik ve toplumsal olanın hizmetkârlığını yapma ihtiyacı kutsalların karakteristiğidir ama bu özelliklerin aynı zamanda belirli sosyolojik yankıları vardır. Bunlar teolojik çarpıtmaların ortaya çıkma riski olmadan sosyoloji içinde ele alınabilir.

Kutsalların kullanımlarında gerçekleştirdikleri lütuf, kendileri için toplumsal olanın rastgele bir düzenleme meselesi olduğu kişilere verilmeyecektir. Toplumsal olana karşı bu tarz laubali tutumlar eğer ilham vereceklerse kutsalların gerektirdiği dikkat ve saygıyla pek de uyumlu değillerdir. Kutsallar sadakatin erdemleriyle gerçekleştirmek zorunda oldukları cansiperane çabayı gerçekleştirmek için toplumsal olanı kullanmada bir düzen gerektirir. Bu gibi sonları başarıyla tamamlamak için failin kutsalların kaynaklarını bir tür alışkanlık veya kullanım ritmine oturtmaya yatırım yapması gerekir. Toplumsal olan kutsalların manevi ihsanlarını gerçekleştirmesini mümkün kılmak için tecellinin sabit biçimlerinde harekete geçirilmesi gerekir.

Halihazırda, Katolik liturjinin yönü konusunda bir boşluk vardır. Kimileri II. Vatikan'ın koruna bakıp liturjik reformlarının nasıl tekrar yakılabileceğini merak eder; kimileriyse bu değişimleri büyük yanlışlar olarak değerlendirir ve Tridentin ayinlerini* tam bir dantel işlemesi gibi hassas bir şekilde yeniden canlandırmayı arar. Hatta kimileri daha da radikaldir ve son dönem Ortaçağ İngiltere'sindeki liturjilerin tahayyül açısından dahiyane ve kültürel, liturjik, teolojik başarılarda bir zirveyi işaret eden düzeni gösterdiklerini öne sürerler. Modernliğin acı yönlerine yanıt olarak neogotik canlanma bu noktayı doğruluyor görünüyordu.

İngiltere'nin Gotik katedralleri kültürel manzarayı son dönem ortaçağ teolojisinin önsezili tutkularına şahitlik eden muammalı

* Roma Katolik Kilisesi'ne ait bir ayin biçimi. (ç.n.)

anıtsal binalar olarak ortaya çıkarlar. Bu binalar boş bakışlar için inşa edilmedi; görünmeyene şahitlik etmek için koşulmuş kutsal mekânda ayinsel kullanım için inşa edildi. Von Balthasar'ın ileri sürdüğü gibi (1963: 226), "katedraller tefekkür etmenin görünür ifadeleriydi ve ancak kendilerini semavi şeyleri tefekkür etmeye adamaya hazırlamış kişiler tarafından anlaşılabilirdi." Katedraller Tanrı'nın eserini yansıtıyorlardı, bunlar giriş kapılarını kurtuluş kapılarının sembolleri olarak göstermek gibi vaizin bazı noktalara değinmesi için mevcuttu. Katedralin içindeki ve dışındaki heykeller bakan kişiye taklit edilecek bir model sunar, böylece, Murray'ın öne sürdüğü gibi (2004: 39), "izleyici, kendi izdüşümünü (veya dikkatini) ileri sürerek, prototipini bulabilir." Ortaçağ dünyasındaki imge kıtlığından dolayı mevcut imgeler çok şey anlatıyordu ama bunların önemine dair de vaazlarda çok şey anlatılıyordu.

İngiliz katedrallerinin ulusun yaşam ve kimliğinde muazzam kültürel, sembolik ve dini sermayesi vardı. Ama bu değerlendirme bunların Katolik köken ve kullanımlarını muğlaklaştırabilir, ki bunların kalıntıları da katedralin mimari düzenlemelerinde ayırt edilebilir. Wells Katedrali'nin Batı yüzünün kullanımı bunun tipik bir örneğidir.

Bu dış yüz yalnızca mimari erbaplarının izlemesi için sıralanmış bir manzara değildi; Paskalyadan Önceki Pazar'da her yıl kutlanan bir bakış ritüeli için bir kaynak olarak kullanılıyordu (Malone 2004: 133-40). Bu günde, İsa'nın Kudüs'e seyahatini belirtmek için ruhban sınıfı, papaz yardımcıları, hizmetçiler ve koro katedrale doğru ilerlerdi. Sampson bunun kullanımını şu şekilde iyi özetler (1998: 174): "Dış cephe bu hayattan onun ötesine uzanan sonsuzluğa giden bir eşik olarak anlaşılacaktı." Ayinin ilk durağı Batı cephesinin karşısındaki halk mezarlığında gerçekleştiriliyordu. Daha sonra tören alayı Batı kapısının önünde durduğu ikinci durağa hareket ediyordu. Dış cephenin arkasındaki ilahi söyleme platformunda yukarıda yedi koro mensubu erkek çocuk *occuli**arasından "Gloria Laus"u** söylüyordu. Dış cephenin ardında görünmez vaziyette koro çocukları beyaz keten kumaştan cüppe ve papaz elbiselerine bürünmüş, taştan kalıba dökülmüş halde görülür meleklere hayat veriyorlardı. Sampson'ın gözlemlediği gibi, korodaki çocuklar

* Kiliselerde süslü, yuvarlak pencereler.

** On dokuzuncu yüzyılda bestelenen Paskalya'dan önceki Pazar ayininde okunan Latince bir ilahi. (ç.n.)

yüzlerini *occuli*ye dayamış "kendi çağrılarını dinleyip izliyorlardı" fakat yerde duranlar "süzülmekte olan tok, yüksek sesin kaynağı olarak yalnızca taç giyme grubuna yandan destek veren parlak bir şekilde boyanmış melekleri görmüş olacaklardı".[7]

Malone şöyle gözlemliyordu (2004: 52): "dış cephe St. Augustine'in oldukça genişletilmiş bir Tanrı'nın şehrinin semavi imgesi versiyonunu sunar. Birisi dış cepheyi gördüğünde algı gözünün bir bakışta toplayabileceğinden fazlasını sunan o denli çok liturjik figürün gösterilmesi büyüleyici bir şeydir. Günümüzde, Wells katedrali görülmeye değer bir yerdir. Anglikan kilisesinin elinde bir kısım ortaçağ mirası sunulan hizmetlerin günlük takdiminde kullanılmaktadır. Bu bina birçok amaca hizmet eder; özellikle de ziyaretçiler için turistik bir mekân olarak. Batı cephesine hayranlık duyanlar şimdi bunun liturjik kullanım için bir dayanak olarak asli işlevini düşünebilir, bu da Yeni Kudüs'e seyahate dikkat çekme işlevi gören görsel bir kaynaktır. Amaç inançta bulunup görüşün ötesinde olan şeyi hayal etmek için bir tahayyül cemaati oluşturmaktı.

Çağdaş Katolisizm dindarane sonuçlara hizmet etmek için görsel kültürü koşumlamada hâlâ güçlüdür. Bakış ritüellerinin pek çok biçimi inananların kullanması ve ahlaklarını yükseltmeleri için hâlâ mevcuttur. Bunlar Çarmıh Durakları'ndan, dua ve tefekkürle birlikte İsa'nın yaşam ve ölümünün aşamalarının resimlerinden kutsal emanetler veya ikonların saygı eylemleri için sergilenmesine dek uzanır. Kilise katılımındaki sayısal düşüş dini bakış ritüellerinde de benzer bir azalma durumunun olduğu izlemini uyandırabilir ama bu iyileşme umuduyla Bakire Meryem'in heykelini görmek için milyonlarca insanın ziyaret ettiği Fatima ve Lourdes gibi kitlesel hacların yükselişini yok saymak demek olur. Dini açılardan, bakış ritüelleri görüşün ötesindeki şeyi görselleştirmek için arayış içinde olmanın kolektif bir mobilizasyonuna işaret eder.

Clifton Katedrali'nde öğleden sonra saat 3'te Kutsal Cuma Günü'nde* iyi şekilde biçimlendirilmiş bir saygı töreni, ayinin bir kısmını oluşturur. Bu, haça hürmet duymakla ilgili olur ve Paskalya'dan önceki Pazar günü okunan Tutkulu duanın okumasından sonra gerçekleşir. Bu hürmet gösterme orada hazır bulunanların sanki geçmişte aynı yerde bulun"muş gibi" bir tahayyül cemaatini

7. Sampson 1998: 170. Yukarıdaki beyan Sampson'a dayanır 1998: 168-71 ve Malone 2004.

* Paskalya yortusundan önceki Cuma. (ç.n.)

kolektif olarak işgal etmelerine mümkün kılar. Göremedikleri şeye görsel ifade kazandırmak için ayini, haçın kutsanması takip eder. Bu, böylesine mistik bir olayla temas kurmak için dileklerine görsel ve elle tutulur bir ifade kazandırır. Beş yüzden fazla kişi beyaz cüppeler içindeki mihrap hizmetçileri olan iki genç adamın tuttuğu geniş tahtadan bir haçı öpmeye ilerlemek için kuyruk oluşturacaktır. Herkes haçı öptükten sonra, her birinin saygıyla eğilip reverans vermesi için onu tutarlar. Haçı yüksek mihrabın önündeki kutusuna yerleştirip gizlice uzaklaştırırlar. Katı tahtayı öpen her yüz İsa'yla olan ilişkisinin hikâyesini anlatır. Sanki Yehuda'nın öpüşünün* bedelini ödemeyi diliyor gibidirler. Haç üzerinde, hırpalanmış, çivilenmiş bir figür yoktur, suçlu olanın öpüp ayrılmasını çabuklaştıracak grotesk bir durum yoktur ama daha önce buradan geçip gitmiş ve aynı şeyi yapmış olan milyonlarca ve milyonlarca insanın arasında kendi damgalarını vurmak için farklı yaşam durumlarında oraya hürmetlerini göstermeye gelirler. Eğer bir bakış ritüeli somut bir şeyle değil de bir sembolle bu kadar güçlü çalışıyorsa ezilmiş, hırpalanmış, delinmiş vücudun oldukça fazla vurgulandığı haç imgelerine ne demeli? İnanç ve düşünümsellik arasında bir kesişme varsa bu haç meselesinde yatar. Bu, haç ve kendisini sıkça meşgul eden haçın imgelerine doğru Huysmans'ın yaşamındaki merak uyandırıcı dönemeçlerde iyi gösterilmiştir.

IV

Huysmans *Against Nature*'da [Doğaya Karşı] çürümüşlük ve modernliği anlatışıyla ünlüdür. Bu eserde, des Esseintes, züppece eğilimleri olan bir *flâneur* duyularının zevklerini azami seviyeye çıkarmaya çabalıyordu. Sonuç beklenmedik bir şeydi: Sıkılma duyusu bir bıkkınlık noktasına kadar yükseldi; ve en sonunda, Huysmans gibi, Katolisizme ihtida etti. Huysmans yeni benimsediği Katolisizmini modernliğin manevi çürüyüşüne panzehir sağlamak için ortaçağ kültürüne bakarak anlamlandırdı. Etnografik harikuladeliği modernliğin kendisinin ne üretip ne de görselleştirebildiği şey için bir tahayyül kaynağı olarak ortaçağı aydınlattı. Eğer düşünümsellik seyahat, biyografi ve tanıklık hakkındaysa, o zaman Huysmans durumunda öğrenecek çok şey var demektir, özellikle de bakış ritüellerinde haçın nasıl merkezi bir rol aldığına dair.

* İsa'ya ihanet eden havari Yehuda'nın öpücüğü. (ç.n.)

Against Nature'dan sonra, Huysmans kendisini yeni bir karakter içinde yeniden icat etti, Durtal ve bu da bir sonraki eseri *Orada* için temel oluşturdu. Moderniteyi biçimlendiren pozitivizmle natüralizme karşı isyan eden Durtal Satanizmle cilveleşmelerinde teselli aradı. Eser simyaya olan ilgisinin bir sonucu olarak Şeytanla ittifak kuran bir ortaçağ asilzadesi Gilles de Rais'nin biyografisiyle ilgili olması bakımından düşünümseldir. Bu bakımdan, de Rais, Faust'u önceden görmüştür. Ama simyanın getirdiği güçlere karşı şehvet de Rais'yi çok daha ileriye götürdü. Büyük çapta ve dehşet verici bir canilikle çocuk katliamlarına girişmiş ve bu okuması karanlık ve derin bir şekilde rahatsızlık veren *Orada*'da klinik açıdan açıklanmıştır. Kitabın ilave bir boyutu şeytana tapma aynilerini gerçekleştiren ve kötülüğün sınırlarında ritüellerinde deneyler yapan papazlıktan çıkarılmış ruhbanlarla Durtal'in temasıdır.

Şu anki İngiliz toplumunu da karakterize eden dinden koparılmış maneviyatın ürkütücü bir öngörüsü içinde Durtal, son derece bireyselleştirilmiş ihtiyaçlarının tümünü tatmin edecek nihai deneyimler istiyordu. Bunların arayışı içerisinde, pek çok kişinin karşı karşıya kaldığı bir ikilemle yüzleşirken buldu kendisini: "Şu andan önce ne kadar sık Katolisizmin eşiğinde durmuştu, kendisi üzerinde kapsamlı şekilde düşünmüş ve inancı olmadığı sonucuna varmıştı" (Huysmans 1986: 16). İnanma veya ait olmaya muktedir olamayan Durtal, esrarengizle ve doğaüstüyle olan deneyimlerinde natüralizmin sınırlandırmalarına çözümler arıyordu. Modernlik içindeki varoluşunun sıkıntısını ortadan kaldıracak bir tür yaşam kaynağı bulunmalıydı. İronik bir şekilde, *Orada*'da doğaüstü ihtiyaçlarını doyuma ulaştıran püskürmeler Satanizm veya esrarengizle olan deneylerden değil Matthaeus Grünewald'e ait *Crucifixion* [Çarmıha Gerilme] tablosuna dair seyir hatıralarından ortaya çıktı. Bu Cassel'deki versiyondu. Bu tablo Huysmans'ı derin bir şekilde huzursuz etti ve yaşamı boyunca üzerinde tesiri oldu (Baldick 1955: 123-4).

Bu tabloda Huysmans insan varoluşunun derinliklerine ulaşmak için olağanüstü bir kapasite buldu. Tablo natüralizmi resmediyordu ama bunu onu irkiltecek şekilde başkalaştırarak yapıyordu. Gördüğü şeyi özetleyen Huysmans şöyle diyordu:

> Bu tualde somutla görünmeyeni açıklamak, tenin ağlak dokunulmazlığını gösterir hale getirmek ve ruhun sonsuz huzursuzluğunu yüceltmek

konusundaki durdurulamaz arzuya boyun eğmenin başyapıtı açığa vuruluyordu.

Bu tabloda, insanın Tanrı'ya olan gaddarlığı çok barizdi, kanda, işkence görmüş bedende, çıkarılmış gözlerde ve bu şekilde canlı sergilenen katışıksız dehşette her şey çok açıktı. Bununla birlikte, bu hayal edilemez acı çekmede Huysmans bir insancıllık, acı çekme içinde bir mevcudiyet gördü. Düşüncelerinin sonunda ve kâhincesine, Durtal derin derin düşündü: "ama eğer ben tutarlıysam Orta Çağların Katolisizmine geri dönmek kalacağım."[8] Ama bu aşamada, Durtal tablonun sınırlarını kırdığını kabullendi ama bu onun "hararetli Katolisizm savunucusu haline gelmesini" gerektirmiyordu (Huysmans 1986: 19).

Katolikliğe ihtidasından sonra Huysmans *Çarmıha Gerilmenin* başka bir versiyonunu düşünmeye geri döndü, bu sefer olay Colmar Müzesi'nde gerçekleşiyordu. Bu, Isenheim Altar Panosu olarak bilinir. Huysmans bunun üzerine ikinci bir deneme yazdı, bunun tonu daha farklıydı çünkü kör görüşü iyileşmişti. Şimdi *neyi* göreceğini biliyordu. Gördüğü şey daha önceki Satanizmle olan çürümüş yakınlaşmalarına karşı bir panzehirdi. Altar panosu aynı zamanda İsa'nın Şeytan'a karşı zaferini temsil ediyordu (Mellinkoff 1988: 1-6). Bir güç mefhumu İsa figürünün açıklanmasına yerleştiriliyordu. Huysmans *Çarmıha Gerilmenin* Colmar versiyonunu kavramsal olarak daha yenilikçi ve radikal buluyordu. Tablonun mistik temeli ortaya çıkıyordu ama aynı zamanda Hıristiyanlığın en derin gizemin, Yeniden dirilişe yükselmeden önce varoluşun alt sınırlarında İsa'nın çektiği çilelerin görsel bir ifadesini sunmadaki başarısı da ortaya çıkıyordu.

Bir altar panosunu oluşturan poliptiğin* parçası olan Colmar tablosu Isenheim'daki Antonite Manastırı için sipariş edilmişti (Huysmans 1976: 3-12). Sipariş edildiği kişilerin görmesine özgü şekilde çizilmişti. Pevsner şu gözlemde bulunarak bu pozisyonu iyi özetlemiştir (1958: 14):

> Antonite'dekiler kangren, epilepsi ve o dönem yeni ortaya çıkmış frengiden mustarip kişilere bakıyordu. Bir hasta oraya getirildiğinde önce

8. Huysmans 1986: 15. *Çarmıha Gerilme* tartışması s. 12-19'da gerçekleştirilir.

* (Yun.) Dört ya da daha fazla parçadan oluşan ve genellikle bir arada duvara asılan çoklu panel tabloların genel adı. (ç.n.)

mihraba getiriliyor ve mucizevi iyileşme için dualar ediliyordu. *Çarmıha Gerilme* bu dokunaklı ve tiksindirici sahneler ışığında görülmelidir.

Açıktır ki, tablonun önünde oturanlar durumlarından dolayı pişmanlık duymuş olabilirler, belki de günahlarının bir şekilde görmeye zorlandıkları kişilerin acılarını artırdığına dair tereddüt hislerine kapılmışlardı. Belki de başkaları bu denli kırılgan bir imgeden bir iyileşme için dua ediyorlardı. Bu tablonun barbarlığı nedendi?

Tablonun vahşeti kırılmış ve hasta düşmüşlerin umutsuzluklarını doğrular gibi görünebilir. Ama tablonun etrafını saran bakış ritüeli sunduğu iyileşmeden ziyade sergilediği dayanışmada yatar, burada Tanrı'nı insanı yarattığı, onu çatlattığı, dövdüğü ve kırdığı vurgulanır. Bu imge kırılmış yaşamlarında çok az merhamet edilmişlerin kendileri için çarmıha gerilmiş bir İnsanın önünde bir miktar düşünmesine olanak sağlıyordu. Hastalık ve merhamet nesneleriyle muammalı hale gelmiş Manastırın sakinleri yukarı bakıp cüppesinin beyazlığı içinde kolları parıldayan papaz tarafından yüksekte tutulan çatlamış ev sahibini görebilirlerdi. Bu yükselme hareketi bu İnsanın kendini kurban edişinin dehşetini resmeden şu korkunç tablonun arka fonunda daha çok kendini gösterecekti. Her ikisinde de kendi kırılmış yaşamları için bir umut ve kurtuluş ihtimali görebilirlerdi.

İnancı görmek için seyahat etme dürtüsü hac yolculuğunun önemli bir kısmını oluşturur, bunu Freedberg iyi anlatmıştır (1989: 99-135). Dua etme ve yakarma açısından bir imgenin insanları mobilize etmesinin özel bir örneği yine bir hac mekânı olan Polonya'daki Czestochowa Meryem Ana türbesidir. İkonun Leh kültürel kimliğinin bir parçası olması ve onun hafızasının bir kısmını oluşturması açısından karmaşık bir tarihi vardır. Bir imgeyi görmek için neden hacca gidilir? Maniura, Polonya'daki bu kutsal mekân bakımından, bu ikonu görmeye seyahate çıkmak için edilen yeminler açısından, bu soruyu cevaplar. Edilen yeminlerin etkisi ikondan uzakta meydana geldi, bu sebeple bu "mucize imge" olarak değerlendirilemeyebilir. Sadık hacılarla imge arasındaki karmaşık ilişki bir imgeler manzarasında biçimlendirilmiş yoğun deneyimlerle ilişkili olur. Maniura derin manevi önemi olan bir imgeyi aramanın ve görmenin karmaşık görsel deneyimlerine dikkat çeker. Hac seyahatleri notlarında "kutsala erişimin daha

çok görme duyusu aracılığıyla arandığı yoğun şekilde görsel olan kültür" içerisindeki yaşamın çarpıcı örneklerini sunar. Kefaretler, yakarışlar ve iyileşme umutları hac beklentilerini biçimlendiriyordu ama ikondaki imgeyle temaslarından alıp götürdükleri deneyimler de bunu yapıyordu (2004: 182).

Maniura, muğlaklığından dolayı ikonun özel bir önemi olduğuna da değinir. Orijinali yeniden boyamalarda ve çalkantılı tarihin zarar verici etkileri arasında iyi gizlenmiştir. İkonlar bir efsane, meydana getirdikleri karşılık verme ritüelleri tarafından doğrulanan bakışın mistikliğiyle çevrilmiştir. En üst düzey önemin gösterilmesi için biçimlendirilmişlerdir ve inananlar için görmenin etkileri zihin ve hafızada silinmez bir şekilde vurgulanır hale gelir. İmge yapışır kalır. Hac bir ihtida (metanoia) beklentisi içerir; fakat sosyolog bu gibi dönüşümlerden muaf mıdır?

Düşünümsellikte yatan şey sunulan bir imgeye yanıt olarak ortaya çıkan özfarkındalıktır. Bu bağlamda düşünümsellik görselliğe, görmenin toplumsal temeline yanıt olur. Cooley'in ayna benliği başkalarının yanıtlarından çıkarılan sonuçlarla benliğin inşa edilme yolunu göstererek sembolik etkileşimin merkezi bir dayanağını oluşturur. Düşünümsellik ayna benliğin sosyoloğun kendisine uygulandığı izlenimini uyandırır. Görsellik düşünümselliğin bir boyutu şeklinde değerlendirildiğinde meseleler gerçekten de karmaşık hale gelir ve geri yansıtılan şey sosyoloğa has görme yollarında ayırt edilen imgelerden ortaya çıkar. Sosyolojik bakışın hususiyeti disiplinin ikilemlerinin disiplin dışındakilerin kabul edilmesini engelleyecek şekilde görülmesine izin verir. Bu sebeple, seçilen tablolarda, geri yansıtılan şeyler düşünümselliğin parçalarıdır: Yani modernliğin oluşturulmasında sosyoloğun yeridir. İhtida (metanoia) geri yansıtılan şeye yanıt olarak bir göz testinden geçmeye zorlanan sosyoloğa dayatılır. Yalnızca sosyolog ikilemleri görüp neyin görünmesi gerektiğinin çıkarımında bulunabilir. Ama ya tablolar dini tema ve imgeler sunuyorsa? Sosyoloji, çok bakarak ama doğru yolu göstermenin yararını az miktarda görerek dini meseleler konusunda alışılageldik kör görüşüne saplanıp kalacak mıdır?

Bu gibi soruların neredeyse hasret dolu bir özelliği vardır. Böyle bakmak için sosyoloji "yanlış" gözlükler sunar. Her şeye rağmen, teolojik beklentilerle zihin içinde böyle bakma derin bir şekilde sosyoloji dışı bir uygulama gibi görünür. Simmel'in Rembrandt

çalışması bu itirazları yok eder. Onun Rembrandt'ın portrelerini çalışması gündelik yaşamın olağan ve dünyevi özellikleri içinde maneviyatın yerinin sosyolojik okumalarını doğrulamak için teolojik bir pozisyon edinir.

V

Kazara veya diğer türlü, Weber sosyolojide Kalvinizme ve onun *Protestan Ahlakı* içinde modernlik anlayışlarına hususi bir statü verdi. Bu çalışmada, iç duyarlılıklarından sorumlu olan bu özel birey kurtuluş kaygılarını bu dünyada olduğunu doğrulayan bir seyahatle çözdü; bu seyahat de manastır hayatından ve görünmeyene ait, görsel kültürü Katolik tahayyülle Kıyamet Günü'ne sağ salim ulaşmaya dair stratejileri bu denli biçimlendiren diğer dünyayı düşünerek yalnızlığını iyileştirecek avuntulardan yoksundu. Modernitenin yükselişinin sosyolojik bir amacını gerçekleştirmek için Weber teolojik bir seçim yaptı ve Kalvinizmi sosyolojinin tipik dini olarak doğal hale getirdi. Kalvinizm modern dünyanın kaderini yansıtıyor gibi görünüyordu ve bu ölçüde çıkışının sosyolojik okumalarıyla modernitenin nüfuz alanı karakterini doğruluyordu. Ama *Seen and Unseen*'da tartışıldığı gibi, bu durum sosyolojinin tipik failini bir körlük veya bu çalışmada olduğun gibi, bir kör görüş durumunda bıraktı. Görülen şeyi adlandırmaya dair varsayım (putperestlik olur ve bu dünyaya atıfta bulunarak kurtuluş kaygısını çözmenin acımasız arayışını iyileştirecek yollarla rahatlık verir korkusuyla) teolojik ikilemleri çözmek için görsel kültüre atıfta bulunmayı olanaksız hale getiriyordu. Bu, Weber'in sosyolojik alanının dışında tuttuğu Katolik çözümdü.

Simmel'in Rembrandt çalışması, Weber'le beklenmedik bir paralellik gösterir. Kavinizm teolojisi, Katolikliğinki değil, de bu çalışmada imtiyazlıdır ve Simmel bu seçim için *sosyolojik* nedenler sunar. Onun çalışması derin bir şekilde düşünümseldir ve Weber'in *Protestan Ahlakı*'nın alameti farikalarının bir çoğunu somutlaştırıyor gibi görünür; ilgilerinin görsel ve ekonomik olmaması haricinde tabi.

Giriş kısımlarında, *Rembrandt*'ın çevirisinin editörleri iki önemli gözlemde bulunurlar. İlki, Simmel'in 1910'dan sonra sosyolojiden vazgeçtiği mefhumudur. Durum, onun "küçük sosyoloji"sinin İngilizce başlığıyla *Basic Questions of Sociology*'de [Sosyolojinin

Temel Meseleleri] 1917'de kavramsallaştırılıp yayınlanması düşünüldüğünde pek de öyle değildir. Editörler onun ilgisinin resmi sosyolojinin daha geniş alanlarına doğru değişmesinin oldukça uzun olan Goethe çalışmasıyla meydana geldiğini belirtirler. Ama değindikleri ikinci nokta *Rembrandt*'ın onun hayatının son iki yılında eserleri arasında en yüksek satış rakamına ulaşmasına yönelik gözlemleriydi. Bu, onun "güzelliğin sabah kapısı"na yönelik değişimini temsil ediyordu (Simmel 2005: xii). Bu noktalar önemlidir çünkü Simmel'in yaşamının sonlarına doğru sosyolojiyi terk etmediğini gösterirler. "Küçük sosyoloji"yi keşfetme çabalarının Rembrandt çalışmasıyla kesişmesi bir tesadüf müdür? Bu Hollandalı ressama olan ilgisinde düşünümsel bir biçim vardır. Simmel sosyolojisinde aradığı nihai değerleri görsel biçimde desteklemek için ressamı inceliyordu. Arayışının sonu görsel içerisinde yüklüdür. Rembrandt'a bakarken Simmel bağlamlamanın erken bir çalışmasını sunmuyordu ama bundan ziyade bunun bedelinin değerlendirilmesini ve sakındığı şeyin tanımlamasını sunuyordu (a.g.e.: xvii). Onun arayışı kararlı ve sosyolojiyi çerçeve içinde tutacak biçimde teolojikti.

Weber gibi, Simmel sosyolojiyi teolojik bir tercihe adadı: Kalvinizme. Her ikisi arasında sosyolojilerini en parlak şekilde sergiledikleri teolojik yer olarak Kalvinizmi seçmelerinde tekin olmayan bir yakınsalık varmış gibi görünür.[9] Kalvinizmde görsel olanı çevreleyen (onun putperestlikle olan ilişkisi) tereddütler düşünüldüğünde sosyolojiyle ilişkilendirilme bakımından iman ışığının nasıl anlaşılacağını gösteren bu teoloji içine dalmış bir ressamı Simmel'in seçmesi paradoksal bir durumdur. Görselle teoloji arasındaki bağın anlaşılması için gidilecek en bariz yer Katolikliktir. Simmel "dini dünyanın bu nesnelliğinin en büyük tarihsel farkındalığı Katolikliktir, dini varoluşun diğer kaynağı için karşılaştırılabilecek hiçbir şey gösterilemez" (a.g.e.: 112) şeklinde gözlemde bulunduğunda bunun gücünü takdir ediyordu. Bu onaylamaya rağmen Katolikliken kaynaklananlardan ziyade Simmel neden Kalvinizmden kaynaklanan sanatsal ürünleri tercih ediyordu? Ne gibi sosyolojik beklenti ve anlayışlar bu seçimin ardında yatar?

9. Simmel 2005: 124-30. Kalvinizmin Rembrandt üzerindeki etkisi açık bir şekilde oldukça karmaşıktır ama Simmel'in çalışmasında, s. 128-9'da Weber'in talihsiz yaklaşımına oldukça fazla benzeyen bir versiyonu kullanmaya yaklaşır.

Simmel'in sosyolojik bakışını cezbeden ve onu düşünümsel yollara götüren Rembrandt'ın tablolarındaki bu ışık özelliğiydi. Işık portresi çizilenlerin iç benliklerinden parlıyor ve Simmel'in oldukça değer verdiği en yüksek bireycilik biçimlerini aydınlatıyordu.[10] Bu ışık yaşamdan bir aşkınlığı belirtiyordu. Tablonun biçimini sarmalayan bir içerik ortaya koyuyordu. Tablonun çerçevesinin *içinde*, Simmel'in sosyolojik *ve* teolojik ihtiyaçlarının karşılandığını bulduğu şekilde bütünlüklüydü. Tablolardaki ışık içinde Simmel özünde Protestan olan bir inançla teselli buluyordu. Simmel parıldayan ışığı bulmakta sosyolojisi için mekân olarak bu dünyaya karar kılmış gibi görünüyordu. Rembrandt'ın tablolarında aradığı şey için teselli ve avuntu buluyordu. Öteki dünyadan yayılan ışık, Katoliklikte ayırt edildiği gibi, her nasılsa sosyoloji vizyonunu aydınlatmıyordu. Katoliklik görsel kültür beklentilerinde görmek istediği şeyin beklentilerini onaylamıyordu.

Simmel'in bir imgede ayırt etmeye çalıştığı şey bu dünyada kıyamet gibi bulunan sıradan hayatları yaşayanlardan içkin olarak yayılan bir ışık zerkiydi. Bu yayılma, bu manevi şahsiyetin rengi dini dogmayla serbest bırakılmış dindarane hayatları onaylıyordu ve bu bahşedilen ışıkların verilmesini düzenlemek için organize dinin gücünü reddetme ihtiyacı duymuyordu. Işık sıradan olanın içinde doğal bir şeyleri, "ruhun kendi hareketinin nesnelleştirilmiş dini değerlere yaklaştığı" noktada bulunan görsel bir beyannameyi ifade ediyordu (Simmel 2005: 114). Bu sebeple, Rembrandt'ta, Simmel (a.g.e.: 115) "her ruhun en derin kuyusunda yeniden üretilen" bir dindarlık buluyordu. "İnsanlar artık nesnel olarak dini bir dünyada yaşamıyorlar ama bundan ziyade, özneler olarak, nesnel bir şekilde kayıtsız olan bir dünyada dindardırlar."

Weberle birlikte Simmel saf maneviyat biçimine göremediği ve dünyanın içinden gelen ışığa tanıklık desteği sunan sıradan olan ve önemsenmeyen anlamında görünmeyeni yayan tek başına bireyi dahil ediyordu. Weber'in sosyolojisindeki Kalvinist gibi öteki dünyanın ışıklarını yansıtmak için biçimlendirilen imgeler yanıltıcı addediliyordu. Bunlar tanıklıklarına örnek niteliğinde sosyolojik tanıma payesi verilmesi gereken bu dünyanın sıradan yaşamlarında parlayan ışığı fark etmekten bakışı alıkoyan sosyolojinin görsel

10. Rembrandt'ın tablolarındaki ışık meselesi iyi bilinmektedir. Tablolarındaki ışık ve renk kullanımına dair faydalı bir değerlendirme için bakınız Bockemühl 2004: 88-90.

anlamda sahte bilinçleriydi. Simmel'in Rembrandt'ın tablolarını görme biçimi onun sosyoloji vizyonu ve içindeki maneviyatın yeriyle seçici bir yakınlık sunuyordu. Görülen şey onun sosyoloji beklentilerini teolojik bir doğrultuda biçimlendirildiği şekilde onaylar. Ama Weber gibi, Simmel de teolojik bir duruşu onaylamak için sosyolojisini kurban eder.

Her iki durum da sosyolojiyi bireyciliğin teolojik bir açıklaması içine hapsediyordu. Kalvinistin kendisi tablolarda olduğu gibi görsel olan da teselli bulmayı reddeder ve bu kör haliyle yalnızca yalnız bireyciliğini görebilir. Bu, sosyolojik bakışta, modernliği ve onun alan özelliklerini yöneten hesap kitabın ruhunu oluşturma biçiminde saklı bulunan kasvetli görüştür. Simmel, bu ışık kültür içerisinde değildir ama bu kültürden yayılır. Nihayetinde, tablonun önünde, bakan birey kendi insanlığının bir yansımasını görür, daha fazlasını değil.

Rembrandt'ın portrelerinin yavan temeli hayale çok az mahal bırakır. Onun maneviyatının görsel ifadesi dünyevi olana yol açar ama onun aracılığıyla parlar. Ama portrelerden, onların çerçevelerinin içinden, parıldayan şey algı gözüne çok yakın bir yerde birbirine karışır. Sosyoloğun beklentileri sıradan olanın iyiliğinde sosyolojik tahayyülün uygulanması için hiçbir şeye mahal vermeyecek şekilde doğrulanır. Simmel'in seçeneğini takip edilmesi için çok kolay bulabilecek sosyoloğa hiçbir teolojik doğa muamması verilmez. Yansıtmalar maneviyat bireyin içinde boşaltılmış ve orada alevlenmiş gibi kesindir. Dünyevi olan kutsallaştırılmıştır; her şey bir çerçeve içine hapsedilmiştir ve müdahale etme ihtiyacı minimum düzeydedir. Ama yukarıda ortaya atılan soruya dönersek: Sanat açısından Simmel neden Katolik seçeneğini ıskartaya çıkardı? Bunu açıklayacak yalnızca bir ufak ama kesin temel vardır. Bu da onun tipik bir Katolik ressam olan Fra Angelico incelemesinde bulunabilir.

Onun tabloları manastır kültüründen geliyordu ve onun temelini ayakta tutmak için düzenlenmişlerdi. Bunlar onun manastır cemaatine yöneltilmişlerdi; bireye değil, öteki dünyaya yöneliktiler; kararlı bir şekilde bu dünyaya değil ve olağanüstünün ışığını gösteriyorlardı; olağanınkini değil. Rembrandt'la olan çelişki daha da fazla olamazdı. Her ikisi de maneviyatın kaynağı ve bunun gösterilmesi açısından farklılaşıyordu. Daha açık şekilde ifade edersek, Rembrandt maneviyatın içkin temeline şahitliği bu dünyada sunuyordu;

halbuki Fra Angelico öteki dünyadan bahşedilmiş olarak onun aşkın özelliklerine tanıklık ediyordu. Bu sebeple, Simmel'in Fra Angelico'ya itirazı ışığın onun öznelerinin *içine* dökülmesidir. Bu, tabloların çerçevelerinin *dışından* gelir ve onun referans noktası meleksi ve görsel ifadesini bu dünyada gezdiren kilise kültürüne ait öteki dünyadır.[11] Biri muhayyileyi işsiz bırakırken diğeri onun uygulanmasını zorunlu kılar. Bunların tümü düşünümsellik ve inanç meselelerinin uzağında, çok uzağında görünebilir ama yine derin bir şekilde sosyoloji dışıymış gibi görünen her ikisi hakkında da ortaya çıkan bir soru vardır. Onların tablolarındaki ışık nereden gelir?

Bir düzeyde, bunun cevabı sosyolojik alanın ve hatta sanat tarihi alanının ötesindedir. Bu, estetik ve yaratıcılığın gizemli özellikleriyle ilgilidir. Fra Angelico'nun bir şekilde resmettiği şeylere sinen derin bir dindar yaşamı olduğuna dair genel bir anlayış vardı. Lloyd bunu "duygusal bir yanıt" olarak değerlendirir ve onun başka bir yerlerde resim yapma kapasitesinin kaynağını araştırır. "Fra Angelico'nun bir ressam olarak üstün nitelikleri söz konusu nesnenin kutsallığından ziyade üslup ustalığından kaynaklanır" şeklindeki düşüncesini ileri sürer (1992: 7). Bu, makul bir nokta gibi görünür çünkü nihayetinde bir tablonun dehası ressamın hayatına indirgenemeyecek özerk bir nokta kazanır. Oldukça güzel imgeler ve teolojik içgörüler daha az ahlakça yüksek yaşamlardan ortaya çıkabilir; bunun tipik bir örneği Caravaggio'dur. Bu neden sosyolojinin ilgi alanına girmelidir? Bunun sebebi tabloda sanatçının yeri ve dini imgeler yapmak için hayata geçirilmiş tasarruflar Katolik ve Protestan sanat yaklaşımları arasında Simmel için ikinci bir bölünmeyi belirtir. Bunların zıtlaşan teolojilerinde, Simmel bazı saf sosyolojik ayrımların yansıtıldığını görür.

Rembrandt'ın sanatsal tarzı üzerine düşünürken Simmel şunu öne sürer:

11. Simmel'in Fra Angelico'ya verdiği referansların kısalığı yukarıdaki ayrımların keyfi ve gelip geçici önemi olduğu izlenimini verebilir. Bununla birlikte, verilen referansların kısa olmasına rağmen, bunların Simmel'in Rembrandt'ın eseri üzerine yaptığı daha geniş değerlendirmeler açısından muazzam önemleri vardır. Rembrandt'la Fra Angelico arasında göze çarpan farklılıklar onun *Rembrandt* çalışmasında (2005: 134) görülür. Simmel "tüm kilise geleneğiyle diğer dünyaya dair içeriği"ni dışarıda bırakan ifade şeklinde bireysel olan içindeki dinsellikle ilgiliydi (a.g.e.: 135). Burada verilen şey yaşam sürecinin bir parçasıdır. Simmel Rembrandt'ın figürlerini Ortaçağın Kapalılığı ve dindarlığından oldukça uzaklaşmış olarak görür.

> Basitçe bunun dini *yok*; gerek gerçek kişisel inancı meslek edinmiş kişi olarak, gerekse gözlemlenmiş dinselliğin bir ifadesi olarak veya bunun gibi dini içeriklerin temsili olarak (tabii, bunların tümü aynı anda mevcut olabilir), bu böyle.

Diğer bir ifadeyle, Rembrandt'ın iç yaşamı yarattığı şeyle alakalı değildi. Yukarıda da belirtildiği gibi, burada bir muammayla karşı karşıya kalınır, bu da bu alanda düşünümselliği etkisiz kılan bir muammadır. Ressamın, Rembrandt'ın, iç yaşamı ve ürettiği şeyle ilişkisi hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Onda Fra Angelico'nun "dini temayül"ü yoktur (Simmel 2005: 134-5). Rembrandt'ın portrelerinden çıkan maneviyat söz konusu nesnelerinde ışığın doğal patlamalarını üretir gibi görünen sanatsal bir sürecin ürünüydü. Simmel'in aradığı şey sanatçının öznel eğilimlerine güvenmeyi gerektirmeyen bir tür nesnel ifade biçimiydi. Bu da ortaya çıkan şeyi sıradan yaşamlarda gömülü olan içkinliğe tanıklık etmenin ışığında daha da parlak hale getirdi. Ama bu dinselliğe yol açan iç özelliklerine olan vurgusu düşünüldüğünde Simmel'in meşgul olması için merak uyandırıcı bir pozisyondur. Bu imge yapmanın bir durumunda bu iç eğilimler parantez içine alınır veya dikkate alınmazlar. Açıktır ki, Fra Angelico'da durum bu değildi.

İkon ustası gibi Fra Angelico dünyadakiler için ahlak yüceltici bir avantaj şeklinde parlayacak öteki dünyanın imgelerini yapmak için gerçekleştirilen seyahatinin bir parçasını maneviyat ve duanın oluşturduğu bir inancı tablolarına getirdi. Onun imgeleri bakanların ahlaklarını yüceltmeleri için yapılmışlardı ve duası da insanları etkilemeyi başarması için görülecek şeyleri yapmalarının tamama ermesiydi. Çabaları derin bir şekilde kutsal, öznel ve dualı yakarışla doluydu. Bu tablolar hiçbir zaman boş bakış nesnesi olmak için yapılmamışlardı. İzleyenin bir şeyler görmesi için, o şeyleri bulması ve ayırt edilen şeye uyularak bir yaşam sürdürülmesi için yapılmışlardı. Neden Fra Angelico'nun bu okumada Rembrandt'ta ortaya çıkandan çok daha fazla sosyolojik önemi vardır?

İlk ressamın dikkati çektiği şey sanatçının imgeyle olan manevi ilişkisidir ve Bu anlayışa geçiş izleyenin dini değerlendirmesinin bir parçasını oluşturur. Bakarken algı gözüne hazır bulunan betimlenemez güzellikte bir şeyleri görünmezden çıkarmak için ressamın yolunu aydınlatan lütuf kıvılcımlarında kendisinin de pay sahibi olduğuna inanır. Her şeyden önce imgenin inşa edilmesini mümkün

kılan gizemli sürece katılmak için izleyenin muhayyilesinin isteklerine uygun hale getirilmiş daha büyük bir resmin ortaya çıkmasını olanaklı kılan öykünüm (emülasyon) beklentilerini oluşturan bu bağıntısal niteliktir. Bu karışım içinde, hem ressam hem de seyirci aynı lütfun, görülürde görünmeyeni görmeye dair aynı beklentinin kurbanları olurlar.

Simmel sanatın içinde manevi durumların fiziksel ifadesi için mekân bulur. Hıristiyanlığın manevi pratiğin sanatsal imgelerinin ötesine gitmeye inananlara bunu olanaklı hale getirdiğini öne sürer. Dua bütünlüğüyle manevi birliğini geliştirmek için bir vücudun odaklamasını emretmekte kullandığı örnektir. Dua ederken eller bir imgenin tutarlığını gerçekleştirecek şekilde bir araya getirilir, böylece "yalnızca resimli bir imgenin cazibesi manevi normlar için bir sembol haline gelir". Ama bu jest düzenlemesi bireyin gösterip ifade etmeyi dilediği şeye biçim verir. Toplumsal olan içindeki gösterme dua etme niyetinin yardımına koşar ve bu aktiviteyi gerçekleştirmek için gösterilen çabalara bir derece doğrulama sunar. Bu bağlamda, cisimleştirme ayarlandığı gibi pek de dağıtılmamıştır. Beden manevi arayışın ihtiyaçlarına esnek hale getirilir. Birey yapmaya niyet ettiği şeyi cisimleştirsin diye kendisini zahidane bir imge içinde oturtur: Bu da dua demektir. İç benliği ayna benliğinde algılayabileceği çelişki olmasın diye dıştaki biçimi düzenler (Simmel 1997: 67-8). Toplumsal olanın öneminin gerilediği noktada bulunan duaya yönelik içedönük nihai bir son vardır ama bir lütuf olarak bu saf şekilde tek başına kullanım için değildir. Bu lütuf başkaları öykünüp benzer şekilde davransın diye verilir. Yine Goffman'ın bir içgörüsüne referans verirsek düzenleme pek de dua edenin gözleri için değildir ama eylem üzerindeki seyirci içindir. Duanın kendisi mimetik bir eylemdir; başkalarının oynayabileceği bir oyunu temsil eder. Görsel aracılığıyla, görme aracılığıyla fail dua etmeyi öğrenebilir.

VI

Ortaçağ dünyasında imgeleri izlemenin bakanların ahlakını yükseltilmesine yola açabileceğine inanılıyordu. Görsel dindarlık Tanrı ve imgeler, tablolar, semboller ve görme yollarıyla kutsallığı aramaya adanan gözü besleyen diğer kaynaklar aracılığıyla bakanlar arasındaki bakmanın mütekabiliyetine dair bir inancı içeriyordu.

Bu bağlamda, görsel dindarlık Simmel'in dinsellik mefhumunun bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Yalnızca bakmanın tesirli olacağına inanılmıyordu ama aynı zamanda "imgeler göze nüfuz ediyordu ve tabiri caizse kişinin içine kazınmışlardı" ifadesini doğruluyordu (Lentes 2006, 360-2). Bu sebeple, ortaçağ dünyası görsel aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi duanın mimetik temelini tasdik ediyordu. Görerek insan nasıl dua edeceğini ayırt edebiliyordu. Lentes'in gözlemlediği gibi (a.g.e.: 371) "imgeler dindarların tam anlamıyla kutsallarıydı; ve bakışla resme tapma ayinleriydi". Ahlakı yükselten bakış özel teslimiyetler için kullanılmalarına izin verecek şekilde ayinden çıkarılmış imgeleri özümsüyordu. Bu şekilde, görsel kültürün kamusal ve özel kaynakları dua eyleminde iç içe geçiyordu. Bir saha diğer bir sahadaki pratikleri tamamlıyordu ve bu yolla toplumsal olan bireyi kuşatıyordu. Ama bu birleşme Lentes'in hayranlık uyandırıcı bir biçimde şu şekilde özetlediği gibi (a.g.e.: 366) daha da ileri gidiyordu:

> Harici ve dahili bakışlar birbirlerini tamamlayıcıydılar. İçteki insan içine harici göze nüfuz etmiş imgelerin yansıtılabileceği bir mekân olarak algılanıyordu. İmgelere tapma aracılığıyla görüş için iç mekânın kurtuluşun ve azizlerin imgeleriyle doldurulmasına niyet ediliyordu.

Duffy'nin Saatler Kitabı'nın* tarihsel önemine hayali yaklaşımı bu içgörülere kullanışlı bir tamamlayıcı sunar. Bu dua kitapları sıklıkla "bolca ayrıntılı sınır, paraf ve minyatürle süslenmiş" halde "imgenin dini"nin oldukça önemli bir parçasıydı (Duffy 2006: 11). Görsel olan aracılığıyla sağlandığı şekilde duanın mimetik temelinin sosyolojik bir anlayışının temelini bulmak için son dönem ortaçağ teslimiyeti çalışmasına geri dönmek tuhaf bir durumdur. Saatler Kitabı ilahiler gibi dua ve manastırlar için dini okumalar içeriyordu. Meryem Ana'ya müjdenin bildirilmesi veya Çarmıha Gerilme gibi sahnelerin ön ve arka yüzlerindeki imgeler "teslimiyet dolu bakış" için malzeme sağlıyordu. Duffy'nin belirttiği gibi (a.g.e.: 16-17) imgeyle metin birlikte veya ayrı ayrı işlev görüyorlardı. Bunların kullanımlarında, "kutsal bir 'yakınlaşma' üzerindeki 'teslimiyet dolu bakış' son dönem Ortaçağı'ndaki bilgili ve eğitimli kişilerin dindarlığında bile çok önemli bir öğeydi."

---

* *Book of Hours*: Ortaçağ'da popüler bir resimli dua kitabı. (ç.n.)

Dua aracılığıyla, görünmeyenin nitelikleri görülürden teslimiyet dolu bakışlarını geliştirenlerin ayırt etmek için lütfa mazhar oldukları şekilde yayılır. Bu imge izleyenin aradığı şeyden bir şeyleri geri bağışlar ve gizemli bir şekilde görsel olanın açığa vurduğu şey içinde bir tecessüm gerçekleştirilir. Duffy bu noktayı meleğin araya girmesiyle şaşkınlığa uğrayan Meryem Ana'ya bildiri tabloları bakımından açıklar. Meryem Ana elinde tuttuğu bir Saatler Kitabı'ndan yukarı bakar. Bu sebeple, dua edenler kitabının bir sayfasına resmedilmişti ve o sayfanın karşısında teslimiyet nesnelerinin resmedilmesi bulunuyordu. Bu ikisi bir ciltle görme eyleminin görülecek şeyin anlatısının bir parçasını oluşturduğu bir dizi içinde birbirlerine bağlanmışlardı. Görsel dindarlık eylemi, dua edenin sözel kısmını oluşturan imgede yansıtılıyordu. Bu şekilde çizilen imgeler teslimiyetlerine heyecan getiren olayların içinde resmedilmek için dua edenlere izin veriyordu. İmge içinde yansıtılmak eylemin biçiminin bir koşuluydu ama aynı zamanda onu yeniden üretenler için mimetik sözünün bir doğrulamasıydı. Duffy'nin bu durumu şu şekilde son derece iyi ifade ettiği gibi (a.g.e.: 37-8):

> Kitabın kadın kullanıcısı bu yüzden artık yalnızca Bakire Meryem ilahisini söylemez; onun içine girmiş ve duasının çağrışım yapıp zikrettiği sahnenin bir parçası olmuştur.

Son dönem ortaçağ görsel kültüründe imgeler tahayyül cemaatleriyle olan bağın duyarlıklarını genişletmek için biçimlendirilmişti; halklar görülmüyordu çünkü ölüydüler ama sonsuzluk içinde yaşıyorlardı veya melekler gibi ancak tahayyül edilebiliyorlardı. Tablolar sıklıkla bu dünyanın sakinleriyle diğer dünyanınkiler arasında dikkate değer bir trafiği gösteriyordu. Esasında, bazılarında, işbirlikçi hizmetlerini göstermek için melekler uzun beyaz cüppeler veya daha düşük görevleri olan erkek çocuklarla genç adamların giydiklerine benzer papaz elbiseleriyle ayin kıyafetleri giyinmişlerdi. Sembol ve imgeler inananlara bunların kullanımlarında teslimiyet içinde bakanların kurtuluşu olduğu gibi göreceklerine dair beklentileri saçmaya hizmet ediyorlardı. Dindarlığın geliştirilmesi için yapılan bu görsel yardımlar dua gibi manevi gayret eylemleri aracılığıyla ayırt edilebilen şeyin anlık bir görüntüsünü sunuyordu. Bu gibi anlayışlar San Marco Manastırı'ndaki fresklerin amacını açıklıyordu. Pope-Hennessy'nin gözlemlediği gibi (1974: 22):

> Katı çevrelerine egemen olan bu şeyler tefekküre yardım olsun diye tasarlanmışlardı; süs olsun diye değil ve sürekli olarak onları gözleri önünde tutarak papazın zihninin ön taraflarında betimledikleri gizemlerin yerini temin etme niyetiyle yapılmışlardı. Bu bağlamda bunlar manevi bir eylemi oluştururlar.

Yine, kamusal olanla özel olan arasındaki ilişki bağlamında görsel dindarlığın karmaşıklığıyla karşılaşılır. Teslimiyet dolu bakış, kurtuluşu görme yollarını kamusal alanda mevcut olan şeye göndermede bulunarak bulabilir; ama fresklerin durumunda bunun tersi söz konusudur. Özel olanda görülen şey miyopluk, bakışın yozlaşması ve yanlış yorumlama risklerinin bol miktarda bulunduğu kamusal alanda sergileme için bir imgenin inşa edilmesinin temelini oluşturur. Papaz adaylarının hücrelerindeki fresklerin dünyaya içe doğru bakma yolunda algı gözüne mevcut olan şeye aktarma yapmayı olanaklı kılan özel işlevleri vardı. Dua bu vazifenin tamamlanması için bir araçtı.

Rönesans keşiş ve rahibelerinin bir şekilde dindar bir ortam içinde doğduklarını düşünmek kolay bir şeydir. Ergen erkek ve kızlar için dini hayata girme radikal bir eylemdi, muhtemelen günümüzde olduğu kadar itici ve ürkütücü bir şeydi. Giyim kuşam, yeme içme ve cinsel ifade için bedenin arzularını düzenleme ve mümkün olduğunca semavi özelliklere uygun bir imge içinde oluşturulmuş bir karakter içinde benliği biçimlendirme açılarından rahatsız edici alışkanlıkların üstesinden gelmeyi öğrenmek zorundalardı. Ergen erkek çocuklar muhtemelen bugünden farksızdı. 14 veya 15 yaşına girerken tüm kişiliklerini disiplinli manevi açıdan odaklanmış şekilde yeniden inşa etmeyi öğrenmek zorundalardı. Diyet cinsel enerjiyi sakin tutmada kullanılıyordu. Cemaatin bir parçası olarak, zayıflıklarıyla yüzleşmek zorundaydılar ve Dominiken tarikatının yaşamının çok önemli bir kısmı, manastırın toplantı salonundaki cemaat içinde cezalandırılma veya disipline edilmekle geçiyordu. Herhangi bir kötü kullanımı engellemek için papaz adaylarının hücrelerindeki mahrem hayatlarında disipline başvurmalarına izin verilmiyordu.

Dindarane sonuçları gerçekleştirmek için bedene dayatılan ayrıntı onun ayinde, hücrelerde ve duada jestlerle kullanımıyla ilgiliydi. Bir metin, *de modo orandi*,* dua hareketlerinde neye öy-

---

* *De modo morandi* (Nasıl dua edilir), Dominiken tarikatı mensuplarının dua etme biçimleriyle ilgili dini bir metin. (ç.n.)

künüleceğinin görsel bir ifadesiydi. Hood bunun Fra Angelico'nun Aziz Dominik'in dua fresklerinin kaynağı olduğunu işaret eder. Neye öykünüleceğini göstermek için değişik jest ve duruşlar gösterilir. 20 nolu hücre Aziz Dominik'in kendisini kırbaçlamasını resmediyordu, böylece genç papaz adayına da kahramanca erdemin yolunda karakterini nasıl biçimlendirmesi gerektiğini gösteriyordu. Hood fresklerin şöyle olduğuna işaret etmektedir:

> Geride kalanlar da kabul ederler ki, dışsal davranışla papaz adayının bilinci bütünüyle Tarikatın grup bilincine uyumlu hale gelir. Bu şekilde, Tarikatın *traditio** anlayışı her rahipte cisimleşmiş gibi oluyordu.[12]

Bu sebeple, papaz adayı hücrelerindeki freskler gördükleri şeyi taklit edenler tarafından neyin elde edilebileceğini açığa vuruyordu. Bu şekilde, civelek çocukları kendilerini meleklere ve etraflarındaki yaşanan hayatlara adayan huysuz bakirlere dönüştüren olanak dışı mimesis biçimleri ortaya çıkıyordu. Beyaz elbiselerinde görülerek erkek çocuklar melek"miş gibi" ortaya çıkıyorlardı ama görecek gözleri olanlar için bunlar meleksi nitelikleri iletiyorlardı. Adanmışlıklarında onlar başkalaşımı arıyorlardı ve pek çokları için oldukları şey meleklerden yüksek bir noktadaydı. O çağda, bakir erkekler olarak, insanlığa karşı yapılan savaşın kahramanları olarak yürüyorlardı.

Çerçeve, toplumsal olan ve onun düzenlenmiş biçimlerde açıklamalarının özetlenmesi için bir metafordur. Eğer sosyolojinin teolojik bir ihtirası varsa bu çerçevenin özerk ve kendisine yeter nitelikte olmasına müsaade edemez çünkü bu Durheimcı bir indirgemeciliği getirir. Toplumsal olan kendi içerisinde teolojik bir son değildir ama onun bir aracıdır. Kendine yeterliği reddedilen toplumsal çerçevelediği şeyin dışında yatana tanıklık etmek için mobilize edilebilir.

Simmel'in aksettirmeye çalıştığı sosyolojik ikilemler belirgin teolojik meselelerdir. Bu ikilemler iç –ve öteki– yönelimli fail arasındaki zıtlık olarak ifade edilebilir. Bunların teolojik ifadeleri Tanrı'ya ilişkin değişen stratejilerini belirten bağımlı (Katoliklik) ve bağımsız (Protestanlık) olanı doğrulamak için varoluşçu yollarla

---

* (Lat.) Gelenek. (ç.n.)

12. Hood 1993: 207. Aynı zamanda bakınız Bölüm 9, "Habits and Manners: Frescoes in the Novices' Dormitory", s. 195-207.

biçimlendirilebilir. Hangi biçimde olursa olsun çok önemli bir mesele ortaya çıkar: Görme vazifeleriyle görülen şey üzerinde eyleme geçme meselesi. Bunlar en iyi bağımsız mı yoksa bağımlı biçimlerde mi gerçekleştirilir? Bu soru her iki durum arasındaki ayırımın merkezine gider. Görmeyle görmenin kültürel ve teolojik kaynakları arasındaki ilişki hakkında bir soru ortaya atarlar. Bunların nasıl kullanılacağıyla oluşturulacağı meselesi saf şekilde sosyolojik bir değerlendirme olarak kabul edilebilir ama bu teolojik imaları akla getiren bir durumdur. Rembrandt'ın durumunda olduğu gibi sıradan olanın içinde maneviyat bulmak için Simmel'in ısrarında kendini sınırlayıcı bir şeyler vardır. İnsan onun portrelerinde yüzlerdeki ışığı görür ve sıradan olanın içinde bu denli parlak şekilde manevi yansımaları birisinin bulmuş olmasına hayret eder. Değişik şekillerde, bu sosyolojik ihtiyaçları doğrulayacaktır. Onaylamalar kabul edilebilir niteliktedir ama aynı zamanda kısıtlayıcıdırlar çünkü manevi olana dair görülen şey dünyevi olan içinde kilitlenmiştir. Hem Simmel hem de Weber sosyolojinin beklentileri dair yazarlar, bu beklentiler rutin olana, sıradan olana, gündelik olana disiplinin örnek niteliğindeki gıda olarak davranılacağı bu dünya için bakışın şart koşulmasıdır. Bu, onun kaderidir ama çok az sosyoloğun kritik anlamda değerlendirdiği kabul edilmemiş teolojik şart koşmalar üzerine inşa edilmiş bir kaderdir. Sosyolojinin kendi görselliğini teolojik olarak neyin biçimlendirdiği meselesinde bu alışverişin uygulayıcıları merak uyandırıcı bir kör görüş ve perspektiflerinin nasıl şart koşulup gösterildiklerini kulak vermeye dair tuhaf bir başarısızlık sergiler. Bunlar pek çok kişinin düşünmek isteyeceğinden daha fazla teolojik pozisyonla ilgilidir.

Pek çok açıdan, modernlikte yansıtıldığı şekilde sosyoloji ikilemleri Protestanlığın vizyonunun başarısızlığından ortaya çıkanlardır. Tuzaklar, tahayyülün maneviyatsızlaştırılması, pek çok sosyoloğun modernlik içerisinde hayatın kaderi olarak gördüğü yalnız birey normatif olarak değerlendirilir. Bu, neredeyse şehirdeki tek görüş, satılık tek bakış, gerçekçi olan şey, nüfuz edici ve modernliğin takdir ettiği kaderlere uygun gibi görünür. Ama yaratıcı güçlerine hitap eden kültürün çok daha derin zenginleştirici güçlere muktedir, müşterek olana bağlanan ve failin olağanüstü olanla aşkın olanın tecellileri olan tezahürleri (epifani) bulması için araçları sunan diğer görüşler de etraftadır. Katolikliğin dehası Protestanlığın veremediği şeyi sunmaktır, bunlar da sıradan olanın içindeki vizyonları

görmek, kutsal olanı en yüce haliyle yansıtmak ve modernliğin payandalarını bir kenara atmak için niyaz edip ışığa yürümeye dair niyetleri geliştiren lütuf kanalları olan kutsallardır. Ama bu şekilde seyahat etmek için failin vasıtası hâlâ gereklidir çünkü o ışığa doğru yürümek için dua lazımdır. Birisi kör görüşün tedavisi niyaz eder; diğeri imgeler içinde yansıtılmış ışığı görmek için istirham eder ve bu yansıtmalar içinde dua edenlere algı gözünün sınırlarını geçerek daha yüce ve daha kutsal olan ve içeride, kalpte, ayırt edilecek bir şeylerin görüşüne doğru gitmek için nasıl hareket edileceğini görmek için lütuf verilir. Yine bu, dua konusunda sosyolojiyi yabancı topraklarmış gibi görünen teolojik alanlara itiyormuş gibi görünebilir.

Sonuç

İyi bilindiği üzere, George Bernard Shaw bağlamlarını doldurmak için oyunlarına önsöz yazardı. Alışılmadık şekilde *John Bull's Other Island* [John Bull'un Öteki Adası] için bir önsöz politikacılara ilk basım için 1906'da yazıldı ve başka bir önsöz 1912'de İrlanda Özerklik Hareketi krizi esnasında yazıldı. Gelişen olaylar altı yıl içinde bu meseleleri önemli ölçüde değiştirmişti. İlk önsözde Shaw, İrlandalı ve İngiliz izleyicilerin farklı şekilde değerlendireceklerini düşündüğünden oyunla ilgili büyük sıkıntılar yaşadığını ifade etti. İrlandalı izleyiciler için Tom Broadbent* neşe dolu bir figür olarak basmakalıp değerlendirilebilir ama daha yakından baktıklarında Shaw izleyicilerin onun erdemlerini fark edeceklerini umut ediyordu. İrlandalı kahraman Doyle, görünüşte İngiliz'den daha akıllıydı, bu masumu Yeşil İrlanda'da kurtarıyordu. İngiliz izleyiciler bu erdemli kişiyi görünüşteki değerine göre değerlendirip herkesi alkışladı.[1]

Melez bir sonucu engellemek için, sosyolojik olarak biçimlendirilmiş bir teolojidir bu, neredeyse iki sonuç kısmı yazmaya kalkışacaktım; birisini teologlar için, diğerini sosyologlar için. Ama bu kitabın amacından ve keşfetmeye çalıştığı şeyden uzaklaşmak demek olurdu: Sosyolojik bakış teolojik bir doğrultuya yöneltildiğinde görme yollarını çevreleyen düşünümsellikten. Bu dünyayı belirli bir sosyolojik bakış açısından görmek için biyografik yansıtmayı teorik eğilimlere bağlayan az sayıda kanıt sosyolojide bulunur.[2] Genelde, düşünümsellik bir çalışma hakkındadır, sosyolojik bir yolla görmeye dair bir yaşamın anlatılması hakkında değildir.

---

* *John Bull's Other Island*'ın ana karakterlerinden biri. (ç.n.)

1. Shaw 1963: 433-502. İrlandalı ve İngiliz izleyiciler hakkında bakınız s. 443-4.
2. Bkz. örneğin, Gusfield 2003.

Özel bir konuşmasında Goffman "sosyoloji yaptığın bir şeydir; okuduğun bir şey değildir" gözleminde bulunmuştu.[3] Ama eğer sosyoloji yapılan bir şeyse, o zaman onun düşünümselliğinin bir parçası görsellik üzerinde durmasıdır, bu da görmenin görülecek şeyle olan toplumsal ilişkileridir. İmgeler görmenin mümkün olduğu şeye kadar sosyolojik tahayyülü genişletecek şekilde saklı anlamları geri yansıtırlar. Bu değerlendirmeler sosyolojinin göze dair edindiği kibirli tutumları körükler ama bunlar kaygısızlık halinin postseküler bir çağda yaşamın gereklilikleriyle karıştırıldığı görsel bir kültür içinde ortaya çıkarlar. Bu bağlamda, sosyoloji kör görüşten, tanıyamadığı şeyi adlandıramamaktan, mustarip olur. Gördüğü şeyi adlandırabilseydi sosyolojinin yapılmasının gerçekleştirildiği kültür alanı üzerinde nihai olarak görülmeye değer şeyi tanımak için yetileri olabilirdi. Sosyolojiye doğru fırlatılacak güzel bir kart varmış gibi görünmektedir. Eğer sosyoloji kör görüşünden kurtarılacaksa, o zaman, ihtida (metanoia), görmede bir dönüşüm gerekli hale gelir. Ayna benliğin getirdiği mutluluk düşünümselliğe, görmenin imalarına göndermede bulunmayı zorunlu kılması ve geri yansıtılan şey üzerine derin bir şekilde düşünmesidir ama bu disiplinin hayat verici bir buyruğuna da işaret eder: Sosyolojik tahayyülü doldurmaya. Herhangi bir zamandan daha çok sosyoloji görülen ve yansıtılan şey üzerinde düşünmek zorundadır. Sosyolojik bakışın masumiyetten bu denli yoksun olduğu hiç görülmemiştir.

Kitabın üzerindeki mum, çalışmanın bazı temalarını belirtmeyi amaçlamıştır. Uzayda bir ışığın peşinden karanlıkları ıslık çalarak yaran şey, bu incelenmesi için kendisini küstahça sergileyen bir Dalek'tir* (BBC televizyon dizisi, *Dr Who*). O, öylece oradadır ve muhtemelen orada olmaması gerekir. O, muamma dolu bir sunumu gösterir. Dijital kültürün bir mucizesi olarak fırlamış kitabın kapağındaki bu nesne bir tür fantezi oyuncağı değildir, bir kilise mumudur. Hareket halinde olmasına rağmen mumun ışığı sönmemiştir. Alt tarafında Samuel 16: 7 Eski Ahit'e yeni bir kralın seçimine bir gönderme vardır. Tanrı'nın dış görünüşe dair yargılara dayanarak meshettiği yanlış hüküm vermenin tehlikeleri üzerine Samuel'e verilen önemli bir uyarıyı içerir. Samuel'e şöyle denir:

3. Smith'ten alıntı 2006: 4.

* Dalekler: *Dr Who*'da ana karakter Doktor'un baş düşmanı dünya dışı olan ırk. (ç.n.)

> Onun çehresine veya boy posunun uzunluğuna bakma çünkü ben onu reddettim: *Çünkü Rab* insanın görmediğini *gördü*; çünkü insan dış görünüşüne baktı ama *Rab* kalbin içindekine baktı.

Paranoya, teoloji içinde amatörce takılan sosyoloğun Samuel'in bu mesajda kastedilen tek alıcı olmadığını düşünmesine sebep olabilir.

Gözün karşılaştığından daha fazlası olduğu mefhumu algının ötesinde, Bauman'ın sosyolojik tahayyülün altıncı hissi olarak kavramsallaştırdığı şeyin alanını görme ihtiyacına işaret eder. Eğer din sosyolojisi onun nihai olanla meşgul olma ihtiraslarını yükseltmekse, onun alışılageldik görme yollarında radikal değişikliklere gitmek zaruridir. Bazı sosyologlar bu gibi görüş dönüşümlerine karşı direneceklerdir. Bu direniş düşünümselliğin sahipsiz bir boyutuna dikkat çeker: Görme niyetlerinin seçici özelliklerine. Daha basit şekilde ifade edersek, bazı sosyologlar kum içinde örüntü izlerini araştırarak modernliğin çölünde aşağı doğru bakarlar, bazılarıysa postmodernitenin bulmaya can attığı büyülenmeyi araştırmak için yukarı doğru bakar. Birinde bir boşluk duygusu, hiçbir şeyin geriye yansıtılmadığına dair bir farkındalık bulunur; diğerleri içinse, karanlık biçimde de olsa, aynada geri yansıtılan bir şeyler mevcuttur. Küçük tezahürler meydana gelebilir.

Düşünümsellik yalnızca görme niyetlerini değil, aynı zamanda ayırt etme kapasitelerini de geliştirme zorunluluğuna yol açar. Bunlara bağlı olan bir şey de alımlama meselelerine kulak verme ihtiyacıdır. İmgelerde yansıtılan veya yansıtmalarda ayna tutulan şeye nasıl yanıt verilecektir? Herhangi bir alan çalışması meseleleri yeni bir ışık altında görme umudunu taşır ve algıdaki bu değişim düşünümselliğin baskın bir özelliğini oluşturur. Eğer alan çalışmasında meselenin odak noktası dini imgelerin incelenmesiyle ilgiliyse, o zaman dini sosyolojisinin nihai iştiyakları üzerindeki kısıtlamalar yapay görünürler. Sanki bu alandadır ki, sosyolojik tahayyül *uygulanmayacaktır*. Bu tuhaf bir yasak gibi görünmektedir. Bu, okunacak müzik notaları durumundaymış gibi olur ama bu notaların çalınmamalarına dair kısıtlamalardan dolayı hayata geçirilmelerine izin verilmeyecektir. Müzik araştırmasında bilimsel saygınlık notaları *duymamakla* veya hatta bunlar çalındığında nasıl ses çıkardıklarını hayal etmekle gerçekleştirilecektir. Ezgilere erişimin engellendiği bu tarz bir müzik çalışması

onu amaçtan yoksun bırakır. Benzer bir nokta dinin sosyolojik çalışması için de geçerlidir. Weber'in dini yankılara sağır olma konusundaki kaderi her şey için bağlayıcı bir sosyolojik buyruk olarak yorumlanamaz.

Görünmeyenle meşgul olma William James için dini anlayışlar açısından temel teşkil ediyordu ve bu noktayı dile getirirken Fuller "'daha fazla' anlamı olan bir şeylerin nesnel mevcudiyetinin böylesi bir hissini yaratma merakının özel işlevi"ne işaret eder (Fuller 2006: 150). Bu "daha fazla" bir şeyleri görme, görsel aracılığıyla eyleme geçirilme duygusudur; düşünümselliği inanca bağlar. Bu gibi iştiyaklar sosyolojik tuzaklarla örtülür, özellikle de algının rastlantısallığında, ortaya çıkan ifadeler girdabında ve çıkışı düşünümselliğin geleneksel anlayış ve beklentilerinin eşiğinde yatan öznel tercihlerin gelişiminde bu duruma rastlanır. Bu, saflık, miyopluk ve hüsnükuruntuya daha fazla hürmet edilmesi riskini getirse de sosyolojiye ait değerli bir şeyler, dine yaşayan bir güç veren ve onun teolojinin sahalarında çalışılmasını yücelten bir şeyler, kaybolur. Toplumsal olanın ötesinde yatan şeyi ötelemek ve onun geri cevap vermesine izin vermek dinselliğin gerçek"miş gibi" hakikat olduğu düşüncesine doğru ilerlemeyi mümkün kılmaktır ve böyle farz edildiğinde, dinin gerçekliği, inanç *içinde* olacağı şekilde (Simmel'in anlayışında olduğu gibi) ortaya çıkar. Sosyolojiyle uğraşan az sayıda kişi düşünümselliğin dinin gerçekliğini yansıtmasına izin verir. Düşünümselliğin dinle ilişkili olduğu kadarıyla o dışarıda olanlar, Nietzsche'nin süperkahraman pelerinini asilce taşıyan ve yalnız yürüyenlerle empati yapmak için biçimlendirilmiştir. İnancı olanlar düşünümsel ehemmiyet için uygun olmayan sakat teslim olmuş kişiler ve sosyolojik tahayyülün sınırlarının dışında değerlendirilir. Sosyolog inanç gözüyle imgelere bakmaya meyilli olsa bile dinsellik konusundaki kör görüş sekülerliğin alametifarikası durumundayken bu nasıl mümkün olur?

Kör görüş, *Kitabı Mukaddes* ve teolojik kökenleri yeni doğmuş yakın zamana ait bir kavramdır. Fra Angelico'da daha evvel gözlemlendiği gibi kör görüş meselesi İsa'nın göremediği Varlığı adlandırması Kendisiyle alay edildiği Çarmıha Gerilme hadisesi karşısında yaşadığı göz bağlama olayında ortaya çıkar. Kutsal birisi olmasına rağmen o, bu oldukça insani durumda acı çekmeyi seçer. Ama kör görüş meselesi Bethsaidalı adamın tedavisinde daha doğrudan ortaya çıkar.

Kör görüşün en kapsamlı *İncil* tedavisi Yahya bölüm 9'da meydana gelir. Şiloh'taki havuzun başında kör doğmuş bu adamı tedavi etmek için İsa kili tükürükle karıştırıp adamın gözlerine sürdü. Havuzda gözlerini yıkadıktan sonra adam görebildi ama Synge'in oyunu *The Well of Saints*'de olduğu gibi bu iyileşmeden en çok kafası karışanlar adamın körlüğüne alışmış kişilerdi. Sanki adam başka birisi olmuş gibiydi (Yahya 9: 6-10). Bu iyileşme kafa karıştırıcı olduğu kadar, Bethsaida'da bu kör adamın başına gelen şeyler de şaşırtıcıydı. Bu, İsa'nın iki aşamada gerçekleşen tek mucizesidir. Kör adamın gözüne tükürük de sürülmüştü. Ama tuhaf bir şekilde, İsa adama olması gerektiği gibi görüp görmediğini sordu. Adam cevap verdi, "İnsanları yürüyen ağaçlar gibi görüyorum." İsa "yeniden *ellerini* adamın gözlerinin üzerine koydu ve adamın bakmasını sağladı: Ve adam iyileşmişti ve her insanı açık bir şekilde görüyordu" (Markos 8: 24-5). Neden çifte bir iyileşme gerekliydi? *Kitabı Mukaddes*'teki hiçbir şey tesadüfi değildir. İlk aşamada, adam masum bir gözle görebiliyordu ama bir kör görüş durumundaydı. İkinci aşamada, insanları ağaçlarla karıştırmasın diye kendisine gördüğü şeyleri adlandırma ve ayırt etme yetisi veriliyordu. Gözleri tedavi edilmişti ama kör görüşü de tedavi edilmişti. Yeni keşfettiği biçimleri ayırt etme yetisinde ona şeyleri tanıma lütfu veriliyordu. Görebildiği şeyler anlam kazanıyordu.

Herkes Aziz Paul'un şu iddiasıyla yaşamaktadır "biz görülen şeylere bakmayız ama görülmeyen şeylere bakarız: Çünkü görülen şeyler *geçicidir* ama görünmeyen şeyler *sonsuzdur*" (2 Korintliler 4: 18). Yalnızca birkaç kişi için, mesela Şehit Stephen, görünmeyen açığa çıksın diye semanın perdeleri aralanır. Çoğu insan için, semavi olana bakabilme imkânı kısıtlanmıştır; bu kısa bakışlar ancak saf kalplere ihsan edilir. Ama Tester'ın Eric Rohmer filmleri değerlendirmesiyle Pascal'ın bahsinin bu filmler üzerindeki etkisi üzerine yaptığı değerlendirmesinde bu gibi lütfa dair armağanlar sürekli değildir. Manevi olanı görme yetisi haddini aşma, gösteriş ve gururla kaybedilebilir. Bu kusurlara karşı erdemli insanlar görünmeyeni görme lütfuna mazhar olmak için mücadele etmek zorundadırlar ve bu meziyet yine yeniden kazanılmalıdır (Tester 2008). Ama eğer bu kaybedilirse, onun bulunduğunu insan nasıl bilebilir? Hangi olaylar onun iyileşmesi karakterize eder? Bu armağanın genel bir özelliği onun öngörülmedik şekilde bahşedilmesi durumudur. İnsan boş bir yere bakabilir ve kayda değer hiçbir şey görülmeyebilir ama sonra

başka biri oraya bakabilir ve aniden tahayyül olasılıklarla dolup taşar. Bu bağlamda insan, Grapanzano'nun erişilemez gerçeklikten bir gölge olarak algı gözünün ötesine düşen gerçekliğine varır. Bu bakımdan, yokluk hayal edilmiş bir varlığı belirtir, bu da ampiriğin terörünü oluşturan bir şeylerdir (Grapanzano 2004: 15-17). Yine, insan Tintern Manastırına geri döner.

Reformasyon döneminde Protestan yobazlar Doğu cephesi penceresini yok ettiler, çerçevesine zarar verip çürümeye terk ettiler. Turner boş manastırın duvar ve çatlakları arasından büyüyen filizlenmiş yapraklarla daha az ıssız hale gelmiş bir harabenin içini çizmişti. Günümüzdeki kullanımında, geçmişe olan saygı beklentilerini karşılamak için, tüm bu yapraklar ortadan kaldırılmış ve şu an orada duran şeyler ıssız ve çıplak hale gelmiştir. Doğu cephesi penceresinde olan tüm şey oyma çerçevedir ve bu dekorasyonları sembolize etmesi için kurulmuştur. Ortadaki dikey sırt bir ağaç gibi filizlenir ama dallar tepededir ve yaprak vermezler. Kemerli pencere çerçevesinin üzerinde başka bir pencere vardır. Bunun her bir tarafında çerçeveye yapışmış halde iki sivri ucu vardır ve bomboş şekilde durur. Ortaçağ dünyasının beklentilerine uygun olarak hayal gücünü yönlendirmesiyle bu sivri uçlar kadeh tutacak şekilde çerçevelerin içine doğru uzatılabilir ve muhtemelen beyaz giyinmiş imgeler taşıyacaklardır. Postmodern doğrultuda hayal gücünün bir pankartı tutacak iki yaba şekilde inşa edildiklerini düşünebilir. Belki de, bu "Tanrı tarafından kefil olunan" kelimeler veya bu etkiyi yaratacak kelimeler taşıyacaktı. Bu kuşak boşluğa herhangi bir mesajı yazabilir ama bu mekânda görselleştirecek hiçbir şeyi yoktur. Hayal dünyası çoraktır. Daha mutlu zamanlarda, Eski Ahit'te, Tanrı'dan gelen mesajlar daha açık şekilde geliyordu. En azından, Baltazar için,* Tanrı bir el uzattı ve deşifre edilecek bir mesajı yazması için parmakları da hareket ettirdi (Dan. 5: 5). Doğu cephesi penceresinde bir mesajın olmaması bir durum tespitiyle "mış gibi" meselelerinin özgürce hüküm sürdüğü tahayyüle geri çekilmeyi zorunlu kılar.

Tahayyülü dünyayla olduğu şekilde baş edemeyen beyhude kimselerin geri çekilme merkezi olarak değerlendirmek kolaydır. Ama tahayyülün keşfetme, fantezi ve kurgu, öznel tercih ve müzakere edilmez şeklinde belirtilmesine rağmen dünyaları açma

* "Eski Ahit"te adı geçen Yahudi bir kral. (ç.n.)

niteliği vardır. Bu dünyalar kesin nitelikler edinirler ama bunların içinde daha iyi şeylerin düşünü kuranların giriş ve çıkışları vardır. Tahayyülün milletler topluluğunda bina yapma yarışı serbestçe ihtiraslarını mümkün olan içinde iç karartıcı şeyleri çitle çevreleyenlerin devriyeleri tarafından engellenmeden gerçekleştirir. Bu alan içinde, tahayyül daha iyi bir dünyayı yeniden inşa etmek, kültürün tarlalarını pullukla sürmek ve yeni Kudüs'ün nasıl inşa edileceğine dair düşünce için ürün verecek tohumları ekme konusunda geri dönüş azmini güçlendirir. Bu maksatla, toplumsal olan sosyolojiye kaçınılmaz biçimde önemli olacak şekilde yeniden biçimlendirilir; çünkü tahayyül, içinde toplumsal olanın nasıl görünmesi gerektiğine dair şablonlar sunan imgelerin ayırt edileceği pek çok aynanın yeridir.

Daha evvel ifade edildiği gibi, hayali cemaatler güvenirliklerini terk edilmiş (sözümona) prototiplerinin, yani Hıristiyanlığın, bıraktığı boşluğu doldurmak için türeyen sanal dinlerden alırlar. Bu benzeyen şeylerle prototipleri birbirlerinde ayırt etmek için bu çalışmada tahayyül cemaati mefhumu incelendi. Bunlar sağla ölüyü, görülürle görünmeyeni mümkün olduğunca doğrudan bağlamak için eyleme geçme konusunda buyruklar dayatan organize dinin alanlarıdır. Taklitle benzetimin damgası hayali cemaatleri araştırma durumunda olduğundan çok daha doğrudan, ayrıntılı ve tesirlidir. Yakınlık ve uzaklık duygusudur ki, bu kavramı bitişiğindeki rakip hayali cemaatlerden farklı olarak niteler.

Tahayyül cemaatlerine yükümlülükle gerilenler bu dünyaya bir sürgün duygusuyla dolu halde gelirler. Paulcu bir anlayışla bu dünyadadırlar ama bu dünyaya ait değildirler. Onların tabiiyetleri bölünmüş haldedir ve onlar için yaşam eşikte bir patikada yaşanacaktır. Onlar için, sema çok çok uzakta ve yeryüzü rahat etmek için çok yakındadır. Onların konaklamaları gözleri görülenin görüşleriyle sınırlı olanlara teselli veren şekilde görünmeyen dünyaya ait anlık bakışları yansıtan imge, sembol ve eylemler aracılığıyla gerçekleştirilir.

Tuhaf bir şekilde, sosyoloji de iki dünya arasında sıkışmış kutsalın durumunu yansıtır. Düşünümsel değerlendirmeler de tahayyülün açtığı sınırsız ufuklarla sosyolojik anlayışlar için destek oluşturan gündelik yaşamın geçim derdini içeren, dünyevi olan içinde hapsolmanın farkına varma arasında sıkışmış eşiktelik durumu içinde bir yaşam duygusuna sebep olur. Delici bakışları olan

sosyologlar yabancılaşmanın, ona ait olmayı istemenin bu dünyayı çok fazla görmenin bedelini ödemek için çağrılırlar. Irk ve etnisitenin soğuk kategorileriyle bunların nemli sınıflandırılmaları sosyoloğun meydana çağrılmasını ifade eder. Bununla birlikte, bu kategoriler sosyolojik beklentileri açıklamanın saflığı meselelerinden çeşitli anlayışların bol olduğu yönlere götüren daha sıcak değerlendirmelere izin veren yumuşak tarafları vardır. Milliyetçilik sosyolojik değerlendirmenin bu yumuşak yönünü belirtir. Cilalanmış temelini anlamak için tahayyüle referans verilmesini zorunlu kılar. Modernlik çok fazla güvensizlik getirmiştir ve bu rahatsızlıklar bunları çözecek disiplin olarak sosyolojinin doğumuna katkıda bulunmuştur. Ama sosyolojinin neyi hayal edebileceğiyle neyi hayal etmesi gerektiğinin gündemini etkileyen başka yanıtlar vardır.

On dokuzuncu yüzyılın son yıllarındaki Kelt muhayyilesini canlandırma çabaları kültürel milliyetçiliğin ortaya çıkmasına yol açtı.[4] Tahayyül dünyasına ait kolonizasyonla biçimlendirilmiş kültürel kamulaştırmayı uzlaştırma zorunluluğu 1916'da Dublin'de sıklıkla "Şairlerin Yükselişi" şeklinde kavramsallaştırılan şeye yol açtı. Hayali cemaatler bunların isyankâr eylemlerini biçimlendirdi ve kolonizasyondan sonraki yaşam umutlarına gayret verdi. Edebiyat, bu hayali cemaatlerin malzeme ihtiyaçlarını oldukça fazla karşıladı, bu noktayı Yeats 1916 ayaklanmasını anmak için yazılmış olan ünlü "Sixteen Dead Men" [On altı Ölü Adam] şiirinde takdir ediyordu. Bir gören olarak İrlanda mitolojisine başvuran Yeats şunları yazdığında sözcüklerinin etkisini merak ediyordu:

> Dinleyeceklerini nasıl düşünebildin
> Tek bir kulağı olanların,
> Şu buldukları yeni yoldaşları
> Lord Edward'la Wolfe Tone için
> Veya birliğimize nasıl karışacaklarını
> Can ciğer kuzu sarması olanların?[5]

İsyan edenlerin ölümü hatıraları bakış ritüelleri, anma törenleri ve övgüyle canlı tutulan şehit düşmüş cumhuriyetçilerin içinde meskûn bulunduğu hayali cemaatlere katılıyordu. Bunlar artık göremedikleri şeyleri görselleştirmek için yaşayanların ihtiyaçlarını kar-

4. Hutchinson 1987. Aynı zamanda bakınız Brown 1991.
5. Yeats 1991: 807.

şılar. Bu alacakaranlık bölgesinin ışığı İrlanda'dan gelip İngiltere'de yaşayanların üzerine bir gölge saçar. Bu toprağa yabancılar olarak Kelt gözleriyle gelirler ve buranın yerlilerinin kanıksadığı şeylere şaşkınlıkla bakarlar.

İrlanda'da manastırların kalıntıları manzarayı harabe içinde gösterir. Bunun aksine, İngiltere'ye gelmek prototipler ülkesine gelip hâlâ kullanılmakta olan ortaçağ kilise ve katedrallerinin bolluğunu görmek demektir. İngiltere'de harabe bir manastır görmek İrlandalılara değil bizzat İngilizlere karşı işlenmiş bir vandalizm demektir. Bu, anlaşılmaz bir özyıkım eylemi karşısında hayranlık ve saygıyla durmak demektir. Bu kalıntılar gereksiz yere kaybedilmiş, Protestan çılgınlığının eylemleriyle yok edilmiş kültürel bir mirasın parçası olan bir şeylere dair suçluluk duygusu meydana getirirler. Posthıristiyan bir çağda yaşamalarına rağmen ortaçağın Gotik dini yapıların, özellikle katedrallerin, İngiliz kültürel hafızasıyla kimliğinde dikkat çekici bir yeri vardır. Canterbury Katedrali için 50 milyon pound toplanması etkinliğinin açılışında konuşan bir siyasetçi ve gazeteci, aynı zamanda bir ateist olan Lord Hattersley şöyle bir gözlemde bulunuyordu: "Dinin gerekliliklerinden olan mucizelerle gizemli şeyleri kabul edemiyorum. Ama Canterbury Katedrali her inançtan insanlar ve inançsızlar için önemlidir. Canterbury yalnızca bir bina değildir. O, taş ve cam içinde İngiltere'dir."[6] Herkesin muhayyilesine hitap etme daha güçlü ve etkili biçimde ifade edilemezdi. Hafıza ve muhayyile biyografi doğrultusunda ve görme yollarını biçimlendiren örnek niteliğindeki bazı epifani anlarına doğru düşünümselliğin yeniden biçimlendirilmesiyle alakalı olacak şekilde birbirlerine karışır. Yetişkinlik çoğunlukla, epifanilerin kolayca geldiği çocukluktaki görme yeteneğinin uzun bir ağıdı gibi görünür; fakat artık yalnızca geçici süreliğine gölgeler olarak geri dönmektedir.

Bir çocuk olarak, bir daha hiç gerçekleşmemiş bir tutarlılık içinde her şeyi görüp içime attım. Tuhaf bir şekilde, bu tamamlanmışlık hissi doktoru görmeye gidince ortaya çıkardı. Bu muayenehane heybetli bir resepsiyonistin yardımıyla iki kardeş tarafından işletiliyordu. Yer Stephen's Green'de, Dublin'in merkezindeki Kral George zamanına ait azametli bir meydandaydı. Malikâne kızıl tuğlalı Georgian tarzda geniş bir konuttu, Green'de bulunan bu

6. *The Times* (4 Ekim 2006).

tarz binaların sonuncusuydu. Ziyaretçiler çok sert pirinçten kapı tokmağı olan oldukça Georgian bir kapıdan içeri girerlerdi. Geçmişe dönüldüğünde asıl ameliyathane anımsamayı kolaylaştıran şekilde oldukça iyi döşenmiş görünüyordu. Orası her zaman böylesine karanlıktı. Pencere panjurları her zaman çekiliydi ve ziyaretçiler hiçbir zaman duvar veya aynalara bakmazdı. Arkasında hastaların soyundukları kapının karşısındaki köşenin sağ tarafında üstte solmuş bir Viktorya dönemi tarzında üç parçalı paravan gibi şeyler göze çarpıyordu. Duvar boyunca uzanmak için deri kaplama bir yatak vardı. Tuhaf bir şekilde, Freudyen düşüncelerin ambarı olan bu yer akılda kalmıyordu. Hafızayı biçimlendiren, orada örnek bir seyir mekânı olarak duran şey yandaki kapıydı.

Bekleme odası çok uzun ve oval biçimdeydi, dip tarafında üç parçalı bir cumba vardı ve ortaya doğru gidilince bekleyen hastaların okuması için dergilerle donatılmış güzel bir maun masa vardı. Bu ameliyathane Goffman'a kalsa Puşkin'e ve hastalara ait olabilirdi ama bunlar zemine ulaşmak için hafif yüksek olan bir sandalyenin üzerinde sinirlice bacaklarını sallayan küçük bir çocuğun zihnini meşgul etmiyordu. Gözlerinin odaklandığı yer tavandı. Bu, on sekizinci yüzyıla ait süslenmiş tavanda (daha sonra bunun Adam dizayn tarafından yapıldığı keşfedilecekti) beyaz sınırlar ve mavinin genişçe yayılmasıyla çalışmaya içten şekilde hazır kanatlarını çırpan kaygılı çocuk melekler tarafından küçük bir dram oynanıyordu. Onların neden orada olduklarının bir önemi yoktu çünkü rahatlık veren yukarıda gezinen bir şeylerin olması duygusuydu. Bu tavan bakışın mekânının 1950'lerde artık önemli olmadığı tuhaf bir dolaysızlığı geri yansıtıyordu. Kavramsal açıdan masum olmasına rağmen bu bakış eşikteydi ve görüşteki bir epifani düşünümselliğin sonraki biçimlerinde yankılanacak şekilde tamamlanmıştı.

O zaman bile, bu tavanı görme olayının ne kadar tuhaf bir şekilde biçimlendirici olduğunun farkındaydım. Doktora olan ziyaretten sonra (söylemeye değmeyecek kadar önemsiz bir şey için), teselli için, Green'in diğer tarafındaki bir kafeye gittim. Akıldan çıkmayacak şekilde, benzer bir maviyle, hiç şüphe yok ki kendi dramları hakkında, boyanmış Çin dekorasyonlu fincanları vardı ama bunlar tavandaki meleklerin yaptığı şekilde muhayyileyi yakalamıyorlardı.

1950'lerde Dublin o zamanlar başka şehirlerde eşi zor bulunacak şekilde eşiktelik özellikleri taşıyordu. Aynı anda değişik dünyalarda yaşıyordum. Bir anlamda, şehir doğuda uzananla yüzleşip ona

öykünmek, mimarisine imparatorluğun özelliklerini ithal etmek ve Kral George dönemi tarzı meydanlarında İngiliz duyarlıklarını taklit etmek için inşa edilmişti. Yüzyıllar geçtikçe, Victoria ve Edward tarzı mahalleler on sekizinci yüzyıldan kalma merkezi sağlam kalan şehrin etrafında kenarlar üzerinde inşa edildi. Onu yok etmek için mevcut olan bir başkent yoktu. Doğuda olanı yansıtmak için inşa edilmesine rağmen Dublin'in İrlanda'nın başkenti olarak değerlendirilmesi için emelleri vardı ve bunun gerekliklerinin yerine getirmek için yüzünü batıya doğru çevirmeliydi.

Batı, köylü, fakir ve çok tuhaftı, solgundu ama şehir değerleriyle aydınlatılacaktı. Göçmenler batıdan şehre geliyordu ama çoğu seyahat edip ayrılıyordu çünkü Dublin'in bazı kısımları bırakıp geldikleri bölgeler kadar fakir görünüyordu. Daha da batıda Amerika vardı ve orası kurtuluş umutları için kaynaktı. O sürgün hayallerinin hayali cemaatleri geri dönüşle, her şeyin nihayetinde değişeceği zamanda suları aşıp gelmenin kurtuluşuyla tuttuğu yerdi. Her nasılsa, Dublin aynı anda her iki yöne bakabilmenin bir yolunu hiç bulamadı. Kent yaşamına eşikte bir yaklaşımı kabullendi. Batının imgelerini bakılacak ama değerleri benimsenmeyecek merasimler olarak aldı. Bunlar Kelt milliyetçiliğinin bu şekilde geliştirdiği tahayyül için destek sundu. Abbey Tiyatrosu, onun en güzel başarı mekânı ve Dublinli entelektüellerin seyir zevkine uygun şekilde kırsal yaşamın yeniden biçimlendirildiği yer oldu. Synge, Arana Adaları vizyonunu onların görmesi için geri getirdi. Batıdaki gösterilen yaşam tarzı drama içinde en etkili şekilde temsil edilmesi noktasında zayıflıyordu. 1890'la 1914 arasında drama ve edebiyatta açığa vurulan bu Kelt alacakaranlığı anlayışı uzun bir gölge oluşturur. Bunun mirası ayrılmakla geri dönmenin, yer değiştirmekle manevi olan içinde çözüm aramanın eserlerine kendine özgü bir eşiktelik niteliği kazandırdığı Brian Friel'in oyunlarında bulunur.[7] eşikte dünyayı kendine mal eden bir oyun yazarı, bilhassa *The Weir* oyununda, Connor McPherson'dır.

Daha evvel ifade edildiği gibi, bu şeylerin sınırında oynama anlayışı Goffman'ın tahayyül cemaatlerinin alametifarikasıdır. Bunlar benzer seçme, ayırt etme ve meşgul olma ikilemlerinden mustarip yaratıklarla doluydu. Bunlar bir alacakaranlık bölgesinin yaratıkları değildi çünkü kaderleri araştırmanın aşırı ışığı altında ıstırap

7. Friel'in oyunlarında eşiktelik mefhumu Pine'da iyi analiz edilmiştir 1999: 25-31.

çekmekti. Bunlar, izleyicilerin güvenilir şekilde geçmek için dolap çevirmeyi veya çabalarını sabote etmeyi seçtiği yaşam yoklamaları önünde, manipülasyon stratejilerinde göz kamaştırıcı bir karanlığı fark ediyordu. Sosyolojisinde bu denli parlak şekilde başarılı olan için Goffman kendine has bir miras bırakıyordu.

Sosyolojinin eskicisi olarak Goffman daha sonra gelecek sosyologların seçip alması için zengin bir içgörü külliyatı bıraktı. Bu eski püskü malzemeler içinden onun ihmal etmiş gibi göründüğü pek çok şeyi giydirmek için birçok çerçeve bulunabiliyordu. Sosyolojik tahayyülün uygulanmasında çerçeveler duygularla, sevgi ve nefretle ve hatta erkeklik gibi cinsiyet meseleleriyle düzenlenebiliyordu (Scheff 2006). Ama ortada bir kafa karışıklığı vardır; onun sosyolojisinin *aşırı* iyi ve *aşırı* saf olduğuna dair bıraktığı miras hakkında bir kaygı bulunmaktadır. Analitik açıdan söz konusu her şeyi toplayan kusursuz bir sosyolojinin ihtiraslarını gerçekleştirmek için en küçük ayrıntıyı bile ararken ortaya çıkan şeyin hiç kimse olduğuna dair bir kaygı vardır. Onu döküntüler içinde görmenin bedeli onu insan dışı bir şey haline getiriyordu. Kaprisler oldukça insaniydi ama insan değilmiş gibi görünen bir portre içinde ortaya çıkmış gibi görünüyorlardı. Goffman'ın daha evvel tartışılan Velazquez ve Holbein'ın tablolarında ortaya koyduğu şeyi sosyolojik biçimde ürettiğine dair korkunç bir anlayış vardır: Bu şey yaşayan ölüdür.

Poe'nun kısa hikâyesindeki gibi oval portreler yapmak örmek gösterilen sosyoloğun kaderi midir? Bu hikâyede, sanatçının gelini portresinin yapılması için oturur. Önünde her şeyi görüp resmini çizen birisi olarak sanatçı modeline, gelinine, çok geç olana dek dikkat etmedi. Kadın rakip gelin için her şeyi feda etti: Yani sanat için. Resmin son fırça darbesinde, sanatçı, tamamladığı esere dönerek, bağırdı, "bu aslında *Yaşamın* kendisi!" ama sonra o "sevgili modeline bakmak için aniden döndü: – *Kadın ölüydü*" (Poe, 1982: 291). Bunun başarısında sosyoloji teolojik bir soğukluk yakalamış gibidir. Bu gibi kaygılar tanıdıktır çünkü sosyoloji sıklıkla Faustiyen özelliklere ve toplumsalın anlaşılmasına olan yaklaşımında Prometusçu eğilimlere sahip olmakla suçlanmıştır. Sosyolojinin içinde menfur bir şeyler, başarılı olduğunda akamete uğradığı izlenimini uyandıran bir lanet vardır.

Yaşamın aynalarını oluştururken sosyoloji yenilmiş gibi görünür çünkü Simmel'in kültürün trajedisinde olduğu gibi, tümü çerçevelendirme iddiasında bulunan ama elde edilen şeyin insanlıktan

çıkarttığı pek çok metodolojinin disiplinidir. Nihai olarak önemli olan bir şeyler kayıptır burada. Bu kaygıların bazıları Musil'in *Niteliksiz Adam*'ında ortaya çıkar. Bu uzun, bölümlerden oluşmuş ve tamamlanmamış olan, 1914 öncesi Viyanası'na dayanan kitap sosyolojinin karşılaştığı bazı ikilemleri öngörme açısından tuhaf şekilde kehanet gibi görünür. Bu kitap büyük ölçüde sahte gerçeklik açısından tasavvur edilen bir gösteri, anma ve kimliğin anlatısına dayanır. Kitabın başlığı ana karakter Ulrich'in gücünün boşluğundan kaynaklandığının farkına varılmasından gelir. Nitelikleri olmayan bir adam olarak tanınır. Bu tespit arkadaşı Walter'den gelir, Walter şunu ileri sürer, "onun dış görünüşü mesleğinin ne olabileceğine dair hiçbir ipucu sunmaz ama yine de mesleği olmayan biri gibi de görünmez" (Musil 1995: 63). O devamlı olarak uyum sağlayan ve kolay kalıba giren biridir; kısacası neredeyse Goffman'ın *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'ndaki aktörlerden biri gibidir. Bununla birlikte, bu bukalemun gibi davranma kapasitesi onun mahvolma nedenidir. Bu, Musil'in iyi yakaladığı tuhaf bir ikilem meydana getirir. Şöyle gözlemler:

> Niteliklere sahip olmak gerçeklikleri içinde belli bir zevki varsaydığından bir insanın kendisiyle olan ilişkisi bile bir gün aniden kendisini niteliksiz bir adam olarak görmeye başlasa bile nasıl bir gerçeklik anlayışını oluşturamadığı görebiliriz (Musil 1995: 13).

Ulrich sıkılmış, zeki ve amaçsızdır. 1918'de Avusturya İmparatoru'nun 70. doğum günü kutlamasını organize eden komitenin içinde bulur kendisini. Bu uygulamanın beyhudeliği tarihlerle iyi bir şekilde gösterilir. Bir dizi karakter, general, hanımefendi, bankacı ve sanat meraklısı komiteye ve etkinliği organize etmek için kurulmuş toplantılara girip çıkarlar. Bu gereksiz uygulamalar kendi başlarına bir hayat tarzı olmayı başarırlar. Roman minyatür kısımlarına serpiştirilmiş zekâ parçacıklarıyla doludur. Ulrich varsayıma dayanarak yaşar ama bu tasavvur edilen yaşamda hayal gücü yoktur çünkü seçeneklerin bolluğu belli bir karakteri iştigal edecek şekilde yaşamayı seçme kapasitesini felce uğratır. Herhangi bir kişiyi iştigal edebilir veya hiç kimseyi iştigal edemez (a.g.e.: 269-72). Ulrich seçimine dayalı olarak bukalemun gibi bir karakter değildir ama bu bukalemun niteliği sahte gerçekliği bir karakter işgal etme kapasitesini engelleyen yaşamının bölünmüş olması temelinden

gelir. Manevi zorluklara uğramış bir yaşam içinde sahte gerçeklik içinde mahkûm olmuş bir hayatın ötesindeki bir şeyler için bir arayış özelliği bulunmaktadır. Ulrich kendi deyimiyle "gerçeklik içinde gerçek olmayan için duyulan anlamsız bir özlem vardır" der ve başarısızlığa mahkûm olduğunu ifade eder (a.g.e.: 311).

Bir gösterinin hazırlanması, farkına varılması için bir şeylerin görülmesi, kitaba damgasını vurur. Nihayetinde, bu seçmeye dair bir araştırmadır; bu seçim kültürlü insanları bardakta ayırt edilecek hiçbir şey yokmuş gibi yaşamak için baştan çıkaran sahte gerçekliğin veya ruha dair daha yüce bir şeylerin salt insani çabayı aştığı ve onu önemsizliğinden kurtardığı noktada bulunan gerçekdışılık içinde yatan şeyi aramanın arasındadır.

Bu eser üzerine düşünürken Berger, bunun iyileşme beklentisi için reddedilen benliğin parçalanması hakkında olduğunu ileri sürer. Kendi seçimiyle felce uğramaya dair bir kaderin öyküsü, Ulrich bu farkına varmayı şöyle ifade eder, " 'bütünlük gizemi' için seküler bir çözüm yolu yoktur" Berger "Tanrı yoksa her şey mubahtır" diyen Dostoyevski'yi alıntılayarak devam eder (Berger 1992: 122). Musil'in Simmel'e çok az göndermede bulunmasına işaret etmesine rağmen Harrington, Ulrich'in ikilemini kültürün trajedisiyle ilgili olarak konumlandırmak için kullanışlı bir çaba sunar (Harrington 2000: 68-70). Weber'le Simmel'in içinde kaybolmuş on dokuzuncu yüzyılın sonunun anlamsızlığı postmodernlik incelemelerinde oldukça açık hale gelmiş insanlık durumu içindeki ruha uzun bir elveda dilemenin parçası gibi göründüğüne dair merak uyandırıcı bir anlayış vardır. Son kırk yılda, toplumun kendisini yeniden keşfetmek için kaynaklarını tükettiği görünecektir.

Belki de, bu yüzden Hassan'ın olduğu gibi, "postmodernizmin ötesinde" düşünme çabaları vardır. Ona göre bir "kimlik heyulası" durumu vardır. Onun içinde gizli olan hakikat ve inanma meseleleri bulunur ve bunların manevi nitelikleri vardır. Kederli bir şekilde, Ihab Hassan "maneviyattan bahsedilirken bazıları dişlerini gıcırdatırlar" şeklinde bir gözlemde bulunur (Hassan 2003: 7). Onun meselesi postmodern manevi bir tutumun özellikleriyle, okültün ve "New Age palavraları"nın ötesinde bir şeylerle ilgilidir. Bu yüzden şunu öne sürer:

> Manevi olan rüyalardan, sanat veya bilimdeki yaratıcı sezgilerden ve yücelik anlayışından geçici olanın içinde sonsuz olanı görme lütfu dahil

olmak üzere olağanüstü, önsezili durumlara kadar çeşitli seküler deneyimlere yayılır...

Postmodern manevi bir tutum var olduğu kadarıyla derin bir şekilde *kenosis*le* aşinadır; bu kavram bilginin özhiçlikle özyıkımıdır (a.g.e.: 9). Bu, sıklıkla postmodern kültürde ayırt edilen ama onun durumunda entelektüel yaşama uygulandığı gibi apofatik bir niteliğe işaret eder.

Çok uzun ama akademik bir makalede Siebert sosyoloji ve teoloji üzerine tartışmalarda kayıp bir boyutu sunar: Bunun Yahudi boyutunu. Bunun izini Horkheimer, Adorno ve Benjamin'in yazılarında sürer. Simmel'in dine olan yaklaşımında bu denli tipik olan bu özlem, Franfurt Okulu'nun bu figürlerinde ortaya çıkar ama onların tamamen Öteki olanı aramaları, Siebert'in ters teoloji olarak kavramsallaştırdığı şeyin peşinden gitmelerine yol açar. Yine, bir negatif teoloji meselesi ortaya çıkar ama bu bir ihmal ve eksiklik meselesidir. Onun ters teoloji mefhumu pek çok sosyoloğun (ve teoloğun) vermeyi reddettiği bir izne işaret eder; bu da dinle teolojinin bazı içeriklerinin sosyoloji gibi disiplinlere taşınmasına izin vermektir (Siebert 2005: 62-3). Teodise** ve kötülük meselesi ters bir teolojiye referans vermeyi zorunlu kılar. Bu ihanet ve kötülük anlayışı eskatolojik bir arayışı meydana getirir. Horkheimer'ın gözlemlediği gibi "dünyevi kaderlerine karşı olan tatminsizlik insanlık için her zaman aşkın bir Varlığı kabule etmesinde en güçlü motifti" (a.g.e.: 92-3).

Bir tür aşkın varlığın mevcudiyetini kabul etmemenin bedeli merkezi bir tema olarak Musil'in eserinde işlenir. Bunun aksine, manevi olanın mevcudiyeti mefhumu kozmopolitan yaşamın başka bir anlatıcısının (İrlandalı yazar James Joyce'un) tanımlayıcı bir özelliği olarak ortaya çıkar. Her ikisi de şehrin canlılığıyla meşgul olmanın ikilemleri, *Flâneur*'ün mıntıkası ve Simmel'in şehrin ruhsal yaşamı anlatısıyla ilgilenmektedir. Joyce herhangi bir yazardan daha çok sürgündeki bir tahayyül cemaatini bir araya getirdi ve taklit edilmiş bir Dublin'de, kararlı bir şekilde yaşanan yaşamların kaydını tuttu ve şehrin düzeniyle birlikte sakinlerinin geleneklerini sanal bir etnografiyle onu süsledi.

---

* (Yun.) Hıristiyan teolojisinde insanın özhiçliğe erişip tamamen Tanrının buyruğuna teslim olma hali. (ç.n.)

** Felsefî Tanrıbilim.

İhtida (metanoia), görmenin dönüşümü, sosyolojik anlayışlardan hayli uzaklaştırılmış bir lütuf gibi görünmektedir. Bir anlamda, bu Boourdieu'nün kültürel sermaye mefhumuyla, habitusla, mizacın ve görme kapasitesinin geliştirilmesiyle ilişkilendirilebilir. Rahmet lütufları oldukça teolojinin niteliği ve sosyolojik ilginin ötesinde gibi görünür ama bu Weber'in karizma mefhumunu unutmak demek olur. Lütfun meşruiyeti ve otoritesi hakkında karizma takipçilerinin bu lütfu fark edip buna göre yanıt verdiği, açılan ilişkisel özelliklerde sosyolojik bir çıkış bulur. Ama bu kavramın bu çalışma için sınırlandırmaları vardır. Karizmatik olan rahmet lütfunu dolaylı olarak başkalarının yanıtlarında yansıtılmış halde bulmuş gibi görünmektedir. Bu sosyolojik nitelendirmede o kendisine verilen şeyi doğrudan görmez. Başka bir kavram gereklidir ve Joyce bunu epifani mefhumunda sunar.

Kelly'nin işaret ettiği gibi Joyce'un bu kavramı kullanımı açığa vurulan varlıkların özünden daha az aşkın bir şeylerle ilgilidir (Kelly 1991: xxiv). Epifanin görsel kültürün tahmin edilmemiş unsuru olduğunu ima eden şey birden ortaya çıkan, görünür hale gelen ve fark edilen bir şeylerin bu özelliğidir. Joyce'un kavramının sosyolojik önemi dünyevi olana ve gösterilmeleri üzerine aniden göklere çıkarılan görünüşte önemsiz olaylara neredeyse rastlantısal olarak meydana gelen ihtida (metanoia) anlarını kapsama yönteminde yatar. Bu bireyi ve onun hayatı nasıl gördüğünü doğrudan etkileyen derin aydınlanma anlarıyla ilgilidir. Bu sebeple, Joyce'un kullanımında, epifani evham biçimleriyle, zihnin nitelikleriyle ilgili olur.

Stephen Hero'da* epifani mefhumu Jaoyce'un eserinin tanımlayıcı bir özelliği olarak ortaya çıkar. Bu ayırt etme lütfuyla ilgilidir. Epifaniyle Joyce anları veya manevi tecellinin odak noktalarını kasteder. Bunlar yazar için hayati önemi olan hassas anlardır. "Konuşmanın veya davranışın bayağılığı veya zihnin kendisinin hatırlanmaya değer bir ifadesi" içinde meydana gelebilirler. Sıradan bir olaydan epifanilerin çıkma kapasitesi bir epifaninin nelere muktedir olabileceği konusunda Stephan'ın Ballast Ofisi Saatine (O'Connell Köprüsü karşısında Dublin'de bulunan meşhur bir imge) dikkatle bakma şeklinde iyi gösterilmiştir. Joyce için saate kısa bir bakış atma "görüşünü kesin bir odağa ayarlamaya çalışan manevi gözün el yordamıyla yoklanması" olarak ifade edilebilir. Bu

* James Joyce'un ölümünden sonra yayımlanan otobiyografik romanı. (ç.n.)

gerçekleştirildiğinde "bu nesne epifanize edilmiş olur". Güzelliğin açığa vurulması mümkündür. Joyce karakteri şunları söylediğinde bunu güzel bir şekilde yakalar: Bu şey gerçekleştiğinde "biz o şeyin *bu* şey olduğunu fark ederiz. Onun ruhu, mahiyeti görünüşünün merasim elbisesinden gözümüze çarpar" (Joyce 1956: 216-18).

Epifani mefhumu bilhassa Joyce'un meşhur kısa hikâyesi "Ölüler"de yakalanır. Hikâye Dublinli bir avukat Gabriel Conroy'la karısı Gretta ve hafızayla kayboluşa dair bir sır açığa vurulduğunda evliliklerini çevreleyen epifaniyi merkeze alır. Bu, dünyevi bir olaydan ortaya çıkar. Akşam yemekli bir partiye ironik bir şekilde Epifani Yortusunu kutlamak için katılırlar. "The Lass of Aughrim"in* söylenmesi Gretta'nın merdivenler üzerinde bir şeyi hatırlayıp donup kalmasına yol açar. Karısının bu hatırlama eylemi üzerine donup kalması Gabriel için bir epifani ânıdır. Karısından uzaklığı tüm çıplaklığıyla açığa vurulur ama burada bir farkına varma olayı, ölüm kaygısı da vardır. Kadının gençliğinde Michael Furey adlı bir genç bu şarkıyı ona okumuştu. Genç adam on yedisinde ölmüştü, adamın aşkı da kadının belleğinde yer edinmişti. Bu epifani Conroy'a kendi önemsizliğini gösterir. Derin bir duygusal yarılma içinde bu epifani açığa çıkar, üzgün bir şekilde pencerenin arasından düşen karlara, yanına yaklaşılmaz ve çıldırmış halde yatakta yayılıp uzanmış karısına bakar. Oldukça yalnız hissederken pencereden dışarı bakar ve tenha bir kilise avlusunda gömülü Michael Furey'i düşünür. Karların düşmesi nihai sonda sağlarla ölülerin düşmesi gibidir (Joyce 1991: 250-6).

Başarılı olur veya olmaz, öykünün film versiyonu Conroy'un kendi epifanisi üzerine düşünmesinin görsel bir ifadesini sunarak biter. Kendi sesi dinletilirken kamera İrlanda'nın ovaları üzerinde hareket eder, uzak bir yerdeki tenha kilise avlusuna gider ve imgeyle dilin birleşmesinde izleyici kendi epifanisi hisseder. Ama epifaninin ötesinde bir şeyler öz olarak gölge gibi içeri süzülür çünkü Michael Furey yalnız istirahat etmemektedir ama kendi bakış ritüelleri olan çoktandır çekip gitmişler için kendi anma epifanilerini arayan bir tahayyül cemaatinin parçası olarak orada bulunmaktadır. Bu dereceye kadar, epifani büyük harfle yazılmış versiyonuna, sosyolojik tahayyülü teselli ve görünmeyeni yeniden görme umudunun doğrulanmasıyla doldurmak için boşluk içinde

* "Aughrimli genç kız". İrlanda halk şarkısı. (ç.n.)

istirham edilmiş lütuf umuduna döner. Bu dünyevi anlarda boşluk bir seçenektir ama olasılığın aşkın imgesi daha iyi bir mesele gibi görünür. Bu dereceye kadar, epifani sosyolojiyi teolojinin muhitlerinde kış uykusuna yatmış inanca doğru iten düşünümsel andır.

Kaynakça

Abbott, Andrew (1999), *Department & Discipline: Chicago Sociology at One Hundred* (Chicago: Chicago University Press) [*Bölüm ve Disiplin: 100. yılında Şikago Okulu*, Çev. Suna Gülfer Ihlamur Öner, Küre Yay., 2014].

Abrahams, Roger D. (1986), "Ordinary and Extraordinary Experience",Victor W. Turner ve Edward M. Bruner içinde (ed.), *The Anthropology of Experience* (Urbana: University of Illinois Press), s. 45-72.

Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso) [*Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yay., 1993].

Antoine, Gérald (2004), *Paul Claudel ou L'Enfer du génie* (Paris: Robert Laffont).

Augustine, St (1997), *The Confessions*, Çev. Maria Boulding (Londra: Hodder & Stoughton) [*İtiraflar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., 2010].

Baldick, Robert (1955), *The Life of J. -K. Huysmans* (Oxford: Clarendon Press).

Balthasar, Hans Urs Von (1963), *Prayer*, Çev. A.V. Littledale (Londra: Geoffrey Chapman).

Balthasar, Hans Urs Von (1982), *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics. I: Seeing the Form*, Çev. Erasmo Leiva-Merikakis (Edinburgh: T. & T. Clark).

Barley, Lynda (2006), *Christian Roots, Contemporary Spirituality* (Londra: Church House Publishing).

Bauman, Zygmunt (2002), *Röportaj, Newsletter of the British Sociological Association*, 83 (Ekim), s. 1-3.

Baxter, Michael J. (2001), "Whose Theology? Which Sociology", Michael Horace Barnes içinde (ed.), *Theology and the Social Sciences* (Maryknoll, New York: Orbis), s. 34-42.

Bedas-Rezak, Brigitte Miriam (2006), "Replica: Images of Identity and the Identity of Images in Prescholastic France", Jeffrey F. Hamburger ve Anne-Marie Bouché içinde (ed), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press), s. 46-64.

Benis, Toby R. (2000), *Romanticism on the Road: The Marginal Gains of Wordsworth's Homeless* (Basingstoke: Macmillan, şimdi Palgrave Macmillan).

Bennet, Alan (1994), *Writing Home* (Londra: Faber and Faber).

Benson, Eugene (1982), *J. M. Synge* (Dublin: Gill and Macmillan).

Berger, Peter L. (1992), *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Doubleday).

Blumenberg, Hans (1985), *The Legitimacy of the Modern Age*, Çev. Robert M. Wallace (Cambridge, Massachusetts: MIT Press).

Blundell, Boyd (2001), "Theological Manners: How Theologians Should Behave in Public", Michael Horace Barnes içinde (ed.), *Theology and the Social Sciences* (Maryknoll, New York: Orbis), s. 43-55.

Bockemühl, Michael (2004), *Rembrandt 1606-1669: The Mystery of the Revealed Form* (Köln: Taschen).

Bond, H. Lawrence (1997), "Giriş", Nicholas of Cusa içinde, *Selected Spiritual Writings*, Çev. H. Lawrence Bond (New York: Paulist Press), s. 3-84.

Bourdieu, Pierre (1990), *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Çev. Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press).

Bourdieu, Pierre (1991), *Language & Symbolic Power*, Çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press).

Bourdieu, Pierre (1993a), "Manet and the Institutionalization of Anomie", Pierre Bourdieu içinde, *The Field of Cultural Production* (Cambridge: Polity Press, s. 238-53).

Bourdieu, Pierre (1993b), "Outline of a Sociological Theory of Art Perception", Pierre Bourdieu içinde, *The Field of Cultural Production* (Cambridge: Polity Press), s. 215-37.

Bourdieu, Pierre (1996a), "The Historical Genesis of the Pure Aesthetic", Pierre Bourdieu içinde, *The Rules of Art*, Çev. Susan Emanuel (Cambridge: Polity Press), s. 285-312 [*Sanatın Kuralları*, Çev. Necmettin Kâmil, YK Yay., 2006].

Bourdieu, Pierre (1996b), "The Social Genesis of the Eye", Pierre Bourdieu içinde, *The Rules of Art*, Çev. Susan Emanuel (Cambridge: Polity Press), s. 313-21.

Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Çev. Richard Nice (Cambridge: Polity Press) [*Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, Çev. Burcu Yalım, Metis Yay., 2016].

Bourdieu, Pierre ve Alain Darbel (1991), *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, Çev. Caroline Beattie ve Nick Merriman (Cambridge: Polity Press) [*Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi*, Çev. Sertaç Canbolat, Metis Yay., 2011].

Bourdieu, Pierre ve Loïc J. D. Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press) [*Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., 2003].

Brewer, John D. (2004), "Imagining *The Sociological Imagination*: The Biographical Context of a Sociological Classic", *The British Journal of Sociology*, 55.3 (Eylül), s. 317-33.

Brewer, John D. (2005), "The Public and Private in C. Wright Mills's Life and Work", *Sociology*, 39.4, s. 661-77.

Brewer, John D. (2007), "Sociology and Theology Reconsidered: Religious Sociology and the Sociology of Religion in Britain", *History of the Human Sciences*, 20.2, s. 7-28.

Brown, Terence (1991), "Cultural Nationalism 1880-1930", Seamus Deane içinde (ed.), *The Field Day Anthology of Irish Writing* (Derry: Field Day Publications), cilt 2, s. 516-61.

Bruner, Edward M. (1986), "Experience and its Expressions", Victor W. Turner ve Edward M. Bruner içinde (ed), *The Anthropology of Experience* (Urbana: University of Illionis Press), s. 3-29.

Bryman, Alan (2004), *The Disneyization of Society* (Londra: Sage).

Carlson, Thomas A. (2007), "Blindness and the Decision to See: On Revelation and Reception in Jean Luc-Marion", Kevin Hart içinde, (ed.), *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press), s. 153-79.

Carroll, John (2004), *The Wreck of Western Culture: Humanism Revisited* (Melbourne: Scribe).

Catechism of the Catholic Church (1994) (Londra: Geoffrey Chapman).

Chaigne, Louis (1961), *Vie de Paul Claudel et genése de son oeuvre* (Tours: Mame).

Clifford, James (1986), "Introduction: Partial Truths", James Clifford ve George Marcus içinde (ed), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press), s. 1-26.

Clifford, James ve George Marcus (ed) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press).

Coffey, Amanda (1999), *The Ethographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity* (Londra: Sage).

Coleman, John A. (2001), "Every Theology Implies a Sociology and Vice Versa", Michael Horace Barnes içinde (ed.), *Theology and the Social Sciences* (Maryknoll, New York: Orbis), s. 12-33.

Coleman, Simon (2002), " "But Are They Really Christian?": Contesting Knowledge and Identity in and out of Field", James V. Spickard, J. Shawn Landres ve Meredith B. McGuire içinde (ed), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion* (New York: New York University Press), s. 75-87.

Comaroff, Jean ve John Comaroff (2003), "Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction", *Ethnography*, 4.2, s. 147-79.

Cooley, Charles Horton (1964), *Human Nature and the Social Order* (New York: Schocken).

Coser, Lewis A. (ed.) (1963), *Sociology through Literature: An Introductory Reader* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall).

Crow, Graham, *The Art of Sociological Argument* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).

Cusa, Nicholas of(1997), *Selected Spiritual Writings*, Çev. H. Lawrence Bond (New York: Paulist Press).

Davie, Grace (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press) [*Modern Avrupa'da Din*, Çev. Akif Demirci, Küre Yay., 2006].

Davies, Bronwyn, Jenny Browne, Susanne Gannon, Eileen Honan, Cath Laws, Babette Mueller-Rockstroh ve Eva Bendix Petersen (2004), "The Ambivalent Practices of Reflexivity", *Quantitative Inquiry*, 10. 3 s. 360-89.

de Diego, Estrella (2003), "Representing Representation: Reading *Las Meninas* Again", Suzan L. Stratton-Pruitt içinde (ed.), *Velazquez's Las Meninas* (Cambridge: Cambridge University Press), s. 150-69.

Delanty, Gerard (2000), *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self* (Londra: Sage).

Denzin, Norman K. (1993), "The Voyeur's Desire", *Current Perspectives in Social Theory*, 13, s. 139-58.

Dianteill, Erwan (2003), "Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern", *Theory and Society*, 32, s. 529-49.

Douglas, Mary (2005), "A Feeling for Hierarchy", James L. Heft içinde (ed.), *Believing Scholars: Catholic Intellectuals* (New York: Fordham University Press), s. 94-120.

Duffy, Eamon (2005), *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580*, 2. Basım (New Haven: Yale University Press).

Duffy, Eamon (2006), *Marking the Hours: English People and Their Prayers 1240-1570* (New Haven: Yale University Press).

Eagleton, Terry (2004), *After Theory* (Londra: Penguin) [*Kuramdan Sonra*, Çev. Uygar Abacı, Literatür Yay., 2006].

Endo, Shusaku (1982), *The Samurai*, Çev. Van C. Gessel (Londra: Peter Owen).

Eriksen, Thomas Hylland (1993), "In Which Sense Do Cultural Islands Exist?", *Social Anthropology*, 18.1, s. 133-47.

Erwin, Robert (1992), "The Nature of Goffman", *Centennial Review*, 36, s. 327-42.

Evdokimov, Michael (2004), *Light from the East: Icons in Liturgy and Prayer*, Çev. Robert Smith (New York: Paulist Press).

Feros, Antonio (2002), " "Sacred and Terrifying Gazes': Languages and Images of Power in Early Modern Spain", Suzanne L. Stratton-Pruitt içinde (ed.), *The Cambridge Companion to Velazquez* (Cambridge: Cambridge University Press), s. 68-86.

Fine, Gary Alan, Philip Manning ve Gregory W. H. Smith (2000), "Introduction", Gary Alan Fine ve Gregory W. H. Smith içinde (ed), *Erving Goffman* (Londra: Sage), cilt 1, s. ix-xliv.

Flanagan, Kieran (1986), "To be a Sociologist and a Catholic: A Reflection", *New Blacfriars*, 67. 792 (1986), s. 256-70.

Flanagan, Kieran (1990), "J. -K. Huysmans: The First Post-Modernist Saint?", *New Blackfriars*, 71.838 (Mayıs), s. 217-29.

Flanagan, Kieran (1991), *Sociology and Liturgy: Re-presentations of the Holy* (Basingstoke: Macmillan, şimdi Palgrave Macmillan).

Flanagan, Kieran (1995), "Brian Friel: A Sociological Appreciation of an Irish Playwright", *Contemporary Review*, 266.1551 (Nisan), s. 199-209.

Flanagan, Kieran (1996), *The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture* (Basingstoke: Macmillan, şimdi Palgrave Macmillan).

Flanagan, Kieran (2001), "Vice and Virtue or Vice Versa: A Sociology of Being Good", Kieran Flanagan ve Peter C. Jupp içinde (ed), *Virtue Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion* (Basingstoke: Palgrave, şimdi Palgrave Macmillan), s. 104-24.

Flanagan, Kieran (2004), *Seen and Unseen: Visual Culture, Sociology and Theology* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Flanagan, Kieran (2007), "Visual Spirituality: An Eye for Religion", Kieran Flanagan ve Peter C. Jupp içinde (ed), *A Sociology of Spirituality* (Aldershot: Ashgate), s. 219-49.

Foister, Susan (1997), "Death and Distortion: The Skull and the Crucifix", Susan Foister, Ashok Roy ve Martin Wyld içinde, *Making & Meaning: Holbein's Ambassadors* (Londra: National Gallery Company), s. 44-57.

Forest, Jim (1997), *Praying with Icons* (New York: Orbis).

Foucault, Michel (1970), *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (Londra: Tavistock) [*Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kit., 1994].

Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish*, Çev. Alan Sheridan (Londra: Penguin) [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kit., 2006].

Freedberg, David (1989), *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (Chicago: University of Chicago Press).

Freeman, Derek (1983), *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Friel, Brian (1992), *The Freedom of the City* (Loughcrew, Meath: Gallery Press).

Friel, Brian (1994), *Molly Sweeney* (Loughcrew, Meath: Gallery Books).

Friel, Brian (2005), *Aristocrats* (Loughcrew, Meath: Gallery Press).

Frosh, Paul (2003), *The Image Factory: Consumer Culture, Photography and the Visual Content Industry* (Oxford: Berg).

Fuller, Robert C. (2006), *Wonder: From Emotion to Spirituality* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Furseth, Inger ve Pal Repstad (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives* (Aldershot: Ashgate) [*Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, Çev. İhsap Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Yay., 2011].

Geertz, Clifford (1989), "Being There: Anthropology and the Scene of Writing", Clifford Geertz içinde, *Works and Lives: The Anthropologists as Author* (Cambridge: Polity Press), s. 1-24.

Gill, Robin (1975), *The Social Context of Theology* (Londra: Mowbrays).

Gill, Robin (1999), *Churchgoing and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gilliat-Ray, Sophie (2004), "The Trouble with 'Incursion': A Case Study of the Faith Zone at the Millennium Dome", *Sociological Review*, 52.1, s. 459-77.

Goffman, Erving (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life* (Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre) [*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Çev. Özde Duygu Gürkan, Metis Yay., 2009].

Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, 2. Basım (New York: Anchor Doubleday).

Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual* (Londra: Harmondsworth).

Goffman, Erving (1968), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Harmondsworth: Penguin) [*Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Çev. Kolektif, Heretik Yay., 2014].

Goffman, Erving (1989), "On Fieldwork", *Journal of Contemporary Ethnography*, 18.2 (Temmuz), s. 123-32.

Gombrich, E. H. (1979), *Ideals & Idols: Essays on Values in History and in Art* (Londra: Phaidon).

Gombrich, E. H. (2002), *Art & Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, 6. basım (Londra: Phaidon) [*Sanat ve Yanılsama*, Çev. Ahmet Cemal, Remzi Kit., 2015].

Grady, John (2001), "Becoming a Visual Sociologist", *Sociological Imagination*, 38.1-2, s. 83-119.

Grapanzano, Vincent (2004), *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press).

Gray, John (2004), *Heresies: Against Progress and Other Illusions* (Londra: Granta).

Greene, David H. (1972), "J. M. Synge – a Centenary Appraisal", Maurice Harmon içinde (ed.), *J. M. Synge Centenary Papers 1971* (Dublin: Dolmen Press), s. 180-96.

Grene, Nicholas (1985), *Synge: A Critical Study of the Plays*, 2. basım (Basingstoke: Macmillan, şimdi Palgrave Macmillan).

Grimshaw, Allen D. (2000), "Erving Goffman: A Personal Appreciation", Gary Alan Fine and Gregory W. H. Smith içinde (ed), *Erving Goffman* (Londra: Sage), cilt 1, s. 5-7.

Gusfield, Joseph (2003), "A Journey with Symbolic Interaction", *Symbolic Interaction*, 26.1, s. 119-39.

Hamburger, Jeffrey F. (2006), "Introduction", Jeffrey F. Hamburger and Anne-Marie Rouche içinde (ed), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press), s. 3-10.

Harrington, Austin (2000), "Robert Musil and Classical Sociology", *Journal of Classical Sociology*, 2.1, s. 59-76.

Hassan, Ihab (2003), "Beyond Postmodernism: Toward an Aesthetic of Trust", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 8.1, s. 3-11.

Hebdige, Dick (1988), *Hiding in the Light* (Londra: Routledge).

Hebron, Stephen (2004), *Life in a Monastery* (Norwich: Pitkin Guides).

Hood, William (1993), *Fra Angelico at San Marco* (New Haven: Yale University Press).

Howes, Graham (2006), *The Art of the Sacred: An Introduction to the Aesthetics of Art and Belief* (London: I. B. Tauris).

Hutchinson, John (1987), *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* (Londra: Allen & Unwin).

Huysmans, J.-K. (1976), "The Grünewalds in the Colmar Museum", Çev. Robert Baldick, E. Ruhmer içinde, *Grünewald* (Londra: Phaidon), s. 3-12.

Huysmans, J.-K. (1986), *La Bas* (Lower Depths) (Londra: Dedalus) [*Orada*, Çev. Birsel Uzma, Okuyan Us Yay., 2010].

Huysmans, J.-K. (1989), *The Cathedral*, Çev. Clara Bell (Sawtry, Cambridge: Dedalus).

Hymes, Dell (1984), "On Erving Goffman", *Theory and Society*, 13, s. 621-31.

Jackson, Michael (2002), *The Politics of Story Telling: Violence, Transgression and Intersubjectivity* (Kopenag: Museum Tusculanum Press).

Jameson, Fredric (1984), "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 146, s. 53-92 [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Çev. Nuri Plümer, Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kit., 2011].

John Paul II (1998), *Faith and Reason* (Londra: Catholic Truth Society).

John Paul II (2003), *Apostolic Exhortation Ecclesia in Europa* (Vatikan: Libreria Editrice Vaticana).

Joli, Evelyn, Martin Butlin and Luke Herrmann (ed) (2001), *The Oxford Companion to J. M. W. Turner* (Oxford: Oxford University Press).

Joyce, James (1956), *Stephen Hero* (Londra: Jonathan Cape).

Joyce, James (1991), "The Dead", James Joyce içinde, *Dubliners* (New York: Alfred A. Knopf), s. 199-256 [*Dublinliler*, Çev. Murat Belge, İletişim Yay., 2015].

Kaufman, Suzanne K. (2005), *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Ithaca: Cornell University Press).

Kellner, Douglas (1989), Jean Baudrillard, from Marxism to Postmodernism and Beyond (Cambridge: Polity).

Kelly, John S. (1991), "Introduction", James Joyce içinde, *Dubliners* (New York: Alfred A. Knopf), s. xi-lii.

Kerrigan, John C. (2002), "Swimming in Words: *Molly Sweeney's* Dramatic Form", Richard Harp ve Robert C. Evans içinde (ed), *A Companion to Brian Friel* (West Cornwall, Connecticut: Locust Hill Press), s. 151-61.

Kiely, David M. (1994), *John Millington Synge: A Biography* (Dublin: Gill & Macmillan).

Kilcourse, George A., Jr. (2001), Flannery O'Connor's Religious Imagination: A World with Everything Off Balance (New York: Paulist Press).

Kim, Kyung-Man (2004), "Can Bourdieu"s Critical Theory Liberate Us from the Symbolic Violence?", *Cultural Studies - Critical Methodologies*, 4.3, s. 362-76.

Landres, J. Shawn (2002), "Being (in) the Field: Defining Ethnography in Southern California and Central Slovakia", James V. Spickard, J. Shawn Landres ve Meredith B. McGuire içinde (ed), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion* (New York: New York University Press), s. 100-12.

Latour, Bruno (1988), "Visualisation and Social Reproduction: Opening One Eye while Closing the Other ... a Note on Some Religious Paintings", Gordon Fyfe ve John Law içinde (ed), *Picturing Power: Visual Depictions and Social Relations* (Londra: Routledge), s. 15-38.

Lawler, Michael G. (2005), What Is and What Ought to Be: The Dialectic of Experience, Theology and the Church (New York: Continuum).

Lemert, Charles (2003), "Coffman's Enigma", A. Javier Trevino içinde (ed.), *Goffman's Legacy* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield), s. xi-xvii.

Lentes, Thomas (2006), " 'As far as the eye can see ...': Rituals of Gazing in the Late Middle Ages", Jeffrey F. Hamburger ve Annie-Marie Bouché içinde (ed), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press), s. 360-73.

Lepenies, Wolf (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press).

Lloyd, Christopher (1992), *Fra Angelico*, 2. basım (Londra: Phaidon).

Lofland, John (1984), "Erving Goffman's Sociological Legacies", *Urban Life*, 13.1 (Nisan), s. 7-34.

Lyon, David (2003), *Surveillance after September 11* (Cambridge: Polity Press).

Lyotard, Jean-François (2000), *The Confession of Augustine*, Çev. Richard Beardsworth (Stanford: Stanford University Press).

McGinn, Bernard (2006), "Theologians as Trinitarian Iconographers", Jeffrey F. Hamburger ve Anne-Marie Bouché içinde (ed), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press), s. 186-207.

Macionis, John J. ve Ken Plummer (2005), *Sociology: A Global Introduction*, 3. Basım (Harlow, Essex: Pearson Education).

McRoberts, Omar M. (2004), "Beyond *MysteriuinTremendum:* Thoughts toward an Aesthetic Study of Religious Experience", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595, s. 190-203.

MacWilliams, Mark W. (2004), "Virtual Pilgrimage to Ireland's Croagh Patrick", Lome L. Dawson ve Douglas E. Cowan içinde (ed), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (New York: Routledge), s. 223-37.

Malone, Carolyn Marino (2004), Façade as Spectacle: Ritual and Ideology at Wells Cathedral (Leiden: Brill).

Maniura, Robert (2004), Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century: The Origins of the Cult of Our Lady of Czestochowa (Woodbridge, Suffolk: Boydell Press).

Manning, Phillip (1992), Erving Goffman and Modern Sociology (Cambridge: Polity Press).

Marion, Jean-Luc (2004), *The Crossing of the Visible*, Çev. James K. A. Smith (Stanford: Stanford University Press) [*Görünürün Kesişimi*, Çev. Murat Erşen, Monokl Yay., 2014].

Mathiesen, Thomas (1997), "The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited", *Theoretical Criminology*, 1.2, s. 215-34.

Mead, George Herbert (1964), *On Social Psychology*, ed. Anselm Strauss (Chicago: University of Chicago Press).

Mellinkoff, Ruth (1988), The Devil at Isenheim: Reflections of Popular Belief in Grimewald's Altarpiece (Berkeley: University of California Press).

Mellor, Phillip A. (2004), "Religion, Culture and Society in the 'Information Age' ", *Sociology of Religion*, 65.4 (Kış), s. 357-71.

Milbank, John (1990), Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason (Oxford: Blackwell).

Mills, C. Wright (1961), *The Sociological Imagination* (New York: Grove Press) [*Sosyolojik Tahayyül*, Çev. Ömer Küçük, Hil Yay., 2016].

Mills, John Orme (2004), "Introduction: Of Two Minds", David Martin, John Orme Mills ve W. S. F. Pickering içinde (ed), *Sociology and Theology: Alliance and Conflict*, 2. basım (Leiden: Brill), s. 1-12.

Morachiello, Paolo (1996), *Fra Angelico: The San Marco Frescoes* (Londra: Thames and Hudson).

Murray, Stephen (2004), A Gothic Sermon: Making Contact with the Mother of God, St. Mary of Amiens (Berkeley: University of California Press).

Murray, Susan B. (2003), "A Spy, a Shrill, a Go-between, or a Sociologist: Unveiling the 'Observer' in Participant Observer", *Qualitative Research*, 3.3, s. 377-95.

Musil, Robert (1995), *The Man without Qualities*, Çev. Sophie Wilkins (London: Picador) [*Niteliksiz Adam*, Çev. Ahmet Cemal, YKY., 1999].

Myerhoff, Barbara ve Jay Ruby (1982), "Introduction", Jay Ruby içinde (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), s. 1-35.

Nault, Jean-Charles (2004), "Acedia: Enemy of Spiritual Joy", *Communio*, 31.2 (Yaz), s. 236-58.

Nelson, Robert S. (2000), "Descartes's Cow and Other Domestications of the Visual", Robert S. Nelson içnde (ed.), *Visuality before and beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw* (Cambridge: Cambridge University Press), s. 1-21.

O'Connor, Flannery (1980), *Wise Blood* (Londra: Faber and Faber) [*Bilge Kan*, Çev. Emre Ayanoğlu, Everest Yay., 2015].

O'Leary, Stephen D. (2004), "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks", Lome L. Dawson ve Douglas E. Cowan içnde (ed), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (New York: Routledge), s. 37-58.

O'Sullivan, Maurice (1941), *Twenty Years A-Growing* (Londra: Chatto & Windus).

O'Toole, Roger (2003), "Seeing and Believing: Reframing Christian Imagery in Secular Society", Jennifer A. Harris içinde (ed.), *Image Makers and Image Breakers* (New York: Legas), s. 171-84.

Panofsky, Erwin (1985), Gothic Architecture and Scholasticism: An Inquiry into the Analogy of the Arts, Philosophy, and Religion in the Middle Ages (New York: Penguin) [*Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe: Ortaçağda Sanat, Felsefe ve Din Arasındaki Benzerliklerin İncelenmesi*, Çev. Engin Akyürek, Kabalcı Yay., 2015].

Patey, Douglas Lane (2003), "Swift's Satire on 'Science' and the Structure of *Gulliver's Travels*", Jonathan Swift içinde, *Gulliver's Travels*, ed. Albert J. Rivero (New York: W. W. Norton), s. 371-95.

Pevsner, Nikolaus (1958), *Griinewald* (Londra: Thames and Hudson).

Pine, Richard (1999), *The Diviner: The Art of Brian Friel*, 2. basım (Dublin: University College Dublin Press).

Plate, S. Brent (2005), Walter Benjamin, Religion, and Aesthetics: Rethinking Religion through the Arts (New York: Routledge).

Poe, Edgar Allan (1982), "The Oval Portrait", *The Complete Tales and Poems of Edgar Allan Poe* içinde, (Londra: Penguin), s. 290-2 [*Bütün Hikâyeler*, Çev. Dost Körpe, İthaki Yay., 2016; *Bütün Şiirleri*, Çev. Oğuz Cebeci, İthaki Yay., 2015].

Poloma, Margaret M. (2000), "Pilgrims Process: Reflections on a Journey", John Arnott içinde (ed.), *Experience the Father's Blessing* (Ventura, California: Gospel Light Publishing), s. 202-13.

Pope-Hennessy, John (1974), *Fra Angelico*, 2. basım (Londra: Phaidon).

Pratt, Mary Louise (1986), "Fieldwork in Common Places", James Clifford ve George Marcus içnde (ed), *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press), s. 27-50.

Prior, Nick (2005), "A Question of Perception: Bourdieu, Art and the Postmodern", *British Journal of Sociology*, 56.1 (Mart), s. 123-39.

Pushkin, Alexander (2004), *The Queen of Spades and Other Stories*, Çev. Rosemary Edmonds (Londra: Penguin) [*Maça Kızı*, Çev. Celal Öner, Oda Yay., 2000].

Raffel, Stanley (2002), "If Goffman Had Read Levinas", *Journal of Classical Sociology*, 2.2 (Temmuz), s. 179-202.

Reed-Danahay, Deborah (2005), *Locating Bourdieu* (Bloomington: Indiana University Press).

Rentein, Alison Dundes (2004), "Visual Religious Symbols and the Law", *American Behavioural Scientist*, 47.12, s. 1573-96.

Rice, Charles (2000), "The Drama of Identification: Reflexivity, the Apparatus and Peter Greenaway's *The Draughtsman's Contract*", *Critical Quarterly*, 42.2, s. 92-107.

Riley, Alexander (2005), review of Pierre Bourdieu, *Esquisse pour me auto-analyse* (Paris: Raisons d'agir editions, 2004), *Theory Culture & Society*, 22.4, s. 147-50.

Rogers, Pat (2003), "Gulliver's Glasses", Jonathan Swift içinde, *Gulliver's Travels*, ed. Albert J. Rivero (New York: W. W. Norton), s. 320-8.

Roof, Wade Clark (2001), Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion (Princeton: Princeton University Press).

Rose, Dan (1982), "Occasions and Forms of Anthropological Experience", Jay Ruby içinde (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), s. 219-73.

Rowland, Tracey (2003), Culture and the Thomist Tradition after Vatican II (London: Routledge).

Ryan, Mary (1951), *Introduction to Paul Claudel* (Cork: Cork University Press).

Sacks, Oliver (1995), "To See and Not See", Oliver Sacks içinde, *Anthropologist on Mars: Seven Paradoxical Tales* (Londra: Picador), s. 102-44 [*Mars'ta Bir Antropolog*, Çev. Osman Yener, YKY., 2016].

Sampson, Jerry (1998), Wells Cathedral West Front: Construction, Sculpture and Conservation (Stroud: Sutton).

Scheff, Thomas J. (2003), "The Goffman Legacy: Deconstructing/Reconstructing Social Science", A. Javier Trevino içinde (ed.), *Goffman's Legacy* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield), s. 50-70.

Scheff, Thomas J. (2006), Goffman Unbound!: A New Paradigm for Social Science (Advancing the Sociological Imagination) (Boulder, Colorado: Paradigm Publishers).

Schirato, Tony ve Jen Webb (2002), "Bourdieu's Notion of Reflexive Knowledge", *Social Semiotics*, 12.3, s. 255-68.

Schirato, Tony ve Jen Webb (2003), "Bourdieu's Concept of Reflexivity as Metaliteracy", *Cultural Studies*, 17.3/4, s. 539-52.

Schmalenbach, Herman (1977), "Communion – Sociological Category", *On Society and Experience* içinde, ed. ve Çev. Günther Lüschen ve Gregory P. Stone (Chicago: University of Chicago Press), s. 64-125.

Schudson, Michael (1984), "Embarrassment and Erving Goffman's Idea of Human Nature", *Theory and Society*, 13, s. 633-47.

Seel, Martin (2005), *Aesthetics of Appearing*, Çev. John Farrell (Stanford: Stanford University Press).

Shaw, George Bernard (1963), *Complete Plays with Prefaces* (New York: Dodd, Mead & Company), cilt 2.

Siebert, Rudolf (2005), "The Critical Theory of Society: The Longing for the Totally Other", *Critical Scoiology*, 31.1-2, s. 57-113.

Simmel, Georg (1964), *The Sociology of Georg Simmel*, ed. ve Çev. Kurt H. Wolff (New York: Free Press).

Simmel, Georg (1997), *Essays on Religion*, Çev. Horst Jürgen Helle (New Haven: Yale University Press).

Simmel, Georg (2005), *Rembrandt: An Essay in the Philosophy of Art*, Çev.ve ed. Alan Scott ve Helmut Staubmann (New York: Routledge).

Skelton, Robin (1971), *J. M. Synge and His World* (Londra: Thames and Hudson).

Smirnova, Engelina (2005), "Medieval Russian Icons, llth-17th cent.", Archimandrite Zacchaeus (Wood) içnde (ed.), *A History of Icon Painting*, Çev. Kate Cook (Moscow: "Grand Holding" Publishers), s. 119-64.

Smith, Greg (1999), "Introduction: Interpreting Goffman's Sociological Legacy", Greg Smith içinde (ed.), *Goffman and Social Organization: Studies in a Sociological Legacy* (Londra: Routledge), s. 1-18.

Smith, Greg (2006), *Erving Goffman* (Londra: Routledge).

Snow, David A. ve Richard Machalek (1984), "The Sociology of Conversion", *Annual Review of Sociology*, 10, s. 167-90.

Spickard, James V. (1993), "For a Sociology of Religious Experience", William Swatos içinde (ed.), *A Future for Religion?* (Londra: Sage), s. 109-28.

Spickard, James V. ve J. Shawn Landres (2002), "Introduction: Whither Ethnography? Transforming the Social-Scientific Study of Religion", James V. Spickard, J. Shawn Landres ve Meredith B. McGuire içinde (ed), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion* (New York: New York University Press), s. 1-14.

Staples, William G. (2000), Everyday Surveillance: Vigilance and Visibility in Postmodern Life (Lanham: Rowman & Littlefield).

Stratton-Pruitt, Suzanne L. (2002), "Introduction: A Brief History of the Literature on Velazquez", Suzanne L. Stratton-Pruitt içinde (ed.), *The Cambridge Companion to Velazquez* (Cambridge: Cambridge University Press), s. 1-10.

Swedberg, Richard (2005), *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (Stanford: Stanford University Press).

Synge, John M. (1907), *The Aran Islands* (Dublin: Maunsel).

Synge, John M. (1911), *Four Plays* (Dublin: Maunsel).

Synge, John M. (1966), *Collected Works,* ed. Alan Price (Londra: Oxford University Press), cilt 2, Prose.

Taylor, Charles (2003), *Varieties of Religion Today: William James Revisited* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Tester, Keith (2008), *Eric Rohmer: Film as Theology* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Thomas, Nicholas (1991), "The Curiosity of the Gaze: Imperial and Anthropological Postmodernism", *Social Analysis,* 30, s. 20-31.

The Times (4 Ekim 2006).

Trevino, A. Javier (2003), "Introduction", A. Javier Trevino içinde (ed.), *Goffman's Legacy* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield), s. 1-49.

Turner, Edith (2005), Heart of Lightness: The Life Story of an Anthropologist (Oxford: Berghahn Press).

Verhoven, Jef C. (1993), "An Interview with Erving Goffman, 1980", *Research on Language and Social Interaction,* 26.3, s. 317-48.

Verter, Bradford (2003), "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu", *Sociological Theory,* 21.2 (Haziran), s. 150-74.

Voas, David ve Alasdair Crockett (2005), "Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging", *Sociology,* 39.1, s. 11-28.

Wacquant, Loic (2002), "Taking Bourdieu into the Field", *Berkeley Journal of Sociology,* 46, s. 180-6.

Wacquant, Loic (2003), *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer* (Oxford: Oxford University Press) [*Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defterleri*, Çev. Nazlı Öktem, Boğaziçi Ü. Yay., 2012].

Waksler, Frances Chaput (1989), "Erving Goffman's Sociology: An Introductory Essay", *Human Studies,* 12.1-12 (Haziran), s. 1-18.

Weber, Max (1930), *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism,* Çev. Talcott Parsons (Londra: Unwin) [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Mehmet Ökten, Tutku Yay., 2014].

Winkin, Yves (1999), "Erving Goffman: What Is a Life? The Uneasy Making of an Intellectual Biography", Greg Smith içinde (ed.), *Goffman and Social Organization: Studies in a Sociological Legacy* (Londra: Routledge), s. 19-41.

Winkin, Yves (2000), "Baltasound as the Symbolic Capital of Social Interaction", Gary Alan Fine ve Gregory W. H. Smith içinde (ed), *Erving Goffman* (London: Sage), cilt 1, s. 193-213.

Wolf, Norbert (2006), Diego Velazquez 1599-1660: The Face of Spain (Köln: Taschen) [Velazquez, Çev. Mehmet Tahsin Yalım, Remzi Kit., 2005].

Wordsworth, William (1950), *Poetical Works*, ed. Thomas Hutchinson (Londra: Oxford University Press).

Yakovleva, Anna (2005), "The Technique of Icon Painting", Archimandrite Zacchaeus (Wood) içinde (ed.), *A History of Icon Painting*, Çev. Kate Cook (Moscow: "Grand Holding" Publishers), s. 29-40.

Yamane, David (2000), "Narrative and Religious Experience", *Sociology of Religion*, 61.2, s. 171-89.

Yeats, W. B. (1991), "Sixteen Dead Men", Seamus Deane içinde (ed.), *The Field Day Anthology of Irish Writing* (Derry: Field Day Publications), cilt 2, s. 807.

Young, Glenn (2004), "Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity", Lome L. Dawson ve Douglas E. Cowan içinde (ed), *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (New York: Routledge), s. 93-105.

Dizin

A
Abrahams, Robert D. 76
agnosizm 138, 143
Anderson, Benedict 60, 61, 63
Angelico, Fra 128, 145, 152, 180, 181, 182, 187, 193
Anglikanizm 32
Aran Adaları 84
Arendt, Hannah 75
Augustine, Aziz 18, 130, 131, 133, 171

B
Balam 108
Baldick, Robert 173
Balthasar, Hans Urs von 132, 170
Barley, Lynda 31
Bauman, Zygmunt 24, 51, 72, 192
Baxter, Michael K. 49
Bedas-Rezak, Brigitte Miriam 133
Benedict, XVI. 52, 131
Benis, Toby 64
Benjamin, Walter 47, 60, 151, 154, 155, 204
Bennett, Alan 94, 141
Benson, Eugene 88, 89, 136
Berger, Peter L. 203
Blundell, Boyd 48
Bockemühl, Michael 179
Bond, H. Lawrence 161, 162, 163, 164
Bourdieu, Pierre 23, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 66, 67, 76, 77, 78, 91, 99, 118, 129, 148, 159
Brewer, John 33, 73, 74
Bruner, Edward M. 209
Bryman, Alan 115, 116

C-Ç
Canterbury Katedrali 198
Caravaggio, Michelangelo Merisi 117, 118, 125, 181
Carlson, Thomas A. 135
Carroll, John 100, 101, 103, 128, 161
Claudel'in ihtidası 114
Clifford, James 79, 86
Clifton Katedrali 10, 11, 171
Coffey, Amanda 34
Coleman, John 37, 50
Coleman, Simon 210
Comaroff, Jean ve John Comaroff 87
Comte, Auguste 17, 18, 44, 45, 105, 148
Cooley, Charles Horton 29, 62, 176
Coser, Lewis 16
Cusalı Nikolas 160
Çarmıha Gerilme 151, 173, 174, 175, 184, 193

D
Davie, Grace 31
Davies, B. 17
de Diego, Estrella 101, 103
Delanty, Gerard 38
Denzin, Norman 105
Dianteill, Erwan 42
Disneyizasyon 115
Douglas, Mary 33
Dublin 83, 197, 198, 199, 200, 204, 205
Duffy, Eamon 60, 184, 185

E
Eagleton, Terry 32, 131
Eriksen, Thomas Hyland 85
epifaniler 11, 101, 198, 205, 206

F
Feros, Antonio 101, 102
Fides et Ratio 49
Fine, Gary Alan 82, 83, 98
Flanagan, Kieran 10, 11, 18, 32, 51, 52, 53, 73, 104, 114, 140, 158
Foister, Susan 127
Forest, Jim 152, 157
Foucault, Michel 22, 32, 70, 76, 101, 103, 112, 113, 124, 131, 134, 163
Freedberg, David 175
Freeman, Derek 106
Friel, Brian 111, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 200
Frosh, Paul 153, 154
Fuller, Robert C. 193

G
Gaudium et Spes 52, 53
Geertz, Clifford 96
Gilliat-Ray, Sophie 21
Gill, Robin 26, 27, 31
Goffman, Erving 9, 22, 26, 29, 34, 35, 36, 41, 69, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 118, 121, 122, 123, 124, 133, 139, 140, 141, 143, 183, 191, 199, 200, 201, 202
Gombrich, E.H. 69, 70, 158, 159, 160
Grady, John 71
Grapanzano, Vincent 195
Gray, John 32, 124
Great Blasket Adası 91
Greenaway, Peter 104
Greene, Nicholas 51, 89, 90
Grimshaw, Allen D. 82
Grünewald, Mathis 151, 173
Gulliver'in Gezileri 85

H
Habitus, Bourdieu 66, 129
Hamburger, Jeffrey E. 150
Harrington, Austin 16, 203
Hassan, Ihab 203
Hebdige, Dick 20
Hebron, Stephen 66
Hicap 14
Hıristiyanlık 15, 31, 56, 79, 90, 110, 151
Holbein, Hans 110, 125, 126, 128, 152, 201
Hood, Williams 146, 187
Huysmans, J.K. 89, 116, 117, 142, 151, 172, 173, 174
Hymes, Del 79

I-İ
Illusio 45
ikonlar 155, 156, 157, 158, 176
ikonostaz 167, 168
ikon ustaları 157
internet 21, 70, 97, 119, 133, 149, 151
İrlanda 10, 69, 80, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 92, 135, 136, 140, 141, 190, 197, 198, 200, 206
İslam 14, 15
J
Jackson, Michael 75
Jameson, Fredric 19
James, William 28, 80, 193, 204, 205
John Paul, II. Papa 213
Joyce, James 43, 204, 205, 206

K
Kalvinizm 55, 177, 178
Kaufman, Suzanne K. 117
kaygısızlık 120, 121, 122, 191
kaygısızlık 120, 121, 122, 191
Kerrigan, John C. 137, 138
Kiely, David M. 88, 89, 90
Kilcourse, George A. Jr. 143
körlük 78, 110, 119, 137, 164, 177
Kyung-Man, Kim 213

L
laïcité 221
Landres, Shawn J. 34, 37
Latour, Bruno 126, 127
Lemert, Charles 82
Lentes, Thomas 184
Lloyd, Christopher 95, 146, 181
Lofland, John 93

Lourdes, Huysmans 116, 117, 171
Lyon, David 71
Lyotard, Jean-François 131

M
Machalek, Richard ve David A. Snow 115
Macionis, John, J. ve Ken Plummer 214
MacWilliams, Mark, W. 120
Malone, Carolyn Mario 170, 171
Maniura, Robert 175, 176
Manning, Philip 82, 83, 97, 99
Marion, Jean-Luc 132, 135, 165, 166
Mathiesen, Thomas 70, 71
McGinn, Benard 133
McRoberts, Omar M. 37, 38
Mead, George Herbert 29, 62, 84, 106
Mead, Margaret 106
Mellinkoff, Ruth 174
Mellor, Philip 72
mentalité 59, 60, 63
Metanoia 143
Milbank, John 49
Mills, C. Wright 22, 24, 47, 73, 74
Mills, John Orme 47
mimesis 15, 37, 63, 154, 158, 187
Molly Sweeney 108, 135, 136, 137, 138
Morachiello, Paolo 146, 215
Murray, Stephen 215
Murray, Susan 36
Musil, Robert 202, 203, 204
Myerhoff, Barbara ve Jay Ruby 36

N
Nathaniel 28
Nault, Jean-Charles 120, 121, 131
Nelson, Robert 70

O
O'Connor, Flannery 51, 142, 143
O'Leary, Stephen, D. 118, 119
O'Sullivan, Maurice 91, 92
O'Toole, Roger 113

P
Panofsky, Erwin 129
Paris 18, 80, 89, 93, 94, 105, 112, 114, 208
Paul, St 25, 49, 51, 114, 130, 143, 147, 194
Peter, St 9, 104, 130, 147
Pevsner, Nikolaus 174
Pine, Richard 141, 200
Plate, S. Brent 154
Plummer, Ken 69
Poe, Edgar Allan 201
Poloma, Margaret M. 25
Pope-Hennessy, John 215
Posse (*posset*) 161, 162, 165
Poussin, Nicolas 100, 101
Pratt, Mary Louise 86
Prior, Nick 78
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu 55
Puşkin, Alexander 123, 199

R
rasyonel seçim teorisi ve teoloji 55, 56
Ratzinger, Joseph 131
Reed-Danahay, Deborah 41, 42
Rembrandt, Harmensz van Rijn 152, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 188
Rentein, Alison Dundes 216
Rice, Charles 104, 137
Riley, Alexander 43
Rogers, Pat 85, 86
Roof, Wade Clark 24, 25
Rose, Dan 35, 36
Rowland, Tracy 4, 52, 53, 54
Ruby, Jay 36

S
Sacks, Oliver 138, 139
Samoa ve Mead 106, 107
sanat 23, 42, 43, 50, 62, 66, 69, 76, 77, 93, 101, 118, 125, 148, 154, 155, 158, 181, 201, 202, 203
San Marco 145, 147, 185
Scheff, Thomas J. 81, 201
Schirato, Tony 44, 78

Schmalenbach, Herman 216
Schudson, Michael 83
Seel, Martin 125
Seen and Unseen 18, 26, 120, 152, 177
Shaw, George Bernard 190
Shils, Edward 16
Siebert, Rudolf 204
sinoptisizm 70
Simmel, Georg 38, 39, 40, 82, 141, 152, 161, 163, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 193, 201, 203, 204
Skelton, Robin 90
Snow, David A. 115
Sociology and Liturgy 51, 101
sosyoloji 12, 14, 15, 16, 21, 26, 33, 34, 35, 37, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 62, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 78, 79, 81, 82, 87, 94, 97, 98, 100, 105, 106, 108, 109, 115, 117, 122, 125, 129, 148, 152, 153, 167, 169, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 188, 191, 196, 201, 204
Sosyolojik Tahayyül 22
sosyoloji ve teoloji 204
Spickard, James, V. 34, 37, 114
Staples, William G. 217
Swift, Jonathan 85, 86
Synge, J. M. 69, 80, 81, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 106, 110, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 194, 200

T
Taylor, Charles 33
Tester, Keith 9, 194
Thomas, Nicholas 59, 72, 147
Tintern Manastırı 58, 59, 64, 65, 107
Trevino, A. Javier 35, 93, 97
Turner, J. M. W. 10, 64
Turner, Victor 75

U
Unst 35, 80, 83, 87, 88, 92, 94, 95, 97, 105, 107

V-W
Velazquez, Diego 100, 101, 102, 103, 118, 128, 201
Verhoven, Jef 218
Verter, Bradford 42, 44, 45
W
Wacquant, Loic 41, 42, 43, 44, 45, 129
Waksler, Francis Chaput 26, 96
Webb, Jen 44, 78
Weber, Max 12, 16, 22, 27, 29, 38, 44, 46, 55, 63, 73, 87, 105, 152, 177, 178, 179, 180, 188, 193, 203, 205
Wells Katedrali 170
Willaime, Jean-Paul 73
Winkin, Yves 87, 93, 95, 96, 97, 98, 106
Wolf, Norbert 102
Wordsworth, William 64, 65, 67, 99

Y
Yakovleva, Anna 156
Yamane, David 114
Yeats, W. B. 63, 88, 89, 197

Bu kitap görsel kültür alanında sosyolojik muhayyileye dair özgün bir çalışmadır. Kitapta tablolar, imgeler ve adalara ilişkin olarak görme veya görmeme hakkında yaptığımız tercihlerin düşünümsel boyutları incelenmiştir. Bourdieu, Goffman ve Simmel'in sosyolojideki düşünümselliğin keşfedilmemiş teolojik yönlerine temel oluşturan düşünceleri tartışılmıştır.

Sosyoloji, düşünümsellik açısından radikal çıkarımları olan teolojik bir yöne doğru beklenmedik bir şekilde kaymıştır. Bu doğrultuda, bu çalışmada düşünümsellik ile teolojinin görsel nitelikleri, manevi sermaye biçimi olarak duaya dair Simmel ve Mauss'un görüşleri, kimlik ve karakterin oluşturulması ve teolojinin sosyolojik beklentileri üzerine düşüncelere değinilmiştir. Bu açından bu eser hem sosyoloji hem de teoloji için yeni sayılabilecek çıkarımlarla doludur.



AYRINTI • İDEA
ISBN: 978-605-314-213-3
9 786053 142133

18 ₺