Altkültür

Chris Jenks

TOPLUMSALIN PARÇALANIŞI



İngilizceden çeviren: Nihal Demirkol

AYRINTI

CHRIS JENKS

Brunel Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü olan Chris Jenks aynı kurumda Rektör Yardımcılığı görevindedir. Daha önceki kitapları, *Rationality, Education and Social Organization of Knowledge* (Routledge, 1976), *Worlds Apart: Readings for a Sociology of Education* (J. Beck, N. Keddie ve M. Young ile birlikte) (Collier-Macmillan, 1977), *Toward a Sociology of Education* (J. Beck, N. Keddie ve M. Young ile birlikte) (Transaction, 1977); *The Sociology of Childhood* (Bastford, 1982); *Culture* (Routledge, 1993); *Cultural Reproduction* (Routledge, 1993); *Visual Culture* (Routledge, 1995); *Childhood* (Routledge, 1996); *Theorizing Childhood* (A. James ve A. Prout ile birlikte) (Polity, 1998); *Core Sociological Dichotomies* (Sage, 1998); *Images of Community: Durkheim, Social Systems and the Sociology of Art* (J.A. Smith ile birlikte) (Ashgate, 2000); *Aspects of Urban Culture* (Sinica, 2001); *Culture: Critical Concepts*, 4 cilt (Routledge, 2002); ve *Qualitative Complexity*'yi (J.A. Smith ile birlikte) (Routledge, 2004) içerir. Sosyoloji kuramı; post-yapısalcılık ve heteroloji; çocukluk; kültür kuramı; görsel kültür ve kent kültürü; davranış aşırılıklarıyla ilgilenmektedir. Jenks'in eserleri Çince, Korece, İtalyanca, Hırvatça, Danca, Almanca ve Portekizceye çevrilmiştir.

Ayrıntı: 516
İnceleme dizisi: 224

Altkültür
Toplumsalın Parçalanışı
Chris Jenks

İngilizceden çeviren
Nihal Demirkol

Yayına hazırlayan
Ertürk Demirel

Kitabın özgün adı
Subculture
The Fragmentation of the Social

Sage Publications/2005
basımından çevrilmiştir.

© Chris Jenks, 2005

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Asuman Ercan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Asaf Taneri

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım 2007
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-500-8

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Chris Jenks

Altkültür

Toplumsalın Parçalanışı



İNCELEMEDİZİS
ŞENLİKLİ TOPLUM/İ. Illich ↗ YEŞİL POLİTİKA/J. Porritt ↗ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ↗ KÂDİNLIK ARZULARI/R. Coward ↗ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/S. M. Tura ↗ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLIK?/R. Bahro ↗ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/Der: D. Riches ↗ ELEŞTİREL İLE KURAMSAL POster ↗ İKİBİN'E DOĞRU/R. Williams ↗ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENTİK Burton ↗ YARIN/R. Havemann ↗ DEVLETE KARŞI TOPLUM/P. Clastres ↗ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/C. Anweiler ↗ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/M. Brinton ↗ EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton ↗ İKİ FARKLI SİYASET/A. Köker ↗ ÖZGÜR EĞİTİM/J. Spring ↗ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/P. Freire ↗ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/B. Frankel ↗ İŞKENCEYİ DURDURUN!/T. Akçam ↗ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/C. Baker ↗ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/J. Baudrillard ↗ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/P. Feyerabend ↗ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/P. Clastres ↗ CEHENNEME ÖVGÜ/G. Vassal ↗ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/G. Debord ↗ AĞIR ÇEKİMİ/L. Sega ↗ CİNSEL ŞİDDET/A. Gadzenu ↗ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson ↗ ATEŞ VE GÜNEŞİ/L. Marcoch ↗ OTORİTE/R. Sennett ↗ TOTALİTARİZM/S. Tormey ↗ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/F. Ayt Sabbah ↗ MEDYA VE DEMOKRASİ/J. Keane ↗ ÇOCUK HAKLARI/Der: B. Franklin ↗ ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: R. Blackburn ↗ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/S. Latouche ↗ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/C. Aktar ↗ SINIRLARI YIKMAK/M. Mellor ↗ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/A. Gorz ↗ AVRUPAMERKEZCİLİK/S. Amin ↗ AHLÂK VE MODERNLİK/R. Poole ↗ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZUS. Wills ↗ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/Der: J. Keane ↗ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/N. Postman ↗ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/A. Giddens ↗ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Cantzen ↗ GELECEĞE BAKMAK/M. Albert - R. Hahnel ↗ MEDYA, DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger ↗ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/A. Giddens ↗ TARİH VE TİNİ/J. Kovel ↗ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/M. Bookchin ↗ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/J. Keane ↗ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/R. Coward ↗ AKLA VEDA?/P. Feyerabend ↗ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/A. Mattelart ↗ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/A. Gorz ↗ MODERNLİĞİN SİKİNTİLARI/C. Taylor ↗ GÜÇLÜ DEMO RASİ/. Barber ↗ ÇEKİRGE/B. Suits ↗ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/J. Baudrillard ↗ ENTELEKTÜELE/E. Said ↗ TUHAF HAVA/A. Ross ↗ YENİ ZAMANLARS. Hall-M. Jacques ↗ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/J. C. Scott ↗ SAĞLIĞIN GASPI/I. Illich ↗ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkielkraut ↗ KİMLİK VE FARKLILIK/W. Connolly ↗ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/G. Mulgan ↗ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/H. Wainwright ↗ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ↗ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/R. Rorty ↗ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ↗ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SAKLAMA ÜZERİNE/A. Phillips ↗ İMKÂNSİZİN POLİTİKASI/J.M. Besnier ↗ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/R. Vaneigem ↗ C. NNETİN DİBİ/G. Vassal ↗ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/M. Bookchin ↗ İDEOLOJİ/T. Eagleton ↗ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. Insel ↗ AMERİKA/J. Baudrillard ↗ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ↗ ERKEK AKIL/G. Lloyd ↗ BARBARLIK/M. Henry ↗ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ↗ POPÜLER KÜLTÜR/J. Fiske-J. Hartley ↗ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/R. Jacoby ↗ GÜLME/H. Bergson ↗ ÖLÜME KARŞI HAYATIN. O. Brown ↗ SİVİL İTAATSİZLİK/Der: Y. Coşar ↗ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ↗ TÜKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ↗ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bataille ↗ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/S. Kierkegaard ↗ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ↗ VAKIT OLDÜRMEK/P. Feyerabend ↗ VATAN AŞKI/M. Viroli ↗ KİMLİK MEKÂNLARI/D. Morley-K. Robins ↗ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ↗ KİŞİSEL İLİŞKİLER/M. LaFollette ↗ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HEP MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/D. Leader ↗ DOKUNMA/G. Josipovici ↗ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/M. Blanchot ↗ FLORTİZERİNE/A. Phillips ↗ FELSEFEYİ YAŞAMAK/R. Billington ↗ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ↗ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ↗ POSTMODERN TEORİ/S. Best-D. Kellner ↗ MARKSİZM VE AHLÂK/S. Lukes ↗ VAHŞETİ KAVRAMAK/J.P. Reemtsma ↗ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ↗ POSTMODERN ETİK/Z. Bauman ↗ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R.W. Connell ↗ ÇÖKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/W. Kymlicka ↗ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse ↗ KUSURSUZ CİNAYET!/J. Baudrillard ↗ TOPLUMUN MCDONALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ↗ KUSURSUZ NİHİLİST/K.A. Pearson ↗ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ↗ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/Der: J. Purkis & J. Bowen ↗ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. G. Brenkert ↗ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/Der: A. Belsey & R. Chadwick ↗ HAYATIN DEĞERİ/D. Harris ↗ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ↗ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Lowy ↗ ÖKÜZÜN AŞI/B. Sanders ↗ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der: G. Robinson & J. Rundell ↗ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Game & A. Metcalfe ↗ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/G. Sentweli ↗ KENTSİZ KENTLEŞME/M. Bookchin ↗ YÖNTEME KARŞI/P. Feyerabend ↗ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forrester ↗ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/P. Connerton ↗ ÖLME HAKKI/S. Kaneqalu ↗ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der: Hans-Jürgen Degen ↗ MELANKOLİ KADINDIR/D. Binkert ↗ SİYAH'LAR I-II/J. Baudrillard ↗ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/R. Benhabib ↗ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ↗ GÖZÜN VİCDANI/R. Sennett ↗ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ↗ ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ↗ DUYGUÖTESİ TOPLUM/S. Mestrovic ↗ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/A. Nehamas ↗ İMAJ/K. Robins ↗ MEKÂNLARI TÜKETMEK/J. Urry ↗ YAŞAMA SANATI/G. Sartwell ↗ ARZU ÇAĞI/J. Kovel ↗ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/A. Loomba ↗ KREŞTEKİ YABANI/A. Phillips ↗ ZAMAN ÜZERİNE/N. Elias ↗ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/A. Munslow ↗ FREUD SAVAŞLARI/J. Forrester ↗ ÖTEYE ADIM/M. Blanchot ↗ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/T. May ↗ ATEİZM/R. Le Poidevin ↗ AŞK İLİŞKİLERİ/D. Kemberg ↗ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/Z. Bauman ↗ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/Z. Bauman ↗ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/K. Lefebvre ↗ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/G. Ritzer ↗ KAHKAHANIN ZAFERİ/S. Sanders ↗ EDEBİYATIN YARATICILIĞI/F. Dupont ↗ PARÇALANMIŞ HAYATI/Z. Bauman ↗ KÜLTÜREL BELLEK/J. Assmann ↗ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Voloşinov ↗ MARX'IN HAYALETLERİ/J. Derrida ↗ ERDEM PEŞİNDE/A. Macintyre ↗ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/J. Stevens ↗ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/B. Fay ↗ KARNAVALDAN ROMANA/M. Bakhtin ↗ PİYASA/. O'Neil ↗ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/E.V. Weldon ↗ KÜTSAL İNSANI/G. Agamben ↗ BİLİNÇALTINDA DEVLET/R. Lourau ↗ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/A. Gorz ↗ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/A. Nehamas ↗ KORKU KÜLTÜRÜ/F. Furedi ↗ EĞİTİMDE ETİK/R. Haynes ↗ DUYGUSAL YAŞANTI/D. Lupton ↗ ELEŞTİREL TEORİ/R. Geuss ↗ AKTİVİSTİN EL KİTABI/R. Shaw ↗ KARAKTER AŞINMASI/R. Sennett ↗ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/Z. Bauman ↗ NİETZSCHE: BİR AHLAK KARŞITLIĞININ ETİĞİ/P. Berkowitz ↗ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/Nafız Toe ↗ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/M. Kaufmann ↗ MODA VE GÜNDEMLERİ/D. Crane ↗ BİLİM ETİĞİ/D. Resnik ↗ CEHENNEMİN TARİHİ/A.K. Turner ↗ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/A. Sen ↗ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson ↗ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/R. Hahnel ↗ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/K. Jamison ↗ MARX VE MAHDUMLARI/J. Derrida ↗ ADALET TUTKUSU/R.C. Solomon ↗ HACKER ETİĞİ/P. Himanen ↗ KÜLTÜR YORUMLARI/Terry Eagleton ↗ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/P. Singer ↗ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/P. Wagner ↗ DOĞ. UYU SÖYLEMEK/M. Foucault ↗ SAYGI/R. Sennett ↗ KURBANSAL SUNUM/M. Bataran ↗ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/J. W. Bernauer ↗ DELEUZE & GUATTARI/P. Goodchild ↗ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/J. Butler ↗ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/S.D. Coe & M.D. Coe ↗ DEVRİMİN ZAMANI/A. Negri ↗ GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/A. Mattelart ↗ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/I. Chambers ↗ ATEŞ ve SÖZ/G.M. Ramirez ↗ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/E. Hobsbawm ↗ HOMO LUDENS/J. Huizinga ↗ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/S. Neiman ↗ ÖLÜM VE ZAMANA/E. Levinas ↗ GÖRÜNÜR DÜNYANIN EŞİĞİ/K. Silverman ↗ BAKUNİN'DEN LACAN'A/S. Newman ↗ ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/J. Le Goff ↗ HAYAL KIRIKLIĞI/Ian Craib ↗ HAKİKAT VE HAKİKATSİZLİK/B. Williams ↗ RUHUN YENİ HASTALIKLARI/J. Kristeva ↗ ŞİRKET/J. Bakan ↗ ALTKÜLTÜR/C. Jenks ↗

İçindekiler

— Önsöz 11

I. KAVRAMIN HARİTASINI ÇIKARTMAK 14
A. Giriş 14
B. Altkültüre giriş 18
C. "Altkültür" kavramının modern kökenleri 22
D. Altkültür: Analiz sorunu 26
E. Grup sınıflandırmaları 29

II. KLASİK GELENEKTEN GERİYE KALAN UNSURLAR ... 34
A. Tönnies'in ikiliği: Gemeinschaft
ve Gesellschaft 36

B. Durkheim: Bir dayanışma biçimi olarak toplum 41
C. Durkheim'in metodolojik temeli 50
D. Göstergebilimselden semboliğe geçiş 58
E. İlk Altkültürler olarak loncalar ve çalışma grupları 68
F. Max Weber: Akıl ve otoriteyle bağlı gruplar 70
G. Marx: Lümpen proletarya 72

III. KAYIP ANLATI I: CHICAGO OKULU 76
A. Etkileşimdeki benlik 77
B. Sosyal psikoloji olarak sembolik etkileşimcilik 80
C. Anlamın toplumsal bağlamı 83
D. Yetişkin toplumsallaşması 85
E. G. H. Mead: "Ben" ve "Kendim" 90
F. Kent kültürü meseleleri 91
G. Toplumsal ekoloji 93
H. "Kaybeden" 98

IV. KAYIP ANLATI II: PARSONSCI SİSTEMLER KURAMI: .102
A. Aşırı toplumsallaşmış aktör anlayışı 103
B. Düzen ve denetim 106
C. Toplumsal sistem 108
D. Alt sistemler 110
E. Parsons ve Freud 112
F. Parsons'ın altkültürlere gereksinimi 115
G. Ayrık davranış olarak altkültürler 118
H. İhlal olarak altkültür 121

V. BAZI KURAL DIŞI VAKALAR 123
A. Viktorya dönemi Londrası 124
B. Doğu sahili asileri 131
C. İngiliz eğitim sosyolojisi 137

VI. MODERN KAVRAM: BIRMINGHAM ÇKİM 143
A. Kültürel incelemelerin kuramlaştırılması 145
B. Kültürelcilik ve yapısalcılık 148
C. Gramsci ve Hegemonya kavramı 150
D. Althusser'in ideoloji ve çağırma kavramları 154
E. Ritüel yoluyla direniş 155

F. Tarz ve brikolaj 160
G. Beyaz, erkek, işçi sınıfı gençliği 161
H. Özgül işçi sınıfı görüngüleri olarak altkültürler 167

VII. SONUÇ: KİMLİK VE DAĞILMA 170
A. Altkültür kuramının paradoksu 171
B. Altkültür ve modernite projesi 173
C. Altkültür ve modernitenin çöküşü 175
D. Altkültür ve postmodernite 177
E. Post-'un ivme kazanması 180
F. Kimlik politikası 186
G. Sonuç 189

— Kaynakça 191
— Dizin 196

Barbara'ya

Önsöz

Bu kitabın oldukça uzun bir geçmişi var; aslında yazılmasının aldığı zamandan çok daha uzun. *Cultural Reproduction, Culture* ve *Visual Culture*'dan oluşan üçlü eserimi henüz tamamladığım 1995'e geri dönersek, arkadaşım, kitabımdan sorumlu editörüm ve bana ağır işler yıkan kişi Chris Rojek, hayatımda rahat bir nefes alabileceğim küçük bir alan açılmış gibi olduğunu fark etti. Her türlü kanaatkârlık, uyuşukluk veya hatta sükûnet belirtisinden hiç hazzetmediği için, bir öneriyle çıkageldi. Belki de, Hebdige'in (1979) bombası *Subculture: The Meaning of Style* [Altkültür: Tarzın Anlamı]* güncelliğini yitirme belirtileri gösteriyordu; bahsettiği çeşitli altkültürler artık tedavülden kalkmış, popüler kültürün gelgeç

* Bkz. *Altkültür: Tarzın Anlamı*, çev.: Sinan Nişancı, Babil Yayınları, 2004.

belleğinde geriye kalan unsurlar haline geliyorlardı. Hepsi de altkültür kavramı aracılığıyla formüle edilebilecek yeni topluluklar, çıkar grupları, sahneler, toplaşmalar, kültler, modalar ve tarz grupları ortaya çıkıyordu. Bu, yeni bir kitap için uygun, işlenmemiş bir sahaydı ve internet sohbet odalarının sanal özdeşleşimleri ile sübyancı çetelerin yarattığı meşum korku arasında değişen çeşitli olabilirliklerden konuştuk. Gözlerimin önünde belirmeye başlayan manzara ilginçti; fakat, ben tamamen ikna olmuş değildim. Olası çalışmaya dair iç konuşmam, karmaşık ve çelişkiliydi ve ilk anki coşkumu bastırdı. Kendi kendime dedim ki: Goldsmiths College'da uzun bir dönem bulunmamdan dolayı, Paul Gilroy, Angela McRobbie, Dave Morely, Valerie Walkerdine, Richard Hoggart, Stuart Hall ve, elbette, Dick Hebdige de dahil olmak üzere eski Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi akademisyenlerinin birçoğuyla çalıştım. Şu anda Dick'le çok iyi anlaşıyorum, fakat, onun o ender zekâsına ne kadar hayran olsam da, onun projesini tamamlama, kopya etme, sezdirmeden izleme, gölgeleme veya bu projenin devamını getirme gibi bir arzum yok. Üstelik, bir nevi "Altkültür No. II" yaratma fikrinde bir tür açgözlü Hollywood aşırılığı da vardı.

Dick'in kendisinin de bu altkültür kavramının neredeyse tamamen araştırıldığı görüşünde olduğunu bilmek, benim bu düşüncelerime ekleniyordu. Toplumsal dünyayı açıklamaya yönelik çeşitli girişimlerim zaman içinde değişse de, "altkültür" fikri asla analizde kullandığım araç kutumun bir parçası olmamış, bir araç olarak da bana asla hitap etmemişti. Altkültür kavramı, bana her zaman biraz yalıtımcı, dar kapsamlı bir kavram ve toplumsal eylemi kolektif yapısal yaşamın sınırlamaları olmaksızın açıklama şekli olarak görünmüştü ve samimi olmak gerekirse, modern çeşitlemelerinde altkültür biraz "başı boş delikanlı" edası kazanmıştı. Göz önüne alınacak başka faktörler de vardı: yeni çalışmanın bir parçası olarak düşündüğümüz, fakat her bir bölümü biraz aşan bazı gruplaşmaların dinamiklerinin araştırılmasıyla gerçekten ilgileniyordum; bu nedenle, gerçek içeriği yüzeysel olarak geçme veya aşırı yoğunlaştırma tehlikesi vardı.

Yine de, bir "altkültür" fikri her zaman varlığını sürdürdü ve benim kendi tercihim olmasa da, bunun, sosyoloji ve kültürel incelemelerde bir hayli geçerliliği olan, öğrencilere çekici gelen bir fikir olduğu açıktı. Birçok kişi, fikirler tarihini, entelektüel çalışmanın "önemsiz arayışlar" ucu olarak düşünse de, ben (belki de yalnızca Melvin Bragg gibi) böyle çalışmaları hayli cazip ve eğitici buluyorum. Bu nedenle, arada çok fazla proje tamamladığım uzun bir erteleme döneminden sonra bu kitaba başladım. Kitap yeni altkültürler koleksiyonunun bir izahı değil, altkültür fikrinin kendisine dair olacaktı. Bu, heyecan vericiydi ve bana yazma şevki sağladı; ki üstelik, kavramın 1970'lerde Birmingham'dakilerin, işçi sınıfının dışlanma, sekteye uğratılma ve direnişini ifade etme arzularından dolayı ortaya çıkmadığı da kesindi. Ben bu kavramla çok daha önce karşılaşmıştım: Talcott Parsons, Chicago Okulu ve suçbilimi alanında yaptığım çeşitli paradoksal uğraşılardan da önce. Bu yüzden bir nesil duygusuna ve potansiyel bir arkeolojiye sahip olduğumdan kendimi kaptırdım.

Bu kitap, bir övgü, ama aynı zamanda temelli bir eleştiri olarak ortaya çıktı. Altkültür kavramını araştırmalarında kullananlara ve ayrıca disiplinimizdeki yorumculara yararlı olacağına inanıyorum. Bu kitap, sosyolojiden çıkan çok sayıda ve karmaşık fikirlerin bazılarını, her zamanki gibi bir düzene oturtmaya çalışan öğrencilere mutlaka hitap edecektir.

Chris Jenks
Brunel Üniversitesi

I.
Kavramın haritasını çıkartmak

> "Bir kültür"ü "altkültür" veya "kültürel değişken"den ayıran çizgi henüz kesin olarak çizilmemiştir. (Kluckhohn ve Kelley, 1962; 67)

A. GİRİŞ

XX. yüzyılın başında, beşeri bilimler felsefesinde, daha sonra "dilbilimsel dönüş" olarak adlandırılacak, dikkate değer bir dizi gelişme meydana geldi. Esas itibarıyla, düşünürler dili, malumat ileten nötr bir araç ya da sadece insan türüne özgü bir davranış biçimi olarak düşünmeyi bıraktılar. Bunun yerine, muhtemelen Ferdinand de Saussure'ün *Course in General Linguistics* (1916) [Genel Dilbilim Dersleri]* kitabından da esinlenmeyle, dil, merkezi bir konuma gelip, insan davranışını anlamak ve açıklamak için güçlü ve tamamıy-

* Bkz. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: Berke Vardar, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998.

la uygun bir kök metafor statüsü kazandı. Dilbilgisi, dil yetkinliği ve kullanımı ile dipteki ve yüzeydeki cümle yapısı biçimleri, temelde hem insani hem de toplumsal olanın ne olduğu hakkında bir fikir veren yeni ve yerleşik üstkavramlar haline gelmişlerdir. Bu gelişmeler, sosyolojinin de aralarında olduğu kimi disiplinlerde kendilerini hissettirmede yavaş kalmış olsa da, yapısalcılık, postyapısalcılık, yapıbozumculuk, söylem kuramı, sosyolinguistik ve dil sosyolojisinden türeyen toplum kuramı alanında cereyan eden tartışmalarda artık tam olarak yerleşik hale gelmişlerdir.

Bu yön verici gelişmelerin yerini tam olarak almasa da, beşeri bilimlerde, sosyoloji geleneğinin özüne herhangi bir ekleme yapmaktan uzak, potansiyel olarak onun belli başlı ilgi alanlarını, ahlâki amacını ve yöntemsel isabetliliğini sarsmakla tehdit eden ikinci bir "dönüş" daha meydana gelmiştir. Bu, geleneği yerinden etme dalgasını canlandıran da, kısmen, çoğu kişiye göre postmodernizme giden yola veya en azından o engebeli yoldaki ilk kararsız adımlara katkıda bulunan bir gelişme, yani Chaney'in ilk baştaki (1994) deyişiyle "kültürel dönüş"tür. Kültür, sosyoloji ve antropoloji için daima önemli bir kavram olmuştur, ama ancak bir toplumsal yapı kuramıyla bağlantılı olarak. Bugün, kültür fikrinin kendini bağlarından kopartıp suya sabuna dokunmayan, anlamlı insan eylemini nedenselliğin getirdiği sorumluluğu üstlenmeksizin betimlemekte kullanılan bir kaynak haline geldiğini ileri sürebiliriz. Önceden, kültür, dörtlü bir tipoloji çerçevesi içinde tam olarak anlaşılabilir haldeydi (Jenks, 1993b):

1. Zihni veya kesinlikle bilişsel bir kategoriydi; genel bir zihniyetin parçasıydı ve mükemmellik fikrini, bireysel insani başarı veya özgürleşme özlem ya da amacını taşırdı.
2. Daha ziyade vücuda getirilen ve kolektif bir kategoriydi; bir toplumdaki düşünsel ve hatta ahlâki gelişme durumunu anlatırdı.
3. Betimleyici ve somut bir kategoriydi; kültür herhangi bir toplumdaki kolektif sanatlar ve entelektüel çalışmalar bütününü adlandırırdı.
4. Kültür toplumsal bir kategoriydi; bir halkın bütün yaşam biçimini ifade ederdi.

Artık bir fikir olarak kültür, kültürel incelemelere özgü politik gündem tarafından hem ele geçirilmiş hem de bir açıklama kaynağı olarak "toplumsal"ı yerinden etmeye yarayan bir araç haline getirilmiştir (O'Neill, 1995). Bu ne anlama gelir? Şimdi bu gündemin dökümünü çıkarmaya çalışalım. İşte Agger'in (1992) kültürel incelemeleri eleştirel kuram olarak formüle etmesinden çıkarılan niteliklerin bir listesi:

1. Kültürel incelemeler, genişletilmiş bir kültür kavramıyla çalışır. "Kültür tartışması"nın ardındaki varsayımları ve böylece yüksek/altkültür ikiliğini, daha doğrusu herhangi bir kültürel tabakalaşmanın temellerini yeniden kurma girişimini reddeder. Kültürü bir bütünlük olarak görmeyi onaylamasa da daha çok antropolojinin "bir halkın bütün yaşam biçimi" olarak kültür görüşüne bağlıdır.
2. Yukarıdaki maddeyi takiben, kültürel incelemeler popüler kültürün bütün yönlerini meşrulaştırır, doğrular, yüceltir ve politikleştirir. Popüler kültürü, "gölge görüngü" ya da sadece ideolojik gizemleştirme aracı olarak değil, kendi içinde değerli kabul eder.
3. Kültürel incelemelerin taraftarları, kendi çağlarının temsilcileri olarak, anlamaya çabaladıkları haberleşme ve kitle iletişim süreçleri vasıtasıyla kendi kimliklerinin toplumsallaşmasını tanırlar.
4. Kültür sabit veya kapalı bir sistem gibi durağan olarak düşünülmez. Kültürel incelemeler kültürü, vücut bulan, dinamik ve sürekli bir yenilenme olarak kabul eder. Kültür bir dizi yapıntı ya da sabit sembolden ziyade bir süreçtir.
5. Kültürel incelemeler ilke olarak düzenden ziyade çatışmaya dayandırılır. Çatışmayı hem yüz yüze etkileşim hem de daha da önemlisi anlam düzeyinde inceler ve öngörür. Kültür birleştirici bir ilke, ortak bir anlayış kaynağı ya da toplumsal bağı meşrulaştıran bir mekânizma olarak düşünülemez.
6. Kültürel incelemeler "demokratik açıdan" emperyalisttir. Mademki şimdi toplumsal yaşamın bütün yönleri "kültüre dahil edilmekte" öyleyse toplumsal yaşamın hiçbir parçası onun ilgi alanının dışında bırakılmaz: opera, moda, çete şiddeti, pub sohbeti, alışveriş, korku filmleri, vb... Bunlar artık merkezi bir anlam sistemi etrafında sömürgeleştirilmez, bölgelere ayrılmaz, bir kanonun altında toplanamaz.
7. Kültürel temsiller, kültürel incelemeler tarafından bütün düzeylerde, yani ortaya çıkma, iletim ve alımlama veya üretim, dağıtım ve tüketim düzeylerinde incelenir,.

8. Kültürel incelemeler disiplinlerarasıdır. Hiçbir disiplini kökeni olarak kabul etmez, disiplinlerin ilgi alanlarının ara kesitlerinde çalışmayı teşvik eder ve sürekli yer değiştiren, hareketli bir esin perisini benimser.
9. Kültürel incelemeler mutlak değerleri reddeder: ne isterse onu yapar.

Burada örtük olarak ima edilen, toplum kavramının ve bu kavramın anlamlı bir parçasını oluşturduğu ahlâki ve politik çerçevenin parçalanmasına hesaplı bir bağlılık sergilenmektedir.

Toplumsalın bu aşınması ya da ölümü, kendi kendine yetebilmeyi, özgür iradeyi, bireyin yeti ve sorumluluklarını öven günümüz sağ ve merkez siyasal ideolojilerinin kabul edilebilir bir parçası olarak da boy gösterir. Bu yüzden, örneğin, Thatcher'ın İngiltere'deki on beş yıllık "toplumsal" karşıtı retoriğinin ardından alternatif "Yeni Emek" hareketi, kamu ve özel sektörleri birleştiren, ama sağlık ve eğitimi de kamusaldan ziyade özel hizmet olarak sunan bir "üçüncü yol"dan yana kullanır oyunu. Ve farklı bir yerden doğmakla birlikte, akademi içinde, postmodernizmin büyük anlatıların sonunu salık veren eleştirel buyruğu, dünün toplumunun ve birçok anlamda toplumsal bağın temelinde yatan güç/bilgi, hakikat ve otoriteden vazgeçmek için bir çağrıdır. Dahası, kültür kavramının dayandığı çoklu anlamlar, ister estetik, isterse ihlalci, geçici veya tamamıyla saçma olsun, popüler kültürün bütün yönlerini kültürel incelemelerin gerekçelendirmesini, meşrulaştırmasını, yüceltmesini ve siyasileştirmesini teşvik eder ve mümkün kılar. Yukarıda belirtildiği gibi, bir uçta, kültürel incelemeler en liberal ve popülist çeşitlemelerinde nihai değerleri reddeder ve pek çok anlamda, biçem adına kuramdan, içgörü adına yöntemden vazgeçer.

Bununla birlikte, zaman değişiyor, yeni fikirler işitilmeyi bekliyor ve biz toplumbilimciler, *Zeitgeist*'a [Zamanın Ruhu] uymasak da, en azından onu bağlama oturtmalıyız. Özcülüğe giden potansiyel gericiliğe direnmek önemlidir ve bu şekilde bu kitap, kültürel incelemelerle ortak bir yaşam ve postmodernin kendine mal ettiklerine yapıcı bir cevap oluşturmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, hızla değişen kimi yapısal şartların kabulü, modernite projesinin

zorunlu olarak terk edilmesine sebep olmadığı gibi, modernitenin köhne amaçlarına körü körüne bir saygı da gerektirmez. Yeni bir politikanın ortaya çıkması ve popüler yüzeyin ne dediği anlaşılmayan ikircikli konuşmasını susturabilecek bir otoriteyle konuşması gerekmektedir. Sadece, toplumsal yaşamdaki farklılığın bütün tezahürleri için bir ikamet olarak düşünülen altkültür fikri bir görüşten daha fazla bir şey olmaz; herkesin bir görüşü vardır ve basmakalıp o söze göre, herkesin buna hakkı da vardır.

B. ALTKÜLTÜRE GİRİŞ

Bu çalışmada, günümüzde kültüre yönelik giderek artan bu ilginin ta kendisinin toplumsal bir tarihinin olduğunu göstermeye çalışacağım. Dahası kültür incelemesinin illa ki dışlayıcı olmadığını, toplum ve toplumsal yapı kavramlarının terk edilmesini gerektirmediğini anlatacağım. Tartışma, bütünleşme tekliflerinden mücadele tavsiyelerine uzanan bir yelpazede olacak, fakat esasen arakesitin gerekliliği etrafında dönecektir. Bence, birçok beşeri ve sosyal bilim bölümünün şimdilerde kültürel incelemeleri kendi içlerine dahil etmesine ve gerçekten de kültürel incelemelerin kendisini birçok üniversitenin akademik profilinin bir parçası olarak oldukça başarılı bir şekilde kabul ettirmesine bakılırsa, bu tartışma yerinde olacaktır.

Bu kaygıları bir araya getirmek için seçilen aracı kavram, *altkültür*'dür. Çok temel bir anlamda bu çalışma, 1979'da yayımlanan Dick Hebdige'nin bir kilometre taşı niteliğindeki *Altkültür: Tarzın Anlamı* metni ile tarihsel olarak ve görüş açısı bakımından ilişkili olmak gibi ek bir amaca da hizmet edebilir. Birçok yönden tarihi olarak özgün olmasına rağmen, Hebdige'nin bu mükemmel çalışması, ironik bir şekilde, ortodoksi haline gelmiştir. Onun punklar, modlar* tedler** ve rastalar*** üzerine yaptığı etnografik vaka ince-

* 1960'lar İngilteresi'nde düzgün ve modaya uygun giyinen ve motosiklet kullanan bir grup genç. (ç.n.)

** 1950'ler İngilteresi'nde kumaş ceket ve dar pantolon giyen ve Amerikan Rock and Roll müziğini benimseyen gençlik grubu. (ç.n.)

*** Siyahların tanrı tarafından seçilmiş bir kavim olduğuna inan Jamaika tarikatının üyeleri. (ç.n.)

lemeleri açık bir şekilde daha önceki bir dönemi hatırlatır ve belli başlı analiz konularını Althusser aracılığıyla Gramsci'ye dayanarak (*Situationizm*den müdahalelerle) kavramsallaştırması, toplumsal, kültürel ve politik kuramdaki daha güncel gelişmelerin de gerisinde kalmıştır. Bütün ortodoksilerde olduğu gibi bunlar öyle bir kanon statüsüne çıkartılır ki, günümüz öğrencileri bazen Hebdige'in hem pratikte hem de sınıflandırma olarak altkültürleri keşfettiğini sanır! Benim buradaki amacım Hebdige'i modernleştirmek ve gençlik direnişini içerecek güncel bir altkültür dökümü çıkartmak değil. Daha ziyade, altkültürün bir kavram olarak toplum ve kültür kuramının gelişimindeki yerini göstermek, çeşitli yerlerde onun bir analiz ve betimleme aracı olarak seçilmesinin ardındaki akıl yürütmeye işaret etmek ve "toplum" kavramının yapıbozumuna yaptığı müphem ve belki de kasıtsız katkıyı açığa çıkarmak istiyorum. Bu çalışma birincil kaygısı olan bilgi politikasıyla, bu bağlamda karşı karşıya gelecektir.

En açık şekliyle şunu ileri sürebiliriz ki, Richard Hoggart'ın *The Uses of Literacy*'de (1985) [Okur Yazarlık Kullanımları] yaptığı işçi sınıfı İngilteresi'nin töreleri ve âdetlerinin neo-Leavisçi betimlemesinden hemen sonra, Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi etrafında toplanan akademisyenler, popülist proletaryanın dillendirilmemiş ya da belki de işitilmemiş sesini eleştirel bir görü dahilinde, ama gene de radikal toplumsal değişimleri gözden kaçırmadan ifade etmek için altkültür fikrini harekete geçirdiler. Stuart Hall'un katılımı, bu grubun etkisini ve şevkini arttırdı ve onun kendine özgü Marksizm anlayışı, kuramsal çerçeveyi meydana getirdi. Ancak, bütün Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi geleneği (burada kısaca geçilen bu konu için 6. Bölüm'e bakınız) altkültür fikrini gençlerin ve yerel eleştirmenlerine göre (McRobbie, 1981; Gilroy, 1987) çoğunlukla genç erkeklerin eğlencesi ve sahip olduklarıyla sınırlamaktan fazlasıyla tatmin olmuş görünüyordu:

> Genç erkeklerin sınıf ve sınıf kültürü, Devlet aygıtı, okul, topluluk ve işyeriyle olan ilişkilerine dair çalışmalar yapılmıştır. Futbol erkek spo-

> ru olarak, içki içme alışkanlığı erkeğin eğlence şekli olarak ve yasa ile polis de genç erkek (potansiyel) suçlularla ilgilenen ataerkil yapılar olarak incelenmiştir. Bırakın öncelik vermeyi, gençlik ve aileyi ele alan bir çalışma dahi hatırlamıyorum; kadınlar ve bütün cinsel işbölümü meselesi marjinalleştirildi. (McRobbie, 1981: 111)

Ve hatta altkültür fikri belki de beyaz genç erkeklerle sınırlandırılmıştı:

> Beyaz genç erkeğin sesi, savaş sonrası "ırk ilişkileri"nin hayali tarihinden çok, kendi bağımsız tarihini anlatır; bu, siyahların varlıkları nedeniyle dönüşen ve yeni yönclimler kazanan beyaz, şehirli işçi sınıfı topluluklarının kültürel ve politik kurumları ile siyahlar arasında bulunan zorunlu olarak karmaşık ilişkileri gösteren bir tarihtir.

Böyle bir bağlamda, önceden güçlü olan ve "altkültür" kavramı şeklinde sunulan aygıt değerini yitirmeye başlar. Böylelikle, bu kavramın yorumu, neredeyse beyaz genç erkeklerin zaman zaman sıkıcı olsa da olgunlaşmayla tamiri mümkün gürültüsünün yorumundan pek de öteye geçmez. Bu pek de, modern bir toplumun yeniden inşası için etkili bir platform ya da kısmi ve geliştirilmesi gereken bir zemin dışında, tabakalaşmaya eleştirel bir yaklaşım için etkili bir zemin sağlayacak gibi gözükmüyor. 6. Bölüm'de bu konunun esasıyla ilgili daha çok şey öğreneceğiz.

Fakat altkültür kavramı, ne Hebdige ile ne de Birmingham grubu ile başladı. Altkültür, uzun, fakat çoğunlukla unutulmuş bir tarihe sahip bir kavramdır. Benim bu çalışmada başarmak istediğim şey, bu fikrin unsurlarının klasik sosyoloji geleneğinin içine kadar izini sürecek bir "altkültür" kavramı arkeolojisidir. Yani, bir yanda devrim sonrası Avrupa toplumunun arzu edilen istikrarı ile öte yanda modernitenin kaçınılmaz gelişiminin getirdiği süratli ve karışık toplumsal değişimin kaçınılmaz kabulünü uzlaştırmak için, klasik sosyoloji geleneğinin kurucuları tarafından kullanılan aygıtları kazıp açığa çıkaracağım. Emile Durkheim'ın organik dayanışmanın genel karşılıklı bağlılığı için mikrokozmos işlevi gören çalışma grupları ve loncaların çoklu mekânizmalarına dair görüşü bunlara

bir örnektir. Bu tartışma 2. Bölüm'de yer alacak.

Disiplinimizin gelişimdeki bir başka aşamada, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Chicago Okulu, kent incelemeleri, biyografik yöntemler, toplumsal tepki kuramı, etiketleme kuramı, tipleştirme hikâyeleri ve esasen toplu altkültür aygıtı aracılığı ile, "kaybedenler"in yaşam dünyasını anlaşılır, aynı zamanda baş edilebilir bir hale getirmek için çok çaba gösterdi. En sade şekliyle Chicago Okulu (ya da daha doğrusu George Herbert Mead ve Everett C. Hughes'u izleyen neo-Chicago Okulu olarak tanımlayabiliriz), bir bütün olarak toplumdan daha küçük grupların sembolik normatif yapısına dikkati çekmek için altkültür kavramını kullanır. Bu, böyle küçük grupların parçası oldukları hâkim eğilimden, yani daha geniş toplumdan dilleri, inanç sistemleri, değerleri, tavırları, davranış örüntüleri ve hayat tarzları gibi unsurlarla ayrılış şekillerini ifade eden ve bunlara dikkatimizi çeken mikro bir sosyoloji ya da belki de mikrokozmik bir sosyolojidir. Chicago'nun uzun ve etkili sosyoloji geleneğinin yön verici içgörüleri 3. Bölüm'de ele alınacaktır.

Talcott Parsons, altkültür kavramına tamamen farklı bir politik duruştan sahip çıktı ve bu kavramı *The Social System*'ın [Toplumsal Sistem] sibernetiği ve *autopoeisis*'i [kendi kendini yaratma sürecinin] içine öyle ustaca dahil etti, ki böylece bütün ayrık ve norm yönelimli olmayan davranışlar merkezi değerler şeması içine alınabildi. Bu basit bir yön değiştirme değildi; Amerika Birleşik Devletleri'nden yayılan ve 1950'lerin sonuna kadar bu alt disiplin için temel kuralları koyan toplumsal patoloji ve pozitivist suçbiliminin büyük kısmını etkileyen unsur, altkültür kavramının bu çarpıcı kullanımıydı. Burada elimizde çok daha çelişki temelli bir model var. Altkültür, bir bütünün parçasının parçası değildir. Parsonscı evrende merkezi değerler merkezi olarak kalır ve altkültür kavramı, toplum içindeki meşrulaştırmanın ve denetimin hâkim yapısından duyulan hoşnutsuzluğu veya bu yapıya yapılan bir müdahaleyi ifade eden bir karşıt değerler grubuna, bölgesine, kültüne ya da ayrışmaya işaret eder. Bunlar genellikle toplumsal yapı ve kişilik arasındaki patolojik ilişki üzerinden vuku bulur ve çoğunlukla düzeltme

amaçlı bir tutumla incelenir. Parsonscı, Doğu Sahili altkültür yaklaşımı 4. Bölüm'de açıklanacaktır.

Tam da bu altkültür fikri, 5. Bölüm'de göreceğimiz gibi, 1960'ların sonunda İngiliz eğitim sosyolojisinde yeniden ortaya çıkmıştır (Hargreaves, 1967; Lacey, 1970). Yukarıda görülen Chicago ve (Parsons'ın temsil ettiği) Boston yaklaşımlarının uygunsuz bir karışımı olan bu model, burada işçi sınıfının yetersiz başarısını açıklama yolu olarak kullanılmıştır.

C. "ALTKÜLTÜR" KAVRAMININ MODERN KÖKENLERİ

Tanımlamalar ve çeşitlemeler hızla artarken kökenler belirsiz kalır. "Altkültür" kavramı olmasa da "altkültür" teriminin (ince bir ayrım), sosyal bilim literatüründe İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasına kadar yaygın olarak kullanılmadığı Wolfgang ve Ferracuti (1967) tarafından iddia edilmiştir. Lee (1945) bu terimi ilk kullanan olarak zikredilirken onun hemen ardından altkültürün şu tanımını veren Gordon (1947) gelir:

> Ulusal kültür içerisinde; sınıf, etnik köken, bölge ve kırsal bölge veya kent sakinliği, dini inanç gibi öğelere ayrılabilen toplumsal koşulların birleşiminden oluşan, ama bir araya geldiklerinde o kültürdeki birey üzerinde bütüncül bir etkisi olan işlevsel bir bütün oluşturan bir alt bölüm. (Gordon,1947: 40)

Yaklaşık olarak aynı dönemden başka bir tanımlama da der ki:

> "Altkültür" terimi... "nüfusun belirli dilimleri tarafından sergilenen kültürel değişkenler"e gönderme yapar. Altkültürler, salt bir iki özellikle birbirlerinden ayrılmazlar; nispeten kendi içinde bağlantılı toplumsal sistemler meydana getirirler. Onlar, ulusal kültürümüzün daha geniş dünyasının içindeki dünyalardır. (Komarovsky ve Sargent, 1949: 143)

Böylece biz, "Bir toplum, her birinin kendine has düşünüş ve ey-

lem tarzı olan birçok alt grubu kapsar. Kültürlerin içinde yer alan bu kültürler, altkültür olarak adlandırılır" (Mercer, 1958: 34) tanımından "Belirli bir grupta veya kategoride ortak olan bu öğrenilmiş davranışlar altkültür olarak adlandırılır" (Young ve Mack, 1959: 49) tanımına geçeriz.

İş sadece bu örneklerle kalmaz; kavramın tarihi canlı bir mozaiği kapsar, fakat her bir parça siyasal bir hamleyi ifade eder ve her bir örnek, destekleyici veya eleştirel nedenlerden dolayı, toplumsalın esas anlamının dışına çıkıp parçalanma vasıtasıyla failliğe uzanan yoldaki bir adımı açığa çıkarır. Derken, kaçınılmaz surette, kimlik, farklılık ve benlik kavramlarından bahsedilecektir ve şimdi bilgi politikaları post-yapısalcı bir paradigma içinde kimlik politikası, yakınlık politikası, görüş açısı epistemolojileri ve sömürgecilik sonrası anlatıları üzerinden, yeniden gözden geçirilmektedir. Bu uğraklardan her biri, toplumsalın ya da daha doğrusu altkültürün zayıf kümelenmeleriyle gerilim içinde bulunur ve biz, örneğin, kadın, "homoseksüel" kültürü, siyahi insanların bilinci, çocukluk, hatta cyborg gruplaşmalarının içinde devasa özgürleşme potansiyelleri aramaktayız. Geleneğin kazılıp ortaya çıkarılmasından kasıt, sadece bir fikrin ilginç ve gizemli tarihi değil, daha ziyade bir kuramın ya da ortak saha olarak bilinegelen şeye imkân veren kavram oluşum şeklinin zorunluluğu lehinde bir savdır. Yani ben, toplumsalın nedensel zorunluluğunu koruyan, ama örneğin, Durkheim'ın yapısal sınırlamalar (dış) ve bireysel kendine zarar verme eylemi (iç) arasındaki gizemli geçişi alt eden altkültür gibi bir kurma düzenin gerekliliği lehinde sosyolojik bir sav sunacağım. Böyle bir sav hem toplumsalın zorunluluğunu korur hem de altkültürel olanı yeni bir konuma yerleştirir.

1960 kadar erken bir tarihte, ABD'de, Yinger şöyle yazmıştır:

> Son yıllarda altkültür kavramı, sosyolojik ve antropolojik araştırmada yaygın ve verimli bir şekilde kullanılmaktadır. Terim, yalnızca birçok toplumda bulunan geniş norm çeşitliliğine değil, aynı zamanda ayrık davranışın normatif yönlerine dikkat çekmek için de kullanılmaktadır. Bu terimin tam anlamını, değer ve zorluklarını pek araştırmadan ko-

layca benimsenmesi, bireyci ve ahlâkçı yorumlardan kuvvetli bir şekilde etkilenen araştırmalarda sosyolojik bir bakış açısını vurgulamakta bu kavramın faydalı olacağının bir göstergesidir. Bir mesleğin normatif özelliklerini betimlemek, toplumsal sınıfların değer sistemlerini karşılaştırmak ya da bir suç çetesinin kodlarının kontrol gücünü vurgulamak, o görüngülerin çoğu zaman önemsenmeyen sosyolojik bir yönünün altını çizmektir. (1960:625)

Bu görüşler, bir sistemler düzeyinde ele alındığında işlevsiz, akıl dışı, hasta veya ayrık olarak önemsenmeyebilecek olan bazı grup üyelerinin değerlerinin, yaşama tarzlarının ve normlarının kimi altkültürel kuramcılarca yüceltilme çabasının destekleyicileridir. Ancak üst-kuramsal bazı kaygıları ele alan Yinger şöyle devam eder.

Ne yazık ki, bu süreçte merkezi bir kavram olan "altkültür" nadiren yeterli bir şekilde tanımlanabilmiştir. Ne zaman bir yazar belirli bir genel standarttan farklılık gösteren bir davranışın normatif özelliklerini vurgulamak istediyse, bu kavram *ad hoc* bir kavram olarak kullanılmıştır. Sonuç, terimin anlamının bulanması, diğer terimlerle karıştırılması ve toplumsal neden-sonuç ilişkisinin iki seviyesini ayırmada sıklıkla görülen başarısızlıktır. (Yinger, 1960:625-6)

Bu noktada hemfikirim. Net bir epistemolojik amaç dile getirmedikçe, etkinliklerinin benzerliği veya kapsamı bizim analizci gözümüze ilişen her insan grubunu bir altkültür olarak tanımlayıp geçemeyiz. Eğer ki bu amaç, daha geniş toplumdaki kitlenin düşünce ve inançlarından o insan grubunun farkını ya da o insan grubunun bu düşünce ve inançlara bilinçli karşıtlığını göstermek ise, o zaman Yinger'ın (1960) belirttiği gibi, uygun şekilde "karşı kültür" kavramını kullanabiliriz. Belki de altkültürel incelemenin amacı, belirli bir grubun pratikleriyle hali hazırdaki genel pratikler arasındaki tutarsızlıkları göstermek ve ilaveten onların bu tutarsızlıkların yeniden üretimini garantilemek için kullandıkları sistematik stratejileri açığa çıkarmaktır; o zaman altkültürlerin failliklerini kullandıklarını, farklarının bilinçli olarak anlamlı bir eylem olduğunu ima ediyor olabiliriz, ki bu durumda onlar potansiyel olarak "toplum dışı"

olmazlar mı? Tanım gereği daha geniş bir normatif yapıyla bağlantılı olması gereken altkültür kavramını (ister esnek isterse katı bir kavramsallaştırmayla) ne kadar zorlarsak zorlayalım netice olarak yine sınırlar sorunuyla baş başa kalırız. Kavramı bir suç faaliyetiyle ilişkili olarak sorgulayan Downes bunu gayet güzel dile getirir:

> Hiçbir kültür, tamamen bütünleşmiş bir sistem olarak düşünülemez. Çoğu kültür, aynen kişilikler gibi, görünürde çelişkilerle dolu gibi düşünülebilir.
> "Altkültür" kavramının da böyle bir çelişkisi vardır. Karmaşık bir toplumun "kültür"ünü ne oluşturur: onun bütün altkültürleri mi, sadece onların tekbiçimlilikleri mi, yoksa egemen olan altkültür mü? Kabaca ifade edersek, kültür nerede biter ve altkültür nerede başlar? Altkültür, kültürü sadece saptırır mı yoksa tamamen yerinden mi eder? Tüm kültürün sınırlarındaki herhangi bir belirsizlik otomatik olarak altkültürlere yayılacaktır. (1966: 4-5)

Downes bu sınırın belirlenmesi zor doğasından söz etmeye devam etse de, net olsa bile kendi sorduğu sorudan kaçınmayı sürdüren kendi tipolojisini temel alarak kendi suç bilim analizini geliştirir. Altkültürlerin, bir tanesi iki alt kategori içeren, iki ana türe sınıflandırılabileceğini söyler:

> (a) "egemen kültür" bağlamından önce gelen ya da onun *dışında* oluşturulanlar: örneğin, ev sahibi kültür bağlamında "altkültürler" olan göçmen grupların "kültür"ü; ayrıca kuşatıcı "egemen kültür"den önce gelen, fakat onunla beraber varlığını sürdüren, onunla kaynaşan veya ona farklı olarak tepki veren bölgesel altkültürler.
> (b) Kökeni egemen kültür bağlamının içine dayananlar; bunlar iki alt kategoriye ayrılır:
> (i) toplumsal ve kültürel yapıların taleplerine verilen ***olumlu*** tepkiden doğanlar; örneğin, mesleki altkültürler, yaş grubu altkültürleri, ve
> (ii) toplumsal ve kültürel yapıların taleplerine verilen *olumsuz* tepkiden doğanlar; örneğin, suç altkültürleri; dini-Mesihi-dini uyanışa teşvik edici altkültürler; politikanın aşırı ucundaki altkültürler. (a.g.y.: 9)

Buradaki kaçamak cevaplardan biri, bu gibi altkültürlerin iç bütünlüğü ve ontolojik statüsü ile ilgilidir; yani, biz bu tip grup üyeleri-

nin bu gruplara üye olduklarını ve bu gibi grupların gerçeklik yapıları olarak fiilen var olduklarını bildiklerini mi varsayacağız? Diğer kaçamak cevap da bu gibi altkültürlerin epistemolojik statüsü ile ilgilidir; yani, bunların hepsi aslında retorik, politik ve ahlâki amaçlar için kolektif eylem belirlemekte kullanılan teorik aygıtlar mıdır?

D. ALTKÜLTÜR: ANALİZ SORUNU

Parsonscı olmayan çoğu örnekte yaşam kesitlerini altkültür kalıpları içerisinde betimleme ve açıklamadaki saik, yalıtmak, ideal bir kategoriye ayırmak, bir farklılık ve özü korumak, politikleştirmek ve denkleştirmek olsa da, bu aynı zamanda sosyoloğun toplumsala dayanarak toplumsalı açıklama (ya da en azından böyle bir zorunluluğun gerektirdiği problemlerle meşgul olma) ahdının terk edilişidir. Katı bir manada, altkültür kavramının toplumsal bir görüngüyü açıklamak için kullanılması, kuramcının toplumsal yapı ve onun tek nedensellik iddiasıyla sert bir çarpışmadan kaçınmak için, analizinde direksiyonu kırıp yana kaçma çabasıdır. İmdi durum kesinlikle bir, ya/ya da durumu değildir, fakat düzeyler, sınırlama ve toplumsal denetime dair müdahaleci bir kuramsallaştırma desteği olmayan bir durumdur ve altkültür kullanımını durup düşünmeden bir açıklama kaynağı olarak seçmek bir indirgeme başlatır. Burada başlatılan bireysel indirgemeciliğe giden yol, "bir olay oldu 'çünkü bu altkültür eşsizdir', 'çünkü o, bu tabiatta bir adamdır' ya da 'çünkü bir veya daha fazla birey delidir' " gibi savların sunulmasıyla, sosyolojik bir perspektifin nihai olarak terk edilmesine sebep olur.

Belki de hikâyenin başlangıcı daha geriye uzanmaktadır. "Toplum" ve "toplumsal sistemler" gibi bütünleyici kavramların, herhangi bir toplumsal grubun sıradan üyelerinin açıklayıcı çerçevelerinde hiçbir zaman pratiğe dönük bir geçerliliği olmamıştır. Belki de, 1960'tan beri Batı'da, "toplum"un, insan eyleminin istenilmeyen veya amaçlanmamış sonuçları için yarı politik hafifletici neden sunma retoriğinin bir parçası olduğunu iddia edebiliriz. Bu kavram hiç kimsenin tek başına sorumluluğunu üstlenmek zorunda olmadı-

ğı, açık ve kişisel olmayan, fazla derinlerdeki bir nedenselliğe işaret eder. Durkheim'ın ikna edici şekilde toplumsal dayanışmanın görülmemiş bir yoğunluğa ulaşacağını öngördüğü savaş gibi ciddi dış tehdit zamanlarında bile, daha önce tecrübe edilmiş farklılık, tabakalaşma, içine alma ve dışlama biçimlerinin, neredeyse sadece yeni ve geçici bir milliyet hissiyle çözüme kavuşması ampirik olarak olası değildir. Öyleyse, toplum, esasen önceki bütün kavrayış türlerinden farklarını ilan etmek amacıyla bütün bilimsel paradigmaların gereksinim duyduğu kendine has ve başka bir ontoloji kurmak için, sosyoloji tarafından ilk ortaya çıkışında icat edilen ve benimsenen bir analiz aracıdır. Toplum, yalıtımdan ziyade bir arada olmayı tercih etme eğilimini sağlayan, evrensel, ideal, temel ve özgül insani eğilimlere işaret etmek ve onları özetlemek amacıyla düzenli olarak kullanılan yapısal bir mecazdır. Dahası, toplum, insanlığı, psikolojide "davranış", iktisat biliminde "piyasa güçleri", politikada "devlet"le açıklamanın doğurduğu acıklı ve yüzeysel indirgemelerden kurtaran ahlâk felsefesinin kaçınılmaz bir mahsulüdür. "Toplum"un fiili ampirik göndergesi, insanların, değişken olsa da, daimi olan "toplumsal" ve "toplumsallık" hissidir. Bu ince ve bastırılamaz insani duygunun övülmesi ve aydınlatılması, düşünsel girişimcilik ve epistemolojik emperyalizm amaçlı kinik bir girişim değil, başlangıçta sosyolojinin gerçek amacıydı. Ve bu da, akılda tutmaya değer.

Gerçek, somut insanlar, toplum diye bir nesneye atıfta bulunamadan, ya da bulunmaya gerek duymadan da aşk, cazibe, sevgi, ilgi, özgecilik, yükümlülük, sözleşme, beklenti, beraberlik, dayanışma, bağlılık, aidiyet ve benzerlerini bilirler. Sıradan insanlar aile, arkadaşlık, topluluk, örgüt, kurum ve grup üyeliğini bilip bunlara göre hareket ederken, sosyologlar toplumdan bahsederler. Açıkça görüldüğü üzere, burada iş başında olan şey, ne farklı gerçeklik yapıları arasındaki bir rekabet veya karışıklık ne de paralel bir dünyanın varlığıdır. Gerçekte, şahit olduğumuz şey, "yaşanılan" bir düzeni "kavramsal" bir düzene dönüştürme ya da bu şekilde kurmadır. Bu dönüştürme, hiçbir geçerlilik hiyerarşisine işaret etmez, fakat kesinlikle "kavramsal" düzen "yaşanılan" düzeni daha fazla an-

lamaya çalışır ve bunu da parçaları birbirinden ayırıp açıklayarak ve günlük dünyayı sağduyunun (ya da etnometodolojinin deyişiyle verili kabul edilenin) pençesinden kurtararak yapmaya çabalar. Katı bir manada, öyleyse, sosyoloğun "toplum" kavramına başvurması sıradan üyenin öteki üyelerle bağ kurmasını sağlayan bilişsel ve duygusal yapısına gönderme yapar.

"Toplum" göstereninin bir ulus-devlet ya da nüfus betimlemesi içerdiği iddia edilmiştir, fakat bu gösterenin anlamını çıkartmakta bu pek de işe yaramaz. Ulus-devletler tarihsel, gelişigüzel, bazen coğrafi ve neredeyse daima kendi içindekileri bölen birimlerdir, ki onları sembolik olarak bir araya getiren dildir; o da bazen. Diğer yandan nüfus, tam manasıyla istatistiki bir kategoridir. Demografik eğilimler, sonradan oluşturulmuş istikrar ve istikrarsızlık betimlemeleridir; anlamlı insan eylemi ve güdüsünün açıklamaları değildir.

Toplum, gruplar, oluşumlar ve etkileşim ağlarını destekleme işlevi yardımıyla bireysel eylem üzerinde sınırlamalar koyan, kolektif bilincin ideal bir kavramsallaştırması olarak kalmalıdır. Bu, "mikro"nun zıttı olan, sosyologların "makro" olarak söz etmeye devam ettikleri düzeydir. "Altkültür" teriminin benimsenmesi örneğinde olduğu gibi, mikroya doğru herhangi bir kayma, araştırma nesnesini bütünlüğün koyduğu sınırlamalardan kurtarmamaya dikkat etmelidir. Altkültürler, ayrılmaz bir parçası oldukları toplumdan hiçbir surette anlamlı olarak yalıtılamazlar. Altkültür kuramları, onları doğuran toplumsal kuramlarla tutarlılık göstermek zorundadırlar.

Benzer bir dizi kaygıyı ele alan Thornton şunları belirtir:

> Bir "altkültür" nedir? Onu bir "topluluk"tan ne ayırır? Bu iki toplumsal oluşumu "kitleler", "kamu", "toplum" ve "kültür"den ne farklılaştırır? Bunlar kabul edilmiş cevapları olan değil de, tartışılan çetin ceviz sorulardır; ki bu tartışmanın temelinde düşünürlerin insanları, bireyler olarak değil, ayrı nüfusların ve toplumsal grupların üyeleri olarak nasıl tahayyül ettikleri ve kavradıkları yatar. Altkültür incelemeleri, toplumsal dünyanın haritasını çıkartma girişimleridir ve bu yüzden onlar temsil alıştırmalarıdır. Toplumsal dünyayı betimlemeye ve onu

> sosyolojiye (ya da kültürel incelemeler veya aynı sahada faaliyet gösteren diğer disiplinlerden herhangi birine) tercüme etmeye çalışarak, kaçınılmaz olarak kurma sürecine dahil oluyoruz. (Gelder ve Thornton: 1997: 1)

Fakat, şöyle devam eder: "Bu konuda yazan pek çok kişinin terimleri birbirlerinin yerine kullanmalarına bakıldığında, 'topluluk' belki de göndergesi altkültüre en yakın olan etikettir. Yine de, bu iki kavram arasında, herhangi bir durumda birinin ya da diğerinin ne zaman ve niçin kullanıldığını etkileyen ince farklar vardır" (a.g.y.: 2). Daha sonra bize, toplulukların, teamül gereği altkültürlere kıyasla daha fazla sürekliliği akla getirdiği, coğrafi olarak kendilerine özgü bir yerle bağdaştırılma eğiliminde olduklarını ve genel olarak aile ve akraba gruplarından oluştuklarını hatırlatır. Bütün bunlar, bizim bildiğimiz adlarıyla, örneğin, Young ve Wilmott (1957), Wilmott (1966), Townsend (1957) ve Jackson ve Marsden'ın (1962) eserlerinin oluşturduğu İngiliz topluluk incelemeleriyle tutarlıdır. Bununla birlikte analizle ilgili olarak, Harris tarafından aydınlatılan bir husus daha vardır:

> Topluluk, sosyolojinin "klasik dönemi"nde gelişen ve yalnızca son zamanlarda sorunsallaştırılmaya başlanan, eski ve saygın bir sosyoloji kavramıdır. Ayrıca, sosyolojinin "modernitenin düşünümselliği"nin parçası olduğunu makul olarak iddia edebileceği bir tartışma alanıdır. Topluluk, sosyolog olmayanların arasında güçlü çağrışımları olan bir kavramdır ve sosyolojik kullanımlarla, bu alanın dışındaki kullanımlar birbirlerini besler. Bir şeyi bir topluluk olarak adlandırmak, onu yerellik, dayanışma, yakınlık ve karşılıklı destek gibi olumlu çağrışımları olan bir gösterge zincirine bağlamaktır. (2001: 37)

E. GRUP SINIFLANDIRMALARI

Bütün bunlar, altkültür kavramının kullanımında sık sık karıştırılan veya üst üste bindirilen, sosyologların kullanabileceği sınıflandırmalardaki bir başka önemli ayrımı ortaya çıkartır. Farklı toplumsal grup biçimlerini sınıflandırmaya çalışabiliriz ve farklı toplumsal

ilişki biçimlerini de sınıflandırmaya çalışabiliriz. İlki ölçek ve yakınlıkla ilgilidir; ikincisi doku ve bütünleşme ile ilgilidir.

Toplumsal grupları sınıflandırmadan bahsettiğimiz zaman, Simmel'in (1902) çok karmaşık olan mikro-sosyolojisinden, dinamikleri ikililer ve üçlüler halinde analiz etmesinden ve bir grubun fiziksel büyüklüğü, örgütlenmesi ve yapısı ile bu gibi gruplar içinde var olan ilişkilerin mahiyeti arasındaki iç içe geçmiş bağları sunmasından söz edebiliriz. Simmel bunların tümüne "belirli bölüm ve grupların niceliksel belirlenimleri" der. Çok sonra, Homans (1948) insan gruplarını birbirinden ayrıldıkları yönlerden ziyade çakıştıkları yönlere dayanarak sınıflandırmaya girişse de, bu pek tatmin edici bir sınıflandırma olmadı. Bu, toplumsal etkileşimin doğasıyla ilgili büyük çaplı genellemeleri ortaya koyma amaçlı mikro-sosyolojik bir girişimdi. Sonradan, Gurvich, farklı toplumsal grup tiplerinin tanımlanmasında kullanılabilen aşırı derecede soyut ve karmaşık bir matris düzenledi:

> Her örgütlü grubun aynı zamanda yapılanmış olduğu açıktır. Bununla birlikte, bir grup örgütlenmeden, örgütlenemeden ve hatta tek bir örgüt içinde tarif bile edilemeden de yapılanabilir, hatta yapılanmış da olabilir (bunun açık bir örneği toplumsal sınıflardır). Dahası, örgüt bir yapı dengesinin içine girdiği zaman, bir öğeden fazla bir şey değildir ve hatta o zaman bile zorunlu bir öğe değildir. (Gurvich, 1957:60)

Gurvich, büyüklük, yakınlık, süre, işlev ve benzerini içeren on beş ölçütü tartışır. Bu şemanın bütün ölçütleri içerdiği iddia edilir.

Farklı toplumsal ilişki biçimlerini sınıflandırmadan bahsettiğimiz zaman, çok daha az soğuk, teknik ve ampirik bir alana gireriz (gerçi bu, ilişkilerin dokusu konusunda da aynı ölçüde eğitici olan Simmel'in çalışmasını betimlemenin adil bir yolu değildir). Bu bağlamda, farklı ilişki, toplumsal bağ ve dayanışma tarzlarını bir araya getirmekte veya bileşenlerine ayırmaktayızdır. Klasik sosyoloji kuramı, en manidar ve kalıcı beyanatlarını yine bu bağlamda yapmıştır. Bizim ana tezimize yapılan bu katkıdan 2. Bölüm'de ayrıntılı olarak bahsedeceğiz, fakat ana fikri anlamak için burada kısa bir açıklama yapmak gerekli. Belki de, en başta Durkheim, top-

lumdaki işbölümü tezinde (1964a) bize, "mekanik" ve "organik" dayanışma olarak söz ettiği, bir araya gelmenin ve bütünleşmenin oluşumuna ilişkin iki tarz sunar. Bunlar, elle tutulamayan, ama yine de toplumun üyelerinin toplumsal duyguları olarak deneyimlenen oluşumlardır; sosyolojik açıdan, toplumsal bağ ve sembolik düzen arasında hem kronoloji hem de karmaşıklık bakımından bir bağ kuran güçlü araçlardır. Mekanik dayanışma, son derece yoğun bir sembolik deneyimken, organik dayanışma çok daha geniş bir alana yayılmıştır ve iki dayanışma tamamıyla birbirinden evrilebilir; her ikisi de mevcut düzene tümüyle uyarlar ve her ikisi de eylem, duygulanım ve toplumsal yapı arasındaki yoğun karşılıklı ilişkiyi gereğince sergilerler. Hatta Durkheim'dan önce, Tönnies (1887), sırasıyla "topluluk" ve "birliğin" (ya da "toplum"un) ideal tip temsilleri olarak geçecek kavramlar olan *Gemeinschaft* [topluluk] ve *Gesellschaft* [toplum] arasındaki ayrımı koyan tezini geliştirmişti. Bu iki bölümlü şema, toplumlar arasındaki ayrım kadar gruplar arasındaki ayrıma da uygulanabilir ve uygulandı da; fakat, Durkheim'da olduğu gibi, bu fikir, modernitenin ortaya çıkışı ve evrimsel, ama öngörülemez bir yol boyunca ilerleyişinden açıkça esinlendi. Bununla beraber daha erken bir tarihte, 1976'da, antropolog Sir Henry Maine, ilişkileri "statü" tarafından düzenlenen toplumlarla, "sözleşme" tarafından düzenlenen toplumlar arasında aydınlatıcı bir ayrım çizdi. Maine'in anlattığı haliyle bu birinci ayrım bir ikinciyle, yani, "durağan" ve "ilerlemeci" toplumlar arasındaki ayrıma koşuttur. Durağanlıktan ilerlemeye uzanan yol çoğu zaman, denetimin ilgi odağını bireyden aileye kaydıran sivil yasaların gelişmesiyle belirlenmiştir. Bu çeşitli kuramsallaştırma çizgileri arasında, birazdan göreceğimiz gibi, çarpıcı biçim benzerlikleri vardır.

Altkültür fikri, öyleyse, bizi bir dizi konuma götürecek ve geniş bir tartışma sahası açacak. Ben burada "altkültür" kavramının tüm tezahürlerini ele alan kapsamlı bir izahını vermeye kalkışmayacağım, ki bu zahmetli olabilir ve pek bilgilendirici olmaz. Yaklaşık çeyrek yüzyıl önce, Mike Brake, kavramın gençlik ve popüler kültüre dair kullanımlarının dikkatli bir dökümünü çıkardı, ki bu da

onu dikkatimizi şu "yeni" sınıflandırmaya çekecek kadar kendinden emin hissettirdi:

> Altkültür kuramı, altmışların ortalarından itibaren çok gelişti. Bu kuram dört yaklaşıma bölünebilir. İlk olarak, ellilerin sonunda ve altmışların başında uygulanan işçi sınıfı mahallelerinin erken toplumsal ekolojisi vardır. İkinci olarak, halâ devam eden bir gelenek olan, suçlu altkültürün eğitim sosyolojisi ile ilişkisi vardır. Bu gelenek, boş zaman ve gençlik kültürü arasındaki ilişkiyi okul başarısının alternatifi olarak inceler. Üçüncü olarak, Birmingham Üniversitesi'ndeki Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin kültürel vurgusu vardır. Ulusal Ayrıklık Konferansları tarafından geliştirilen yeni kriminolojiden etkilenen bu yaklaşım, gençlik kültürlerine ve onların tarzlarına, sınıf, egemen kültür ve ideolojiyle olan ilişkileri açısından bakmak için Marksist bir çerçeve kullandı. Buna, gençlik kültürünün etnografyasını, onların popüler kültürle ilişkilerini ve sınıf tarihindeki önemlerini inceleme girişimi de dahildir. Son olarak, mahalli gençlik gruplarına, ilk sosyologların yaptığı gibi değil daha ziyade çağcıl ayrıklık kuramı ve toplumsal tepkinin etkisi ışığında bakan mahalle çalışmaları vardır. Bu iki yaklaşım da, gençlik kültürlerinin ve altkültürlerinin üyeleri için taşıdığı anlamı göz önünde bulundurur. (Brake, 1980: 50)

Bu gelişmelerin bazısına, bazı yaygın kuramsal izlekleri açığa çıkartma amacıyla daha ayrıntısıyla bakacağız. Bazıları, sadece daha soyut konuları açıklamakta yararlı olduklarından dolayı dahil edilecek olsalar da, bizim başlıca amacımız, belirli ampirik incelemelerin ayrıntılı bir açıklaması değil, sosyolojik kurama yapılan genel katkının bu seviyesi olacaktır.

Kitabın, altkültür kavramının sosyolojik açıklamaların istikrarsızlığına yaptığı katkıya ve bizim modern anlatılarımızda "toplum"un nedensel önemine duyulan inancın eksildiği sanısına dair bir tartışmayla sona ermesi de bu temel analize yönelik amaç nedeniyledir. Daha sonra kaçınılmaz olarak, vardığımız sonuçlar bizi postmodernizm ve onun sosyolojik akıl için ne anlama geldiğine dair bir tartışmaya çekecektir.

Görmüş olduğumuz gibi, herhangi bir postmodernizm tartışması, modernite nedir ve neydi tartışmasıyla başlamalıdır. Bu tartışma

bağlamında altkültür kavramı bu daha kapsamlı meseleleri zamansal benliklerimizle bağlantılı olarak, yani salt bir zaman bilinci üzerinden, aynı zamanda da uzamdaki konumlanışımızla bağlantılı olarak görmek amacıyla kullanılacaktır. Modernite pekâlâ da yarım kalmış bir proje olabilir, fakat bu yüzden elimizde kala kala ancak çağcıl bir dizi siyaset kalır ki, onlar da postmodernizmin onlar için kurduğu tuzaklara düşmekten kurtulamaz. Özellikle de altkültürel bir temelde yeniden kurulması zor olan ahlâkla ilgili tuzağa. Günümüzde siyaset nereye yönlendirmeli? Yakın vadeli veya pragmatik gerekçelere sığınmadan "iyi"ye dair yargılarda nasıl bulunmalı?

II

Klasik gelenekten geriye kalan unsurlar

Sosyolojinin ortaya çıktığı çağ ve toplumsal akımları araştırdığımız zaman, modern olan ile paradoksal bir ilişkiye rastlarız. Modernite tasarısı, yazılı bir yasası olmasa da, yine de Avrupa'nın bir ucundan diğerine kendini kapitalizm, sanayileşme, bürokrasileşme, kentleşme ve sürekli gelişmiş işbölümü tarzları biçiminde belli ediyordu. Çağının eleştirel felsefesi olan sosyoloji, bir yanda çoğunlukla Hegel'in ivme kazandırdığı Aydınlanma sonrası ilerleme metafiziğiyle, öte yanda özgürlük, eşitlik ve insanlığın birlikteliğinin coşkulu övgüsünden bahseden hümanist etikle meşgul oldu. Bir anlamda, demek ki hem modernitenin taktiklerinin bir betimlemesini ve analizini sundu hem de başı boş kalırsa modernitenin ilerlemesinin neden olabileceği zararın önceden bir eleştirisini sundu. "Ah-

lâki gerçeklik, bütün gerçeklikler gibi, iki bakış açısından incelenebilir. İnsan onu araştırmaya ve anlamaya koyulabilir veya insan onu değerlendirmeye koyulabilir. Bu problemlerden kuramsal olan birincisi mutlaka ikincinin önünde yer almalıdır" (Durkheim, 1974: 35)

Daha sonra, sosyolojinin, kaçınılmaz olarak kendi antitezi tarafından ele geçirildiği görülecektir. Onun yetkesi, eleştirmeye çalıştığı şeyin değerlendirilmesinden doğar. Kendi çağına ait ve dolayısıyla bir anlamda, çözümden ziyade problemin parçası olan kategoriler aracılığıyla konuşur. Bu sosyolojiye özgü bir problem değildir; yaklaşık iki yüzyıl önce, Hegel, bütün felsefi çalışmanın bir özelliği olarak bunun ironik kaçınılmazlığını fark etmişti:

> Felsefe, dünyanın ne olması gerektiğine dair talimat vermek için sahneye her zaman çok geç çıkar. O, dünyanın düşüncesi olarak, yalnızca, gerçekliğin oluşum süreci tamamlandıktan sonra, gerçeklik kesilmiş ve kurutulmuş olarak, zaten orada olduğu zaman ortaya çıkar Felsefe gri üzerine gri çaldığında, bir yaşam biçimi çoktan yaşlanmış olur. Bu yaşam biçimi, felsefenin gri üzerine grisi tarafından gençleştirilemez; yalnızca anlaşılabilir. Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlık çöktüğünde kanat çırpar. (Hegel, *The Philosophy of Right*, 1820)

Buna, belki de Nietzsche'ye ve ondan sonra ortaya çıkan postyapısalcılığa kadar meydan okunmadı. Pratikte bütün bunlarla kastedilen şudur: modern sosyoloji düşünümselliği ve eleştirel olarak kendini sorgulamayı benimsese, hatta övse de, çoğu zaman, yine de, kendi anlatıcı sesinin temellerini unutur. Bu kadar uzun süredir mevcut düzene meydan okumaya kendini adamış bir disiplin başka nasıl egemen ideolojilere boyun eğebilirdi, ki bunun sonucunda cinsiyet ve etnisitenin belirlediği tabakalaşmalar onun temel sözcük dağarcığı olarak kalsın? 1960'lar ve 1970'ler kadar geç bir dönemde, Avrupa'da sosyoloji, postmodern olana doğru zaten başkalaşım geçirmekte olan toplumsal oluşumları değerlendiren uygun analiz aygıtları olarak şimdi modernist klasik gelenek olarak adlandırdığımız şeyden miras alınan, sosyo-ekonomik temelli kategorilerin ye-

terliliğini daha yeni sorgulamaya başlamıştı.

Belki de modern sosyolojilerden çok fazla şey bekliyoruz; belki de sosyoloji projesinin yapısından kaynaklanan kaçınılmaz bir parçası da entropik çürümedir:

> Modernitenin gücü, her şeyi Tarih ve tarihsel gelişme çerçevesine yerleştirmiş olmasından kaynaklanıyordu. "Merkezkaç" böyle bir perspektifin düşünsel çevirisinden başka bir şey değildir. Fakat, bir zamanlar güç olan şey, kaçınılmaz olarak bir zayıflık oldu. Gerçekte, Tarih, tarihleri yerlerinden etti; deneyimi görecelileştirdi. Ve bu bir zamanlar bastırılan deneyimler, bir intikam arayışıyla su yüzüne çıkıyor. Bu deneyimlerin her türden çeşitlemesi var, ama ortak noktaları ampirisizmi ve zaman-mekânda yer kaplayanları incelemeye teşvik etmesi. Bu bizi, analizimizi yeniden yönlendirmeye, araştırmamızı günlük yaşam olan "en aşırı somut"a (W. Benjamin) odaklamaya zorluyor. (Maffesoli, 1996: 163)

Gerçekten durum buysa, o halde "altkültür" gibi bir kavram, parçalanmadan geçip birbirimizden uzaklaşmaya ve toplum-dışılığa giden yolda yalnızca bir başka mola yeridir. Fakat belki de değildir; hadi klasik sosyolojinin bir araya toplayıcı toplumsal metaforlarına yoğun bir bakış atalım ve onları, çağcıl bir kuramcının bir altkültür kavramını kullanmayı seçme kararı üzerine düşünmek için kullanalım.

A. TÖNNIES'İN İKİLİĞİ: *GEMEINSCHAFT* VE *GESELLSCHAFT*

1887 kadar eski bir tarihte Tönnies, toplumsal bağın iki görünümü arasında, şu anda bir kanon haline gelen bir ayrım yaptı. O, insanlar arasındaki bu iki tip birlikten "topluluk" (Gemeinschaft) ve "toplum" ya da "birlik" (Gesellschaft) olarak söz etti. Bu sınıflandırma biçimleri, yıllar boyunca, aşağıdaki gibi özetleyebileceğimiz birtakım şekillerde kullanıldı:

1. İnsan ilişki tipleri arasındaki ayrım; örneğin, "yakın" ve "mesafeli."

2. Toplanma veya yan yana bulunma tipleri arasındaki ayrım; örneğin, "kırsal" ve "kentsel."
3. Mevcut toplum tipleri arasındaki ayrım; örneğin, "geleneksel" ve "modern."

Tönnies'in analiz modeli bütün bu amaçlara birçok yararlı şekilde hizmet etti. Bu kavramlar, esasen, ampirik betimlemelerden ziyade, yorumlama araçlarıdır ve böylece, böyle bir uyarlama ve yer değiştirmeye izin veren bir akışkanlık ve esnekliğe sahiptir. Tönnies'in kendisinin ifade ettiği gibi: "Bu adların her ikisi de, şimdiki bağlamda, toplumsal varlıklar veya gruplar ya da hatta kolektif veya yapay halklara gönderme yapan çağrışımlarından sıyrılmıştır. Hem *Gemeinschaft* hem de *Gesellschaft*'ın özü, bütün birlik çeşitlerinde birbiriyle iç içe geçmiş halde bulunur" (Haris, 2001: 37'de alıntılanan Tönnies, 1955: 18).

Gemeinschaft fikrinde, mahremiyet, dahil etme, dışlama ve daha önce bahsedilen yakınlık gibi duygusal özellikleri bir araya getirebiliriz. Bu merkezden yayılarak, aileler, klanlar, akraba grupları gibi daha somut biçimleri düzenleyip belki de mahalleleri, arkadaşlık gruplarını ve ağları kurabiliriz. Bununla beraber, *Gesellschaft*, bir birliğe işaret ettiğinden, özel yaşamın zıttı olan kamusal yaşam fikrini akla getirir. Böyle bir ilişkisellik, duygulardan ziyade farkındalığın uygulamaya geçirilmesine dayanır; bilinç, müzakere ve rasyonel seçim hakkındadır. Bu iki bağ kurma biçiminin ardında, derece derece açığa vurulan yönelmişlik [intentionality] eğimi vardır; iki tane farklı insani irade ve güdülenim biçimi çağrıştırır (belki de Max Weber'in "geleneksel" ve "araçsal" zihniyet ayrımını muştular). Timasheff bunu şöyle ifade eder:

> Bütün toplumsal ilişkiler, iki çeşidi olan insan iradesinin yaratımlarıdır. Birincisi öz iradedir: insan faaliyetini sanki arkadan yönlendiren, temel, içgüdüsel, organik eğilim. İkincisi ihtiyari iradedir: insan eylemini geleceğe dönük belirleyen kasıtlı, maksatlı irade biçimi. Öz irade, Tönnies'in vurguladığı gibi, köylü ve zanaatçıların ya da "sıradan" insanların yaşamlarına hâkimken, ihtiyari irade, işadamlarının, bilim insanlarının, otorite sahibi insanların ve üst sınıf üyelerinin faaliyetlerini tanımlar. (1955: 100)

Burada bizim modernist sosyoloji tezimiz için asıl önemli husus, iktisadi çıkarın *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasında uzanan boyutu çaprazlama kesmesidir. Yani, "topluluklar", bütüncül kimlikleri, kolektivite duygusu tarafından belirlenen bireylerden oluşmuştur; halbuki bir "birlik" oluşturmaya iten güdü, kişisel ve tamamen özgül sonuçlardır ve bu birliği oluşturan da karşılıklı ve akılcı bir çıkar anlaşmasıdır. "Birlik" daha ziyade piyasa ve işbölümü özelliklerine sahiptir.

Kavramlarda vücut bulan modernist büyüme ve değişim unsurlarını değerlendirirken, bu ekonomik boyut önemlidir. *Gesellschaft*, kısmen, karmaşıklığa doğru bir ilerlemeden doğar. Bu, *Gemeinschaft*'ın ihtiyaçlarının artık karşılanmadığı ve *Gesellschaft*'ın filizlenen isteklerinin daha geniş bir bağlamdaki mübadele aracılığıyla piyasada olduğu aşamadır. Gelişen işbölümünün parçası olduğu kadar bir sonucu da olarak, bireyler ve onların sundukları mallar veya hizmetler, topluluğun durağanlığının bir parçası olmaktan gönüllü olarak çıkar. Yeni buluşma noktası, serbest piyasa ve ekonomik mübadele olur; sembolik mübadele ve toplumsal mübadelenin hatları silikleşip yeni bir komünallik ve birlik biçimine dönüşür. Bu yüzden bağ kurma biçimi, sosyo-ekonomik vektörler tarafından yönetiliyor gibi durur; maddi koşullar, insanların ilişki kurma tarzındaki parametrelerin ne olacağını buyurmaya başlar. Avrupa kapitalizmi gerçekten toplumu meydana getirir; kapitalist istencimizin hak ettiği toplumu elde ederiz. Tönnies'in çalışmasında, şimdi geride bırakılmış olan ilişkisellik biçimi olan *Gemeinschaft*'a (bunu takip eden Durkheim'ın çalışmasında olduğu gibi) bir özlem varsa da bu tarihsel gidişatı tersine çevirmedeki zorluğun örtük bir kabulü de vardır. Böyle ucuz, ideolojik toplum mühendisliği girişimleri, Hitler'in Nasyonal Sosyalizmi sayesinde ortaya çıkan *Heimweh* [yurt özlemi] iddiası ve Margaret Thatcher'ın Viktoryen değerlere dönüş talebinde olduğu gibi, daha önce denendi; hem sadece lafta kaldıklarından hem de umutsuzca romantik olduklarından dolayı başarısız oldular.

Öyleyse, bir bakıma, sonraki toplumsal kuramlarda çoğu kez

tekrarlanan yapısalcı bir hamle olan ikilikçi bir sınıflandırma olarak başlayan şey gelişerek bir sürekliliğe dönüşür ki, bu süreklilik içerisinde bazen *Gemeinschaft ile Gesellschaft*'ın üst üste binmesi mümkündür. Bu yüzden katışıksız bir *Gemeinschaft* topluluğu statüsü edinmenin neredeyse imkânsız olduğunu anlamak zor değil, ama bir *Gesellschaft* toplumunda bile bireyin toplumsal olana katılsa bile kendi eşsiz kişisel, ama toplumsal kimliğini ilan edebildiği birkaç *Gemeinschaft* noktası bulunur. Benzer şekilde, hemen hemen demografik bir özellikte olan bir ulusta ya da devlette, belirli mekânizmalar, mesela, ulusal bilinç sağlayan bir *Gemeinschaft* duygusu uyandırabilir. Bununla beraber, bu bir toplumun içinde bir veya daha çok topluluğun yan yana var olmasını kavramsal olarak mümkün kılar. Bu model, hem iradeye yaptığı vurgudan dolayı hem de toplumsal yapının sembolik düzenine dair temelli bir kuram oluşturmasından dolayı, altkültür kavramını temellendirir ve bu kavramla kendisi arasındaki farkı açığa vurur. Yani, *Gemeinschaft* duyguları, *Gesellschaft* bağ duygularıyla karşılıklı bir ilişki içinde ortaya çıkar.

> *Gemeinschaft* ve Gesellschaft, irade tiplerine tekabül ettikleri için, Tönnies, toplumsal ilişkileri, bunların tezahürleri olarak ele alır. İnsan iradeleri, ya düzenin korunmasına ya da yıkımına vurgu yaparak, türlü türlü ilişki içine girebilir; fakat yalnızca karşılıklı onay ilişkileri olan birincisi sosyologlar tarafından incelenmelidir. Karşılıklı onayın yoğunluğu da bizatihi çeşitlilik gösterir. Böylece, toplumsal bir durumun oluşmasının koşulu, iki kişinin belirli bir ilişki içinde olma iradesi göstermesidir: bu ilişk genellikle başkaları tarafından da tanınır. Toplumsal bir durum iki kişiden fazlasını kapsadığı zaman orada bir çevre oluşur. Bununla birlikte, eğer bireyler, ortak doğal ve ruhsal özelliklerinden dolayı bir birim oluşturuyor olarak düşünülürlerse, bir kolektif oluştururlar. Son olarak, eğer belirli kişilere özel işlevler veren örgütlenme varsa, toplumsal yapı bir kuruluş olur. Tönnies'e göre, bütün bu toplumsal oluşumlar ya öz iradeye ya da ihtiyari iradeye dayandırılabilir. Bununla beraber, bir kolektifin nasıl bir *Gesellschaft* olabildiğini ya da bir kuruluşun nasıl bir *Gemeinschaft* olabildiğini kavramak zordur. (Timasheff, 1955: 100-1)

Demek ki, bizim geleneğimizde oldukça erken bir tarihte, Tönnies, insanoğlunun toplumsalı tecrübe edebileceği farklı düzeylerle ilgilenen bir sosyoloji olasılığını açığa çıkarmış gibi durmaktadır. Onun bugün hâlâ kullanılmakta olan bu başlıca iki kavramı, insanların kolektif yaşamını anlatan sıradışı çeşitlemelerin tümünü kapsamasa da, yine de güçlü bir toplumsal yapı duygusunun hakkını verse bile, akışkanlığı olan bir model sağlar. Modelin çoğu kısmı, hava geçirmez bir şekilde mühürlenmiş değildir. Bu, altkültürlere giden yolda eğitici bir dönüm noktasıdır ve hem açıklık ve kapanımın hem de toplumsal bağ kavramsallaştırmalarımızdaki bu iki ihtimal arasında herhangi bir hareketi mümkün kılan akışkanlığın önemine dikkatimizi çeker. Urry (2000), hem bu akışkanlığı inceleyen hem de sabit toplumsal kurumların daha önceden farz olunan durağanlığının küresel bir topluma artık uygulamayacağında ısrar eden bir hareketlilikler sosyolojisi geliştirir. Tam da bu hareketlilik fikri, toplumsal yaşamı düzensiz ve istikrarsız açılarıyla yeniden betimler:

> Topluluk, ayrıca, güçlü söylem ve metaforlar meselesidir. Özellikle son yıllarda Batı toplumlarında, topluluğun ve onun cemaate özgü özelliklerinin sözde genel olarak kayboluşuyla birlikte, farz edilen bir *Gemeinschaft*'ın belirli idealleri, hararetle belirli toplumsal gruplanmalara atfedildi. Ama topluluk nosyonunu kullanan birçok yerin en önemli özelliği, çoğu kez elbette ki, son derece eşitsiz iç toplumsal ilişkiler ve dıştakilere karşı olağanüstü düşmanlıktır. Topluluktan konuşmak, mecazi veya ideolojik bir bakış açısıyla konuşmaktır. (Urry, 2000: 134)

En son bu şekilde yeniden düzenlenmesine rağmen, Tönnies'in ikili sınıflandırması, bazen üçlü bir sınıflandırmaya dönüştürülse de, toplumsal düşüncede sık sık benzerleri üretilen bir örüntü oluşturur; öyle ki, örneğin, Sir Henry Maine'nin "statü" ve "sözleşme"si; Herbert Spencer'in "militan" ve "endüstriyel"i; Charles Cooley'nin "asli gruplar" ve "ötekiler"i; Karl Popper'ın "kabile düzeni" ve "açık düzen"i; Hobhouse'un "akrabalık", "otorite" ve "yurttaşlık"ı; Max Weber'in "geleneksel", "karizmatik" ve "bürokratik"i; Herman Schmalenbach'ın "topluluk", "federasyon" ve "toplum"u; ve Georges Gurvitch'in "cemaat", "topluluk" ve "kitle"si, bunlardan

sadece birkaçıdır. Bunlardan bazılarına daha sonra tekrar değineceğiz; fakat bir sonraki durağımız, klasik sosyolojide bunların hepsinin belki de en ünlüsü olacak.

B. DURKHEIM: BİR DAYANIŞMA BİÇİMİ OLARAK TOPLUM

Emile Durkheim (1858-1917), analizde karşılaştığımız sorunu bizim için pek çok açıdan ortaya koydu. Büyük ölçüde sosyolojik gerçekçilik olarak adlandırılan eseriyle, yani ilk çalışması aracılığıyla bize süregelen "toplum" kavramını miras bırakan, Durkheim'dı. Bizim çeşitli şekillerde yer aldığımız bu disiplini başlatan, bu ikon benzeri hediyedir ya da birçoğuna göre bu boğucu yüktür. Onun oluşturduğu bütün bu yapı, aslında, basit bir gerçekçilik değil, daha ziyade, yine de Comte'un pozitivizminden ve yeni bir bilim dalı oluşturmaya uygun bir ampirik kanıt isteğinden esinlenen, somut olanakların analizini sağlayacak karmaşık bir şemaydı.

XIX. Yüzyılın başlangıcı civarında, Durkheim dikkatimizi verip bilinçli bir şekilde ele almamız için yeni bir alan açtı; bu *sui generis* [kendine özgü] "toplum"du. Sokrates öncesine kadar uzanan felsefi, politik ve ekonomik paradigmalar, insanlar arasındaki düzenli ilişkileri ele alsa da, kendi etik bilimi aracılığıyla, toplumsal "dünya"nın haritasını ilk çıkaran Durkheim olmuştur. Bu, ontolojik bir uzam, bir nedensellik kaynağı ve insan davranışının daha önce düşünülen bütün kuramlarının işleyişi için temel bağlamdır. "Altkültürler" olarak yeniden imar edilmesi için kolayca vazgeçilen ya da toplu araziler halinde elden çıkarılan, işte bu kutsal topraklardır. Durkheim'ın analiz düzeyinde sırf yeni bir disiplin kurmanın ötesine geçen başarısı (ki bu da yeterli bir başarıdır), her ne kadar modern insanoğlu olsa da, insanoğlunun yaşaması için yeni bir kavramsal konuma duyulan yeni bir ahlâki, politik ve bilişsel bağlılığın uyandırılışıdır. Önceki birçok XIX. Yüzyıl kâşifi, ister gezgin isterse sınıflandırma amaçlı âlim olsun, yeni gelen turistin görmek isteyeceği keyfi manzaralar ortaya sererken; Durkheim'ın "toplum-

sal"ı, katı, olgusal, sorgulanan ve hem değişim hem de sınırlarını kırma eğilimleriyle gelişmeye açık uzamdı. Bu, turistik bir mekân değil, daha ziyade, ahlâki bilim adamı olarak toplumsal bilim adamı için bir savaş alanıdır. Bizim önümüze serdiği imgeler, benzer şeylerden oluşan kümeleri birbirine bağlamada o kadar ikna ediciydi ki, yorumları olmasa bile varlıkları XX. Yüzyıl'ın sonuna kadar meydan okunmadan geldi. Toplumsal dünyaya yapılan bu son saldırı, XVIII. yüzyıl öncesi ekonomik kuramı biçiminde egoizmin Batılı tezahürünün parçası olarak ve ayrıca Baudrillard'ın post-anlayışındaki geleneksellikten arındırmanın bir boyutu olarak ortaya çıktı. Bu arada, bu meydan okumaların her ikisi de, Durkheim'ın külliyatında, onun "mecburi" ve "kuraldışı" işbölümü kavramları aracılığıyla öngörülmüştü:

> Modernist kapanımı yeniden açma potansiyeli, birçok "gelecek kuşağın" zayıf çoğulluklarında değil, Durkheim'ın dayanışma ve normatif kavramlarının biraz eğreti sınırlamalarında bulunur. Çoğu postmodern kuramın dürtüleri fazla ironiktir, Baudrillard gibi "simulakr"ı olumsuzlama ve yabancılaşma dizininde tutmaya veya Lyotard gibi devamlı bir olumsuzlama edimine dayanarak yüceyi açıklamaya dünden razıdır. (Jenks'de, Smith; 1995: 253)

Durkheim'ın görüsü hem karmaşıktı hem de gerçek manasıyla "ileriyi görmüştü." Bununla beraber, onun ironisi, düşüncesinin ideolojik olarak *passe* [demode] hale gelmiş olmasıdır. Durkheim'ı kendine mal etmeye yönelik kaba girişimlerin onun fikirleriyle başa çıkma yolu, onları tamamen pozitivist, işlevselci ve esasen tutucu olarak görmektir. Lisans öğrencileri, onun bütüncülüğüne, parçaları tümleyici etkilerine ve bireysel kimlik ve kişiliği önemsememesine itiraz ederler. Daha gelişmiş, yine de hâlâ geleneksel Durkheim görüşleri onun çalışmasını artzamanlı olarak ve üç farklı düzeyde ele alır. Birincisi, *içerik olarak* onun kaygılarının kurumlardan inançlara doğru bir değişiklik gösterdiği düşünülür. İkincisi, çalışması *kuramsal olarak* evrimci bir kuram içerisinde bir araya getirilir, yani, basit toplumlardan karmaşık toplum biçimine geçişle olan açık meşguliyetinde toplanır. Katı bir biçimbilim çerçevesi

kurarak, kesintisiz bir tarihsel dizi boyunca süren ahlâksal bağ için gerekli işlevsel koşulları göstermeye giriştiği ileri sürülür. Son olarak, onun *yöntembilimsel* bağlılıklarının erken pozitivizmden, daha doğrusu ampirizmden kaynaklandığı öne sürülür ki, buna sebep olarak yaptığı analizlerde karşılaştığı ve yönteminin uygunsuz doğasını ve yeni, ama tam tanımlanmamış bir hitap tarzını doğuran bir dizi sorun gösterilir. Bu kronoloji, Parsons (1968) tarafından Durkheim'ın "pozitivizm"den "idealizm"e geçiş olarak, çok yerinde bir şekilde ifade edilir; demek oluyor ki bu şekilde biz bir tür "epistemolojik kopuş"la karşı karşıya kalırız.

Benim buradaki argümanım iki kısımdan oluşuyor: ilk olarak, Durkheimcı görüşe dikkate değer ve ileriyi gören mahiyetini geri kazandırmaya çalışıyor. Durkheim'ın çalışmasının tümünün tutarlı ve prensipli olduğunu savunacağım. Onun çalışması sadece temel kaygılardaki bir değişimi göstermez; yalnızca toplumsal biçimleri kuramsallaştırmasında bir ilerleme değildir ve gittikçe uygunsuz bir hal alan sosyolojik yöntemin yıkılışını ya da yenilgisini de ortaya çıkarmaz. Durkheim'ın bütün tasarısı tüm çeşitliliğine rağmen derin bir yapısal düzeyde bütüncül ve temel mahiyetindedir ve farklılıkları benzer yapıdadır. İkinci olarak, Durkheim'ın bize sağladığı toplumsal yapı deneyiminde toplum kavramının ve onun görünümlerinin tartışılamaz mahiyetini vurgulamaya çalışıyorum. Argümanın bu her iki kısmı da, altkültür kavramının gelişimiyle ilişkili olarak görülmelidir. Ayrıca Durkheim'ın insan davranışını demografik olarak makrodan daha alt bir düzeyde kuramsallaştırma ihtiyacının farkına vardığı, ama böyle bir davranışı deneysel mikro düzeyin ötesine geçen yapısal sınırlamalarla ilişkili olarak açıklama gerekliliğini öne sürdüğü gösterilecek. Suçun kökenlerini tayin etmede bazı problemler yaşadığını iddia etmek mümkün olsa da Durkheim'ın altkültür gibi aracı kavramlara ihtiyacı yoktu.

Bana kalırsa, Durkheim'ın yöntembilimsel programına, hakiki toplumsal değişimlerin (yani modernite deneyiminin ve postmodernitenin tehditkâr hayaletinin) vesile olduğu ve belki bir düzeyde de bu değişim deneyimini somut olarak ele alan bir program gözüyle bakılabilir.

> Durkheim tekrar tekrar, kendi çağının huzursuzluk, endişe, keyifsizlik, şevksizlik ve karamsarlığına ve diğer olumsuz özelliklerine dair yorum yapar. *Fin de siècle* [yüzyıl sonu] ruhunun önde gelen yandaşları (onların arasında Bergson, James, Nietzsche ve Guyau da vardır) hakkındaki yorumları öfke kadar sempatiyle karışıktır. Fakat Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Comte, Kant, Saint Simon ve diğerlerinden oluşan Aydınlanma filozofları üzerine görüşleri, onların saflıkları, iyimserlikleri ve yalınlıkları hususunda, su götürmez bir şekilde eleştireldir. (Mestrovic, 1991: 75)

Bununla beraber, analiz düzeyinde, Durkheim'ın külliyatı, farklı sorun kümeleri için farklı ve öngörülür yöntemler üretmiştir, ki bu sorun kümeleri de insanların kendi dünyalarını kavradıkları iki farklı tarzı yankılar. Bu şekilde, Durkheim'ın içgörüleri, sadece bu sorunların ortaya çıkış uğraklarıyla bağlantılı olmakla kalmayıp modernitenin hızla geç moderniteye dönüşmesini sağlayan koşullara da uygulanabilir.

Bu metodolojik programa, modelleri sağlayan ise Durkheim'ın *The Division of Labour*'daki [İşbölümü] (1964a) tezidir. Bu çalışma, daha sonra Durkheim'ın bütün kuramsallaştırmasını temellendiriyor olarak düşünülecektir. Durkheim'ın metninde açıklanan iki tür dayanışmanın yani mekanik ve organik tarzların dünyada varolmanın farklı tarzları, dünyayı farklı görme ve anlama yollarını ve böylece dünyaya farklı sosyolojik yaklaşımları anlatan metaforlar olarak görülebileceğini öne süreceğim. Aslında bu dayanışmalar paradigmatiktir. Daha önceden Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* biçiminde ele aldığımız ikilisiyle bu iki modeli bağlamak özgün bir düşünce değil. Her iki çift de, bir düzeyde, farklı birlik tarzlarının betimleyicisidir ve başka bir düzeyde, evrimcidir. Toplumsal birliğin farklı derecelerinin temsilcileri olarak görülebilseler dahi, daha genel olarak benim altkültür kavramına dair ileri sürdüğüm şekilde dışlayıcı ya da karşıtlığa dayalı birer kavram olarak görülmelerinin yolu yoktur.

Durkheim'in ortaya koyduğu bu olabilirliklerden, iki sosyolojinin "mekanik" ve "organik" epistemolojileri olarak söz edeceğim. Birincisi, yani mekanik olan betimlemeyle alakalı bir bilişim ve

açıklama biçimidir. Bu, gerçeklikteki nesnelerle düşüncedeki nesneler arasında hiçbir ayrımı olmayan alışıldık bir gerçekçilik ortaya koyar. Kavrayışı gözlenebilir gerçeklik ekolünün ölçütlerine tabi kılar. Bu varlık tarzı, XIX. yüzyıl bitimindeki başlangıcından bugün parçalanma tehdidiyle karşılaşıncaya kadar, sosyolojik muhakemeyi meşgul eden ve ona musallat olup sonradan onun daha geniş kültürle ilişkisini dolayımlayan pozitivizm ve ampirizm ikiz geleneklerine önceldir ve bu gelenekler tarafından benimsenmiştir. Ayrıca, mekaniklik ilişkilerinden türeyen "gözlem" ana metaforu da sosyolojik tahlilcinin sözlüğüne yer etmiştir. Bu üst-kuramsal düşüncelerin ötesinde, mekanik epistemoloji, kuramcıya pratiğe dönük özgül bir statü atfeder, ki salt gözlemleneni betimleme pratiğinin sürmesini, sosyoloğa verilen imtiyazlı farklılık aracılığıyla sağlayan da bu statüdür. Böylece, sosyolog statüsü, uzmanlık üzerinden tanınır, sosyolog bir baş rahip gibidir. Bu, Maffesoli'nin (1996) sosyolojinin "skolastizmi" olarak eleştirdiği ve modern yeni Marksist altkültür kuramcılarını da içeren diğerlerinin günlük yaşamda anlamsız ve cansız gruplaşmaları kabul ettirmek için canlandırdığı duruştur. Bununla birlikte, sosyolog sorumluluklarının dayandığı kaynak konusunda düşünümsel olmalıdır. Baş rahibin büyüsü, halk tarafından paylaşılmayan bir sözcük dağarcığına sahip olmakla azalmaz. Doktorumun benden çok ve farklı şeyler bildiğine memnun olurum.

Sonraki dayanışma tarzında, ikinci, ama yine de eşzamanlı olan görüde, yani organik epistemoloji biçiminde, bize betimleme yoluyla değil eşleşme yoluyla kavrayış sunulur. Organikçilik içinde, farklılık kabul edilir hale gelir; teamül olur. Farklılığın verili kabul edilmişliği, ötekini kavramaya başladığımız zemin olarak ortaya çıkar; böylece farklılığın kendisi denkliğin bir biçimi olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda, farklılığı kavramak, benlikten koparılmış olanın imtiyazlı betimlemesini değil eşleşmenin her iki anlamıyla* ötekiyle analitik bir evliliğin ya da ötekiyle aynılaşma veya ötekinin konumunun kabulünü veya gerçekten savunulmasını gerektirir.

* "espousal" köken olarak hem evlenme, hem de kabullenme anlamına gelmektedir. (y.h.n.)

Bu, bir anlamda seçici araçsal iradenin kullanımı fikrine ve aynı güdünün ötekilerde de tanınmasına yaklaşır. Kuramcı şimdi kendi statüsünde çarpıcı bir değişim yaşamaktadır; uzman ve baş rahibin dünyevinin tasvircisi olarak şeyleştirilmesinin kendisi dünyevileşir ve o dünyevi alanının bir parçası olur. Kuramcı, Garfinkel gibi, sıradan üyenin destekçi eşi ve eşdeğeri olur. Aynı şekilde, hem ortak bir düzlemde ustaca görmek hem de kavramak için, sosyoloğun etnometodolojisine toplumun sıradan üyesi de dahil olur. Grafinkel'in etnometodolojisi, kesinlikle, organikçiliğin püf noktalarının geç-modern bir ifadesidir. Modern sosyolojinin "gündelik hayat" olarak adlandırdığı şey yeni bir alan değildir; o, organikçiliğin karmaşıklığı ve farklılık üzerine yaptığı vurgu tarafından öngörülmüş bir şeydir. Garfinkel, Durkheim'la kurduğu bu sürekliliği onaylar ve sosyolojinin odak noktasını dış toplumsal yapıların betimlenmesi ve analizinden, toplumsal yapıların (ya da yapılanmasının) iç deneyiminin betimlenmesi ve analizine kaydırır. Her iki kuramcının da koruduğu husus, failin yer aldığı grubun büyüklüğü ve bileşimi tarafından kısıtlanmayan güdüleyici bir güç olarak "toplum"un merkeziyetidir. Altkültür kuramı, Goffman'ın yüz yüze karşılaşmalar analizi gibi, bunun, bir insanın bir günde hatta ömrü boyunca yaptıklarının veya bildiklerinin tümü olmadığını unutur.

Şimdi Durkheim'a geri dönelim ve iki dayanışma biçiminin, tarihi koşulların sadece geçici betimlemeleri olmaktan ziyade, farklı yaşam biçimlerinin, yani her biri konuyla ilgili ve tamamlayıcı epistemolojik kavrayış kuralları doğuran farklı ontolojik düzenlerin metaforları olduğu görüşüyle meşgul olalım. Açıkça görüldüğü üzere, analiz öğeleri olarak görülen dayanışma biçimleri, klanlar ya da devletler ya da bunlar gibi tikel gönderenlere işaret ederler ve böylece, Durkheim'ın gerçek toplumsal değişimi kesintisiz tarihi bir süreklilik içerisinde açıklamasını sağlarlar; bu değişimin ilham kaynağı ahlâki yoğunluğun derecesidir ve biçiminin şifre çözüm anahtarı bireylerin bir araya gelme tarzıdır. Bununla beraber, benim şimdiki okumamın hedefi, yöntemdeki iki konuma, yani iki perspektife sebep olan toplumsal yaşamın iki görüngüsel modelinin bünyesini aydınlatmaktır:

> Durkheim toplumda bireyin ve aklın rolünün önceliğinin bir savunucusu olarak kalsa da, duygu ve topluluğun, gerçekte var olan öneminin farkına varmaktan kendini alamaz. Durkheim'ın "mekanik dayanışma" ve "organik dayanışma" arasında yaptığı ayrımın ve özellikle bu kavramları uygulamasının artık pek de uygun olmadığına inanıyorum. Daha ziyade, onun aslında dayanışmanın temsil ettiği gerçeklikle meşgul olduğunun altını çizmek önemlidir.
> Bu önemsiz bir mesele değil ... Akılcılık ve bireycilik devreye girmeden sağlanan oydaşım probleminin, onun için, toplumun üzerine kurulabileceği ve kurulacağı bir temel olduğu kesindir. Bundan, onun, verili bir toplumun "kendisi hakkındaki duygusunu" kuvvetlendireceği belirli uğraklara, yani *conscience collective*'e [kolektif bilince] verdiği önem çıkar. (Maffesoli, 1996: 79)

Ben burada, kısa olsun diye, dayanışma biçimleri olarak örneklenen, fakat aslında Wittgenstein'ın iki "yaşam biçimi" olarak ifade ettiği, iki farklı dünyada var olma ve görme tarzını örnekleyen bir ikili karşıtlıklar kümesi düzenliyorum. Bu ikili karşıtlıklar, belki de, en iyi Tablo 2.1'de yeniden incelenebilir.

Şimdi, bu iki yaşam biçimi ya da modelinin metodolojik paradigmalara dönüşümü üzerine düşünebilir ve sonra da Durkheim'ın çalışmasının "ilk" ve "sonraki" evrelerinde etkin olan bu iki paradigmanın ayırt edici özelliklerine dikkat çekebiliriz. Her iki paradigma da, ontolojik ve epistemolojik bağlanımlar, yani, ele alınan görüngülerin doğasıyla ilgili varsayımlar ve bu gibi görüngülerle ilişki kurmanın en iyi yollarıyla ilgili varsayımlar içerir. Bu varsayımlar ortada gözlemlenecek ne olduğu, ne olmadığına dair kurallar sağlayarak bilmenin parametrelerinin haritasını çıkardıkları için, bu, Kuhn'un (1970) "paradigmatik bilgi" anlayışını yankılar.

Birinci modelimiz olan mekanik dayanışma içinde öncelikle toplumsal dünyadaki doğal düzenin ontolojik kabulü vardır. Bu düzen, "hiçbir farklılaşma içermeyen ilkel toplum"un toplumsal öncesi olan, ama yine de toplu halde yaşamayı sağlayan dürtüleri aracılığıyla insanlara atfedilen özcü bir metafiziktir. İnsanoğlu, türsel varlıkları [species being] nedeniyle toplumsallığa meyillidir ve kişinin kendisi ve o toplumsallığın içindeki diğerleriyle olan deneyimi, toplumsal bağ aracılığıyla ve bu bağdan dolayı olur. Benzerliğe da-

yalı toplumsal bağ (ki bu, paradigmanın düzenleyici ilkesidir) güçlü bir kolektif bilinç vasıtasıyla devam ettirilir. Kolektif bilinç de aşkındır: Tanrı (sorgulamayan bir düzenleyici ilke) olarak tasavvur edilir. Tanrının *a priori* [önsel] statüsü mekanik dayanışmada ihtilaflı değildir; insanlar ve onların kavrayışları, iman tarafından kontrolde tutulur: dünya içrek bir düzeni varmış gibi deneyimlenir; insanoğlunun kendisi o düzene olumsaldır. Düzenin böyle korunması, sonlu olan için de yürürlükte olan bir yasadır. Dünya, sabit ve sınırlı sayıdaki parçalardan ve onların olası ilişkisinden oluşur; Durkheim'ın kendi adlandırmasıyla söyleyecek olursak, bu model "mekanik"tir. Toplum demek ki içrek bir düzene oturtulur, düzenlenir, aşkın bir şekilde kontrol edilir ve mekanik olarak devam ettirilir.

Tablo 2.1 MEKANİK VE ORGANİK DAYANIŞMA

Mekanik dayanışma	Organik dayanışma
daha basit toplumlarda hâkimdir	daha gelişmiş toplumlarda hâkimdir
temel özelliği homojenlik ve benzerliktir	temel özelliği heterojenlik ve farklılıktır
benzerliğe dayanan toplumsal bağ	karşılıklı dayanışmaya dayanan toplumsal bağ
bölünmüş yapı; klanlar, kabileler	düzenlenmiş toplu yapı; şehirler ve devletler
dini inanç sistemi, aşkın Tanrılar	bilimsel bilgi, dini olmayan ideolojiler
güçlü kolektif bilinç	işbölümüyle dağıtılmış kolektif bilinç
tekil ve mutlak otorite	işlevsel ve arabulucu otorite
somut bilişsel yapı	soyut bilişsel yapı

tikelci anlamlar	tümelci ve genel anlamlar
toplumsal eylem için temel yönelim: özgeci	toplumsal eylem için temel yönelim: egoistik
yaygın öğretiler: muhafazakâr normatif hukuki yapı: baskıcı yaptırım	yaygın öğretiler: yenilikçi normatif hukuki yapı: onarıcı yaptırım
kontrol biçimi: yerleşmiş statü merkezli	kontrol biçimi: kişisel, kişi merkezli
kontrol deneyimi: utanç	kontrol deneyimi: suçluluk
atfedilmiş toplumsal rol ve statüler	atfedilmiş toplumsal rol ve statüler
ortaklaşmış roller	bireyselleştirilmiş roller
zayıf sınır idamesi	güçlü sınır idamesi
düşük takdir (kamusal)	yüksek düzeyde takdir (özel)
oydaşım yoluyla bireysel kolektif yaşam deneyimi	ayrılma yoluyla bireysel kolektif yaşam deneyimi
sembolik sistemler: yoğunlaşmış mütekabiliyete dayalı semboller	sembolik sistemler: dağınık, yorumlayıcı semboller
yüksek iletişimsel öngörülebilirlik	düşük iletişimsel öngörülebilirlik
benzersiz amacın nadir ifadesi	benzersiz amacın sık ifadesi
konuşma tarzı: kısıtlanmış	konuşma tarzı: gelişkin
OLGU	DEĞER

Böyle amansız ve şaşmaz bir sonluluğun iki epistemolojik sonucu vardır. İlki, toplumsal görüngülerin, el altında olan, fakat ne istençli ne de bağımsız nesnelere indirgenmesidir. Bu paylaşılan, yoğun-

laşmış sembolik düzenden türediği için, böyle bir "nesne gibi" statüsü nedeniyle görüngüler, değişmeyen bir evrenin sabit, tikelci, şu anki ve buradaki konumunda deneyimlenir. İkinci sonuç, kişinin potansiyel bir kuramcı olarak indirgenmesidir. Bu yaşam biçimi içindeki insanlar, sadece yüzeyde iş görürler; onların, esasen, haberci olarak bulunmanın haricinde bu yaşam biçimiyle alakaları yoktur; aslında nesnelerin doğru düzeni içine mekanik olarak yerleştirilmiş birer "nesne" statüsüne indirilmişlerdir; kendilerinden başka görüngülerle "yönelimli" hiçbir ilişkileri yoktur.

Mekanik dayanışmayı sembolize eden Tanrının tekil ve mutlak otoritesi, bütüncül ve zorunlu olarak paylaşılan bir epistemoloji sağlar. Katı yönetim sistemi, iyi davranışın ihlalini belirleyen tabu tarafından yürütülür. Kısıtlanmış ve yoğunlaştırılmış sembolik repertuardan türeyen katı mütekabiliyet, muhalif olan için sadece sınırlı bir yer sağlar; mütekabiliyete dayanan tek anlamlı aynı semboller, dayanışmacı ve oy birliğine dayanan grup üyeliğini oluşturur. Bireysel üyenin, eğer gerçekten böyle bir birey olarak ayırt edilebiliyorsa, topluluğun kurallarına karşı sadece kendi konumundan kaynaklanan bir sorumluluğu vardır; bu, tek bir metodolojik bir yola güvenmeyi vurgular ve üstelik zayıf benlik algısına, McHugh'un (1971) belirttiği gibi "herhangi bir kişi olarak benlik"e katkıda bulunur. Gerçekten, böyle bir toplulukta egoizme karşı öyle bir antipati vardır ki, metodolojik olarak, "benlik" bütün önyargı ve yozlaşmanın kaynağı olur; *The Rules of Sociological Method*'un [Sosyolojik Metodun Kuralları]* (bundan sonra *Rules* [Kurallar]) bize anlattığı gibi, "bütün peşin hükümlerden kurtulmamız gerekir."

C. DURKHEIM'IN METODOLOJİK TEMELİ

Şimdi, Durkheim'ın ilk çalışmasına, özellikle *Kurallar*'a, dayanarak bu metodolojik iddiaları inceleyebiliriz. *Kurallar*'daki tavır, ku-

* Bkz. *Sosyolojik Metodun Kuralları*. çev.: Enver Aytekin. Sosyal Yayınları. 2003.

ral koyucudur; sanki Durkheim bilimsel bir topluluğun davranışı için yasalar koyuyor gibidir. Böyle bir yasamanın baskıcı yaptırımla beraber geldiğini belirtmek, metaforu analoji aracılığıyla zorla benzetmeye çevirmek olur; fakat çalışma, açık bir şekilde, sosyolojik görüngülerin tanınması (ontoloji) ve yeni bir biçimde düzenlenmesi (epistemoloji) için "kurallar dayatmakta"ydı ve kurallar hiç de muğlak veya esnek bir dilde ifade edilmemişti.

Önsöz, insanı kışkırtan şu ifadeyle başlar:

> Toplumsal olguların bilimsel bir biçimde ele alınmasına o kadar az alışılmıştır ki, bu yapıtta yer alan bazı önermeler, bundan ötürü, okuyucuyu pekâlâ da şaşırtabilir. Bununla birlikte, eğer toplumbilimi diye bir şey varsa, ondan sıradan insanın geleneksel önyargılarını yeniden dile getirmekle kalmayıp, bu yargıların yeni ve farklı bir görüşünü sunması beklenmelidir, çünkü her bilimin konusu buluşlar yapmaktır; buluş ise, kabul edilmiş görüşleri az ya da çok sarsıntıya uğratır. (Durkheim, 1964b: xxxvii) (çev. s.)

Bu şekilde, bize, bir buluşlar, sürprizler ve sağduyuyu aşabilen bilim vaat ediliyor ve *Kurallar* bizim bu sonucu başarmamızı olanaklı kılacak. Bir toplum bilimi için kural sistemi kurmaya ve ayrıca sosyolojik görüngülerin doğasını betimlemeye çalıştığı için, *Kurallar* çeşitli açılardan bir manifesto olarak betimlendi (Lukes, 1985; Thompson, 1982). Elbette, kitaptaki bu olgusallık mahiyeti çok önemlidir. Bu olgusallık kendini nasıl gösterir, acaba bir "gösterge" olarak ve Durkheim için hem gerçeklikte hem de düşüncede var olan farklı ilişki biçimlerinin bir göstergesi olarak mı? Bu da, toplumsal görüngüleri psikolojinin, biyolojinin, bireyci metafiziğin, hatta sağduyunun epistemolojik emperyalizminden kurtarır. Böylece, açıkça dile getirilen dönüşüm kurallarının sınırlı bir kümesi aracılığıyla sosyolojinin nesnesinin yeri tayin edilir, ona özel bir kimlik sağlanır ve gözlemlemeye ve anlamaya sunulur.

Toplumsal dünyayı oluşturan asli varlıklar, toplumsal olgulardır; onlar, eşsiz birleşimlerle farklı toplumsal biçimleri oluşturan, indirgenemez unsurlar, "mutlak tikeller"dir. Toplumsal olgular, ay-

rıca, asli analiz birimleridir. Bu aşamada Durkheim'ın, gerçekliğin nesneleriyle bilimin nesneleri arasında hiçbir ayrım yapmazmış gibi durur; yine de böyle olguları belirsizliklerinden kurtaran toplumbilimidir. Sosyolojinin dili, olgusallığın bu biçimini odak noktasına getirir. Toplumsal olgular: "sabit olsun olmasın, bireye bir dış sınırlama getirebilen veya yine, aynı zamanda kendi bireysel tezahüründen bağımsız olarak var olarak genelliğini koruyan her türlü eylem biçimi"dir (a.g.y.: 13) ve ayrıca bize "toplumsal olguları nesne gibi düşünmek" (a.g.y.: 14) talimatı verilir.

Toplumsal olgular, daha sonra, üç ana özellik aracılığıyla tipleştirilir: dışsallık, sınırlama ve genellik. Bizim onlar hakkındaki düşüncemizden bağımsız bir varoluşa sahip oldukları, sadece bireysel üye tarafından uygulanmadıkları ya da gerçekleştirilmedikleri ve ayrıca o üyeyi önceleyip böylece onun girdiği her bir dünyayı oluşturdukları için, *dışsal*dırlar. Karşı gelindiğinde zorlayıcı oldukları için *sınırlayıcı*dırlar; normal toplumsal davranış onların sınırları içine girer ve onların gerçekliğini açığa çıkartır; normlarla belirlenenin dışında kalan eylem girişimleri örtük ve açık kural yapısını ihlal edip sınırlama gerektirir. Onların *genelliği*, tipik, normal, ortalama, devamlı olmaları, geçici olmamaları ve kolektif yaşamı devam ettirdikleri için ahlâken iyi olmalarından kaynaklanır; onlar, toplumsal "doğa"nın dokusudur. Genel olmaları onların kendi namına konuşmalarını sağlar, ama ancak sosyolojik himayenin yardımıyla; yani, onların sosyolojik bir olgusallığı vardır.

Bu son özellik, Durkheim'ın metodunda, şu açıklama ile daha da öne çıkartılır: "Bir pratik ya da kurumun iradi mahiyeti asla baştan varsayılmamalıdır" (a.g.y.: 28), ki bu bir toplumsal görüngünün en keyfi, yalıtılmış ya da görünüşte rastlantısal tezahürünün bile, daha fazla gözlem neticesinde sistematik ve istikrarlı bir toplumsal yapının (daha doğrusu, "mekanik" paradigmada öngörülen eşyanın içrek düzeninin) bir başka zorunlu parçası olduğu ortaya çıkabilir. Toplumsal olguların bu üç özelliği, bir altkültürün kesinlikle değişken ve ister istemez geçici doğasıyla bağdaşmıyor gözükür. Ya bir altkültür Durkheim'ın anlayışıyla "patolojik"tir ("tarz"a dayanan toplumsal bir bağdan daha patolojik ne olabilir, örneğin?) ya da bu

kavram, kuramcının kuraldışı vakaları açıklayabileceği bir geri çekilme konumu sağlar.

Metinde, Durkheim'ın toplumsal olguların gözlemlenmesi için kuralları koyduğu bütün bu bölüm boyunca, denebilir ki, Durkheim gözlemciyi öyle bir konum veya yere yerleştirir ki, gözlemcinin gerçekliğe bakış açısı ancak bir sosyoloğun bakış açısı olabilir. Bu yerleştirmenin bir kısmı, bizim gözlemimizin kapsamı hakkında talimatlar içerirken, bir kısmı da bütün diğer bakış açılarından yalıtılmış olmamızı içerir. Bu nedenle, bize "Bütün peşin hükümlerden kurtulmalıyız" (a.g.y.: 51) diye söylenir. Toplumsal araştırmanın başlangıç noktası olarak sağduyunun meşruluğundan kaçınmalıyız. Bu talimatın ikinci bir yönü de, Durkheim'ın, biyoloji, psikolojik indirgemeler ve bizzat sağduyu kategorileriyle ilgili olarak eleştirel bir şekilde açıkladığı gibi, sosyoloji öncesi konuşmanın yetersizliği veya çarpık mahiyetinin örtük bir kuramıdır. Bu ayrıca "rahip"in veya uzmanın mekanik anlamına işaret eder. Amaçlarımız açısından, Durkheim, sağduyuyu tarihi olarak taraflı ve böylece gerçeği saptırmaya eğilimli olarak ele alıyor gözükür ve bu yüzden sosyoloji, aynı anlamdaki faillikleri fakat sağduyununkinden farklı kategorileri kullanarak, bu muhayyel dünyanın üstesinden gelmeye hizmet etmelidir. Bundan dolayı Durkheim, burada, öznenin yanılsamalarından bir kopuş ve gerçek nesneye doğru sistematik, "disiplinli" bir geçiş önermektedir. Sağduyunun bu tarzda çarpık bir bakış açısı olarak üretimi, toplumsal üyeyi, "gerçek" dünyanın yaşanılan ve duyumsal değerlendirmesinden uzaklaştırır. Çok katı bir anlamda, baştan asli gerçeklik olarak tesis edilen toplumsal olanın sonluluğunun ağır basması kaşısında, onun üyesi kaçınılmaz olarak göreli bir hal alır. Toplumsalı toplumsala dayanarak açıklamalıyız. Bu, maddi ve psikolojik indirgemeye başvurmamamız ve (altkültürün formüle etmeye çalıştığı gibi) gölge görüngüleri gerçek ilgi nesnemizle karıştırmamamız gerektiği anlamına gelir. Üye, toplumsalın içine bütünleşmiş ve gündelik davranışları aracılığıyla onun yeniden üretiminde etken olsa da metodolojinin doğru ve tekil kuralları toplumsalı belirlemedikçe, üye, analiz düzeyinde onun gerçek yapısından habersizdir. Öyleyse, bu metodu benimsemek,

gerçek olana dair bir kavrayış edinmektedir; böylece toplumsalla sabit ve şaşmaz bir ilişki içinde olan metottur, üye değil. Metodun çeşitlilik göstermesi veya kişiden kişiye değişmesi gerçekliklerin çoğalmasına, tanrıların dünyevileştirilmesine, yani küfre neden olur. Bir kuramcı olarak bireyin ancak ortak bir metot ve tekil bir gerçeklikten kendi farkını yücelterek yüzeyin ötesinde duyularla algılanabilir bir hal alması da bu bağlamda, yani mekanik epistemolojinin içinde gerçekleşir.

Durkheim, toplumsal nesnelerin "verili" olduğu ve gözlem pratiğine tabi olduğuna dair bizi bilgilendirerek devam eder; bu, yani toplumsal nesnelerin görsel varlığını belirleyen kuralları ortaya çıkarmak, sonradan temel bir analiz sorunu haline gelir. Bize algılama ve algılananları bir araya getirme kuralları verilir ve bu kuralları, evvelce üzerine düşündüğümüz, toplumsal olgunun nesne-gibi parçalarıyla bir araya getirmemiz istenir. Bu nedenle, toplumsal olgular, bizim bireysel irademize, onları değiştirme ve düzeltme girişimlerimize karşı koyar; onlar nesnel olarak mevcuttur, yani muhtemel yorum ve değer yargısından azadedirler ve diğer görüngülere indirgenemezler. Onlar, toplumsal dünya açısından, vaki olan her şeydir. Dahası, bir toplumsal olgunun bütün görünümleri nedensellikle birbirine bağlanır; mekanik toplam bütün görünür.

Toplumsal olguların algılanması, bununla beraber, bir problem olarak kalır. Varlıkları *sui generic* olsa da, biçimleri yoktur. Onların gerçekliği, maddi ve fiziksel bir mevcudiyetten oluşmaz; onlar somut olandan ziyade deneyimlenen gerçekliklerdir. Onların görünümü bir sınırlama gibidir; onlar görünmeyen hapishane duvarlarıdır. Elbet tecrübe edilebilirler, fakat yalnızca gerçekliğin içinde yer aldıkları ya da birer gerçeklik oldukları müddetçe: – bu nedenle Durkheim, hepsi toplumsal olguları cisimleştirip günümüze kadar gelen yapısal özellikler olan, hukuki sistemi, Fransız parasının kullanımını ve Fransız dilini örnek olarak gösterir. Sonuçta, öyleyse onlar bilimsel topluluğun metodolojik kuralları, kolektif bilinçten doğan ve kolektif bilincin göstergeleri olan temsillerdir. Ne ilginçtir ki, mekanik paradigma içinde toplumsal olguları bireyi sınırlar, ama toplumsal üye yine de alternatif bir nedensellik olarak çoğun-

lukla kuramsallaştırılmadan kalır. Katı bir anlamda, altkültürlere dayanan açıklamalara doğru yapılan geçiş, bireysel "yönelim"i [intent] bu sorunsaldan kurtarmak için bir teşebbüstür; yine de, analizdeki bu geçiş toplumsalı çözülmemiş olarak bırakır.

Mekanik paradigmanın mahiyetini ortaya koyan *Kurallar*, bilimi, temeli duyum olan bir algı biçimi olarak ortaya koyar. Bu model içinde, gerçeklik, parça ve bütün arasında istikrarlı ilişkilere sahip örgütlü bir sistem olarak görüldüğü gibi, neden ve sonuç arasındaki ilişki de zamansal olmaktan ziyade mantıki bir ilişki olarak görülür; bu sabit bir mekanik sistemdir ve bu şekilde, model işlevselci bir yaklaşıma uygundu. Böyle bir konumdan, sosyolog, toplumsal sistemlerin mantıki dengesini gözlemekle meşguldür ve bir sistemden diğerine, mütekabiliyetler ve biçim benzerlikleri aracılığıyla karşılaştırmalar yapılır. Yasalar, sistemler içindeki değişkenler arasında var olan sabit mütekabiliyet vasıtasıyla saptanır.

Kurallar'daki önemli bir metodolojik ayrım, Durkheim tarafından *normal* ve *patolojik* kavramları arasında yapılan ayrımdır. Durkheim, "bireyler için olduğu gibi toplumlar için de, sağlık iyi ve caziptir; hastalık, tersine, kötüdür ve ondan kaçınmak gerekir" (Durkheim, 1964b: 49); ayrıca, daha genel olarak, "Kendi içinde ve kendi temel bünyesinden dolayı tedavi edilemez biçimde hasta olan bir türü çelişkiye düşmeden kavramak bile mümkün değildir. Sağlıklı olan, mükemmel normu oluşturur ve sonuç olarak hiçbir şekilde anormal olamaz" (a.g.y.: 58) der.

Bu önemli ayrım, öyleyse, kuralsız, tikel veya geçici olanların tersine tipik ve genel (normal) olan toplumsal olgulara gönderme yapar. Uygulamak için yararlı bir ayrımdır, fakat ayrıca, niye bu kavramların kullanılması gerektiğini sorma ihtiyacı da duyarız; bu kavramlar iki düzeyde işliyor görünürler. Birincisi ve en açık şekliyle, gerçek toplumsal üyelerin somut düzeyinde, *normal* olgular, dayanışma ve devamlılığı oluşturanlardır ve *patolojik* olanlar, bireyselleşme, parçalanma ve kesinti ortaya koyanlardır. Farklı tarzlarında, toplumsal olgunun bu iki düzeni, kolektif yaşam içindeki iyi ve uyumlu davranışın işaretleridir. İkincisi, analiz düzeyinde, ki bu onlarla anlatılmaya çalışılan ana fikirdir, normal/patolojik ayrı-

mı, kuramcı tarafından, bir metodoloji programına bağlılığından önce yapılan bir seçim ya da ahlâki bir ayrımdır. O, kuramcının mekanik bir yaşam biçiminden doğan tikel bir toplumsal yapının üzerine yansıttığı tercih ve takdir nosyonlarının izdüşümüdür. Normal/patolojik ayrımının kapsadığı ikili karşıtlık, mekanik bir dayanışma içinde bireysel ve kolektif çıkarların ifade edilmesi için gerekli olan ikili bilişsel koda benzer. Meseleler, Evet ve Hayır yani Kolektif ve Bireysel mutlaklarıyla çözülmelidir. Gelişmiş bir işbölümünün yokluğu, gerekçelendirilebilen konum açılarının çoğalmasını olanaksız kılar. Böylece, normal ve patolojik olgular arasındaki diyalektik, toplumsal üyenin somut düzeyinde iyileştirici ve faydalı bir işleve sahip olarak görülebildiği için, bu olguları mekanik olarak tutarlı gibi kuran kuramcının metodolojik toplum mühendisliğinde de bu diyalektiğin bir işlevi vardır.

Durkheim, normali ortalama olarak tanımlar; bu, kendini sürekli teyit etmek zorunda olan bir tanımdır, ki bu da mekanik yeniden üretimin kesin bir özelliğidir. Patolojik unsurlar, yapısal olarak geçicidir ve bunun için bizim incelememize uygun değildir; böylece, "patolojik" kavramını, toplumsal bir yapının içindeki içrek tehlikelerden söz etmek için kullanmak yerine, Durkheim onu, bireysel görünümlerin toplum dışı mahiyetini gösterip böylece, kolektif sağlığın sunağını kutsamak için kullanır. Patolojik davranış, kolektif duygular için olumsuz bir pekiştirme olarak hizmet eder; suç, öfkeye yol açar; ceza, telafiye sebebiyet verir; normal olan bir kez daha sınırlarını teyit etmiş olur.

Ortalama, sağlıklının dengi olarak düşünülür, ki sağlıklı da iyiye denk tutulur. Durkheim'ın metodu bu özgül modelde açıkça tek tanrıcıdır, ki bu da bir düzeyde, aydınlatmaya çalıştığı kurumlar ve bilincin (yani ilkel, basit, dinsel temelli, uyumlu toplumların) yapısı için tamamen uygundur.

Durkheim'ın mekanik modeldeki metodolojisinde bir sonraki aşama, sınıflandırma pratiğini içerir. Bu faaliyet, toplumsal bir morfolojinin, yani Durkheim'ın deyişiyle toplumsal biçimler veya toplumsal tipler arasındaki ayrımı gösteren, ama aynı zamanda onlar arasında mantıki bağlantı kuran bir şema kurmayı amaçlar.

Bu orta düzeyli analiz birimini benimseyerek, Durkheim, bir yandan tikelci göreceliklerle, diğer yandan "insanlık" ya da "insan doğası" gibi kaba, önsel genellemelerle konuşmaktan kaçınmayı umar. Toplumsal tip, öyleyse, toplumsal ilişkilerin tikel bir yapılanmasına gönderme yapar; onların arasındaki en basit yapılanma da "ilkel sürü"dür; ki bu yapılanmadan da giderek klanlar ve kabilelerden şehirler ve devletlere kadar karmaşıklık açısından ilerleyen diğer yapılanma biçimleri doğar. Daha önce *The Division of Labour in Society*'le [bundan sonra DoL] ilgili olarak, tartışıldığı gibi, bütün biçimler, "ilkel sürü"nün vücuda getirdiği toplumsal yaşamın temel, indirgenemez unsurlarından oluşsa da, bu unsurların bir araya geldiği özgül biçime göre birbirinden ayrılır. Sınıflandırıcı bir şema böylece bir dizi bileşim biçimi tanımı aracılığıyla oluşturulacaktır. "Tipler" ya da "türler" zamansal aşamalar olarak görülmezler; onların sistematik sırası evrimsel değildir; mantıken eşzamanlıdırlar, maddi olarak artzamanlı değil.

Eğer şimdi sınıflandırma pratiğini mekanik yaşam biçiminin mecazi bir uğrağı olarak düşünürsek, onu o modelle tamamen uyum içinde buluruz. Güçlü bir sınıflandırma sistemine olan gereksinim, düzeni ve sıkı denetimi koruma arzusudur. Güçlü sınıflandırmayı oluşturmak, her biri değişmez içeriklerin hudutlarını belirleyen güçlü sınırların seçilip muhafaza edilmesini gerektirir. Toplumsal roller açısından, güçlü sınırlar, durağan ve kesin kimliklerin esnek bir takdirle kullanılmasını olanaklı kılar. Her kimlik kendi kendine yettiği ve etkileşimde ihtiyacını farklılık yoluyla ifade edemediği için, böyle bir toplumsal ilişkiler grubu içinde çok az karşılıklı dayanışma vardır. Güçlü sınıflandırma, işbölümünden önce gelen toplumsal ilişkiler biçimini örnekler. Bir kez daha, Durkheim'ın metodunun analitiğinin, onun en basit dayanışma tarzının somut özelliklerini yansıttığı görülür.

Kurallar'da yer alan mekanik modeldeki Durkheim'ın metodolojisinin sonuç aşamaları, "onu ortaya çıkaran etkin nedeni ve onun yerine getirdiği işlevi ayrı ayrı" (Durkheim, 1964b: 95) araştırıp bularak, yeni sınıflandırılmış toplumsal olguyu açıklama yoluyla ilerler.

Toplumsal olguya ilişkin buradaki iki önemli uğrak, *neden* ve *işlev*dir; denebilir ki, mekanik model içinde birincisi, yani sabit ve kesin olan *neden*, böyle bir toplumsal dünyanın içrek düzeninden doğar, o Tanrı kelamı gibidir; ikincisi, *işlev*, insanlaşmış bir kelimedir, o, insanın böyle kozmik bir emri, pratikte çeşitli ve farklı şekillerde yerine getirme tarzlarıdır. Yine, bu süreç, mekanik dayanışmada Tanrının zihnini anlatan bir mecazdır.

Sonunda, gözlemden kurama geldikten sonra, bu model içindeki Durkheim'ın metodu, genel bir yasanın üretilmesiyle biter; yani, incelediğimiz görüngü olan yeniden üretim yoluyla denetimin, o nihai eylemin diğer toplumsal koşullarda ortaya çıkışına dair öngörüleri yapmamıza olanak sağlayacak bir kuramın üretilmesiyle.

D. GÖSTERGEBİLİMSELDEN SEMBOLİĞE GEÇİŞ

Durkheim, Marcel Mauss'la birlikte, "Çağdaş psikolojinin kesifleri, yaygın bir yanılgıyı, yani aslında çok karmaşık olan belirli zihinsel işleyişleri yalın ve temel zannetme yanılgısını açığa çıkardı" (Durkheim ve Mauss, 1970: 3) ifadesiyle *Primitive Classification*'ın [İlkel Sınıflandırma; bundan sonra *PC*] ele aldığı sorunu ortaya koyar.

Demek oluyor ki, insanların somut dünyadaki nesneler ve olayların durumunu nasıl ele aldıklarının farkındayız; fakat söylem ve bilinçteki mantıki temsillerimizi aynı doğaya sahip olarak düşünmeye pek alışkın değiliz. Durkheim, bizim bunları, bilince içkin ve deneyim ile pratiğin tarihi süreci boyunca gelişmiş gibi düşünme eğiliminde olduğumuzu ifade eder. Bu nedenle, geleneksel inanç, dünyayı sınıflandırma ve düzenleme yetisinin bireysel psikolojiye indirgenebileceği (ki bu da *Kurallar* toplumunda yer alan tipik fail modeliyle tutarlı bir inançtır), sanki doğallaştırılmış bir toplumsal birimin kendine özgü toplumsal kısıtlamaya tepki verdiği inancıdır. Bununla beraber, Durkheim, basit toplumlarda benlik ve nesne ya da gerçekte benlik ve öteki arasında ayrım yapma yetisinin yokmuş

gibi durduğuna; insanların kendilerinin, örneğin, timsah gibi olduklarına inanabildiklerine ve kişiliğin tek bir sürekli biçim alacak şekilde iç içe geçtiğine işaret eder. Bu suretle, insanlığın, kökenlerinde "sınıflandırıcı işlev için en gerekli şartlardan yoksun olduğunu" öne sürer. Asal durumunda, insanlık, benzer ile benzemeyeni ayırt etmek için gerekli donanımlardan mahrumdur ve kesinlikle nesneleri hiyerarşik bir sıra içinde düzenleyemez; kendini bizim gözlemimize sunduğu şekliyle dünya, hiyerarşi sergilemez: o, bu şekilde kurulur.

Burada, ana meseleye geliriz, eğer insanın bilme yetisi, doğuştan sınıflandırma oluşturma yetisine sahip değilse, böyle sistematik ve düzenli olarak ortaya çıkan bir işlev hangi temelden gelişti? Durkheim, bu temeli, basit toplumsal yapıların kendisinde ortaya çıkarmaya çalışır. Toplumsal yapı ve sembolik düzen arasındaki bu temel ilişki, kodların birden çok olmasını sorunlu hale getirir, ki sözde iş başında olan her altkültürün "toplumsal" doğasını göstermek için bu kodların birden çok olduğunu ortaya koymak gerekir. Daha doğrusu, bu, toplumsallığın küçük grup bağlılığını aştığını akla getirir. İnsanın kimliğini sınıflandırıcı bir sistemin bir parçasında bulmak, yalnızca bireysel totemin değil, en azından sınıflandırıcı sistemin bütününün örtük bilgisine sahip olmaktır.

Durkheim ve Mauss, sınıflandırma sistemlerinin nasıl oluşturulduğunu sergileyerek devam ederler ve insanların sınıflara ayrılmasına neden olan toplumsal güçleri belirlemeyi amaçlarlar. İkinci sınıf materyal, yani, Avustralya Aborjinleri, Kuzey Amerika yerlileri veya Antik Çin topluluklarının kurgusal etnografyalarını kullanırlar. Bu gibi bütün basit toplumların, çeşitli toplumsal ilişkilerdeki duygusal yoğunluğun farklı ifadeleri, biçimleri ve dereceleri açısından makul olarak farklı duran akraba gruplarına bölünmüş gözüktüğünü belirtirler. Bu toplumsal bölünmelerin en geniş ve en eskileri, "muvatiler" [*moieties*] olarak adlandırılır; bunlar toplumsal yakınlığın temel ifadeleridir. Her muvati, daha küçük evlilik gruplarına ayrılan "klanlar"a bölünür. Bu bölünmeler, aidiyet ve bağlılığın bu dışavurumları, keyfi ya da tesadüfi değildir; onlar, kendilerinde ifade bulan ilişki tarzlarıyla doğrudan bağlantılıdır.

Bu yapılardaki insanların dünyalarını nasıl algıladıkları konusunda sunulan açıklamada iddia edilene göre, canlı ve cansız doğal dünyanın bütün görüngülerine kendine özgü belirli gruplara sembolik bir şekilde atfedilmiş ya da onlara ait gözüyle, genellikle birer totem olarak, bakılır. İlkin bu "sahiplik", öncelikle daha geniş, daha eski gruplar (muvatiler) üzerinden yapılandırılır ve sonradan özelde klan ve daha küçük akraba birliklerine bölünür. Durkheim ve Mauss, daha sonra, evrenin "ilişkili" parçaları üzerinde böyle hak iddia etmeyi, bizim dallar ve alt dallardan oluşan sınıflandırma şemamıza benzetirler. Somut olarak, aracı totem sembolleri vasıtasıyla, muvatilerin özgün "cins"leri ve klanların da özgün "tür"leri sunduğunu öne sürerler.

Durkheim ve Mauss, ayrıca, modern bilimsel morfolojiler, "toplumsal kökenler"inden bir şekilde koparılmış görünseler bile, bizim görüngüleri hâlâ "aynı aileye ait" olarak bir araya getirme tarzımızın bu toplumsal kökenleri bizatihi ortaya çıkardığını iddia ederler. Onların deyişiyle, bugüne kadar, ilkel sınıflandırmalardan bile bile kopuşa rağmen, Durkheim ve Mauss, ilkel sınıflandırmaların kesinlikle istisnai veya tekil olmadığını öne sürerler. Daha ziyade, diye açıklarlar, bu sınıflandırmalar bir süreklilik arz eder, ilk bilimsel sınıflandırmalarla olan devamlılıklarında kopukluk yoktur. Gerçekte, "ilkel sınıflandırmalar" bütün bilimsel sınıflandırma sistemlerinin taşıdığı şu iki özelliği sergiler: (1) Bir hiyerarşi halinde düzenlenirler, ki böylece doğal dünyanın tüm görüngüleri birbiriyle sabit bir ilişki içinde algılanabilsin. (2) Spekülasyon amaçlıdırlar, yani kişinin kendisi dışında kalanları kavrayıp düzenlemesinde kullanılırlar.

Yazıları boyunca, Durkheim, toplumsal bağın görünümlerini başarıyla tesis edip gereğince yorumlamada karşılaştığı analiz sorunlarıyla meşgul oldu. İnsanları toplumu oluşturan çeşitli düzenler içinde ve bu düzenlerin parçası olarak davranışlarında yönlendiren muhtemel kural sistemlerinin devamlı bir morfolojisini üretmeye çalıştı. Daha sonra, insanların bir arada yaşamasının analitik olarak kavranan koşullarını oluşturmaya çabaladı; bunlar, toplumun örgütlenmesinin dış prensipleri olarak belirecekti ve bu çerçeveden,

tam da o birlikte yaşayış açısından bakıldığında insanların eylemlerinin anlaşılır hale getirilebileceği belirtildi. O, her düzeyde, toplumsalı toplumsal açısından açıklamakla ilgilendi. Böylece, Durkheim, daha sonraki döneminde, bizi, sembolizmin toplumsal yaşamdaki merkeziliğine duyarlı hale getirir ve şimdi, sembollerin kendilerinin, toplumsal deneyimlerin yapılanması ve yorumlanmasında temel olduğunu öne sürer.

Daha erken bir çalışma olan *Kurallar* toplumun doğal ve katı ahlâki düzenini, genellikler, onların sınırlayıcı etkileri ve böylece nedensel önemleri, yani kendine özgü mekanik gerçeklikle betimlemeye yönelik, mekanik olarak açık bir kaygıyı ortaya çıkardı; öte yandan, daha sonraki, *Professional Ethics and Civic Morals* [Profesyonel Etik ve Yurttaşlık Değerleri] ve *Elementary Forms of Religious Life* [Dini Hayatın İlkel Biçimleri]* [bundan sonra *DYİB*] eserleri, şimdi görüngücü bir pozitivizm görüşünden sapar ve gözlemlenemez olanı, maddi olmayanı, zihin alanlarını, bilgiyi ve sembolik temsilleri (yani, Alexander'ın (1988) deyişiyle, bir kültür analizinin uygun zeminlerini) açıklamaya yönelir. Esas olarak, kurumlardan inançlara, yasa ve sözleşmelerden epistemoloji ve kozmolojilere ilerleriz; Durkheim, ikinci öğeleri artık çalışmasına vesile olarak kullanır, fakat onlar da ona vesile olurlar, onun metodolojik amacının parçasıdır. Durkheim, örtük epistemolojisini bir metot olarak yazmaya başladığı zaman, bu epistemoloji, dağınık sembollerin karmaşık bir yorumlayıcı ağı içerisinden bakıldığında, doğal ahlâki bir düzenin, nasıl tamamen anlaşılabilir olduğunu ortaya çıkarır. Bu bağlam içindeki kavrayışların uyumlu veya disiplinli birleşimleri, artık özdeş, sürekli veya istikrarlı olmayan ilişkiler içindeki farklılıkları birleştiren bir metot olan organik bir metodun gerekliliği ve amacına işaret eder.

Durkheimın, totemcilik analizi yapmasındaki gayenin, ilk avazda, kendi genel din kuramını eleştirel bir yolla açıklamak olduğu, *DYİB*'e yazdığı Giriş'inde oldukça belirgindir; bununla beraber, bu da onun daha geniş bilgi kuramının ve bütün incelemelerinin sonucunun sadece bir yönüdür. Öyleyse, incelemeleri boyunca onun

* Bkz. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev.: Fuat Aydın. Ataç Yayınları. 2005.

başlıca, temel ilgi odağı olan şey epistemolojidir ve din, insanın kendi dünyasını ele almasını sağlayan ve o dünya gibi kendi bilinç hallerini de kurmaya yarayan sembolik sistemle ilişkili olarak kavramsallaştırılabilir. Dinsel kuramın önemi, tören ve ritüelin toplumsal mahiyetinin incelenmesinin daha ötesine gider: insan bilgisinin tam da doğasına işaret eder. Bu nedenle, Durkheim için, din, sadece insanların neye inandıklarına değil, ayrıca daha temel olarak, neyi nasıl düşündüklerine ışık tutar.

Durkheim *DYİB*'e Giriş'te, toplumda yalana dayanan hiçbir kurum yoktur dediğinde, mekanik bir düzeni oluşturan unsurların temel doğruluk değerlerinin önemi açıkça belirtilmiş olur. Pozitivist bir dünya içinde, bütün görüngüler nihai gerçeklikleri sayesinde bize sunulur ve bu yüzden tutarlıdırlar; sembol ve gösterileni birbiriyle aynıdır. Bu suretle, bütün dinsel pratikler, her ne biçimi alırsa alsın, bir insan ihtiyacının tercümesidir. Dinler özgül bir toplumsal işlevi cisimleştirir, ki dinlerin görünür sınırlaması da bu işlevdir.

Durkheim'ın sembolizmin kökenlerine dair ilgisi, "algılama kategorileri", yani bizim bütün bilgimizin temelini oluşturan ve bizim algı ve duyumlarımıza düzen ve tertip sağlayarak bizim herhangi bir şekilde "bilmemize" imkân veren nihai prensipler tartışmasında doruğa çıkar. Durkheim, örneğin, mekân, zaman, sınıf, töz, güç, etki, nedensellik, vb. kavramlar (bütün insan düşüncesinin evrensel olarak geçerli temel ilkeleri şeklinde kabul edilmiş bütün kavramlar) gibi temel kategorilerin toplumsal türevini tesis etmek ister:

> Durkheim'ın "bilinçaltı, tarihtir" sözünün yerine, kişi "a priori, tarihtir" diye yazabilir. Kişi ancak toplumbilimlerinin bütün kaynaklarını harekete geçirirse, bilinci de (tüm uğraklarda) üreten o bütün tarihsel sürecin ürününü, tarihsel hatırlama aracılığıyla, yeniden kendine mal etmek demek olan o aşkın projenin bu tür tarihselci gerçekleştirilmesini başarabilir. Bireysel vakada, bu, öz analizi tarafından, safça betimlendiği üzere, estetik deneyimin gerekli bir parçası olan sınıflandırıcı tasarılar ve temayülleri yeniden kendine mal etmeyi içerir. (Bourdieu, 1993: 256)

Hâkim epistemolojik açıklamaları gözden geçiren Durkheim, dünyanın arkasında yatan nihai gerçekliği, bir mutlağın belirlediği tinsel gerçeklik olarak betimleyen veya kategorileri, insan bilincine içrek olmalarıyla izah eden idealizm tiplerini bir kenara iter. Böyle bir "a priorist [önselci]" konum, der, insan düşüncesi kategorilerinin toplumdan topluma sürekli "değişkenlik"i tarafından çürütülür ve deneyle de kontrol edilemez, ampirik olarak ispatlanamaz. Gerçekte, böyle bir konum "bilimsel bir hipotezin gerekli koşullarını sağlamaz." Bu bölümde, Durkheim, insan zihninin tanrısal akıl tarafından belirlendiği bir zihin kuramına sahip olan Kantçı sistemden bahsediyor gibi okunabilir. Kant'a göre, kategoriler, deneyimin anlamsız ve kaotik olmasını engelleyen öncel koşullar olarak bir şekilde bireysel bilincin ötesinde var olurlar: tanrısal akıl, böylece, bireysel bilinç aracılığıyla tezahür ettirilir.

Durkheim, ayrıca, öznelcilik çeşitlerini, özellikle de, bireylerin, kategorileri, kendi özel ampirik deneyim ve algılarının hammaddesinden kurduğunu; yani, her birimizin, kendi duyumlarımızın özel düzenlemelerinden kendi eşsiz kategori gruplarımızı çıkardığımızı ve yarattığımızı belirten kuramı eleştirir. Bu, ampirizm geleneğinin aşırı mantıki konumudur ve Durkheim bu bağlamda Tylor ve Frazer'ın antropolojisinden bahsetmektedir. Durkheim, düşünce kategorileri toplumdan topluma değişiklik gösterse de, herhangi bir toplumda onların temel özelliklerinin evrensellik ve zorunluluk olduğunu öne sürer. Bu suretle, öznelciler için bütün duyumlar özel, bireysel ve farklı ise, kuramları açısından, farklı toplumlardaki insanların nasıl olup da genel olarak aynı kategorilere sahip olduğunu ve onlarla hareket ettiğini açıklamak güçtür. Bu, altkültür kuramına içkin olan potansiyel yalıtımcı eğilim üzerine önemli bir düşüncedir.

Durkheim, ayrıca çalışmasının bu aşamasında, kendini herhangi bir materyalist görüşten ayırır. Zihni maddeden türetmek veya herhangi bir deneyim ötesi gerçeklik yaratmaktan kaçınmak için, Durkheim "deneyimin ötesine gitmek artık gerekli değildir" der ve bahsettiği özel deneyim, "bizim toplumda tecrübe ettiğimiz bireyüstü gerçeklik"tir. Durkheim, insanların dünyayı kendi bilinçli im-

gelerinde yaratmadıkları gibi, dünyanın da kendini onlara dayatmadığını; aslında, "ikisinin de aynı anda olduğunu" düşünür. DYİB'de "nesnellikler" ve "nesnelerin doğası"na bazen gönderme yapsa da, başından sonuna kadar, maddi dünya olmayan "birey-üstü bir gerçeklik"ten bahseder, ki bu da sembolik bir evren olarak toplumdur.

Durkheim'a göre, toplum temel ve asli gerçekliktir; onsuz insanoğlu olmaz, fakat bu karşılıklı bir bağımlılıktır. Toplum, yalnızca, kendi üyelerinin kolektif davranışı, yani, sembolik olarak iletişim kurma yetileri aracılığıyla gerçekleştirilebilir, kendinin bilincine varabilir ve böylece etkisini hissettirebilir. Bu uyumlu davranıştan, kolektif temsiller, toplum duyguları ve ilaveten, onlar da kolektif temsiller oldukları için, temel düşünce kategorileri ortaya çıkar. Böylece, insanoğlu, yalnızca toplumsal bağda ve onun vasıtasıyla ifade bulur ve tabii ki, bu bağın kendisi, sosyolojinin epistemolojisinin bir ifadesidir:

> Antropoloji ve özel olarak Année Sociologique* grubundaki Durkheim, Levi-Strauss'un yapısalcılığında devam ettirilen bir gelenek geliştirdiler. Ve Bourdieu, Durkheimci modele karşı çıksa da, bireysel habitus'un oluşumu aracılığıyla işleyen toplumsal determinizm, Kantçı öznellik olarak adlandırılabilenden ve kültürel sınıflandırmanın toplumsal temellerinden duyulan büyülenmenin sürdüğüne işaret eder. Toplumsal ilişkiler pratiğinde sınıflandırma ve toplumsal ayrım şemalarının üretimi, toplumsal ve bireysel kimlik oluşumunda kesinlikle temel bir bileşendir. (Lash ve Friedman, 1992: 4)

Durkheim'ın ilk döneminden son dönemine doğru ilerleyişi, biçimden içeriğe doğru bir hareketi gösterir. *Kurallar*, toplumun somut bir gerçeklik olarak katı bir şekilde koyutlanmasını örneklendirir ve bu model içindeki kişinin soyut ve örtük bir kavramını içerir; bilinç olarak insan, toplumun bir gölge görüngüsü olarak ortaya çıkar. *Kurallar* bir üyenin bilincinin yerine, sınırlamaya verilen kolektif tepkileri koyar. Böyle bir pozitivizm, insan anlayışı ve yaratıcılığına katı bir sınır koyar; ki bu sınır da sadece, yalıtılmış bireyin du-

* Birinci Dünya Savaşı öncesinde, Durkheim'ın etrafından toplanan bir grup öğrencinin kendi çalışmalarını yayımlamak için kurduğu dergi. (ç.n.)

yu izlenimi değil, ayrıca birleşmiş bir kolektif bilincin zorunlu bir üyesi olarak bireyin duyu izlenimleridir. Kolektif bilinç, böylece, nihai ve sonlu gerçeklik yapısının teleolojik temsili olur.

Sonraki dönemlerindeki Durkheim'da, sembolizm kültürel oluşuma temel olarak üretilir; bu da, topluma benzeyebilen, fakat ayrıca o toplumdan farklılaşabilen bir benliğe sebebiyet verir. Böylece sembolizm, bilinçli olarak yaratıcıdır; onun meydana gelişi ve hem belirli toplumsal biçimlerin sıradan üyeleri hem de bu farklı algılama biçimlerinin metodolojik mimarı olarak Durkheim tarafından yorumlanışı, göstergeyi gösterilenden uzaklaştırır. Sembolize etme yetisi Durkheim'ın erken gerçekçi epistemolojisinde üst üste bindirdiği düşüncedeki nesneler ve gerçeklikteki nesneler arasındaki ayrımı açar. Kişinin içeriği, artık potansiyel ve seçimle doldurulmuştur. Durkheim, kolektif ve bireysel temsiller arasındaki bu anlamda bir ayrışmayı, "kutsal olan" ve "kutsal olmayan" kavramları aracılığıyla ifade eder. Evvela, kutsal olan nesnelerin mevcudiyeti, dinin varoluşu için tözel kriteri sağlar. Kutsal olma, öyleyse, dinselliği belirtir.

Diğer bir düzeyde, bütün dinsel inançların bu ortak özelliği, yani, kutsal olan ve kutsal olmayanın tanınması, gerçek ya da muhayyel bütün nesnelerin iki karşıt alana sınıflandırılmasını önceden varsayar. Bu iki alan, birbirinin alternatifi değildir; onlar tamamen farklıdırlar, iktidar ve değer açısından sıraya konulmuşlardır ve karşıtlık ve husumet tarafından birbirinden yalıtılmışlardır. "Kutsal olan, kutsal olmayanın dokunmaması gereken ve ceza görmeden dokunamayacağı, *mükemmel olan* şeydir" (Durkheim, 1971: 40). Bu iki düzen, diğerinin taciziyle saflığını yitirmemek için kendi sınırlarını sürekli kollar ve böylece sürekli olarak yeniden canlandırılan yasak ve tabu yapısı, her şeyi birbirinden ayrı tutmaya hizmet eder. Bir alandan diğerine geçişe tamamen engel olunmaz, fakat bu geçiş hareket değil başkalaşım gerektirir.

Yine de başka bir düzeyde, Durkheim'ın kutsal olan ve kutsal olmayana dair nosyonları, toplumsal çıkarlarla bireysel çıkarlar arasındaki deneyimsel gerilimi yansıtır. Kutsal olan, kamusal bilgi ve toplumsal kurumları simgeliyor olarak görülebilir ve kutsal ol-

mayan, bireysel bilincin potansiyelini simgeler; o, sürekli, kutsal olanı yıkmakla tehdit edendir; o, Mary Douglas'ın (1966) ifadesiyle, "tehlike" vaat eder. Bu derin yapısal ikilikler tarafından insani çıkarların iki kola ayrılması, Durkheim'ın erken dönemindeki mekanik pozitivizmi ile geç dönemindeki organik yorumbilgisi arasındaki epistemolojik farkların temellerini ortaya çıkarır ve bu temeller ahlâkidir. Altkültür tarafından sağlanan ateşli bağlılık aracılığıyla, kutsal olanın duyusal deneyimini başka ne üretebilirdi ki?:

> Douglas, elindeki Herz'in kitabının bir bölümünü dahil etmek için seçti ... ki orada, Herz, solaklık ve sağ elini kullanma arasındaki ayrımın, kutsal olan ve olmayanla ilgili olduğunu iddia eder. O, bunu, "doğa" açısından açıklanamayan yaygın bir ayrım olarak gördü. Bedenin iki tarafı arasında fiziksel farklar olduğunu inkar etmedi; sadece, bu gibi farkların, değişik kültürlerin sağ elin üstünlüğünü doğrulamasındaki tutarlılığı açıkladığını inkâr etti. Herz'in ele olan ilgisi, onun şu soyut prensibi temsil etmesinden doğdu: kutsal olan ve olmayan ayrı tutulmalıdır ve ilişkileri, bir düzen (hissi) uğruna, sıkı bir şekilde denetim altına alınmalıdır. (Jordanova, 1994: 253)

Durkheim'in önceki çalışmaları ise yoğun ve sürekli sembollerden başlar. Bu gibi semboller, mekanik algıya olumsal olan toplumsal olgular olarak vuku bulur; onların baskılarını hissederiz; onların mevcudiyetini gözlemleriz. Kutsallıkları, oydaşımlı bir dünya görüşünün sabit bileşenlerine dönüşecek şekilde şeyleştirilmelerinden (daha doğrusu tanrısallaştırılmalarından) doğar ki, bu özellik metot için de geçirlidir; metot, yakın, ortak, eleştirel olmayan düşünür topluluklarından yayılır: onun ahlâki buyruğu, bir yükümlülük talebi, sorgusuz sualsiz bir müttefik olmaktır.

Daha geç döneminde Durkheim, dağınık, parçalı sembollerin gücüyle ilgilenmeye başlar. Bu, potansiyel olarak egoizm çeşitlerinin yer aldığı sembolik bir evrendir. Böyle bir model içinde, bireyin kolektif karşısındaki önceliği doğrultusundaki bütün kaymalar bizim sınıflandırıcı sistemimizde bir krize, *DoL*'da "kuraldışılık" olarak daha önceden söylenen bir duruma, bir düzensizliğe yol açma tehlikesi doğurur. İlkel din hakkında, Durkheim, *DYİB*'de, bize bir "totem"in doğanın bir nesnesiyle özdeşleştiğini ve böylece

onu, farklı ve bilinebilir olarak, yani sınırlara sahip olarak ürettiğini gösterir. Totem, kendi içinde, onu bir totem olarak meydana getirmiş olan toplumsal grubun sembolüdür. Böylece, herhangi bir toplumsal yapıda çoğalan gruplar, maddi nesnelerde totemler olarak "kendilerini nesneleştirirler"; totem, daha sonra, üyenin özdeşleştiği bir amblem olarak iş görür ve böylece, özdeşleşme vasıtasıyla, onun grubunun parçası olarak kalır. Ritüel gibi ilk metodik pratikler, artık sembolik totem yoluyla, kolektif duyguların düzenli kutlanmasını ve yenilenmesini içeriyor olarak görülebilir.

Totemci din çalışmasının Durkheim'ın daha sonraki epistemolojisi üzerindeki etkisi, totemlerin, görüngüleri algılamanın kökenlerini sergiliyor görünmesinden kaynaklanır. Totemler, nesnelerin kendileri değildir; onlar, nesneleri ve ilişki biçimlerini temsil eder veya onların yerine geçerler, ki bu anlamda mecazidirler. Böylece, maddi gerçeklik ve bilinç arasındaki yoğun semboller tarafından sağlanan süreklilikten bir kopuşu örneklerler; yorumlama çalışmasının bir statü atfettiği aracı bir düzen olarak iş görürler. Totemler, öyleyse, bireyin onlarla görünürde olduklarından daha başka bir şey olarak ilişki kurmasını gerektirdikleri için, farklılığa aittirler; totemler, ayrıca, duygulanım içeren temel işbölümü aracılığıyla meydana getirildikleri için, farklılıktan türetilirler. Bu her iki şekilde de, totemler potansiyel olarak kutsal olmayandırlar; yani, onlar, oydaşımlı algı ve inanç ile bireysel yorum arasındaki gerilimin doruğa çıkmasına neden olurlar. Bir dağınık semboller dünyasında yaşayıp bu dünyayı paylaşmak, organik bir epistemoloji gerektirir; bilinçli bir disiplin ve bağlanım gerektirir, ittifak yükümlülüğü duygusu değil.

Organik epistemoloji, gösterge ve gönderge arasındaki ayrıma dayanır; nesneler göründükleri gibi değildir. Onların görünümü, dünyayı ilkeler dahilinde ifade etmeye kuramsal bir bağlanım aracılığıyla dirimcilikten kurtarılan yönelimliliğe [*intentionality*] olumsaldır. Bu, seçilmiş bir geleneğin ortak toteminin topluluk deneyimidir. "Kendine özgü" olandan ve uzamsal bilinçten oluşmuş pozitivist mekanik modelin üzerindeki içrek sınırlama, artık bireysel temsili gerektirir. Organik yaşam biçimi, toplumsal olduğu gibi

düzenlidir, fakat onun düzeni, determinizmden değil, yorum ve düşünümsellikten gelir. O, kendini, düşünümsel ifadelendirmelere açık ve onlar için mevcut olan bir ifadelendirme olarak düşünümsel bir şekilde sunar. Dünyayı gerçekleştirmenin bu yeni yolunun disiplinli mahiyeti, dış metodolojik kurallara boyun eğmeye değil, temellerin dikkatli bir açıklamasına, yani böyle bir açıklamanın hazır bulunuşuna dayanır. Bu incelikli normatif düzen, tabunun deneyimsel sınırlamasına benzetilebilir; fakat, Durkheim'ın bize, "eski tanrılar yaşlanıyor veya zaten ölüler ve diğerleri henüz doğmadı; yaşayan bir kültü meydana getiren ancak yaşamın kendisi olabilir, ölü bir geçmiş değil" (1971: 427) şeklinde ifade etmiş olduğu gibi, kutsal buyruk artık bizim için aşikâr değildir.

Kurallar artık aşikâr değildir ve biz, bundan dolayı, daha özgürüz; bununla beraber, bizim sorumluluğumuz, toplumsal dünyayı kendimiz oluşturmak ve bu oluşumlara inanmaktır, çünkü Durkheim'ın söylediği gibi, artık dünyayı kapalı bilgi sistemlerinden teslim alamayız: "çünkü, iman, her şeyden önce, bir eylem güdüsüyken, bilim, ne kadar zorlanırsa zorlansın her zaman bundan belirli bir uzaklıkta kalır. Bilim, parçalı ve eksiktir; ancak yavaş yavaş ilerler ve hiçbir zaman bitirilmez; fakat yaşam bekleyemez" (a.g.y.: 431).

"Yaşam bekleyemez" demek, geç-modern sosyoloğun ortaya çıkmasının gerekçesi ve manifestosu olarak yeterlidir. Durkheim'ın tezi, irade karşısında mutlakçı bir zafer değildi; onun sunduğu ikili varolma tarzı, altkültür gibi aygıtlar vasıtasıyla, hem kapsanan kategoriyi hem de sınırı bulanıklaştırmaya ve tahrif etmeye yönelik modern ve geç-modern eğilimlerin karşısında, ilham ve cesaret sağladı.

E. İLK ALTKÜLTÜRLER OLARAK LONCALAR VE ÇALIŞMA GRUPLARI

Professional Ethics ve Civic Morals'da, Durkheim, ilk atkültür biçimlerini kurmaya çok yaklaşır, fakat, bireyci çözüm yerine, muha-

fazakâr bir çözüm benimseme gerekliliğini kabul ederek durumu kurtarır. Problem, toplumun ve dayanışma biçimlerinin, görünüşte, toplumsal değişimin hızına ayak uydurmamış olmasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, modernist bir sosyolojinin kategorileri, bireylerin günlük deneyimlerine ve onların yeni keşfedilmiş grup ve çoklu grup bağlılığı deneyimlerine artık tam karşılık gelmemektedir. Bu, çoğunlukla, bizim asli gruplar için hissettiğimiz gayri iradi ve duygusal bağlılıkla, kamusal alana dair seçici ve araçsal bağlılık arasında oluşmuş olan boşluktan kaynaklanır. Geç modern toplumda, kamusal bağlılığımız, serbest piyasa ve onun insani birliğin bütün biçimlerinden ilkesizce, gitgide daha çok kopmasıyla sembolize edilir: serbest piyasa herhangi bir iç veya sistematik ahlâki bağ tarafından yönetilen bir buluşma yeri değildir. Şimdi, bu koşullara verilen postmodern cevap, bir özgürleşme ifadesi ve bazen bilinçsiz politik direniş olarak kabul edilen ego-düşkünlüğü, popülist estetik, tarz, logo, tüketim, yaşam tarzı ve modayla birbirine bağlanan altkültürlere konumlanan yeni çok yönlü bir kimliğin gerçekleştirilmesidir.

Durkheim'a göre, kişiye özgü ifade tarzına kapılıp birlik hissinin terk edilmesi bir tercih olmaktan uzaktır. Durkheim, genel olarak fark edilen (fakat kimi zaman cazip, kimi zaman ise nahoş bir tehdit olarak algılanan) bir kaygının çözümünü, denetimin tekrar kurulmasını sağlayacak insani mekanizmaların betimlenmesi olarak görür. Durkheim, önceden lonca ve çalışma grupları tarafından ortaçağ ekonomisini denetimde tutmakta kullanılan mesleki kurallar ve yurttaşlık etiği yapılarının modern piyasayı düzenlemek için geliştirilmesini tavsiye eder. İyicil modern devlet, bir dizi mesleki mekanik mikro-dayanışmaların desteğini isteyerek ve yeni bir diğerkamcı yurttaş ahlâkını (fakat duygusaldan ziyade bilişsel bir ahlâkı) oluşturarak, organik dayanışmanın düzenini denetlemelidir:

> Denetimli planlamanın olmaması, düzenin olmaması anlamına gelir... toplumların boyutları ne kadar büyürse ve pazarlar ne kadar genişlerse, bu istikrarsızlığa bir son vermek için bir düzenleme getirmenin aciliyeti o kadar artar. Çünkü, daha önce tartışıldığı gibi, bütün parçayı ne

kadar çok aşarsa, toplum bireyin ötesine ne kadar çok yayılırsa, birey, dikkate almaya mecbur olduğu toplumsal ihtiyaç ve toplumsal çıkarları kendi içinde o kadar az hissedebilir.
Şimdi, bu mesleki etikler, ekonomik düzende kurulu hale gelecekse, o halde, toplumsal yaşamın bu alanında izine pek rastlanmayan meslek grubu da kurulmalı veya canlandırılmalıdır. Çünkü, bir kurallar şemasını işleme koyabilecek olan sadece bu gruptur ... Bu mesleki grubun tarihteki ismi, loncadır. (Durkheim, 1992: 17)

F. MAX WEBER: AKIL VE OTORİTEYLE BAĞLI GRUPLAR

Ne ilginçtir ki, Max Weber'in (1864-1920), altkültür düşüncesinin klasik kökenleri ve çözümüne dair şu anki tartışmamıza katkıları ne çok önemli ne de şaşırtacak kadar özgündür. *The Social and Economik Organization*'da [Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı]*, toplumsal ilişkiler ve dayanışma biçimlerini tartışır. Aşağıda tanımladığı *komünal* ve *birlikçi* ilişkiler arasında şöyle bir ayrım yapar:

> Bir toplumsal ilişki, toplumsal eylemin yönelimi... tarafların aynı gruba ait olmalarına dair, teamüle veya duygulanıma dayalı öznel hislerine dayalı ise ve dayalı olduğu sürece o ilişki "komünal" olarak adlandırılacaktır... birlikçi ilişkinin en saf vakaları ise şunlardır: (a) karşıt ama tamamlayıcı çıkarların uzlaşımını meydana getiren, akılcı serbest pazar mübadelesi; (b) kendi çıkarına dayanan saf gönüllü birlik, yani sadece üyelerinin, ekonomik olsun ister olmasın bazı gizli çıkarların gütme yönelimli uzun dönem bir eylem planı üzerinde anlaşma durumu; (c) ortak bir değerler topluluğuna bağlılıkla güdülenen gönüllü bireyler birliği. (Weber, 1964:136)

Ve Weber, bu iki biçimi *Vergemeinschaft* [topluluk oluşumu] ve *Vergesellschaft* [toplum oluşumu] olarak betimler ve bizim daha önce tartıştığımız Tönnies'e olan borcunu kabul eder. Toplumsal bir ilişkinin kurulması için getirdiği kriterler oldukça serttir ve et-

* Bkz. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev.: Özer Ozankaya. İmge Yayınları, 1995.

nisite, ortak dil ve ortak bir sembolik repertuarı kendi başlarına yeterli görmeyip bir kenara iter. Durkheim'ın toplumsal bağını anımsatan bir aidiyet nosyonu kullanır. Daha sonra, toplumsal ilişkilerdeki açıklık ve kapanımı göz önüne alır ve kapanımın bir ilişki oluşturmadığını, ama altkültür olarak bir araya gelen birlik tarzına kabaca yaklaşan "üyelik"i oluşturduğunu ifade eder. Üyelik ve aidiyet, ihtiyaç ve arzudan ziyade, üyelik simgesi ve pratik gibi daha yüzeysel özelliklerle bağlantılıdır. Kötü hareketler, tavır, giyinme, dans etme ve tüketim, altkültürün en açık temaları olarak görünür. Suçlu altkültürlere üye olmak, düşmüş olmanın, "başka hiç kimse bana sahip çıkmaz"ın bir göstergesidir; Becker'in "Bir Marihuana Kullanıcısı Olmak" hakkındaki hikâyesinin hüzünlü sonu, "Bütün arkadaşlarım otçu olduğunda, kendimin de gerçekten oltaya takıldığımı biliyordum"dur: yani bu aslında ne bilişsel ne de duygusal bir toplumsal sözleşmenin temelidir. Yahut, "gençlik" altkültürüne dair daha modern incelemeler başkalarına kapalı grubun, gangster çetesinin, çetenin, kabilenin, modanın, hizbin, moda hareketinin bir üyesi olma, onlara "katılma" eğilimi etrafında dönüyor görünür, ki bunların da araçsal bir akılcılığın tezahürüyle hiç alakası yoktur.

Aynı şekilde, Weber'in grubu bağlayıcı üç otorite biçiminden hiçbiri altkültür vakasında da geçerliymiş gibi durmaz; ne en uygun amaçlara ulaşmak için en uygun araçları kullanma açısından *akılcı*, ne de uyum için duygulanımsal taleplerde bulunma açısından *geleneksel*dir. Altkültürler, *karizma* tarzına birazcık daha yakındır, ama buradaki cisimlenmemiş, sadece rutinleşmiş bir karizmadır:

> En saf biçiminde karizmatik otorite, özellikle gündelik rutin yapılara yabancı bir mahiyettedir. Doğrudan katılım olan toplumsal ilişkiler, karizmatik kişilik niteliklerinin geçerliği ve pratiğine dayanan tam manasıyla, kişisel ilişkilerdir. Eğer, bu, tamamen geçici bir görüngü olarak kalmayıp da sabit bir taraftarlar topluluğu oluşturan sürekli bir ilişki mahiyeti kazanacaksa... karizmatik otorite mahiyetinin kökünden değişmesi gerekmektedir... Bu özellik sabit kalamaz, ya gelenekselleşir ya akılcılaşır ya da ikisinin bir birleşimi olur. (Weber, 1964: 363-4)

Son olarak, Marx'ın (1818-83), tartışmamıza ekleyecek nesi var? Bu, 6. Bölüm'de bütünüyle üzerinde duracağımız ve Birmingham Okulu'nun fikirleri aracılığıyla yeniden devreye sokulan ideolojik devlet aygıtları, çağırma ve hegemonya hakkındaki neo-Marxist fikirleri tartışmayacağımız anlamına gelmez. Marx'ın bütün külliyatının içinde, altkültür kavramının kökenlerini, amacını ve gereğini anlama serüvenimizde bize yardım edebilecek bir şey bulur muyuz? Eh, belki.

Daha önce kısaca değindiğimiz bir anlamda, bir altkültür fikri, bazen kaybedenleri, reddedilmiş, düşmüş olanı, ya da belki de daha analitik olarak, toplumdaki ilişkilerin egemen, normatif, sınıflandırıcı yapısı tarafından dışlananları bir araya toplama tarzı olarak kurama evirilir. Bu, daha çok, "ayrık" veya "suçlu" altkültürü fikri aracılığıyla amaçlanan bir çağrışımdır. Gerçekte, bu gibi gruplanmaların destek, vesayet, süreklilik veya rol modeli konusunda söyleyecek çok az sözü olsa da, onlar, aslında, toplum dışına itilmiş, izah edilmeyenlerin ve daha önceki dayanışma kuramları tarafından dışlananların bir araya toplanmasıdır. Onlara çok da sıcak bakmasa da, Marx, tam da kapitalizmin doğuşundaki ve devrimden önceki bu gibi kümelenmeler hakkında yazdı. Beraberinde, etken bilincin, hatta emek bağlılığı yoluyla oluşan bir kimliğin ihtiyat ağından düşmüş "tehlikeli sınıf"ı, Marx'ın *Lumpenproletariat* kavramını buluruz. Onlardan şu şekilde bahseder: " 'Tehlikeli sınıf', toplumun yüz karaları, eski toplumun en düşük tabakalarının başlarından attığı o pasif olarak çürüyen kitle, ara sıra, bir proletarya devrimi tarafından harekete sürüklenebilir; bununla beraber, onun yaşam koşulları, onu, daha çok, gerici entrikanın rüşvet verilen bir aracının parçası olmaya hazırlar" (McLellan'da alıntılanan Marx, 1988: 29) ve başka bir açıdan:

> Göreli artık nüfusun en düşük katmanı, nihayet yoksulluk alanında ikamet eder. Serserileri, suçlular, orospular, tek kelimeyle "tehlikeli" sınıfları bir kenara bırakırsak, toplumun bu tabakası ve üç kategoriden oluşur. Birincisi, çalışabilenlerdir. Kişinin, yoksulluk düzeyinin her

> krizle artığını ve ticaretin her canlanışıyla azaldığını keşfetmek için, İngiliz yoksulluk istatistiklerine şöyle bir göz atması yeter. İkincisi, öksüzler ve yoksul çocuklardır. Bunlar, sanayinin yedek ordu adaylarıdır ve 1860 gibi büyük refah zamanında, hızla ve büyük oranlarda, aktif bir emekçi ordusuna kaydolurlar. Üçüncüsü, ümidi kırılıp yılgın düşmüş olanlar ve çalışamayanlar; işbölümünden dolayı, çoğunlukla uyum sağlama yetersizliklerine boyun eğen insanlar... Yoksulluk, aktif emekçi ordusunun hastanesi ve sanayi yedek ordusunun kaybıdır... yoksulluk, kapitalist üretimin bir koşulunu oluşturur... Kapitalist üretimin *faux fraisi*'ne [gereksiz harcamasına] girer; fakat kapitalizm, ekseriyetle, bunları, kendi omuzlarından emekçi sınıfının ve alt orta sınıfın omuzlarına nasıl atacağını bilir. (McLellan'da alıntılanan Marx, 1988: 53-4)

Bu, Marx'ın hazin tarafıdır. Eğer onun tezini genişletirsek, devrimci bir sınıfın gelişimi hakkındaki fikirlerinde, mikro-dayanışma oluşumlarının (yani, altkültür oluşumlarının) daha olumlu görünümlerini bulabiliriz. Marx'a göre, kapitalist toplumun deneyimsel mahiyeti ne olursa olsun, insanlar arasındaki gerçek ilişki grupları, her zaman ideolojinin sis perdesinin ardında maskelenir veya gizemleştirilir. Bu suretle, birey, değer, aidiyet, dayanışma veya daha geniş bir toplumla özdeşleşme hissini ne şekilde deneyimlerse deneyimlesin, her zaman insanlar arasındaki gerçek maddi ilişkiler tarafından belirlenen bir uçurum, bir ayrılma ve bir bölünme vardır. Aslında, Marx'a göre, su götürmez bir şekilde kapitalizmin doğuşu ve gelişmesi, işbölümü vasıtasıyla, insanlar arasında temel bir tabakalaşmayı mecbur kılar. Bu temel tabakalaşma, üretim araçlarının mülkiyetine dayanır; oldukça basit bir şekilde anlatmak gerekirse, bazı insanlar, üretim araçlarının sahibidir ve diğerleri, zaruri olarak, o üretim araçlarına hizmet ederken böylece o araçların sahipleri için çalışırlar ve onlara boyun eğerler. Birlikte yaşayan insanlar için var olan daha önceden kurulmuş teamüller ne olursa olsun, onlardaki bu temel çatlak, toplumu, doğal süreç yoluyla çözüme kavuşturulamayacak bir şekilde iki kola ayırır. Bu ayrım, sürekli ve çatışmacıdır; analitik kökenleri, Hegel'de bulunmalıdır ve böylece, bu ayrım zihniyetlerin efendi köle ikiliğinin yeniden şekillenmesi, bir olumsuzlama, bir husumet, tanınma için tarihsel bir

mücadele ve bunların sonucu olarak, devrimci bir diyalektik için mükemmel bir ortam olarak gerçeğe dönüştürülür. Şu anda, böyle bir sistemden sadece bir grup faydalansa da, mevcut düzenin zorunlu olduğuna ve doğal (veya hatta doğaüstü) ayrımlara dayandığına bütün üyelerini inandıran bir dizi ideolojik inanç ve altyapı sistemlerinden dolayı, böyle bir kapitalist sistem, bilinçdışı koşulları altında, sadece görünüşte olan bir dayanışmayla yetinir. Faydalananlar yani *burjuva*, yani üretim araçlarının sahipleri, atık olanı, *proletarya*yı, ya baskı ya da aristokratik araçlar vasıtasıyla denetim altına alarak, hoşnutsuzluğu, sömürüyü ve yaşam tarzındaki açık maddi farkları denetim altına alır ve sürdürürler. Maddi farklar, kapitalist ekonomilerin basit ve değişmez bir özelliği, yani kâr aracılığıyla devam ettirilir. Proleterler, günlerinin bir kısmında kendileri için çalışırlar, fakat onların emek gücü, kazandığından daha fazla bir değer biriktirir ki bu artı değer olarak adlandırılır ve kârın kaynağının ta kendisidir. Tabii, onun politik ekonomisi açısından ziyade bu sosyolojik tezde, artı değer kavramı insanlar arasındaki gerçek ilişkiyi gizler, ki bu ilişki de kapitalist bir toplumun teamülleri içinde herkes tarafından doğal kabul edilen bir sömürü ilişkisidir. Demek ki, Marx'ın mesajı ahlâkidir ve insanlardan, durumlarına "normatif" olmayan ve kabul edilemez gözüyle bakmalarını istediği için devrimcidir. Bir kez, onları düşmanlık ve sömürücü sefalet içinde tutan yanlış bilinçten kurtulunca, o zaman, tabakalaşmaları ortadan kaldıran yeni bir toplumsal yapı biçiminin gerçekten olabilirliliğine sahip olacaklardır. Doğru bilinç doğrultusundaki "devrimci" adım, mevcut düzenin yapıbozumunu, bilinen dayanışma biçimlerinin dağıtılıp sadece sınıf çıkarına dayanan yeni bir dayanışma biçiminin geliştirilmesini gerektirir. Bu karanlıktan ışığa, yanlış anlamadan hakikat ve açıklığa, sadece kendi–içinde sınıf varlığından, kendisi–için sınıf olarak varoluşa doğru gidiş, bizim bildiğimiz şekliyle toplumsal yapıların çözülmesini ve yeni bir eleştirel değişim ve praksis altkültürünün maksatlı üretimini gerektirir. Kendisi–için bir sınıf, basit bir altkültür olarak "görülebilir"; o, alternatif dayanışma istemidir; bilinçli bir şekilde peşine düşülen toplumsal bağdır. Okuyucu, burada, bir Avrupa komünist devrim-

ci sınıfından, Hebdige'in (1979) motosikletçi gruplarına ve rakçılarına *geçişi* zorlama bulabilir, hele ikincisinin, çoğunlukla, gösterdiği politik direnişin bilincinde olmadığı farz edildiği zaman; bununla beraber, bu kesintisiz süreç, analiz açısından mevcuttur.

III

Kayıp Anlatı I
Chicago Okulu

> Chicago okulu, tam olarak nedir veya neydi? Bir insan grubu muydu yoksa bir fikir kümesi miydi? Kısa bir uğrak mıydı yoksa uzun soluklu bir gelenek miydi? Daha büyük çaplı güçlerin ortak etkisi tarafından mı yoksa bireysel kişiliklerin nüfuzu tarafından mı üretildi?... Chicago okulu, bir şey değil, daha ziyade, bir şey olma tarzıydı... [o]... bir şey ya da belirli bir zamanda geçerli, düşünsel fikirler veya toplumsal ilişkilerin sabit bir düzenlemesi değildi. O, daha ziyade, o geleneğin zaman boyunca nasıl yeniden üretilmesi gerektiğine dair bir anlayışla birleştirilmiş bu gibi fikirler ve ilişkilerin bir geleneğiydi. (Abbott, 1999: 1)

Chicago ve Chicago sosyolojisi, sıradışı bir görüngü oluşturmak için bir araya gelir. Bu, sularını bir deniz büyüklüğünde bir göle boşaltan bir deltada kurulmuş, dikey bir kenttir. Kent, sadece iki mevsimi, yani yazı ve kışı tanır; ilkbahar ve sonbahar gibi derece derece değişimler yoktur; sınırlar, büyük farklılıkları ayırırlar. Kentin planlandığı ve üzerine kurulduğu ağ sistemi farklılaşma örüntüsü açısından eşit derecede nettir; köşeler, keskin ve dik açılıdır ve kentsel coğrafya konusunda hiçbir karışıklık yoktur. 22. Doğu Caddesi, olması gerektiği yerdedir. Çok büyük farklılıklar sergileyen nüfus da, bu mimari bölümlenmeyi alaya almaktansa, taklit edip sembolik bir ağ benimsemiş ve kimliklerini ve birbirlerinden farklarını yalıtmaya çalışmıştı. Erken dönem Chicago kent

sosyolojisinin, "Küçük Sicilya", "Loop", "Almanya", "Çin Kasabası", "Getto" ve bu gibi bölgelerin haritasını çıkartacak ekolojik bir model benimsemesi, ne yanlış ne de keyfiydi. Bunun ötesinde, toplumsal mozaik, çatlakların eklemlere dönüşmesini önlemek için onları denetledi ve sosyoloji, kentteki bu "sert köşe"leri ve sınır çizgilerini, toplumsal denetime katkıda bulunuyor olarak yansıttı. Çok farklı etnisitelerin kitle göçü, çatışmanın, şiddetin, organize suçun, yeraltı hayatının, fakirliğin ve yolsuzluğun hepsi bu karmaşık yapıya katkıda bulundu. Chicago, elbette, New York'la birinci kent statüsü için rekabet etti. Chicago sosyolojisinin birkaç biçime bürünen çeşitlemeleri oldu, fakat belirli unsurlar sabit kalır ve onun kolayca belirlenmesini sağlar. Altkültür kavramı, sonunda, bu sosyolojinin ayrılmaz ve vazgeçilmez unsuru olarak belirecekti.

W.I. Thomas, Chicago Üniversitesi'nde ilk Sosyoloji Bölüm Başkanı oldu; bir anlamda, onun XIX. Yüzyıl sonunda bu makama atanması bu disiplini profesyonelleştirdi. Thomas, Durkheim'dan bile önce Sosyoloji Profesörü olmuştu ve bu, bir bağımsızlığı göstermekteydi. Çoğunlukla Harvard ve New York'taki Doğu Sahili Amerikan sosyolojisi, Avrupa klasik geleneğinin (ve özellikle Fransız geleneğinin) kisvesine bürünürken, Chicago buna uzak kaldı ve Durkheim'ın *sui generis* toplumu ve kolektif bilincinden çok, Gabriel Trade'in kalabalık psikolojisine bağlıydı. Chicago sosyolojisi, daha çok kişi merkezli, daha bireyci bir mikrososyoloji, ya da daha sonraki adıyla sosyal psikolojiydi. Çalışma, kent sosyolojisi meseleleriyle en meşgul göründüğü zamanda bile, etkileşimci olarak betimlenebilirdi ve bu, örneğin Robert Park ve Ernest Burgess'in kabul edebileceği bir tanımlama olurdu.

A. ETKİLEŞİMDEKİ BENLİK

Bu gelenekte insanları sanki dış faktörlerin sınırlamalarının kurbanı ve sabit bir şekilde belirlenmiş gibi görmek yerine, bireysel faili merkezi konumda buluruz. Bu faktör, kuramda, şiddetle vurgulanır; toplumsal fail, bir "kukla" olarak değil bir "Benlik" olarak ele

alınır. Bu çerçeveden bakıldığında, oluşun, toplumsallaşmanın, toplumsal yaşamın kendisinin geçişinin pratiği, çok farklı bir önem üstlenir. "Oluş" zorunlu, ama saptırıcı bir süreç olarak görülmekten çok, etkileşimcilerin ilgi alanlarının tamamen merkezinde olarak kabul edilir ve geçici bir aşama veya bir kez yaşanılıp biten bir süreç olarak sayılmaktan ziyade, toplumsal yaşam içinde sürekli ve kendini yenileyen bir süreç olarak görülür. "Oluş"un, etkileşimcilere, toplumsal yaşamın kendisini açıklamaya başlayacakları asli bir metafor sağladığını söyleyecek kadar ileri gidebiliriz. Bireyin ömrü boyunca etkileşim gerektiren zorlu koşullara rutin olarak, sürekli maruz kalma ve öğrenmeyi sürdürme pratiğinde bulunduğu düşünülür. Toplumsallaşmanın "sürekli" ve "yaşam boyunca" olduğu görüşüyle, devamlı etkileşimli iletişimin amacının, ortaya çıkacak sonuçları diğer faillerle başarılı bir şekilde müzakere etme olduğu görüşünden oluşan ikili, sembolik etkileşimciliğin ikiz felsefi kökenine, yani "evrimcilik" ve "pragmatizm"e işaret eder. Evrimcilik, değişim, büyüme ve ilerleme fikirlerini iç içe geçiren ve tarihin ahlâki bir açıklamasını yapan bir iyimser hümanizm biçimidir. Pragmatizm, Charles Pierce tarafından ilk geliştirildiği zaman, bir nesnenin duyu etkileri idesi, o nesne idesinin tamamıdır diye iddia eden bir anlam felsefesiydi. Pragmatizm, William James tarafından, eğer tatmin edici şekilde işliyorsa yani fail için öngörülen deneyimleri üretiyorsa bir idenin, doğru olduğunu savunan bir hakikat kuramı haline getirildi. Toplumsallaşmanın, sürekli ve yaşam boyu bir süreç olarak kavramsallaştırılması, etkileşimcilerin deyişiyle "yetişkin toplumsallaşması" kavramını doğurdu, ki bu da onların incelemelerinin çoğunda, özellikle de meslek incelemelerinde beliren merkezi kavramlarından biridir.

Chicago sembolik etkileşimci geleneğinin kökenleri, çeşitli kaynaklarda aranmalıdır. Bunlardan özellikle önemli olanlar, ABD'deki Charles Cooley, William Thomas ve James Baldwin'in ilk çalışmalarıdır. Ayrıca, *American Journal of Sociology*'de (İlk Sosyoloji Bölüm Başkanı olan Albian Small'un katkılarıyla gelişen Chicago Üniversitesi dergisinde) sık sık makale yayımlayan Georg Simmmel'in ve Georg Simmel'in mikro sosyolojisi ve daha dolay-

lı olarak, Almanya'dan Max Weber'in akılcı "*Verstehen*" [Anlamak] sosyolojisi bu geleneğe ilham vermiştir. Ancak, açıkça görüldüğü üzere, sembolik etkileşimciliğin açık biçiminde, bu konumun en önemli ve kapsamlı ifadesi, Amerikalı sosyal psikolog George Herbert Mead'in *Mind, Self and Society* (1934) [Zihin, Benlik ve Toplum] başlığı altında derlenen toplu makalelerinde bulunacaktır. Bu düşünce sistemi, çoğunlukla Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümünde çalışan bir grup akademisyenin araştırma ve öğretileri aracılığıyla yayılarak, büyük ve gelişmekte olan Amerikan sembolik etkileşimcilik geleneğini doğurdu. İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan ilk dönem, Robert Park, Ernest Burgess, Ellsworth Faris ve William Thomas'ın varlığına tanıklık etti; onların rehberliğinden Everett C. Hughes, Herbert Blumer, Louis Firth, Paul Cressey ve Clifford Shaw gibi simalar ortaya çıktı. Daha yeni olan bir akademisyenler kuşağı Howard Becker, Anselm Strauss, Erving Goffman, Blanche Geer, Arnold Rose ve Julius Roth'u kapsayacaktı. Bu "ünlüler geçidi"nden yayılan kalite, ilham ve etkiyi kabul etmemek çok zor olur.

Açıkça görüldüğü üzere, bu insan grubu, hepsi de paradigmanın anlamının uygun bir tanımlaması içine oturtulamayan geniş bir sosyolojik çalışma sahasıyla ilgilendi; bununla beraber, Abbott, bunu özlü bir şekilde şöyle açıklar:

> Bu insanların ürettiği çalışma, basit bir tanımlamaya ya da tek bir paradigmaya girmez. Bununla beraber, onu zamanın diğer sosyolojik çalışmalarından ayıran tipik bir duruş vardır... Bu çalışma genellikle kent hakkındadır ve demek ki neredeyse hep, Chicago hakkındadır. Süreçleri temel alır; yani örgütlenme ve örgütleri dağıtma, çatışma ve uzlaşma, toplumsal hareketler ve kültürel değişimi inceler. O, toplumu, çeşitli özellikteki bireylerden ziyade, gruplar ve etkileşim üzerinden tahayyül eder. Metodoloji açısından oldukça çeşitlidir; fakat, her zaman, belirli bir ampirik, hatta gözlemsel mahiyeti vardır...
>
> Geriye bakınca, bu çalışmanın bazı net vurgularının olduğu görülebilir. Bunların bazıları, geleneğin birey ve grup "zihniyeti" arasındaki bağa ilgisi, yani "sosyal psikoloji" diye adlandırdığı problem gibi kavramsaldır. Yoğun şekilde kente odaklanılması gibi başka vurgular ampiriktir. Ekoloji fikri gibi daha da başka vurgularsa kuramsaldır. Fakat

bu vurgulardan hiçbiri mutlak değildir. Chicago okulunu "hakiki" bir kültürel birim yapan, daha ziyade bir araştırma duruşu, bağlanım yoğunluğu ile yapısal ve süreç temelli görüdür. (Abbott, 1999: 6)

B. SOSYAL PSİKOLOJİ OLARAK SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK

Burada "altkültür" fikriyle ilişkili olarak sunulacak argüman açısından, sosyal psikoloji olarak sembolik etkileşimcilik meselesinin üzerinde durmamız önemlidir. Bir an için, benliğin, failin üretici gücüne yapılan büyük vurguya bakalım. Bu gelenek, insan davranışının merkeziliğini ve mutlak eşsizliğini son derece ikna edici bir şekilde savundu. Başka bir düzeyde, onlar ayrıca, toplumu bir bütün olarak anlamanın anahtarının, bireysel insan eyleminin tipik özelliklerini ayrıntılı bir şekilde kavramada yattığını bildirdiler. Bu nedenle, Weber'de olduğu gibi, sosyolojik ya da sosyal psikolojik araştırmanın öncelikli kaygısı anlamlı toplumsal davranışın açıklanmasıdır. Bu anlamlı, yani bir yönelimi ya da bir amacı olan manasında anlamlı davranış tam anlamıyla "toplumsal eylem" olarak bahsedilegelmiş olan şeydir. Yorumlayıcı bir paradigma içinde sosyologların toplumsal eylemle kastetmiş oldukları şey, bireysel fail için öznel bir anlamı, hatta güdüsü olan insani davranıştır.

Bu varsayıma dayanarak, insan davranışının bu anlamda akılcılığının etken, etkileşime dayalı, yaratıcı ve hatta, Garfinkel'in daha sonra betimlediği gibi sanatkârane olduğu farz edilir. Toplumsal failler kendi kaygıları, problemleri, değerleri veya ihtiyaçları üzerinde düşünürler ve daha sonra kendilerine saptadıkları amaçları gerçekleştirmenin en iyi yolu olduğunu düşündükleri tarzlarda eylemleri gerçekleştirirler. Bu nedenle, bu kuramsallaştırma geleneği bağlamında, hayvani içgüdülerden veya uyarıcıya cevap veren refleks tepkilerden bahsetmiyoruz; söz konusu olan, salt "davranış" değil, insani ve akılcı eylemdir. Sembolik etkileşimcilikteki bu bilinçli akılcılık, hem insan eyleminin betimleyicisidir hem de o eylemin kendisinin sürekli ve gelişen bir özelliğidir. Bu yüzden akıl, etkileşim pratiğiyle beraber gelişir ve her biri diğerinin üzerine tek-

rar düşünümde bulunur. Bu nedenle, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz Parsonscı modeldekinden farklı olarak, bu perspektifte bireyler, sadece sınırlama karşısında tepki gösteren edilgen ve itaatkâr nesneler olarak kavramsallaştırılmazlar. Aksine, bize burada sunulan şey, insani karar verme ve insani amaca gösterilen büyük ilgidir. Gerçekten de, sembolik etkileşimciliği izleyen sosyolojik analizin büyük bir kısmı, o karar verme pratiklerini dile getirmekle ilgilenmektedir. Bu aktif ve yorumlayıcı perspektifte en önemli olan şey, eylem gidişatını bilfiil planlayan ve uygulayan bilinçli ve düşünen öznelerdir. İnsanların, maddi biçim ve nesnellikler tarafından düzenlenen ve denetlenen sembolik bir dünyada yaşadığını varsayan yapısal sosyoloji veya sistemler sosyolojisinin dünyasındakinden farklı olarak, burada öznel boyut açıkça yükseltiştedir.

Sembolik etkileşimcilikte, kuramsal dikkatimiz, küresel açıklamalara dair bir ilgiden yerel açıklamalara, genelliklerden özgüllüklere, toplumsal bütünlüklerden ya da yapılardan bireylere yöneltilir. Başka bir deyişle, biz kuramcıların, güya içlerinde ikamet eden kukla veya mahkûmların hayatlarını belirlediği varsayılan yekpare yapı ya da sistemlerden kaçınmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Harold Garfinkel'in deyişiyle "kültürel budalalar", yani görünüşte anlamadıkları toplum kuralları tarafından yönetilen failler kurmayı bırakmalıyız. Ralph Dahrendorf'un deyişiyle "homo sosyolojikus"a, yani, esasen, sosyoloğun üzerine yüklediği bir rol beklentileri yığınından oluşan bir faile de sırtımızı çevirebiliriz. Şu anda, hem analizde de somut hayatta varsayılan bu özgürleşmeler, geniş bir kitleye hitap etmektedir. Bunlar ayrıca, etkileşimcilerin çalışmasına yapılan eleştirilerin büyük çoğunluğunun kaynağıdır. Yapısalı, küreseli ve geneli gözardı etmek demek, onları el değmeden bırakmak demektir. Analizin bu daha makro düzeyini gözardı etmek, toplumdaki güç ve kaynak dağılımı gibi hayati toplumsal meseleleri atlamaktır. C. Wright Mills gibi Marksist yorumcular, modern Amerika'nın kapitalist temelinin, sonraki bütün etkileşimci çalışmalarda arkaplan olarak kabul edilip geçildiğini belirttiler. Bu, mikro sosyal-psikoloji analizinin bir kusurudur ve geleneksel sosyoloji bunun üstesinden gelmeye çalışmıştır. Toplumsal yapıların

"niçin"ini anlatan ifadeler kurmamız gerekmektedir; incelediğimiz bir dizi etkileşimin liberal mi yoksa totaliter bir rejimde mi meydana geldiğini ve etkileşim dizisine katılan tarafların iktidarlarında bir eşitsizlik olup olmadığını bilmemiz gerekmektedir. Chicagocu altkültür açıklamalarında karşılaştığımız polisler ve genç suçlular, sürekli bir demokratik uyum içinde mi yaşarlar? Tabii ki hayır. Öyleyse, belki de, sembolik etkileşimcilerin çalışmalarında önemli bir yer tutan tipleştirmeler, toplumsal tepkiler ve etiketlerin, ancak iktidar eşitsizliklerinden dolayı mümkün olduklarını farz edebiliriz. Chicago okulunun yüzyıl süren araştırmalarında zamanlarının büyük kısmını harcadığı toplumsal problemler grubunun ta kendisi, evvela toplumsal yapının doğasından dolayı "problem"dir. Yasaklama amaçlı geçici kanunlar ile organize suçun büyümesi arasındaki yoğun ilişki, bu anlamda eğitici olmalıydı. Yine de, genel mesaj açıktır; etkileşimci fail modeli içinde, açıklamalar, tek yönlü nedensellik, yapısal sosyolojinin tekil determinizmi ve kaçınılmaz indirgemeciliğinden uzaklaşma eğilimindedir. Dünya hareketsiz durur; toplumsal yapı sabit bir değişken olarak farz edilir.

Bu nedenle sembolik etkileşimcilik, psikolojik değil sosyolojik bir kuram olduğu için, bizi, yalıtılmış bireyleri değil, bireysel failleri ele almaya yönlendirir. Bizim konumuz, bireyler, fakat etkileşim sürecinde birbirleriyle ilişki kuran bireylerdir. Daha da özele inersek, etkileşimciliğin ilgi kaynağının, bir özneler arası ağda veya anlam ağında bir araya gelen bireyler olduğunu söyleyebiliriz: bu, bir toplumsal yapı kavramından çok daha gevşek, akışkan ve potansiyel olarak değişebilir bir kavramdır. Evvela insanın bireysel seçimi ve karar vermesiyle ilgili olan bir perspektif benimseriz; bu nedenle, herhangi bir toplumsal görüngünün, hatta herhangi bir toplumsal durumun, farklı bireyler için farklı anlam ve öneme sahip olabileceğini öngörebiliriz. Yani, farklı bireylerin bir duruma dair yorumlarının, değer sistemleri, inanç sistemleri, yaşları toplumsal cinsiyetleri, sınıfları, milliyetleri, eğitimleri, çıkarları ve hatta duruşları gibi bütün bir nedenler yelpazesinden dolayı çeşitleneceğini öngörebiliriz. Bu farklı bireylerin toplumsallığı, bir parçası oldukları durumun az ya da çok tutarlı bir tanımı içinde onları

birleştirmeyi başaran sembolizmde, yani ortak gösterge veya anlamlarda bulunur.

Denebilir ki, etkileşimciler şunu iddia etmektedir: yapısal işlevcilik veya sistemler kuramının izinden gidip, bir toplumun toplumsal yapısının eğitim sistemi, mesleki sistemi, tabakalaşma sistemi gibi kurucu özelliklerine dair genelleme yapmak, toplumsal yaşamın temel yüz yüze mekanizmalarını göz ardı etmektir. Diğer bir ifadeyle, sistemler ve yapılar hakkındaki soyut konuşma ve kuramsallaştırma, insanların pratikte veya somut hayatta yüz yüze, gündelik temelde anlamlı dünyalar kurduklarına dair şaşırtıcı derecede açık olan gerçeği göremez. Yapısal sosyoloji, sıradan insanların kendi dünyalarındaki nesnelere, dünyalarındaki diğer insanlara ve o dünyadaki kendilerinin ve diğer insanların eylemine sembolik anlamlar atfetme yetilerinin önemini ve anlamını göremez veya buna yeterli derecede ilgi göstermez. Etkileşimcilerin perspektifi, insanların kendi koşullarını yönetme ve denetlemelerini sağlayan aşikâr ve ortada olan yetilerine bakarak toplumsal organizasyonun temelini anlamaya çalışır. Her birey veya toplumsal fail, bir durumu değerlendirme ve daha sonra o duruma bir tanım koymasıyla denetim uygulama yetisini sergiler. Bu genellikle, tamamen iradi veya keyfi bir faaliyet değildir; biz, bir apartman bloğunu bir muz olarak tanımlamayı seçemeyiz, fakat bazı propagandacılar, bizi, bir diktatörlüğün bir demokrasi olduğuna inandırabilirler. Asıl husus şudur: belirli toplumsal teamüller vardır; kırmızı ışıklar, her zaman kırmızı olarak ve dolayısıyla uyarı ya da durmayı işaret ediyor olarak algılanır, fakat bu teamüllerin içinde ve ayrıca ötesinde, insanlar, kendi özel durumlarını denetlemede ve tanımlamada büyük bir iktidara sahiptirler.

C. ANLAMIN TOPLUMSAL BAĞLAMI

Sosyolojik metot üzerine makalelerinde Max Weber, dünyanın hemen hemen her şey olabileceğini, sonsuz olabilirlikler içerdiğini, fakat insanoğlunun, onun her zaman belli bir şey olmasını sağladı-

ğını ve onu böyle tanımlayarak ve onun üzerinde denetim kurarak onun istikrarını ürettiğini söyler. Bu nedenle, bir fail bir durumu tanımlayarak kendi olabilirliklerini yaratır ve aynı fail durumu bu şekilde tanımlayarak denetim kurmakta ve diğer faillerle etkileşim içerisinde denetimin toplumsal koşullarını yaratmakta ve yeniden üretmektedir.

Etkileşimcilerin perspektifinden bakıldığında anlam, kişiler arası etkileşimden türer ve sistemli bir toplumsal yaşam deneyimi de, bu bağlamdan türer. Failler, anlam arayışı ve böylece toplumsal yapı düzeyindeki düzen tarafından sınırlanmazlar. Failler, merkezi değerler ve toplumsal normlara göre düşünmeden hareket eden robotlar gibi davranırmış veya bu değer ve normlara ulaşmaya çalışır veya bunları tahmin edermiş gibi tahayyül edilmezler. Böyle standartlar var olsa bile bunların etkileşim içinde meydana gelen müzakere ve anlaşmadan ortaya çıktığı düşünülür. Bu durumda, faillere, kendi toplumsal yaşam anlayışlarına göre eylemde bulunma sorumluluğu ve özerkliği verilir; onlar, bir kuramcının yapısal çerçevesi içindeki piyonlar olarak düşünülmezler. Daha önce belirttiğimiz gibi, geleneksel sosyolojik terminoloji bağlamında, analiz düzeyi, "makro"dan "mikro"ya ve farz edilenden ve mevcut olmayandan, gerçek ve mevcut olana kaymıştır.

Etkileşimci perspektif, bizden sosyolojik analizin asli gerçekliği olarak toplumu değil de, insanoğlunu ve onun seçme ve algılama yeteneğini, görmemizi ister. Kurumlar fikri bu fail görüşü içerisinde yakalanır ve kavranır. Bununla beraber, kurumlar, işlevsel olsa da, sabit ve özerk varlıklar olarak kavranmazlar. Daha ziyade, kurumlar, düzenlenmiş, teamüle dayalı billurlaşmış etkileşim örüntüleri veya örgütlenmeleri olarak anlaşılmalıdırlar. Başka bir şekilde ifade edilirse denebilir ki, etkileşimci perspektife göre, kurumlar ortadadır, gerçektir; insan eylemini içerir ve sınırlar, fakat insan etkileşim tarihinin bir sonucu olarak vardırlar, insan seçimi ve algısının cisimleşmeleridirler; "Tanrı vergisi" değildirler. Eğer benlik bir tasarı olarak görülecekse, bu durumda, kurumlar, süreçler olarak düşünülebilir. Bu toplumsal fail görüşü içinde, düzen, hemen hemen yalnızca toplumsal ilişkilere yapılan gönderme üzerinden

ele alınır. Böylece, düzenin, yüz yüze toplumsal karşılaşmaların başlayışı, idamesi ve değişikliği aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu hesaba katarız.

Bir dereceye kadar düşünümsel olmayan bir tarzda, sembolik etkileşimciler, toplumun sıradan üyesinin tam da kuramcının ileri sürdüğü gibi eylemde bulunduğunu, hiçbir suretle somut olanın analitik olana dönüştürülmediğini varsayarlar. Sanki, onların kuramı, insanların eylemde bulunma tarzını doğru sunmakta veya kusursuz betimlemektedir. Sosyologların ve bütün insanların, "sembolik etkileşim" durumunda birlikte yaşadıklarını farz etmemiz gerekmektedir: burada etnometodolojinin iddialarından birinin habercisini sezebiliriz.

D. YETİŞKİN TOPLUMSALLAŞMASI

Şimdi, bir kuramın dinamik bir toplumsal fail görüşü üzerinden işleyip işlemediği konusunda, toplumsal denetim kuramlarıyla birlikte kilit konumda yer alan etkileşimci "toplumsallaşma" kuramının bir incelemesiyle devam edebiliriz. Sembolik etkileşimciler için, toplumsallaşma, "benlik"in gelişim ve sonrasında yeniden oluşturulma sürecidir. Benlik, kesinlikle, merkezi bir kavramdır. Herbert Blumer (1969), bir insanoğlunun, bir "benlik"e sahip bir organizma olduğunu ifade etmişti ve onun burada demek istediği şey, "benlik"in insan olmanın eşsiz bir niteliği ve hatta başlıca ayırt edici özelliği olduğudur. İnsanoğlunu özel bir fail türü yapan, bir benliğin sembolik sahipliğidir. Bir "benlik"e sahip olmak, bireyin dünyayla ilişkisini dönüştürür ve ona özgün ve özgül bir mahiyet verir.

Bireyin bir "benlik"e sahip olduğunu iddia ederek, sembolik etkileşimciler, insanoğlunun, hem bulunduğu herhangi bir durumun genel bir özelliği olarak, hem de ayrıca özel bir kimlik olarak kendisine dair düşünümde bulunabildiğini kastederler. Hayvanların bu yetiye sahip olmadığı varsayılır. Birey, kendisini, dünyada hem bir nesne hem de bir özne olarak düşünebilir: George Herbert Mead'in terminolojisinde söylersek, insan "Benlik"i "düşünümsel"dir. Dü-

şünümsel bir benlik olarak insan fail, kendisini algılayabilir, kendisiyle iletişim kurabilir ve kendisi doğrultusunda veya kendisiyle ilişkili olarak eylemde bulunabilir. Kısacası, düşünümsel bir benlik olarak insan fail, kendi öznel eylem gidişatına dahil olan bir nesne olabilir.

Bir düşünümsel benlik yetisi aracılığıyla, birey merkezileşir ve böylece istek, acı, korku, amaç ve tutkular gibi kişisel duyum ve düşüncelerle ve onu çevreleyen dünyadaki nesneler gibi kişisel olmayanlarla bile isteye katıldığı bir ilişki içinde bulunur. Daha önemlisi, toplumsal yaşam ve toplumsal eylem açısından bakarsak, bireysel fail sürekli "düşünümde bulunma" yetisi aracılığıyla kendisini, diğer insanların, onların eylemlerinin ve beklenen eylemlerinin mevcudiyetiyle bağlantı içerisinde algılamayı öğrenir. Bu nedenle birey kendi kimliğine dair güçlü ve merkezi bir anlayış oluşturmanın yanı sıra kendi varoluş ve kendini sunma biçimini, insanların onun davranışına verdikleri tepkilerin bir düşünümü olarak sınıflandırmayı öğrenir. Bu, sembolik etkileşimcilerin "özdeşleşme" veya "kendini tanımlama" olarak bahsettikleri bir süreçtir. Bu, etkileşimdeki ötekilerin tepkileriyle birikerek oluşan, kolektif olarak kurulmuş bir özfarkındalık sürecidir. Bu süreç, Cooley'in deyişiyle (1902) bir "ayna benliği"nin gelişimine, yani kendimizi ötekilerin bizi gördüğü gibi görmeye başlamamıza, bizim diğerleri için nasıl olduğumuzun farkına varmamıza neden olur. Ayna metaforu, tabii, imgeler aynaya ters yansıdığı için tam doğru değildir, bununla beraber, iyi bir hususa değinir. Kendi mevcudiyetimizle ilgili şeyleri, insanları öngörülebilir şekilde etkileyen etkileşimde öğreniriz, ama her şeyi değil!

Bu benlikle etkileşimde bulunma, doğrudan benlikle bağlantı içerisinde algılama ve ayrıca benliği ötekilerin gözüyle de görebilmeyi içeren daimi sürecin bir sonucu olarak, bireye kendi eylem gidişatını planlayıp, örgütleyip icra edeceği stratejik bir konum sağlanır. Bireysel failinin ötekilere yönelik eylemleri doğrudan kendi mevcudiyetiyle bağlantılı olabilir. Blumer'in belirttiği gibi: "Bir Benliğe sahip olmak, insanoğluna, dünyayla tanışacağı bir özetkileşim mekanizması (kendi davranışını oluşturma ve yön-

lendirmede kullanacağı bir mekanizma) sağlar." Bu nedenle, etkileşimciler, insanın sembolize etme yetisinin, her zaman, nesnelerin ve öteki insanların ötekiliğini örneklediğini de söylüyor görünürler. Öyleyse, etkileşimcilik, insanoğlunun gerçek ve pratiğe dönük bir yetisi olarak betimlenir; bu özellik gerçek, aktif insanların zihin ve pratiklerinde faaldir; toplumsal dünya, etkileşim halindeki düşünümsel benliklerin bütüncül bir toplamı olarak düşünülebilir. İnsanların, "tekbencilik"ten, yani ortada sadece benlik olduğu inancından kaçmalarının yolu, benliği, tek başına değil, benzer nesneler dünyasındaki bir nesne olarak tanımlamaya devamlı bir şekilde yoğunlaşmaktır. Sanki, birey, güçlü bir benlik bilincinden, yani "iç"ten hareketle ötekiler için "dış" olanı sunmaktadır.

Düşünümsel benliğin toplumsallaşma aracılığıyla gelişiminin iki tamamlayıcı süreçten oluştuğu düşünülür: birincisi bir dil edinme, konuşmayı öğrenme ve ikincisi diğer insanlarla pratikte etkileşim deneyimi. Bu iki süreç, "sembolik" ve "etkileşimci" olarak bilinir, yani "sembolik etkileşim" süreci.

Etkileşimciler, ilk veya "asli" toplumsallaşmanın esnek bir şekilde tanımlanan bir dizi aşamayla oluştuğunu düşünürler. Vurgulamak gerekir ki, insanların fiziki ve zihinsel gelişim safhalarını anlatan Jean Piaget'nin sunduğunun aksine, bu aşamalar normatif ve zaman sıralaması açısından kural koyucu değil, kuramsal açıdan betimleyicidir. "Hazırlık aşaması"nda, bebeğin doğuştan toplumsal olmadığı varsayılır. Yani, bebek, potansiyelle dolu, ama yine de dünyaya bir mana ya da anlam yükleyemeyen bir organizma olarak düşünülür. Bebek, başlangıçta, "düşünümsel değil"dir ve ileride olması gerekenden biraz daha edilgendir. Tabii, bebeklerin bir mevcudiyeti ve taleplerinde ifade bulan bir dizi istek ve ihtiyaçları vardır, fakat onlar esasen, denetleyenden ziyade denetlenendir. Başlangıçta, bebek, toplumsal etkileşime katılamaz, fakat ister istemez, o aynı bebek, bir boşluğun içine de doğmaz; o, toplumsal bir dünyaya, anlamlı bir dünyaya, iletişim kuran bir dünyaya, daha doğrusu sembolik olan bir çevreye doğar.

Etkileşimciler, bir çocuğun sembolik bir repertuarı benimseyip böylece oluşma halindeki benlik haline gelmesini sağlayan meka-

nizmalar konusunda tamamen net değildirler; fakat, dil edinim kuramları, daha çok, insanların belirli uyarıcılara cevap vererek öğrendiklerini söyleyen "davramşçılık"ın fikirlerini takip edermiş gibi durur. İleri sürdükleri şey, insan ve canlı olması nedeniyle bebeğin, bir dizi ses, jest ve hareket üreteceği ve bu geniş ifade örüntüsünde belirli özelliklerin ebeveynler tarafından seçilip teşvik edildiğidir. Bir açıdan, anlam bu özelliklerin üzerine yapılandırılır; bu nedenle, örneğin, an- ve ba- sesleri onaylanır ve ödüllendirilir ve bebeğin ebeveynleri arasındaki farklılaşmaya anlam yüklemesini sağlayan ilk dilsel kategoriler haline gelirler.

"İlk" toplumsallaşmanın bir sonucu olarak, etkileşimciler, "rol yapma aşaması"ndan bahsederler. Küçük çocuğun yakın çevresindeki insanların beceri ve rollerini taklit etmesi, bu aşamada olur. Çeşitli taklit etme yordamlarıyla, bebek, kendi toplumsal dünyasının sınırları içinde mevcut olan düzenlenmiş eylem örüntülerini pratiğe geçirir. Bebeğin oynadığı çeşitli roller birbirine bağlı değildir; onlar, belirli insanlar veya "belirli ötekiler"den öğrenilen farklı davranış yönlerinden oluşur. Bununla beraber, bir çocuğun dünyasında, çocuğun üzerinde bazı bireylerin diğerlerinden daha büyük etkiye sahip olacağı varsayılır ve bu insanlardan "önemli ötekiler" olarak bahsedilir. Çocuk için en bariz "önemli ötekiler", ebeveynlerdir, fakat etkileşimciler yetişkin toplumsallaşması incelemesi yaparken, "önemli öteki", mesleki bir durumda, yeni gelene yeni mesleklerinin önemli yönlerini öğreten bir kişi olabilir. "Önemli ötekiler", öyleyse, birinin yakın toplumsal dünyasının en el altında olan ve stratejik olarak en önemli üyeleridir.

Etkileşimcilerin "oyun aşaması" olarak bahsettikleri bunu izleyen aşamada, çocuk, daha genel olarak, diğer insanlarla daha ilgili hale geliyor olarak görünür. Mevcut etkileşim biçimlerine girerek, çocuk, öteki insanların, kendisinden "genel olarak" ne beklediğini veya istediğini bir dereceye kadar öğrenir. Gözlemlediği ötekileri kişisel olarak taklit etmekle yetinmenin yanı sıra çocuk artık ötekilerle anlaşması, ötekileri dikkate alması ve dünyadaki ötekilerle ilişki kurması gereken bir konuma yerleştirilir. Bireyin, sonunda kendini merkez olarak görmeyi ve tekbenciliği bırakması, yani

kendisini dünyada bulunan her şey olarak düşünmeyi bırakması da ötekilerle genel etkileşimi kapsayan aşama olan bu "oyun aşaması"nda olur. Dıştan gelen talepler ile, çocuktan, her şeyin ve herkesin onun egosunun bir parçası ya da uzantısı olduğu görüşünü değiştirmesi istenir.

Ne tuhaftır ki, çocuk, toplumsal yaşamın aktif bir katılımcısı olmayı öğrenmektedir, fakat öteki insanların "pasifleştirici" sınırlamalarını zorunlu olarak kabul edip onlara uyum sağlama yoluyla. Aktiflik ve pasiflik arasındaki ikilik, şimdi, bir çift radikal alternatiften ziyade bir olumsallık, bir durumun zorunlu ve hatta belki de gerilimli bir ilişki içindeki iki yönü gibi görünmeye başlar. Duruma göre eylemde bulunabilmek için bu durumları seçebilme, belirleme ve değerlendirebilme statüsünü kazansa da, bunu ancak kendisinin sadece bir durumun veya dünyanın bir parçası olduğu fikrini kabul ederek başarabilen bir failin meydana çıkışıyla karşı karşıyayızdır. Bu dünya, ortak bir dünyadır, ötekilerin yaşadığı dünyadır ve bu ötekiler bilinçli ve tıpkı kendisi gibidir. Bu "ötekilik"in tanınması, etkileşimcilerin toplumsal yapı fikrini kuramlarına geri getirme yollarıdır. Esasen, etkileşimcilerin perspektifinde bize sunulan, esnek bir yapı kavramı, kadife bir eldivendeki demir bir pençedir. Etkileşimciler, yapıdan nadiren bahsederler, fakat, bireysel faillerin davranışlarını, "genelleştirilmiş öteki" ile bağlantılı olarak örgütlediklerini söylerler, ki bu "genelleştirilmiş öteki" kavramı, kabaca bir etkileşim bağlamı içindeki öteki kişilerin ve onların beklentilerinin tümünü anlatan, çok geniş kapsamlı bir kavramdır. Etkileşimcilerin kullandığı diğer bir yapısal kavram, "durumun tanımı" kavramıdır; eğer "durumun tanımı"nı belirler veya benimsersek, bu, dinamik failler olarak bizim, yine de bunun gibi durumlarda olayların tipik bir şekilde meydana gelme tarzlarına dair verili alınan ortak bir fikri kabul ettiğimiz anlamına gelir! Aktif – pasifi, tekrar bir olumsallık olarak biçimlendirmiş gibi dururuz.

Şimdi, etkileşimcilerin "düşünümsel" benliğin gelişimi hakkındaki görüşlerine dair açıklamamızı tamamlayalım. "Oyun aşaması"ndan çıkan genç kişi, şimdi kendisini durumların oluşumunda aktif bir ortak olarak gördüğü gibi, ötekilere ne gözle bakıyorsa

kendisine de benzer bir gözle bakmaya başlar. Çocuk kendisini konumlanmış olarak, ötekilerle etkileşim kurarmış, kendisiyle de aynı şekilde etkileşim kurarmış gibi algılayarak gerçekten, "düşünümsel" hale gelir.

E. G.H. MEAD: "BEN" VE "KENDİM"

George Herbert Mead, "düşünümsel benlik"in, onun "ben" ve "kendim" olarak bahsettiği iki unsurdan oluştuğunu belirtir. Onlar, bireysel ve kolektif yönelimli eğilimler arasındaki gerilimin mikro kozmik bir örneğini sunar. "Ben", bireyliğin iç, kişisel, öz unsurudur; o, özgül kişinin kendisi hakkındaki dolayımsız, sürekli ve indirgenemez farklı bilincidir. "Kendim", toplumsallaşma süreciyle her bir bireyin kabul ettiği, öteki insanların örgütlenip rutin hale getirilmiş yaklaşım kümesidir. "Kendim", benliğin toplumsal arenada birikerek var olan yönüdür; etkileşimde bizim ötekilere doğrudan ilettiğimiz yönümüz veya benliğin dış sunumudur. Biz, hem kişisel ve özel hem de kamusal ve paylaşılan bir benliğizdir; hem davranışlarımızda aktif, hem de tepkilerimizde edilgenizdir. "Ben" ve "Kendim" ile aynı tarihsel dönemde Sigmund Freud'un bahsettiği "Ego" ve "Süper ego" arasındaki paralellikler dikkate değerdir.

Şimdiye kadar sunduklarımız, etkileşimcilerin toplumsallaşma kuramının ve doğrudan bundan türeyen üst-kuramsal fail modelinin bir taslağıdır. Ayrıca, elimizde bu kuramcılar okulunun görünüşte duygudaş kaygılarının ve kentin kabataslak bir resmi var. Temelde işittiğimiz şey, mekân ve denetim arasındaki yoğun ilişkinin bir açıklamasıdır. Küçük ölçekli düşün, küçük grubu düşün, bağlamsal anlamları düşün ve bütünlüğü, sürekli etkileşim ve müzakere sürecine katılan dinamik bireylerin inşa ettiği özgüllüklerin birikimiymiş gibi açıklamaya çalış. Mekân, aynı anda toplumsal ve coğrafidir: "mafya mıntıkaları," "imar bölgeleri" ve "mahalleler"in hepsi, kent olduğu kadar toplum da olan karmaşık bir ekoloji oluşturur. Bir altkültür kuramı oluşturmak için mükemmel koşullar. Nasıl ki etkileşimcilerin toplumsallaşma kuramı değişim, süreç ve

yenilenme hakkındaysa, Chicagocuların filizlenen kent kuramı da makrokozmosta öyledir.

F. KENT KÜLTÜRÜ MESELELERİ

Birinci Dünya Savaşı'nın (ki Amerika'yı üç yıldan fazla meşgul etmedi) çıkışı civarındaki ilk günlerinde Chicago Üniversitesi'ndeki bölüme katılan Robert Park, daha önceden başarılı ve kendini işine adamış bir gazeteciydi. O, sansasyon peşinde koşan niteliksiz bir yazar değil, daha ziyade kentini, anlatılmayı bekleyen bir öykü kompleksi olarak düşünen doğuştan *flâneur*'dü. Bu yüzden gazeteden kent sosyolojisine geçişi kolay ve sorunsuz oldu. Bölüme katılmasından sonra kısa bir süre içinde statüsünü ve ününü kabul ettirmiş ve on yıllarca sürecek çok başarılı çalışmalara imza atan Chicago Okulu için bir manifesto kaleme almıştı. Bu manifesto, onun ilk olarak Mart 1916'da *American Journal of Sociology*'de yayımladığı ve sonradan birçok kez yeniden yayımlanan, Burgess ile birlikte yazdığı çığır açan "*The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*" adlı [Kent: Kentsel Çevrede İnsan Davranışı İncelemesi için Öneriler] makalesidir. Yazının açıkladığı ve ayrıca Chicago kent kültürü/altkültürü geleneğine esas unsurlar olarak aşıladığı şey, hem belli saikler içeren hem de kavramsal olan birtakım özelliklerdir. İlk olarak, bir yer olarak Chicago'ya karşı duyulan önüne geçilmez bir coşku ve tüm ilgisini bu şehre yöneltmek vardır. Tabii, fikirler ve kuramsal çerçevelerin başka alanlara devredilebilir olması amaçlandı, fakat bu özgül kent, onun tarihi, yapısı ve demografisi karşısında duyulan tutku, yoğun bir mikro, yerel "milliyetçilik" türü sergiler. Sinatra'dan daha önce gelmesine rağmen, arka planda onun klasik aşırı

* Olayları uzaktan gözlemleyen aydın. Gezip gördüklerini düşünen, değerlendiren, tanık olduğu olayları ve onları farklı açılardan ele alan, kentin içinde tam bir kentli gibi durabilen ama doğanın sunduklarına da kendini bırakan, kendi dışındaki görüşlere kapısını kapatmayan, ama kendi bildiğinden de şaşmayan ve kaçınılmaz olarak yalnız kişi. Bkz. Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev.: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, 1993, İstanbul. (y.h.n.)

milliyetçi nakaratlarını adeta duyabiliriz ("Tam da bana göre bir şehir bu Chicago"; "State caddesinde, o harika caddede", v.b.); bu kentle onu sorgulayanlar, hiçbir zaman ilişkilerini tüketmedi; Chicago, hiçbir zaman aşırı araştırılmış görünmedi. Park ve gelecek nesiller için kentin potansiyeli sınırsızdı.

İkinci olarak, bir gizem hissi vardı. Bu kentin birçok yüzü, kendilerini büyük bir bilinmeyen olarak ifade etti. Bu, sadece analitik bir mecaz değil, belki de, birçok farklı yaşam, kültür, tarz ve tabaka biçimlerinin hem birbirinden ayrılması hem de saklanması hakkında samimi bir düşünümdü. Bu gibi bölünme ve yalıtımlar, yapısal dışlamalar ya da içeriden yalıtımcı mekanizmaların bir sonucu veya her ikisinin dinamik bir bileşimi olabilirdi. Chicago, akademinin açmaya kalkıştığı bir dizi kapalı kapıdan oluşuyordu.

Üçüncü olarak, örtük ama kesinlikle mevcut bir reform yapma amacı vardı. İngiliz geleneğinde, reform ve insanseverlik, herhangi bir toplum biliminin veya toplumsal yorumun uygun ve anlaşılır bir unsuru olarak kendini kabul ettirmişken, yüksek kişisel başarı etiği, "başarma" kültürü ve onun neticesi olarak kazanan ve kaybeden oyuncuları olan ABD'de, bu gibi liberal himayeci güdüler, adlarını söylemeye bile güçlükle cesaret ederler. Yine de Chicago kuramcıları nesillerdir, evsizlerden eroinmanlara kadar "kaybedeni" arayıp buldu ve onurlandırdı.

Park'ın bildirisinden çıkan, kapanıma dair dördüncü unsur bizim ikinci noktamızla ilişkilidir ve Chicago Okulu'nun hem yer hem de mekân görüşünü belirleyen tamamen kavramsal bir meseledir. Amerikan sosyolojisi çok somut bir mekân anlayışıyla çalıştı, ki bu, Chicago için olduğu gibi, Parsons ve Doğu Sahili kuramcıları (onları 4. Bölüm'de tartışacağız) için de doğrudur. Mekânın kavramsal kimlik odağı olabildiği günümüz postmodern ve kültürel coğrafya kuramlarının aksine, bu ilk günlerde mekân, tam olarak, o fiziksel çevreyle ilişkili olarak eylemde bulunan faillerin fiziksel konumuydu. Mekân, üzerinde eylemin meydana geldiği, bir dizi film platformu veya belki de sahne dekoru olarak görülüyordu: gecekondu bölgeleriyle gecekondu davranışı arasında bir bağıntı kurulabiliyordu. Coğrafyanın parçaları anlamlı değişkenler oldu ve

böylece bağlam ontolojik bir statü üstlendi: yerin bir varlığı vardır. Bu, "malikâneler", "mafya mıntıkaları", "sahip çıkılan bölümleri", "caddelerdeki adalar", "gettolar" ve "gecekondu bölgeleri"ne yeni bir gerçeklik kazandırdı. Şimdi, ilk dönem Chicago'nun toplumsal ekoloji takıntısının değerini yeni yeni takdir ediyoruz ve ayrıca zaman içerisinde herhangi bir seçilmiş insan grubunu toplayıp konumlandırarak indirgeyip açıklamakta kullanılacak, verili kabul edilen bir araç şeklini alan altkültür fikrine katı bir olgusallığın zerk edildiğini de anlayabiliyoruz:

> Kent sosyolojisindeki bir yaklaşım olarak insan ekolojisiyle, toplum bilimlerindeki ayrı ve temel bir disiplin olarak insan ekolojisi arasındaki gerilim, Chicago okulunun tüm çalışmalarına nüfuz etmiştir. Bu, temelde, perspektifi, somut, fiziksel, görünür bir çalışma nesnesi (topluluk) açısından tanımlamakla, kuramsal olarak özgül bir problem (insan nüfuslarının çevrelerine uyumu) açısından tanımlamak arasındaki bir gerilimdir... Park, yine de tüm yazılarında görünür ve gerçek bir varlık olarak topluluğa duyulan ekolojik ilgiyi vurguladı. İnsan ekolojisiyle özdeştirilen problemlerin merkezinde yatan bu kafa karışıklığı, Park'ın "topluluk" kavramının içrek muğlaklığı tarafından yansıtılmış ve şiddetlendirilmiştir, çünkü bu terim, hem fiziksel topluluğa, hem de ekolojik sürece gönderme yapar; birinci durumda, ampirik bir analiz nesnesine, ikinci durumda kuramsal bir analiz nesnesine gönderme yapar. (Saunders, 1986: 53)

G. TOPLUMSAL EKOLOJİ

Bu bizim altkültürün ilk kıpırdanmalarının bir kısmı, Park ve Burgess (1925) ve Park'ın ayak izlerini takip eden Thrasher'in (1927) (ki Burgess'in durumuna bakarsak, o gerçekten Park'la çalışmıştır) kent kartografilerinde bulunabilir. Toplumsal ekoloji fikri, bir süre merkezi duruma geldi, fakat onun mirası, kriminolojide temel çalışma durumuna gelmesinden kaynaklanmaktaydı. Chicago'nun iş merkezi Loop'tan [Çember] (gerçekten oval bir metro hattı tarafından kuşatılan coğrafi bir bölgeden) yayılan iç içe geçmiş bölgelerinin haritası çıkarılıp, nüfuslarının yapısı ve istikrarı açısından ana-

liz edildi. İstikrarsızlık veya "kopukluk", huzursuzluğa ve ayrıklıkla göç verme ihtimalinin daha büyük olduğuna işaret ederdi. Yardımcı değişkenler, yoksulluk, yetersiz barınma, kısa dönem ikamet, etnisite çatışması, düşük toplumsal denetim düzeyleriydi. Chicago içindeki küçük Chicagolar, ama hepsi de bütünün mahiyetini örnekleyip ona katkıda bulunuyor; işte tekrar, tikelden başlayıp genelliğe giden bir analizle karşı karşıyayız. Toplumsal problemler ve toplumsal patolojilerin, bölgeler yoluyla hem izleri sürülebilir hem de haritaları çıkarılabilirdi. Burgess evrilip neredeyse domino etkisiyle ekolojik bir temelde kentin bir başından diğerine hareket eden yeniden yerleşim ve yenilenme sürecinden bizi haberdar eden "ardıllık kuramı"nın da aralarında olduğu bir dizi bağlantılı kuram geliştirdi; işlevler ve odak noktası öylesine yer değiştiriyordu ki gecekondu bölgesi olan Islington, Başbakanın mahallesi oldu ve Shoreditch ve Brick Lane, gecekondu ve suç bölgesinden, moda ve avangard bir yere dönüştü. O, ayrıca, kent organizmasının, giderek karmaşıklaştıkça, çoklu merkezler geliştirdiğini ve okulun coğrafi/ontolojik ilgileri göz önüne alınırsa, her şeyin merkezinin gerçekte neresi olduğunu belirlemenin giderek zorlaştığını ileri süren hidra*-benzeri bir tez olan "merkezileştirilmiş merkezsizleştirme" fikrini üretti.

Ekolojik model, ister istemez, altkültür kuramsallaştırmaya elverişli olan bir sistem dengesi kuramı içermekteydi. Mantık şöyleydi: ekolojiler dengede bulunurlar, kent (Chicago) ekolojik bir sistem olarak düşünülmelidir; yine de, ampirik kanıtlar, kentin yerel dengesizlik patlamaları sergilediğini ortaya çıkarır. Bu, bireysel psiko-patolojiye dayanan açıklamalarla mı izah edilmeli, yoksa biz, bir dizi kültürel olarak patolojik mikro iklimleri, yani altkültürleri dahil ederek, makro sosyolojik denge anlayışını korumaya mı çalışmalıyız? Bunların hepsi, kulağa, büyük ölçüde Parsonscı gelmeye başlar! Toplumsal yapıların baskın ve nedensel özellikleri, yani denetim ve dayanışma, bazı semtlerde dengesini yitirmiştir. Bu gibi patlamalar, göç dalgaları, barınacak yer stoğunun niteliğindeki bir

* Yunan mitolojisinde Herkül'ün öldürmekle görevlendirildiği, koptukça yeni kafaları çıkan hayali yaratık. (y.h.n.)

düşüş veya kullanımındaki bir değişim gibi ani demografik değişimler nedeniyle oluşabilir. Kısacası, kentleşme, kentsel değişim ve kentsel büyüme nedeniyle. Ne olursa olsun, dengenin bütün unsurları olduğu gibi kalır, fakat bir şekilde yerleri değişir ya da düzenleri bozulur. Mahalle nüfusları genel nüfusla (Park'ın deyişiyle "doğal arazi"yle) bir bütün olduklarını hissetmedikleri ve hatta aynı dili konuşmayabildikleri için, bu duruma verilen sosyolojik cevap, karşıkültür veya altkültür oluşturmaktır.

Aynı şekilde, Thrasher çete oluşumu ve çete yaşamını şöyle yorumlar:

> Çete, genellikle "Yoksulluk Kuşağı" diye adlandırılan yerde, yani ihmal edilen mahalleler, yer değiştiren nüfuslar ve gecekondu bölgesinin hareketliliği ve karışıklığı tarafından tanımlanan bir bölgede ikamet eder ... Daha iyi yerleşim alanları, ticaret ve sanayi bölgelerinin yayılmasıyla daha uzağa taşındığı için, çete, çatlağı gösteren ekonomik, ahlâki ve kültürel bir sınırın bir görünümü olarak gelişir. (1927: 20)

Bu, Chicago'nun tam merkezi ve daha sonra büyük bir geçiş durumunda olan Loop bölgesini, çok doğru olarak betimledi. Thrasher, çete üyeleri ve onların karanlık faaliyetleri karşısında şiddetli bir ahlâki hoşnutsuzluk hissetse ve ifade etse de, çete deneyimini samimi ve doğal bir şekilde değerlendirmeyi tercih etti. Çete dünyasının faaliyetlerini, çete üyesinin perspektifinden açıklamaya, yani onların anlamlarını, yapılarını ve durum tanımlarını anlamaya çalıştı. Çetenin muhiti, yani cadde, bu durumda iyi yurttaş için bir mayın tarlası ve gidilmeyecek bir alan değil, genç gecekondu sakini için heyecan, meydan okuma ve yaratıcılığın eğlence merkezi haline gelir. Böyle bir özgürlük gerçekten de ev, okul, iş ve polis gibi alternatif toplumsal denetim kurumlarıyla kıyaslanabilirdi. Mekân, işlevsel olmayan yurttaşı doğurmuştu. Mekân aslında yurttaştan ayırt edilemez: bu değişmez bir Chicago nakaratıdır. Altkültür kavramı, bu kaynaşmayı bir maskeleme ve dile getirme yoludur.

Ekolojik görüş pek çok açıdan tükendi; fakat bölgesellik fikri, topluluk ve altkültür nosyonları vasıtasıyla devam ettirildi. Daha küçük ölçekli bölgesel olanın, altkültürel olanın, suç noktalarının,

evsiz bölgelerinin, etnik semtlerin ve benzerlerinin çoğalmasının yanı sıra, başlıca önemli bir inceleme de, Zorbaugh'ın 1929'da çıkan *The Gold Coast and the Slum* [Altın Sahil ve Gecekondu Bölgesi] çalışmasıydı. Zorbaugh'ın bu dikkat çekici başlığı, kentin Kuzey Yakası yakınındaki şu iki bölgenin tuhaf karşılaştırmasından doğmuştu: göle bitişik *Lake Shore Drive*'ı [Göl Kıyısı Caddesi] da içine alan *Gold Cost*, ki burası, kentin en zengin ve en prestijli kısmıdır ve her zaman öyle olmuştur ve onun bitişiğinde, (şimdi orta sınıfın oturduğu) *Clark Street*'in etrafındaki alan, ki burası o zamanlar, Nels Anderson'ın (1923) önceden "serseri bohem mahallesi" olarak bahsettiği ve çeşitli şekillerde İskandinav, İrlandalı, İtalyan, Sicilyalı ve Afro-Karayipli göç nüfus dalgaları tarafından tekrar tekrar işgal edilen gecekondu bölgelerinin en yoksuluydu. Demografik karmaşanın bu gergin yakınlığı, "varlıklılar", "yoksullar", "iktidar", ve "mülksüzlük", "istikrar" ve "geçiş"in bu uç noktaları, kent kuramcısının rüyasının gerçekleşmesiydi ve bunlara, kapsama/dışlama, sınır idamesi, göç ve yayılma hakkında heyecan verici veriler sağlıyor olarak bakıldı. Bununla beraber, böyle çok az analiz ortaya çıktı. Zorbaugh, bölgelerin, sadece ekonomik varlıklar değil sosyolojik varlıklar olduğuna işaret eder, fakat şunları belirtmekten öteye geçmez: *Gold Coast*'ta oturanların topluluk duyguları zayıfken, gecekondu sakinleri basit, ama daha güçlü ve belki de zoraki bir kozmopolitanlık sergiler. Fakat onların geçici karakterleri, ilişkilerinin (ve sık sık kişiliklerinin) değişkenliği, başarılı bir bütünleşmenin aleyhinde işler. Zorbaugh'un başlıca incelemesini okumamdaki bu şerhin ortaya çıkardığı şey, *ad hominem** bir eleştirinin daha fazlasıdır. Chicago Okulu'nun çalışmalarıyla ve ileri sürebilirim ki, "altkültürel" düşünüş ve araştırmayla da çok fazla ortak noktaları olan bu inceleme, bir çeşit dar görüşlü ampirizme ve böyle bir pratiği kibirli bir şekilde haklı gösterme çabasına düşer. Altkültür incelemeleri, ayrıntılı etnografyalar, belirli bir grup, topluluk veya bölge (veya ayırt etmesi olanaksızmış gibi üçü birden) hakkında, diğer herhangi bir araştırma pratiği tarzından daha fazla şey açığa çıkarabilir ve bu ayrıntılı gerçekçilik, çoğunluk-

* Sava değil savı öne sürene saldıran bir ifade. (ç.n.)

la onların amacıdır. Altkültür incelemeleri gerçekten de tikelliği ve farklılığı detayıyla anlatır, inceden inceye işleyerek detaylandırır. Biyografiler ve sözlü tarihler gibi, bu tür bir detay, arka plan verisi ve örnek bolluğu sağlar, fakat özünde toplum dışıdır, sosyolojik değildir. Bir anlamda, Chicago Okulu'nun, ("Kent" diye adlandırılan) bir Chicago kuramından daha büyük bir toplum kuramı yoktur. "Toplum" gibi böyle anıtsal ve bütünleyici fikirler, onları genellikle en ufak bir ampirik gönderge olmaksızın soyut olarak geliştiren Parsons gibi Doğu Sahili kuramcılarına bırakıldı. Chicago'dan doğan altkültürler geleneğinin yaklaşımı demek ki iflah olmaz ölçüde mikrodur: asla daha büyük resme bakmaz ve maalesef, kendi bölge sınırlarının ötesine geçen bir toplumsal yapı veya mevcut düzen eleştirisi getirmekte yetersizdir.

Yine, buradaki daha temel mesele, analiz nesnesinin asıl statüsüyle ilgilidir ve Chicagocuların "topluluk" formülasyonlarındaki ve kuvvetle ileri sürebilirim ki, daha sonra ki altkültür kuramcılarının yaptığı "topluluk" duygusu formülasyonlarındaki sorunların temelinde bu kafa karışıklığı yatmaktadır. Bu, ayrıca, Saunders'in, (1986) da kentsel insan ekolojisi çalışmaları değerlendirmesinde kabul ettiği bir problemdir ki bunu şu şekilde tekrar dile getirebilirim: topluluk veya altkültür gerçek bir görsel nesne midir? (gerçekten bu halde mevcut mudurlar?) ya da topluluk veya altkültür analitik bir kurma mıdır? (Kuramda bir amaca hizmet etmek için mi kullanılır?) Daha sonra, Saunders, bizi, Chicago Okulu'nun aynı noktaya dayanan daha önceki bir eleştirisine yöneltir ve bu bağlamda, lütfen, "ekolojistler" yerine "altkültür kuramcıları" ve "topluluk" yerine "altkültür"ü koyarak okumaya dikkat edin:

> Onların başlıca sorunlarından biri, soyutlama ile gerçekliği birbirine karıştırmalarından kaynaklanır. Eğer [Chicago] Okulu "ideal tip" araştırma metoduna aşina olmuş olsaydı, bu karışıklığın birazı önlenebilirdi. "Topluluk" kavramına, onun toplumsal niteliklerini inkâr eden bir tarzda yaklaşılmaktadır. Bu kavram tanımı gereği insan davranışının toplum dışı yönlerinin bir soyutlamasıdır. Gelgelelim ekolojistler, aslında toplum dışı toplulukla içrek bir bağlantısı olup ondan ayrılamayan toplumsal faktörleri birçok şekilde hesaba katmak zorunda olduklarını

görürler. Ekolojistler, "doğal düzen" kavramıyla bir soyutlama veya "ideal tip" olarak ilgilenmeye devam etmiş olsalardı, incelemenin amaçları gereğince, bu toplumsal faktörler, "topluluk"tan ayrı, "doğal düzen"in koşullayıcı, eşzamanlı ve sınırları aşan görüngüleri olarak düşünülebilirlerdi. O zaman, tek sorunumuz, "topluluk" kategorisinin sınırlanmasının altında yatan tikelci felsefi bir ideolojinin ve belirli bir sınıflandırmanın geçerliliği ve bilimsel faydası olurdu. Fakat, ekolojistler, bu gidişi tutarlı olarak sürdürmezler; bir zaman onlara göre bir soyutlama olan şey, başka bir zaman bir gerçeklik olur. (Alihan, 1938: 48-9)

Bu yakın dönemli çağcıl eleştirinin, sosyolojinin Avrupa geleneği tarafından çok daha fazla yönlendirildiği ve kolektif bilinci kuramsallaştırmakla daha çok ilgilendiği Parsonscı taraftaki bir Doğu Sahili akademisyeninden geldiğine dikkat etmeye değer.

H. "KAYBEDEN"

Chicago perspektifinin ekolojik unsurları zaman içerisinde azaldı, ve 1960'ların gelişiyle altkültür vurgusu çok daha belirgin hale geldi. Eğer 1960'lar, halk protestosu, karşı-kültür, beat şiiri*, toplum dışına itilenler, yol kültürü, hippi hareketi, eğlence için uyuşturucu kullanımı ve Vietnam Savaşı karşıtı duygulara hitap etmişse, o zaman özellikle ABD'deki akademisyenlerin bir kısmı da, bunu, liberalizm ve felsefi bir kültürel görecilik eğilimiyle karşıladı. Genç Chicago (veya yeni Chicago) akademisyenleri, bu popülist dalgaya hız kazandıracak bir konumdaydılar ve sembolik etkileşimciliğin sunduğu bireycilik, koşul özgüllüğü ve göreli anlamlar, bu kavram ve analitik kurmalara yol açtı. Aynı şekilde, şimdiki hareketli altkültür fikri, özgüllük ve "durum tanımı"nın her anlamda mekâna

* Adları uyuşturucu, caz müziği, cinsellik ve Zen Budacılığıyla birlikte anılan Beat'ler ya da beatnikler (kötülüklerden arınmış, mutlu anlamında) bütün bunlar aracılığıyla kişisel uyanışı, kurtuluşu, arınmayı, aydınlanmayı savunuyorlardı. Bu hareketin içinde isim babası Jack Kerouac'ın yanı sıra, şairler Lawrence Ferlinghetti, Gregory Corso, Gary Snider, romancı William Burroughs ve birçok müzisyen, ressam yer aldı. Türkiye'de bu kuşak, bazılarınca, sokak şairleri olarak biliniyor, çünkü amaçları şiiri akademik ortamlardan kurtarıp ait olduğu yere, yani sokağa iade etmekti. (ç.n.)

oturtulması fikrini anlatıyordu. Chicago akademisyenlerinin daha önceki bir kuşağına ait olmasına rağmen, Everett C. Hughes, bu yeni inceleme dalgasını harekete geçiren başlıca kişiydi. Onun doktora öğrencileri, hepsi de beklenti içindeki popülist bir hitap kitlesine sahip, ateşli, yeni, aktif liberal özgürlükçülerdi. Hughes, ayrıca, bu çoğunlukla zengin, beyaz, orta sınıf (çoğunlukla erkek) öğrenci grubunun kendilerini dışarıya, bu için için kaynayan kente atıp, hayatı, ötekilerin gözünden "kaybeden"in tarafından deneyimlemesi gerektiğini düşünüyordu. Böylece, bu konuda çeşitli şekillerde yayımlanan, saygı kazanıp gözden düşen bir yığın küçük-orta ölçekli ampirik etnografiye girişildi. (Başka hangi sosyolog grubu doktorlar arasında yetişkin toplumsallaşması üzerine bir çalışma yapıp adını *Boys in White* [Beyaz Giyen Oğlanlar] koydı ki?)Bu dönemde ortaya çıkan enerji öyle bir boyuttaydı ki, zavallı Julius Roth (Howard Becker'in bir çağdaşı) tüberkülozdan hastanede yatarken, danışmanı olan Hughes onu ziyaret etti ve ona sadece "çalışmaya devam et" dedi; sonuç, *Timetables* [Vizite Defteri], adlı etnografik, altkültürel bir *Tüberköloz Koğuşu* incelemesi oldu.

Çoğunlukla, örgüt sosyolojisi, ayrıklık sosyolojisi ve kimlik oluşum kuramı alanlarındaki daha erken gelişmelerden doğan "kariyer", "etiketleme", "toplumsal tepki", "tipleştirme" ve "mübadele" gibi yeni bir kavram ve tarz grubu ortaya çıktı. Bunların hepsi, devasa ironiler ve çarpıtmalardan ibaretti. Bir kariyer, bir avukat olmak veya bir akıl hastası olmak anlamına gelebilirdi. Etiketleme, örneğin, çocukların sadece düşünsel yeteneklerinden dolayı değil, ayrıca öğretmenin onları, sınıf geçmişi, kendini sunma ve davranıştan oluşan ahlâki bir karışıma dayanarak değerlendirmesine neden olan tipleştirme kurmalarından dolayı başarısız oldukları anlamına gelmekteydi. Öğretmenlerin öğrencilerle etkileşimleri ve ödül ve cezalarının, bu durumda, doğrudan doğruya performanstan ziyade bu gibi seçici algılara dayandığı düşünüldü. Toplumsal tepki, esasen, cezai adaletin nesnel veya kapsamlı etik mütaalaların sonucu olmadığını, daha ziyade, bir edimin yerel çoğunlukta neden olduğu ahlâki öfkenin büyüklüğüyle ilgili olduğunu bildirdi; örneğin, orta sınıfın işyerinden ufak tefek şeyler yürütmesi veya iş telefonunu

kullanması, dükkân hırsızlığı veya adi hırsızlıkla aynı edim kategorisinde yer almıyordu. Tipleştirmeler, nasıl bir taksi şoförü iyi bir bahşişi garantileyecek bir ücret belirlerse, o kadar sıradan veya nasıl aynı polis memuru, aynı edimi, şehrin hangi kısmında bulunduğuna veya belki de failin etnisitesine göre, suç veya gençlik ateşi olarak değerlendirebilirse, o kadar ciddi olabilirdi.

Bunun için, Chicago Okulu, kentin kısımlarını ve kendilerinin ve akademinin daha kalabalık hitap kitlesinin başka türlü ortak bir odada karşılaşmayacakları bölge sakinlerinin yaşamlarını, tek tek, altkültür altkültür ifşa etmek üzere görev yerine yeni bir sözcük dağarcığıyla geri döndü. Bu palazlar arasında muhtemelen en ünlüsü olan Howard Becker, bize, içinde bir caz müzisyeninin alternatif yaşamını ve nasıl marihuana kullanıcısı olunacağını öğrendiğimiz *Outsiders*'ı [Dıştakiler] verdi. O, duvardaki sinek gibi fark edilmeyen veya katılımcı bir gözlemci değildi: Becker'in içgörüleri ilk eldendi. Becker, yaşanmış durum tanımının doğrudan bilgisini sundu; o, can ciğer toplulukları ve destekleyici anlam yapısını biliyordu ve bize de anlattı. Onun çalışması, hem Sosyoloji Bölümü için bir şok, hem de 1960'ların öğrencileri için bir hazdı. Fakat, o, meslektaşlarının çoğu gibi, toplumsal yapıyı unutmuş görünüyordu (ki bu da altkültür incelemelerindeki sorundu). Bütün dünya bir seçimden ibaretse, ortada hiç iktidar veya daha ziyade iktidar analizi yokmuş görünür. Bu nedenle, birçok yönden, Becker ve onun kuşağı, Cooley ve onun toplumsal patoloji grubunun daha erken toplumsal patoloji çalışmasında yaşadıkları aynı problem kümesiyle karşı karşıya geldi:

> "İstikrar", "düzen" veya "dayanışma"nın temeli, tipik olarak bu kitaplarda incelenmez, fakat böyle bir temel anlayışı, örtük olarak kullanılır ve kabul edilir, çünkü toplumsal olarak "sağlıklı" ve istikrarlı bir örgüte işaret eden normatif bir kavram "patolojik" durumların belirlenmesinde kullanılır. "Patolojik" davranış, *yapısal* anlamda (yani, var olan yapısal bir tiple uyuşmayan olarak) veya *istatistiki* anlamda (yani, merkezi eğilimlerden sapmalar olarak) ayırt edilmezler. Patolojik durumların kentte *bol bulunduğu* iddiası da bunu ortaya koyar. Eğer onlar orada *bol bulunursa*, istatistiki anlamda "anormal" olamazlar ve yapısal anlamda yaygın olmaları da muhtemel değildir. "Patolojik" durumların

belirlenmesini sağlayan normların "hümaniter idealler" olduğu ileri sürülebilir. Fakat, biz bu durumda, bu gibi ideallerin toplumsal yönelimini talep etmeliyiz. Bu literatürde, patolojiğin işleme kriterleri, yönelim ve köken olarak tipik olarak *kırsal*dır. (Wright Mills, 1943: 97)

Bu kapsamlı altkültür sosyolojisi külliyatının diğer bir eleştirisi, Alvin Gouldner'in şahsında, sol siyasetten çıkar. Neo-Chicagocu aykırılık kuramcısına gönderme yaparak, şöyle der:

Onlarınki, hippiler, ilaç bağımlıları, caz müzisyenleri, taksi şöförleri, orospular, gece insanları, evsizler, dolandırıcılar ve kaykaycıların dünyasında kendisini evde hisseden bir okuldur. Onların özdeşleşmeleri, saygı değer toplumdan ziyade aykırı olanladır. Onlara göre, yeraltı dünyasına alışmak, 1930'lar esnasında bazı entelektüellerin proleterle özdeşleşme hislerinin eşdeğeri olmuştur. Çünkü sadece onu incelemekle kalmaz, bir şekilde onun yaşam tarzının sahiciliğini doğrulayarak, onun adına da konuşurlar. (Gouldner, 1973: 29-30)

Goulder, ayrıca, benim 7. Bölüm'de bahsedeceğim temalar olan onların sınır kolculuğuna ve sömürgeciliğine de saldırır.

Bu şekilde, Chicago Okulu'nda elde ettiğimiz şey, yaratıcılık ve verimlilik açısından, ayrıca kuramsallaştırma ve araştırma pratiğinin uyumlu bütünlüğü açısından güçlü, bir asırı aşkın sosyolojik bir çalışmadır. Dahası, analitik bakışın bilerek belli alanlara odaklanması da vardır; Chicago, genel olarak toplumsal yaşam için bir metafor haline gelmiştir. Son olarak da, ahlâki bir tını, toplum dışına atılanların, muhtaçların, marjinallerin ve dışlananların dünya görüşüyle eşleşme vardır; yine de bu bile maskelenmiştir. Asil gerekçelerle yabani bir veçhenin yan yana var olmasından ortaya çıkan bulanıklık, sosyoloğun kendini onların yerinde zannedip şehvete (bu sosyolog grubuna özgü olmayan kafa karışıklığına) kapıldığı şüphesi doğurur. Yoğunluk, yoğunlaşma ve odağın bileşimleri, kolayca, bir çeşit kavramsal dar görüşlülük şekline girebilir ve böyle bir zihniyete yakışan da bir "altkültür" fikridir.

Şimdi Doğu Sahili Amerikası'na gidelim ve aynı kavramın ve onun etkili uygulanmasının, çok farklı köklerden nasıl ortaya çıktığını görelim.

IV

Kayıp anlatı II
Parsonscı sistemler kuramı

> *The Social System*'de* Parsons, toplum bilimleri çalışmasına başlayamamıştır, çünkü kurmuş olduğu bir çeşit toplumsal düzen modelinin, bir tür evrensel model olduğu fikrine saplanmıştır; çünkü, aslında, kendi kavramlarını fetiş haline getirmiştir. Bu kendine has büyük kurama [*grand theory*] dair "sistematik" olan tek şey, herhangi bir özgül ve ampirik sorunun bir adım önünde gitmesidir. Bu kuram önemli gibi duran herhangi bir yeni sorunu daha kesin ve uygun bir dille ifade etmek için kullanılmaz. O, toplumsal dünyadaki bir şeyi daha net görmek amacıyla bir süreliğine yükseklere çıkma, insanların ve kurumların somut varlıklarının olduğu tarihsel gerçeklik açısından ifade edilebilen bazı problemleri çözme ihtiyacından ortaya çıkmamıştır. Problemi, gidiş yolu ve çözümü büyük kuramlara özgüdür. (Wright Mills, 1959: 58)

Wright Mills'ın (1959), Talcott Parsons'ın büyük sistemler kuramında gördüğü anlaşılması güç, naif, verimsiz karışıklıklara düzenlediği sert saldırısı bu sonuca ulaşır. Esasen, Parsons'ın toplumların nasıl bir arada durduğuna dair tektanrıcı bir görüşe sahip olduğunu, böyle bir görüşün basit, bile bile gizemli, utanmaksızın elitist ve belki de en önemlisi, çoğu insanın gerçek yaşam deneyimlerinin hiçe sayılması olduğunu söylemektedir. Bu, Harvard İnsanı'nın Asi Marksist'le karşılaştığı devlerin savaşıdır: bu savaşta gençler ikincisinin yanında yer alıp, onun, Parsons'ın toplumsal bağın anahtarı olarak benimsediği ılımlı Cumhuriyetçi siyasetine saldırısını alkışlamıştır. Parsons'ın sistemi kendi içinde, verili kabul edilip geçilen

* Bkz. *Toplumbilimsel Düşün*, çev.: Ünsal Oskay. DER Yayınları, 2000.

normatif bir yapıya duyulan bağlılığa dayanmaktadır. Bu nedenle, Wright Mills eleştirisinde daha önceden şöyle belirtmiştir:

> Şimdi, Parsons ve diğer büyük kuramcıların, "değer yönelimleri" ve "normatif yapı" diye adlandırdıkları şey, çoğunlukla, temel meşruluk sembolleriyle ilgilidir. Bu, gerçekten de yararlı ve önemli bir konudur. Bu gibi sembollerin kurumların yapısıyla ilişkileri, sosyal bilimin en önemli problemleri arasındadır. Bununla beraber, bu gibi semboller, toplum içinde özerk bir alan oluşturmaz; onların toplumsal önemleri, iktidar düzenlemesini ve iktidar sahibinin bu düzenlemedeki konumlarını haklı çıkarmak veya onlara karşı çıkmak için kullanılmalarında yatar. Onların psikolojik gücü, iktidar yapısına bağlı olma veya karşı çıkmanın temeli olmalarında yatar. (1959: 46)

Bu durumda, belki de, Parsons'ın ele aldığı problem doğruydu, fakat ona yanlış renkte gözlüklerle baktı. Açık bir biçimde, onun altkültür kuramını belirleyen de bu politik perspektiftir; yine de, onun geniş açıklayıcı araç deposu göz önüne alındığında niye altkültürlere müracaat etme gereği duyduğunu değerlendirmeden önce, onun bütüncül toplumsal sistemi hakkında çok daha fazla şey bilmemiz gerekiyor. Başlangıca geri dönelim.

A. AŞIRI TOPLUMSALLAŞMIŞ FAİL ANLAYIŞI

Aaron Cicourel (1964), sosyolojiye uygun ölçme ve metot biçimlerinin oluşturulmasında ortaya çıkan problemler hakkında yazarken, "sosyolojideki ölçme ve metot üzerine kuram veya belli görüşler oluşturma amaçlı her girişim belirli bir fail görüşünü önvarsayar" diye belirtir ve bunu, sosyolojideki katılımcı gözlem ve içerik analizi gibi farklı metodolojilerin analizi ve gözden geçirilmesiyle sergiler. Onun tezindeki asıl önemli husus şudur: Kuramcının fail, failin saik ve yönelimleri hakkında başta geliştirdiği anlayışı, daha sonraki kuramsallaştırmanın biçimini ve mahiyetini ister istemez etkiler. Bu, etnometodolojik bir komplo masalı değil, daha ziyade, kuramcıların değer itibariyle, nasıl asla masum ve tarafsız olmadığına dair düşünümsel bir açıklamadır. Ayrıca, bize, toplumsal dün-

ya açıklamaları ile o açıklamaları yapanların öncel politik, ahlâki ve kişisel gündemleri arasında nasıl biçimsel bir ilişki olduğunu anlatır. Tam manasıyla ifade edilirse, kuramlara üst-kuramlar şekil verir. Bunun en açık ortaya çıktığı nokta da, sosyolojik bir programın, oluş, öğrenme veya toplumsallaşma kuramını açığa çıkardığı zamandır. İşte o zaman bizim, toplumsal fail ve toplumsal yapının hangi statü ilişkisi biçiminde bulunduğunu sormamız gerekir.

Bu bölümün temeli olan klasik bir tarz toplumsallaşma kuramı, (kuramcının amacını kapsayan) belirli ve verili bir egemen toplumsal ve kültürel oluşum modelinden başlar ve sürekli olarak, çocuğun ya da oluşum halindeki yetişkinin potansiyel olarak tehlikeli ve yıkıcı olan farklılığını bozup, başlangıçtaki kuramsallaştırmanın açıklanamaz zeminine denk gelecek bir biçime sokarak yeniden yapılandırır. Öğrenmekte olan bireyin değişkenliğine istikrar kazandırılır, isyancılığı bastırılır. Böyle bir kuramsal dönüşüm, Wrong'un (1961) "modern sosyolojide aşırı toplumsallaşmış insan anlayışı" olarak adlandırdığı şeyi doğurur:

> "Toplumsallaşma", oldukça farklı iki anlama gelebilir; bu iki anlam birbirine karıştırıldıkları zaman, sonuç, aşırı toplumsallaşmış bir insan görüşüdür. Bir yandan, toplumsallaşma, bireyin doğumuyla katıldığı toplumun özgül "kültürünün aktarımı" anlamına gelir; diğer yandan, "insanlaşma süreci", ötekilerle etkileşim sayesinde eşsiz insani nitelikleri kazanma süreci anlamına gelir. Bütün insanlar, ikinci anlamda toplumsallaşır, fakat bu, onların, kültürlerinin özgün norm ve değerleri tarafından tamamen şekillendirildikleri anlamına gelmez. (a.g.y.: 190)

Wrong, bilhassa, 1950 ve 1960'lar döneminin hâkim ve karşı konulmaz kuramsal perspektifi olarak düşündüğü Parsonscı sistemler kuramı ve yapısal işlevselcilik hakkında yazmaktaydı. Parsons'ın kuramı üzerindeki tahakkümcü saltanatı, diğerlerinin yanı sıra Wright Mills'ten gelen saldırılara rağmen sürdü. Mills'in betimlediği üzere, bu şekilde düşünme eğilimi "aşırı toplumsalaşmış insan anlayışı" üzerinden örgütlenmişti. O, bununla şunu kastetmektedir: faillerin davranışının bir toplumsal sistemin evrensel ve sabit sınırlamaları tarafından büyük ölçüde ve dar kapsamlı olarak belirlendi-

ğini söyleyen Parsons'ın sibernetik varsayımı, eğer bu gibi bireyler bizim gerçek toplumsal yaşamda yaşama tarzımıza yakın bir şekilde yaşıyorlarsa, bizim özgür failler olmak yerine toplumsallaşma, yani modern toplumun kurallarını, normlarını ve âdetlerini benimsetme vasıtasıyla çok sıkı bir şekilde zorlanmış, belirlenmiş ve programlanmış durumda olduğumuza işaret eder. Açıkça görüldüğü gibi, Wrong, bu gibi "aşırı toplumsallaşmış" faillerin, Parsons'ın tasarladığı dünyada, önemli unsurlar olan seçim ve özgür iradeyi kaybetmiş, terk etmiş veya onlardan mahrum edilmiş olarak göründüklerini söylemektedir. Parsons'ın toplumsal sisteminde, sistemin sınırlarının genelde eylemin sınırları olduğu öngörülür. Parsons'ın burada oluşturduğu şey, toplumsal denetim ve bireysel toplumsallaşmaya dair katı ve değişmez görüşler aracılığıyla ortaya çıkan pasif ve O'Neill'ın (1995) daha sonraki deyişiyle "edilgen" bir fail modelidir. Fakat, bu, Parsonscı modele haklı nedenlerle bile olsa, düşmanca tepkiler verenler arasında şimdiye değin zikrettiklerimizin tüm resmi kavradıklarını iddia etmek değildir:

> Parsons, psikanalizi liberal iradeci paradigmaya taşımak için, ister istemez, Freud'un içgüdüselciliğini ve biyolojizmini arka plana atar. Bu nedenle, Wrong'un toplum karşıtı içgüdüleri yeniden canlandırmasını ve onun "diyalektik olmayan" bir yolla "aşırı toplumsallaşmış insan" kurmasını şiddetle reddeder. Wrong'un argümanı, toplumsal uyumluluk ve toplumsal çatışma görüngülerini bayağılaştırır ve sadece karşı kuram adına analizde sağlanan temel bir mutabakatı bozar. Gelgelelim, toplumsal ilişkilerimizin temel mahiyetinin müphemlik olduğunu söyleyerek toplum kurallarını ihlal etme olasılığına açık kapı bırakan Freud'un görüşünün Parson tarafından hiçe sayıldığı pekâlâ da iddia edilebilir. (O'Neill, 1997: 4)

Parsons'ın toplumsal sisteminin ve toplumsal ayrıklık kuramının, yani altkültürün bizatihi kaynağının oluşturulmasının merkezinde yer alan, Parsons ve Freud arasındaki ilişkiyi araştırmaya devam edeceğiz.

Bir durumu seçmek ve değerlendirmekten ziyade, Parsonscı dünyadaki fail, her zaman sınırlamalar altında davranışta bulunur,

hatta denebilir ki tepki verir. Sistemler kuramı, kesinlikle uzun bir dönemdir sosyolojik akıl yürütmenin hâkim ve son derece tesirli bir kanonu olduğu için, sosyolojideki hâkim fail modeli, pasif bir model haline gelmiştir. Sosyoloji geleneği içindeki külliyata bakarsak, gerçeklikte geniş bir yelpaze sergileyen tipik fail modelleri var olsa da, aktif ve pasif şeklinde iki hâkim anlayışın biçimsel bir ikilik oluşturduğunu keşfederiz. Disiplinimizdeki kuramlar dizisinin şöyle bir gözden geçirilmesi, genellikle sosyologların, ampirik ve kavramsal nedenlerle, hemen hemen sadece bu iki konumlamadan ya birine ya da diğerine odaklanmayı seçtiğini ortaya çıkarır. Bu durum bir yere kadar, görünürde iki düşünce okulunun gelişimi biçimini alan hemen hemen hizipçi bir bölünmeye yol açtı. Aktif ve pasif, fail ve yapı arasındaki ikiliğin ve farklı bir bağlamda İdealizm ve Materyalizm felsefeleri arasındaki ikiliğin dengi olmasa bile, bu ikiliklere karşılık gelir. Böylece, pasif, yapısal olarak belirlenmiş, maddeten sınırlandırılmış fail, gitgide Hollis'in (1977) "plastik insan" olarak bahsettiği, biçimlendirilebilen veya eğilip bükülebilen insan haline geldi.

B. DÜZEN VE DENETİM

Tam da bu konuyla bağlantılı olarak, fail modellerini eylem kuramları ve varlık felsefelerine bağlayan Dawe (1970), özünde "iki sosyoloji" olduğunu ileri sürer. İki hâkim sosyoloji tarzı, Aydınlanma'dan ortaya çıkan iki ayrı toplumsal öğretiden türer. Bunların birincisine "düzen öğretisi" der, ki bu öğreti, sistemler kuramı sosyolojisine hayat vermiş ve toplumsal eylemi, sistemin veya toplumsal yapının türevi olarak ele almıştır. İkincisinden, eylem temelli bir gönderme çerçevesi kapsamındaki sosyolojinin temelini sağlayan "denetim öğretisi" olarak bahseder; bu durumda, elimizde, toplumsal sistemleri ve toplumsal yapıları (hangi biçimde olurlarsa olsunlar) toplumsal etkileşimden ortaya çıkan ürünler ve kalıntılar olarak gören kuramsallaştırma tarzı vardır.

Açıkça görüldüğü üzere, bu durumda "düzen öğretisi" gibi bir

kuramsal dönüşüm, Talcott Parsons'ın *The Social System*'ının özünde, en incelikli ve özgün biçimiyle deneyimlenebilir:

> Literatürde halihazırdaki kullanımıyla toplumsallaşma terimi, evvela, çocuk gelişim sürecine gönderme yapar ... Bununla beraber, çocuğun toplumsallaşmasını seçmenin başka bir nedeni daha vardır. Kişiliğin öğrenilmiş unsurları arasında, belirli açılardan en sabit ve devamlı olanların, başlıca değer yönelim örüntüleri olduğuna inanmak için bir neden vardır ve bunların çocuklukta "yerlerine oturduğu" ve yetişkin yaşamı boyunca çoğunlukla büyük çaplı bir değişikliğe maruz kalmadığı yönünde pek çok kanıt vardır. (Parsons, 1951: 207)

Parsons'ın çalışması, eylem ve sınırlama boyutlarını birleştiren görkemli bir toplumsal örgüt yapısı oluşturur; gerçekten muazzam bir görev! Bu yapı, ekonomik, politik, kültürel, etkileşimsel ve kişisel düzeylerde işler; onun, bu şekilde, kolektif insan deneyiminin bütün ifadelerine hem yayılması hem de bu ifadelerin içini doldurması amaçlanmıştır. Parsons'ın Toplumsal Sistemi, yol gösterici iki metafor aracılığıyla toplumsal dünyanın tek olduğunu tesis eder: bu metaforlardan birincisi, özgül olmayandan, yaşayandan bahseden ve içerikle ilgili olan "organizma" metaforudur; ikincisi, açık olandan, cansız olandan bahseden ve biçimle ilgili olan "sistem" metaforudur. Temel toplumsallaşma kavramımız vasıtasıyla, Parsons, özellikle öğrenmekte olan özne üzerinde, onların dünyalarını içerikten biçime dönüştürmeye çalışarak, kuramsal bir şiddet uygular. Sanki toplumlar, yaşayan organizmalar olarak görülmekte, ama her yerde makineler haline gelmektedir. Kehanetvari ve disütopyacı bir görüdür bu. Benim başta bahsettiğim terimlerimi kullanırsak, Toplumsal Sistem, faklılığı komünalliğe dönüştürmeye veya ikisini kaynaştırmaya çalışır.

Parsons'ın kaygıları, Hobbes'taki düzen problemine dayanır; bununla beraber, sosyoloji geleneğinde, Hobbes'un Leviathan'ının, yani insanların birliğini sağlayan ve aynı anda sembolize eden siyasal devletin canavar biçiminin yerini "toplum" kavramı alır. Toplum, bütün düzenin denetçisi olur ve bireysel irade ve politik egemenlikten çok toplumun öncel varlığı tarafından yürürlüğe sokulan bir davranış kuralları kümesi aşılar. Bu birey-üstü yekpare yapı, dü-

zen temelli bir sosyoloji geleneğinde tüm nedenselliğin ve açıklamanın sorgulanmaz kökeni olarak kalır. O'Neill problemi şu şekilde formüle etmiştir:

> Platon'un *Republic*'inden [Devlet] Parsons'ın *Social System*'ına kadar uzanan edilgenliğin arkeolojisini açığa çıkaracağız. Böyle bir araştırma, edilgen vatandaşın üretimi için tek bir strateji ortaya çıkarmaz. Daha ziyade, ortada, bir söylem stratejileri çokluğu belirir... Edilgenliğin bu iki kaydı, aynı toplumsal denetim probleminin şu yönünü yansıtır: Bireyleri *fiziki olarak*, yani belirli birlik yasalarını keşfederek kendine bağlamaya çalışan toplumsal bir düzene bireylerin *ahlâki olarak* bağlanmasını sağlamak nasıl mümkün olabilir? Geleneksel görüşe göre, Parson'ın yapısal işlevciliği analizde doğan sorunları çözmek için bu iki sorun arasında ahlâki olanı yüceltip, normatif toplumsal oydaşım iddialarıyla eleştirel bilinci hiçe saymıştır. Ya Hobbesçu ya da Freudcu perspektiften, sosyoloji her zaman toplumsal bir fizik keşfine sıcak bakmıştır... Toplum bilimlerinin rüyası, tek bir yönetim düzeninde mikro ve makro davranış düzenlerini üst üste bindirecek denetim stratejileri arayışında yatar... Diğer bir ifadeyle, Parsonsçı görünün analiz gücüne rağmen, sosyoloji disiplini, sadece bilişsel bir bilim değil, ayrıca nesnesi edilgen bir vatandaşlığın toplumsal üretimi olan ahlâki bir bilimdir. (O'Neill, 1995: 26-7)

C. TOPLUMSAL SİSTEM

Parsons'ın toplumsallaşma kuramına dönüştürerek somutlaştırdığı ve kurumsallaştırdığı bu sınırlamanın kapsamını kavramak için, Toplumsal Sistemin başlıca özelliklerini kısaca anlatmamız gerek. Basitçe ifade edilirse, yapı, yukarıdan aşağıya doğru evrilir. Yani, oydaşımla belirlenen temel bağlayıcı değerler olduğu önvarsayımından başlar ve aşağıya, bireysel kişilik düzeyinde öngörülen bir uyumluluğa doğru yavaş yavaş iner. Parsons, Sistemde genel bir eylem kuramının üretiminden bahsettiği zaman, evrensel kültürel değerleri durmadan, tikel edimlerin özel toplumsal norm ve yönelimlerine tercüme etmekten bahsetmektedir. Diğer bir deyişle, o, toplumsal faillerin, Toplumsal Sistemin tam merkezinde derinlerde

gömülü bulunan kültürel duygulardan, gündelik davranışlarını şekillendiren toplumsal normları düzenli olarak nasıl meydana getirdiklerini sormaktadır. Kolektif bilinç bireysel insanların zihinlerinde nasıl gerçek hale gelir?

Temel Benlik ve Öteki çiftinin arasındaki etkileşimi yönlendiren sınırlamaları sunan, toplumsal normlardır (ve Parsonscı sözlükte "benlik" ve "öteki"inden Ego ve Başka olarak bahsedildiğine dikkat etmeliyiz). Böylece, kültürel değerlerin toplumsal normlara devamlı ve zorunlu tercümesi, Sistem içindeki dinamiği sağlar. Parsons'ın ilk metaforu bağlamında, sanki organizmanın nabzı atmakta ve ona hayat veren kan, evrenselci merkezden, kitleyi oluşturan tikelci bireysel hücrelere akmaktadır. Bu şekilde kavranan toplumsal eylem, Parsons'ın "araçsal eylemcilik" olarak bahsettiği şeydir.

Toplumsal normlar, tüm aygıtın eksenini oluşturur; onlar, Sistemdeki bütün eylemlerin hem araçları hem de amaçları olarak tasavvur edilir. Bunun ötesinde, toplumsal normlar, ayrıca, bireysel failin kimliği ve bütün Sistem arasındaki "özdeşleşme"nin kaynağını sağlar ve tüm toplumsal düzen bizatihi, fail ve Sistem arasındaki kimlik özdeşleşmesinde yatar. "Özdeşleşme" kavramı, Parsons için önemli olan ve Freud'u yeniden yorumlayarak geliştirdiği bir kavramdır. Freud'un psikocinsel gelişme kuramında, narsist bebeğin nesne seçiminin ilkel bir biçimine muktedir olduğu düşünülüyordu: "özdeşleşme" denen bu seçim sürecindeki bebek, kendi imgesi olarak göreceği, dolayısıyla sadece kendine duyduğu sevgiye denk olan bir yoğunlukla arzulayacağı bir nesne arar. Parsons'ın Toplumsal Sisteminde, toplumsal normlar bu kimlik özdeşleşmesinin kaynağıdır, çünkü onlar, hem benlik hem de kolektivite için çakışan bir dizi çıkar meydana getirerek, benlik ve kolektivite arasındaki potansiyel farkı azaltır. Bireylerin Toplumsal Sisteme bağlı hale gelmeleri, üye olarak iddia edilmeleri ve en önemlisi davranışlarının tutarlı olması, bu temel özdeşleşme aracılığıyla olur. Toplumsal normlar, bu nedenle, toplumsal yaşamın temel kurallarını oluşturur ve herhangi bir Toplumsal Sistem, normlar etkileşimi yönetme ve devam ettirmede etkili olduğu zaman, istikrara kavuşur.

Şimdi, daha geniş bir açıdan, Toplumsal Sistemin nasıl kurulduğuna ve çeşitli parçalarının nasıl birleştiğine bakmalıyız. Başka bir düzeyde, bu, yaşayan bedenin, yani organizmanın nasıl üretildiği, ama işleyişi nedeniyle nasıl bir makine şeklini aldığına dair ahlâki bir hikâyeyi de içerecektir. Parsonscı dünyada, sanki yaşam kuramcının ellerinde ölüm haline gelmektedir ve "toplumsallaşma" süreci bu ölüye çevirme hamlesinin anahtarıdır.

Sistem, başlangıçtan itibaren düzen problemiyle karşı karşıyadır; bununla beraber, aynı zamanda, Parsons tarafından tam da o düzen açısından tanımlanır. Analiz düzeyinde, toplumsal düzeni devam ettiren ise toplumsal, biyolojik, dilbilimsel, matematiksel veya her ne olursa olsun bütün sistemlerin paylaştığı iki yaygın sistem eğilimidir. Bu eğilimleri Parsons "işlevsel önkoşul" olarak adlandırır ve onlar her şeyden önce varlığını koruma dürtüsünü ve ikinci olarak sınırlarını koruma dürtüsünü ifade etmektedir. Bu işlevsel önkoşullar, sırasıyla, iç ve dışa işaret eder: birincisi, Sistemin kendisini devam ettirme, dengesini koruma ve iç statik dengesini düzenleme yetisiyle; ikincisi, Sistemin devamlı olarak diğer sistemlerden farkını bildirme, sınırlarını çizme ve böylece çevresiyle kesin ve sınırları belli bir ilişkide kalma yetisiyle ilgilidir. Bu iki sistemin, evvela biyo-sistemler kuramından doğduğuna ve sistemik metaforuyla organik metaforunun birleştiği ve böylece analiz kuralının doğa kuralına dönüştüğü noktayı oluşturduğuna dikkat etmeliyiz.

D. ALT SİSTEMLER

Toplumsal Sistemin gerçek çerçevesini daha yakından incelersek, onun ayrıca üç ayrı alt sistemden oluştuğunu keşfederiz. Hem tüm Sistemin evrimini hem de onun ortaya çıkan niteliklerini sağlayan, alt sistemler arasındaki işlevsel takastır. Bu alt sistemler arasındaki işlevsel takas, makinedeki başka bir yaşam göstergesi olarak ortaya çıkar. Alt sistemlerin amaçları, daha geniş sistemin hayatta kalmasını, idamesini ve büyümesini sağlamaktır. Onlar, "fiziksel" alt

sistem, "kültürel" alt sistem ve "kişilik" alt sistemidir; bilhassa, öğrenme, sistemle bütünleşme, çocukluk ve toplumsallaşmayla ilgili olan da üçüncüsüdür.

Düzenli olarak, toplumsallaşmamış çocuğa odak noktası ve asli gerçekliği olarak kişilik alt sistemi tanıtılır. Tüm sistemin burada ele aldığı problem, her bir çocuğun içindeki örtük toplumsallığı çağırıp uyandırarak daha geniş toplumdaki mevcut toplumsal etkileşim örüntülerini koruma problemidir. Sonuç olarak, bir bütün olarak Sistem'in nihayetinde talep edeceği gerekli yetileri geliştirebilmesi için bireye uygun ve yardımcı bir çevrenin bu alt sistem tarafından sağlanması gerekmektedir. Bu problemler bileşiği, bireyin büyüme ve öğrenme yeri ve toplam Sistem için bir duygulanım deposu yerine geçen aile tarafından uygun bir şekilde ele alınmalıdır. Bu nedenle, aile Parsons'ın modelinde anahtar bir rol üstlenir; aile, kuramsal olarak, ilk toplumsallaşmanın başarılı bir şekilde yürütülmesinde etkin olduğu gibi, ona ayrıca, sonradan üyelerinin hepsinin gerekli duygusal desteğini sağlama görevleri atfedilir; yani, onların devamlı işlevsel verimliliğini sağlamak için gerekli duygusal desteği. Toplumsallaşma, görüldüğü gibi, basit bir görev değildir. Bir kavram olarak, "kişi oluşumu"nu oluşturan büyük çaplı bir süreç grubunu ve buna eşlik eden teçhizatları açıklar. Tam Parsonscı ifadeyle, toplumsallaşma, Sistemin temel araçsal ve dışavurumcu dürtülerinin bireysel kişiliklerin yapısına aşılanmasını içerir.

Daha önceden bahsedildiği gibi, Parsons'ın çocuk hakkındaki kuramsallaştırmasında önemli bir psikanalitik boyut vardır, ki bu sadece belirli Freudcu kategorileri uygulaması vasıtasıyla değil, ayrıca daha sıklıkla iç benliklere nüfuz etme gerekliliğini vurgulamasındaki aciliyette de belirir:

> Hem toplumsal yapı ve onun dinamiklerinin yeni bir analiz çeşidini geliştirme sürecinde olan sosyolojik kuram tipi ve psikanalitik kuramın kökenleri eylem kuramı diye adlandırmanın uygun olacağı aynı temel kavramsal gönderme çerçevesi veya şemasına dayanır. Bu kuramın görüşüne göre, davranışta bulunan birey veya fail, kendi amaç ve isteklerinden bağımsız olarak verili bir durumda hareket eder, ama, o durumun sınırları içinde ve kendi denetimine tabi olan potansiyelleri-

ni kullanır ve fiilen bir amaçlar ve istekler sistemine ulaşmaya yönelmiştir. (Parsons, 1964: 336)

Esas itibarıyla, Toplumsal Sistem, nihayetinde, toplam kişiliklerin başarılı şekilde ele geçirilmesine bağlıdır. Bu ele geçirme, bireysel ayrılık, dağılma, uyuşmazlık veya farklılık olabilirliğini gölgede bırakır. Sistem, üyelerinin uysal kişilikleriyle beslenir ve kaçınılmaz olarak, farklılığı ve ayrılığı yok etmelidir.

E. PARSONS VE FREUD

Parsons'ın bahsettiği çocuk oluşumundaki baskın Freudcu dürtüye rağmen, burada şöyle bir paradoks vardır: katı bir anlamda kişilik kuramı ve bunun neticesi olarak çocukluğun ortaya çıkışının belirlenmesi Parsons'ın çalışmasında çok önemli değildir. Parsons, başından sonuna kadar, asli bağlanımını sergiler ve bu, karmaşık toplumsal oluşumların istikrarıyla ilgili problemleri ele almaya duyulan bağlanımdır. Tabii, kişilikler burada önemlidir, fakat onların cisimleşmiş halleri, yani toplumsal failleri kurarken başvurulan özellikler, onların farklılıkları ve bireysellikleriyle ilgili olanlar değil, daha geniş bağlamdaki işleyişlerine uygun olarak sergiledikleri özelliklerdir. Vurgulanması gereken, onların makinedeki dişliler olarak nitelikleridir. Sistem, Benliğin özerkliğini ve dolayısıyla herhangi bir farklılık dışavurumunu yıkmaya çalışır. Böyle bir isteğin sonucu olarak da, Parsons'ın kuramının temel özelliğinin, istikrarlı ve bütünleşmeci bir eşbiçimcilik olduğu söylenir. Bu, bütüncül toplumsal sistemlerden, alt sistemler ve belirli kurumlardan tutun da, daha alt düzeydeki bireysel kişiliklerinin bünyesine kadar, toplumsal dünyanın bütün yapısal yönlerinin biçimsel olarak birbirine benzer düşünülmesini gerektirir. Böylece, kişilikler, mikrokozmik açıdan bütüncül toplumsal sistemlere benzer; aynı biçimi, içeriği ve tepki repertuarını paylaşırlar ve aynı şekilde, aynı evrensel seçim grubu ve "örüntü değişkenleri"ne yönelimlidirler.

Bu eşbiçimciliği aklımızdan çıkartmadan, Parsons'ın "ihtiyaç

eğilimleri" diye adlandırdığı ve toplumsallaşma kuramının çocuk anlayışını büyük ölçüde şekillendiren Parsonscı kişilik kuramının temel unsurlarına geçebiliriz. İhtiyaç eğilimleri, iki özellik sergiler: ilk olarak, bir performans veya faaliyet çeşidi ve ikinci olarak, bir yaptırım ve tatmin çeşidi. Bu durumda, bunlar, arzu ve tatmin arasındaki sabit denge için mükemmel bileşenlerdir. Farklı bir düzeyde, bütün "ihtiyaç eğilimleri"nin kendi içlerinde düzenleyicilere sahip olmaları gibi, etkin durumdaki Parsonscı yönetişimin, yani normatif sınırlamanın kadife eldivenine gizlenmiş zor kullanmanın demir elinin iş başında olduğunu görürüz. Temel kavramsal model, bir "ihtiyaç eğilimleri" deposundan oluşan doğalcı bir kişilik modeli olarak kalır, ki toplumsal yapının dayattığı kişisel ve maddi sınırlamalar içerisinde bu ihtiyaçların karşılanması ne tamamen uygun ne de mümkündür. Arzu ve sınırlama burun buruna çarpışırlar ve sonuç, daha büyük bir kolektivite kazancıdır. Sanki, şimdi Toplumsal Sistem biçimine bürünmüş "süper ego" tarafından dizginlenmesi gereken "id"in yeniden doğuşuna tanıklık ediyormuşuz gibi durmaya başlar, ki bu tamamen doğrudur. Aynı zamanda bireysel kişiliği tümüyle ifade eden unsurlar olan, potansiyel olarak baskın "ihtiyaç eğilimleri", Sistemdeki mevcut değer standartları ve rol beklentileri tarafından ister istemez bütünleştirilip birbirine uyumlu hale getirilerek değiştirilmek zorundadır.

Daha önce Freud'un kuramında görüldüğü gibi, Parsons'ta toplumsal bağın, bastırmada gizli olduğu düşünülür. Çocuk cinselliğinin oluşturduğu tehdit ve çocukluk tarafından gösterilen farklılık, patolojik olarak ele alınmalıdır. Bu bağlanıma dayandığında ve eşbiçimciliğe bağlı bir Sistemin bütünlüğü göz önüne alındığında, toplumsallaşma süreci (ya da sosyo-libidinal hadım süreci), hem iç hem de dışın sınırlarını düzen gereğince korumaya yarar. Yani, toplumsallaşma süreci, kişilik sistemini ve dolaylı olarak bütün toplumsal sistemi, toplumsal yapının koyduğu sınırlar içinde tatmini optimalleştirme süreciyle devam ettirir. O, mükemmel bir düzenleyici mekanizmadır; hem dahil eder hem de kontrol altında tutar.

Katı bir manada, burada etkili olan son dönem Parsonscı sentezin kısmen, muazzam bir hamleyle, Freud'un süper egosundaki

güçlü unsurlar ile, Durkheim'ın toplumsal sınırlamayla işaret ettiklerini bir eylem kuramında birleştirmek olduğunu ileri sürebiliriz. Sosyolojinin psikanalizle ittifakı, beşeri bilimler içinde önemli bir dönüm noktası oldu ve kesinlikle bizim insan davranışını açıklama potansiyelimizi özgür kıldı. Bununla birlikte, Parsons, kendinden önceki Freud'dan farklı olarak, kültürel çevrenin kişilikle bütünleşmesinde ısrarcıydı. Genelleştirilmiş bir duygusal semboller düzeyinin yeniden üretimi ve elde edilmesini kavramamızı sağlayan bu çerçeve olmaksızın, egonun işleyişi sadece bilişsel bir hale gelir. Böylece, duygu ve ahlâki sınırlama, süper egonun alanı olarak kalır ve "sert" toplumsallaşma kuramı varlığını sürdürür.

Şimdi asıl hususa geri dönersek, Parsons ve onun çalışmasından çıkan güçlü toplumsallaşma kuramı geleneği, oluş halindeki bireyi başarılı bir hamleyle Toplumsal Sistemin emirlerine terk eder. Büyüme, gelişme ve öğrenmenin toplumsal pratikleri, kuramcının, bütünleşme ve düzeni analiz düzeyinde önvarsayımlarla koruma güdüleri tarafından yüceltilir. Yeni gelen, yani dıştaki ve öğrenmekte olan, tıpkı ayrık olan gibi, farklılığın göstergesidir. Toplumsallaşmamış bir durumdaki bireysel fail, kesinlikle kâfirdir; toplumsal dünyaları yıkmakla tehdit eder ve bu tehdidi yatışmanın tek yolu, kuramda çocuğu bir yetişkin prototipini anlatan bir arketip olarak ele almaktır. Böylece, toplumsallaşma kuramının cemaatin yeni üyesini anlandırmasının yolu, onu Toplumsal Sistem'de örtük olarak bulunan cemaatçi akılcılığın sunağına eninde sonunda adak adamaya gelecek biri olarak görmektir. Bu nedenle çocuğun toplumsal pratiği, toplumsallaşma söyleminde önünde sonunda ve ister istemez yerinden edilir.

Görünürde bu kadar duygusuzca bir insanlıktan çıkarma hamlesi, bu akıl yürütme biçiminde olağandışı değildir. Geleneksel sosyolojik dünyaların tümü düzenliliklerini, herkesin bildiğini güçlü, ama açıklayıcı olmayan bir dille kuramsallaştırmalarına, yani üyelerine yetkinlik atfetme nosyonlarına dayandırır. Yetişkin üyenin kuramda (hem de doğal eğilimleri gereği) olgun, akılcı ve yetkin olarak görülmesi sonucu, yetişkinle karşılaştırıldığında çocuk yarım insan, tamamlanmamış, eksik bir varlık olarak düşünülür. Top-

lumsal-bilişsel yetkinliğe bakarak böyle bir ikilikçi ayrımcılık yapma en açık haliyle öğrenme süreci kuramlarında ifade bulur. Yetişkin olma fikrinin hayli tekil ve özgül bir akılcılığın sınırlarını çizdiği görüsü de bu bağlamda yer alır. Toplumsal kuramcılar, "akılcılığın" benlik ve öteki arasındaki ilişkiyi ele alan kolektif bir kurum olduğunun farkında olmalarına rağmen ve yaptıkları incelemeleri onlara, akılcılığın ne insanoğluna hükmettiğini ne de tarihsel bağlamından tamamen bağımsız olduğunu göstermesine rağmen, yine de, bir ironi her zaman olmuştur. Toplumsal kuramda, belirli grupların dışlanmasının bir yolunu bulmak için, belirli akılcılık çeşitlemeleri tasarlanır ve kullanılır. Öğrenme kuramında, bu şekilde dışlanan, çocuktur.

Formel eğitim ve bütün önemli *rites de passages*[*] gibi, toplumsallaşma, bütün insanların hayli siyasi bir anlamda sınırlamalar yoluyla belli kategorideki varlıklara dönüştürüldüğü sert ve zahmetli bir süreçtir. Kuram olarak zayıflığı, koyduğu sınırlamayı doğalcı bir indirgemeyle haklı çıkarmasıdır. Toplumlar ve eğitim sistemleri, oldukları gibi olmak zorunda değildirler. Oldukları gibi olmaları, bir kararın veya bir seri kararın ve kültürel yeniden üretim süreçlerinin rutin inceliklerinin sonucudur.

F. PARSONS'IN ALTKÜLTÜRLERE GEREKSİNİMİ

Altkültür nereye gidiyor? Eğer Parsonscı canavar işini hakkıyla yapmış olsaydı, bu kavramın çirkin başını göstermesi gerekmezdi. Ya da başka bir şekilde ifade edilirse, eğer Toplumsal Sistemin dayandığı aşırı toplumsallaşmış, pasif, edilgen kuklalar, normatif değer yönelimlerinin uygun yapısını, zaman içinde doğru şekilde bütünleştirmiş olsalardı, o zaman, "alt" çeşit sistemlere veya kültürlere ihtiyaç olmazdı. Bu bağlamda "alt" ön ekinin Parsonscı uygulaması kayda değerdir. Bu kavrama dair daha sonra yorum yapanlar, "alt" kültür kullanımının hiçbir sıralama veya ahlâki değerlendirme

[*] (Fr.) Sünnet veya evlilik töreni gibi, kişilerin statülerinde değişim öngören ritüeller. (y.h.n.)

belirtmediği noktasında netken, Parson'ın kullanımı, daha ziyade, düzeni bozma veya tabiyetle bağlantılı ek bir parçayı ifade eder, fakat değerli, yarı özerk, belirleyici ve kendi ayakları üzerinde durabilen bir ek. Parsons o kadar kesin konuşmaz. Daha çağcıl kuramsallıştırma, belki de, Birmingham grubununki veya daha sonra, Manchester grubununki gibi daha sol kanat, hatta liberal düşünce, ana görüşten olmayan, kendi kendini destekleyici toplumsal pratikler ve inanç sistemleri tarafından üretilen siyasi iktidar, müdahaleyi ve gerçek direnişi yorumlayabilse, hatta kendini onlarla eşleştirebilse de, Parsons net bir çizgi çeker. Parsons'a göre, "alt" ikinci derecede olandır. Varsayılan normatif düzenin aleyhine işleyip kendine özgü yeniden üretim mekanizmaları aracılığıyla kararlı bir şekilde hâkim normatif düzene meydan okumakla veya bir şekilde onu devirmekle tehdit ederken, başka nasıl olabilirdi? Parsons'a göre, altkültürler kötü haberlerdir, fakat, Durkheim'ın daha önce suça ilişkin yaptığı gibi, biz onları onaylasak da onaylamasak da bu şeylerin toplumda var olduğunu kabul etmek zorundaydı. Parsons, onları açıkça onaylamaz ve onun verdiği ampirik altkültür örnekleri, suçlu veya aykırı gruplar, suçlu çeteler ve radikal ("solcu") politik hareketlerdir: hepsi de kötücül, işe yaramayan insanlar! Kendinden önce Durkheim, suçu, sembolik bir şekilde ustaca nasıl kullandıysa, Parsons da altkültürler pratiğini yeniden toplumsallaştırmaya, yeniden toplumla bütünleştirmeye veya en azından sembolik olarak ana görüşe dahil etmeye koyulur. Bir altkültür bireysel bir edim değil, kolektif bir deneyimdir: "Ayrık bir örüntünün meşrulaştırılması, onu, bir birey statüsünden kolektif bir görüngü statüsüne kaydırır. Karşılıklı olarak birbirlerini meşrulaştıran yönelimleri olan kişiler, toplumsal sistemin bir alt sistemi olan bir kolektivite oluştururlar" (Parsons, 1951: 292). Bu tanıma, normlar koymakla meşgul olan bizlerin aşina olduğu üst-kuramsal "dayanaklar", "köprüler" ve "meşrulaştırma örüntüleri" sağlayabilir:

> Genel olarak, diğer iki faktör grubu, kolektivite içindeki meşrulaştırmada bir dayanağı olan ayrık güdülerin daha fazla güçlendirilmesine katkıda bulunur. Bunlardan birincisi, daha geniş değer sistemi açısın-

dan altkültür örüntüsünü meşru olarak damgalamanın zorluk derecesidir. Bu, iki değer sistemi arasındaki "köprü" unsurları olarak adlandırılanlara bağlıdır...
Meşruluk iddiasını destekleyen ikinci faktör grubu, ayrık grupta güçlü bir savunma coşkusunun doğmasıyla ilgili olandır. (a.g.y.: 292-3)

Parsons'ın altkültür üyesini topluma kazandırmasındaki örtük evrensel kurtarıcı, temel yönlerden onların bizim geri kalanımıza çok fazla benzemeleri; tanınma, kabul, böylece uyumsuzluğun çirkin maskesinin ardında dahi uyumluluk ve güdülerinin onayını aramalarıdır:

Ayrık olanın... çifte değerli kendi güdüsel yapısının hem uyum sağlayıcı hem de yabancılaştırıcı unsurlarından hareketle eylemde bulunması sağlanır. Bunu yapmak için, tabii, ana toplumsal sistem örüntüsü yerine ayrık altkültür örüntüsünü koyması gerekmektedir. Fakat bunu yaptıktan sonra, bir yandan zorunlu olarak ana kurumsal yapıdan yabancılaşırken, bir yandan da ayrık alt grupta zorunlu olarak uyumlu olabilir. (a.g.y.: 286)

Tam da iyi Durkheimcılar gibi, altkültürün üyeleri, dıştan koruma ve içte dayanışma ararlar:

Burada akıldan çıkartılmaması gereken, uyum sağlama ihtiyacının güdüleyici niteliğidir. Suçlu altkültürlerinde görülen, gruba sadakat ve "ispiyonculuk" olduğunda şiddete başvurma gibi çeşitli özelliklerin bu nitelikle önemli bağlantıları olabilir. Egonun, samimi bir dayanışmanın olduğu, "güvenebileceği" bir grubun üyesi olduğunu hissetme ihtiyacı, güdüsel olarak yoğundur. (a.g.y.: 286-7)

Onlar, çok büyük ölçüde, bizim gibidirler. Fakat bekleyin, hiyerarşik yargılarımızda çok aceleci olmamalıyız; altkültür, avangardı, hatta belki aydınlar sınıfının belli bazı hiziplerini bile içinde barındırabilir:

Bunun en temel değişikliği. bir grup sanatsal standarda bağlılığın kendisi bir altkültür grubuna aitliğin asli sembolü olduğu zaman meydana gelir. Bu genellikle, sanat dünyasının, okulların ve "küçük revüler"in asıl "zümreler"idir. Bu, durumun doğası nedeniyle bir toplumun asli

temeli olamayan bir öğenin, yani genel kültürel gelenek açısından kurumsallaşmanın ikincil temeli olan bir şeyin özgül bir altkültür için asli temele yükseltilmesidir. (a.g.y.: 411-12)

Fakat, genellikle, altkültürler, sert, "kafa dengi olmayan" bir gruptur: ortak bir anlayış sistemine dair sahte iddialarına rağmen, değer verdiğimiz ve kutsal kabul edilen her şeye eninde sonunda karşı çıkarlar. Bu durumda Parsons dikkatini şuna çevirir:

Ayrık altkültür. Burada, suç çetesi vakasının gösterdiği gibi, kendini daha geniş toplumun değerleri ve ideolojileriyle meşrulaştırma isteğinde belirgin bir eksiklik vardır; ortada açık bir "savaş durumu" vardır. Fakat ayrık kolektivite içinde, kesinlikle bir değer sistemi ve dolayısıyla bir ideoloji bulunmaktadır. Bu ideoloji, her zaman, genel toplum ve onun değer sistemiyle kopuşun temelinin bir tanısını içerecektir... "daha geniş toplumda kazanamazsın", "onlar, seni haklamaya çalışıyorlar" gibi inançlar olacaktır. (a.g.y.: 355)

G. AYRIK DAVRANIŞ OLARAK ALTKÜLTÜRLER

Parsons'a göre, altkültürlerin üretimi, bir bireyin öngörülen karşılıklılıktan patolojik sapmasıyla harekete geçirilen taşlı bir sel baskınıdır. Toplumsal eylemin her küme veya tezahürünü oluşturan ortak kültürel örüntülerin hayati bir unsuru, normatiftir. Örüntüler yerlerine yerleşmiştir ve toplumsal üyelerin o örüntüleri onaylayacağına dair bir beklenti vardır. Herhangi bir toplumdaki onaylanmış veya "kabul edilebilir" davranış, beklentilerin birbirini tamamladığını ima eder, ki bu beklentiler hepimizin hayatlarına hem yapı hem de güvenilir bir anlam kazandırmak için bağlı olduğumuz ortak standartlardır. Ayrıklık uyumluluğa karşı bir direniş vücuda getirir; onun devam etmesi, yeni veya farklı toplumsal beklentilerin ortaya atıldığını belirtir ve onların sürdürülmesi, toplumsal denetim mekanizmalarına karşı koyan bu gibi direniş ve beklentilere dayanır. Böyle bir süreç, bir altkültürün sağladığı çevrede meydana gelebilir:

> Ayrıklık ve toplumsal denetim mekanizmaları, gönderme noktası olarak bireysel failin mi, yoksa etkileşim halindeki sistemin mi alındığına göre iki şekilde tanımlanabilir. İlk bağlamda, ayrıklık, bir failin kurumsallaşmış normatif örüntülerden birkaçına muhalif davranmaya yönelik güdülü bir eğilimiyken, toplumsal denetim mekanizmaları, bu ayrıklık eğilimlerinin etkisiz hale getirilmesini sağlayan, failin ve onun etkileşimde olduğu o faillerin davranışındaki güdülenmiş süreçlerdir. İkinci bağlamda, yani etkileşimci sistemde, ayrıklık, bir ya da daha çok failin etkileşimci sürecin dengesini (bu ister sabit isterse hareketli bir denge olsun) bozacak şekilde davranma eğilimidir. Bu nedenle, ayrıklık ya etkileşimci sistemin durumundaki bir değişimle ya da karşı koyucu güçlerin, yani toplumsal denetim mekanizmalarının yeniden dengelemesiyle sonuçlanma eğilimleriyle tanımlanır. Burada, böyle bir dengenin, her zaman, eylemin, az ya da çok kurumsallaşmış bir normatif örüntüler sistemiyle bütünleşmesini ima ettiği önvarsayılır. (Parsons, 1951: 250)

Sonunda o noktaya ulaştık! Karşı gelmeye yönelik "güdülü bir eğilim"in yol açtığı dengesizlik onarılmalı ve toplumsal denetimin iç ya da dış mekanizmalarının uygulanmasıyla denge yeniden kurulmalıdır. Bununla birlikte, bir altkültür, toplumsal denetim mekanizmalarından korunacak bir sığınak ve karşı çıkmanın kendisinin normatif bir davranış olarak gerçekleştirilebileceği bir bağlam sunar. Parsonscı sistemde iki sıkıntı kendisini göstermeye devam eder: birincisi, karşı gelmeye yönelik "güdülü eğilim" kıvılcımı veya filizlenmesidir; ikincisi, altkültürün toplumsal yapısının oluşumudur. Birincisiyle ilgili olarak, Parsons, bu eğilimin yaygın fakat çoğunlukla kontrol altında (veya bastırılmış) olduğunu mu, yoksa sadece bazı bireylerin bu eğilimi sergilediğini mi söylemektedir? Hangisi olursa olsun, Parsons'ın dediği şudur: insan eyleminin çoğu yönü toplumsal yapıyla kişilik arasındaki etkileşim ve bütünleşmeden doğsa da, iş ayrıklığı (veya uyumsuzluğu) göz önüne almaya gelmişse, o zaman açıklamalarımız yeniden kişiliğe yönelir. İkincisiyle ilgi olarak, toplumsal sistemlerin, "sığınak" veya ayrık bölgelerin bırakın yeniden üretimini, ortaya çıkmasına ve normatif yönelimli değerlerin sınırlama güçlerinden azade var olmasına öyle kolayca izin veya yer vereceğini düşünmek güçtür. Sistemin buyruk-

larına uymaya çalışırken karşılaşılan belli, özel gerilimli yapısal koşullarda, belirli grup veya bireyler, karşı gelmeye, normalde olduklarından daha eğilimli duruma gelebilirler. Bu nedenle, örneğin, kitlesel işsizlik, yoksulluk, ekonomik bunalım hırsızlığı güdüleyebilir. Bununla birlikte, Parsons'ın duruşu bu olsa da, o, halâ Durkheim'ın ele aldığı şu problemle karşı karşıyadır: sonunda ve yapısal sınırlamalar ne olursa olsun, niye başkaları değil de sadece bazı insanlar böyle bir güdülenme sergiler? (Durkheim'ın intihar salgını kategorilerinde bulunan herkes bilfiil kendini öldürmeyi seçmez.)

Hoşlansak da hoşlanmasak da, birey, bu model içinde patoloji kaynağı olarak ortaya çıkıyor görünür ve ne yazık ki bu doğrudur. Toplumsal sistemini inşa ederken, Parsons, yani "iflah olmaz kuramcı",[1] ne saf ütopik bir roman yazmakta ne de geleceğin bilim kurgu dünyasını betimlemektedir. Harward ne kadar korunaklı bir yer olursa olsun, Parsons, gerçek dünyada yaşamakta ve şiddet, suç, aykırılık ve savaş gerçekliklerini paylaşmaktaydı. Onun kurmakta olduğu şey, sosyoloji için büyük bir kuram, daha önce amaçlanmamış veya ulaşılmamış bir kuramlaştırma düzeyiydi; çağdaşı Robert Merton bile, daha azıyla yetinip "orta menzil kuram" seçmeye karar verdi (1949). Böylece, Weber (Parsons'ın ilham kaynaklarından biri) ve onun ideal tiplerinde olduğu gibi, kuramsal kurma ve ampirik gerçeklik arasındaki tam ilişki, her özgül vakada sorunludur. Bu nedenle, Parsons, yanıtını Giriş'inde şöyle ifade eder:

> Bu cildin konusu, eylem gönderme çerçevesi açısından toplumsal sistemlerin analizini sağlayacak kavramsal bir şemanın açıklanması ve örneklenmesidir. Bunun tam anlamıyla kuramsal bir çalışma olması amaçlanmıştır. Her ikisinden de önemli bir miktar içerse de, asıl amacı, ne ampirik genelleme ne de metodoloji olacaktır. Doğal olarak, burada ortaya koyulan kavramsal şemanın değeri, eninde sonunda, ampirik araştırmada faydası açısından test edilecektir. Fakat, bu, ampirik bilgimizin sistematik bir izahını oluşturma girişimi değildir, ki böyle

1. Parsons'ın The Social System'da karısı Helen'a ithafındaki kendini betimlemesi.

bir izah genel sosyoloji çalışmasında gerekli olabilirdi. Bu eserin odak noktası, kuramsal bir şema üzerindedir. (Parsons, 1951: 3)

Bu, Parsons'ın, sistemin ampirik dünyaya uygunluğu açısından hiçbir sorumluluk taşımadığı anlamına gelmez; oldukça açık bir şekilde, Parsons'ın önceliklerinin başka bir yerde olduğunu gösterir. Ayrıca, Parsons'a göre, bir "altkültür"ün kuramsal bir mecaz, bir alt madde, daha geniş resmin gözünden kaçanı içine alan ve bir araya toplayan bir aygıt olduğunu görmemizi sağlar. Bu, Parsons'ın altkültürleri onayladığı anlamına gelmez, fakat *Toplumsal Sistem* kitabında anlatılan ahlâki hikaye iyi gizlenmiştir. Gouldner'ın işaret ettiği gibi:

> Parsons'ın toplumsal sistemindeki eğilimin merkezi odak noktası, "aykırılık" yani ahlâki normlarla uyum eksikliğidir, tatminsizlik değil Parsons, bir sistemle olan ahlâki uyum derecesindeki değişimlerin, onun istikrarı üzerinde bir etkisi olduğuna işaret etmekte şüphesiz haklıdır. Yine de, bu, ahlâki uyumluluğun, sistem istikrarına bağımsız bir katkı yaptığını söylemenin ötesine geçmez. Bununla birlikte, ahlâktan bağımsız, saf tatminin yapabileceği katkıyı değerlendirmede başarısız olur. Parsons, tatmini, uyumluluktan türeyenlere indirgeme ve uyumluluğun genellikle tatmin sağladığını vurgulama eğilimindedir. Platon gibi, iyi insanın ayrıca mutlu insan olduğuna inanmayı tercih eder. Bir ahlâkçının bunu iddia etme eğilimde olmasını anlamak kolaydır, fakat dünyayı betimleyen birinin böyle yapabilmesini anlamak zordur. (1970: 237-8)

H. İHLAL OLARAK ALTKÜLTÜR

Altkültür, tuhaf ve muzaffer bir edayla aykırı olanı Parsonscı kolektifle yeniden birleştirir. Bir altkültürler kuramı gereksinimi, toplumsal sistemin sınırlamalarının ara sıra, bireysel kişiliklerin gelişigüzel oluşturduğu normatif olmayan farklılıkları yeterli ve başarılı bir şekilde kapsamadığının kuramcı tarafından zımnen kabul edilmesidir. Karşı gelme veya kuralları ihlal etme eğilimi gerektiği yerde belirir; bu nedenle, bu davranışın güdülenimi, değer yönelim-

lerinin bilinen hâkim sistemi içerisinde çözüme kavuşturulamaz veya bu sistemle bütünleştirilemez. Düzensiz birey, sistemin yerçekimine benzer etkisinden kurtulup umursamazlık ve anlamsızlığa savrulmaya başlar. Tersine, aykırı, diğer aykırı ve normatif olmayan davranış gruplarına bağlanır. Aykırı, kendisinin farkına varmakla kalmaz, dahası (uygun bir altkültürde bulunacak olan) uyum, amaca ulaşma, bütünleşme ve gizliliğe yönelik başa çıkılamaz ihtiyaç eğilimlerinin farkına varır. Sistem, bireyi geri ister; birey kendi içrek toplumsal dürtü ve eğilimlerini ifade eder. Anarşistler toplumlar oluştururlar ve alkoliklerle ilaç bağımlıları, damgalanma ve genel toplumdan dışlanmayı deneyimlediklerinde altkültürde tanıma ve dahil olmayı elde ederler. Onların toplumsallaşmaktan başka yolları yoktur ve altkültürler, ana görüşe, daha önce tartışılan "köprüler"le bağlanırlar. Onlar, mikro-kozmoslardır ve ahlâki temelleri kuramcı için uygun olmayabilse de, daha yüksek bir analiz düzeyinde toplumsala geri kazanılırlar. Eylemlerinin içeriği, açık bir şekilde toplumsal karşıtı olsa da, eylemlerinin biçimi toplumsaldır. Kuralları çiğneyenlerin sürgün edilmesini sağlamak veya kolaylaştırmak şöyle dursun, altkültürler, onların topluma kazanılıp ona dahil olmasını sağlar. Parsons'ın toplumsal sistemi, Foucault'nun meşum gözetleme kulesinden kesinlikle önce gelir, üstelik olumlu bir anlamda!

Parsons'ın yazısı, zaman zaman zor ve hatta anlaşılması güç olsa da, mesajı asla karışık değildir. Asli kaygı, hem en yüksek genelleştirme düzeyinde, hem de devamlı yüz yüze etkileşim düzeyinde sistemin varlığının korunup ve devam ettirilmesidir. Hem böyle bir sibernetik bir itici güce dayanan, hem de onun aracılığıyla gelişen bu gibi bir modelde, altkültür, bir lüks veya kuramsal bir incelik değildir; o, farklılığın yönetimi ve işlenmesinde gerekli bir devredir.

Şimdi, şimdiye kadar göz attığımız sosyolojilerden az çok bağımsız görünen, bazı altkültür incelemelerinden bahsetmeye koyulacağız.

V
Bazı kuraldışı vakalar

Dünyayı sınıflandırıcı şemalar içine yerleştirmek her zaman büyük bir kolaylık sağlasa da, dünya her seferinde bu şemalara uymayabilir. Aynı şekilde, dünya gibi sosyoloji de, zaman zaman onu okul, perspektif ve gelenek kategorilerine uydurmaya yönelik tüm çabalarımıza direnir. Bu bölümde her şeyden önce, kendine özgü bir İngiliz çerçevenin ve bir toplumsal durumlar bileşiğinin içinden doğan verimli bir tarih yazını geleneğini bir araya topladım. Bu, XIX. yüzyıl ortaları toplumsal reform hareketi ve onu izleyen edebiyatı, broşür yayıncılığı, toplumsal anket araştırmaları, epidemioloji,* politika bilimi ve sosyal politika girişimidir. İkinci olarak, benim kayıp altkültür anlatılarımın unsurlarıyla çağcıl olmasına ve bazı du-

* Hastalıkların yayılması ve denetim altına alınmasını inceleyen disiplin. (y.h.n.)

rumlarda onların varlığına zımni şekilde tanıklık etmesine rağmen, yine de, onların etkilerinden bağımsız olarak veya belki de onların birleşik etkilerinin bir toplamı olarak ortaya çıkmış görünen, özel bir öneme sahip iki sosyolojik incelemeyi dahil edeceğim. Bu iki incelemenin ikisi de Amerika'nın Doğu Sahili'nden çıktı ve aralarında yaklaşık otuz yıllık bir süre var. Ve en sonunda, İngiliz eğitim sosyolojisinde 1960'ların sonu ve 1970'lerde yükseliş gösteren bir dizi sınıf etkileşim incelemesine göz atacağız. Bunlar çoğu durumda, daha önce ele alınan her iki "kayıp anlatı"nın nahoş bir karışımıdır. Bu çalışmanın tümü bizim günümüzde altkültür kavramının toplum kuramı içindeki anlam ve amacını kavramayışımıza katkıda bulundu veya bulunmuş olmalıydı. Benim onları, kitaptaki diğer hiçbir bölüm için bir araç haline getirmem dürüstlük gereğidir.

A. VİKTORYA DÖNEMİ LONDRASI

Altkültür araştırmalarının sosyoloji öncesine dayanan tarihsel bir kaynağı, tartışılır bir şekilde de olsa XIX. yüzyıl ortasından XX. yüzyıl başlarına uzanan bir dönemde aranabilir ve bu kaynağın esasında kuram değil içerik vardır. Bu kaynak çağdaş kültürel incelemelerin Viktorya dönemine ait "merkez"idir; merkez, Londra'nın Doğu Ucu'ndadır ve katkıları, Henry Mayhew'in *London Labour and the London Poor*'u [Londra İşçileri ve Londra Yoksulları], Jack London'ın *People of the Abyss* [Uçurum İnsanları]*, Charles Booth'un *Life and Labour of People in London*'ı [Londra'daki İnsanların Yaşamı ve Emeği], Walter Besant'ın *East London*'ı [Doğu Londra], James Greenwood'un *Low Life Deeps*'i [Yoksulluğun Derinlikleri], Charles Dickens ve Arthur Morrison'ın romanları ve Henry James, Mearns, Sims, Friedrich Engels ve daha birçoklarının yazdıklarından oluşur. Bu kent seyircileri, ahlâki, politik, ekonomik ve hatta coğrafi ve mimari olarak diğerlerinden ayrılıp gettolaştırılan bir işçi sınıfının ifade edilmemiş, tabi kılınmış ve toplum dışına itilmiş kültürünü toparlayıp ona ses verdiler. Çalışmaları, net

* Bkz. *Uçurum İnsanları*, çev.: Zeyyat Özalpsan, Engin Yayıncılık, 1999.

bir ideoloji kuramından çok, gözlem, demografi ve epidemoloji ve basit bir etnografyaya dayanan, "bir halkın bütün yaşam tarzı" uğruna atılan "acı bir feryat" tarafından şekillendirilir. Onların pratiği ise, modern "kültürel incelemeler"in gene çürütmesi gereken çok kinik bir dille betimlenegeldi:

> "kentte kendini yuvaya dönmüş hissetmek", XIX. Yüzyıl kentinde ortaya çıkan "bir dizi farklı metinler ve heterojen pratikler"i (turizm, araştırma/keşif, toplumsal inceleme, sosyal politikayı) yapılandıran, mülkiyet ve mesafeyi işaret eden ayrıcalıklı bir bakış olarak temsil edildi.
> Güçlü bir röntgencilik öğesi, bütün bu faaliyetlere damgasını vurdu; "reform şevki"ne genellikle burjuvadan gelen "uzun süreli ve büyülenmiş bir bakış" eşlik etmekteydi. (Walkowitz'de alıntılanan Pollock, 1992: 16)

Bu suretle, *flâneur* hem kadim hem de modemdir.

Bu eser türünden, Disraeli'nin "İki Ulus"u arasındaki farklılığı bir dizi aşağılayıcı ve evrimci metaforla anlamaya yönelen, Viktorya dönemine ait emperyalist bir kültürel eğilim doğmuştur. Olgulara dayanan gazetecilik, olgusal kurgu ve dönemin insansever araştırmaları ile makalelere içrek duyumcu gerçekçilik, sömürgeci "başkalık"ın çoğalmasına neden oldu. Toplumsal dünya, "uçurumlar", "yoksul caddeler", "toplum dışına itilen Londralar", "yeraltı hayatının derinlikleri", "vahşi ormanlar", "hırsız sığınakları", "bataklıklar", "karanlık kıtalar", "yabani ırklar," "gezici kabileler"den oluşan çarpıcı aşırılıklarıyla işçi sınıfı bölgeleri ve özellikle Londra'nın Doğu Ucu'nun o yaygın "karanlık" imgesiyle dengelenen normatif, saygıdeğer, sağlıklı, kurallara uyan bir Batı olarak uygun biçimde iki kola ayrılan gösterenler aracılığıyla formüle edildi. Bu olumsuz odağın çağcıl özü, o her yerde lafı geçen "yeraltı dünyası", yani sosyologlar tarafından sıkça ele alınan suçlu altkültürüdür.

Çoğu durumda, bu Viktorya dönemi insan, sever ve reformcuların yazdıkları iyi niyetli olsa da, pek de ahlâklı olmayan yoksul halkın alnına kuralcı olmayan bir dile sürülen karayı analiz yoluyla belirleyip silme ve k tegorilerle temizlemeye yönelik bilinçdışı

arzularıyla düşünüşlerine bakılırsa bu insansever ve reformcuların kafası biraz karışmıştı. Duygudaş olsalar da, bu gibi duyguları taşıyanlar, yine de daha önce 2. Bölümde söz ettiğimiz, Marx'ın *Lümpen Proletarya* olarak betimlediği grupla kendileri arasındaki hemen hemen başa çıkılamaz bir uçurumdan bahsettiler. En açık şekli belki de 4. Bölüm'de ele alınan Parsonscı gelenekte görülen bu gibi bir bilinçdışı güdünün, bütün altkültür incelemelerinin potansiyel bir özelliği olduğuna inanıyorum.

Gelder, kent yoksulluğunun çoğunlukla yarı-gerçekçi açıklamalarındaki altkültür fikirlerinin tarih içindeki bu kullanımını zaten kavramıştı. Bunu da şöyle ifade eder:

> Tabi ve marjinal toplumsal gruplar, bu terim [altkültür] geçerlik kazanmadan çok önce, çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Örneğin dilenci ve serserilerin kültürü, bu insanların onlara uygulayabileceği hile ve aldatma çeşitlerine karşı okuyucuyu uyaran "dilenci kitapları"nda XV. yüzyıl kadar eski bir dönemde betimlenmiştir. XVI. yüzyıla gelindiğinde, hırsızların, dilencilerin ve dolandırıcıların özel dillerinin ayrıntılı açıklamaları yayımlanmış durumdaydı... XVII. yüzyıl sonu ve daha sonrasında, "yeraltı hayatı"nda yaşayan belli grupların başka türlü anlaşılması imkânsız olan kendilerine özgü dilini hem kaydetmek hem de açıklamak için gitgide daha çok özel sözlük derleniyordu... Bu derlemeleri, genellikle yazar ve bilgi veren arasında kapsamlı bir görüşme içeren ilk sosyoloji çeşitleri olarak düşünebiliriz. (Gelder ve Thornton'da, Gelder, 1997: 264-5)

XIX. yüzyıl ile sonrasına uzanan tarihsel yol, her ne kadar faklı bir prensip kümesi üzerinden olsa da, bizim için, modern sosyolojideki bir kavram olarak "altkültür"ün çelişkilerini, paradokslarını ve kusurlarını ortaya çıkarır. İngiliz Viktorya dönemi Haçlılarının, öncülerinin, reformcularının ve ahlâki vaizlerin zihinlerindeki altkültür düşüncesi, görünüşte uzlaştırılamaz olan hem liberal hümanist hem de gerici normatif muhafazakâr inançları açığa vurur. Bu gibi karşıtlıklar, bu düşünürlerin zihniyetlerinde yan yana bulunmuş da olabilir veya böyle bir kavramsallaştırma, karşıt düşüncelere sahip bireylerin bir arada var olmaları için apolitik bir oyun sahası sağlamış olabilir. Hangisi olursa olsun, yoksul ve suçlu sınıfları, "yeral-

tı hayatı" veya "toplumun suçlular tabakası" olarak formülleştirmekte sergilenen bu çağcıl heves, ya sıkıntıları hafifletme, ya toplumsal tehditleri denetleme ya da belki de her ikisini de yerine getirme arzusunu gösterebilir. Mayhew'in, *London Labour and the London Poor*'un dördüncü cildine, "Those That Will Not Work" [Çalışmayacak Olanlar] başlıklı önsözü şu şekildedir:

> Konumun bu bölümüne, derin bir sefalet, kötülük, cehalet ve bizi her yönden kuşatan muhtaçlıkla başlıyorum; bu şehirdeki kötülük ve suç kaynaklarıyla görüngülerini yakından gözlemleyerek, sabırla düşünerek ve onlar üzerine ihtiyatla genelleme yaparak, bu konuya ciddi bir dikkatle başlıyorum; genel olarak "dışlanmış" sınıfın alışkanlıkları ve mahiyeti üzerine dikkatli bir inceleme yaptıktan sonra başlıyorum... Üstelik, genel olarak kötülük ve suçun fizik ve iktisadıyla ilgili yeni bazı olgulara katkıda bulunabileceğimi düşünüyorum, ki bu olgular sadece toplumsal problemin çözümünü bizim için kolaylaştırmakla kalmayıp, gizli nedenlerin bazılarını önümüze daha net bir şekilde koyarak, onların etkilerine direnmek için sebata ihtiyaç duyanlara daha fazla acıma ve daha az öfkeyle bakmamızı sağlayacak ve bizim, ya da en azından aramızdan daha istekli olanlarımızın, cezayla önlemeye çalıştığımız çok geniş bir kötülük ve suç oranını yaratan o toplumsal kötülüklerin ortadan kaldırılması veya hafifletilmesi için canı gönülden uğraşmamızı sağlayacak. (1950: 29)

Mayhew, bu kısa pasajda çok şey söyler. Çağdaş insan hastalıklarına toplumsal bir teşhis koyar. Daha sonra, iyi bir sosyolog edasıyla, olayların nedenbilimini bireysel irade alanından çıkarıp toplumsal yapı bağlamına yerleştirir. Acıma ve öfke politikasını ve ayrıca hafifletme ve ceza toplumsal politikalarını, karşıt uçlara yerleştirir. Kısa ve hassas bir es vererek, okuyucuyu, kendi değer konumunu araştırmaya ve ayrıca statükoyu zımnen kabullenişini sorgulamaya davet eder. Gelgelelim, Mayhew, insanların işbölümündeki konumlarıyla sıfatlandırılıp yaşamlarının belirlendiği, kimliklerinin kültürel coğrafyasının kaçınılmaz olarak pazar potansiyelleri tarafından yönlendirildiği, yaşayan bir gerçekliği de betimler. Çalışma ve ilahiliğinin birbirinin parçası olduğu ve sadece bir iç güç ve kendini doğru yola sokma iradesinin (yalnızca hâkim ahlâkı değil) *tüm*

ahlâkı doğurabileceğini söyleyen yarı-dinsel görüş, bu tasvirle çaprazık bir şekilde iç içe geçer. Düşmüş kadınlar, bu *lekelenmiş konum*dan [demimonde] tekrar doğacak; alkolikler, meyhanenin sınırlarını aşacak; hırsızlar, cömertliği keşfedecek ve aylaklar emeğin (bilhassa fiziksel emeğin) keyfini övecekler. XIX. yüzyıl ortası toplumsal reform coşkusu, İngilizlerin sosyoloji öncesi bilinciyle ittifak kurduğunda (Avrupa toplumsal kuramı henüz Kanal'ı geçmemişti) ortak zeminin genellikle Kutsal Kitap olması bir tesadüf değildir. Charles Booth, Whitechapel'ın yoldan sapmışlarına tepeden bakan yüksek kürsüsü üzerinden yeraltı dünyasına vaaz verdi ve onun ardından, Salvation Army* yeraltının ana mevzilerini ele geçirdi. Gerçekliğin üzerine düşen ışığı yayanın Ulu Tanrı olduğunu söyleyen Platoncu anlatı Hıristiyan teolojisinde daha da güçlendirilir ve Platoncu tinin epistemolojik arayışı artık iç iyilik peşinde koşan Hıristiyan tinin metafizik arayışına dönüşür. Bu gibi öğretiler, bizim kendi dışımızdakini düşünmemizi sağlayan hayal gücünü ayrıcalıklı kılarlar; özneyi ayrıcalıklı kılarlar ve bizim "iyi" hayat görümüz ve bu hayata ulaşmamızı sınırlayan mevcut toplumsal ve ahlâki sınırları alt etmeye veya aşmaya yönelik kültürel bir bağlılık aşılarlar.

Bu ilk biçimindeki altkültür düşüncesi, aynı zamanda sosyoloji kuramının onlarca yılını karıştıracak olan yaygın özelliklerinin en kötülerini bir arada açığa vurur. Başkalarının duygularını paylaşır, empati kurar, ses verir ve politize eder. Bununla beraber, aynı anda, gettolar yaratır, büyüklük taslar, her şeyi kemikleştirip normatif düzenin denetçiliğini yapar. Mayhew'in "Those Who Will Not Work"ünün içindekiler, üç gruba ayrılır: "Londra'daki Orospular"; "Hırsızlar ve Dolandırıcılar" ve "Dilenciler ve Üç kağıtçılar"; eh, bunlar bütün alt işçi sınıfı kapsıyordur artık! (Tam da, Hebdige'in gençlik sınıflandırmalarının "iyi çocuklar", "motosikletçiler" ve "rakçılar" terimlerinden ibaret olması gibi).

Bu, bizi, tekrar, söylemesi gereksiz ama, altkültür kuramının oluşumunda Viktorya dönemi geleneğinin önemini kabul eden

* Fakirlere yardım eden ve askeri tarz üniformalar giyen, misyoner Hıristiyan grubu. (ç.n.)

Hebdige'e götürür: "İngiltere'deki altkültür incelemesi, en azından XIX. yüzyıl kadar gerilere (Henry Mayhew ve Thomas Archer'in çalışmaları ve Charles Dickens ve Arthur Morrison'ın romanlarına kadar) götürülebilen bir kent etnografyası geleneğinden çıktı" (Hebdige, 1979: 73). Gelgelelim, sanki Hebdige şunu öne sürmektedir: tıpkı savaş sonrası İngilteresi'nde olduğu gibi, o dönemde de altkültürler ontolojik bir görünürlük arz eder, ki bu görünürlüğü eskiden olduğu gibi çeşitli yollarla ele almak gerekir. Hebdige'in (1983) konumu, Foucault'yu keşfettiği ve farklı tarihsel dönemlerdeki altkültürlerin ortaya çıkışını farklı gözetleme rejimlerinin bir parçası olarak görmeye başladığı 1980'lerin başlarına gelindiğinde bir parça değişir. Bu, kendisi bir Birmingham ÇKİM mezunu olan Tolson (1990) tarafından incelikli bir analiz yoluyla geliştirilen bir noktadır:

> Hebdige'in belirttiği gibi, altkültürlerin görülmeye değer olarak ilk ortaya çıktığı koşullar, XIX. yüzyıl insanseverlik, eğitim ve ahlâki reformundaki çeşitli toplumsal müdahale stratejileriyle bizzat ilişkilidir. Buradaki önemli nokta, kültürel incelemelerin ilk biçiminin, Foucault'nun "yönetim zihniyeti"ne modern yaklaşım olarak tanımladığı şeyin içinde geliştirilmesidir. Mayhew'in kendisi, bu yelpazenin liberal reformcu ucundaydı, fakat, yine de "toplumsalın alanı" içerisinde iş görmektedir: yani Paul Hirst'in betimlemesiyle kent nüfuslarının sınıflandırması, denetimi ve idaresine yönelik bir dizi yaklaşımı başlatan kendine özgü bir şekilde yeni bir söylemsel oluşumun içinde. Bunun ışığında, altkültürler, bu gibi nüfusların toplumsal olarak görünür hale geldiği ve onların kategorilere ayırabilmelerini sağlayan bir vasıta olarak düşünülebilir. Ve bundan dolayı, (alt)kültürel incelemelerin bu ilk biçimi, farklı kentsel yaşam "tarzları"nın belirlenip sınıflandırılmasına olan ilgisiyle, yeni iktidar biçimlerinin uygulanmasına bağlanır. (1990:114)

Tolson, ayrıca, Viktorya dönemi etnografyası alanında, güya bütün altkültürel incelemelerin görünüşteki paradoksunu çözen bir analiz süreci ve ahlâki sürecin işlediğini iddia eden kendi argümanını geliştirir. Yani, çalışma, hem deneğin öznel farkındalığını ve anlam yapısını kavrar hem de aynı zamanda, esasen, ondan etkilenmeden

kalır. Bu eşzamanlı empati ve ifşadan, Tolson "özneleştirme" olarak bahseder.

Çok farklı bir yerden başlamasına rağmen, bu argüman, benimkine benzer. Altkültürler, nesne değildir; onlar, fiziksel veya hatta toplumsal varlıklar değildir; onlar, görme tarzlarıdır. Bu görme tarzını şekillendiren şey, Althussercilerin ve son dönem Foucaultcuların iddia ettiği gibi, yeni iktidar biçimlerinin uygulanması olabilir. Ayrıca, o görme tarzını bir sosyolojik geleneğin içinden şekillendirebilecek olan şey, bütüncülüğün reddedilmesi, büyük anlatıların terk edilmesi, makrodan mikroya bir kayış, toplumsalın etkililiğine ve nedensel etkisine duyulan inancın bitişi, birey kültünün kabulü, genel olarak modernite projesinden bir kopuştur. "Stepney, Whitechapel, Poplar, St. George's-in-the-East, Limehouse, Bow, Stratford, Shadwell, ve bizim Doğu Londra diye adlandırdığımız bütün o büyük ve olağanüstü bilinmeyen ülkede"ki (Besant, 1882: 3) orta sınıfın gezintilerinde ilk defa ortaya çıkan zorlukların ve paradokslarının çözülmesine, yüzyılı aşkın süredir yapılan altkültürel incelemelerin çok az katkısı olmuştur. Böyle bir çalışmanın, zayıfları, yoksullara ve mağdurlara iktidar verme çabası, ne kadar bilinçdışı olursa olsun "tarz"ın bir siyasi direniş yolu olduğunu söyleyen Hebdige'in varsayımından öteye geçemedi.

Bir sosyoloji geleneğinin dışında yer alan diğer bir yorumcu, Mayhew üzerine şunları söyler:

> Mayhew'in seyyar satıcılar üzerine çalışması, onun, sonunda başarılı bir şekilde formüle edemediği altkültür kavramını körü körüne araştırmasına neden oldu. Bir süredir, Mayhew değişen kültürel örüntülerin çok daha fazla farkına varmıştır ve... ortak toplumsal özelliklere dikkat çeker bir şekilde daha fazla yer vermiştir... Fakat seyyar satıcılar, saygıdeğer orta sınıf İngilizler kadar diğer Londralı işçilerinkinden de farklı olan bir ortak anlamlar kodunu temel almış bir hayatları olan bir gruba işaret etmekteydi. Yine de, onların değer sistemi, kendi içinde tutarlı ve ahenkli görünüyordu. İkinci defa seyyar satıcılara döndüğünde... onları, uzun uzadıya, ayırt edici alışkanlıkları olan bir grup olarak ele alan tam tekmil bir kültürel inceleme ortaya koydu. Ticaretin, eğlencelerinin, politikalarının, seks alışkanlıklarının, dinsel tutumlarının, eğitimlerinin, dillerinin ve giyinişlerinin getirdiği koşulları ele aldı.

> Hali hazırdaki etnolojik görüşleri, uygar toplumdaki göçebe kabileler kategorisine genişleterek, bir altkültür keşfini şekillendirmeye ve genelleştirmeye çalıştı. (Thompson ve Yeo'da, Yeo, 1971: 86)

"Başarılı bir şekilde", buradaki anahtar kelimedir; belki de bir altkültür kavramı, herhangi birinin onu başarılı bir şekilde formüle etmesine karşı koyar.

B. DOĞU SAHİLİ ASİLERİ

Sosyolog nesilleri için metodolojik bir dönüm noktası olan ve zamanın tahriplerine karşı koymasına saygı duyulması gereken asli bir altkültür incelemesi, Foote Whyte'nin *Street Corner Society* (1955) [Köşe Başı Toplumu] çalışmasıdır. Whyte, Swarthmore Koleji'nde eğitim gören ve 1936'da oradan mezun olup üç yıllık bursla Harvard'a giden bir iktisatçıydı. O sırada, Parsons, kariyerinde Whyte'den çok da fazla ilerde olmayan ast bir üye olarak fakültedeydi. Bunu izleyen yıl, *The Structure of Social Action*'ı [Toplumsal Eylemin Yapısı] yayımladı, fakat altkültürler üzerine görüşlerinin gerçek formülasyonu olan *The Social System* 1951'e kadar ortaya çıkmadı. Parsons'ın 1930'lardaki etkisi, Whyte'nin düşünüşünü etkileyebilecek kadar güçlü değildi ve karşılaştıklarına dair bir kanıt da yoktur. Coğrafi olarak aynı yerde olmalarına rağmen, ikisi arasında hiçbir bağ bulunmaz. Elbette, Chicago Okulu yüzyılın başından beri vardı ve Hughes, Blumer ve Warner'dan oluşan orta kuşak nesline doğru ilerliyordu. Whyte'nin Warner'dan kısmen etkilendiğine dair ileri sürülen bir görüş vardı, ama Madge'in (1963) belirttiği gibi: "O [Whyte], 1963'te, var olan literatürden biraz yardım alabileceğini keşfetti. Newburyport'taki kendi çalışması başlamasına rağmen, Lloyd Warner'ın *Yankee City* [Yanki Kenti] serisi henüz yayımlanmaya başlamamıştı" (Madge, 1963: 213) ve Madge şöyle devam eder:

> Alakalı görünen sadece iki kitap vardı. Biri, Carolyn Ware'ın *Greenwich Village* [Greenwich Köyü] ve diğeri, Lynd'in *Middletown* [Şehir

> Merkezi] kitaplarıydı. O, her ikisinde de bir parça hayal kırıklığına uğradı, çünkü, Whyte daha çok toplumsal sistemi incelemekle ilgilenirken, onlar toplumsal problemlere dalmış görünüyordu. O, yerel bir topluluğun belirli toplumsal problemlerini incelemekten ziyade topluluğun nasıl işlediğini görmek istiyordu. Durkheim ve Pareto okuyordu. (a.g.y.: 213)

Bu nedenle, genişletilmiş baskıya Önsöz'de yazarın (her ikisi de Chicago Üniversitesi'nden olan) Everett C. Hughes ve Buford Junker'e "(araştırma prosedürlerinden ve metodolojik meselelerden bahseden) eki okudukları için ve yararlı yorumları için" teşekkürlerini sunmasının haricinde (ki bu da gerçek araştırma olayı meydana geldikten sonradır) Chicago'nun da hiçbir açık katkısı yoktur. Whyte, örgüt kuramında insan ilişkileri okulunun babası olan Elton Mayo'nun beklenmedik yardımıyla, altkültürleri kendi başına keşfetmiş olarak görünmektedir: Mayo Whyte'yi, toplumsal psikoloji ve yüz yüze metodolojilerden haberdar etmiştir.

Whyte'nin çalışması, iki açıdan eleştirileri önler; ilk olarak kendisi, kendi arka planındaki değerler ve kendi araştırma amaçları konusunda şaşılacak kadar açık ve dürüsttür; ikinci olarak edası, etnografi tarzı ve bir halkın yaşam biçimiyle iletişim kurma yeteneğiyle, "doğuştan" sosyoloğun tüm özelliklerini sergiler. Sosyoloji bilgisi ve araştırma becerileri, inceleme ilerledikçe görülebilir şekilde artsa da, onun gelişmesini sağlayan, açıkça, onun doğuştan gelen "insanlarla anlaşma becerisi"dir. O, dıştan toplumsal dışlanma ve içten kendi kendini yalıtmayla sınırları çizilen hâkim ahlâki ve normatif düzenle kıyaslanan bir altkültürler örüntüsü, bir mozaik şeklindeki bir toplumsal sistem modeline meyilli olarak yola çıkar. O, her zaman şık, ama aynı zamanda (bugün bile uyuşturucu maddeleri ve HIV nüfusuyla) her zaman karanlık bir tarafa sahip bir şehir olan Boston'daydı ve Whyte, kendisine bir "gecekondu bölgesi" bulmaya koyuldu. Artık bir gecekondu bölgesi, bir yeraltı dünyasından farklı olmayan bir kavramdır, çünkü eleştirel olarak ele almaktan çok, verili kabul eder. Bir "gecekondu bölgesi"nin, sadece kötü evlerle dolu olmasıyla belirlenen bir kent bölgesinin nesnel bir betimlemesi değil, aynı zamanda ve aslında, bu evlerde

oturan insanların, ailelerin, toplumsal sınıfların, etnisitelerin ve milliyetlerin yaşam tarzlarına dair ahlâki bir yargı olduğunu da ileri sürebiliriz.

> "Kentin Doğusu"nun merkezinde, hemen hemen sadece İtalyan göçmenler ve onların çocuklarının oturtuğu Cornerville olarak bilinen bir gecekondu bölgesi vardır. Kentin geri kalanına göre, gizemli, tehlikeli ve iç karartıcı bir alandır. Cornerville, şık High Street'ten sadece birkaç dakikalık bir yürüyüş mesafesindedir, fakat, o yürüyüşü yapan High Street sakini, bilinenden bilinmeyene geçer.
> Yıllardır, Cornerville bir problem bölgesi olarak tanınmıştır ve biz İtalya ile savaştayken, dıştakiler bu problemden dolayı gitgide daha çok kaygılanmaya başladı. İtalyan gecekondu sakinlerinin, demokrasi ve Birleşik Devletler'den çok, faşizm ve İtalya'ya bağlı olabileceğinden korktular. Uzun süre, Cornerville'nin topluluğun geri kalanına ters düştüğüne inandılar. Onu, haraççıların ve rüşvetçi politikacıların, yoksulluk ve suçun, yıkıcı inanç ve faaliyetlerin meskeni olarak düşünmektedirler. (Whyte, 1995: xv)

Whyte, daha sonra, gecekondu bölgesine dış baskılarla oluşan yapısal bir sorun, yani "aşırı kalabalıklık" sorunu atfettiğinde, bu bölgenin daha az tartışmalı bir tanımında karar kılmış ve zayıf veya sorumsuz bir faillik anlayışına kapılmamış olur.

Whyte, çok da uğraşmamasına rağmen, iyi araştırma projelerinin bazen yakaladığı şansı elde eder; o, bu yere bir giriş yolu buldu, ya da daha ziyade kendisi için buldurdu. Metodolojik ders kitapları, bir kraliyet ailesinin uşakları, okul müdürleri veya kent "gecekondu bölgelerinin" çete liderleri olabilen "kapı bekçileri"nin öneminden bahseder. Pratik açısından, kapı bekçisi, giriş iznini sağlayan, araştırmacıya yol yordam gösteren, onu insanlara tanıştırıp, onların kendilerine özgü olan dillerine erişimi sağlayan bireydir: yani işlerine burnunu sokan kişiyi meşrulaştıran kişi! Daha analitik olan diğer bir düzeyde altkültürlerin hâkimiyet ve yalıtımına dayanarak, Parsons'ın gözde ifadesiyle, yeniden bütünleyici aygıtlar olarak köprüleri açan, hatta kuran da bu kapı bekçisidir. Kapı bekçisi, araştırmacının biçim değiştirmesini sağlayan çevirmendir. Pragmatik olabilir, geleneksel olabilir, fakat böyle bir aygıtın

kullanılması, başta iletişime duyulan inançsızlığı, insani bir kırılmayı, toplumdışı olanın bilgisini ima eder. Aslında, bu gibi ilişkiler genellikle, toplumsallaşmanın her zamanki hızıyla gelişmesini engelleyen bir aciliyet hissiyle yönlendirilir. Whyte için kapıcı, bir çeşit küçük ölçekli, yerel bir mafya babası olan, kadir-i mutlak Doc'tu. Doc, alışılmadık bir biçimde amansız bir şöhreti, kapsamlı bilgi, keskin bir zihin, güçlü bir ifade becerisi ve göreli gençlikle (bugün yaklaşık yüz yaşında olacak!) kendinde birleştiriyordu. Doc vasıtasıyla, Whyte'ın ayakları yere basar ve Doc'un çetesi olan Nortonlar'a kabul edilir. Bir mahalle lokantası işleten, basit anaerkil bir aile olan Martinilere taşınmasıyla birleşen bu durum, onun harekete geçmesini sağlar. Yine de, Whyte'nin daha sonra ifade edeceği gibi, o, hiçbir zaman, tamamen onlardan biri olarak kabul edilmeyecektir:

> İlk başta, Cornerville'ye uyum sağlamaya yoğunlaştım, fakat bir süre sonra, bölgenin yaşamına ne kadar dahil olmam gerektiği sorusuyla yüzleşmek zorunda kaldım. Bir akşam, Nortonlar'la birlikte caddede yürürken, bu problemle karşılaştım. Onlarla kısa bir sohbete başlamaya çalışırken, bir dizi müstehcen ve küfürlü ifade kullanarak özgürce konuştum. Hepsi durup da şaşkınlıkla bana baktığında, yürüyüş bir an için durdu. Doc kafasını salladı ve "Bill, bu şekilde konuşmaman lazım, hiç sana yakışmıyor" dedi.
> Sadece, sokakta alışılmış olan terimleri kullandığımı açıklamaya çalıştım. Bununla birlikte, Doc, benim farklı olduğum ve öyle kalmamı istedikleri konusunda ısrar etti. (Whyte, 1955: 304)

Açıkça görüldüğü gibi, Whyte'la kıyaslandığında onunla aralarındaki toplumsal sınıf, eğitim, geçmiş ve konuşma tarzı farkının insanları birbirinden çok da koparmadığını düşünüyorlardı. Ondan, alt sınıftakileri memnun etmek için tasarlanmış şekilde lütuf göstermesi istenmiyordu ve belki de, onların daha az normatif, daha modern olan çoğulcu toplum fikirleri, "altkültür" kavramındaki geçici kolektivitelerin çerçevesi olmadan da, farklılık ve ayrılığı daha kolayca kabul edebilir ve anlayabilirdi.

"Yüksek tabaka hayatını mı yoksa yeraltı hayatını mı görmek

istersin?" (ve Whyte her ikisini de gördü) açılış cümlesinden sonra, Doc'un kendi konumu değişir. Doc, kefil ve rehberden, arkadaş ve işbirlikçi durumuna gelir ve Whyte de buna aynı şekilde cevap verir. Güçlü bir manada, *Street Corner Society*, Whyte'nin anlattığı Doc'un hikâyesi olur, ki bu Whyte'nin başarısını zedelemeyecektir. Whyte, Nortonların gözünde, "Doc'un adamı" olarak tanınır, bu da onun verilere erişmesini sağlar ve Doc, Bill Whyte ile özdeşleşir, ki araştırmacı Harvard'a döndükten çok sonra bile onun için bu durumun etkisi vardır.

Whyte'den otuz yıl sonra, kesinlikle *Street Corner Society*'ye saygı duruşunda bulunan Eliot Liebow'un çalışmasına rastlarız. Liebow 1967'de, büyük bir içgörü sunan güçlü ve etkili incelemesi *Tally's Corner*'ı [Tally'nin Köşesi] yayımladı. Bu etnografyanın altbaşlığı "Sokak Zencileri Üzerine Bir İnceleme"dir, ki muhtemelen Washington bilincini sarsıp onunla dalga geçmek için bir araya getirilen bu göstergeler Kennedy dönemi sonrasının başlarındaki siyasi doğruculuk eksikliğine kaymış durumdadır.

Birçok anlamda, eğer Whyte "gecekondu bölgesi" topluluklarının istikrar ve dayanışmalarını kuramlaştırdıysa, Liebow, otuz yıl sonra, onların kararsızlıklarını, parçalanmalarını ve değişkenliklerini açığa çıkararak projeyi tamamlar. Dünya değişmişti ve altkültürler dahi, bütüncülüğe zıt düşünmek için kavramsallaştırılmaktaydı ve bütüncül sistemlerin, hızla dönüşmekte olan toplumsal bir yapıdaki toplumsallığı yakalamakta zorlandığı kabul ediliyordu. Liebow, kesinlikle, kendisini Whyte'nin çalışmasıyla ilişkili olarak konumlandırır; ayrıca, dipnotlar düşüp Burgess, Albert Cohen ve Everett C. Hughes'dan, Cloward, Ohlin ve Howard Becker'e kadar Chicago akademisyenlerine, göndermeler yapar. Bununla beraber, Whyte hariç, zikredilen bu araştırmacılar çok arkaplanda belirir. Onlar incelemenin yönü, yolu veya ilham kaynağını işaret etmektense, araştırmanın kendisini örnekler. Kısacası, bir gelenek oluşturmazlar; Liebow bir Chicagocu değildir.

Tally's Corner, aslen, Liebow tarafından, Amerika Katolik Üniversitesi'nde antropoloji bölümünde doktora tezi olarak yazıldı. Akademik bir monografi olarak yayımlanmasından sonra, Liebow

halk sağlığı araştırması alanına yöneldi ve bildiğim kadarıyla bilhassa toplumbilimleri kanonunda başka bir çalışma yapmadı. Doktora tezi bile, kapsamlı bir araştırma olarak tasarlanmadı; Liebow, zaten, Washington Sağlık ve Yoksullara Yardım Konseyi'nin nezaretinde yoksullar arasında yapılan çocuk yetiştirme pratikleri incelemesinde sözleşmeli araştırmacı olarak çalışıyordu ve proje direktörü, onu, bir çalışma konusu olarak "sokaktaki insanları" dahil etmeye teşvik etti. Çalışma, siyasi duruş belirleme arzusu ve toplumsal araştırmanın ironilerini bir ilişki temeli olarak görüşüyle inanılmaz ölçüde humanist, duyarlı, hatta şairanedir:

> Aramızdaki duvar her zaman vardı, ya da daha doğrusu, tel örgü demek lazım, çünkü, çitlere rağmen, birbirimize bakabiliyor, yan yana yürüyebiliyor, konuşabiliyor ve ara sıra parmaklarımıza dokunabiliyorduk. İki insan, iki tarafta, ona dokunmadan, çite yakın durdukları zaman, tel örgüdeki boşluklar arasından bakabilir ve bir çitin arasından baktıklarını unutabilirler. (Liebow, 1967: 251)

Üstelik, başka bir şeyi daha fark etmişti: "Belki de zannettiğim kadar dışarlıklı olmadığım fikrine kapılmıştım. Diğer olaylar ve alan materyallerinin daha sonraki okuması, beni bu kibirlilikten vazgeçirdi" (a.g.y.: 249) diyebilirim ki, ve sonuç: "Geçmişe bakarak diyebilirim ki, bir kişinin ne kadar katılımcı olduğu, onun diğerleri tarafından bir katılımcı olarak kabul edilmesi kadar, kendini bir katılımcı olarak görmesiyle de ilgili bir meseledir" (a.g.y.: 256).

O, altkültür kavramını kendi çalışmasını betimlemek için bir defa dahi kullanmasa da, Liebow'un analiz çerçevesi, onun, nüfusun erişilmez ve bunun için de araştırılmamış bir katmanı olarak gördüğü şeyden ortaya çıkar. Liebow acil olan yoksulluk meselesiyle başlar ve bizim şimdi kolayca ırkçılık olarak adlandırdığımız ayrımcılık sürecinin lafını etmemesine rağmen, yoksulluğu yapısal etnik tabakalaşma meselesiyle bir tutar. Siyahi aileler üzerine yapılan yoksulluk incelemeleri, çoğunlukla kadınlar ve çocuklarla ilgilidir, bu nedenle o, nüfusun kayıp katmanını (ortalarda gözükmeyen yoksul siyahi erkeği) arayıp izah etmeyi tasarlar. Örtük bir yapısal ayrımcılık tanımı ve bundan ileri gelen mahrumiyet spiraliyle yola

çıkıp; daha sonra kayıp değişkenin peşinden onu bulmaya gider. Eğer başarılı şekilde tamamlanırsa, bu misyon bize toplumsalın kapsamlı, bütünlenmiş bir tasvirini sağlayacak mıdır? Liebow, üstü kapalı olarak, karşılaştırmalı ifadelerden ve genelleştirilebilir verilerden bahseder, fakat daha sonra, tikeli savunan manifestosuyla bizi şaşırtır:

> Bu durumda, mevcut girişim, tikel bir zamandaki alt sınıfın tikel bir parçasından alt sınıf yaşamına dair genellemeler geliştirmeyi doğrudan amaçlamaz; daha ziyade, görülen ve duyulanları anlamlandırmaya çalışmak için, bu katmanı küçük ölçekte incelemeyi ve bu açıklamayı diğerlerine sunmayı amaçlar. (a.g.y.: 16)

Bu kesinlikle, toplumsal dışlamanın analizdeki bir dışlama ile bir araya gelmesidir. Tally, Sea Cat, Richard, Leroy ve diğer genç siyahi yıldızlarla takılmak, "onların niye öyle davrandığını" görmemize yardım edebilir, fakat onları "öyle davranmaya" mecbur eden şeyi görmemize yardım edecek mi? Toplum burada geri çekilip hepsi de Parsonscı gizil normatif yapının yankıları olan, "istihdam", "sadakat", "dürüstlük" ve "güvenilirlik" gibi bir seri karşıt koda mı dönüşür?

C. İNGİLİZ EĞİTİM SOSYOLOJİSİ

1959'da, Parsons, *Harvard Educational Review*'de "Bir toplumsal sistem olarak okuldaki sınıf" başlıklı bir makale yayımladı ve 1961'de Winston White'la birlikte, "Karakter ve toplum arasındaki bağ" adı verilen ortak bir makale yazdılar, ki bu iki makale birlikte, o sırada toplumsal kuram gelişiminin hareketli merkezi olan İngiliz eğitim sosyolojisine altkültür kuramını taşımakta önemli bir etkiye sahip olacaklardı. Esasen, Parsons, okul ve onun çeşitli toplumsal matrislerinin, toplumsallaşmanın odak noktası olduğunu iddia ediyordu. Özellikle toplumsal yeniden üretim ve toplumsal hareketliliğe ilişkin en önemli gelişmenin meydana geldiği aşama, yaşam döngüsünün bu aşamasıydı. Kendi içlerinde toplumsal sistem-

ler olmalarına ve böylece kapsamlı normatif yapıları ve düzenlenmiş tabakalaşma sistemleri olan bütüncül toplumlara benzemelerine rağmen, okullar, özel işlevleri ve üyelerinin göreli olarak biçimlendirilmeye açık olmaları sayesinde, ortaya çıkmakta olan failliğin ilk biçimlerini uygulamaktaydı. Çocuklar, kaderlerinin ve yaşamdaki şanslarının belirlenmesinde kısmen rol oynayabilirler. Bunu, biz, açıkça altkültür fikrinin diğer bir habercisi olan "akran grubu" veya "gönderme grubu" çalışmalarının kökeni olarak betimleyebiliriz. Banks'in, sosyolojik çalışmanın bu dönemini ustaca özetlerken belirttiği gibi: "Bireyin, gönderme grubunun algılanan veya muhtemelen tahayyül edilen davranışını, kendi davranışı için bir ölçüt olarak kullanacağı fikri, gönderme grubu kavramında örtük olarak yer alır" (1968: 194) ve gerçekten de bir akran grubu fikri (ve özellikle olumsuz bir akran grubu), 1960'lar boyunca yıkıcı ergen davranışını normalleştirme girişiminde açıklayıcı bir aygıt olarak büyük geçerlik kazandı.

Ergenlerin yol açtığı ahlâki paniğin yatıştırılması, Parsons'ın çalışmadaki asli niyeti değildi; daha ziyade, o, açıkça, "toplumsal bir sistem olarak ilköğretim ve lise derslerinin bir analizi ve bir toplumsallaşma ve tahsis kurumu olarak onun yapısının toplumdaki asli işlevleriyle ilişkisi" (1959: 297) ile ilgilenmektedir.

Tam da bir toplumsal sistem fikrinin ima etme eğiliminde olduğu göreli denge ve klon-benzeri kültürel yeniden üretime rağmen, bu, Parsons için öngörülmüş bir sonuç değildir. Daha ziyade, ergenlerin normatif yönelim örüntüleri seçimlerinde bir ölçüde bir seçim ve seçicilik (yani, toplumsal yapısal işleyişten ziyade toplumsal eylem) belirir. Bu seçimin tümü, tabii, failin seçimi olmayan toplumsal yapısal bir mekanda meydana gelir. Bu nedenle, dolayımı sağlayan forumun, daha sonra bir öğrenci altkültürü haline gelecek olan akran grubu olduğunu işitiriz:

> Akran grubu üyeliği, bir yandan mevcut seçenekler arasından bireyin tercihi, diğer yandan diğer üyelerin kabulünün bir sonucudur. O halde, genelleme olarak, daha yüksek mesleki statülere yönelen bireyin, bütün olarak onun bu yöndeki ilerleyişini kolaylaştırma eğilimindeki akran grupları seçeceğini ileri sürebiliriz. Fakat onun buradaki başarısı,

sadece kendisine bağlı değildir. Gruba kabul edilmekte zorlanabileceği gibi, zorlamayabilir de. Tabii bu alanda karmaşık pek çok sorun olsa da, istatistiki olarak bakıldığında, diğer açılardan "uygun" kişilerin akran grupları tarafından reddedilmelerinin tamamen amaçsız olması mümkün değildir; diğer yandan, daha düşük nihai statülere yöneltilmiş akran gruplarında nispeten yüksek yetenekli kişilerin tutulması, şimdiki yetenek göstergelerine rağmen, daha zor testler uygulandığında sonuç olarak başarıyı engelleyecek olan güdüsel zayıflıklarla, yine istatistiki olarak, ilişkili olabilir.

Akran grubu yapısının genel iki kola ayrılması... bu suretle, bizce, politikadaki ikili parti sistemine benzer. (Parsons ve White, 1961: 127-8)

Her zamanki gibi çoğunlukla, Parsons'ın fikirlerini ampirik veriler sıkıntıya sokmaz ve bir sürü inceleme, bu veri ihtiyacı karşılamak için sıraya girmiş gibi durmaktadır. En başta Birleşik Krallık'ta, ileride daha büyük işler başaracak olan yükselmeye meyilli bir grup genç akademisyen bu fikirleri benimsese de, onların amaçları dünya savaşı sonrasında eğitim yoluyla demokratikleşme sürecini gözler önüne sermekti. Paradoksal olarak, etnografya ve katılımcı gözlemi birleştiren metodolojileri ve mikrososyolojik yaklaşımlarıyla bu çalışmaların çoğu, Parsons'tan ziyade etkileşimcilikten daha çok etkilenmiş görünmekteydi. Bununla birlikte, altkültür kuramında iki "kayıp anlatı" olarak betimlediklerim bu alanda belli bir denge tutturmuştur.

Belki de en dikkate değer çalışma, Hargreaves tarafından 1967'de yapılan *Social Relations in a Secondary School* [Lise Düzeyindeki bir Okulda Toplumsal İlişkiler] çalışmasıdır. Bu çalışmada, araştırmacı, İngiltere'nin kuzeyindeki lise düzeyindeki modern bir okulda dördüncü sınıf öğrencileri ve öğretmen kadrosu üzerine çalışır. Başlangıçta, Hargreaves okulda bir öğretmendi, fakat bir yıl sonra, her iki rolün sorumluluklarıyla başa çıkamayınca araştırmaya yoğunlaştı; yine de katılımcı olduğu kadar uygulamacı olmayı da sürdürdü. Gözlemledi, sosyometrik testler kullandı, erkek çocuklarının davranışlarına dair öğretmen değerlendirmelerini topladı, okul kayıtlarını kontrol etti, anketler ve tartışma grupları uyguladı. Genel olarak, Parsons'ın ikiye ayrılmış akran grup yapısı le-

hinde bulgulara ulaşır ve akran grupları muhalif altkültürler olarak hem betimler hem de kabul eder.

Hargreaves'in incelemesindeki öğrenciler, çocukların sınav kayıtları ve başarı şanslarıyla ilişkili olarak düzenlenen ve doğrulanan bir sınıf bölme sistemine göre dağıtıldılar. Bölünmeler, aşağıya doğru azalan "yetenek" düzeninde Pekiyi, İyi, Orta ve Zayıf olarak sıralandı ve tahmin edebildiğimiz gibi, çocuklar arasındaki toplumsal ilişkilerde, değerlerinin içeriğinde, okulun ana kültürüyle ilişkilerinde ve karşılıklı olarak okulun onlara ilişkin kendini gösterme şeklinde bu bölümlemenin dikkate değer yapılandırıcı bir etkisi oldu. Arkadaşlık örüntülerinin, statü hiyerarşilerinin ve davranış biçimlerinin analizi, Hargreaves'e iki öğrenci altkültürü gösterdi: Hargreaves, bunlardan "akademik" ve "suça meyilli" altkültürler olarak bahseder. Demografikten ziyade kültürel biçimler olarak, ayrılmış sınıf bölünmelerine tam olarak uymazlar, fakat yine tahmin edileceği üzere, akademik altkültürün büyük kısmı, Pekiyi bölümünde bulunur ve suça yönelik altkültürün büyük çoğunluğu Zayıf bölümünde bulunacaktır ve İyi ve Orta bölümleri arasında kademeli bir üyelik geçişi vardır.

Hargreaves, verilerini şekillendirmek için "muhalif kültür" kavramını kullanır; bu, daha önce, Parsons ve Metron tarafından, varılan yargıdaki küçük bir değişikle, hem birlikte yapılan hem de "norma uygun olmayan" davranışı belirtmek için kullanılan bir fikirdir. Bu nedenle, öğrenci altkültürleri arasında neredeyse düşmanlığa varan bir rekabet olduğunu görürüz. "Akademik" altkültürün üyeleri "inek"tir; kolektif olarak güçlendirdikleri bireysel çalışma etiği ile yönlendirilirler; başarmaya uğraşırlar, keyiflerinin tatminini ertelerler ve uyum sağlarlar. Faaliyetlerinin içeriği, öğretmenlerin amaçları ve istekleriyle ile özdeşleşir ve kendini sunum biçimleri, sakin ve son derece kurallara uygun görünür. Bu nedenle pratikte, çalışkandırlar; hem düşünsel hem de disiplin anlamında kendilerinden isteneni yaparlar; birbirlerinin ödevlerinden kopya çekmezler; uygun bir şekilde (yani "üniforma" benzeri) giyinirler ve genel olarak düzenlidirler. Bu tezahürlerin her biri, "suça meyilli" altkültür üyeleri tarafından yapılan direniş ve muhalif davranış

için örtük bir hedefe işaret eder. Burada çocuklar, kavga etme, sigara içme ve hem sınıf içinde hem de sınıf dışında "sorun çıkartma" yürekliliği vasıtasıyla prestij ve statü kazanırlar. "Muhalifliğin" özel gösterenleri, giyiniş ve davranışlarda gizlidir: üniforma fikrinin ta kendisi, bir saygısızlık çağrısı doğurur. Kaçınılmaz ve sıkıntılı bir şekilde, bu iki davranışsal görünüm ve onların çeşitlemeleri, iki grup öğretmen tipleştirmesi ve beklentisi ortaya çıkartır. Dünya, ahlâki ve düşünsel olarak ikiye ayrılır ve bu ayrılık, Marx'ın bahsettiği kapitalizmde ikili vatandaşlığın, yani el emeği ve düşünce emeğiyle yabancılaşanların arasındaki ayrımı yansıtır. Bu görünüşte düşünümsel olmayan görüngüsel bilimsel yapı, eğitimdeki "kendi kendini gerçekleştiren kehanet"i (zamanın favori bir indirgemeci determinizmini) doğrulayan çeşitli başarısızlık ve başarı spirallerini üretir. Bir on yıllık birikimin avantajıyla bu çalışma türü üzerine yorum yapan Brake, şu yararlı özeti yazar:

> Altkültürdeki muhtemel roller, bu rollerin dayandırılacağı "kariyerler" ve altkültürün anlamı, bir kimliğin kurulmasındaki temel unsurlardır. Örneğin, yapısal bir problemin, yani eğitimin gerçek amacındaki çelişkilerden dolayı okulun ergenin ihtiyaçlarını karşılamaktaki başarısızlığının yarı bilinçli şekilde farkında olan ergenler, öğrencinin okuldaki resmi rolünü reddedebilir. Bu, okul anlamsız görüldüğü için yaşanır. Aykırı altkültür, okulunkine karşı-ideolojik duruşuyla sembolik ve toplumsal destek sunan, olumlu bir gönderme grubu olarak görünür (tam da öğrenci altkültürünün olumsuz bir gönderme grubu olarak göründüğü gibi). Atfedilen okul öğrencisi rolüne bir alternatif olan kazanılmış alternatif bir kimlik, altkültürel unsurlardan kurulabilir. (Brake, 1980: 40)

Bu dönemde öğrenci toplumsal ilişkilerinin muhalif altkültür modelini benimsiyor görünen ana incelemelerden bir tanesi de Lacey'nin (1970) *Hightown Grammar* [Yüksek Tabaka Dilbilgisi] incelemesidir. Lacey Parsonscı tezin doğruluğunu tamamen kabul etse de, yine de sembolik etkileşimci perspektifin bütün stratejilerini benimser. Okullardaki farklılaşma ve altkültür oluşumu süreçlerine ulaşmak için mikro sosyolojik mekanizmaları araştırır. Hem öğretmen etkileşimi hem de daha önemlisi, öğrenci topluluğu içindeki

farklılaşma ve kutuplaşma mekanizmalarını ortaya çıkarır. Sınıflarda istikrarsız, ama belirgin bir yapı ortaya çıkar ve bütün üyelerin, diğerlerinin performans ve davranışına dair öngörülebilir beklentileri vardır. Altkültürel (esasen karşı-kültürel) oluşumlar, tepkilerin istikrarını ve tekbiçimliliğini de sağlar. Burgess bunu şöyle ifade eder:

> Hightown Grammar incelemesinde, Lacey, öğrenciler arasındaki bir farklılaşma ve kutuplaşma modeline dönüştürdüğü bölünmeyle ilgili toplumsal süreçleri saptadı. Burada, farklılaşma terimini, öğretmenlerin öğrencileri davranışları ve akademik yetenekleri temelinde kategorilere ayırma yollarından söz etmek için kullanır. Aynı zamanda, Lacey'in iddiasına göre, öğrenciler arasındaki kutuplaşma, öğrencilerin okulun normatif kültürüne muhalefet edip bir "karşı-grup" kültürü oluşturduğu, altkültürel bir oluşumdur. Öğretmenlerin beklenti ve taleplerine uyan ve akademik başarıya değer veren öğrenciler ödüllendirilirken, bunu yapmayanların olumsuz olarak algılandığını keşfetti. Lacey'nin Hightown Grammar'ındaki öğretmenlere göre ... bu süreçler, öğrencilerin ayrıldığı bölünmelerle ilişkiliydi. (1986: 169).

Çağcıl bir çalışmada, Sugarman (1967) lise düzeyindeki okul nüfuslarının her yerine nüfuz etmiş olan muhalif altkültür bölünmesi fikrini pekiştirdi. Onun anket bulguları, normatif ve öğretmen yönelimli olmayan davranışlar, sigara içmek, içki içmek, flört etmek ve modaya düşkünlük ile gerçek hayat ve derslerdeki başarı arasında yüksek bir bağıntı açığa çıkardı. Daha önce olduğu gibi, oranlar öğrencilerin toplumsal sınıfından etkilendiler.

Kural dışı altkültürel inceleme vakalarını toplayıp grupladıktan sonra, şimdi bu gibi çalışmaların en yeni ve uyumlu grubunun bir araştırmasıyla devam edeceğiz. Bu bizi, köken olarak, 1970'teki İngiltere'ye ve bilhassa Birmingham Üniversitesi'nde bulunan Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'ne götürecek. Başka bir yerde belirtildiği gibi, çoğu insan altkültür kavramını uygulama fikrini ve ihtiyacını bu gelenekten alır.

VI.
Modern Kavram: Birmingham ÇKİM

Bu kitap, aslında, "kültürel incelemeler" hakkında değil, altkültür kavramı hakkındadır. Bununla beraber, altkültür, toplum bilimleri içinde uzun ve parçalı bir geçmişe sahip olmasına rağmen, bir süredir kültürel incelemeler söyleminde, özellikle de Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nden (ÇKİM) ortaya çıkan çeşitlemede önemli bir ana motif oldu. Bu nedenle, tekrar edersek, bu çalışma, sadece kültürel incelemelere yapılan başka bir katkı değildir, kültür incelemesi içindeki kavramsal bir aygıtın tarihini ve uygulanmasını ele alan daha geniş bir ufka sahiptir. Şimdi, bu ikisi birbiriyle çelişik değildir; fakat kültürel incelemeleri içine alan kültür incelemesi, toplumsal kuramlaştırmanın çeşitli felsefi öncelleri ve geleneklerinden türer. Çeşitli şekillerde, ya açık ya da örtük şe-

kilde bu geleneklerden çıkmasına rağmen, "kültürel incelemeler" görece yenidir ve kendisi için bir farklılık iddia eder. Ben burada bu farklılığın veya daha ziyade kimliğin ve onun geçmişinin kısa bir taslağını çizmeye girişeceğim. Bu rotayla, yolumuzun Birmingham'a, "altkültür" kavramının oradaki kullanımına ve bizim bilgimize yapmış olduğu kendine özgü katkıya çıktığını göreceğiz.

Geçen kırk yıldan fazla olmayan bir zaman içinde, evvela İngiltere'de ve daha sonra Kuzey Amerika ve Avustralya'ya yayılan yeni bir araştırma ve yayın faaliyetleri alanı, "kültürel incelemeler"in şemsiyesi altında akademiye girdi. O süre içinde, hem akademi içinde hem de dışında meşruluk ve popülerlik kazandı, ki bu da onun önemli çağdaş toplumsal akımlara çekici geldiğinin göstergesidir. Araştırma merkezleri kuruldu ve geliştirildi, özellikle bu alanın "içinde" akademik atamalar yapıldı (ve bu örneğin, Durkheim'ın sosyolojideki ilk Avrupa Kürsüsü'nü elde etmesinin önemiyle ilişkili olarak dikkat çeker), yüksek lisans ve daha yakın zamanlarda lisans programları açıldı, çok sayıda dergi yayın hayatına başladı ve bunların çok fazla abonesi oldu ve yayıncılar, sadece "kültürel incelemeler" başlığı altında listeler gösterip editörler atadılar.

Nedir peki kültürel incelemeler? O, birçok anlamda, bir melezdir, hem de belirsiz bir disipline ait bir melez. Yine de, İngiltere'de hem üniversitenin de eleştirel düşünüşün desteğiyle, Harold Wilson İşçi hükümetinin yükselişi esnasında hem de toplum bilimleri daha genel olarak tehdit altındayken, Margaret Thatcher ve Keith Joseph'in Tory (İngiliz Muhafazakâr Partisi) monetarizm döneminde gelişti ve genişledi. Böyle bir genişlemeyi sağlamak ve destek kazanmak için, kültürel incelemelerin, muhakkak, ya güçlü ve etkili bir ailevi kökeni olmalı ya da bir bukalemunun kurnaz politik görünüşünü uygulamış olmalıydı. Bu değerlendirmelerden hiç biri tam manasıyla doğru değildir. Köken konusunda, Stuart Hall (1981), diğer daha yeni biyografilerin gerçek farz edip yeniden ürettiği bir aile ağacının en net açıklamasını ortaya koydu. Yine de, hepsi de disiplinin ellinci yaşgününden bile önce ortaya çıkan bu biyografilerdeki artışının kendisi (bakınız ayrıca Turner, 1990, ve Agger, 1992) ve hatta önde gelen uygulamacıları tarafından yapı-

lan sürekli bir "kökenler" iç gözlemi (bakınız, örneğin, Johnson, 1983), vahim bir şekilde güvensiz ve bir ebeveyn figürü arayışında olan gayri meşru bir çocuk ortaya çıkarır. Politik rengi konusunda, çatışma ve radikalizm, reform ve demokratikleştirme gibi modaya uygun olmayan değerlere bir bağlılıkla, ten renginin hâkim olarak pembe olduğu, eğer belirgin bir şekilde Marksist değilse de, kesinlikle sosyalist veya en azından sosyal demokrat olduğu ileri sürülebilir. Yine de, benim önceki iki değerlendirmemin hiç biri tamamen yanlış da değildir.

A. KÜLTÜREL İNCELEMELERİN KURAMLAŞTIRILMASI

Hall'ün "kültürel incelemeler" için yazdığı övgü dolu biyografi haklı olarak, devamlılıklardan çok kırılmalar açısından ele alınan başlangıçlara işaret eder:

> Ciddi, eleştirel entelektüel çalışmalarda, "mutlak başlangıçlar" hiç yoktur ve kırılma yaşamayan çok az devamlılık vardır bunun yerine, bulduğumuz şey, gelişmenin düzensizce de olsa tipik olarak belli alanlarda yoğunlaşmasıdır. Asıl değer taşıyansa önemli *kırılmalar*dır; yani eski düşünce çizgilerinin bozulduğu, eski gruplaşmaların yerlerinden edildiği ve eski ve yeni unsurların farklı bir öncül ve konu kümesi etrafında yeniden gruplaştığı kırılmalar.
> Kültürel İncelemeler, kendine özgü bir sorunsal olarak, 1950'lerin ortasında böyle bir uğraktan ortaya çıkar. (Hall, 1981: 19)

Hall, disipline yön veren kişiler ve onların metinlerinden oluşan sağlam bir üçlü grup seçer. Bu üç usta, Richard Hoggart ve *Uses of Literacy*'si [Edebiyatın Faydaları] (1985), Raymond Williams ve *Culture and Society*si (1963) [Kültür ve Toplum] ve *The Making of the English Working Class*ı (1968) [İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu]* ile E. P. Thompson'dır. Hall, bu simaların kendi dengi olduğunu vurgulamaz, alçakgönüllü davranır. Bununla birlikte bize, disiplin

* Bkz. *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev.: Uygur Kocabaşoğlu. Birikim Yayınları, 2004.

olarak toplumbilimlerinden ziyade, beşeri bilimler ve edebiyat çalışmalarındaki konumuyla ayrıca dikkate değer olan etkileyici bir topluluk takdim edilir. Belki de, bu topluluğun saygınlığının bir nedeni de, onların toplum bilim konularını "saygıdeğer" disiplinlerin içinden popülerleştirme yetileridir. Bahsedilen üç ana kahramanın üçü de çeşitli ölçülerde ders amfilerine, Sanat Konseyine, BBC 2'nin *Late Night Line Up*'ına [Gece Yarısı Akışı], politik toplantılara ve üniversite yönetimine aynı ölçüde aşinaydı. Üçü de, o zamanlar toplumbilimlerinin uzun saç, deri ceketler, kampus yürüyüşleri ve işgallerle özdeşleşen militan izi olmadan, kültürün toplumsal ve politik zeminlerini kuramlaştırmayı başardı.

Örneğin, Hoggart, Önsöz'ünde, sosyolojik bir problemi araya edebi bir "mesafe koyarak" gözler önüne serer:

> Popüler kültür hakkındaki kitapların, "halk"la kimin kastedildiğini yeteri kadar netleştirmeyerek, "halk"ın yaşamlarının belirli yönlerine dair incelemelerini, yaşadıkları daha geniş yaşamla ve eğlencelerine taşıdıkları tutumlarla yetersiz bir şekilde ilişkilendirerek genellikle güçlerinin bir kısmını kaybettiklerini düşünüyorum. Bu nedenle ben, işçi sınıfının kendine özgü ilişkilerini ve tutumlarını böyle bir arkaplana yerleştirip elimden geldiğince betimlemeye çalıştım. Arka planını sunduğu yerde, bu kitap, büyük ölçüde kişisel deneyime dayanır ve sosyolojik bir incelemenin bilimsel olarak test edilmiş mahiyetine sahip olma iddiasında değildir. Sınırlı deneyimden yola çıkarak genelleştirilmenin getirdiği bariz bir tehlike vardır. Bu nedenle, gerekli göründükleri yerlerde, metne getirilen şerhler veya destekler olarak sosyologların bulgularının bazılarını, çoğunlukla notlar şeklinde dahil ettim. Ayrıca, benimkilere benzer deneyimlere sahip olsa da farklı düşünen başka insanların olduğu bir iki örnek de var. (Hoggart, 1985: 9)

Bununla beraber, Hoggart, Williams ve Thompson, Hall tarafından, "kültürel incelemeler"in ortaya çıktığı "durgu" olarak toparlanır, çünkü, üçü de işçi sınıfı kültürünü (kültürün yüksek, alt veya kitle olarak tabakalaşması hakkındaki "kültür tartışması"na kayıtsız kalarak) aktif, tutarlı, anlaşılır, tarihe yerleştirilmiş ve (üçü de Marksist materyalist geleneklerin içinde çalışsa da) sadece gelişmekte olan bir ekonomik koşullar grubuna indirgenemez olarak ele

aldılar. Kültürdeki bu önemli "fail" fikri, Thompson bize şunu ifade ettiğinde tam anlamıyla tesis edilmiş olur:

> [işçi sınıfının gelişimi], ilk olarak kendisini sınıf bilincinin gelişmesinde ortaya koyar; bu, tüm emekçi insanların değişik grupları arasında bir çıkar özdeşliği kadar diğer sınıfların çıkarlarına karşı da bir özdeşliğin bilincidir. İkinci olarak, bu bilince karşılık gelen siyasal ve endüstriyel örgütlenme biçimlerinin gelişmesidir. 1832'ye gelindiğinde, güçlü temellere dayanan ve kendi bilincine sahip işçi sınıfı kurumları (sendikalar, yardımlaşma dernekleri, eğitim ve din hareketleri, siyasal örgütler, sürekli yayınlar) entelektüel işçi sınıfı gelenekleri, işçi sınıfı davranış kalıpları ve bir işçi sınıfı duygu yapısı vardı. (1968: 27) (çev. s. 249)

Bütün bunlar, fabrika sisteminin basit ve kaçınılmaz bir gölge görüngüsü olarak ortaya çıkmadı.

Tabii, bu üç sima arasındaki görü ortaklığını vurgulamakta aşırıya kaçmak da mümkün. Hoggart'ın Hunslett'e dair anıları, yoğun bir şekilde izlenimciliğe dayanır ve üzüntü ve öfkesinin içinde, aşırı duygusallık eğiliminde bir romantizm taşır. Bunun sonucu, kendi başına hareketli ve değerli olsa da, yine de pasif, alımlayıcı ve kendisinden memnun olmaya meyilli olan bir kültür modelidir. Williams, çok daha iradeci bir kültür görüşüne sahiptir ve onu bir dinamik olarak görür. Fakat, işçi sınıfı kültürünü, yüksek kültürün hâkim olduğu bir toplumda sadece gölgede kalmış bir kalıntı olarak değil bir gerçek olarak aydınlatmasına rağmen, onun Leavis benzeri, bir bütünlük olarak kültür görüşü, ilkini içine alır ve onun bu görüşün potansiyeline katkıda bulunmasını sağlar, ki böylece onun radikalliğini yok eder. Başlangıçtan beri Marksist olan Thompson, ortak bir kültür fikrini yasaklar ve kendi açıklamasını özerklik, meydan okuma, çatışma ve her şeyden önemlisi, sınıf mücadelesi üzerinden yapar.

"Kültürel incelemeler"in ataları olarak Hoggart, Williams ve Thompson'ı tanıtmanın ötesinde, Hall, ayrıca, çağcıl kültürel incelemeler pratiğini "iki paradigma" arasında böler: *kültürelci* ve *yapısalcı*; ikisi arasındaki fark ise, *kültürelcilik*'te "vurgu, belirlenmiş koşullarından ziyade kültürün *oluşumu*ndadır", oysa *yapısalcılık*'ta "vurgu, farklı imleyici pratik uygulama çeşitlerinin yapısını tanımlayan ve onları birbirinden ayıran, indirgenemez olduğu varsayılan biçimsel özelliklerin kendine has doğasındadır" (Hall, 1981: 10-11)

Bu üçlü grup, kesin bir kategori olmamasına rağmen, tümüyle *kültürelci* ve tümüyle *yapısalcı*dır; Levi Strauss, Foucault ve Barthes gibi, genel olarak Saussure'ün izinden giderler. Öncekinden daha az ihtilaflı bir şekilde olsa da, Hall'ün iki paradigması, yapısalcıların her şeyi kapsayan determinist ideoloji anlayışlarıyla genelleştirici ve bağlam dışına çıkarıcı kuramsallıklarına karşı koyan İngiliz tarihselcileri ile devam eder. Bununla beraber, Hall'ün kendisinin önderliği altındaki Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin çalışmaları vasıtasıyla yeni-Gramscici perspektifin gelişimi, *hegemonya* kavramı aracılığıyla fail ve tamamen kuşatıcı yapı arasında daha yumuşak bir dolayımın sağlandığı anlamına geldi. Bundan dolayı, kültürel incelemelerin daha baştan her iki tarafa da zarar verecek bir çatışmaya sürüklenmesi önlendi.

> Benim görüşüme göre, Gramsci'nin çalışmasında geliştirilen kavramların bazısı ve yapısalcı ve kültürelci girişimdeki en iyi unsurlardan hareketle *ileriye dönük düşünmeye* çalışan Kültürel İncelemeler çizgisinin inceleme alanının gereklerini karşılamaya çok yaklaştığını gösterecek kadar çok şey söyledim... Bu gereklilikler bizi sürekli olarak, kuvvetli bir şekilde birleştirilen ama karşılıklı olarak birbirini dışlamayan kültür/ideoloji kavramları tarafından sınırları çizilen alana döndürür Bu gereklilikler bir araya geldiğinde, *hem* farklı pratiklerin özgüllüğünü, *hem de* onların dile getirilen bütünlük biçimlerini düşünmeye çalışmanın sonucu olan problemleri ortaya çıkarırlar. Altyapı/üstyapı metaforlarına doğru biraz sıkıntılı, ama daimi bir dönüşü meydana getirirler... ki, Kültürel İncelemelerin idealizmle indirgemecilik arasında gidip gelmeleri aşabilmesini de bu sorunun çözümü sağlayacaktır. Bu

gereklilikler... koşullarla bilinç arasındaki diyalektikle... yüzleşir... düşüncenin mantığı ile tarihsel sürecin "mantığı" arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu yöneltir: Gereğine uygun bir materyalist kültür kuramı vaadini canlı tutar.

Bu, Hall'ün Merkez için yazdığı manifestodur. Bu Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin (ÇKİM) 1964'teki kuruluşuna işaret etmekteydi; bu Merkez ilk başta Richard Hall'un, daha sonra, en önemlisi, bizzat Stuart Hall'un başkanlığı altında, şimdiki adıyla "kültürel incelemeler"e somut ve belirgin temel kazandırmak için ülkedeki tüm diğer düşünsel ve kurumsal girişimlerden daha fazla çaba harcamıştı. Merkez, evvela "altkültürler" başlığı altında toplanmış belli bir temel konu dizisi veya belki de tabakasının, her ne kadar müphem olsa da (etnografya gibi) bir araştırma metot ve strateji kümesinin ve Gramscici anlamda bir ideolojinin etrafında ortak bir sorunsal oluşturdu. Bunun ötesinde, Merkez, bugüne kadar azalmamış bir şevk, araştırma ve yayım itkisi sağlayan mezun olup sosyoloji, psikoloji, eğitim, film, medya, kültürel ve iletişim çalışmaları bölümlerine giren iyi planlanmış bir yüksek lisans programındaki (çoğu, şimdi profesörlük sahibi), genç, hırslı ve çoklu disiplinli bir kuramcı grubu doğurdu. Bu şekilde, ÇKİM'nin kendisi, "kültürel incelemeler"in "üçüncü paradigması"nı ve ağını kurdu. Bununla birlikte, yaklaşık bu sıralar Birmingham'da çalışan yüksek lisans öğrencilerinin ve araştırma görevlilerinin faaliyetleri, düzenli olmasa da genellikle bağlı ve bütünlüklü bir faaliyet bloğu olarak bir araya getirilse de, bazı yorumcular kesin olarak onların ayrılma kökenlerine baktı:

> O unvan, yani "Birmingham Okulu"... bir çalışma grubunu gerçek üretim koşullarından soyutlar ve homojenize eder: gerçek koşullar heterojendir ve dıştaki araştırmayla etkileşim halindedir. Bundan dolayı, açıklamaya birkaç uyarı eklenmelidir.
> Birincisi, 1970'lerin Birmingham Okulu katılımcıları, gençlik kültürü analizinin bütün yönleri konusunda tamamen aynı fikirde değildiler: daha önceki araştırmadan kızların göreli dışlanması buna işaret eden en bildik hususlar. İkincisi, sonraki çalışmaları, göreceğimiz gibi, belirli bir yere kadar çeşitlilik arz etmiştir. Üçüncüsü, Birmingham'ın en

canlı dönemi olan 1970'lerdeki gençlik kültürü ve tüketime dair analizlerinin önemi şundan kaynaklanır; bu analizler, 1960'ların sonundan itibaren Ulusal Aykırılık Sempozyumu'nu şekillendiren anomi paradigması, etiketleme kuramı ve doğalcı metodolojiyi içine alan, çok çeşitli Amerikan Aykırılık sosyolojisi gelişim çizgileri sebebiyle, belirli bir popülist duygu tarafından desteklenen farklı kuramsal gelenekleri sentezlemiştir. Dördüncüsü, bununla birlikte, sosyolojik aykırılık kuramını neo-Gramscici hegemonya kuramı ve Barthesçı semiyolojiyle kendine özgü birleştirmesinden dolayı, Birmingham Merkezi'nin yenilikçi gençlik kültürü incelemelerinde kazandığı ün gayet meşrudur. İşçi sınıfı "direniş" altkültürleri... toplumsal patoloji göstergeleri olarak değil, egemen kültüre sembolik meydan okumalar olarak *politik bir şekilde* okundu. Benim popülist olarak düşündüğüm ve diğer bazı yorumcuların "romantik" olarak adlandırdığı şey, "taban kaynaklı" altkültürel yaratıcılığı bu şekilde muhalefete dayanarak açıklamaktır. (McGuigan, 1992: 89-90)

Bu pasajı uzun uzadıya aktardım, çünkü bu altkültürel inceleme grubu tarafından ve onun adına yapılan iddiaları hem över hem de eleştirir. Ayrıca bu grubun daha önce ele aldığım "kayıp anlatılar"la bağlantısını da gösterir. Dahası, benim başından sonuna kadar Birmingham Okulu'ndan ziyade grubundan söz etme girişimimi yankılar.

Yeri gelmişken belirtelim ki, ÇKİM'nin, akademisyenlerinin ve araştırma ürünlerinin çeyrek yüzyılı aşan aşikâr başarısına ve kendi dışındakiler için çekiciliğine rağmen, Birmingham Üniversitesi, sonunda, onu Sosyoloji Bölümü'ne dahil etti ve daha sonra, 2002'de, ekonomik yeniden yapılandırma uygulamasının bir parçası olarak kapattı.

C. GRAMSCI VE HEGEMONYA KAVRAMI

Bu durumda, yazıları Lenin'in sosyalist devrim stratejisini "genişletiyor, 'demokratikleştiriyor' ve zenginleştiriyor" (Boggs, 1976: 12) denilen İtalyan komünist Antonio Gramsci'nin çalışmasını,

Birmingham ÇKİM'nin düşünsel olarak geliştirmesini nasıl kavramalıyız?

Gramsci, politik inançlarından dolayı, Mussolini'nin hapishanelerinin insanlık dışı koşullarında hapsedildi; kısa yaşamının neredeyse çeyreğini elinden alan bir cezaydı bu. Entelektüelin rolünü, eylemci bir kültürel politikanın gerekliliğini özgün bir biçimde ele alışı ve karşıt-hegemonya vasıtasıyla ona karşı direnişin zorunluluğu ile birlikte hegemonyanın analiziyle, Gramsci, farklı bir popüler kültür anlayışı ve yaklaşımı sağladı:

> Bir bireyin kültürel yaşamı ne kadar geniş ve temelli olursa, fikirleri hakikate o kadar yakın olur; herkes tarafından kabul edilebilirler: geniş ve iyi temellendirilmiş kültürün bireyleri ne kadar çok olursa, popüler fikirler hakikate o kadar yaklaşır; yani, olgunluk ve mükemmelliğe erişene kadar geliştirilebilen olgunlaşmamış ve eksik bir biçimdeki hakikati kapsar. Bunun sonucu olarak, hakikat asla, sanki olgun ve mükemmelmiş gibi, dogmatik ve mutlak bir biçimde sunulmamalıdır. Yayılabildiği için, hakikat, içinde yayılmasını istediğimiz toplumsal grubun tarihsel ve kültürel koşullarına adapte edilmelidir. (Gramsci, 1971: 261)

Althusser'den alınan unsurlar ve onun üzerinde yapılan düzeltmelerle birleştirilen bu fikirler, İngiltere'deki kültür sosyolojisi ve kültürel incelemelerin gelişmesinde çok etkili oldu. Gramsci'nin gerçek ilgi alanları, başlıca çalışması *The Prison Notebooks*'ta [Hapishane Defterleri]* bahsedilen eğitim, felsefe, toplumsal cinsiyet, tarih, aydınlar sınıfı ve bilhassa kültürün kendisine dair meseleler arasında değişen konularıyla kendini gösterir. Bununla birlikte, tek belirleyici özelliği, gelişmiş bir kapitalist kültür koşullarının analizi için uygun olan özgün bir Marksist kuramın üretimi ve ayrıntılandırılmasıdır.

Gramsci'nin düşüncesi, kapitalist gelişimin amansız ve determinist yasalarını öven kuramlara karşı, politik eylemin maksatlı mahiyetini vurgulayan eylemci ve değişken bir kuramcıyı açığa çıkarır. Sosyalizme giden yol, ne tek ne de düzdür ve bireyin, dev-

* Bkz. *Hapishane Defterleri*, çev.: Adnan Cemgil. Belge Yayınları, 2003.

rimci mücadelenin odağına yeniden yerleştirilmesini gerektirir. Bu amaç doğrultusunda, onun kendi yazıları, bir kurgu veya betimleme edimi değil, her zaman devrimci bir edim, değişim sürecindeki bir dinamik olarak kavrandı. Bu saik, kültürel eleştirmenin "praksis" fikrini içselleştirmesiyle, sistemli olarak canlandırılmalıdır. Kuram ve pratiğin, logos ve erosun, düşünce ve eylemin, özne ve nesnenin bilinçli birleşimi. Yaşam tasarıdır ve tasarı çatışmacıdır:

> Praksis felsefesi, Hegel felsefesinde meydana getirilen bir reform ve gelişmedir; bu, bütün tek taraflı veya bağnazca ideolojik öğelerden kendisini kurtarmış (ya da kurtarmaya çalışan) bir felsefedir. Bu çelişkilerle dolu bir bilinçtir; hem bir birey hem de büyük bir grup olarak görülen bizatihi filozoflar yalnız çelişkileri kavramakla kalmaz, kendisini de bir çelişki öğesi olarak ortaya koyar ve bu öğeyi bir bilgi ilkesine, bunun sonucu olarak da eyleme dönüştürür. (Gramsci, 1973: 404-5) (çev. s. 111)

Gramsci'nin düşünüşünün Marksist geleneğe ve toplumsal ve kültürel oluşumların analizine en önemli katkısı, *hegemonya* kavramı aracılığıyla ideolojinin doğası ve işleyişine dair özgün tartışması vasıtasıyladır. Bu kavram, özellikle ideoloji kuramını, geç dönem modernitenin bağlamına uyarlar. Hegel, otoriteyi "politik toplum" ve "sivil toplum" olmak üzere iki alana ayırmışken, Gramsci, bu ayrımı yeniden işleyerek tahakküm ve rıza olmak üzere iki denetim tarzının işleyişine dönüştürür. İlki, daha çok toplumdaki daha eski bir düzen tipine özgü, iktidarın sert ve merhametsiz tarafıdır. Modern politik yapılar, denetim altındakinin iktidarın tarafına çekilip onun bir parçası yapılması vasıtasıyla işler. Burada ima edilen, iradeci siyasadır; ideolojik strateji, gerçekten, bir zorlama, ikna ve işbirliği stratejisidir, fakat zorlama "yumuşak", ikna "gizli" ve işbirliği "tek taraflı"dır; geriye kalan şey, iradecilik deneyimi ve görünümüdür. Hegemonya, halkın "oydaşım"ı vasıtasıyla bu zımni rızayı sağlayan prensiptir. Hegemonya, birey ve seçim yapmayı dolayımlar ve hegemonya, seçeneklerin mümkün kılındığı yapılara nüfuz eder; dünyaya dair bilgimizi değiştirir. "Bir hegemonya aygıtının gerçekleşmesi, yeni bir ideolojik zemin yarattığı ve bir bi-

linç ve bilgi metotları reformu tarif ettiği için bilinebilir bir olgu, felsefi bir olgudur" (a.g.y.: 365-6).

Din ve eğitimden, kitle iletişim araçlarına, hukuk kitle kültürü, spor boş zaman ve eğlenceye kadar, üstyapının bütün unsurları, kültürün içinde, ideolojik hegemonya kurmayı başarırlar. Hepsi de yüksek düzey bir teknolojiyle işleyen kitle eğitimi, kitle edebiyatı ve kitle iletişimine sahip gelişmiş bir kitle toplumunda, iktidarın merkezi, çevreyi kapsamak için uzanırken çok daha uzman ve ustalıklı hale gelir:

> Alan içinde klasikleşmiş olan "normal", yani parlamenter rejimdeki hegemonya kurma yolunun en önemli özelliği, zor kullanımının oydaşımı çok fazla aşınamasına özen göstererek zor kullanımıyla oydaşım arasında denge kuran bileşimler oluşturmaktır. Dolayısıyla zor kullanımı sanki genel çoğunluk tarafından desteklenip, kamuoyunun sözde sözcüleri gazeteler ve birlikler tarafından dile getirilmiş gibi göstermeye çalışılır. Zor kullanımı ve oydaşım arasındaki orta yer, yolsuzluk ve sahtekarlıktır (zor kullanımını çok tehlikeli yapan, hegemonya işlevinin uygulamasının güç olduğu belirli durumların özelliğidir bu). (Gramsci, 1975: 638)

Kurumsal bağlamın dışında, hegemonik iktidar, sınıf sistemleri ve belirli hükümetlerden bağımsız bir yaşama sahip ve insanlara aitmiş gibi duran kültürel değerler, normlar, inançlar, mitler ve gelenekler aracılığıyla mümkün ve daimi kılınır; yine de, bunların hepsi mevcut düzeni devam ettirmeye hizmet ederler. Modern politikalar, iktidardan çok otorite vasıtasıyla yönetirler ve otorite, kabul edilme veya "meşruluk" gerektirir. Böyle bir sistem rızaya çağırdığı ve ona bağlı olduğu için, halkını kültürel istikrarla ödüllendirir; ki bu olguyu da zaten halk yaratmaktadır.

> Hegemonya olgusu, şüphesiz üzerlerinde hegemonya kurulacak grupların çıkar ve eğilimlerinin göz önüne alındığını, bir taviz dengesi olduğunu, yani, yöneten grubun ekonomik–ortak türden fedakârlıklar yaptığını önvarsayar, ama bu gibi fedakârlık ve uzlaşımların esası etkilemediği de şüphe götürmez. (Gramsci, 1973: 161)

Gramsci'nin, entelektüellerin kültürel süreçteki rolüne dair analizi (Marksist kuram için her zaman kritik bir konu, çünkü entelektüeller, ya toplumsal değişim tepkisinin öncüleri ya da devrime gidişte temelde kendi sınıflarına ihanet eden kişilerdir), hem bu rolü demokratikleştirecek hem de daha sonra onların uzmanlıklarını ve hayatiyetlerini devreye sokacaktır. Demokratikleştirme, grubu kültür mülkiyeti ve üretiminden yoksun bırakarak meydana gelir; entelektüel olmak, evrensel bir işlevdir:

> Her insan, nihayetinde, mesleki faaliyetinin dışında, bir çeşit entelektüel faaliyetle meşguldür; yani, bir "filozof", sanatçı, zevk sahibi bir insandır; belirli bir dünya anlayışına katılır; bilinçli bir ahlâki davranış çizgisi vardır ve bu nedenle, bir dünya anlayışını sürdürmeye veya onu değiştirmeye, yani, yeni düşünce tarzlarını meydana getirmeye katkıda bulunur. (a.g.y.: 9)

Bu nedenle, bir toplumdaki entelektüel faaliyet alanı, ortak bir epistemoloji ve uzmanlaşmış bilişsel bir tarz uygulayan kültürel bir elite ait değildir, daha ziyade kökleri bir bütün olarak halkın kültürüne ve günlük yaşamlarına dayanan politik eylemin ayrılmaz bir parçası olarak kendini gösterir:

> Yeni entelektüelin varlık tarzı artık, duygu ve tutkuların dış ve anlık bir tetikleyicisi olan belagata değil, yalnızca hatip olarak değil, kurucu, örgütleyici, "sürekli ikna edici" bir kişi olarak pratik yaşama yapılan aktif katılıma bağlı olabilir ancak. (a.g.y.: 10)

Daha sonra, Gramsci, iki çeşit entelektüel betimler, eski düzeni destekleyen (ve Katolik Kilisesi'yle çarpıcı bir benzerlik taşıyan) "geleneksel" entelektüel ve yeni düzeni ifade etmek için zamanının temsilcisi olarak ortaya çıkan "organik" entelektüel. Onlar, bahsedildikleri sıraya göre, problemin ve çözümün bir parçasıdırlar.

Bu gibi fikirler, Louis Althusser'in (1971) 1960'larda ortaya çıkmakta olan kavramlarının bazılarına benzemekteydiler. Gramsci'nin "hegemonya"ya dair fikirlerinden bazılarını ve politik ve sivil toplum arasındaki ayrımı özümseyip uyarlayan Althusser, belirli bir toplumsal düzenin, belirli bir üretim ilişkileri grubunun ve hissettirmeden belirli bir iktidar kurma yolunun sürdürülmesini sağlayan ve ileri kapitalist toplumlarda etkin olan ince denetim mekanizmalarına dair bir kuram oluşturmaya çalışmaktaydı. Oldukça haklı olarak, Althusser, modern iktidarın artık kaba kuvvete dayanmadığına, her şeye gücü yeten bir aşırılık olmadığına, daha ziyade, gizlilikle kurulduğuna inanmaktaydı. Bireyler, sıkı disiplin altında tutulmak, emredilmek hatta manipüle edilmek yerine, dahil edilmektedirler. "Baskıcı" ve "ideolojik devlet aygıtları" fikirleri aracılığıyla, Althusser, bizi hem "demir pençe" hem de "kadife eldiven"e dair bilgilendirir. Somut düzeyde, eğitim, kitle iletişimi ve inanç sistemlerine karşı polis ve silahlı kuvvetlerden bahsetmektedir; analiz düzeyinde ise, eğer halk, iktidarın sert tarafıyla çok fazla temasa geçerse, modern devletin rıza temelinde yönetme isteğinde başarısız olduğunu açığa çıkarmaktadır. Devlet, siyasi kitle üzerinde zor kullanmaktan ziyade mutabakat aramaktadır. Althuser dolayımlayıcı "çağırma" kavramını geliştirir; bu, modern ideolojilerin bireyde hak talep etme yoludur. hâkim ideoloji, kolektif bilinç üzerine etki eden, anlaşılmaz ve zorlayıcı bir fikirler duvarı olarak işlemez; daha ziyade, özneyi seçer, bireyselleştirir ve ona nüfuz ederler; böylece, bizi, tek tek, kendi bünyelerine çağırırlar ve bir kere dahil olunca bize sunulan tipik güdüleri sanki özgürce seçiyormuş gibi hareket ederiz. Belirli bir markadan bir arabaya sahip olmanın, sizin açık cinsel gücünüzü sergileyeceğini "bildiren" reklamın hedefi sadece komşunuz değildir; ağzına kadar dolu toplantı salonunun bir ucundan diğerine başöğretmenin "o çocuk!" diye bağırması, her bir öğrenciyi potansiyel hatalı statüsüne ve sorumluluğuna maruz bırakır ve "Ülkenin Sana İhtiyacı Var" diye bağıran

ilan panosu, kesinlikle, arkanızda duran kişiye seslenmemektedir. Kültürün içinde o kültürün bireysel üyelerinin yarı bilinçli itaatleriyle dengenin kurulmasını sağlayan alışılmış ve sistematik yollara işaret eden Althusser'in çağırma hakkındaki fikirleri, kültürel yeniden üretime dair gelişmekte olan incelemelere katkıda bulunmuştur.

Bu durumda, bu neo-Marksist kuramlaştırma matrisi, ÇKİM'nin ününün ve faaliyetlerinin merkezi olacak olan, yeni yeni beliren altkültür incelemesiyle nasıl bağlantılıdır? İlk kez 1976'da yayınlanan (ama burada 1981 basımıyla aktarılan) şimdiki klasik konumu sunan bir makalede, ana simalardan dördü (John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson ve Brian Roberts) paradigmayı kuracak olan bağı oluştururlar. Onlar, kültürün bir halkın yaşam tarzını meydana getirdiği görüşüne ve ayrıca, kültürün, hem bilişsel yapılar hem de tutarlı olan toplumsal ilişkilerin somut yapılandırmaları olan "anlam haritaları"ndan oluştuğu görüşüne bağlıdırlar. Her toplumda, kültürün paylaşıldığı ve bütün üyelere anlaşılır olduğu düzeyler bulunsa da, kültür, evvela toplumsal sınıf konumuyla sınırları çizilen farklılaşmalara uygun olarak da tabakalaşır. Bu nedenle, kültürel deneyim ve toplumsal ilişkilerin örgütlenmesi çeşitli olsa da, hepsi toplumdaki iktidara erişim tarafından belirlenir. İktidar temelli farklılaşma hayati önem taşır. Genel, paylaşılan, ortak kültür (ki bunların hepsi de ideolojik terimlerdir), "egemen kültür" olarak kavranabilir ve bu kültür, onun hâkimiyetinin yeniden üretilmesine hizmet eden çeşitli devlet aygıtları tarafından bireylere aktarılır. Bu durumda, daha önce ele aldığımız gibi, hegemonyacı olduğu kadar tahakkümcüdür de. Şimdi, altkültürler, değişiklikler, farklılıklar, zıtlıklar veya direnişler olabilirler, fakat hepsi de egemen kültürle bir ilişki içinde mevcutturlar. Bu suretle:

> Modern toplumlarda, en temel gruplar toplumsal sınıflardır ve başlıca kültürel gruplaşmalar, temel ama genellikle dolayımlı bir şekilde, "sınıf kültürü" olacaktır. Bu kültürel-sınıf gruplaşmalarına kıyasla, *alt*-kültürler, alt-gruplardır; yani daha geniş kültürel ağların birinde ya da diğerinde yer alan daha küçük, daha yerelleştirilmiş ve farklılaşmış yapılar. İlk olarak, altkültürleri, farklı bir parçasını oluşturdukları, daha

geniş sınıf-kültürü ağlarıyla ilişkileri açısından görmeliyiz. Bir altkültür ve parçası olduğu "kültür" arasındaki ilişkiyi incelediğimiz zaman, ikincisini bir "ebeveyn" kültür olarak adlandırırız ...Bu durumda, altkültürler, ilk olarak, alt-grubu oldukları "ebeveyn kültürler"le ilişkilendirilmelidirler. Fakat, altkültürler, egemen kültürle (bir bütün olarak toplumdaki kapsayıcı kültürel iktidar eğilimiyle) ilişkileri açısından da analiz edilmelidirler. Böylece, işçi sınıfı kültürü *içinde* saygıdeğer, "sert", çete ve suçlu altkültürlerini ayırt edebiliriz: fakat, ayrıca, kendi aralarında farklılık gösterseler de, *hepsinin* ilk olarak "işçi sınıfı ebeveyn kültürü"nden çıktığını da söyleyebiliriz: bundan dolayı, egemen orta sınıf veya burjuva kültürüne kıyasla, hepsi de o kültüre tabi ikincil altkültürlerdir. (Clarke et al., 1981: 55-6)

Bu nedenle, altkültürün diğer biçimlerle ilişkisi hayati önem taşır, çünkü bizi, iktidar, onun ele geçirilmesi, kurulması ve yeniden üretimi konularına yönlendirir. Hebdige'in söylediği gibi:

Hegemonya teriminin gönderme yaptığı durumda belli toplumsal gruplar, salt zor kullanarak veya hâkim fikirleri dayatarak değil, 'tahakkümcü sınıfların meşru ve doğal gözükmesini sağlayacak şekilde rıza sağlayıp, bu rızayı biçimlendirerek' tabi gruplar üzerinde "bütüncü toplumsal otorite" kurabilirler. Hegamonyayı korumanın tek yolu tahakkümcü sınıfların "muhalif tüm tanımları kendi kapsamlarının çerçevesine yerleştirmeyi başarması"dır; böylelikle, tabi gruplar denetim altına alınamasa bile, en azından "ideolojik" gibi durmayan ideolojik bir uzamda tutulurlar; ki bu uzam, daha ziyade daimi ve "doğal," tarihin dışında, özgül çıkarların ötesinde gibi gösterilir. (1979: 15-16)

E. RİTÜEL YOLUYLA DİRENİŞ

Clarke ve diğerleri, altkültürlerin içerik açısından birleştiğini, yani yapıları ve biçimlerinin, bir grubun asli ve ayırt edici pratikleri tarafından belirlendiğini iddia ederek devam eder. Ayırt ediciliğin derecesi, ebeveyn kültürden ne ölçüde yalıtıldığını ve aradaki sınırın ne ölçüde korunduğunu belirler. Böylece ayırt ediciliğin derecesi, ebeveyn kültüre muhalefet veya direniş ihtimalini sağlar. Bu, ayrıca, ÇKİM'nin kanonu içinde, *Resistance Through Ritual* (Hall

ve Jefferson, 1975) [Ritüel Yoluyla Direniş] sloganı (ve başlığı) ile ikna edici biçimde ifade edilen bir hususdur. Bu durumda, altkültürler, tabi kılınmıştır, çünkü muhaliftirler ve politiktirler, çünkü muhaliftirler. Onlar, ayrıca, iktidara erişimleri ve iktidar kurmaları açısından hem bilinçli hem de bilinç dışıdırlar. Bu şekilde, mevcut düzene potansiyel meydan okumalarından habersiz olabilirler ve aynı derecede, tamamen o direniş vasıtasıyla egemen normatif yapıyı onaylayarak mevcut düzeni destekleme ve yeniden üretmedeki rollerinden de habersiz olabilirler. Bu, Parsons'ın tersine çevrilmiş hali gibi duruyor. ÇKİM akademisyenleri, güçlü kimliklere sahip katı çizgilerle ayrılmış altkültürlere dair bir tercih göstererek, ilgi alanlarının seçilmiş nesnesini daha da daraltırlar ve savaş sonrası kuşağının temel konusu olan asi gençlik meselesini, altkültür oluşumundaki kendi kendini türetme mekanizmasının arketipi olarak görme eğilimini örneklerler. Böylece, "gençlik altkültürleri", kavramsal olarak, önemli (ama tamamen kendi kendini atayan) modern görüngüler olarak doğarlar. Bu nedenle, beyaz erkek ergen kültü, politik bir gerekçeyle büyük bir çalışma topluluğunun odak noktası olarak tesis edilmiş olur.

> Gençlik altkültürünü bu tür bir analize yerleştirmek için, ilk olarak, gençliği, "hegemonik" egemen kültür ve bir parçası oldukları tabi işçi sınıfı kültürü arasındaki diyalektiğe yerleştirmeliyiz. Bu terimler (hegemonik/birleşmiş, egemen/bağımlı) analiz için çok önemlidir, fakat, altkültürel boyut ortaya koyulmadan önce, bu terimlerin daha fazla ayrıntılandırılmaları gerekir. Gramsci, "hegemonya" terimini, yönetici bir sınıfın, sadece tabi bir sınıfı kendi çıkarlarına uymaya *zorlayabildiği* değil, ayrıca tabi sınıflar üzerinde bir "hegemonya" veya "bütüncül toplumsal otorite" kurabildiği uğraktan söz etmek için kullandı. Bu, özel bir iktidar çeşidinin kurulmasını gerektirir; yani egemen sınıflara meşruiyet verilmesi, sadece "kendiliğinden" değil, ayrıca doğal ve normal görünecek şekilde alternatifleri bir çerçevenin içine yerleştirip fırsatları denetim altına alarak *rıza sağlama ve bu rızayı şekillendirme* iktidarı. Bu hegemonyanın kazanıldığı veya kaybedildiği alan, üstyapılar alanıdır; yani, sivil toplum ve devletin kurumları, Althusser ve Poulantzas'ın, bir parça yanıltıcı olarak, "ideolojik devlet aygıtları" diye adlandırdıkları şey. (Clarke ve diğerleri, 1981: 59)

Bu kuramlaştırma ve araştırma geleneğinin doğasına içrek iyimserlik çok yaygındır. Uğraştıkları altkültürler, yani "işçi sınıfı" altkültürleri, politik ekonominin içindeki adalar olarak görülürler. Bu adalar, kapitalizmin sınırlamaları ve hâkim düzenden kopartılmış yer veya uzamlardır. Kavramsal olmalarına rağmen, bu uzamlardan, genellikle "parsel", "arazi", "arsa" ve "alan" gibi coğrafi metaforlar aracılığıyla bahsedilir ve giriş ve dışlamayı mümkün kılan sınırlar, dil ve tarz tarafından çizilir. Hebdige'in ifade ettiği gibi, "Bu durumda, altkültürün anlamı, her zaman tartışmalıdır ve tarz, karşıt tanımların müthiş bir şiddetle çarpıştıkları bir alandır" (1979: 3). İşçi sınıfı altkültürlerinin ideolojik olmadığına, daha ziyade onların hem birer zafer hem de muhalif olduğuna dair güçlü bir fikir doğmaktadır. Bu, güçlü bir iddiadır. İşçi sınıfı gençlik altkültürlerinin tarzı, düşünümsel ve hegemonya karşıtı bir siyasayı ifade eder. Kıyafetler, dil, kendini sunum ve tavır, teamüle uygun açılardan düşünülemez; doğrusu, Hebdige, böyle bir tarzda belirgin bir estetik bulan yorumcuları eleştirir. Bu görünümler, "kendilerini durmaksızın açıklamak" zorundadırlar; onlar, geleneksel dünya görüşünün dışında çalışırlar. "İsyanlarının tarza dönüşmesi" yerine, "tarz yaratmaları isyana dönüşür." Bu, tümüyle, strateji, yönelimlilik ve faillik belirtir. Fakat bu işe yarar mı? Aşırı tüketim protesto anlamına mı gelir? Motosiklet sürücüsünün deri ceketi, kot pantolonu, kaftanı, madeni tasması, Lacoste ve Ralph Lauren logolarına dönüşen rasta saçları, gerçekten, ebeveynlere ve ebeveyn kültürüne "yardım edemiyorsan yeni yolumdan çekil" diye ilan eder mi? Bu, tarihsel süreç mekanizması mıdır? Ve eğer "zaman tümüyle değişiyorsa", (altkültür biçimindeki) bu farz edilen politik gruplaşmalar, basitçe, iktidardan mahrum bir siyasi iradenin dikkatini dağıtıp, onun asıl iş başında olan çelişkileri fark etmesini engellemez mi? Hebdige bile, Birmingham tarzı altkültürel incelemelerde iş başında olan politik gündemin nüfuzu ve gerçekliği konusunda karamsar bir sonuca sürüklenir:

> Gençlik tarzı kadar açıkça popüler olan bir konuyla uğraşarak, çağdaş kültürel incelemelerin altında yatan çelişkilerden herhangi birini çöz-

düğümüzü düşünmek aptallık olur... Örneğin, bu kitapta betimlenen altkültürlerden herhangi birinin üyelerinin, kendilerini burada yansıtıldığı gibi görmeleri muhtemel değildir. Bizim onları anlama çabalarımızı hoş karşılamaları çok daha az muhtemeldir.

Ve şöyle bitirir:

> Başlangıçta, bizi gerçek dünyaya doğru geri çekiyor, bizi "halk"la yeniden birleştiriyor görünen altkültürel tarz incelemesi, sadece, okuyucu ve "metin" arasındaki, günlük yaşam ve onun etrafını sardığı, büyülediği ve sonunda dışladığı "mitolojist" arasındaki mesafeyi teyit etmekle sonuçlanır... Biz hâlâ, Barthes gibi, "bir süreliğine yine gerçeklik hakkında *aşırı derecede* konuşmaya mahkum"uz anlaşılan (Hebdige, 1979: 139-40)

F. TARZ VE BRİKOLAJ

Belki de, tarz yoluyla direnişin bilinçli olarak gerçekleştirilmesinin anahtarı, Hebdige ve diğerlerinin *brikolaj* diye adlandırdıkları şeyde yatar. Clifford Geertz yoluyla Levi-Strauss'tan ödünç alınan bu kavram, ilkel bir kozmologun (mitolojist *sıfatıyla*), bilimsel, hatta egemen sınıflandırıcı kategorileri varsaymadan, gerçeklik kaosuna bir düzen getirme pratiklerine işaret eder. Temel veya içrek ustalığı belirttiğini düşünebileceğimiz "ilkelliğin" ve sistemin dışından düşünebilme yetisinin bu birleşimi, gençlik *praksis*inin göstergesidir. Bu, onların pasif bir şekilde modayı tüketeceğine dair basit ve pazar yönelimli öngörünün tersine onların aktif, bilinçli azınlık direnişinin kaynağıdır. Bu, politik bilincin uyanışı ve zayıflamasıyla ilgili olabilir, ama bütün yaşam standardının değişen örüntülerine bağlı olarak tüketimin değişen örüntüleriyle de ilgili olabilir. "Postmodern" gençlik arasındaki altkültürel oluşumları ve göstergeleri açığa çıkarmayı amaçlayarak, yirmi yıl sonra yazan Muggleton, Birmingham grubunun Marx ve Neo-Marksizmden devraldığı kavramların bizatihi bir Aydınlanma modernitesine işaret edebilen öğeler olduğu yorumunu yapar. Bu anlamda, bu gibi kavramların,

postmodern durumun ironilerine ve paradokslarına ve bunun sonucu olarak tarzın yeniden biçimlendirilmesine kolayca uygulanması imkânsızdır:

> Bu şekilde, tarz eklektizmi, ironiye aşırı yüklenme ve tarihsel göndergelerin yıkımına doğru postmodern eğilim, sonunda, "toplumsalın ölümü", anlamın topyekûn kaybolmasıyla mı sonuçlanır? Belki de, Tanrı'ya karşı tutumları gibi, Baudrillard'ın kitleleri sadece moda imgesini korurlar, "asla fikri değil". Aynı şekilde, Jameson'ın, anlatı dilinin yıkımına ve estetik "etki" yoğunluğunun onun yerine geçmesine yol açan "gösterme zincirindeki kopuş"u, moda için aynı sonuçlar doğurmuş gibi yorumlanabilir. Her iki durumda da, anlam yerini gösteriye bırakır. Şimdi tarz, altta yatan herhangi bir mesaj için değil, görünüşü için kullanılır; veya daha ziyade, şimdi görünüş mesajdır. (Muggleton, 1998: 176)

G. BEYAZ, ERKEK, İŞÇİ SINIFI GENÇLİĞİ

Birçok şekilde, Birmingham grubunun tamamen zengin, ayartıcı bir şekilde okumaya değer kanonu, bir dizi sınırlama ve odaklama alıştırması olarak görülebilir. Hem analitik hem de ampirik olan bu çalışmanın tümü, ara sıra, yazarların seçtikleri konulardan aldıkları bariz keyfi akılcılaştırırmış gibi duran bir meşrulaştırma gayreti ve hatırı sayılır bir şevkle yapıldı. Çok farklı tarzlarıyla, hem Parsons hem de Chicago Okulu, altkültür kavramını, normatif ve ana akımdan olmayan, aykırı, marjinalleşmiş, azınlık, sınıf, ırksal, suçlu, işsiz, "kaybeden" grupları kendi toplumsal çevreleri içinde incelemek için kullanmışken, Birminghamdakiler için asıl parametreler "gençlik" ve çoğunlukla beyaz, erkek, işçi sınıfı gençliğiydi. Böyle bir dışlamacılığın ardındaki akıl yürütme şudur: savaş sonrası İngiliz toplumu, hızlı ve istikrarsızlaştırıcı bir değişim durumu yaşamaktaydı ve bu değişim, iktidar ve denetimi sağlayan sistemler ve sınıf yapısını önemli derecede etkilemekteydi. Bu istikrarsızlığın fark edilen en duyarlı göstergesi, işçi sınıfı gençliği ve onun Clarke ve diğerlerinin (1981) ebeveyn kültürü diye betimlediği şeyle

ilişkisiydi. Eğer gelecekteki analizler, imgeyle gerçekliği, yani ideolojik biçimle gerçek biçimi, son derece görsel, (Guy Debord'un "gösteri olarak toplum"u anlamında) "görülmeye değer" olan aracılığıyla bağlamaya çalışırsa, o zaman, çağdaş iktidarın nasıl kurulduğuna dair daha yeni ve tarihsel olarak daha uygun bir kavrayış doğacaktı. Bu gençlik gruplarının had safhada görselliği, son derece önemli kabul edildi; onlar, hem her biri kendi "görünüş"ü veya "tarz"ına sahip, algısal görüngü olarak ortaya çıkmışlardır, hem de günün düzenine etki ettikleri için politik görüngü olarak ortaya çıkmışlardır. Hem Hall hem de Hebdige, gençlik altkültürlerinden "gürültü" olarak (iletişim kuramcılarının, düzenli ileşime zorluk çıkaran herhangi bir şeyi kastetmek için kullandıkları bir kavramla) bahsederler. Bu görünüşte yeni ve cisim bulmuş gürültü, işçi sınıfı kültürüyle ("ebeveyn" kültürüyle), egemen kültürle (iktidarın tabakalaşmayı meşrulaştırdığı normatif yapıya) ve kitle kültürüne (ideolojik olarak yüksek kültürle kıyaslanan, pazar yönelimli, kitle tarafından üretilen popüler kültür bağlamıyla) ilişkisi açısından ele alınacaktı. Savaş sonrası gençliği, ebeveynlerinin sınıf kültürüyle dayanışmacı olmayan birçok unsur sergiledi ve aslında ebeveynlerinin savaş sonrası özlemleri, bu değişim arzusu ve statükoyu kabul etme isteksizliğinde genellikle suç ortağıydı. Bu nedenle, gençlik, düzen karşıtı akımlar için bir araç haline geldi; ya da öyle görüldü. Gençlik, sadece bir sapma olmuş olabilir ve her zaman öyle olacaktır. Gençliğin bilinci ve öz bilinci, kültürel tahlilciler (ve medya) tarafından, tabakalaşma sistemlerine ve bir bütün olarak toplumsal yapıya ilişkin bir istikrarsızlık vektörü olarak benimsenidi. Tüketim, yaşam tarzı, boş zaman ve kendini sunum örüntülerinde gençlik tarafından yapılan herhangi bir değişim, eski düzenin bir çöküşüne işaret edebilirdi. Böylece, belirli bir giyim biçimine olan ilgi, bir tekbiçimlilik ve denetim altında tutulma göstergesi değil, daha ziyade, mevcut düzene olumlu bir katılım göstergesiydi. Bu, Carnaby Caddesi ve Kings Yolu'nu işleten girişimcilerin kulaklarına müzik ve dönemin plak şirketlerini işleten nüfuzlu insanlar için de kârlı haberler olarak ulaşmış olmalı. Bu "gençlik", amaçsız bir asi değildi; bir tiksinme veya yabancılaşma yoktu; belki de, bu duygu-

ları aşılamak için, 1968 Devrimi'nin başarısızlığı veya Ohio Kent Kampusu'ndaki ölümler gerekiyordu. Veya belki de, bu "gençlik", daha önce belirtildiği gibi, aydınlar sınıfının bir kanadının farklı, daha üst düzeydeki ve bir parça hayattan kopuk politik gündeminin iyimser ifadesiydi.

Yine de, "gençlik" ve "gençlik altkültürü", bir uzmanlık alanı haline geldi; göstergelerin göstergebilimsel okumasında Barthes ve Eco'yu izlemeye davet edildik ve analizci ne kadar "çağdaş" olursa veya "çağı yakalarsa", devreye giren göstergelerin sözdağarı o kadar geniş olacaktı. "Ben bu çocukları bilirim..." ifadesi, medya (ve akademi) uzmanlığında açılış selamı oldu. Burada, tersine çevrilmiş yeni bir elitizm biçimi var, fakat bakış açısındaki bu daralmanın veya odaklanmanın neden olduğu eğilim, şunu göstermeye başlıyordu:

> Gençlik kültürel gruplaşmalarındaki kızların rolüne dair çok az şey yazılmış görünüyor...
> Gençlik kültürlerine kadın katılımı, en iyi, birçok sosyolog tarafından muhalefet ve yaratıcılık üzerinden sınırları çizilen "klasik" altkültür alanından uzaklaşarak anlaşılabilir. Kızlar, erkeklerin mesken tuttuklarından farklı kişisel alanlar talep eder. Bunlar da, onlara, tabir caizse, "direniş" için farklı olanaklar sunar. (McRobbie ve Garber, 1975: 25, 36)

Birmingham grubundan çıkan diğer bir önemli sima da, bizim ilgimizi çekebilecek birçok önemli altkültür incelemesi yayımlayan Paul Willis'ti, ama bunların hiçbiri onun *Learning to Labour*'ından (1977) [Emeği Öğrenmek] daha büyük bir etki yapmadı. Bu, İngiliz eğitim sosyolojisindeki yerleşik ortodoksinin büyük kısmına karşı çıkan şaşırtıcı ve özgün mesajıyla, iyi sunulmuş ve iyi araştırılmış, çok iyi etnografik bir incelemedir. Ayrıca, altkültürel incelemenin merkezindeki temel paradoksların bazılarını ortaya çıkarır. Kitap, çok alıntılanan olan ve hayli şaşırtıcı bir ifadeyle başlar:

> Orta sınıf çocuklarının nasıl orta sınıf işlerini elde ettiklerine dair açıklama yapmayı zorlaştıran şey, niye diğerlerinin buna izin verdiğidir. İşçi sınıfı çocuklarının niye işçi sınıfı işlerini elde ettiklerine dair açık-

lama yapmayı zorlaştıran şey ise, niye onların kendilerinin buna izin verdiğidir.
Onların başka seçimleri olmadığını söyleyip geçmek, çok fazla yüzeysel olur. El emeğini üretime dahil etmek, farklı toplumlarda, makineli tüfekler, kurşunlar ve tanklarla insanları zorlamaktan tutun da gönüllü sanayi ordusunun kitlesel ideolojik iknasına kadar pek çok yolla olabilir. Bizim kendi liberal demokrasimiz, arada bir yerdedir. Açık bir fiziksel zorlama yoktur; insan bir yere kadar kendi kendini yönlendirir. Bu, el emeğinin içkin değerinin gitgide anlamsızlaşmasına ve nahoş bir toplumsal tanım karşılığında eşitsiz ödüller almaya ve tek kelimeyle anlatmak gerekirse el emeğinin sınıf toplumunun en altında bulunmasına rağmen gerçekleşir. (Willis, 1977. 1)

Bu alıntının tonu ve sözdağarı, hem meydan okumakta hem de açığa çıkarmaktadır. Çalışma, tersine çevrilmiş bir anlamda, bir belirlenim karşıtlığı hakkında olmasına rağmen, tarihsel süreçteki failliği güya yüceltmesi, kendi içinde son derece belirlenimcidir. Bunu daha da açmamız gerekiyor. Evvelce tartıştığımız gibi, Gramsci ve Athusser'den türeyen ve burada etkili olan yeni, incelikli ideoloji çeşitlemeleri, işçi sınıfı bilincinde devreye giren boş bir kendi kaderini belirleme fikriyle çatışan kapitalist toplumsal yapıların kaba kuvvetinin bir sonucu olarak görmez artık toplumsal ve kültürel yeniden üretimi. Burada elimizde olan şey, kaba ve her yere uyan bir yabancılaşma anlayışı değil, işçi sınıfı gençliğinin, seçilme ve tabakalaşmayı kesin olarak hızlandıran başarı-karşıtı mekanizma ve ödüllerin gelişiminde el birliğiyle çalışmasını sağlayan, yaratıcı ve yenilikçi bir süreçtir. Bu nedenle, muhtemelen ülkenin her tarafındaki işçi sınıfı genç erkekleri gibi, Hammertown gençleri, derslerdeki başarısızlıklarıyla sınıf atlama, daha iyi yaşam fırsatlarını elde etmedeki başarısızlıklarında kasıtlı bir şekilde suç ortağıdırlar. Bu durumda, başarısızlık, ironik bir şekilde, karşı-kültürel başarının bir göstergesi ve kişisel kimliğin bir özelliği durumuna gelir ve böylece sınıf kimliği, kişisel ve toplumsal kimlik vasıtasıyla işler. Bütünlük, bütün düzeylerde korunur ve insanları bölme sistemi, görünüşe bakılırsa bu durumdan açıkça memnun olan herkesle bir denge yakalar. Böyle bir sistem, yanlış bilincin sonunu işaret ediyor ve devrimci bilince veda ediyor görünür.

Burada olan şey, işçi sınıfı erkek gençlik "altkültür"ünün, bütün işçi sınıfı bilincine eşbiçimli şekilde benzeyen, mikrokozmik bir sistem olarak ele alınmasıdır. Elbette, Parsonscı bir oyunda eleştirel bir kuramcıdan pek de beklenmeyen bir hamle. Altkültürle ulaşılan analitik kavrayışın, ampirik kavrayış ile bulandırılması, bu hamlenin zayıf noktasıdır. Altkültür tezahürlerinin belirttiği öne sürülen etki ve muhalefetler, burada boyun eğme araçlarına dönüştürülür ve farklı bir düzeyde, herhangi bir "altkültür"ün sergilediği varsayılabilecek kültürel unsurlar, toplumsal yapısal unsurlar ve politik unsurlarla sürekli hale gelir. Willis'in el çabukluğu, seçimi, işçi sınıfı failinin söz dağarındaki eski yerine koyuyor ve daha sonra onu işçi sınıfı altkültürünün kolektif etiği aracılığıyla arındırıyor gibi duracaktı. Hem Hargreaves (1967) hem de Lacey (1970), on yıl önce, bütün insanların "gençler"in, bir sınıf altkültürü kategorisine göre basitçe bir araya toplanamayacağının ve Parsons'ın (1959) işaret etmiş olduğu gibi, bazılarının "öğretmen yönelimli" duruma geldiğinin farkına varmışlardı. Belki de, cevaplardan biri kendini doğrulama amaçlı sorular sormamakta veya kendini doğrulayacak bir cevap öngörmemekte gizlidir. Bu nedenle, eğer genç insanların niye sigara içmeye başladığını öğrenmek istiyorsanız, sigara içmeyenlere, akran grup (altkültürel) baskısına niye direndiğini sorun.

Tabii, Willis, burada durduğu kadar dar görüşlü değildi, fakat, altkültürel çerçevelerin kullanımı, hem kapanım hem de içsel tekbiçimlilik konusunda ısrar eder. Analizin geç bir aşamasında, Willis, şimdiye değin anlatılanların bütünleyici etkilerini dolayımlamak için şu fikirleri ortaya koyar:

> Bu sorulardan ve çelişkilerden bazılarını cevaplamak için, daha yorumlayıcı bir şekilde, etnografyanın yüzeyinin altına dalmalıyız. Bence, nüfuz etme ve sınırlama fikirleri aracılığıyla çalıştığımız kültüre dair daha derin bir kavrayışa yaklaşabiliriz.
> "Nüfuz etme" ile kastedilen, kültürel bir biçimin üyelerinin varoluş durumlarının ve toplumsal bütün içindeki konumlarının bu bütüne nüfuz etmesini sağlayan itkilerdir, ama bundan merkezi, özcü veya bireyci bir itki anlanmamalıdır. "Sınırlama" ile, bu itkilerin tam gelişimini

> ve dışavurumunu engelleyen ve şaşırtan o engeller, sapmalar ve ideolojik etkiler işaret edilir. Daha acemice bir terim olan "kısmi nüfuz etme" ile, somut bir kültürde bu iki terimin etkileşimi işaret edilir. Etnografya, itkilerin ve sınırlamaların birleştiği oyun alanını betimler, fakat onları kuramsal olarak ayıramaz veya onları ayrı ayrı gösteremez. (Willis, 1977: 119)

Bu kısa ifade, altkültürel yaklaşım tarafından davet edilen paradoks ve ironiler hakkında çok şey anlatır.

Phil Cohen (1972), Londra'nın Doğu Ucu'nun farklı zamanlarına dair lirik bir yazıda Birmingham altkültürel yaklaşımı için birkaç merkezi prensip yazmıştır. Bir kez daha, altkültür fikrini ebeveyn kültürüyle ilişkili olarak yerleştirir, fakat ayrıca, gençlik altkültürlerini, ebeveyn kültürlerinin dağılma ve bozulmasının bir çeşit göstergesi olarak düşünür. Bu şekilde, bize şunu söyler: "tanım gereği, altkültür, ebeveyn kültüründen türeyen çelişkiden ayrılamaz; sadece, o kültürün açısını mikrokozmik bir düzeye uyarlar ve onu hayali bir koşullar kümesi içerisinde kaydeder" (Cohen, Gelder ve Thornton'da, 1997: 96) ve bu, altkültürlerin kapalı sistemler olarak görünümünü açıklar. Bununla beraber, şöyle devam eder:

> Fakat, başka bir neden daha vardır. Özgül, tematik çelişkisi dışında, bütün altkültürler, tam da varlıklarına içkin genel bir çelişkiyi paylaşırlar. Altkültür, toplumsallaşma zincirindeki zayıf halkaları aile/okul eksenine, bütünleşmeyi de gelecek kuşakların ebeveyn kültürünün örüntülerinin devridaimini sağlayan çalışma sürecine oturtur. Fakat altkültür ayrıca, çelişkili iki ihtiyacın bir uzlaşma çözümüdür: ebeveynlerden ve dolayısıyla onların kültüründen *farklılığı ve özerkliği* yaratma ve ifade etme ihtiyacı ile, mevcut ego savunmaları ve onları destekleyen *ebeveyn* özdeşleşimlerinin güvenliğini devam ettirme ihtiyacı. Gruba yeni girenler için, altkültür, sembolik ölüm acısına katlanmak zorunda olmadan bir "yeniden doğum" aracı sağlar. (a.g.y)

Burada Willis'le güçlü ortak noktalar vardır. Altkültürler, parçalanmayı ve dayanışmayla kimlik yoksunluğunu örnekleyen ebeveyn (işçi sınıfı) kültürü karşısında, daha genç kuşağın anlam ve bağlılık elde etme girişimine işaret eder. Yeni kavramsal zemin, yeni bir an-

lamlar ve kimlik oluşumları kümesi sağlar, fakat, ebeveyn kültürünün çöküşünün koşullarını onarmakta bunun hiçbir hayati rolü yoktur. Esasen, politik olarak pasiftir: ve burada Hebdige ile bir çelişkiyi fark ederiz.

H. ÖZGÜL İŞÇİ SINIFI GÖRÜNGÜLERİ OLARAK ALTKÜLTÜRLER

Cohen'in çalışmasından çıkan son ve önemli bir nokta da, altkültürlerin özgüllüğü hakkındadır. Onlar, analiz seçenekleri değildir; onlar, neyse o, yani hem ampirik hem de politik gerçekliklerdir:

> Altkültürler ve suç arasında bir ayrım yapılmalı. Birçok kriminoloji uzmanı, suçlu altkültürlerinden bahseder. Aslında, orta sınıf kültürü olmayan her şeye altkültür derler. Benim bakış açıma göre, ben, orta sınıfın altkültürler ürettiğini düşünmüyorum; çünkü, altkültürler, tahakküm altındaki bir kültür tarafından değil, mütehakkim bir kültür tarafından üretilir. (a.g.y.: 97)

Birmingham grubundan çıkan bu incelemeler arasından yaptığımız bu dar seçkiye bakarak bazı benzerlikler fark ederiz: uzun uzadıya tartıştığımız, ideoloji incelemesindeki Neo-Marksist dönüşüm, çoğunlukla tarz nasyonu aracılığıyla imge ve temsil konusuna geniş yer ayırma ve altkültürlerin görünürde olandan daha fazlasını anlatmasına, toplumsal süreçteki daha büyük meselelerin temsilcisi veya simgesi olduklarına yapılan vurgu gibi. Bu son konuda, Birmingham yazarları da farklılaşmaya başlar; bu temsil biçiminin politik önemi, oldukça itiraz edilen bir noktaydı ve hâlâ da öyle. Bütün inançlardan altkültürel kuramcılar temkini elden bırakmayıp, bir düzeyde bir araya toplayıcı bir araçtan daha fazla bir şey olmayan kavramı abartıp, yaramaz ve aykırı olanı ve normatif olmayanı gettolara ayırmaya ve bütüne dahil etmeye hizmet edebilecek ampirik bir kesinlik biçimine dönüştürmemeli veya sıradan gençlik duruşunu aşırı vurgulayıp uyumlu (yine de bilinçdışı) politik eylemcilik biçimine çevirmemelidirler. Birmingham, işçi sınıfı genç-

liğine failliğini geri verdi, onun başlıklarını yeniden yazdı ve sonra, kuramsal denetimin daha da ince biçimleriyle onu tekrar dizginledi.

Birmingham sonrasında altkültür kavramı, belki de saygıdeğer bir gelenek tarafından desteklenmiş ve bir otorite edası takınmış halde kendi çıkarlarına ve mevcut deneyimlerine yakın konulara bir odaklanma yolu olarak, öğrenci tezlerinde popüler olmayı sürdürdü. Bununla birlikte, o, gece yaşamının yaşam tarzını, yani Manchester Hacienda'nın ötesinde "kulüp gençliği hayatının" gizemli bir şekilde patlak vermesini açığa çıkaran bir araç olmanın haricinde, gelenekteki ana akım çalışmaları tarafından tekrar pek ele alınmayan bir alandır. Sarah Thornton (1995), Hebdige'den sonra yaklaşık yirmi yıllık bir sürede evrilen bir perspektifle, "kulüb kültürü" olarak isimlendirdiği şeyin ciddi ve anlaşılır bir açıklamasını meydana koydu. Ona göre, gençlerin boş zaman pratiğinin politik boyutu, politik olanla çok alakasız ve tüketim örüntüleri ve yaşam tarzıyla çok daha fazla ilgilidir. Onun, açıkça Bourdieu'nun "kültürel sermaye" kavramından türeyen "altkültürel sermaye" kavramı, aynı şekilde apolitikleştirilmiştir ve gruplaşmalar ve hatta hiyerarşiler yaratsa da daha ziyade iktidarla tamamen alâkasız, akışkan, ama yine de rekabetçi olan bir beğeni estetiğiyle ilgilidir. Hem bir pedagoji sistemi hem de bir seçilme sistemi olarak eğitime olan ilgisi aracılığıyla, Bourdieu, okulların ve toplumun, sizi, size öğretmedikleri şeyler konusunda değerlendirmesiyle ilgilendi. Ve size öğretmedikleri şeyler, egemen sınıfların toplumsal ve kültürel yeniden üretimlerini güvence altına alan bir miras biçimi olarak aktardıkları kültürel sermayenin içinde kapsanır. Diğer yandan, Thornton, tamamen kulüp bölgeleriyle kısıtlı ve o yerin ötesinde bir ağırlık taşımayan (iletişim araçlarında bir imaj yaratma, moda ve kendini sunmaya ilişkin) bir beğeni inceliği sağlayan, çok daha geçici bir "habitus"la ilgilenir:

> Altkültürel sermaye (benim onu araştırdığım şekliyle) ve kültürel sermaye (Bourdieu'nun onu geliştirdiği şekliyle) arasındaki hayati farklılık, medyanın birincisinin dolaşımını yöneten asli bir faktör olmasıdır.

> Birçok yazar, Bourdieu'nun kültürel hiyerarşi kuramlarında radyo ve televizyonun yokluğuna dikkat çekti... Ben gençlik altkültürlerinin farklarını, iletişim araçları tüketimlerinin sistematik bir incelemesi olmaksızın anlamanın imkansız olduğunu öne süreceğim. Altkültürel sermaye ekonomisinin içinden bakıldığında, iletişim araçları yalnızca diğer bir fark işareti veya sembolik bir yarar değil... kültürel bilginin tanımı ve dağıtımı için çok önemli bir ağdır. (Thornton, Gelder ve Thornton'da, 1997: 203)

Çoğunlukla Steve Redhead'in (1997) idaresi altındayken Manchester Popüler Kültür Enstitüsü'nün himayesi sayesinde daha da kısa ömürlü ve oldukça önemsiz bir inceleme külliyatı doğdu. Bu, popüler kültürü yeniden politikleştirmek ve doğru şekilde değerlendirmek için bir başka girişimdi, fakat, gereksiz bir şekilde, "Kuzeyin ruhu", "Djler", "çılgın partiler" ve "futbol"un içinden çıkılmaz ayrıntılarıyla aşırı yüklü olarak ortaya çıktı. Uzun soluklu kuramsal bir çerçeve görmek zordu.

Bu, bizi, az çok bugüne kadar getirir. Bu kitap, şimdi, benim toplumsalın parçalanışı fikrimin başka bir analiziyle sona erecek. Daha önce üzerinde düşünülen altkültür kuram ve araştırmalarına yapılan bütün gezintiler, şimdi, hem modernite projesine hem de bizatihi sosyolojinin amacına ilişkin sorunlu bir yolla birleşir.

VII
Sonuç:
Kimlik ve Dağılma

Bence, şimdiye kadar "altkültür" fikrinin, toplumsal ve sosyolojik olarak bağlama oturtulmuş bir tarihini oluşturmayı başardık. Bununla birlikte, bu, yaygın olarak kabul edilen veya genel olarak uygulanabilir olan bir kavramın veya sosyologun alet kutusundan analitik bir aletin tarafsız bir şekilde değerlendirilmesi değildi. Görmüş olduğumuz gibi, altkültür, son derece sınırlı bir geçerliliği olan bir fikirdir. Ben, açıklayıcı bir aygıt olarak altkültürün kullanımının, toplumsal dünyaya getirdiği kaçınılmaz sınırlamaları betimlemeye koyuldum. Ayrıca, kavramın, herhangi bir kuram ya da sosyolojik araştırma örneğinde uygulanmasının eşit derecede kaçınılmaz ve çoğunlukla kasıtlı sonuçlarını göstermeye de çalıştım. Altkültür fikrinin, radikal politik boyutları ve amaçları vardır ve

bunlar, görmüş olduğumuz gibi, ya ilerici ya da gerici politik duygulardan ileri gelebilir. Kavram, kaybedeni kahramanlaştırmak, mülksüzü radikalleştirmek, kendisini ifade edemeyeni dile getirmek için kullanılabileceği gibi, aykırı olanı veya ana görüşten olmayanı marjinalleştirmek ve denetim altına almak için de kullanılabilir. O, bunların hepsini, kuramcının amacına göre farklı derecelerde yapar ve ironik bir şekilde, bunların hepsini, ayrıca, kuramcının amacına rağmen yapabilir ve yapar:

> "Altkültür" terimi antropologlar ve sosyologlar tarafından çeşitli biçimler ve bağlamlarda kullanılmış olmasına rağmen, veya belki de bunun için, çok fazla muğlaklık içerir. Sosyologlar arasında onun kullanımında makul derecede bir mutabakat vardır, fakat diğer sosyal bilimciler ve psikologlar, onun içerimlerine belki de daha az aşinadır. "Alt" öneki, sadece, kültürün bir alt kategorisine, bir bütünün parçasına işaret eder; egemen veya bir karşıt değer sisteminin üyeleri bir altkültüre nahoş gözüyle bakmadığı sürece, bu terim muhakkak bir aşağılamaya işaret etmez. Analiz amaçları için, sosyolog, terimi, bir değer yargısı olmaksızın kullanır. (Wolfgang ve Ferracuti, 1967: 95)

Bir kafa karışıklığının betimlemesinde daha fazla kavramsal karışıklıkla karşılaşmayı pek beklemezdik.

A. ALTKÜLTÜR KURAMININ PARADOKSU

Bir altkültür fikri, demek ki sadece sınırlı bir kullanıma sahip olarak değil, ayrıca paradokslara boğulmuş olarak görünür. Daha önce araştırdığımız örneklerin bazılarını kısaca tekrar ele alalım. Parsons'ın suç ve siyasi radikallik biçimlerine bürünen aykırılığı bir aitin arkasında bir araya toplaması, bu gibi eylem yollarını, sanki altkültür oluşturuyorlar gibi mevcut düzenin dışına yerleştirir. Bununla birlikte, böyle bir eylemin ayrıklığını ve bunun bizzat o düzenin istikrarı açısından oluşturduğu gerçek tehdidi de gösterip teyit eder. Benzer bir tavırda, ama tersine olarak, Chicago akademisyenlerinin yerelleştirilmiş ve uzamsal etnografyaları, eşit derecede

iki ucu keskin bir bıçağın yetkisini kullanır. Onların, örneğin, getto halkının, suç çeteleri ve evsizlerin rutin gündelik "altkültürel" pratiklerine dair kapsamlı ifşaatları, bu grupların "farklılığı"nı öyle bir kurallaştırır ki, bu grupların şu anki marjinalleme durumlarından çıkartılıp toplumla bütünleşmelerini nasıl bir irade veya araç sağlayabilir, düşünmek zordur. Aslında, bu marjinalleşmeyi şiddetlendiren unsurlardan biri, en azından, onların "altkültür" fikriyle betimlenmesidir. Bunun gibi, Birmingham ÇKİM grubu, amaçlarında radikal ve özgürlükçü olsa da, savaş sonrası İngilteresi'ndeki gençlik tepki ve protestosunu, belirli ve sınırlı "altkültürler"e çevirip tamamen anlaşılır hale getirerek, normalleştirmeye istemeden de olsa hizmet etti. Analizde onları böyle kapsamanın dışında, bu gibi bir gençlik ajitasyonuna, yeni bir ideoloji kuramı vasıtasıyla haklı gösterilen "yetişkinlerin" politik amaçlarını atfederek devam ettiler. California'daki Marcuse ve Angela Davis'in çalışmaları ve öğretileri tarafından, hatta Stuart Hall'ün rehberlik ettiği İngiliz "Yeni Sol"u tarafından şekillendirilen, Amerikan "Yeni Proletarya"sı hakkında o zamanki geçerli fikirleri bağlamında görüldüğünde, analizde kullanılan bu ikinci mecaz anlaşılır hale gelir; fakat, bu mecaz o ergen gruplarının yaşanmış gerçekliğine ne kadar tekabül etti? Sonunda, oldukça karamsar bir şekilde sorabiliriz: altkültür kuram gelişerek, çoğulculuğu benimseme ve popüler kültürü hevesle takdir ettiğini gösterme arzusundan öteye geçebildi mi? Pekâlâ, belki de geçememiştir, fakat "altkültür" kavramının tarihi, bize bundan fazlasını anlatır.

Şu konuda net olmak isterim; bu sonuç bölümündeki amacım, altkültür fikrini kurtarmaya çalışmak, gecikmiş bir savunma sunmak ve gelecek araştırmalar için yeni istikametler göstermek değil. Bir anlamda, bu çalışmanın başından sonuna kadarki argümanımdan çıkarılabilecek şey, bu kavramın, hiç kimsenin elinde, işe yarar bir kavram olmadığıdır. Aslında, kavramın, sosyolojik kuramın gelişiminde sadece bir şaşırtmaca veya çıkmaz sokak olarak hizmet ettiği ileri sürülebilir. Diğer bir anlamda, bununla birlikte, buraya kadar anlatılanlar şöyle de okunabilir; bir fikir olarak altkültür, her zaman, sosyolojik aklın sınırlarına işaret etmiş veya bu sınırları be-

lirlemiştir. Bu sıfatla, kavramın geçen yüzyıl boyunca çeşitli şekillerde kullanımlarının tümü, o sınırlamaların birer ifadesidir. Bu statü, bir altkültür fikrine özgü değildir; fakat, altkültür, toplumsal kuramcıların toplumsalı toplumsala dayanarak açıklayamama veya düpedüz bundan kaçınmalarını sağlayan bir kavramdır. Daha geniş meseleye bakarsak, bu durumda, altkültür gibi kavramları kullandığımızda ortaya çıktıkları haliyle bu sınırların da modernite projesinin zayıflamasının sosyolojideki örnekleri veya belki de belirtileri olabileceğini ileri sürebiliriz.

B. ALTKÜLTÜR VE MODERNİTE PROJESİ

Fakat bu ne anlama gelebilir? Kuramcıların, bir altkültür fikrini, modernitenin tükenişinin düşünümsel ve öz bilinçli bir ikonu olarak kullandıklarını ileri sürmüyorum. Bilakis, fikir, çoğunlukla bir kolaylık olarak, kuramlaştırmanın durdurulacağı bir yer olarak kullanıldı. "Altkültür" adının kullanılması, kuramcının, farklılık ve çözülmeye odaklanmak üzere topluluktan ve bütünleşmeden ümidi kesmek amacıyla benimseyebildiği bir stratejidir. Ve bu genelden özele, makrodan mikroya doğru hareket, 1970'lerden bu yana belirli sosyoloji alanlarında çok takdir edilen bir eğilimdi. Sistemler kuramı, yapısal Marksizm ve görüngücülük ve 1960'ların sonunda başlayan eylem temelli gönderme çerçevesi arasındaki hesaplaşmaların hepsi, bu kayışa ve yeni bir "perspektivizm"e işaret ediyordu.

Farklı bir konumdan bakıldığında, özellikle Chicago Okulu ve Talcott Parsons'ın denetimindeki altkültürel akıl yürütme, kesinlikle modernitenin stratejilerinden birini uyguluyor, yani uzama dair değişen bir bilinç geliştiriyor olarak görülebilir. Modernite girişimi, diğer şeylerin yanı sıra, yeni ve farklı halkların keşfini ima eden yeni dünyalar aradı ve keşfetti. Modern düşünür, bir keşif ve etnolog haline geldi. Aynı şekilde, altkültür incelemeleri bize, şehrin ilginç, hatta belki de şok edici yanlarını ve yaşam şekillerini gösterdi. Yeni halklar, yeni yaşam şekillerinin keşfi, geleceğin ütopik toplum görüşlerini ve "iyi"ye dair evrensel nosyonları (ve sosyolo-

jik *toplum* kuramlarını) kaçınılmaz olarak etkiler. Modernitenin politikası, kâşif, araştırmacının ve altkültür kuramının politikasını önceden haber verir; kâşif ve gezgin ya özgürleştirir ya da fetheder, veya çoğunlukla, fethederek özgürleştirir: bizim sömürgeleştirme olarak bahsettiğimiz şey! Yukarıda sayılan, altkültürel incelemedeki paradoksların hepsi, bu modernite modeli içindeki biçim benzerliği tarafından kapsanır. Coğrafi tuvalin ölçeği farklıdır, fakat uzamsal metaforlar, her iki bağlam arasındaki geçişte uygunluğunu korur. Burada, altkültürel aykırılık kuramının Neo-Chicagocu Okulu üzerine yorum yaparken bu sömürgeci dürtüyü ele alan, Gouldner'a kulak verelim: "[o], yanında egzotik türler getirmek için şehir ormanının tehlikelerini cesurca göze alan Büyük Beyaz Avcı'nın tatminini ifade eder" (1973: 37). Bu model içinde, devamlı düşünsel kâşifliğin ortaya çıkardığı şey, hepsi yerleşik topluluk çeşitlemelerini allak bullak eden, daha yeni kimlik ve farklılık çeşitlemeleridir. Bir anlamda, bu, Kuhn'un (1970), artık bir noktada eski paradigmaya dahil edilemeyen "kuraldışılıklar"dan bahsettiğinde ima ettiği şeydir. Biz, kuraldışı olanların farklılık aracılığıyla böyle açığa vurulmasına çeşitli şekillerde karşılık verebiliriz. Esasen, kuraldışı olanları, onların modeli nasıl sekteye uğrattığını anlayarak gizlemeye veya dahil etmeye çalışabiliriz; geçmişin ve geçerliliğini yitirmiş oydaşım görüşünün yasını tutabilir ve (belki de "yüz tane çiçeğin yetişmesine" izin vererek, yani postmodern çokanlamlılık ile) farklılığı kutlayabiliriz; veya hâkim görüşü ya da paradigmayı, kaçınılmaz haliyle, yani toplumsal-tarihsel olarak konumlanmış bir kurma olarak görüp, toplumsala dair görüşü yenileyip mevcut koşullara daha uygun hale getirmenin yollarını arayabiliriz. Yine, altkültür, bu olabilirlikler içinde eğreti durur ve herhangi bir şekilde kullanılabilir ve bunun sonucu olarak paradoksal bir biçimde, herhangi bir şekilde okunabilir. Bununla birlikte, altkültür, çoğunlukla, parçalanma ve dağılmayı örneklemek için kullanılmaya meyillidir; yüz tane çiçeğin yetişebileceği bir ortam sağlar. XIX. yüzyıl devri sırasında, Durkheim, ayrıca *kendine özgü* bir gerçeklik olan bütüncü bir dayanışmacı topluma dair kendi kuramını ortaya koymuştu. Fakat, o bile, dayanışma, oydaşım ve bütünleş-

menin "bütüncül" gerçekliklerden uzak olduğunun ve örneğin 2. Bölüm'de ele aldığımız gibi, suçun bütün toplumlarda var olduğunun farkındaydı. Bu yüzden kendi dayanışma kuramını terk etmek yerine, "normal", "patolojik", "kutsal" ve "kutsal olmayan" fikirleri aracılığıyla, suçu, çağdaş bir dünyanın normal, işlevsel bir unsuru olarak dahil etti. Suç, "merkez"in sınırlarını sınıyor ve böylece onları güçlendiriyordu. Suç, ayrık bir toplum veya yalıtılmış bir altkültür olarak ele alınmamalıydı; o, toplumun diğer işlevsel özellikleriyle bir arada, dinamik ve bunun sonucu etkileşimci bir yolla varlığını sürdürdü.

C. ALTKÜLTÜR VE MODERNİTENİN ÇÖKÜŞÜ

Birçok yorumcu, modernitenin ana saikindeki anakronistik eğilime işaret etti. Aydınlanma görüsündeki mutlu, özgeci, bütünleşmiş, bütünüyle ifade edilen ve bütünüyle gerçekleştirilen insanoğluna, yavaş yavaş, tarih tarafından saldırıldı. XX. yüzyılda, ilerleme aracılığıyla özgürleşme ihtimallerine duyulan inançta bir azalmaya veya hatta bu inancın çöküşüne tanıklık ettik. Ayrıca, bilimin özgürleştirici potansiyeline duyulan inanç da azalmaktadır. Aslında, modernite aracılığıyla teknolojinin eşlik eden ilerlemesi, insanoğlunun biçimlendirilebilirliğini artırıp onu, mükemmelliğe değil daha ziyade kitlesel yıkım araçları ve stratejileri aracılığıyla bir tür dehşete çevirdi. Karşılaştırmalı incelemeler, zamanın, Thomas Hobbes'un türsel varlığını toplumsallaştırmakta pek başarılı olamadığını ve "altkültür" gibi fikirlerin, belki de, bu başarısızlığı ciddiyetle ele alma girişimleri olduğunu açığa çıkarır. Bazı grup ya da grupların, bir uyanışı sahnelemeleri muhtemeldir. XIX. yüzyılda, Hegel'in efendi-köle ilişkisi görüşünden Marx'ın düşüncesinin nasıl geliştiğini gördük. Marx varını yoğunu proletaryanın kendisini ve böylece toplumsal ilişkilerin tüm yapılanmasını dönüştürmesi gibi pek de olası olmayan bir ihtimale yatırdı; fakat, şu anda böyle bir grup nerede? O grup kadınlar, siyahlar, homoseksüeller, melezler, cyborglar veya hatta Hebdige'in gençlik altkültürleri mi? Bununla

birlikte, "ileriye doğru bir yol" veya bir "direniş" veya "cesur yeni dünya" olarak herhangi bir altkültürü oluşturan farklılığın seçimi, genellikle, dengesizdir. Anlaşılan, "eski", "ana" veya "egemen" kültüre uyguladığı aynı kriterleri, aynı eleştirileri altkültüre uygulamaktan ibaret değildir bu seçim. Stan Cohen, erken bir aşamada Birmingham çalışmasının büyük bir kısmında bunu gördü:

> Altkültür, gözlemlenir ve şifresi çözülür, yaratıcılığı kutlanır ve politik sınırları kabul edilir ve daha sonra, toplumsal düzen eleştirisi yapılır. Fakat, bu eleştiri ahlâki mutlakçılıktan ileri gelirken, altkülltürün kendisi, kültürel görecilik dilinde ele alınır. En ufak izleri bile burjuva kültüründe kınanan o aynı ırkçılık, şovenizm, güdüsel erillik, entelektüellik karşıtlığı değerleri... altkültürde meydana çıktıkları zaman, hürmetkâr bir özenle ele alınırlar. (1980: xxvii)

Belki çok hızlı gittik; varacağımız sonuç çok erken belirdi. Modernite geleneğinin ön oyunu olmadan postmodernin nihai göreciliğini benimsemeye başlıyoruz. Hadi, şimdi daha geniş tarihsel resme bakalım. Sosyolojiyi modernite felsefesi olarak kabul edelim ve daha sonra, gerçekten, tarihsel süreç karşısında geride bırakılıp bırakılmadığını, tamamlanıp tamamlanmadığını veya sadece yenilenmede başarısız olup olmadığını araştıralım. O, yeni yeni beliren çağcıl toplumu birbirine bağlayacak olan, Avrupa'da bakıldığı gözle yeni ahlâk bilimi, yani sosyolojiydi. Bilhassa, sanayileşme, işbölümü, kentleşme, kapitalizm, bürokrasi ve bunların neticesinde ortaya çıkan, bunların toplumsal sisteme aşıladıkları, kuraldışılık, yabancılaşma ve nevroz benzeri bütün çürütücü vektörler gibi, modernitenin diğer daha somut görünümlerinin neden olduğu tahribatlar ve gerginliklerle karşılaşınca.

Sosyolojinin gelişimi, bizi, yeni bir gerçeklik problemiyle, yani sadece iştirak edilecek değil, incelenecek bir nesne olarak "toplum"la yüzleştirdi. Deneyimsel olarak, toplumda var olmak yeteri kadar zordur, fakat, bir kavrayış nesnesi olarak, o, her zaman içinden çıkılmaz zorluklar sunmuştur. Öyleyse, bu durumda toplum nedir? Kültürle eşanlamlı mıdır ve gayesine, sosyolojinin hedeflediği nesneye zarar vermeden kolayca, rahatça altkültürlere bölünüp ay-

rılabilir mi? Ve bu gerçekten dilin içinde yapılan bir hamle midir?

> Toplumsal yorumbilgisi denilebilen bakış açısına göre dil sorunu gerçekten de anlamın, moderniteye özgü monologcu altkültürel topluluklara dağılması ve geç modernitenin (farklılık ilkesiyle anlatılan) bu durumu kayda geçirmesi ve açıkça kabullenmesiyle bağlantılıdır. (Heywood, 1997: 192)

Geçen yüzyılın daha büyük kısmında toplumsalı, "düzen", "sistemler" ve paylaşılan norm ve değerler gibi kavramsal aygıtlarla kavramaktan memnunduk. Şimdi, bu aygıtlar görevini iyi yaptılar ve sanki bir merkezi, bir çekim gücü ve sert kenarları olan düz bir dünya fikri gibi, topluma dair zayıf bir fikri korumamızı sağladılar. Toplumsal kuramcılar, düzenli olarak, norma uygun davranış ve aykırı davranıştan bahsettiler. Bununla beraber, bu, ayrımı yapabilmek önemli, ama zordu; çünkü çoğunlukla, ampirik değil ahlâki bir ayrımdı (tıpkı "alt-" sıfatının olabileceği gibi). Gittikçe, modelimizin yaşamın kendisi tarafından desteklenmediğini anladık. Toplum, düz bir temele dayanmıyordu; kıvrımlar ve bir taraftan diğerine hareket eden yeraltı fayları vardı. Parçalar, artık çok kolay bir şekilde karşılıklı ilişki kuramıyorlardı; açık bir uyum veya mutabakat yoktu, onun yerine rekabet, farklılık ve ayrılık vardı. Çoğu zaman, insanların çoğunun açıkça tamamlayıcı şekillerde düşündüğünü, inandığını ve davrandığını, fakat bazılarının bunu yapmadığını farz edebiliriz. O yapmayanları nasıl açıklarız? İşte, çoğunlukla "altkültür" gibi fikirler aracılığıyla. Ancak, böyle yapmak, bizim "yapmıyor" farz ettiklerimizi terk etmektir.

D. ALTKÜLTÜR VE POSTMODERNİTE

Fakat, toplumsal kuramcılar olarak bizim geç dönem-modernite sorunumuz, başka bir yerde başlar. Çağdaş toplumun çok yönlü görünümleri, şu anda, öyle bir değişkenlikte ve sürekli çoğalma durumundadır ki, bizim gerçek problemimiz, çoğumuzun ekseriyetle yaptığı şeyi yapmaya, yani daha önceden "merkez" olarak bahset-

tiğimiz şeyi kuramlaştırmaya çalışmaktan kaynaklanır.

> Marjinalin romantizmi, postmodern kültürel politikanın her yerinde bulunabilir. Dick Hebdige'inki gibi, gençlik tarzı ve altkültürü üzerine yapılan çalışmalar, yetkesini marjinali kucaklamasından alır. Hebdige, altkültürel öznenin bir vücut bulması olarak, "başlı başına bir altkültür" olduğunu söylediği Fransız yazar Jean Genet'yi ele alır. Genet, bir *par excellence* hırsız, bir yalancı ve bir yabancı olarak kendi konumunu korur ve kendi marjinal durumunun yıkıcı potansiyelini olduğu gibi koruyan da hâkim düzenler tarafından kirletilmeyi reddedişidir... bu altkültürel inceleme biçimi, çıkartılan geleneksel haritaları ve iktidarın dağılımını bozma olasılıklarını araştıran kültürel/eleştirel bir çerçevede yerini alır. (Connor, 1989: 228-9)*

Merkezi teşhis etmedeki artan zorluklardan dolayı, hâkim olan toplumsal kuram, mutabakat alanlarını ifade etmek ve kolektif yaşama olan inancımızı tekrar doğrulamak için, dayanışma, kültür, topluluk, hattâ altkültür gibi diğer aygıtlara başvurmak zorunda kaldı. Kısmen kuramsal perspektifler arasındaki rekabet aracılığıyla evrilen disiplin, 1. Bölüm'de ele aldığımız, ardışık olarak "dilbilimsel dönüş", "düşünümsel dönüş", "kültürel dönüş" ve "görsel dönüş" olarak sayılmakta olan bir dizi üst-paradigma vasıtasıyla değişti. Bu makro-kavramsal evrim, sadece bireysel bir düşünsel amaç fikriyle yönlendirilen bir evrim değildi. Toplumun kendisi gitgide daha hızlı hareket ediyordu ve *Zeitgeist*, eşit hızla değişiyor, veya uyum sağlıyordu. 1980'lerdeki post-yapısalcılık aracılığıyla, fikirlerin hızlı ve biraz ani değişimi, Lyotard'ın betimlemesiyle modernitenin "büyük anlatılar"ının ölümünü bildiriyordu:

> Modernite, geleneksel bilginin meşruluğunun bilim tarafından ortadan kaldırılmasıyla başlar. *Post*modernitenin başlangıcını imgeleyen de, bilimin meşruluğunun ortadan kaldırılmasıdır; Lyotard'a göre, bilimin dil oyununun yalnızca bu oyunun içinde meşrulaştırılabileceği yaygın olarak kabul görmüştür, ki bu bizzat postmodernitenin kurucu bir özelliğidir. Bu, dilbilimsel dönüşün toplum ve kültür kuramındaki devam eden etkilerini anlatmanın bir başka yoludur. (Heywood, 1997: 44)

* Bkz. Postmodernist Kültür, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Bu, esasen, Aydınlanma görüsünü destekleyen hikâyelerin bizzat soruşturmaya açıldığı ve onların dile getirilmemiş çıkar ve güç ilişkilerini kapsıyor olarak görüldüğü, dahası, çağdaş yaşamın yaşanmış deneyimine artık düpedüz uygun bulunmadığı anlamına geliyordu. Bu büyük anlatılardan biri de, sosyolojinin merkezindeki "toplum" fikriydi. Sosyologların bu bağlayıcı kavramı, disiplinin yeni kavrayış biçimlerinin bir kurbanı oldu ve birçok anlamda, bunun toplumsal kuram gelişimi boyunca uzanan bir yolda gerçekleştiğini ileri sürebiliriz. Bütünleyici bir kavram olan toplumsal, analitik ve nedensel gücünü gittikçe kaybetti. Şimdi, inançtaki böyle bir kırılmanın sonuçları, veya benim bu kitabın başlığında betimlediğim haliyle "toplumsalın parçalanışı", sorumluluğun gelenek dışı bırakılması, çözülmesi ve derece derece kaybolmasıydı. Ve daha da kötüsü, bu durumun normal olarak kabul edilmesiydi. İnsan ilişkilerine dair herhangi bir bilgi, şimdi, "duruş noktaları" ve "kimlik politikası" gibi bir dizi daha mikro, daha esnek ve kesinlikle daha değişken odağın keyfi davranışlarıyla başı boş kaldı. Bir altkültür fikri, hem bu problemin bir parçası olarak hem de toplumsal istikrar adaları kurmak için artçı bir girişim olarak anlaşılabilir.

Bu epistemolojik değişimlerle aynı zamanda ve onlardan dolayı, düşünsel yaşamın kurumsal bağlamı da değişti. Akademi, post-tarih, post-feminizm, post-sömürgecilik, post-milliyetçilik ve bir uçtan bir uca hepsinin üstünden geçen, "postmodern" tayfı ile, post- devrine daldı. Toplumsalın elle tutulur metaforları artık geçerli görünmüyordu ve çoğu tamamen bilişsel görünen yeni toplumsal mekân coğrafyaları, bizim düzen dillerimizin yerini aldı. Bununla birlikte, geriye kalan şey, benim başka bir yerde "ihlal" (Jenks, 2003) fikri vasıtasıyla mütalaa ettiğim, hâlâ yaşayan, gerçek bir sınırlar fikriydi. Eğreti tanımlanmış ve dağınık olsa da, sınırlar ve hudutlar, merkezi betimleyip tanımlamada çok önemli bir rol üstlendi. Sınırların ötesinde: ister sınıflandırıcı ister kuramsal, hatta isterse ahlâki olsun, toplumdışılık veya kaos baki kalır, fakat çok daha canlı ve yakın bir halde. Bununla beraber, sınıflandırma sistemlerimizin ve sınırların düşünümsel gücünü unutmamalıyız. Onlar tarafsız veya betimleyici değildir; daha ziyade, onlar, dünya-

yı, kendi izdüşüm imgelerinde zaptederler ve böyle yaparak, iyi ya da kötü, onu gelişigüzellikten kurtarırlar:

> Kültür... faillerin miras aldığı potansiyel anlam yapılarının bir kaynağı olarak görülebilir. Tam da kendi varoluşlarıyla, altkültürler, bir kültürün kültürel çoğulculuğunu yansıtan alternatif kültürel dışavurum biçimleri olduğunu akla getirir, ki bu kültür yüzeysel bir incelemede, bir toplumun üyelerini tahakkümü altına alıyor gibi durabilir. Kültürün birçok düzeyi vardır: tarihsel fikirler düzeyi, değerler düzeyi, anlam ve onun sanat, göstergeler ve semboller üzerindeki etkileri düzeyi. Ayrıca maddi üretim ve yapıntıların kültürler üzerindeki sembolik ve maddi etkileri süreci de vardır. Son olarak, insan eyleminin ve onun failler arasında yorumlanma şeklinin kişisel, dinamik unsuru vardır. Altkültürler, hâkim norm kümesinden farklı olarak tepki verilen, bir grup eylem, davranış ve değerin örgütlü ve kabul edilmiş bir biçiminin olduğu yerde var olurlar. (Brake, 1985: 8-9)

Konumuz olan "altkültür"ü anlaşılması güç hale getirme riskiyle, ama onun doğru olarak açıklanıp, açıklayıcı fikirler tarihine yerleştirilmesini sağlamaya dair başlıca amacımızla, şimdi, posmodern alanına bilgilendirici kısa bir gezinti yapacağız. Umarım, rotadaki bu değişiklik "altkültür" kavramının da yardım ettiğine inandığım analizdeki kaygan zeminin sonucunu gösterecektir.

E. POST-'UN İVME KAZANMASI

Yirmi yıllık bir sürede, postmodernizm, bir ruh hali statüsünden bir gerçeklik veya en azından düşüncede gerçeklik statüsüne çıktı. Benliği merkezsizleştirme, öncelikleri reddetme ve kasıtlı istikrarsızlık gibi zayıf ve biraz nevrotik ilkelerle yayılan zorlayıcı imparatorluğu, statüdeki bu yükselişe uygun olarak genişledi. Bir zamanlar, modernitenin güzel sanatlar ve mimarideki yörüngesinin sınırlarına yönelik dar kapsamlı ve sağlıklı ilgi, gururun ötesinde kibir halini aldı ve modern yaşamın ve özellikle de böyle bir yaşamı destekleyen ve devam ettiren bilgi ve değer biçimlerinin bir eleştirisini doğurdu.

Postmodernizm, tek bir disipline özgü değildir. Daha ziyade, bir zihniyettir veya zamanımızın değer ve metotları üzerine bir dış saldırı olarak, ya da aynı zamanda, zamanımızın eşzamanlı, amaçlı ve iç kaynaklı bir belirtisi olarak tanınabilir bir biçim alır. Bu önem ve kapsamdaki bir görüngü, bizim ilgimize layıktır: toplum anlayışlarımızı etkiler; toplum ve kültür anlayışlarımıza meydan okur, çürütür ve belki de değiştirir; hatta toplumsal ilişkilere ve kültüre dair anlayışımızı oluşturabilir. Veya, kolektiviteyi (ve bu gibi diğer "kesin olmayan" fikirleri) ele alma ihtiyacı ve eğilimi sunabilir. Böyle bir refleks T.S. Eliot'ınki gibi belirli elitist ve hiyerarşik formülasyonlara rağmen anlaşılır olabilir, ki bu formülasyonlarda kültür şunları kapsar:

> bir halkın bütün tipik faaliyet ve ilgileri (böylece İngilizler için)... At Yarışı Günü,* Henley Regatta, *Cowes*, on iki Ağustos, kupa finali, köpek yarışları, bilardo masası, dart tahtası, Wensleydale peyniri, parçalara ayrılmış kaynamış lahana, ekşi pancar kökü, XIX. yüzyıl Gotik kiliseleri ve Elgar'ın müziği. (Eliot, 1948: 17)

Fakat, her sosyolojik düşünce böyle varsayımlara dayandırılmaz veya onları benimseme eğiliminde olmaz. Dahası, basit bir refleksе tanıklık etmiyoruz. Meydana gelen şey, modern dünyanın durumu, onun politikaları ve vaat edileni yerine getirememelerine ve onun bilgi biçimlerine yönelik bir memnuniyetsizlik ve güvensizliktir.

Postmodernizm, "yeni"yle zamanında ve gereğince yüzleme ve onu değerlendirme ve bilmenin alternatif yolları sunmayı sebatla reddeder. Aksine, kendini söyleme yavaş yavaş dahil eder; mevcut epistemolojileri çürütür ve kendi söylemi dışında, tamamen imtiyazlı söylemlere dayandırıldığını düşündüğü açıklamaları zayıflatıp iktidarsız bırakmaya çalışır. Post-yapısalcı dönemin başlarındaki öncü simalardan Baudrillard (1983) bu düşüncenin büyük kısmına içkin olan yapıbozumundan hareketle, gösterenle gösterilen arasındaki yeri işgal edip bunu, zamanımızın entropik eğilimlerinin bir teşhisi ve hatta kutlaması edasıyla meşrulaştırdı. Lyotard'a göre

* İngiltere'de her yıl haziran ayında yapılan geleneksel at yarışı. (ç.n.)

(1984), ahlâki ve politik konumlar arasındaki farklılık, dil oyunlarının etkileşimi kadar önemlidir ve kuramcı, yani benlik bu oyunların arasındaki arakesit ve ortak yüzeyden (yani *differend*'den), yani çeşitli mesajların iletildiği nöron uçlarından türer. Gösterge üzerindeki mücadele, kesinlikle başlamıştır ve onların otoritesini haklı çıkarabilecek hiçbir öncel iddia yoktur. Kural, sistemi oluşturan kuralların artık uygulanmamasıdır. Bu alan içinde, toplumsal kuram ayakta kalır ya da düşer (Bauman, 1992; Callinicos, 1989; Jenks, 1993b; O'Neill, 1995), tıpkı bizzat toplum kavramı gibi.

Postmodernizm fikri, tanımlanmaktan ustaca kaçınıyor görünse de, Hebdige onun uyumsuz unsurlarının cesur bir özetine kalkıştı. Onun tanımlaması rastgele seçilmedi, tam da ondan sonraki argümanların çoğunu oluşturan nedenlerden dolayı, o, modern "altkültür" kavramının asli bir savunucusudur:

> Bize, postmodernizmin, ne homojen bir oluşum ne de bilinçli bir şekilde yönlendirilen bir "hareket" olduğu söylenir. Bunun yerine, rekabet halindeki amaçların, tanımların ve sonuçların, farklı toplumsal ve düşünsel eğilimlerin ve güç saflarının birbirine yaklaştığı ve çarpıştığı bir uzam, bir "durum", bir "çıkmaz", bir *aporia* [açmaz], "geçilmez bir yol"dur. İnsanlar için, bir odanın dekorunu, bir binanın planını, bir filmin konusunun analizini, bir müzik albümünün yapısını veya amatör bir videoyu, bir televizyon reklamını, veya bir sanat belgeselini, veya onların arasındaki metinler-arası ilişkileri, bir moda dergisindeki veya eleştiri mecmuasındaki bir sayfa düzenini, epistemolojideki bir anti-teleolojik eğilimi, varlık metafiziğine yapılan saldırıyı, genel bir his azalmasını, hayal kırıklığına uğramış, orta yaşla yüzleşen, hızla büyüyen Savaş sonrası bir neslin kolektif hüznünü ve ölüm oranlarını, "düşünümsellik" çıkmazını, bir grup retorik mecazı, yüzeylerin çoğalmasını, meta fetişizmindeki yeni bir safhayı, imgeler, kodlar ve tarzlar karşısında duyulan büyük coşkuyu, bir kültürel, politik veya varoluşsal parçalanma ve/veya kriz sürecini, öznenin "merkezsizleştirilmesi"ni, "üst anlatılara karşı kül yutmaz tavrı", bir iktidar/söylem oluşumları çoğulluğunun tekilci iktidar eksenlerinin yerini almasını, "anlam kopuklu"ğunu, kültürel hiyerarşilerin çöküşünü, nükleer öz yıkım tehdidinin doğurduğu korkuyu, üniversitenin gerilemesini, yeni minyatür teknolojilerin işlemesi ve etkilerini, "medya", "tüketici", veya "çok uluslu" bir aşamaya doğru genel toplumsal ve ekonomik kayışları,

(ona dair kimi okuduğunuza bağlı olarak) bir yersizlik fikrini (Bonnaventura Oteli'ne dair Jameson) veya yersizliğin terk edilişini (örneğin, Kenneth Frampton'ın "eleştirel bölgecilik"i) veya (hatta) zaman koordinatları yerine genel olarak uzamın ikâmesini "postmodern" olarak betimlemek mümkün olduğu zaman, bütün bu şeyleri, "postmodern" olarak (veya daha da basit olarak, revaçta olan bir kısaltmayı kullanarak, "post" veya "çok post" olarak) betimlemek mümkünse demek ki bizim popüler bir kelimenin huzurunda olduğumuz açıktır. (Hebdige, Jenks'te, 1993a: 70-1)

Anlatı biçimine dirense de, postmodernizmin ardındaki hikâye, daha önceden bahsettiğimiz, başka bir ve daha büyük hikâyenin sonuyla ilgilidir. Sona eren masal, Aydınlanma tarafından yazılandır. Aydınlanma, tipik dürtüleri ve ortak bir gayesi olan bir grup tipik karakter sundu, yani, modernite tarihi için "büyük" anlatı biçimini sundu. Akıl, imana galip gelecekti; insanoğlu, bütün nesnelerin ölçüsü olacaktı; doğa mağlup edilecek ve insanoğlunun hizmetine sunulacaktı; ve zaman, karanlıktan aydınlığa bir geçiş, yani, *ilerleme* olarak bilinen örtük bir ahlâki evrim kuramı ve bir geçişle ölçülecekti. İnsanoğlunun merkeziliği ve Descartes'ı izleyen bilişsel öznelcilik, bilim olarak adlandırdığımız kurumsallaştırılmış akıl tarzıyla bağlandığında, bu temel planın metodolojisini vermekteydi. Bununla birlikte, tarihin bize göstermiş olduğu gibi, metodolojinin kerameti kendinden menkul iddiaları, yani nesnellik iddiaları ve metodolojiyi uygulayanların değer-tarafsızlığı, yani ideolojiden yalıtılmışlığı gitgide büyüyen bir ahlâki boşluk yarattı. Dünya savaşları, kitle imha teknik ve teknolojileri ve bunu izleyen kirletici verimliliğin pazar idareli programı, bunların hepsi, zarar sütununda ağır bastılar, hatta sağlık, gelir, aydınlanma, demokratikleşme ve tüm yaşam kalitesindeki kazançları dengeleyecek kadar. Küçük sıkıntıların biriken etkileriyle birlikte, büyük olaylar, bir varlık durumu olarak, bir yuva olarak ve bir nedensellik kaynağı olarak "toplum"a olan inancımızı sarsmış görünmektedir.

Mevcut koşullarımızı yaratan daha açık ekonomik, teknolojik ve politik değişimlerden başka, bu değişimlerin ahlâki sonuçlarını öngören iki büyük felsefi uğrak vardı. Henüz belirttiğimiz gibi, Ay-

dınlanma, insanoğlunun nihai mükemmelleşebilirliği, araçsal aklı ayrıcalıklı tutarak başarılacak o amaç konusundaki ısrarıyla, en başta gelen nedendi. İkincisi, Nietzsche'nin müdahalesiydi. Aydınlanma ideali üç şeyi kastediyordu: (1) değişimi ilerlemeyle karıştırmaya başladığımızı; (2) çeşitli kusurlu siyasi politikalarla insan mükemmelliği deneyleri yaptığımızı ve sonuç olarak, (3) "aykırı" davranış (yani, çoğumuzun çoğu zaman yapmadığı farz ettiğimiz davranışa) karşı kül yutmaz değilsek bile, müsahamasız olduğumuzu. Bir yandan, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüne dair şok edici ifşası, üç farklı, ama yardımcı sürece yol açtı: (1) kesinliği ortadan kaldırdı; (2) değerlerin yeniden değerlendirilmesini hâkim eğilim haline getirdi; ve en son olarak, (3) sonsuzluk üzerindeki denetimi serbest bıraktı. Postmodernin filozofu Nietzsche'nin, bu olumsuz simya çağının gelişini önceden bildirdiği ve onayladığı iddia edilebilir. Onun felsefi biçembilimlerinin, ahlâkla (daha açık ifade edilirse, onun gereksizliği ve parçalara ayrılışıyla) ilgili olduğuna hiç kuşku yoktur. Nietzsche, felsefenin konusu ve amacı ile onun geleneksel biçimlerinin yol açtığı zayıflıklar ve bozulmalara dair bir dizi bildiri sundu. En ciddi ve uzun soluklu olanı, postmodernite hacısı *Zarathustra*'nın [Zerdüşt] alegorik kisvesinde söylenendir. O, tekrar tekrar, "Tanrı öldü" mantrasını ilan eder. Şimdi, böyle bir görüngünün üstyapısı olabilse de, bu, modern Batı toplumunun sekülerleşmesine dair basit bir sosyolojik gözlem değildir. Filozofun ilan ettiği şey, merkezin çöküşü ve bunun sonucunda değerin merkezsizleştirilmesidir. Nietzsche aynı zamanda, şimdiye kadarki mevcut inanç sistemlerinin tümünü de çürütür, ki bu da kolektif yaşama karşı bir saldırıdır. 2. Bölüm'den, Durkheim'ın daha sonraki çalışmalarında ustaca kullanılan sembolik eksiltmeyi hatırlayabiliriz. "Bütünleşme", "dayanışma", topluluk", "yapı", "araçsallık" ve "kültür"ün kendisini, kısacası, *birleşme* dilini vurgulayan o yüzyılın toplumsal kuramının metaforlarının aksine, Nietzsche, *dağılma*yı tavsiye eder. İnsan ruhunun hayatta kalması, artık kolektivitelerin denetimine değil, *Übermensch* (üst-insan) şeklinde vücut bulan bireyin, yeni savaşçının olumlanmasına dayanmaktadır. İnsan, düzenin koruyucu politikasından kaçmalı, "güç istenci" olarak

yaşamın olumlanmasına sığınmalıdır. Beraberinde, yeni kültürel eleştirmenimizin kökenlerini taşımaktadır. Fakat, postmodern pratiği vasıtasıyla, altkültürel olanın temel unsurlarını da kazıp ortaya çıkarabiliriz:

> Çeyrek yüzyıl daha ilerleyip1880'lerdeki Nietzsche'nin yanına varacak olursak, modern hayata dair çok farklı ön yargılar, bağlılık ve umutlar, ama gelgelelim ki şaşırtıcı ölçüde benzer bir ses ve duyguyla karşılaşacağız. Marx gibi Nietzsche'ye göre de modern tarihin akımları ironik ve diyalektik bir nitelik taşıyordu: böylece tinin bütünlüğü ve hakikat istemine ilişkin Hıristiyan idealleri, önünde sonunda bizzat Hıristiyanlığı çökertti. Sonuçta ortaya çıkan, Nietzsche'nin "Tanrının ölümü" ve "nihilizmin yükselişi" diye adlandırdığı travmatik olaylardı. Modern insanoğlu kendini büyük bir değer boşluğu ve yokluğunun, öte yandan da göze çarpar bir imkânlar bolluğunun tam ortasında buldu. (Berman, 1982: 21)*

Hepsi de, çeşitli şekillerde, Hegel'in iyimser tarihsel süreç görüşüyle ilgili olan ve ona cevap veren "geleneksel" kuramcılar Marx, Weber ve Durkheim'ın söyleminin aksine, Nietzche'yi takip eden postmodernizm "iyi" toplumu istikrarlı, belirgin bir formun içinde arayan kadim bir felsefe önermez. Nietzsche için hiçbir süreç, hiçbir gelenek, hiçbir *itici güç* yoktur: onun *telos*'u [erek] sürecin istikrarsızlığında yatar. İstencin gücü ve değerlerin sürekli olarak yeniden değerlendirilmesi, kendi içlerinde, "iyi"dir. Hiçbir "son" nokta, tasavvur edilemez, edilmemelidir de; geleneğe meydan okumak dışında hiçbir yeni ya da geliştirilmiş bir değerler grubu, varlığın amacı değildir. Eğer hiç bir son olamazsa, demek ki tarihin "değerler"i, "mit"i veya "büyük anlatı"sına dayandırılan süreç, koşulların, değerlerin, insanların ve nesnelerin ebedi bir bengi dönüşünden başka bir şey değildir. Biz, meydan okuma, sekteye uğratma, muhalefet ve direniş uğraklarını arayıp bulmalıyızdır.

Nietzsche'nin sezgici, tümevarım ve akılcılık karşıtı fikirleri, klasik felsefe geleneğine meydan okur ve metafizik tasarı, bir varlık bilgisi, bir tarih görüsüne karşı koyar. Ona göre, bütün metafizik sistemler ve etik paradigmalar, zayıf bir dengenin korunmasına,

* Bkz. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev.: Ümit Altuğ. İletişim Yayınları. s. 36

istenç durgunluğuna ve yaratıcı varlığın gücü karşısında vasatlığın zaferine adanan çıkar ve varsayımları gizler. Onun toplumsal etiğe sert saldırısını takiben, postmodernizmin, "çokanlamlılık"a, yani bir kültürdeki ezilenlerden tutun da, daha önceden sesini duyuramayanlara kadar bir eşitlik ve hakla işitilmeyi bekleyen birçok fikre işaret ettiği, haykıran Babil gelir:

> Marx ve Nietzsche'nin paylaştıkları sesin kendine özgü ve dikkate değer yanı, sadece yorulmak bilmez bir koşuşturma, yanıp tutuşan bir enerji, imgelem zenginliği değildir. Bu ses, ani ve çarpıcı ton ve vurgu değişimleriyle, kendine dönmeye, tüm söylediklerini sorgulamaya ve yadsımaya; kendini uyumlu ya da uyumsuz seslerden oluşan geniş bir diziye dönüştürmeye; elinden gelenin ötesine, daha geniş bir menzile uzanmaya; her şeyin karşıtına gebe olduğu ve "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir dünyayı dile getirip kavramaya her an hazırdır. Bu ses, zaman zaman, kendini keşfetme ile kendini alaya alma, kendinden haz duyma ile kendinden kuşkulanma arasında gider gelir. Acıyı ve zorluğu bilen bir sestir, bunların üstesinden gelecek gücü olduğuna inanır. Büyük tehlike her yerdedir, her an başa gelebilir, ama en derin yaralar bile enerjiyle dolup taşmasını engelleyemez. İronik ve çelişkilidir, çok sesli ve diyalektiktir. Modern hayatı bizzat modernliğin yarattığı değerler adına mahkûm eder. Yarın ve yarından sonranın modernliklerinin, günümüz modern insanını çökerten yaraları sağaltacağını umar. Üstelik çoğu kez de umuda karşı çıkarak. (Berman, 1982: 23) (çev. s. 38)

F. KİMLİK POLİTİKASI

Çeyrek asır önce, "toplum"u bir gerçeklik olarak güvenle tartışıyorduk; 1990 kadar yakın bir zamanda bile, sakınmadan, hattâ R. H. Tawney'den Paul Willis'e kadar tüm sol kanat söylemi içinde, "ortak kültür" gibi fikirleri düşünüyorduk. Bugün, bir dizi tartışmanın ardından, epistemolojik emperyalizm temelinde düşünsel misilleme korkusu olmadan bu gibi bütüncülükleri telaffuz bile edemeyiz. "Kimlik politikası", önem denkliği ve konuşma hakkı talep eden farklı ve gittikçe azınlık haline gelen gruplarla, yeni bir geçerlilik

haline gelmektedir. Toplumsal yaşamın çekirdeği ve çevre arasındaki; merkez ve sınırlar arasındaki; kimlik ve farklılık ile normal ve aykırı arasındaki ve bizi muhtemelen bir kolektiviteye bağlayabilen mümkün kurallar arasındaki ilişkiye dair sürekli yeni sorular üretilir. Şu anda, bu, "altkültür" gibi fikirlerin işgal ettiği kavramsal alandır. Bu fikirler, farklılığın hudutlarını çizer, onu sıkıca kavrar ve ona anlam verirler. Yarım asır önce, Albert Cohen, suçlular hakkındaki kitabında yer alan altkültürler kuramı üzerine çığır açan bir makalesini şöyle bitirdi:

> Tamamlanmış bir altkültürel farklılaşma kuramı, altkültürlerin ortaya çıktığı ve çıkamadığı koşulları, daha kesin bir dille saptayacak ve altkültürel çözümlerin içeriğini öngörmeyi sağlayacak işlemleri tespit edecektir... bu kuramın tamamlanması, bir hayli daha yoğun düşünme ve araştırmaya muhtaçtır.

Onun burada en güçlü şekilde ifade edemediği husus, altkültürlerin ontolojik statüsünü sadece "ortada" olmalarını anlatacak şekilde korur ve bizi onların farklılaşma koşullarını neyin doğurduğu üzerine daha yoğun düşünmeye çağırır. Fakat, eğer onu daha modern, daha görüngücü bir şekilde okursak, o zaman, onun sorduğu sorular ontolojik değil, epistemolojik olur. Bu sorular artık o toplumsal nesnelerin, yani "altkültürler"in olgusal kökenleri hakkında değildir; aksine, kuramcının dünyayı altkültürel olarak gerçekleştirmeyi seçtiği aygıtlar ve bunu yapma nedenleri hakkında analitik sorulardır. Başka bir deyişle, aykırılık ya da gençlik kültürel kuramcısı ilgi nesnelerini, niye merkez, toplum ve ortak kültürden ayrılmış bir şey olarak oluşturmak ister? Kuramcı, belirttikleri altkültürdeki çıkarların artık daha bütünleyici bir kavramda kapsanamadığına hangi noktada karar verir? Peki o zaman, altkültürlerin, farklılaşmalarından başka ortak neleri vardır? Ve elbette, nedenler asla sadece analitik değildir; politik ve ahlâki ve böylece paradoksaldır.

Bu çeşit kaygılar, her zaman dile getirilmiştir, fakat kültürün içindeki avangard olan gibi eşiksel bölgelerde; anarşizm ve sitüasyonizm gibi radikal politik hareketler ile Dada ve Gerçeküstücülük gibi yaratıcı pratik içindeki karşı-kültürel gelenekler bağlamında.

Gerçi, farklılaşma oluşturan ve doğuran kuramsal aygıtlar, bir başkalaşma üretebilirler; fakat belirgin bir olgusallık olmadan, bir başkalık üretmezler. Bu, XX. Yüzyıl boyunca, Batı avangardının bir sorunu olmuştur. Eğer, onların ihlal ve farklılaşmaları bir başkalık üretirse, bunun geçmişle uzlaşan bir başkalık olması şart değildir. Bu gibi sorular, şimdi, eşiksel bölgelerden daha ana akım söyleme kaymıştır. Berman (1985), Marx'tan sonra, "katı olan her şey buharlaşıyor" diye ilan etti ve şair Yeats'in kâhince sözlerini izleyerek, hepimiz farkına varkına vardık ki "merkez düşecek." Bilincimize bir güvensizlik hissi girdi, bizim ötekilerle ilişkilerimize dair ve kendi arzularımıza sahip olmamıza dair bir güvensizlik. Başka bir varlığa veya gruba hangi temelde ait olduğumuzdan artık emin değiliz!

> Modernite sorusu, bizi, kaçınılmaz olarak, Dil, bizim dillerimiz, ve "mevcut olan", bizim "mevcudiyet"imiz, nesne ve diğerlerinin bizim için "mevcudiyet"leri arasındaki ilişkiyle yüzleştirir: içinde yaşadığımız "zamanlar"ın nasıl temsil edileceği ve bu gibi bir temsilin "vakitli" olmasının ne demek olduğuyla yüz yüze getiririz. Rimbaud'un bize gösterdiği gibi, modernite bizi, bizim diğerlerinden öğrendiğimiz dilin geçmişi, geçmişin dili ve sanatsal gelenekten getirdiğimiz, aktardığımız ve ilettiklerimizin "şimdiki zaman"la kurduğumuz ilişkiyle nasıl bağlantılı olduğu sorusuyla yüzleştirir*. Modernite deneyimi, teşhisi ve ikilemi, Geleneğin bize beklenen, hatta gerekli âdetler olarak sunduklarının bu reddiyle başlıyor görünür. (Phillipson, 1985: 29)

Bu şimdiki belirsizlik ve akış durumu, eylem ve toplumsal kurumlara uygulandığında, normal ve patalojik kategorilerine dair temel sorular sorar. Şu anda yaşadığımız gibi istikrarsızlık dönemleri, otorite ve gelenek konularını sınar ve zorlar; hakikat ve kesinlik sorgulanmaya aday olur. Açıkça 1960'lar, böyle ateşli bir dönemin son bir örneğidir ve İngiliz Ulusal Aykırılık Sempozyumu, Yeni Aykırılık ve Birmingham Merkezi'nin bahsettiği "altkültürler" haline gelen birçok gençlik gruplaşmasına sebebiyet veren de bu dö-

* İngilizce'de "re-present" aynı zamanda "yeniden sunma", "yeniden-mevcut" ve "yeniden-şimdiki zaman" anlamlarıyla "temsil"i zaman ve varlık kavramlarıyla ilintilendirmektedir. (y.h.n.)

nemdir. Fakat o tarihsel bağlamda, politikalar daha açıktı; onlar, Marksist ve düzen-karşıtıydılar. Bugün, istikrarsızlık ve belirsizliğin bizim kendimizin ve yakın çevremizin ötesine nadiren yayılan bilhassa, özelleştirilmiş biçimlerde deneyimleniyormuş gibi durmakta. Bir özgürlük korkusunun aksine, bugün bir kolektivite korkusu benimsiyor gibi duruyoruz; diğerleriyle bir ortaklık aramaktan sakınmaktayız. Zamanımızın gürültücü politikaları, bu suretle, "kimlik politikaları"dır ve hâkim koşullara verilen tepki genellikle şiirseldir.

Biz, dışta, sınırlarda olanı, hatta oydaşıma başkaldıranı ancak güçlü bir "birliktelik" duygusuyla anlamaya ve açıklamaya başlayabiliriz. Günümüz asisi ne ütopyacılık ne de nihilizmle değil, daha ziyade yalnızlıkla baş başa kaldı. Bununla birlikte, belki de ölümün mutlak sonluluğundan dolayı, insan deneyiminin daima sınırlar deneyimi olduğunu tekrarlamamız gerekir; bu, Bataille (1985) tarafından güçlü bir şekilde dile getirilen bir noktadır. Sınırlama, eylemimizdeki sabit bir deneyimdir; bizi toplumsallaştırmak zorundadır. Bununla beraber, ne ilginçtir ki, deneyimimize konulan sınırlar ve onları denetleyen tabular, asla basit bir şekilde dıştan dayatılmazlar; tersine, davranışa konulan sınırlar, her zaman, iç kaynaklı ahlâki buyruklara verilen kişisel tepkilerdir. Bu, "altkültür" gibi kavramların, sınırlama şekilleri olarak, aykırılık, suçluluk, etnisite, yoksulluk veya sadece kuşak gruplarını sarmalayan bir çeşit bilişsel paket kâğıdı ve ipi olarak görülebildiği anlamına gelir. "Ergenler, yetişkinler tarafından gruplandırılır ve bir sorun olarak tanımlanırlar ve yine de, biz, bu sorunun ergenlikteki bir şeye mi işaret ettiğini yoksa topluma dair bir açıklama mı yaptığını kendimize sormalıyız" (Brake'te alıntılanan Friedenburg, 1985: 1).

G. SONUÇ

Bu durumda, bu, bizim yola koyulduğumuz kavram olan "altkültür"ü nerede bırakır? Benim düşüncem, bu fikrin olağan gidişatını izlediği yönündedir. Sosyologların veya son zamanlarda kültürel

incelemeler taraftarlarının elinde bir aygıt olarak "altkültür" fikri, toplumsal dünyanın unsurlarını toplumun kendisiyle açıklamaya çalıştığımızda karşılaşılan zorluklardan şiddetle kaçındı. Kuramcı, "toplum" fikrinin sunduğu zorluklardan bahsetmek yerine, bu büyük, bütünleyici kavramı, bugünün politikası üzerinden ifade edilen ideolojik bir gerekçeyle reddeder veya geride bırakır. Bu bağlamda karşımıza çıkan da, post-modemiteye geçişten ziyade, modernite karşıtlığının XX. yüzyıla özgü bir çeşitlemesidir. Bu, artık işe yaramıyor görünen fikirler, konuşmalar, anlatılar veya bağlanımlardan vazgeçmekten çok da farklı değildir. Toplumsalı yeniden canlandırmak ve ortaya çıkan kimlik ve farklılıkları ona dahil etmeye çalışmak yerine, onların, altkültürler biçiminde, kolektif kapsamanın sınırlamaları olmadan kendi adlarına konuşmaları sağlanır. Bu nedenle, altkültürler, insanların mesken tuttukları yeni zaman ve yerler olarak ortaya çıkarlar; altkültürler, yeni kimlik kaynaklarıdır; altkültürler, yeni farklılık gösterenidir. Böyle bir kuramsal eylemin sonuçları, ultra-modern değildir; gerileyici, nihilist ve tamamen görecidir. Hiçbir siyasa ya da ahlâk tarafından savunulamazlar. Gençliği, yeni şafağın en sancak taşıyıcısı olarak adlandırmak, kulağa heyecan verici ve liberal geliyor; bütün kötü aykırı davranışları, patoloji, mesafe ve kişisel sorumluluğun çevrelenmiş bölgesine göndermekse kulağa pek çekici gelmiyor. Yeni halk şeytanları olan sübyancılara ne demeli? Onlar yeni bir altkültür oluşturmuyor, internet üzerinden haberleşmiyor, toplantılar yapmıyor mu? Ortak bir dilleri, sembolik bir repertuvarları, tüm bir yaşam şekilleri yok mu? Yoksa onlar, banka memuru, muhasebeci, memur, baba, yurttaş, atlet ve İşçi Partisi üyesi mi? Onların meşum eğilimlerini, onları paylaşmayı talep ettiğimiz her şeyden çıkararak mı daha iyi anlarız, yoksa onları kendi davranışımızla bir diziye yerleştirip hepimizin içinde yaşadığımız "toplum"da onların kendilerine has davranış biçimini sağlayan ve güdüleyenin ne olduğunu sorduğumuzda mı daha iyi kavrarız? Her zaman bitişikte yaşıyor görünen, müziklerinin sesini çok fazla açan insanlara ne demeli? Onlar bir altkültür oluşturabilirler mi? Yoksa her zaman bitişikte yaşayan insanlar siz misiniz?

Kaynakça

Abbott, A.(1999) *Department and Discipline: Chicago school at One Hundred*, Chicago: University of Chicago Press.

Agger, B. (1992) *Cultural Studies as Critical Theory*, London: Falmer.

Alexander, J. (1988) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Alihan, M.(1938) *Social Ecology: A Critical Analysis*, New York: Columbia University Press.

Althusser L. (1971) 'Ideological and repressive state apparatuses' L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: New Left Books.

Anderson, N. (1923) *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*, Chicago: University of Chicago Press.

Banks, O. (1968) *The Sociology of Education*, London: Batsford.

Baudrillard, J. (2003) *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları. çev.: Oğuz Adanır.

Baudrillard, J. (2003) *Simülakr ve Simülasyon*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları. çev.: Oğuz Adanır.

Bauman, Z. (1988) 'Is there a postmodern sociology?', *Theory, Culture and Society*, 5 (2-3): 217.

Bauman, Z. (1992) *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge.

Becker, H. (1963) *Outsiders*, New York: Free Press.

Bennett, T., Mercer, C. ve Woollacott, J. (eds) (1981) *Popular Culture and Social Relations*, Milton Keynes: Open University Press.

Berman, M. (1994) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İstanbul: İletişim Yayınları. çev.: Ümit Altuğ.

Besant, W. (1882) *All Sorts and Conditions of Men*, republished Oxford: Oxford University Pres (1997)

Blumer, H. (1969) *Symbolic Interactionism*, Eaglewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Boggs, C. (1976) *Gramsci's Marxism*, London: Pluto Press.

Bourdieu, P. (1993) *The Field of Cultural Production*, Oxford: Polity Press.

Brake, M. (1980) *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures*, London: Routledge.

Brake, M (1985) *Comparative Youth Culture*, London: Routledge.

Burgess, R. (1986) *Sociology, Education and Schools*, London: Batsford.

Callinicos, A. (1982) *Is there a Future for Marxism?*, London: Verso.

Callinicos, A. (2001) *Postmodernizme Hayır*, İstanbul: Ayraç Yayınları. çev.: Şebnem Pala.

Chaney, D. (1994) *The Cultural Turn: Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, London: Routledge.
Cicourel, A. (1964) *Method and Measurement in Sociology*, New York: Free Press.
Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T. And Roberts, B. (1981) "Subcultures, cultures and class", T. Bennett, C. Mercer and J. Woollacott (eds) *Popular Culture and Social Relations*, Milton Keynes: Open University Press.
Cohen, A. (1955) *Delinquent Boys*, New York: Free Press.
Cohen, P. (1972) "Subcultural conflict and working class community", *Working Papers in Cultural Studies* No. 2, University of Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies.
Cohen, S. (1980) *Folk Devils and Moral Panics*, 2nd edn, London: Martin Robertson.
Connor, S. (2001) *Postmodernist Kültür*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Cooley, C.H. (1902) *Human Behaviour and the Social Order*, New York: Charles Scribner's and Sons.
Dawe, A. (1970) "The two sociologies", *British Journal of Sociology*, 21 (2): 207-218.
Downes, D. (1966) *The Delinquent Solution: A Study in Subcultural Theory*, London: Routledge.
Durkheim, E. (1964a) *The Division of Labour in Society*, New York: Free Press.
Durkheim, E. (2003) *Sosyolojik Metodun Kuralları*, İstanbul: Sosyal Yayınları. çev.: Enver Aytekin.
Durkheim, E. (2005) *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, İstanbul: Ataç Yayınları. çev.: Fuat Aydın.
Durkheim, E. (1974) *Sociology and Philosophy*, New York: Free Press.
Durkheim, E. (1992) *Professional Ethics and Civic Morals*, London: Routledge.
Durkheim, E. ve Mauss, M. (1970) *Primitive Classification*, London: Routledge.
Eagleton, T. (2004) *Edebiyat Kuramı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. çev.: Tuncay Birkan.
Eliot, T.S. (1948) *Notes Towards a Definition of Culture*, New York: Harcourt.
Feyerabend, P. (1999) *Yönteme Karşı*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. çev.: Ertuğrul Başer.
Foucault, M. (1979) "On governmentality", *Ideology and Consciousness*, 6: 20_39.
Gelder, K. ve Thompson, S. (eds) (1997a) *The Subcultures Reader*, London: Routledge.
Gelder, K. ve Thornton, S. (eds) (1997b) "General introduction", *The Subcultures Reader*, London: Routledge.
Gilroy, P. (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*, London: Unwin Hyman.
Gordon, M. (1947) "The concept of the sub-culture and its application", *Social Forces*, 26 Ekim.
Gouldner, A. (1970) *The Coming Crisis in Western Sociology*, London: Heinman.
Gouldner, A. (1973) 'The sociologist as partisan', *For Sociology*, London: Allen Lane.
Gramsci, A. (1971) 'Libero pensiero e pensiero libero', *Il Grido del Popolo* 15 June 1918, Roma: Scritti Giovani.
Gramsci, A. (2003) *Hapishane Defterleri*, İstanbul: Belge Yayınları. çev.: Adnan Cemgil.
Gramsci, A. (1975) *Quademi del Carcere*, Torino: Einaudi.
Gurvich, G. (1957) *The Social Framework of Knowledge* (English Trans. 1971), Oxford: Blackwell.
Hall, S. (1981) 'Cultural studies: two paradigms', T. Bennett, G. Martin, C. Mercer ve J. Woollacott, (eds), *Culture, Ideology and Social Process*, Milton Keynes: Open University and London: Batsford.
Hall, S. ve Jefferson, T. (1975) *Resistance Through Ritual*, London: Routledge.
Hargreaves, D. (1967) *Social Relations in the Secondary School*, London: Routledge.

Haris, K. (2001) "Transgression and mundanity: the global extreme metal music scene", unpublished PhD thesis, University of London.
Harvey, D. (1997) *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul: Metis Yayınları. çev.: Sungur Savran.
Hebdige, D. (1983) "Posing ... threats, striking ... poses: youth, surveillance and display", SubStance 37/38: 63-88.
Hebdige, D. (1988) *Hiding in the Light*, London: Routledge.
Hebdige, D. (1993) "A report on the Western Front: postmodernism and the 'politics' of style", C. Jenks (ed.), *Cultural Reproduction*, London: Routledge.
Heywood, I. (1997) *Social Theories of Art*, Basingstoke: Macmillan.
Hoggart, R. (1985) *The Uses of Literacy*, Harmondsworth: Penguin.
Hollis, M. (1977) *Models of Man*, Cambridge: Cambridge University Press.
Homans, G. (1948) *The Human Group*, London: Routledge.
Hutcheon, L. (1989) *The Politics of Postmodernism*, London: Routledge.
Jackson, P. and Marshen, D. (1962) *Education and the Working Class*, London: Routledge.
Jenks, C. (ed.) (1993a) *Cultural Reproduction*, London: Routledge.
Jenks, C. (1993b) *Culture*, London: Roudledge.
Jenks, C. (ed.) (1995) *Visual Culture*, London: Routledge.
Jenks, C. (2003) *Transgression*, London: Routledge.
Johnson, R. (1983) 'What is cultural studies anyway', CCC stencilled paper No.74.
Jordanova, L. (1994) 'The hand', L. Taylor (ed) *Visualizing Theory*, London: Routledge.
Kellner, D. (1988) 'Postmodernism as a social theory: some challenges and problems', *Theory, Culture and Society*, 5 (2-3): 239-69.
Kroker, A. and Cook, D. (1986) *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-aesthetics*, New York: New World Perspectives.
Kluckhohn, C. ve Kelley, W. (1962) 'The concept of culture' reprinted in C. Kluckhohn, *Culture and Behavior*, New York: Vintage Boks.
Komarovsky, M. ve Sargent, S. (1949) 'Research into subcultural influences upon personality', S. Sargent and M. Smith (eds) *Culture and Personality*, New York: The Viking Fund.
Kuhn, T. (1982) *Bilimsel Devrimin Yapısı*, İstanbul: Alan Yayınları. çev.: Nilüfer Kuyaş.
Lacey, C. (1970) *Hightown Grammar*, Manchester: Manchester University Press.
Lash, S. ve Freidman, J. (eds) (1992) 'Subjectivity and modernity's other', *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell.
Lee, A. (1945) 'Levels of culture as levels of social generalization', *American Sociological Review*, 10, Ağustos: 125-43.
Liebow, E. (1967) *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men*, Boston: Little, Brown and Co.
Lukes, S. (1985) *Emile Durkheim: His Life and Works*, Stanford CA: Stanford University Press.
Lyotard, J-F. (2003) *Postmodern Durum*, İstanbul: Vadi Yayınları. çev.: Ahmet Çiğdem.
Madge, J. (1963) *The Origins of Scientific Sociology*, London: Tavistock.
Maffesoli, M. (1996) *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, London: Sage.
Maine, H. (1876) *Village Communities in the East and West*, London: John Murray.
Mayhew, H. (1950) *London's Underworld*, edited by P. Quennell, London: Spring Boks.

McGuigan, J. (1992) *Cultural Populism*, London: Routledge.
McHale, D. (1987) *Postmodernist Fiction*, London: Methuen.
McHugh, P. (1971) 'On the failure of posivitism', J. Dougles, (ed.), *Understanding Everyday Life*, London: Routledge.
McLellan, D. (ed.) (1988) *Marxism: Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press.
McRobbie, A. (1981) 'Settling accounts with subcultures: a feminist critique', T. Bennett (ed.) *Culture, Ideology and Social Process*, London: Bastford.
McRobbie, A. ve Garber, J. (1975) 'Girls and subculture', S. Hall and T. Jefferson (eds), *Resistance Through Ritual*, London: Routledge.
Mercer, B. (1958) *The Study of Social Structure*, New York: Free Press.
Mestrovic, S. (1991) *The Coming Fin de Siècle*, London: Routledge.
Muggleton, D. (1998) 'The post-subculturist', S. Redhead, D. Wynne ve J. O'Connor (eds), *The Clubcultures Reader: Readings in Popular Cultural Studies*, Oxford: Blackwell.
O'Neill, J. (1995) *The Poverty of Postmodernism*, London: Routledge.
O'Neill, J. (1997) 'Parsons's Freud', unpublished lecture, University of Heidelberg, 26-27 Haziran.
Park, R. ve Burgess, R. (eds) (1925) The City, Chicago: University of Chicago Press.
Parson, T. (1951) *The Social System*, New York: Free Press.
Parsons, T. (1959) 'The school class as a social system: some of its functions in American society', *Harvard Educational Review* XXIX Fall:297-318.
Parsons, T. (1964) *Essays in Sociological Theory*, New York: Free Press.
Parsons, T. (1968) *The Structure of Social Action*, New York: Free Press.
Parsons, T. and White, W. (1961) 'The link between character und society', S. Lipset and L. Lowenthal (eds) *Culture and Social Character*, New York: Free Press.
Phillipson. M. (1985) *Painting, Language and Metaphor*, London: Routledge.
Redhead, S. (1977) *From Subculture to Clubculture*, Oxford: Blackwell.
Redhead. S. Wynne, D. and O'Conner, J. (eds) (1998) *The Clubcultures Reader: Readings in Popular Cultural Studies*, Oxford: Blackwell.
Saunders, P. (1986) *Social Theory and the Urban Question*, London: Routledge.
Simmel. G. (1902) 'The number of members as determining the sociological form of the group', *The American Journal of Sociology*, 8.
Smith, J. (1995) 'Three images of the visual', in C. Jenks (ed.), *Visual Culture*, London: Routledge.
Sugarman, B. (1967) 'Involvement in youth culture, academic achievement, and conformity in schools', *British Journal of the Sociology of Education*, XVIII (3): 210-22.
Thompson, E.P. (2004) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, İstanbul: Birikim Yayınları. çev.: Uygur Kocabaşoğlu.
Thompson, E.P. ve Yeo, E. (1971) *The Unknown Mayhew*, London: Merlin Press.
Thompson, K. (1982) *Emile Durkheim*, London:BFI Press.
Thornton, S. (1995) *Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital*, Cambridge: Polity.
Thrasher, F. (1927) *The Gang*, Chicago: University of Chicago Press.
Timasheff, N. (1955) *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, New York: Random House.
Tolson, A. (1990) 'Social surveillance and subjectification: the emergence of "subculture" the work of Henry Mayhew', *Cultural Studies*, 4 (2): 97-119.
Tönnies, F. (1887) *Community and Association* (English translation 1955), London: Ro-

uıledge.
Townsend, P. (1957) *The Family Life of Old People*, London: Routledge.
Turner, G. (1990) *British Cultural Studies*, London: Unwin Hyman.
Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies*, London: Routledge.
Walkowitz, J. (1992) *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*, London: Virago.
Weber, M. (1995) *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, İstanbul: İmge Yayınları. çev.: Özer Ozankaya.
Whyte, W.F. (1955) *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago: University of Chicago Press.
Williams, R. (1963) *Culture and Society 1750-1950*, Harmondsworth: Penguin.
Willis, P. (1977) *Learning to Labour*, Aldershot: Gower.
Wilmott, P. (1966) *Adolescent Boys in East London*, London: Routledge and Kegan Paul.
Wilmott, P. and Wilmott, P. (1963) *The Evolution of Community*, London: Routledge.
Wolfgang, M. and Ferracuti, F. (1967) *The Subculture of Violence: Towards an Integrated Theory in Criminology*, London: Tavistock.
Wright, Mills, C. (1943) "The Professional ideology of social pathologists", *American Journal of Sociology*, Eylül, (2): 165-89.
Wright, Mills. C. (2000) *Toplumbilimsel Düşün*, İstanbul: DER Yayınları. çev.: Ünsal Oskay.
Wrong, D. (1961) "The oversocialized conception of man in modern sociology", Yinger, M. (1960) "Contraculture and subculture", *American Sociological Review*, 25 (5): 625-635.
Young, K. And Mack, R. (1959) *Sociology and Social Life*, New York: American Book.
Young, M. (1963) *Family and Class in a London Suburb*, London: Routledge.
Young, M. and Wilmott, P. (1957) *Family and Kinship in East London*, London: Routledge.
Zorbaugh, H. (1929) *The Gold Coast and the Slum*, Chicago: University of Chicago Press.

Dizin

A
ahlâk 27, 33, 69, 121, 176, 190
ahlâki boşluk 183
aidiyet 27, 59, 71, 73
aile 20, 27, 29, 31, 37, 60, 81, 111, 133, 134, 136, 144
akran grubu 138, 139
Althusser, Louis 19, 151, 155, 156, 158
altkültürel incelemeler 24, 129, 130, 142, 150, 159, 163, 174, 178
"altkültürel sermaye" 168, 169
alt-sistemler 110, 111, 112, 116
ampirizm 43, 45, 63, 96
anarşizm 187
"anlam haritaları" 156
anlam ağları 82
anomi 150
araçsal eylemcilik 109
Archer, Thomas 129
ardıllık kuramı 94
aşırı toplumsallaşmış anlayışlar 104
avangard 94, 117, 187, 188
Aydınlanma 34, 44, 106, 160, 175, 179, 183, 184
ayırt edicilik 157
"ayna benliği" 86

B
Barthes 148, 150, 160, 163
bastırma 113
Bataille 189
Baudrillard 42, 161, 181
Bauman 182
Becker, Howard 71, 79, 100, 135
Besant, Walter 124, 130
bilgi politikası 19
bilinç 24, 37, 41, 48, 54, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 74, 80, 81, 89, 109, 141, 149, 152, 154, 155, 156, 158, 160, 173, 182
bilme yetisi ve duygulanım 59
birey 17, 22, 23, 28, 31, 38, 39, 46, 47, 50, 52, 54, 55, 63, 65, 65, 66, 67, 69, 70, 73, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 104, 108, 109, 111, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 126, 1360, 133, 138, 151, 152, 155, 156, 184
bireycilik 47, 98
Birmingham Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi (ÇKİM) 12, 13, 19, 32, 143, 148, 149
Booth, Charles 124, 128
Bourdieu 62, 64, 168
bölgesellik 95
bölünmeler, toplum 59, 140
brikolaj 160
bürokrasi 34, 176
bütünleyici kavramlar 26, 190
"büyük anlatılar" 17, 130, 178, 179

C
Callinicos 182
Chicago Okulu 13, 21, 76, 80, 82, 91, 92, 93, 96, 97, 100, 101, 131, 161, 173
Cicourel, Aaron 103
Cohen, Phil 166, 167
Cooley, Charles 40, 78, 86, 100

Ç
çalışma grupları ve loncalar 20
çocuklar 99, 133, 136, 138, 140, 141, 163
çoğulculuk 172, 180

D
Dada 187
dağılım 81, 178

davranışçılık 88
dayanışma 20, 27, 29, 30, 31, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 55, 56, 57, 58, 69, 70, 72, 73, 74, 94, 100, 117, 136, 166, 175, 178, 184
Debord, Guy 161
de Saussure, Ferdinand 14
denge 30, 55, 94, 95, 110, 113, 119, 138, 139, 153, 156, 164, 183, 185
dengesizlik 94, 119, 176
Descartes 183
dışsallık 52
dıştakiler 40, 100, 133
Dickens, Charles 124, 129
dil 15, 76, 87, 88, 159, 177, 178, 182
"dilbilimsel dönüş" 14, 178
dil sosyolojisi 15
din 61, 66, 67, 147
Dini Hayatın İlkel Biçimleri 61
Disraeli'nin "İki Ulus"u 125
Durkheim, Emile 20, 23, 27, 30, 31, 35, 38, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 77, 114, 116, 117, 120, 132, 144, 174, 184, 185
dürtüler 42, 47, 110, 183
düşünümsellik 29, 35, 68, 182
"düzen öğretisi" 106

E
Eco 62
egemen kültür 25, 32, 150, 156, 157, 158, 162
ego 69, 89, 114
egoizm 42, 50, 66
eğitim 17, 22, 32, 82, 83, 115, 124, 129, 130, 131, 134, 137, 139, 141, 147, 149, 151, 153, 155, 163
ekoloji 32, 90, 93, 94, 97
Eliot, T.S. 181
Engels, Friedrich 124
entelektüeller 13, 15, 101, 145, 147, 154, 176
epistemolojik amaç 24
epistemolojik emperyalizm 27, 51, 186
epistemolojik statü 26
evrimcilik 78

F
Foucault 122, 129, 130, 148
Freud, Sigmund 89, 105, 109, 112, 113, 114

G
Garfinkel 46, 80, 81
geç modernite 44, 177
gelenek 15, 19, 20, 21, 32, 35, 39, 45, 63, 65, 67, 76, 77, 78, 79, 80, 91, 92, 97, 98, 106, 107, 108, 114, 117, 123, 126, 128, 129, 130, 135, 142, 143, 144, 146, 152, 153, 159, 168, 176, 179, 185, 188
gençlik 19, 20, 31, 32, 71, 100, 128, 134, 149, 150, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 172, 175, 178, 187, 188
genellik 52, 61, 81
gerçeküstücülük 187
gözetleme rejimleri 129
gözlem 45, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 61, 103, 125, 127, 139, 145, 184
Gramsci, Antonio 19, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 164
Greenwood, James 124
Gurvitch, Georges 40
günlük yaşam 36, 45, 154, 160
"gürültü" 20, 162

H
Hall, Stuart 12, 19, 144, 145, 146, 148, 156, 157, 162, 172
Hapishane Defterleri 151
Hargreaves, D. 22, 139, 140, 165
Hebdige, Dick 11, 12, 18, 19, 20, 75, 128, 129, 130, 157, 159, 160, 162, 167, 168, 175, 178, 182, 183
Hegel 34, 35, 73, 152, 175, 185
hegemonya 72, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 158, 159
Hightown Grammar çalışması 141, 142
Hitler 38
Hobbes'un Leviathan'ı 107, 175
Hobhouse 40
Hoggart, Richard 12, 19, 145, 146, 147, 148
Hughes, Everett 21, 79, 99, 131, 132, 135

İ
ideazim 43, 63, 148
ihlal 50, 52, 105, 121, 179, 188
"ihtiyaç eğilimleri" 112, 113, 122
"İki Ulus" (Disraeli) 125
iktidar 65, 82, 83, 96, 100, 103, 116, 129, 130, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 168, 178, 181, 182
ilerleme 31, 34, 38, 43, 78, 175, 183
ilk toplumsallaşma 111
indirgemecilik 26, 27, 82, 115, 141, 148
irade 17, 37, 39, 46, 68, 105, 107, 127, 147, 152, 159, 172
işbölümü 20, 30, 34, 38, 42, 56, 57, 67, 73, 127, 176
işçi sınıfı 13, 19, 20, 22, 32, 124, 125, 128, 146, 147, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167
işlevselcilik 42, 55, 104
"iyi" toplum 185

J
James, Henry 124
Jenks 13, 15, 42, 179, 182, 183

K
"kapı bekçileri" 133
kapitalizm 34, 38, 72, 73, 141, 159, 176
kapsama 40, 96, 121, 172, 190
karizma 71
"karşı kültür" 24, 95
kaybeden 21, 72, 92, 98, 99, 161, 171
kendini tanımlama 86
kent kültürü 91
kentleşme 34, 95, 176
kent seyircileri 124
kimlik 16, 23, 38, 39, 42, 51, 57, 59, 64, 69, 72, 76, 85, 86, 92, 99, 109, 127, 141, 144, 158, 164, 166, 170, 174, 187, 190
kimlik politikası 23, 179, 186, 189
kişiler arası etkileşim 84
kişilik alt-sistemi 111
kitle kültürü 153, 162
kitle toplumu 153
klasik gelenek 34, 35, 77
kolektif bilinç 28, 47, 48, 54, 65, 77, 98, 109, 155
kolektivite 38, 109, 116, 118, 134, 181, 184, 187, 189
kriminoloji 32, 93, 167
kuraldışı vakalar 53, 123
kuramcı 24, 26, 36, 45, 46, 50, 53, 54, 56, 81, 84, 85, 90, 92, 96, 97, 101, 103, 104, 110, 114, 115, 120, 121, 122, 149, 151, 162, 165, 171, 173, 177, 182, 185, 187, 190
kültür 15, 16, 17, 18, 19, 22, 25, 32, 61, 143, 146, 147, 149, 151, 154, 156, 158, 162, 167, 178, 180, 181
"kültürel dönüş" 15, 178
kültürel istikrar 153
kültürel yeniden üretim 115, 138, 156, 164, 168

L
Lacey, C. 22, 141, 142, 165
Learning to Labour çalışması 163
Lenin 150
Leviathan (Hobbes) 107
Liberalizm 98
Liebow, Eliot 135, 136, 137
loncalar ve çalışma grupları 68
London, Jack 124
Londra, Viktorya dönemi 124
Lümpen proletarya 72, 126
Lyotard 42, 178, 181

M
Maine, Henry 31, 40
marjinalleşme 20, 101, 161, 171, 172,
Marx, Karl 72, 73, 74, 126, 141, 160, 175, 185, 186, 188
materyalizm 106
Mayhew, Henry 124, 127, 128, 129, 130
Mead, George Herbert 21, 79, 85, 90
Mearns 124
medya 149, 162, 163, 168, 182
mekanik epistemolojiler 45, 54
merkezsizleştirme 94, 180
meşruluk 53, 103, 117, 144, 153, 178
metaforlar 36, 40, 44, 46, 107, 125, 148, 159, 174, 179, 184
metodolojik paradigmalar 47
mikro sosyoloji 78, 141
modernite 17, 18, 20, 29, 31, 32, 33, 34,

36, 43, 44, 130, 152, 160, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 188, 189
Morrison, Arthur 124, 129
"muhalif kültür" 140
Mussolini 151

N
Nasyonal Sosyalizm 38
Neo-Marksizm 160
niceliksel belirlenim 30
Nietzsche 35, 44, 184, 185, 186
nihilizm 185, 189

O
okullar 117, 138, 141, 168
oluşum 23, 28, 31, 35, 39, 64, 65, 68, 89, 95, 99, 104, 111, 112, 119, 128, 129, 141, 142, 182
O'Neill 16, 105, 108, 182
organik epistemolojiler 45, 67
organikçilik 45, 46
otorite 17, 18, 37, 40, 50, 71, 152, 153, 157, 158, 68, 182, 188
"oyun aşaması", toplumsallaşma 88, 89

Ö
"örüntü değişkenleri" 112
öteki 28, 40, 45, 46, 58, 86, 87, 88, 89, 90, 99, 104, 109, 115, 188
"ötekilik" 89
özcülük 17
özdeşleşme 67, 73, 86, 101, 109
özgür irade 17, 105
özgürleşme 15, 23, 69, 81, 175
öznelcilik 63, 183
"özneleştirme" 130

P
paradigmalar 27, 41, 185
Park, Robert 77, 79, 91, 92, 93, 95
Parsons, Talcott 13, 21, 22, 26, 43, 92, 97, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 158, 161, 165, 171, 173
Parsonscı sistemler kuramı 102, 104
peşin hükümler 50, 53
politika 18, 19, 23, 25, 27, 13, 125, 127, 130, 133, 139, 151, 174, 181, 184, 189, 190
Popper, Karl 40
popüler kültür 11, 16, 17, 31, 32, 146, 151, 153, 172
postmodernite 43, 178, 184
postmodernizm 15, 17, 32, 33, 180, 181, 182, 183, 185, 186
pozitivizm 41, 43, 45, 61, 64, 66
pragmatizm 78
"praksis" 74, 152, 160
Primitive Classification 58
Professional Ethics and Civic Morals 61, 68
psikanalitik kuram 111
psikanaliz 105, 114

R
ritüel 62, 67
"rol yapma aşaması" 88

S
Saussure 148
Schmalenbach, Herman 40
seçici araçsal irade 46
seçim 37, 56, 65, 82, 84, 100, 105, 109, 112, 138, 152, 164, 165, 176
sembolik etkileşimcilik 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 141
sembolizm 61, 62, 65, 83
"sert" toplumsallaşma kuramı 114,
sınıf bilinci 147
sınıf bölünmeleri 140
sınıf kimliği 164
sınırlama-sınırlamalar 12, 19, 23, 26, 28, 42, 43, 52, 54, 62, 64, 67, 68, 77, 81, 89, 104, 105, 107, 108, 109, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 159, 161, 165, 166, 170, 173, 189, 190
sınıf kültürü 19, 156, 162, 167
sınırlar 25, 41, 52, 54, 56, 57, 65, 67, 76, 84, 88, 97, 98, 105, 110, 111, 113, 115, 128, 132, 148, 156, 159, 163, 172, 173, 175, 176, 179, 180, 187, 189
Sims 124
sistem dengesi 94
sistemler kuramı 83, 102, 106, 110, 173
sitüasyonizm 187

Social Relations in a Secondary School 139
sonluluk 49, 53, 189
sosyalizm 151
sosyoloji 13
skolastik 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28. 29, 30, 32, 34, 35, 36, 38. 40, 41, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 64, 69, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 91, 92, 93, 98, 99, 101, 103, 106, 107, 108. 120, 122, 123, 124, 126, 128, 130, 132, 137, 144, 149, 150, 151, 163, 169, 173, 176, 179
Sokrates 41
sosyolinguistik 15
Sosyolojik Metodun Kuralları 50
Spencer, Herbert 40
Strauss, Levi 64, 79, 148, 160
Street Corner Society çalışması 131, 135
suç 24, 25, 94, 95, 100. 118, 127. 162, 164. 167, 172, 172
süper ego 90, 113, 114

T

Tally's Corner çalışması 135, 137
tanrısallık 63, 66
tarz 12, 21, 23, 24, 30, 31, 32, 34, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 53, 55, 57, 58. 59. 60, 68, 69, 71, 72, 74, 76. 86, 89, 92, 97, 99, 101, 104, 105, 106, 125, 129, 130, 132, 133, 134, 152, 154, 156, 159, 160, 161, 162, 167, 168, 178, 182, 183
"tehlikeli sınıf" 72
temeller 16, 35, 64, 66, 68, 122, 147
Thatcher, Margaret 17, 38, 144
The Gold Coast and the Slum çalışması 96
Thompson, E.P. 51, 131, 145, 146, 147, 148
Tolson, A. 129, 130
toplumsal deneyim 61
toplumsal dünya 12, 28, 42, 47, 51. 54, 58, 68, 87, 88, 102, 103, 107, 112, 114, 125, 170, 190
toplumsal ekoloji 32, 93
"toplumsal eylem" 12, 70, 80, 86, 106, 109, 118, 131, 138
toplumsal sistem 21, 22, 26, 55, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 132, 137, 138, 176
"toplumsalın parçalanışı" 169, 179
toplumsallaşma 16, 78, 85, 87, 88, 90, 99, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 122, 134, 137, 138, 166
ilk 12, 15, 22, 27, 32, 41, 43, 50, 60, 61, 64, 67, 68, 78, 79, 87, 88, 91, 92, 93, 100, 109, 111, 113, 126, 128, 129, 130, 132, 138, 148, 149, 157, 158
totemler 67
Tönnies 31, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 70

U

uyumluluk 105, 108, 117, 118, 121
uyumsuzluk 117, 119, 182, 186

Ü

Übermensch 184
üst-kuramlar 104
ütopyacılık 184
üyelik 27, 50, 71, 138, 140

V

Vergesellschaft'a karşı *Vergemeinschaft* 70

W

Weber, Max 37, 40, 70, 71, 79, 80, 83, 120, 185
Whyte, William Foote 131, 132, 133, 134, 135
Williams, Raymond 145, 146, 147, 148
Willis, Paul 163, 164, 165, 166, 186
Wilson, Harold 144

Y

yabancılaşma 40, 42, 162, 164, 176
yapısal işlevselcilik 104
yapısal sosyoloji 81, 82, 83
Yeats 188
yetişkin 104, 107, 114, 115, 172, 189
yetişkin Toplumsallaşması 78, 88, 99

Z

Zarathustra (Zerdüşt) 184
zihinsel 58, 87

Kimiz biz? Toplumsal varlığımızı ortaklıklar mı, yoksa farklılıklar mı tanımlıyor? Aynı toplum içinde yaşarken bizi birleştiren nedir? Yoksa toplum denen denizde birer ada mıyız? Sosyolojinin merkezine oturan "toplum" kavramı bu adacıkları zorla birbirine bağlayan keyfi bir analiz aracı, "birlik ve beraberlik" söylemi uyum yerine çatışma yaratan bir istek olmasın? Toplum ve toplumsallık üzerine çok fazla düşünülmüş olmasına rağmen farklılık bilgisi çok az, neden? Bir proje olarak sıkça tasarlanan toplumsallığın barındırdığı sonu gelmez çatışmaların bir nedeni de "farklılık" bilgisinin eksikliği olamaz mı? Belki de artık incelenmesi gereken "ortaklık" kültürü değil, "farklılık" kültürüdür! Peki, bu tartışmaların arasına sıkışmış olan "altkültür" nedir?

Altkültür kavramı Chris Jenks'e göre toplumbilimlerinin yüzleşmesi gereken önemli bir paradoksu barındırır. Altkültür fikri farklılığı yalıtsa da, farklılık odağındaki ortaklığı anlatır. Jenks, bu kavramın toplum bilimler içerisindeki çözümlemesiyle işe başlıyor; Tönnies, Durkheim ve Marx ile Weber gibi usta kuramcıların çerçevesinde yaptığı arkeolojik kazıyla, altkültürün tarihöncesini açığa çıkartıyor. Parsons'ın sistemler sosyolojisi ile birlikte kavramın son yapısal izi sürülürken, Stuart Hall ve Birmingham Okulu'nun çığır açan eserleri, Althusser ve Gramsci'nin ideoloji anlayışıyla birlikte kavramın haritasını tamamlıyor. Jenks'in gözler önüne serdiği bu haritada ilkel toplumların tabuları, organik ve mekanik yapılar, iç içe geçmiş sistemler, kapitalizmin gözden çıkardığı lümpenler, toplumsallaşan benlikler, canlı bir kent, tutunamayan esrarkeşler, sefil göçmenler, avangard bohemler, açık fikirli mafya babaları, asi gençler, kayıp ötekiler ve derinden derine bir sınır deneyiminin dünyası var.

İşte bu sınır deneyiminin yok sayılması altkültür kavramını postmoderniteye bağlayarak onun zayıflığını açığa vurur: Jenks'e göre farklılığı anlamlandırmak onu sınırlandırmayı gerektirir ve bu sınırı bir tek toplumsal olan belirleyebilir. Tıpkı postmodernitenin modern sınırları çoğaltarak silmeye çalışması gibi, altkültür de beyhude bir çabayla ortak kültürün sınırını geri almaya uğraşır. Altkültür kavramı, diyor Jenks, hiçbir kuramcının elinde faydalı bir araca dönüşmedi; aksine, kuramcının sıkıştığı yerde toplumsalın nedenselliğinden kaçmasını ve farklılığı yalıtmasını sağladı. Toplumsalı farklılıkla açıklamak, toplumsalı toplumsalla açıklama vaadini hiçe saymak, farklı olanı ortak dünyadan dışlamaktır.

Altkültürleri yeni kimlik kaynakları, yeni farklılık göstereni olarak almak; farklılığı ortaklıklar üzerinden tekrar düşünmek ve ötekini benliğin haritasından silmemek isteyenlere...

"Altkültür kavramını ciddi ve dikkatli bir şekilde masaya yatıran bir kitap... incelikli ve içgörülü
Jim McGuigan

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-500-8