

## Kültürel Çalışmalar Üzerine\*

### On “Cultural Studies” Frederic Jameson

Çeviren: Nur Su Yaman<sup>1</sup> 



\*Frederic Jameson, “Cultural Studies” in *Social Text* no 34, p. 17-52., Duke University Press. Bu eser, yazarından yazılı izin alınarak tercüme edilmiş ve yeniden yayımlanmıştır.

<sup>1</sup>İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı Doktora Programı, İstanbul, Türkiye

ORCID: N.S.Y. 0000-0001-5468-6659

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Çeviren: Nur Su Yaman,  
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı Doktora  
Programı, İstanbul, Türkiye  
E-mail: nursu.1@hotmail.com

Başvuru/Submitted: 13.06.2022

Kabul/Accepted: 13.09.2022

Atf/Citation: Yaman, N. S. (2022). Kültürel çalışmalar üzerine. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 20, 121–152.  
<https://doi.org/10.26650/4boyut.2022.007>

#### ÖZ

Kültürel çalışmalar, politik, sosyal ve tarihi olmak üzere çeşitli sosyal bilim alanlarıyla kesişen bir disiplindir. Sosyal bilimler alanında temellenen kültürel çalışmalar, farklı perspektiflerden yorumlanmaktadır. Bu çalışma, 1993 yılında Frederic Jameson tarafından yazılan tartışma makalesini dilimize kazandırmak amacıyla yapılmıştır. Jameson, bu makalesinde Kültürel Çalışmalar alanının Marksizm, postmodernizm ve siyasal yapıyla ilişkisini değerlendirmiştir. Çalışmada, yaşamda bulunan siyaset-kültür ve güç ilişkisinin akademik olarak ele alınması söz konusudur. Makalenin temelini insan kültür ilişkisi, kültürün bağlantılı olduğu kavramlar, grup normları ve toplumsal olaylar oluşturmaktadır. Ayrıca Frederic Jameson bu çalışmasında, konuyla ilişkili olan feminizm, ayrımcılık, sosyal kültür ve benlik gibi kavramlarla ilgili farklı görüşleri tartışmaktadır. Buna benzer olarak makalede, coğrafi konumun kültüre etkisi ve antropolojik yapının önemine de değinilmektedir. Jameson, kültürel kimlik ve ikili kimlik kavramlarını çatışma yaşanan örneklerle birlikte ele almaktadır. Aynı zamanda, kültürle ilgili çalışmalar yapan ve alanında uzman olan kişilerin değerlendirmelerine de makalede yer verilmektedir. Frederic Jameson, tartışmanın sonuç bölümünde ütopya kavramına da değinmektedir. Bu çalışma, Kültürel Çalışmalar alanında belirtilen görüşleri derlemesi ve farklı bakış açıları sunması açısından önem kazanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal bilimler, İletişim bilimleri, Kültür, Kültürel çalışmalar

#### ABSTRACT

Cultural studies are a discipline that intersects with various social sciences, including political, social, and historical sciences. Cultural studies based on social sciences are interpreted from various perspectives. This translation was carried out in order to bring Jameson's (1993) discussion article to Turkish. Jameson evaluated the relationship of Cultural Studies with Marxism, postmodernism, and political structure in his article. Jameson's article The current academically discusses the relationships among politics, culture, and power in life. The article is based on the relationship between humans and culture as well as the concepts related to culture, group norms, and social events. In addition, this study discusses Frederic Jameson's various views on concepts such as feminism, discrimination, social culture, and self. Similarly, the article will also mention the effect of geographical location on culture and the importance of anthropological structure. Jameson dealt with the concepts of cultural identity and dual identity by using examples of conflict. At the same time, this article has included the evaluations of people who conduct studies on culture and who are experts in their fields. Frederic Jameson also mentioned the concept of utopia in the conclusion section of his article. The current study is important in terms of compiling the views that have been expressed in the field of cultural studies and of presenting different perspectives.

**Keywords:** Social sciences, Communication sciences, Culture, Cultural studies

Kültürel çalışmalar olarak adlandırılan arzu, teorik olarak değil, politik ve sosyal yönlerden, yeni bir disiplinin zemin planı olarak ve “tarihi bir blok” oluşturma projesi gibi ele alınmalıdır. Projedeki siyaset, kuşkusuz “akademik” siyasettir. Yani, üniversite içinde ve ötesinde, genel olarak entelektüel yaşamdaki ve entelektüellerin uzamındaki bir kavramdır. Bununla birlikte, sağın kendi kültürel politikalarını geliştirmeye başladığı, akademik kurumların, üniversitelerin ve özellikle vakıfların kendilerinin yeniden ele geçirilmesine odaklandığı bir zamanda, akademik siyaseti düşünmek (akademik bir konu olarak entelektüellerin siyaseti), çok akılcıca görünmemektedir. Her halükarda, sağ kesim, kültürel çalışmalar projesinin ve sloganının (her ne olursa olsun) kampanyasında çok önemli bir hedef oluşturduğunu ve “politik doğruluk” ile neredeyse eş anlamlı olduğunu anlamış görünmektedir. (Basit bir ifade ile, “yeni toplumsal hareketlerin” kültürel politikaları olarak tanımlanmaktadır: ırkçılık, cinsiyet eşitsizliği ve homofobi karşıtlığı gibi)

Kültürel çalışmalar, çeşitli sosyal gruplar arasında öngörülen bir ittifakın ifadesi olarak görülüyor ise, entelektüel ya da pedagojik bir girişim olarak katı formülasyonu, bazı yandaşların düşündükleri kadar önemli olmayabilir. Kültürel çalışmalar, çizgisinin doğru sözlü anlatımı için, sol mezhep savaşına yeniden başlamayı teklif etmeli; genel sloganın yansıtıyor gibi görüldüğü toplumsal ittifaklar olasılığı ve çizginin önemini yitirmesi gibi. Bu bir teoriden ziyade semptomdur ve en çok arzu edilen şey, kültürel çalışmaların kendisinin kültürel araştırmalar analizinin yapılmasıdır. Bu aynı zamanda, Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula A. Treichler tarafından düzenlenen derleme çalışması “Cultural Studies”de (Kültürel Çalışmalar)” ihtiyaç duyduğumuz (ve bulduğumuz) şeyin yalnızca belirli bir kapsam ve genel temsiliyet içerdiği ya da bir şeyin başka bir şekilde yapılması veya kökten farklı bir tarzda sergilenmesinin imkansız olmadığı anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Bu durum koleksiyonun, 1990 baharında Urbana-Champaign’de düzenlenen konuyla ilgili bir konferansta sunulan makaleleri esasen yeniden basılmadığı ve yoruma değer önemli özellikler içermediği anlamına gelmez. Ancak, yorum, daha yeterli bir alternatif (konferans, fikir, parti çizgisi ya da program) için öneriden ziyade, bu özel olayın teşhis biçimi ve kültürel çalışmalar fikridir. Aslında, kartlarımı hemen masaya koymalı, kültürel çalışmalar konusunu tartışmalı (aslında teorik olarak ilginç) ve bu konunun düşündüğüm kadar önemli olduğunu anlatarak özellikle neyin ne olduğunun umurumda olmadığını söylemeliyim. Programın nihai şeklini ya da resmi bir akademik disiplinin ilk etapta ortaya çıkıp çıkmadığını önemsemiyorum. Bunun nedeni, akademik programların reformuna pek inanmamamdır. Ancak, doğru türde bir tartışma alenen gerçekleşikten sonra, tartışmanın yürütüldüğü bölüm çerçevesinden bağımsız olarak, kültürel çalışmaların amacına her halükarda ulaşılmış olacağından şüpheleniyorum. (Ve bu sözü, meselede en önemli pratik konu kabul ettiğim şey ile, özellikle bu yeni alanda makale yazan gençlerin korunması ve onların imtiyaz olanaklarıyla ilgili olduğunu söylüyorum.)

Kültürel çalışmaların ne olduğunu bir şekilde bildiğinizi düşünüyorum. Sanırım tanımlara karşı yine de şunu söylemeliyim. Tanımlamak (Adorno bize Nietzsche’nin tarihsel

1 Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula A. Treichler, Cultural Studies (New York: Routledge, 1992), bu metne iç sayfa referansları.

fenomenleri tanımlama girişimini reddetmesini hatırlatırdı), bir şeyin ne olmadığını ortadan kaldırmak, ortaya çıkan yapıttan yabancı unsurları çıkarmak, içgüdü ve his ile bir sınır çizmek, ne olmadığını kapsamlı biçimde belirlemeye çalışmak anlamına gelir ki, sonunda olumlu olan ya da olmayan bir tanım ortaya çıkar.

Her ne olursa olsun, kavramın tanımı sadece içerik açısından değil, aynı zamanda sınırlarından duyulan memnuniyetsizlik sonucu olarak diğer disiplinlerden doğdu. Dolayısıyla bu anlamda disiplin sonrası sayılmaktadır ama buna rağmen, ya da belki tam bu nedenle, kültürel çalışmaların kendini tanımlamaya devam ettiği yollardan biri, yerleşik disiplinlerle olan ilişkisine bağlıdır. Bu nedenle, bu disiplinlerdeki müttefiklerin, temel olarak gördükleri hedeflerin, ortaya çıkan bir kültürel çalışmalar tarafından ihmal edildiğine dair şikayetleriyle başlamak uygun olabilir. Bu noktada sekiz bölüm vardır; Marksizm, artikülasyon, kültür ve libido, entelektüellerin rolü, popülizm, jeopolitik ve sonuç olarak Ütopya.

## **Benim Alanım Değil!**

Tarihçiler, arşiv malzemeleri ve kültürel insanların biraz belirsiz ilişkisi karşısında şaşırılmış görünmektedir. Bu derlemedeki önemli parçalardan birinin (Jamaika’da İngiliz misyonerlerin ideolojik dolayımına ilişkin bir çalışma) yazarı olan Catherine Hall, “kültürel tarih, kültürel çalışmaların bir parçası değilse, bu bence ciddi bir sorundur” der (272) ve “Britanya’da ana akım tarih ile kültürel çalışmalar arasındaki karşılaşma son derece sınırlıdır” diyerek devam eder (271). Bu durum, kültürel çalışmaların olduğu kadar ana akım tarihin de sorunu olabilir ama Carolyn Steedman konuyu daha keskin bir şekilde incelemeye devam ediyor ve bazı temel farklılıklar öneriyor. Bunlardan biri “kolektif araştırmaya karşı bireysel araştırma” olarak belirtilmektedir. Buna göre “Grup çalışması kolektiftir; arşiv araştırması, demokratik olmayan bir uygulamada yer alan tarihçiyi içerir. Arşiv araştırması pahalıdır çünkü zaman ve para gerektiren, bir grup insanın yapamayacağı bir şeydir. Pratikte de bu böyle” (618). Ancak, Kültürel çalışmalar yaklaşımının ayırt ediciliği daha olumlu bir şekilde formüle edilmeye çalışıldığında, bunun “metin temelli” olduğu ortaya çıkmaktadır. Kültürel insanlar, kullanışlı metinleri analiz eder; arşiv tarihçisi ise metinleri semptomlar ve fragmanlar temelinde zahmetli bir şekilde yeniden inşa etmek zorundadır. Steedman’ın analizinin “metin temelli” yöntemin ortaya çıkmasında kurumsal ve daha özel olarak eğitici bir belirleyiciye ilişkin önerisi, hiç ilginç değildir: “Tarihçiler tarafından kullanıldığı şekliyle kültür kavramı, gerçekten okullarda mı icat edilmişti? 1955-1975 yılları arasında mı? Britanya’da bunun bir soru olabileceğini düşünmemize izin veren sosyal ve kültürel bir eğitim tarihimiz bile yok” (619-620). Bununla birlikte, böyle bir araştırma sorusunun hangi disipline ait olduğunu söylememektedir.

Steedman, Bruckhardt’ı yeni alanın öncüsü olarak adlandırır (başka kimse böyle adlandırmaz) ve bu sayfalarda bulunmaması gerçekten çok önemli olan, “Yeni Tarihçilik” ile ilgilenir. Bu kavram, kesinlikle temel bir rekabet içermektedir (kültürel çalışmalar ile benzer bir semptom) ve herhangi bir tarihsel görüşe göre, dünyanın yeni metinselliği ile

analitik olarak boğuşma girişimindedir (Marksizm'e geçişi sağ duyulu ve saygın bir şekilde doldurma görevinde olduğu gibi). Kültürel çalışmaların şimdi ile çok meşgul olduğu, her şeyi yapması ve her şeyle ilgilenmesinin beklendiği elbette tartışılabilir ve sanırım burada, kitle kültürü ya da popüler kültür öğrencilerinin çağdaş ilgileri ile edebiyat eleştirmenlerinin geriye dönük bakış açısı (kanunlaştırılan eserlerin modern ve zaman açısından yeni olduğu yerler dahil) arasında daha geleneksel bir karşıtlığın kalıntısı bulunur. Catherine Hall'un denemesinin yanında önemli parçalar sayılan, Lata Mani'nin dul yakma üstüne olan çalışması, Janice Radway'in ayın kitabı kulübü üzerine olan denemesi, Peter Stallybrass'ın Shakespeare'in bir sanatçı olarak ortaya çıkmasına ilişkin araştırması ve Anna Szemere'in 1956 Macar ayaklanmasının retoriğine ilişkin açıklaması, arşivsel anlamda tarihseldir ve ağırlı başparmaklar gibi öne çıkma eğilimindedirler. Onlar hoş geldin misafiri olmalılar, öyleyse neden herkes kendini garip hissediyor?

Sosyoloji, başka bir müttefik disiplindir. Hatta, bu alan ve kültürel çalışmalar arasında çeviri yapmak tamamen imkansız olmasa da oldukça zordur (Kafka'nın Almanca ve Yiddiş arasındaki akrabalığı gözlemediği gibi). Ama Raymond Williams 1981'de "artık genellikle kültürel araştırmalar olarak adlandırılan şeyin, ayrılmış ya da özel bir alandan ziyade, genel sosyolojik sorulara ayırt edici bir giriş tarzı olarak (daha anlaşılır) olduğunu" önermedi mi? Yine de bu disiplinler arası ilişki, tarih ile analogiler sunuyor gibi görünüyor; bunlar metin tabanlı çalışma ve profesyonelleştirilmiş araştırmalardır. Simon Frith'in şikayeti tam alıntı olacak kadar semboliktir:

Şimdiye kadar bahsettiğim şey, İngiliz terimleriyle kültürel çalışmalara değil, sosyal antropolojiden ve sosyolojiden gelen popüler müziğe bir yaklaşımdır (Mavis Bayton (1990) tarafından yapılan kadınlar nasıl rock müzisyeni olurlar konulu çalışma gibi başka örnekler verebilirim). Bu çalışmayı önemli bulma nedenim, kültürel çalışmalar tarafından sistematik olarak (dikkat çekici biçimde) ihmal edilen bir alan ve konu üzerine: kültürel üretimin kendisinin mantığı, yeri ve kültür üreticilerinin düşüncesi ile ilgili olmasıdır. Ama beni burada ilgilendiren şey başka bir şey (bu yüzden bu makale şimdi tamamen farklı bir anlatı olacak); gösterişli, yaratıcı, izlenimci, olası olmayan popüler yazılarıyla karşılaştırıldığında, Iain Chambers'ın detay ve doğruluk konusundaki inatçı etnografik dikkati, Dick Hebride'ın bir zamanlar benim sosyolojik yaklaşımım hakkında belirttiği gibi Chambers'in aksine biraz sıkıcıdır. (178)

Janet Wolff bu gerilimin daha temel nedenlerini öne sürüyor: "Sorun, teorideki gelişmelere düşman olmasa da kesinlikle kayıtsız olan ana akım sosyolojinin, kültür ve temsilin toplumsal ilişkilerdeki kurucu rolünü kabul edememesidir" (710). Ancak bu hislerin karşılıklı olduğu ortaya çıkıyor: "Post yapısalcı teori ve söylem teorisi, toplumsal söylemsel doğasını gösterirken, toplumsalı inkar etme yetkisi olarak işler" (711). Wolff, her ikisinin de koordinasyonunu önerir: (Metin analizini, kültürel üretim kurumlarının, sosyal ve politik süreçlerin ve bunlar arası ilişkilerin sosyolojik araştırmasıyla bütünleştiren bir yaklaşım")

(713). Ancak bu, Cornel West'in kültürel çalışmaların başlıca avantajının "disiplinlerarası" denilen tanıdık eski şey olduğu önerisinin yarattığı rahatsızlığı ortadan kaldırmaz (kültürel çalışmalar, son derece yararlı olduğunu düşündüğüm, kolej ve üniversitelerde disiplinlerarası çalışmaları haklı çıkarmak için kullanılan değerlendirme listelerinden biri haline gelir) (698). Bu terim, tarihinin yazılması ve daha sonra uyarıcı bir şekilde yeniden yazılması gereken birkaç kuşak akademik reform programını kapsar (neredeyse tanım gereği her zaman bir başarısızlıktır): ancak birinin anlamı, "disiplinlerarası" çabanın devam ettiğidir çünkü belirli disiplinlerin hepsi önemli ama her durumda paylaşımları gereken çalışma nesnesinin farklı özelliklerini bastırır. Kültürel Çalışmalar, bu tür reform programlarının çoğundan daha fazla, eksik nesneyi adlandırmayı vaat ediyor gibiydi ve eski formülün taktik belirsizliğine razı olmak doğru görünmüyor.

Belki, gerçekten gerekli olan şey iletişimdir: yalnızca iletişim programları, yeni girişimlerle birçok yönden (personel dahil) örtüşecek kadar yenidir. Ve yalnızca iletişim teknolojisi, ayırt edici bir işaret ya da disiplin ayrımının bir özelliği (beden ve ruh, harf ve ruh gibi) olarak görülür. Kültürel çalışmalar, ancak belirli bir bakış açısıyla bir alan olarak iletişim çalışmalarının öğelerini birleştirdiğinde, iletişim programları ile ilişkilerine ışık tutmaya başlar. Bu durum, Lody Berland'ın Kanada iletişim teorisinin ayırt edici özelliğini çağırıştırır: bu sadece McLuhan geleneği ve öncüllerine saygı anlamına gelmez, onun makalesinde tamamen yeni bir eğlence ideolojisi teorisi daha çağdaş bir biçimde ortaya çıkar. Ama aynı zamanda, Kanada teorisinin, ABD iletişim teorisinde kastedildiği "ana akım iletişim araştırması" (43) olarak örtülü atıfta bulunduğu şeyden neden farklı olduğunu da açıklığa kavuşturuyor. Çünkü, komşularımıza epistemolojik ayrıcalıklarını ve özellikle uzamsal analizi, medyaya yönelik daha geleneksel ilgiyle birleştirmenin benzersiz olasılığını veren, ABD medya imparatorluğunun gölgesindeki Kanada'nın durumudur:

"Kültürel teknoloji" kavramı bu süreci anlamamıza yardımcı olur. Hem belirleyici hem de sorunlu olan hem disipline edici hem de disiplin karşıtı uygulamalarla şekillenen bir mekânsal üretimin parçası kültürel teknolojiler, eklemelenmiş profesyonelleşme, bölgesellik ve oyalama söylemlerini aynı anda kapsar. Bunlar, Amerikan emperyalizminin gölgesinde üretilmiş bir popüler kültürün analizinin gerekli üç boyutlu yönleridir. Çağdaş kültürel teknolojiler, giderek daha geniş ve daha çeşitli eğilimler, konumlar ve bağlamlar içinde "izleyicilerini" konumlandırırken, kendi uzamsal ve söylemsel genişlemelerine katkıda bulunur ve bunları meşrulaştırmaya çalışır. Bu, metinlerin üretiminin mekanların üretiminin dışında kavranamayacağını söylemenin başka bir yoludur. Bu tür alanların genişlemesinin bir sömürgecilik biçimi olarak algılanıp algılanmadığı görülecektir. Bu, uygulamalarını mekânsal terimlere konumlandıran bir eğlence anlayışına ulaşmak için soru merkezidir. (42)

Berland'ın netleştirdiği şey, teorinin (teorisyen ya da disiplinin) durumuna dikkatin artık sorunlu olarak bir diyalektiği içerdiğidir: izleyici ajansları ve tüketimin topografyası giderek

artan bir şekilde toplumsalın haritası olarak tanımlanır (ve böylece onun yerini alacak şekilde genişletilir). Bu teoride pratikte olup biteni yeniden üretir” (42). Jeopolitik bir boyutun dramatik bir şekilde tanıtılması, belirli bir kültürel ve iletişimsel teorinin, hegemonik bir Anglo-Amerikan perspektifine keskin bir muhalefet içinde Kanadalı olarak tanımlanması (merkezden kaynaklandığı ve kendisini ulusal olarak işaretlemesi gerekmediği için kendi evrenselliğini varsayar), daha sonra daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, şimdi konferansın konularını ve sonuçlarını kökten değiştiriyor.

Öte yandan, burada ortaya çıkan kültürel çalışmalar ile ne tür bir ilişkinin önerildiği belirsizdir. Kolektif ya da grup fantezisinin mantığı her zaman alegoriktir. <sup>2</sup>Bu, işçi sendikalarının şu ya da bu siyah hareketle birlikte çalışmayı önerdiği zaman olduğu gibi, bir tür ittifak içerebilir; ya da yeni serbest ticaret bölgesi gibi bir tür uluslararası anlaşmaya (NATO gibi) daha yakın olabilir. Ancak muhtemelen “Kanada iletişim teorisi” kimliğini daha büyük Anglo-Amerikan hareketine tamamen sokma niyetinde değildir; eşit derecede açık bir şekilde, kendi programını tamamen evrenselleştiremez, zorunlu olarak “yerleşik ve bağımlı” ya da “yarı-çevresel” bir perspektifin “merkez” tarafından kapsamlı bir şekilde onaylanmasını talep edemez. Sanırım burada ortaya çıkan şey, belirli bir noktada söz konusu analizin kodlarının dönüştürülebileceği ve hatta tercüme edilebileceği duygusudur: belirli stratejik kavşaklarda belirli bir analiz, ya Kültürel Çalışmalar perspektifinin bir örneği olarak ya da Kanada iletişim teorisi hakkında ayırt edici her şeyin bir örneği olarak okunabilir. Böylece her bakış açısı (belirli bir konjonktürde) ortak bir nesneyi, kendi özgül farklılığını ya da özgünlüğünü kaybetmeden paylaşır (bu örtüşmenin nasıl adlandırılacağı ya da daha iyi betimlenmesi, o zaman özellikle “Kültürel Çalışmalar kuramı” tarafından üretilen yeni bir tür sorun olacaktır).

Disiplin bakış açılarının bu örtüşmesini bu çalışmada öne çıkan çeşitli ikonlardan daha iyi dramatize eden başka bir şey yoktur: Örneğin, Raymond Williams’ın adı, hemen hemen herkes tarafından, herhangi bir sayıda günah veya erdem için manevi destek olarak kullanılır. <sup>3</sup>Ancak bir fetiş olarak tekrar tekrar su yüzüne çıkan metin, burada tartışmakta olduğumuz sorunu çok sayıda genel çerçevesiyle gösteren bir kitaptır. Paul Willis’in “Learning to Labor (1977)” başlıklı İngiliz gençlik kültürü çalışmasına atıfta bulunuyorum. Bu kitap, yeni bir kültür sosyolojisinin klasik bir eseri olarak veya “orijinal” Birmingham okulundan bir haberci metin olarak; ya da yine bir tür etnoloji olarak, Kültürel Çalışmalar tarafından iddia edilen antropolojinin geleneksel alanından yeni alana uzanan bir eksen olarak düşünülebilir.

Ancak burada, Kültürel Çalışmalar yeni bir paradigmayla, disiplinlerarası “problemi” zenginleştiren şey, antropolojinin kendisinin nispeten “geleneksel” olan, aynı zamanda tam bir başkalaşım, sarsıcı metodolojik ve metinsel dönüşüm içinde olduğudur (burada Kültürel

2 Marksizm ve feminizmin mutsuz evliliğinde olduğu gibi: doğmakta olan bir feminizmin kendilerine ulaşmaya çalıştığı alegorik modellerin daha ayrıntılı bir incelemesi için Jane Gallop’un yakın tarihli 1981: Akademik Feminist Edebiyat Teorisi’ne (New York: Routledge, 1992) bakın.

3 Ayrıca Dick Hebdige’in Alt Kültürü’nden de bahsetmek gerekir; eser, tekrar tekrar benimsenen tarzı ve duruşu başka herhangi bir eserden daha fazla icat etmiştir.

Çalışmalar listesinde James Clifford'un adının varlığının gösterdiği gibi). “Antropoloji” artık yeni bir tür etnoloji, yeni bir metinsel ya da yorumlayıcı antropoloji anlamına gelir; bu antropoloji Yeni Tarihsellik ile biraz uzak bir aile benzerliği sunar ve Clifford, George Marcus ve Michael Fischer'in (uygun bir biçimde) çalışmalarında tamamen gelişmiş olarak ortaya çıkar. “Kalın betimleme” daha sonra Andrew Ross tarafından “New Age (Yeni Çağ)” kültürü üzerine yaptığı öncü çalışmasında hatırlatılır: Son kültürel çalışmalar en heyecan verici gelişmelerden birini üretti (537); kalınlık, doku ve içkinlik retoriği, John Fiske'nin unutulmaz bir dönemi tarafından haklı çıkarken tartışmanın bazı pratik paylarını ortaya çıkarma erdemine de sahiptir. (Ki bu durum, iddialar ve karşı iddiaların disiplin savaşına dönmesinden uzaktır):

Kültür teorisindeki “mesafe” kavramıyla başlamak istiyorum. Başka bir yerde, mesafenin, yüksek ve düşük kültür arasındaki, güçlendirilmiş ve yetkisiz sosyal oluşumların karakteristikleri, anlamları, pratikleri ve zevkleri arasındaki farkın kilit bir işareti olduğunu tartıştım. Kültürel mesafe çok boyutlu bir kavramdır. Sosyal açıdan avantajlı ve yetkilendirilmiş kültürde, sanat nesnesi ile okuyucu/seyirci arasında bir mesafe biçimini alabilir: bu mesafe, toplumsal ve tarihsel olarak özgül okuma pratiklerinin değerini, evrensellik iddialarıyla aşkın bir takdir veya estetik duyarlılık lehine değiştirir. Özgünlükle donatılmış ve korunması gereken bir sanat nesnesi olarak metne saygı gösterilmesini teşvik eder. Mesafe, sanat eseri deneyimi ile günlük yaşam arasında bir fark yaratma işlevi de görebilir. Böyle bir mesafe, sanat eserlerinin tarih dışı anlamlarını üretir ve toplumsal oluşumunun üyelerine, estetik kuramın uç versiyonlarında, tarihsel koşullarını aşan evrensel değerler olduğu iddia edilen bir dizi insani değerle ittifak kurma zevklerini verir. Tarihsel olandan bu uzaklık, aynı zamanda bedensel duyumlardan da bir uzaklıktır, çünkü bizi tarihsel ve toplumsal özgüllüklerimize bağlayan bedenlerimizdir. Bu sanat görüşü tarafından toplumsal koşullarımızın bollukları bir kenara bırakıldığı ya da uzaklaştırıldığı gibi, bedenin duyuşal, ucuz ve kolay zevkleri de zihnin daha derin düşünceye dayalı, estetik zevklerinden uzaklaşır. Ve nihayet bu mesafe, ekonomik zorunluluktan uzaklaşma biçimini alır; Estetiğin toplumsaldan ayrılması, maddi zorunluluğun kısıtlamalarını görmezden gelmeyi göze alabilen ve böylece yalnızca maddi koşullara herhangi bir değer atfetmeyi reddetmekle kalmayıp, yalnızca bu sanatı geçerli kılan bir estetik inşa eden seçkinlerin bir pratiğidir. Bu eleştirel ve estetik mesafe, nihayetinde, kültürlerini gündelik hayatın sosyal ve ekonomik koşullarından ayırabilenler ile ayıramayanlar arasındaki ayrımın bir göstergesidir. (154)

Ancak bu içerik, New Age (Yeni Çağ) insanların yeni yuppie kültürü olan benzersiz şekilde muğlak “yorumlayıcı topluluk” hakkındaki kendi çalışması dışında, Ross'un iddiasını özellikle desteklemiyor; oysa Fiske'nin açıklayıcı çağrısı bizi deneysel bir disiplin (ve yazma tarzı) olarak antropolojiye değil, tamamen yeni bir entelektüel siyasetine götürmez.



Gerçekten de Clifford'un kendi makalesi (seyahat ve turizm etnolojisi üzerine heyecan verici yeni çalışmasının bir tanımı) zaten geleneksel etnografik "alan çalışması" kavramının yerini değiştirerek polemik bağlamı dolaylı olarak yeniden tanımlamaktadır: "etnografi (yirminci yüzyıl antropolojisinin normatif pratiklerinde) seyahat ilişkilerine karşı barınma ilişkilerine ayrıcalıklı sahiptir" (99): Bu, entelektüel ve antropolog-etnograf-gözlemciyi bir tür gezgin ya da turist olarak tam anlamıyla yeniden tanımlar ve bunun terimlerini yeniden yazar. Kültürel Çalışmaları (akademik ve disiplinler bir konu olmaktan çok uzak) tanımlama girişiminde bulunan bu konferans, aslında entelektüelin, kendi statüsünü, sözde yeni toplumsal hareketlerin ya da mikro grupların politikaları ile ilişkilendiriyor.

Bu şekilde ifade etmek, Clifford'un "mütevazı önerisinin" diğer katılımcıların çoğu arasında zorunlu olarak tetiklediği rahatsızlığı açıkça ortaya koymaktadır: sadece "turist" ve hatta gezgin olmaktan çok uzak, en azından dünyadaki gerçek "organik entelektüeller" olmak istiyor daha fazlası değil. (Ama bu daha fazlası tam olarak ne olurdu?) Homi Bhabha'nın ("Küfür göçmenin eve dönerken olan utancıdır [62]") görüşü bana oldukça anlamlı gelir. Homi Bhabha tarafından adlandırılan diasporik entelektüel, sürgün ya da yeni sürgün gibi aynı kökten fikirler bile bana olağanüstü yerinde ve düşündürücü geldi: Clifford beyaz erkeğinde (ya da mevcut eleştirilen için) mevcut olmayan, entelektüel için eşit aralıklı bir grup üyeliği rozeti sağlayan, özne ve nesne, ses ve öz, teorisyen ve "yerli" arasında aralıklı ya da dönüşümlü olmasını önerir.

### **Sosyal Gruplar: Halk Cephesi mi, Birleşmiş Milletler mi?**

Organik entelektüel olarak adlandırılan arzu her yerde mevcuttur. Stuart Hall tarafından açıkça ve sıkça ifade edilmese de konferansın en büyük ütopyacılarından birinde, "bu olasılık ile yaşamak ideali, bazen küçük burjuva aydınlarının hareketinden daha büyük bir hareket olabilir" açıklaması ile ideali tanımlamıştır. Hall, Gramsci hakkında şunları söylemiştir:

İtiraf etmeliyim ki, çok daha ayrıntılı ve sofistike açıklamalar okumama rağmen, Gramsci'nin açıklaması, bana hala yapmaya çalıştığımızı düşündüğüm şeyi ifade etmeye en yakın görünüyor. Kuşkusuz, onun "organik entelektüellerin üretimi" tabirinde bir sorun var. Ama kültürel araştırmalarda organik entelektüel üretebilecek kurumsal bir pratik bulmaya çalıştımıza dair aklımda hiç şüphe yok. 1970'lerdeki Britanya bağlamında bunun ne anlama geleceğini önceden bilmiyorduk ve üretmeyi başarırız onu tanyacağımızdan emin değildik. Organik entelektüel kavramıyla ilgili sorun, entelektüelleri, ortaya çıkmakta olan bir tarihsel hareketle aynı hizaya getiriyor gibi görünmesidir ve bu ortaya çıkan tarihsel hareketin nerede bulunacağını o zaman söyleyemedik ve şimdi de pek kestiremiyoruz. Herhangi bir organik referans noktası olmayan organik entelektüellerdik; (Gramsci'nin ifadesini başka bir bağlamda kullanırsak) bir noktada, böyle bir konjonktür ortaya çıkarsa, entelektüel çalışmada bu tür bir ilişkiye hazır olacağımıza dair bir nostaljiye



veya iradeye veya umuda sahip organik entelektüellerdik. Daha doğrusu, “aklın karamsarlığı, iradenin iyimserliği” yokluğunda böyle bir ilişkiyi hayal etmeye, modellemeye veya simüle etmeye hazırдық. (281)

Yapısal olarak bir yanda entelektüelleri, diğer yanda toplumsal tabakaları içeren çifte odak noktalı Gramsci'nin kavramı, çoğunlukla, mevcut derlemede, mevcut bağlamda ittifak siyasetinde, tarihi bir blokta, heterojen “çıkar grupları” kümesinde, daha büyük bir siyasi ve toplumsal hareket halinde şekillendirilmesi aşamasında yer alır (Gramsci ve Stuart Hall'ın formülasyonunda var olduğu gibi).

Daha ziyade, buradaki referansın, evrensel olarak yeni toplumsal hareketlerin veya Deleuze'ün mikro gruplar dediği şeyin “kimlik politikaları” olduğu görünmektedir. Kültürel Çalışmalar, kesinlikle bu türden bir ittifak alanı olarak geniş çapta hissedilmiştir (tam olarak Gramsci'ci anlamda bir hareket değilse de akademik hırslarını anlamadığınız sürece tanınma, kurumsal yaptırım, görev süresi, geleneksel departmanlardan korunma ve yeni bir siyaset olarak hak gibi, Kültürel Çalışmalara özgü tek siyasettir).<sup>4</sup> Böylece, feminizm ve siyah siyaseti, gey hareketini, Chicano araştırmalarını, filizlenen “post kolonyal” çalışma gruplarını ve daha geleneksel bilim meraklılarını bir arada karşılar: çeşitli popüler ve kitle kültürleri (geleneksel akademide de bir tür damgalanmış ve zulme uğramış azınlık olarak sayılabilirler) ve çeşitli (çoğunlukla yabancı) Marksist asileri. 45 (yayımlanan) katılımcıdan, nispeten eşit bir cinsiyet dağılımı vardır (24 kadın, 21 erkek); sırasıyla 25 Amerikalı, 11 İngiliz, 4 Avustralyalı, 2 Kanadalı ve bir Macar ve İtalyan; 31 beyaz insan, 6 siyah insan, 2 Chicano ve 2 Kızılderili (alt kıtadan); ve kırklı yaşların içinde en az 5 gey var gibi görünüyor. Disiplinler veya bölümlerin kendilerine gelince, şu şekilde ayrılıyor: İngilizce, tahmin edilebileceği gibi 11 ile aslan payını alıyor; İletişim, Sosyoloji ve Sanat Tarihi, her biri 4'er puanla ikinci; Beşeri Bilimler programlarının 3 temsilcisi vardır; Kadın Çalışmalarından 2'ser adet; Özgün Kültürel Çalışmalar, Bilinç Tarihi ve Radyo, Televizyon ve Film; Din ve Antropolojinin ise birer temsilcisi vardır.

Ancak bu (kuşkusuz çok izlenimci) kırılmalar grubu, alt grubu veya alt kültürel ideolojik konumları çok doğru bir şekilde yansıtmaz. Örneğin, yalnızca dört “geleneksel” feminist gazetenin aksine, en az iki gey ifadesi var. Beş siyahi ifadeden biri feminist meseleleri gündeme getirirken (veya daha doğrusu Michele Wallace'ın makalesinin siyah feminist bir pozisyonun ifadesi olduğunu söylemek daha doğru olur), diğer ikisi ise ulusal soruları gündeme getiriyor. Chicano gazetelerinden biri de feminist bir açıklama yapıyor. Vurguyu “kimlik” meselelerinden medya meselelerine kaydırma eğiliminde olan on tane tanınabilir kitle-kültürel ya da popüler-kültürel konu vardır.

Bu alıştırmayı, Kültürel Çalışmalar sorunsalında neyin dahil edildiği ve neyin ihmal edilmiş gibi görüldüğünü göstermek için yapıyorum. Bana sadece şu üç makale grup

4 Özellikle mevcut konferansın organizatörlerinden birinin oldukça başarılı program makalesine bakın: Cary Nelson, “Always Zaten Kültürel Çalışmalar”, Journal of the Midwest Modern Language Association 24, no. 1 (1991), 24-38.

kimliği konusunu herhangi bir şekilde merkezi bir şekilde tartışıyor gibi görünüyor (Paul Gilroy'un "etnik mutlakçılık" olarak tercüme ettiği slogana saldırısı başka bir bağlamda incelenebilir); ve yalnızca Elspeth Probyn'in karmaşık bir şekilde atıfta bulunulan makalesi, bir kolektif kimlik teorisine ya da en azından kolektif sözcüleme teorisine saplanır: "Bizden farklılık konularının ötesine geçmemizi ve temsilin kriz kipini reddetmemizi ister. Özen gösteren topluluklar inşa etmeye çalışırken kimliklerimizin sesi önemlidir." (511). Bununla birlikte, bu tür sesler oldukça vahşi görünüyor, bize "kendilik imgelerinin rahatsız etmek, söylemsel sabitlikleri ve ekstra söylemsel beklentileri zayıflatmak için nasıl başarılı bir şekilde çalışabileceği" söylendiğinde olduğu gibi (506).

Ancak Kobena Mercer, Marcos Sanchez-Tranquilino ve John Tagg tarafından yazılan makaleler, klasik kimlik teorisinden oldukça farklı bir şeye doğru ilerliyor. Sanchez-Tranquilino, daha psikolojik ya da felsefi "kimlik" sorunsalını yeniden milliyetçiliğin toplumsal meselesine döndürürken, Mercer, diğer grupların siyaseti için düşündürücü ve özgürleştirici bir model olarak hizmet edebildiğine dair altmışlardaki siyah militanlık imajının nasıl ortaya çıktığı konusunda çığır açan bir araştırma başlatır: "1970'lerin sonlarında Pachuco'nun bu yeniden dirilişinde söz konusu olan şey... Pachuco'nun milliyetçi bir hareketin kimlik siyasetine eklenmesi yoluyla... militanlığın temsilidir. Buradaki sorunlar tüm milliyetçilerin sorunlarıdır. (562)

Belki öyle: diyelim ki milliyetçilik yok (ya da ayrılıkçılık): feminist, lezbiyen, gey ayrılıkçılıkları bu şekilde temsil edilmiyor ve hala siyah ayrılıkçılar kaldıysa, kesinlikle burada da değil; diğer etnik gruplardan sadece Chicanolar kendilerini temsil etmek ve belki de bu diğer hareketlerin bazılarını temsil etmek için buradalar (ancak sorunları ilginç bir şekilde bunlardan farklı olan daha geleneksel ulusal etnikler için değil<sup>5</sup>); "postkolonyaller" yorulmadan (daha önce değinilen Homi Bhabha makalesinde olduğu gibi) diasporik gerçek ve deneyimin etnik ayrılıkçılığın tam tersi olduğunu vurguluyorlar.

Bu demektir ki, Kültürel Çalışmalar olarak adlandırılan bu özel alanın yapısal karmaşıklığı, kendi başına karma olmayan kimliklere pek açık değildir, tersine, kendi başına yeni türlerin karmalarının kutlanmasını (aynı zamanda analizini) memnuniyetle karşılar gibi görünmektedir. Monolojik olanı ortadan kaldırmak için Bakhtinci tonlara başvurulmuştu (ve "kültürel ayrılıkçılık" belirli bir monolojik söyleme duyulan özlem değil mi?): Clifford, "çoğul yazarlığın (yazar/antropolog) naif bir demokrasisini öne sürmeyi değil, yürütmenin monolojik kontrolünü en azından bir şekilde gevşetmeyi" istiyor (100), oysa Stalleybrass'ın "Shakespeare'in icadı" hakkındaki dikkate değer eseri, modern tek yazarın yerine normalde iki veya daha fazla yazar arasında, yazarlar ve oyunculuk şirketleri arasında, şirketler ve matbaacılar, besteciler ve düzeltmenler arasında, matbaacılar ve sansürcüler arasında "bireysel metnin" tek bir anı bile olmayacak şekilde, bir "işbirlikçi ilişkiler ağı" tanımlar (601). Sanatçı sorunsalı bize, kolektif de olsa tek bir faillik anlatı kuramının ne ölçüde bahçe-çesitli "kimlik" nosyonlarında hâlâ etkin olduğunu hatırlatır (ve aslında bu antolojinin son

5 Fredric Jameson, "Yorum", *Journal of Modern Greek Studies* 8 (1990), 135-39.

sayfasına Angela McRobbie'nin heyecanıyla geri döner). 1990'larda Kültürel Çalışmaların misyonunun “insanların kendilerini nasıl gördüklerine dair bir tür rehber olarak ve benlik duygusu geniş bir kültürel pratikler yelpazesinde yansıtılan ve ifade edilen aktif failer olarak çağırılması” [730] olduğu bilinir. Ancak bu izolasyoncu grup kimliği anlayışı, en iyi ihtimalle, grupların her birinin bir tür Birleşmiş Milletler genel oturumunda kendi parçasını söylediği ve herkes tarafından saygı ile (ve “politik olarak doğru”) dinlendiği ya da Kültürel Çalışmalar için hem teşvik edici hem de verimli olmayan bir egzersiz olarak düşünülen bir alan açacaktır.

Bununla birlikte, bu ciltte söz konusu olan “kimlikler” esas olarak ikili kimliklerdir: onlar için paradigma siyah feminizmdir (aynı zamanda Angie Chabram-Dernersesian'ın canlı denemesinde olduğu gibi Chicana feminizm). Gerçekten de bugün Kültürel Çalışmaların (ya da en azından bu özel koleksiyon ve konferans tarafından önerilenin) fazlasıyla çifte vatandaşlık, en azından çifte pasaporta sahip olma meselesi olduğunu önermeye meyilliyim. Üretken çalışma ve düşünce, aynı anda birkaç “kimliği” ve birkaç taahhüdü, birkaç pozisyonu birleştirmeye, yönlendirmeye, koordine etmeye çalışmanın üretken gerilimi olmadan gerçekleşmiyor gibi görünüyor: Bu, Sartre'ın aynı anda en az iki farklı ve ilgisiz kamuya hitap etmekten daha iyidir düşüncesinin bir tekrarı gibi. Bir kez daha, (eski Birmingham Kültür Çalışmalarının öncüsü veya kurucu figürlerinden biri olarak) Stuart Hall 'un düşünceli ve geniş kapsamlı açıklamalarında, bu gerilimlerle yaşamının gerekliliği bu şekilde doğrulanır (284). Kuşkusuz, bu özel pasajda, metin ile toplum, üstyapı ile temel arasındaki gerilimi, kültürün toplumsal gerçeklikten hayali olana zorunlu “yer değiştirmesi” dediği şeyi kastediyor. Ama bundan önce, Marksizm'e ve aynı zamanda feminizme, yapısalcılığa veya “dilsel dönüş”e, okulun zenginliğini oluşturan çok sayıda farklı yerçekimi kuvveti olarak, nihai sentezi elde etmek yerine yanıt vermek, çelişkileri ortadan kaldırmak ve bu çoklu işlemleri tek bir program veya formülde düzleştirmek gibi çok sayıda ideolojik etki ve bağıllıkla ilgili gerilimleri hatırlamıştı. Grup kimlikleri arasındaki gerilimlerin, daha önce tartışılan disiplinlerarası müphemliklerden daha üretken bir güç alanı sunduğu düşünülebilir, ancak tüm bunlar, post modernizmin rekabet eden disiplinler formülü ve onun versiyonu olan (şimdi aşık hale gelen bir nedenden dolayı, burada bütün olarak ve sistematik olarak kaçınılan bir konu) çoğulculuk tarafından oldukça farklı bir şekilde düzleştirilme ve etkisiz hale getirilme tehdidi altındadır.

## **Marksizm'in İkamesi Olarak Kültürel Çalışmalar**

Postmodernizme bir saldırı düzenlemek, yüksek ve alçak sınırların silinmesinin, mikro grupların çoğulculuğunun ve yer değiştirmenin post modern kutlamasından başka bir şey olan kültürel çalışmaların felsefi gerekliliğini tartışmak, genel kültürel çalışmalar hareketinin Marksizm ile mevcut konferansın amaçlarını açıkça aşan geleneksel ilişkisinin yeniden değerlendirilmesini gerektirecektir. Marksizm, Stuart Hall'ın çağırıştırdığı türden bir sorundan ve sorulardan ziyade (Marksizm'e bağırma mesafesinde çalışmak, Marksizm üzerinde çalışmak, Marksizm'e karşı çalışmak, Marksizm ile çalışmak, Marksizm'i geliştirmeye çalışmaktan kastedilen nedir?) [279] büyük ölçüde, başka bir tür grup kimliği

(ama o zaman en azından ABD’de gerçekten çok küçük bir grubun) olarak anlaşılmıştır. Yine de Michael Denning’in öncüsü ve rakibi Amerikan Çalışmaları<sup>6</sup> için tartıştığı gibi, Kültürel Çalışmaların ABD’de eşit ölçüde “yedek bir ikame” olarak görülebildiği düzeyde, bu meselelerle başa çıkmak onun bir gelişimi olarak Marksizm için çok daha önemli olacaktır. Ama Raymond Williams’ın Marksizm’i “kültürel materyalizm” ya da stratejik İngiliz yeniden formülü bile burada dikkat çekmez (ve Amerikalılar genel olarak “idealizmden” kaçınma sorunu hakkında fazla endişe göstermezler). Kültürel Çalışmalar ya da kültürel materyalizmin özünde politik olduğu (her ikisi için) tekrar tekrar vurgulanması gereken pek çok kanıtta, genel olarak Williams’ta olduğu kadar Birmingham grubundaki siyasi irade de tam olarak örtük değildir. Yabancı teori Atlantik’i geçtiğinde, bağlamsal politik veya sınıfsal tonlarının çoğunu kaybetme eğilimindedir (Fransız teorisinden bunların çoğunun buharlaşmasına tanık olduğu gibi). Bununla birlikte, bu süreç hiçbir yerde, Britanya’da militan bir mesele ve radikal bir toplumsal değişime bağlılık olan şeyin şimdiki Amerika’nın yeniden keşfinde olduğu kadar çarpıcı değildir.

Bununla birlikte, şu anki ciltte olağan Amerikan anti-Marksist duaları sadece ara sıra ve kusurlu bir şekilde tonlanmış. Sanchez-Tranquilino ve Tagg, sistemik bir dönüşümü (her nasılsa “post modern” olarak adlandırmak istemiyorlar) şevkle çağırıyor: “Müzenin bir İdeolojik Devlet Aygıtı olarak kavranabildiği sürece, başka bir yer, başka bir bilinç hayal etmek mümkündür. Şimdi, bu kategorilerin ve mantıkların altının oyulmasıyla, her iki taraf da dışarı fırlamış ya da yerçekimsiz bir alana çekilmiş görünüyor. Sosyolojik açıklama biçimlerinin kendileri yakalanmış durumda: eleştirdiklerini iddia ettikleri disiplinin çöküşü görünüyor” (556-7).

Neyse ki, Marksizm’in anti-feminist olduğu veya kadınları dışladığı yönündeki olağan iddiaların en aptalcası çok az; ancak “yüksek feminizm” aynı zamanda başka bir tanıdık sitemle, yani Kültürel Çalışmaların artık Grand Theory (Büyük Teori) yapmadığı (“büyük, dünya-tarihsel sorunların, çözülemeyecek bir genellik düzeyinde tartışıldığı” [Morris] [Morris, 466]) görünüyor: özellikle Marksizm’e yöneltilmiş, ama aynı zamanda feminizm, psikanaliz, Lacanizm, yapı sökülüm, Baudrillard, Lyotard, Derrida, Virilio, Deleuze, Greimas gibi (Raymond Williams - artık Gramsci, Brecht veya Benjamin değil- bir istisna ve yeni hareketin hâlâ minimal düzeyde işleyen ikonlarından biri).

Yine de büyük teorinin en gürültülü muhalifleri Avustralyalılar olduğundan, bu özel hareketin Avustralya radikalizminin kendine özgü ve anarşist köklerine bir şeyler borçlu olması olası görünüyor. Zararsız olan bu anti-entelektüalizmin daha da kötü bir versiyonu Tony Bennett’in Marksizm’e özel politik ve “aktivist” eleştirisinde, gerçekten de Avustralya’dan geliyor. Siyasi faaliyet konusunda “yeni toplumsal hareketleri” kendi reformist yapılarından hariç tutmak için acele ettikten sonra, kendi konumunu yapılar göre şu şekilde tanımlar:

6 Michael Denning, “‘Özel Amerikan Koşulları’: Marksizm ve Amerikan Çalışmaları,” *American Quarterly* 38, no. 3 (1986), 356-80.

Tartışılması gereken şey, siyasi süreçlerin [ittifaklar ve tek mesele siyaseti] bu yönlerinin her ikisini de yürütmenin ve bunları üretimin önünü açan ve önünü açması olarak tasavvur edilen yollarla birbirine bağlamanın yollarıdır. Bu fiili meydana getirme görevi atanan bir sürecin son siyasi yerine getirilmesi anında belirleyici bir eylemde bulunması muhtemel bir sosyal fail olarak birleşik bir sınıf, cinsiyet, insan veya ırk. Ve bunu tam olarak, bu tür siyasi projelerin ve onları besleyen yapıların, söz konusu seçmenlerin sosyal koşullarını ve olanaklarını iyileştirmesi muhtemel daha spesifik ve dolaysız siyasi hesaplama ve eylem biçimlerinin gelişimini engelleme derecesinden dolayıdır. (32)

Laclau/Mouffe Gramsci'ye karşı mı? Lenin'e karşı mı? Bennett, Laclau/Mouffe'a karşı mı? Referans çerçevesini belirlemek imkansızdır, hiç kimse en başta herhangi bir birleşik sınıf, cinsiyet, insan veya ırka inanmadığı için (ve kesinlikle, önceki sayfalarda artık “politik olarak çok fazla hizmet etmediği” için özet olarak gönderilen Gramsci değil [29]) Bennett'inki, Althusserci kabalığın en tiz geleneklerinde soldaki tüm düşmanların ideolojik hatalarını takip etmek ve kınamakla meşgul olan gerçek bir “ötekinin düşüncesi”dir. Ayrıca, Amerikalı sol okuyucuların önerilerini “daha önce Isa'lar olarak adlandırılanlarla konuşmak ve onlarla çalışmak yerine, onları en baştan yazmak ve daha sonra kendi kendini gerçekleştiren bir kehanetle tekrar eleştirmek” konusunda en korkunç işlevselci tahminlerini doğrular gibi göründüklerinde ne kadar müstehcen bulduklarının farkında değil gibi görünüyor (32). Marksist sloganlar atmaya bırakma (büyük teori) ve (muhtemelen belli belirsiz sosyal demokrat) hükümete girme daveti, sosyalist geleneklere sahip küçük bir ülkede bir miktar geçerli olabilir, ancak kesinlikle yanlış bir tavsiyedir (ve her halükarda bunu yapmak oldukça imkansızdır). Bu makalenin tonu, cildin başında gururla yer aldığından, bir bütün olarak koleksiyonun ruhu hakkında dikkate değer ölçüde yanıltıcıdır; daha da üzücü olan, bu kitabın güçlü temalarından biri olan ve paradoksal olarak, birazdan göreceğimiz gibi, Avustralyalı yazarların kendilerinin kurulmasında merkezi bir rol oynadıkları, bugün çeşitli ulusal durumların yapısal farklılıkları hakkında ele verdiği cehalettir.

Ancak Bennett'in bu özel formülasyonu, temel Marksizm karşıtı klişeye götürür, çünkü alıntılanan pasaj, tüm olumsuz moda sözcüklerin en eskisine, “bütünleştirme -yani bir tür “Marksistlerin” her türlü farklılığa tabi olması gereken totaliter ve organik homojenleştirmesine kolayca çevrilebilir. Bununla birlikte, Sartre'da, bu orijinal felsefi terim, algıların, araçların ve hammaddelerin bir projenin birleştirici perspektifiyle (bir projeniz veya donanımınız yoksa) birbirine bağlanma ve birbirleriyle ilişki kurma biçimi anlamına geliyordu. Bu konseptin tam olarak bir model yansıttığından (veya birinin görüntüsüne göre mi inşa edildiğinden) emin değilim; ama pek de önemli olmayacağından şüpheleniyorum, çünkü ilişki kavramları (her ne kadar terimlerini farklı ve ayrı tutmaya çalışırlarsa da) farklılaşmamış bir kütlenin imgelerine kayma eğilimi gösterirler. Bir zamanlar çeşitli organlar arasındaki kökten işlev farkını belirleyen (Marx'ın Grundrisse'deki temel figürlerinden biri “metabolizma” idi) en azından pop-felsefi “organik” kavramı, şimdi hepsini aynı şeye çevirmek anlamına geliyor. Dolayısıyla “organik“ ve “doğrusal

tarih” (McLuhan’a borçlu olduğumuza inandığım bir yapı) ile (en azından “bütünleştirme” ortaya çıkana kadar) temel post yapısal hata göstergelerinden biri haline geldi. Karmaşık olmayan bir kimliğin siyasetiyle bağlantılı olarak, her şeyden önce Kültürel Çalışmaların özünde karma doğasıyla bağdaşmadığı tartışıldı.

### **Artikülasyon: Bir Kamyon Sürücüsü El Kitabı**

Bütünleştirme eylemleri Sartre’in bütünleştirme sikkесinden farklı olarak, kendisiyle ilgili saygıdeğer bir post yapısal teorik doğruluğa sahip olan (ve tüm figürler gibi, eskisinin terimlerini birazcık yerinden eden) yeni bir figür tarafından kamufle edilir. Dönemin nesnel ruhunun daha geniş bir ideolojik sözlüğünde hakkında acilen sözlüksel bir girişe ihtiyaç duyduğumuz, her yerde hazır ve nazır ifade kavramıdır. Referans olarak vücuttan “organik” gibi türetilmiştir, yumuşak organik organlardan ziyade kemikli kısımlarını ve iskeletin bağlantılarını belirtir (ve belki de titizlik ve mekanik kalite şu anki lehine bir rol oynar); ancak daha sonra, “dilsel dönüş”ün kendisinin alegorisinde olduğu gibi, hızla konuşmaya aktarılır. Benim düşünceme göre, Ben Brewster’in zarif İngilizceyi yeniden icadı ve Poulantzas’ın politik uzantıları aracılığıyla genelleme ile onun zorunlu kullanımını Althusser’e borçluyuz (o zamanlar etkisi Foucault’nun daha da zorlayıcı bölümlene ve uzamsal bölünebilirlik figürleri üzerinde bir miktar etkisi olmuş olabilir). Pierre-Philippe Rey’in antropolojisiyle, oradan Hindess ve Hirst’e ve daha sonra genelleştirilmiş bir teorik dil olarak “silme, dolaşım, inşa edilmiş” ve benzeri güncel örneklerle yeniden birleştirilecek. Daha az hatırlanan şey, Althusser’in aslında bu görünüşte Althusserci ve yapısalcı gibi görünen kelimeyi Marx’ın kendisinde ve özellikle de Grundrisse’ye giriş olarak hizmet edecek olan Ağustos 1857’deki büyük bitmemiş program denemesinde bulduğudur.<sup>7</sup>

Burada Gliederung, üretim, dağıtım ve tüketim kategorilerinin (ve gerçekliklerinin) birbirleri arasında eklemlesmesini belirtir (bu formda, uygulaması keşfedilmeyi bekleyen düşündürücü bir modeldir). Bu arada, ırk, cinsiyet ve sınıf kesişimlerinin acil bir teorik sorun haline geldiği tarihinin önemli bir anında, bizzat Birmingham Okulu tarafından eklemlesme kavramının oldukça bağımsız ve olağanüstü zengin gelişimini vurgulamak önemlidir. Catherine Hall’un formülasyonu burada otoritelere doğrulanmıştır:

Henüz ırk, sınıf ve cinsiyetin eklemlesmesi ve bu eklemlesmelerin genel olarak nasıl işleyeceği konusunda bir teorimiz olduğunu düşünmüyorum. Terimler genellikle politik doğruluğu kanıtlamak için bir ilahi olarak üretilir, ancak bu, takip eden analiz biçimlerinin gerçekten her bir iktidar ekseninin diğerlerine göre işleyişinin kavranmasıyla şekillendiği anlamına gelmez. Gerçekten de böyle bir çalışmayı yapmak son derece zordur çünkü analiz seviyesi, herhangi bir zamanda oyunda birçok değişkenle birlikte son derece karmaşıktır. Bu nedenle, bu eklemlesmelerin hem tarihsel olarak belirli anlarda hem de zaman içinde yer aldığı

7 1857 tarihli Grundrisse Önsözü’ne bakın; Louis Althusser ve Etienne Balibar’ın yanı sıra Reading Capital (Londra: Verso, 1970), 174ff, 207.



çelişkili yolların izini süren tarihsel veya çağdaş vaka çalışmaları bana önemli görünüyor. (270-271)

Belki de teorinin ne olması gerektiğine dair öneri (“henüz bir teorimiz yok”), “büyük teorileştirmeye” alerjisi olanlara biraz fazla yardım ve rahatlık sağlar, çünkü eklemleme kavramının bir şey olduğu düşünülürdü. Burada atıfta bulunulan, zaten çok kesin bir şekilde kendi başına bir teoridir. Bir tür dönüş yapısını, çeşitli varlıklar arasında bir iyon değişimini ima eder; burada biri ile ilişkili ideolojik dürtüler diğerini geçer ve yalnızca geçici olarak, yeni kombinasyonlara girmeden önce “tarihsel olarak belirli bir an” için iç içe geçirir. Sistematik olarak başka bir şeye dönüştürülür, bitmez tükenmez bir yarı ömür içinde zamanla çürür veya yeni bir toplumsal krizin sarsıntıları tarafından parçalanır. Dolayısıyla eklemleme, ırk, cinsiyet, sınıf, etnisite ve cinsellik düzlemlerinin işlevsel bir yapı oluşturmak için kesiştiği dakik ve hatta bazen geçici bir bütünleştirmedir. Stuart Hall’un daha kapsamlı bir ifadesi şu şekildedir:

Bu kombinasyon ya da eklemleme tarafından oluşturulan birlik, her zaman, zorunlu olarak, bir karmaşık yapıdır: Şeylerin benzerlikleri kadar farklılıklarıyla da ilişkili olduğu bir yapıdır. Bu, farklı özellikleri birbirine bağlayan mekanizmaların gösterilmesini gerektirir çünkü hiçbir “gerekli karşılık” veya ifade edici homoloji, verili olarak kabul edilemez. Aynı zamanda birleşim bir yapı (eklemleme bir bileşim) olduğundan ve rastgele bir ilişki olmadığı için parçalar arasında yapılandırılmış ilişkiler, yani tahakküm ve tabi olma ilişkileri olacağı anlamına gelir. (579-580)

Gerçekte, bu tür analitik terminolojide bütün bir poetika gizlidir, çünkü bu tür komplekslerin “temsili”nin kendisi her zaman sorundur. Önceden verilmeyen yalnızca kompleksin yapısı değildir (örneğin, ırkın mı yoksa cinsiyetin mi önce geldiği, hangisinin diğerine nihai olarak belirleyici bir örnek teşkil ettiği gibi); aynı zamanda icat edilmesi gereken “öğelerin” ve bunların bağlantılarının tanımlanacağı dildir. Bu nedenle, eklemleme betimlemeleri de zorunlu olarak kendi dilsel araçlarını yorumlamak ve doğrulamak zorunda olduklarından, yalnızca daha eski bir figürsel içeriğin (birlikte çalışan eklemeler veya kemikler, mekanik saf bağlantı duygusu) en zayıf kalıntılarını koruyacak kadar otomatik referanslıdır.

Artikülasyon, bu nedenle, daha az sıklıkla ön plana çıkarıldığı bu ciltte defalarca örneklenen, Kültürel Çalışmaların merkezi teorik sorununun veya kavramsal çekirdeğinin adı olarak duruyor. Constance Penley’in daha çok Freudcu (ve aynı zamanda Marksist) eksiklik, çelişki, ikame ve telafi oluşumu nosyonunda, kadınların Star Trek pornosu üzerine yazdığı denemede, şu gerçeği gündeme getirdi:

Kadın hayranlar, cinsel ilişkiyi ancak, gelecekte üç yüz yıl yaşayan iki erkekten oluşan çocuksuz bir çift içeriyorsa hayal edebilirler. Ayrıca, Star Trek fandomunun genel olarak başka bir eksikliği, sosyal bir ilişkiyi çözme girişimi olduğunu da iddia ediyorum. Trek hayran kültürü, genel olarak Amerikan kültürünü



yapılandırılan aynı boşluk etrafında yapılandırılmıştır ve arzusu da sınıf ve ırk gibi temel antagonizmaların var olmamasıdır. (495)

Ama burada kamusal/özel ya da toplumsal/cinsel eklemleme, tanımlamayı Anti-Oedipus'ta Deleuze ve Guattari'ninki gibi daha tanıdık Freudo-Marksizmlere katlayan bir tür ikicilik olarak kavranır. Aynı zamanda, Kobena Mercer'in siyah hareketinin ve siyah militanlığının ideolojik ve libidinal yapısının bir "anlamlandırma zincir" olarak eklemlediği altmışlar üzerine (daha önce sözü edilen) parçasında olduğu gibi, eklemlemeyi modeller ve düşündürücü etkiler açısından temsil edebilir ve diğer seçim bölgelerinde çoğaltılabilir. (Aynı zamanda "tersine çevrilebilir bir bağlantı faktörü" olduğu ve ırkçılığın orijinal yeni biçimlerine yeniden bağlanabileceği, her yerde hazır ve nazır bir Kültürel Çalışmalar muzafferliğine zamanında bir azarlamada güçlü bir şekilde vurguladığı bir başka noktadır.) Ancak eklemleme aynı zamanda alegoriyi temel ifade yapısı olarak temellendirir: böylece Janice Radway bize kitle veya popüler kültürün sürekli olarak dışıl olarak hayal edildiğini hatırlatır (513): Kolektif fantezinin dönen alegorik yapıları (semptom ya da politik program olarak eklemleme), kesinlikle herhangi bir yaklaşımın temel metnidir. Ancak, kültürü bireysel grubun ifadesi olarak görmenin zımnı sonuçlarını tam olarak kavrayana kadar bu eklemleme dinamikleri açıklığa kavuşturulmayacaktır.

## Kültür ve Grup Libidosu

Din kavramının daha zayıf ve daha seküler bir versiyonu olan kültür, bir madde ya da fenomen değil, en az iki grup arasındaki ilişkiden doğan nesnel bir seraptır. Bu, hiçbir grubun kendi başına bir kültüre "sahip olmadığı" anlamına gelir: kültür, bir grup tarafından diğer bir gruba temas geçtiğinde ve onu gözlemediğinde algıladığı nimbustur (yağmur bulutu). Temas grubu hakkında yabancı ve tuhaf olan her şeyin nesnelleştirilmesi söz konusudur: bu bağlamda, grupların karşılıklı ilişkileri üzerine ilk kitaplardan biri (sınırın kurucu rolü, her grup tarafından tanımlanır ve diğerlerini tanımlar), tanımlayıcı işaretlerin diğer insanlar için nasıl işlediğine dair bir açıklama için Erving Goffman'ın Stigma'sından yararlanır.<sup>8</sup> Bu anlamda "kültür", bir grubun diğer grubun gözünde taşıdığı damgaların toplamıdır (ve tersidir). Ancak bu tür işaretler daha çok, inanç dediğimiz ve din olarak detaylandırdığımız o başkasının düşüncesi biçiminde "yabancı zihin"e yansıtılır. Bu anlamda inanç, kendimize sahip olduğumuz bir şey değildir, çünkü yaptığımız şey bize doğal görünür ve bu tuhaf içselleştirilmiş varlığın güdülenmesine ve rasyonelleştirilmesine ihtiyaç duymaz. Antropolog Rodney Needham, çoğu "kültürün" bizim kavramımıza veya sözde inanç kavramımıza sahip olmadığını göstermiştir (böylece çevirmenlerin gayri-emperyal, kozmopolit olmayan dillere yasadışı bir şekilde yansıttığı bir şey olarak maskesi düşürülür).

Aslında biz de sıklıkla "kendi" kültürümüzden, dinimizden, inançlarımızdan veya her neyse söz ediyoruz. Bunlar şimdi, Öteki'nin bize bakışının iyileşmesi olarak tanımlanabilir;

8 Harald Eidheim, "When Ethnic Identity Is a Social Stigma," in Ethnic Groups and Boundaries, ed. Fredrik Barth (Boston: Little, Brown, 1969), 39-57.

Öteki'nin bizim bir kültüre "sahip olduğumuz" resmini oluşturduğu bu nesnel seraptan: Öteki'nin gücüne bağlı olarak, bu yabancılaşmış imge, Amerikalıların klişeleri savuşturduğu, inkar kadar önemsiz olabilecek bir tepki talep eder. Yurtdışında karşılaştıkları "çirkin Amerikalı" ya da Hindu milliyetçiliğinde olduğu gibi, bir halkın bu klişeleri yeniden inşa ettiği ve onları yeni bir kültürel-milliyetçi siyasette onayladığı çeşitli etnik canlanmalar kadar kapsamlı: eski otantik gerçeklik ama her zaman yeni bir yapı (eski malzemelere benzeyenlerden) bulunur.

Bu nedenle kültür her zaman gruplar arasındaki ilişkinin işlendiği bir araç veya gruplar arasındaki ilişkinin işlem gördüğü bir ortam olarak görülmelidir. Öteki fikri olarak her zaman ihtiyatlı bir şekilde maskesini düşürmediyse (bunu kendim için yeniden varsaydımda bile), bu karmaşık tarihsel ilişkinin optik yanılması ve yanlış nesneliliğini sürdürür (böylece benzer sözde kavramlara yapılan itirazlar). Kökeni grup mücadelesine dayanan "toplum" o topluma üye olan kişiler tarafından daha geçerli kabul edilir. Bu arada, bu çeviri programında ısrar etmek (kültür kavramlarını kolektif gruplar arasındaki ilişkinin biçimlerine geri döndürme zorunluluğu), sosyolojik bir Heisenberg ilkesinin çeşitli biçimlerinin hedeflerini gerçekleştirmenin mevcut bireyci ilkedden daha tatmin edici bir yolunu sunar: gözlemcinin yerine tekrar hesaba katma önerisi. Gerçekte, antropolog-öteki, bireysel gözlemci, bütün bir toplumsal grubu temsil eder ve bu anlamda onun bilgisi, bilginin bireysel bir şeyi işaret ettiği ve iktidarın onu karakterize etmeye çalıştığı bir iktidar ve kelime dağarcığımızın çok zayıf olduğu gruplar arasındaki ilişki biçimidir.

Çünkü gruplar arasındaki ilişki, tabiri caizse, doğal değildir. Bu, yalnızca bir iç (birim gibi), dış ya da dış yüzeyi olmayan varlıklar arasındaki tesadüfi dış temastır. O zaman kabaca konuşursak, gruplar arasındaki ilişkinin her zaman mücadele ya da şiddet ilişkisi olması gerektiğini söylememiz gerekir: çünkü onların bir arada yaşamasının tek olumlu ya da hoşgörülü yolu birbirlerinden ayrılmak ve tecritlerini ve yalnızlıklarını yeniden keşfetmektir. Dolayısıyla her grup tüm dünyadır: kolektif birimin temel biçimidir, penceresiz ve sınırsızdır (en azından içeriden).

Ancak, grup ilişkilerinin yürütülebileceği "doğal" bir tavır dizisi şöyle dursun, makul bir davranışın bu başarısızlığı veya ihmali, grup ilişkisinin iki temel biçiminin, kendilerini sırasıyla haset ve tikslenme gibi ilkel olanlara indirmediği anlamına gelir. Bu kutuplar arasında gidip gelme, en azından kısmen prestij ile açıklanabilir (Gramsci'nin kategorilerinden birini kullanırsak): diğer grubun kültürünü kendine mal etme girişimi (ki bu, daha önce gördüğümüz gibi, diğer grubun "kültürü icat etmesi" anlamına gelir), bir övgü ve bir grup tanıma biçimidir, kolektif kıskançlığın ifadesidir, diğer grubun prestijinin kabulüdür. Bu prestij çok hızlı bir şekilde güç meselelerine indirgenemeyecek gibi görünüyor, çünkü çok daha büyük ve daha güçlü gruplar, kültürel ifade biçimlerini ödünç aldıkları ve taklit ettikleri egemen oldukları gruplara bu harcı öderler. Bu nedenle prestij, daha makul bir şekilde grup dayanışmasının bir yansımasıdır, daha zayıf bir grubun genellikle daha büyük, kayıtsız hegemonik olandan daha umutsuzca geliştirmesi gereken bir şeydir. Ancak yine de kendi içsel eksikliğini belli belirsiz

algılar ve bir grup olarak eğilimsel olarak çok dağılmasından bilinçsizce pişmanlık duyar. “Grupizm”, bu tür kıskançlığın bir başka güçlü ifadesidir, ancak bireysel olarak, egemen kültürün üyeleri, tahakküm edilene bağlılığı reddedip taklit ettiğinden, grupların zaten bu anlamda potansiyel veya proto entelektüel olduklarını eklemek gerekir.

Grup nefretine gelince, klasik saflık ve tehlike sendromlarını harekete geçirir ve Öteki'nin tam da varoluşunda içkin olarak algılanan bu tehdide karşı birincil grubun sınırlarının bir tür savunmasını gerçekleştirir. Modern ırkçılık (başka bir deyişle, post modern ya da “neo” ırkçılığa karşıt olarak), bu tür grup nefretinin en ayrıntılı biçimlerinden biridir ve bütün siyasi program yönünde estirilir; bu tür grup ya da “kültürel” ilişkilerin tamamında klişenin rolü üzerine biraz düşünmemize yol açmalıdır, ki bu neredeyse tanımlı gereği klişelikten uzak duramaz. Çünkü grup, hiçbir bireysel zihnin onu somut olarak sezemeyeceği anlamda, hayali bir varlıktır. Grup, istismar dışında hiçbir şekilde genelleştirilemeyecek ayrık bireysel temaslar ve deneyimler temelinde soyutlanmalı ya da hayal edilmelidir. Gruplar arasındaki ilişkiler, her zaman diğer grubun kolektif soyutlamalarını içermesi gerektiğinden, ne kadar sterilize edilmiş olursa olsun, ne kadar özgürce sansürlenmiş ve saygıyla dolu olursa olsun, her zaman klişeleşmiştir. Bu koşullar altında politik olarak doğru olan şey, diğer grubun kendi tercihli imajını geliştirmesine izin vermek ve ardından bundan böyle bu “resmi” klişeyle çalışmasına izin vermektir. Ancak basmakalıp olanın kaçınılmazlığı (ve grup nefreti, ırkçılık, karikatür ve beraberinde getiremeyeceği diğer her şey olasılığının ısrarı) böylece dinlenmeye bırakılmaz. Dolayısıyla, bu koşullar altında, ütopya, aslında aynı olduğu ortaya çıkabilecek yalnızca iki farklı türde durum anlamına gelebilir: grupların yokluğunda yalnızca bireylerin birbirleriyle karşı karşıya geldiği bir dünya; ya da dış stereotip (veya “etnik kimlik”) meselesinin ilk etapta asla ortaya çıkmadığı şekilde dünyanın geri kalanından izole edilmiş bir grup. Basmakalıp, Barthes'ın mitolojilerin “bulantısı” olarak adlandırdığı, yasadışı bir anlam fazlasının yeridir: Bu, benim bireyselliğimin alegorize edildiği ve başka bir şeyin, somut olmayan ve bireysel olmayan bir şeyin kötüye kullanılan bir tasvirine dönüştüğü soyutlamadır. (“Örgütlere katılmam ya da etiket kabul etmem” diyor yakın tarihli bir filmdeki bir karakter. “Zorunda değilsin” diye yanıtıyor arkadaşı. Sen bir Yahudi'sin) Fakat bu ikilemin liberal çözümü, stereotipler yokmuş gibi davranmak değil ama çoğu zaman öyleymiş gibi devam ediyoruz.

Gruplar her zaman çelişkilidir ve Donald Horowitz'in uluslararası etnik çatışma ile ilgili çalışmasında<sup>9</sup>, Marksizm'in bu tür çatışmalara ilişkin ekonomik ya da sınıfsal açıklamasının tatmin edici olmamasına rağmen, Marx'ın farkında olmadan modern etnik çatışmanın temel bir özelliğini öngörmüş olabileceğini öne sürmesine neden olan budur. Horowitz için etnik çatışmalar aslında her zaman eğilimsel olarak ikiye bölünmüştür ve her iki taraf da çeşitli daha küçük uydu etnik grupları Gramsci'nin bir versiyonunu sembolik olarak yeniden canlandıracak şekilde birleştirir (Gramsci hegemonyası ya da Gramsci hegemonik ve tarihi blokları). Ancak bu anlamda sınıflar, kapitalizmden önce gelmez ve “ekonomik” nedenselliğe

9 Donald Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985), 90-92. And see also Perry Anderson's interesting survey of the concept of “national character” in “Nation-States and National Identity,” *London Review of Books* 9 (May 1991), 3-8. 10.

ilişkin tek seferlik bir Marksist teori yoktur: ekonomik olan, çoğu zaman ekonomik olmayan her türlü gelişme için tetikleyicidir ve buna yapılan vurgu, buluşsaldır ve yapılması gerekir. Ontolojiden ziyade çeşitli disiplinlerin yapısıyla (ve yapısal olarak gizli tuttıkları veya bastırdıkları şeylerle) ilgilidir. Marksizm'in etnik teoriye sunduğu şey, etnik mücadelelerin sınıf oluşumuna eşlik eden bir soruyla pekâlâ açıklığa kavuşturulabileceği önerisidir.

Tam anlamıyla gerçekleşmiş sınıflar, kendi içlerinde ve kendileri için sınıflar, nihayetinde her türlü karmaşık tarihsel ve toplumsal süreçle genellikle “sınıf bilinci” olarak adlandırılan şeyi başarmış olan “potansiyel” veya yapısal sınıflar, bizim anladığımız anlamda açıkça gruplardır. Marksizm, bu tuhaf ve nadir grup türleri hakkında iki tür şey önerir. Birincisi, etnik gruplardan çok daha fazla gelişme olanaklarına sahip olmalarıdır: bir bütün olarak toplumla sınırdış olmak için potansiyel olarak genişleyebilirler (ve bunu, devrimler olarak adlandırdığımız benzersiz ve dakik olaylar sırasında yaparlar), oysa gruplar zorunlu olarak vardır ve kendilerine özgü öz tanımları ve kurucu özellikleri ile sınırlıdır. Etnik çatışma böylece gelişebilir ve sınıf çatışmasına dönüşebilir, oysa sınıf çatışmasının etnik rekabete dönüşmesi kısıtlayıcı ve merkezci bir gelişmedir.

İkinci nokta, yani etnik olanın sınıf kategorisine modülasyonundan sonra bu tür mücadelelerin olası bir çözümünün bulunabileceğidir. Çünkü genel olarak etnik çatışma çözülemez; ancak çözülebilecek farklı türden bir mücadeleye yüceltilebilir. Amacı ve sonucu olarak bir sınıfın diğerine karşı zaferi değil, tam da sınıf kategorisinin ortadan kaldırılması olan sınıf mücadelesi, böyle bir yüceltmenin prototipini sunar. Pazar ve tüketim (yani, örtmeceli bir şekilde modernleşme, çeşitli grupların üyelerinin evrensel tüketiciye dönüştürülmesi olarak adlandırılan şey) sınıfsız olan kadar evrensel görünen, ancak başarısını ağırlıklı olarak feodal sonrası Kuzey Amerika devletinin özel koşullarına ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile ortaya çıkan sosyal eşitleme olanaklarına borçlu olan başka bir yüceltme türüdür. Bu durum, “Amerikan demokrasinin” sınıf dinamiklerini önleyebilecek ve yukarıda tartışılan grup dinamikleri meselesine benzersiz bir çözüm sunabilecek gibi görüldüğü için anlamlıdır. Bu nedenle, çeşitli Farklılık politikalarının (çeşitli “grup kimliği” politikalarında içkin olan farklılıkların) yalnızca tüketim toplumu tarafından üretilen toplumsal Kimliğin eğilimsel seviyelendirilmesiyle mümkün kılınmış olma olasılığını hesaba katmamız gerekir; ve bir kültürel farklılık politikasının ancak klasik Ötekiliğin büyük ve ürkütücü kategorileri “modernleşme” tarafından önemli ölçüde zayıflatıldığı zaman uygulanabilir hale geldiği hipotezini kabul etmek (böylece yeni-ırkçılık klasik ırkçılıktan farklı olduğu gibi, mevcut neo-etnisiteler de klasik türden farklı olabilir) gerekir.<sup>10</sup>

Ancak bu, grup antagonizmalarının azalması anlamına gelmez, tam tersi (mevcut dünya sahnesinden yargılanabileceği gibi) Kültürel Çalışmaların kendisinin (yeni grubun içinde yer aldığı bir alan olarak) aynı zamanda onun libidinal oranını da içereceği beklenebilir. “Eklemlenmenin” enerji değişimleri veya iyon oluşumları, aslında tarafsız bir şekilde

10 . Etienne Balibar, “Is There a ‘Neo-Racism?’” in Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (London: Verso, 1991), 17-28.

gerçekleşmez, ancak şiddetli duygulanım-narsisistik yaralar, kıskançlık ve aşağılık duyguları, diğer grupların gruplarına yönelik aralıklı tiksinti salıverir. Ve aslında bu, mevcut koleksiyondaki en dikkat çekici makalelerin bazılarında iş başında olduğunu gözlemlediğimiz şeydir.

Douglas Crimp, AIDS kültür politikasının liberal-hoşgörülü bir pratiğini, söz konusu fotoğraf ve video belgelerinin görünüşte acıma ve sempati uyandırmayı amaçladığı açıkça ortaya çıkan noktaya kadar izler: Onlar her zaman “kurbanlar” olarak anılırlar, gerçekte korku yaratan görüntüler, AIDS’li kişiyi hala cinsel olarak hayal etmenin dehşetli görüntüleri” (130). Öyleyse bu liberalizmin bir bedeli vardır, yani liberal orta sınıf sempatzamı için hastayı cinsel bir varlık olarak hayal etme olasılığı bulunur. Bunun anlamı, geylere ve lezbiyenlere yönelik liberal bir hoşgörünün, genel olarak cinsellik bilincinin bu daha temel yaratıcı baskısını gerektirdiğidir. Burada cinsel ya da toplumsal cinsiyet düzlemi, toplumsal olana güçlü bir anti kateksis (nesnelere duygusal bağ kuramama) ya da tiksinti verir ve bu belirli hedef grubun çok ötesinde harekete geçirilebilecek, farklı ve daha endişe verici türden ittifak politikalarına açık hale getirilebilecek bir kitle tepkisi ya da nefreti geliştirmesine olanak tanır.

İğrenme ve haset, yukarıda tartışıldığı gibi, tam olarak grupların birbirleriyle ilişkilerinin duygulanımsal ifadeleridir: Kültürel Çalışmaların konusu ve grupların birbirleriyle kurdukları çeşitli ilişkilerin (bazen) kültürel ifadesi olarak tanımlanabildiği sürece, tiksinti ve grup kıskançlığının gösterebilimi burada olduğundan daha büyük bir rol oynamalıdır. Bu bağlamda, ana sergi, “(Erkek) Arzu ve (Kadın) İğrenme: Hustler’ı Okumak” başlığıyla Laura Kipnis’in dikkate değer bir makalesidir. Bu makalede, Bourdieu’nün Ayrımcılığının ruhunu takip ederek, sınıf bilinci burada fiziksel tiksintinin tuzaklarını ödünç alır:

Beden ile toplumsal arasındaki kod çevrimi, bedeninin alt sosyal sınıfların ayrıcalıklı bir siyasi mecazı olduğu ve aracılığıyla bedensel kabalık, egemen ideolojinin bir eleştirisi olarak işlev görür. Kabalığın gücü, kendileri düşük olanın alçaltılmasına karşı önleyici olan yüksek söylemlerden ve onlara karşı muhalefetine dayanır ... (376)

Ancak Kipnis, bundan daha da ileri gider (ve Bourdieu’nün kendisinden). Tanımı gereği bir ilişki ve bir mücadele biçimi olan bir sınıf bilincini ele almaya uygun olarak, kültürel saldırganlık eyleminde yer alan (en azından başlangıçlar için kadınların alegorize edildiği) “özne konumları”nın karmaşık meselesini (kibarlık, yüksek kültür, alt sınıf ve mavi yakalı dürtü (Jeffrey Klein gibi) üstlenir [391]:

...bir baskı öznesi olarak -tarihi bir özne olarak- ele alınmaktan daha fazla rahatsızlık vardır ve pornonun reddedilmesi, onu kendi öznelliğinde sarsmak anlamına gelen temsillere karşı kurulmuş bir savunma olarak görülebilir. Başka bir deyişle, kadın cinselliğinin ve öznelliğinin “doğallığı” fikrinin ihlali söz konusudur ve bu, tüm kadınların erkek pornografisini aynı şekilde deneyimlemediği toplumsal gerçeğiyle daha da şiddetlenmektedir.

Ancak kolektifler arası öznelliklerin ve özne konumlarının bu analizi, bizi, artık geleneksel anlamda ne antropoloji ne de sosyoloji olmayan, ama kesinlikle kültüre sembolik olanın uzamı olarak gizli içsel anlamını geri getiren yepyeni bir alanın sınırlarına götürür: birbirleriyle agonistik ilişki içinde grupların hareketleri. Başka bir deneme, Bell Hooks'un "Siyah Hayal Gücünde Beyazlığı Temsil Etmek", bu alanı kendi başına işgal eder; siyahların hayalinde beyaz insanlara yönelik içsel korkuya ilişkin açıklaması, kendi başına bir sanat eserinin canlılığına dair bir şeyler içeriyor.

Yine de böyle yeni bir alan, farkında olmadan öne sürdüğüm gibi ne erişilebilir ne de kolay gerçekleştirilebilir. Bazı engeller var ve en az kendini beğenmiş iç gözlemle veya en kontrollü otobiyografik keşifle bile bunlar otomatik olarak aşılmıyor. Bunların ne olduğunu görmek için tekrar Marksizm'e dönmemiz gerekiyor. Henüz söylenmemiş olan, şu anda oluşturulmuş olan Kültürel Çalışmalar'da sosyal sınıfın oynadığı roldür; bu, her ne kadar geçerken ima edilmiş olsa da tamamen açık olmayabilir.

## Serbest Dolaşan Entelektüeller

Burada sınıf, söz konusu çeşitli kültürel kümelenmelerdeki bir sınıf "faktörünün" değişken ve tesadüfi katılımına ek olarak esasen iki biçim alır (Kipnis'in pornografik bir kültürel nesne analizinde sınıfın yeniden ortaya çıkması veya bir toplumsal cinsiyet alegorisine göre hayal edilmesi gibi). Bu çalışmada, her yerde mevcut olan bir kaygıyla yüklü sınıfın burada yeniden ortaya çıktığı ilk biçim, entelektüelin rolünün göze çarpmayan arka kapısından geçer. Simon Frith, "sosyolojik bakış açımdan, popüler müzik, genç, yoksul ve proleter olmanın sorunlarına değil, entelektüel olmanın sorunlarına bir çözüm, ritüelleştirilmiş bir direniştir" derken bunu acımasız bir açık sözlülükle ifade ediyor (179). Ayrıca "sosyolojik bir perspektife" profesyonel referans, boş bir referans değildir, çünkü entelektüelin toplumla ilişkisine dair Kültürel Çalışmalar'ın tasavvur edebileceği her şeyden çok farklı bir kavrayış (aslında bu utanç verici soruyu kavramsallaştırmaya istekliyse) iletir. Weber ve Veblen'den Bourdieu'ye kadar büyük sosyologların "trajik yaşam duygusu" olarak adlandırdığı şey, sosyoloğun kötüye kullanılan bilgisinin koşulu olan ve her türlü eylemci katılımı dışlayan, toplumsal fenomenlerden bu buz gibi kopuştur.

Bunun, meseleye ilişkin "burjuva" (ya da Marksizm-öncesi) bir görüş olduğuna inanıyorum, ancak bu, entelektüelin gözlemci statüsüne ilişkin "Heisenberg İlkesi"nden başka bir şey olmayan çok gerçek bir gerçeğin inancını ifade ediyor: bilgi nesnesi ile bilme edimi arasında tam da bu statünün (kendisi toplumsal bir gerçeklik ve toplumsal bir olgu) girdiği duygu. Bu tür bir sosyoloji, her durumda, toplumsalın sınıf ve grup mücadelelerine eşlik eden ideolojileri ve mazeretleri görme tutkusundan oluşur. Ayrıca kültürel karmaşıklığın her zamankinden daha yüksek düzeylerinde olanları dolaştırır. Toplumsal ilişkinin gerçek mekanizmalarına ilişkin böylesi bir açıklığın, tek bir beyaz yalanın bedelini, entelektüel alanında stratejik bir kör noktayı, kendi gözlemcimizin bakış açısıyla ilgili toplumsal olan her şeyin işgalini gerektirdiğini fark edersek, toplumsal bağlılıktan feragat, toplumsal bilgiyi



dünyadaki eylemden vazgeçme girişimi, aslında ilk etapta dünyada eylem olasılığı hakkındaki karamsarlık, bu özel (yapısal) orijinal için bir kefaret eylemi gibi görünecektir.

Zira entelektüel, yalnızca kendi menşe sınıfından değil, aynı zamanda seçilmiş mensubiyet sınıfından da zorunlu ve yapısal olarak mesafelidir; mevcut bağlamda daha da alakalı, aynı zamanda sosyal gruplardan da ister istemez mesafelidir. Yeni toplumsal hareketlerin militanlarının ontolojik güvenliği aldatıcıdır; onlar kadın, siyah veya etnik oldukları için entelektüeller olarak bu “halkların” üyesi saydıklarını ve artık Hegelci “mutsuz bilinci” ile klasik entelektüel gibi ikilemlerle yüzleşmek zorunda olmadıklarını hissedebilenlerdir. Ancak şimdi bunun imkansız olduğunu biliyoruz, özellikle de entelektüel sorunu, yeni paradigmada, temsil sorunu olarak yeniden yazıldığından ve bunun ne mümkün ne de arzu edilir olduğu konusunda bir anlaşma var. Bununla birlikte, eski paradigmada, entelektüel, Sartre’ın “nesnel bir hain” olarak adlandırdığı, kişisel olmayan ve kasıtsız bir Stalinist suç olarak en açık biçimde kavranmıştı. Bunun için kefaret veya kötü niyetten başka bir çözüm bulunmuyordu. Sartre’ın her zaman Marksizm’e en yakın olduğu yer, bir çelişkiyi çözemediğiniz zaman, onu yürek burkan bir öz bilinç içinde tutmanın en iyi ve en sahici olduğu inancındaydı; ya da en azından, her zaman olduğu gibi, bu, şu ya da bu vicdan biçiminin bastırılmasına ve yapay olarak işlenmesine tercih edilirdi. Bu, Stuart Hall’la, “organik entelektüel”i zaten var olmaya çalıştığımız grupmuş gibi davranmaya çalışabileceğimiz Ütopacı bir konumla çelişkili değildir. Ya da Gramsci’nin “herkes bir entelektüeldir” şeklindeki diğer sözünü hatırlayarak, gelecekte sınıfların ve dolayısıyla onlarla her şeyin bir şekilde ortadan kaldırılması umuduyla, çağdaş entelektüel durumun sınıfsal ve kanlı suçluluğunu da çekebiliriz. Onlar, şimdi sınıf mücadelesinin güç alanı tarafından hırpalanan küçük gruplar hakkında çatışyordu.

Bu ikilem ışığında, Foucault’nun “özgül entelektüel” olarak adlandırdığı amaca özel icadı önemsiz görünmektedir. Onun ötesinde, eski Maoçu çözümün kendisi trajik bir imkansızlık gibi görünüyor; fabrikaya ya da sahaya geri dönerek entelektüele, kendisini bir insan olma suçu olan o özel orijinal günahattan arındıracak olan entelektüel gruba bir miktar yeniden dahil olma sözü veriliyor.<sup>11</sup> Ama buna popülizm de deniyor ve özellikle bu sayfalarda çok canlı kalıyor. Popülizmin olumsuz belirtisi, tam olarak entelektüellerin (ya da bugün, onlarla eşanlamlı gibi görünen akademinin) nefreti ve tiksinsesidir” ifadesi tam olarak bir entelektüel ideolojisi ( “halk” “popülist” değildir) ve onların koşullarını bastırmak ve onun yaşam gerçeklerini inkar etmek ve yadsımak için umutsuz bir girişimi temsil eder. Elbette öncelikle kültüre karşı belirli bir popülist duruşla ilişkilendirilen John Fiske’nin adını anmak gerekiyor:

Kültür teorisinde baskın ve tabi tutulmuş alışkanlıklar arasındaki ilişkiler hakkında eleştirel düşünme girişimimde siyaset hiçbir zaman yüzeyin çok altında olmadı.

11 Örneğin Constance Penley’in entelektüellerin -bu örnekte feministlerin- bir şekilde üst sınıf olduğu yolundaki popüler duygu üzerine çarpıcı sözlerine bakınız: “Slasher’lar daha iyi, cinsel açıdan özgür ve daha eşitlikçi bir dünya için arzularını feminizm aracılığıyla ifade edebileceklerini hissetmiyorlar; feminist olarak konuşabileceklerini hissetmiyorlar, feminizmin onlar adına konuştuğunu hissetmiyorlar” (492)



Boşluğu daraltın ve aralarındaki seyahati artırın çünkü bunu yaparak, akademi ile diğer toplumsal oluşumlar, özellikle de Amerika'nınkiler arasındaki bağımlı ilişkiyi değiştirmeye yardımcı olabileceğimize inanıyorum. Bu tür bağımlı oluşumlar içinde yaşayanların çoğu, günlük yaşamlarının koşulları ile dünyayı akademik açıklama yolları arasında çok az uygun buluyor. Özellikle son zamanlardaki en etkili toplumsal değişim hareketlerinin üniversiteler ile bastırılmış ya da tabi kılınmış toplumsal oluşumların üyeleri arasındaki bağılıkları içerdiğini düşürsek, bu uçurumun daha da büyümesine izin vermek bizim çıkarımıza değildir. (164)

Birkaç cesur ruh, akademisyenlerin de insan olduğu fikrini ifade etmeye cesaret ediyor; ama Pierre Bourdieu'nün Fransa'da aralıksız takip ettiği bu tür bir öz-bilginin kaygılarından ve kasvetinden belki de haklı olarak korkan hiç kimse kendi kültürlerinin bir etnolojisini üstlenme olasılığı konusunda özellikle hevesli görünmüyor (ama her şeyden önce üizm ve anti-entelektüalizm özeldir- hatta istisnai bir Amerikan meselesi olarak görülür). Fiske'nin çalışmasına yönelik birincil sitem başka bir yerde yatmaktadır: çok kesin bir şekilde kültürün belirsizliğine ya da Stuart Hall'un bir nesne olarak kendisini toplumsaldan uzaklaştırma, "kültür ortamı hakkında merkezleşmiş gerekli bir gecikmeyi başlatmak için her zaman ondan kaçın ve onu diğer yapılarla doğrudan ve hemen bağlamaktan uzak duran" kendi yarı-özerkliğinde. (284) Fiske'nin çalışması, ekonomik baskı ve sosyal sömürünün varlığını doğrulayarak, aynı zamanda kültürü "bu kısıtlamalara karşı savaşacak kaynaklar" dizisi olarak okurken, tam da bu boşluk üzerine kuruludur (157). Korku, yalnızca, Marx'ın sözde kötü şöhretli din görüşünde olduğu gibi<sup>12</sup> savaşın yalnızca hayali bir savaş olabileceğinden değil; kitle kültürünün kutlanmasını kendi özel yapısal "mesafesini" canlandırmak ve Edward Curtis gibi etnik kabilenin danslarına ve dayanışmasına katılmak için bir ritüel olarak kullanan kişinin, entelektüel olduğu şüphesidir. (İlginç "metinsel" çalışmalardan biri olan William Warner'ın Rambo hakkındaki makalesi, bu kitle-kültürel metindeki acının işlerliğini, Amerikan halkının, kahramanın fiziksel acılarının görüntüleri aracılığıyla savaşın kaybedilmesiyle ilgili suçluluk duygusunu yatıştırmasının bir yolu olarak; genel olarak, popüler kültürdeki ve onun analizindeki "olumsuz duygulara" biraz daha fazla dikkat edilmesi, bu cildin inanırlığını arttırabilirdi.)

Ancak Kültürel Çalışmaların mikro politikasında temsilin ironilerini araştırmasında bu meseleleri en keskin şekilde siyah feminizmi "temsil etme" iddialarını reddettikten ve onun içindeki yıkım ve kurumsallaşma (ya da The Color Purple'deki aktörlerde olduğu gibi) arasındaki gerilimleri tanımladıktan sonra gündeme getiren Michele Wallace'tır: Gayatri Spivak'ın ünlü "Alt aşamada bulunanlar konuşabilir mi? sorgusunu takip ederek, şeyin kendisini sorunsallaştırmaya devam ediyor:

12 Ancak Cornel West'in yaptığı gibi, dinin (ve özellikle köktencilğin) Amerikan kitle kültürünün çok büyük ve temel bir bileşeni olduğunu ve ayrıca burada kesinlikle yeterince analiz edilmediğini ve yeterince temsil edilmediğini vurgulamak önemlidir.

Benim sorguladığım şey, siyah feminizmin (veya herhangi bir programın) eleştirmeden, çoğu yoksul olan ve yetersiz eğitim, sağlık, barınma ve yoksunluk nedeniyle “susturulmuş” siyah kadınlar adına konuşma yeteneğini üstlenmesi gerektiği fikridir. Siyah feminizmin kendi adına konuşamayan siyah kadını temsil etmekle hiçbir ilgisi olmaması gerektiğini düşündüğümden değil, sessizlik sorunu ve susturulmuşların herhangi bir temsilinde içkin olan eksikliklerin bir toplumda merkezi bir sorunsal olarak kabul edilmesi gerektiği muhalif siyah feminist süreç için... (663)

Bu alçakgönüllülük, Cornel West’in katılımcılara kendilerini Amerikan entelektüelleri olarak tanımaları ve kabul etmeleri (“Amerikan Çalışmaları” ile tuhaf bir şekilde burada bulunmayan Amerikan kültür tarihinin yükünü üstlenmeleri) için açık yürekli çağrısıyla, kültürel entelektüelin ikilemini çözmenin veya en tatmin edici yolu olarak sunulabilir.

Bununla birlikte, bu konferansta entelektüelin tek ve en yenilikçi şekilde ele alınması, entelektüelin “hayran” olduğu yeni modelde yatmaktadır: “Kültürel Çalışmalar”da yapılan en heyecan verici çalışmalardan bazıları, bildiğiniz gibi, etnografiktir ve eleştirmeni bazı açılardan bir ‘hayran’ olarak konumlandırır’ (Ross 553). Bu, en azından altmışların eski grupçusundan biraz daha çekici bir imaj ve roldür, etnik kimliği (“grubun” alev bir güve gibi çekildiği) katılımsız bir seyirci gibi takdir edilebilecek uygulamalara ve performanslara grubun dönüşümünü ima eder. Bu, grupların tecrit edilmesi ve ezilmesinin, medyanın kabulüne ve yeniden birleşmeye yükseltilmesiyle, etnisitenin neo-etnisiteye tam anlamıyla post modern dönüşümünü kesinlikle yansıtır. Ancak bu sorunsuz bir çözüm değil: çünkü yeni hayran, hayranların hayranı gibi bir şey ve “gerçek” hayranlar ile onların akademik etnografları arasında aşılması gereken mesafe bulunuyor. Hem Constance Penley, Star Trek kültürüyle ilgili anlatımında hem de Janice Radway (romantik roman üzerine klasik kitabında) bunu belgelemeye özen gösteriyor. Simon Frith bundan daha da ileri gidiyor: “Eğer, bu kitapta çeşitli şekillerde önerildiği gibi, hayranlar ‘popüler’ (veya organik) entelektüellerse, o zaman hayran olma konusunda aynı kaygılara sahip olabilirler (ve aynı mitlerden teselli bulabilirler)” (182). Bu, halkın “hayranlara” dönüşmesinde özellikle Derridacı bir dönüşüm altını çizmek içindir: Bunlardan ilki, özünde sakince ısrar eden ve yakınlarda kanat çırpın önemsiz entelektüeller üzerinde güçlü bir yerçekimi etkisi uygulayan birincil bir köktü. Yeni versiyon, halkın kendisinin “halk” olmayı ve “popüler” olmayı özlediği, kendi ontolojik eksikliğini hissettiği, kendi imkansız istikrarının özlemini çektiği ve narsistik bir şekilde, bir “halk” olmaya çalıştığı çeşitli ritüeller, ilk etapta asla var olmayan bir varlığı iyileştirmek için bir aynalar salonu açar. Bu, bizi gruplar ve etnik çatışmalar hakkında daha Psikanalitik bir görüşe götürecektir ama aynı zamanda popülist aydınların kendilerinden çok daha iyi olmayan bir kolektif duruma yönelik heveslerini de önemli ölçüde azaltacaktır.

Bütün bunlar, söz konusu insanların hâlâ bir şekilde, siyah veya beyaz, erkek veya kadın, genellikle hayal edilen orta-alt sınıftan iş sahibi (veya işsiz) televizyon izleyen, bira içen nüfusa daha büyük bir temelde etnik sosyal gerçeklik oluşturmak için atıfta bulunduğunu

varsayar. Ama ya aksi olsaydı? Meaghan Morris, “bu süreç, aslında geri döndürülemez biçimde ‘öteki’ olarak kalan tek figürle -bürokratla- ilişkiye girmeyi kapsamıyor” diyor (465). Bu arada Andrew Ross, Kültürel Çalışmalar halkı için kendi çalışma nesnesi (“New Age tekno kültürü”) hakkında daha belirsiz olan şeyin, New Age insanların artık olamayacakları, popülist anlamda “popüler” olmak, daha ziyade, çok daha vahim bir şekilde orta halli olmak olduğunun farkına varmak için yaptığı katkılarda görünüyor. (Aslında, Janice Radway’ın Ayın Kitabı Kulübü’ndeki devam eden çalışmasının özgünlüğü ve önemi, popüler olanın bir tür bastırılması ya da yer değiştirmesi olarak inşa etme ve bunun sosyal ve politik işlevini gösterme vaadinde yatmaktadır.) Son olarak, bu konferanstaki gerçekten ürpertici ve komik anlardan birinde, Ian Hunter tam da bürokratik Öteki ile bu nihai İlk Temas’ı anlatıyor:

Estetik eleştirinin sorunu (ve kültürel çalışmalarla ilgili sorun, hâlâ akışına kapılmış olduğu ölçüde) bu diğer kültürel bölgeleri tek bir metropol noktasından, tipik olarak üniversite sanat fakültesinden anlamayı ve yargılamayı varsaymasıdır. Hukuk bürolarına, medya kuruluşlarına, devlet bürolarına, şirketlere, reklam ajanslarına rağmen bu diğer bölgelere seyahat etmek, ciddi bir keşif yapmaktır: Onlar zaten kendi entelektüelleriyle doludur. Ve sadece yukarı bakıp, “Peki, bizim için tam olarak ne yapabilirsin?” derler. (372)

## **Doxa (Kanaat) Olarak Popülizm**

Popülizm meselesini, bu ideolojinin birkaç teorik ve sözlü ritüeline değinen nihai, daha genel bir şikayet olmadan bırakamazsınız. Raymond Williams’ın Anahtar Kelimeleri baştan sona çok önemli bir referans olduğundan, Buzzwords, (Flaubert’in ikiz Alınan Fikirler Sözlüğü ve sıradan sözler gibi bir şeyi aramayı hayal eden) olarak adlandırılmak istenebilir. Bunu başaramazsak, felsefi hijyenin bir biçimi olarak on yıl kadar bir süre boyunca iki kelimeyi, yani güç ve bedeni kullanmayı bırakacağımız önerilebilir. Laura Kipnis’in Hustler hakkındaki makalesinde veya Douglas Crimp’in makalesinde olduğu gibi, bazı gerçek içgüdüsel etkiler yarattığı durumlar dışında, hiçbir şey bedene yapılan bu tür referanslardan daha fazla bedensiz değildir; materyalizme, Bourdieu’nün dikkatli bakışları altında kitlelerin (kuşkusuz) materyalist kültürüne atılan bir şey gibi görünen maddi nakaratla neredeyse hiç ulaşılmaz. Bedenin materyalizmi, on sekizinci yüzyılın mekanik materyalizmidir ve tıbbi modelde biçimlenmiştir (Foucault’nun bu saplantılı davranışların her ikisindeki rolü de buradan kaynaklanmaktadır); pratiğe ve üretim tarzına sırt çeviren bir tarihsel materyalizmle karıştırılmamalıdır.

Ama daha genel bir biçimde, dolaysızlık çağrısı olarak bedene yapılan göndermeden çok kuşku duymalıyız (uyarı, Hegel’in Fenomenolojisinin ilk bölümüne kadar gider; Foucault’nun tıp ve ceza çalışması bile, onun bir açıklaması olarak okunabilir). Her halükarda, yapısalcılık ve psikanaliz, en güçlü şekilde “arzu” tarafından öne sürülen bedensel yakınlık yanılımasının gizeminden arındırılmasında enerjik bir şekilde çalışırlar; sözsüz bireyin bedensel deneyimini en tecrit edilmiş ve erişilmesi en zor hale getiren şey, ama bugün pornografye, işkenceye

ve şiddete duyulan hayranlık, bu dolaysızlığın kaybının ve imkansız olana fiziksel olarak somut olan özlemin işaretidir. Zeitgeist'in elimizin altında olduğunu kanıtlayan bir kanıt: aslında etrafımızda yatan şey daha çok bedene ilişkin imgeler ve bilgi klişeleridir ve bedenin kendisine tam bir fenomenolojik yaklaşım söz konusu olduğunda, kendisi en güçlü müdahale kaynağıdır. Dolayısıyla bu sonuncusu, her zaman tarihsel olarak sorunsallaştırılacak ve kendi başına, en azından bizim için değil, burada ve şimdi hiçbir zaman yorumlayıcı bir kod olarak alınmaması gereken bir temadır.

Bu sayfalarda, Kültürel Çalışmaların tamamen bununla ilgili olduğu sıklıkla önerilen iktidara gelince ("kültürel uygulamaları, iktidar ilişkileriyle ve içindeki iç içe geçmişlikleri açısından inceleme taahhüdünü paylaşın" [Bennett 23]), kendilerini onun "gerçekliğine" gerçekte olduğundan daha yakın hisseden entelektüeller için daha da tehlikeli ve sarhoş edici bir slogandır. Benim düşünceme göre, güç terimleriyle yapılan yorumlar, dakik gizemden ve idealleştirmeden arındırma olarak gelmelidir ve bu nedenle, her şeyden önce kendi idealleştirme alışkanlıklarımıza belirli bir şok, acılı bir azarlama getirmelidir. Kuşkusuz kültür alanı, bu tür şok etkileri için ayrıcalıklı bir alandır, çünkü üst yapıların amfibiliği (ve Stuart Hall'un sözünü ettiği bağlamlarından uzaklaşma eğilimi), şu ya da bu tarihsel noktada ortaya çıkan vahiy, -Kültür toplumsal olarak işlevseldir, kurumların kölesi ve hizmetindedir. Estetik ya da boş zaman, onarıcı ya da hatta Ütopycı cilası yanlıştır ve bir cazibedir-hatırlatması özellikle kültürel entelektüeller için sağlıklıdır. Ama her şey güçse, o zaman ne bu hatırlatmaya ihtiyacımız vardır ne de kişiler gizemi giderici gücünü elinde tutamaz. Bu durumda "güç", "vertu dormitive" kadar tatmin edici bir açıklamadır; eğer her yerdeyse, o zaman bundan bahsetmenin pek bir anlamı yoktur (Foucault bunu ancak bir tarihçi olarak yeni bir modern iktidar planının ortaya çıkışını bulmaya çalıştığı için yapabiliirdi). Şirket bürokratinin gücünü karalamanın gerçekten avantajı nedir? Etkili bir kurum kültürünün etki ve üretim biçimini belirlemek için çok uluslu şirketlerin kendi yapılarına bakmak daha faydalı olmaz mıydı? Ancak, ırkçılık veya maçoluk, otoriterlik, sadizm, bilinçli veya bilinçsiz kişisel gaddarlık eylemlerinde bireysel tahakküm deneyimi, bundan çok daha gelişmiş ve karmaşık olan sosyal fenomenlere aktarıldığında bir kafa karışıklığı vardır: Konrad ve Szelenyi bir süre önce, kapitalist kültürel üretimin deneyim alanının, geç kapitalizm içinde nispeten eski moda veya az gelişmiş, gerici bir yerleşim bölgesi olduğuna işaret etmişti.<sup>13</sup> Bu, şirket toplumunun başka bir yerinde, çoktan ortadan kaybolmuş ve yalnızca nostalji olarak mevcut olan girişimci momente geri dönüyor (Piyasanın yuppie retoriği bu nedenle başlı başına metin analizi gerektiren kültürel bir semptomdur). Bu nedenle, kişisel tahakküm ve tabiiyetin bir tür feodal resminin bazen meçhul kurumsal evrene taşınması şaşırtıcı değildir; ancak bu durumda, diğer çağdaş toplumsal metinlerin deşifre edilmesinde hala yararlı olan yorumlayıcı bir koddan ziyade analiz edilecek bir metindir.

Anakronizm yoluyla, bütün bir liberal siyaset teorisi ve ideolojisi Kültürel Çalışmalar'a (ve diğer disiplinlere) akar; çünkü "iktidar" retoriği, bagajında çok daha fazlasını taşır

13 . Gyorgy Konrad and Ivan Szelenyi, *Intellectuals on the Road to Class Power* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979).

(ekonomik analizin reddi, şeyin kendisine karşı bir tür açık sözlü anarşist duruş, muhalifliğin kahramanlığı ile “gerçekçilik” arasındaki kutsal olmayan evlilik) Weber ve daha sonra Foucault tarafından sistematik olarak yeniden ortaya konan iktidar sorunsalı, üretim tarzı açısından analizin yerini almak üzere tasarlanmış anti-Marksist bir harekettir. Bu, yeni alanlar açar ve zengin ve büyüleyici yeni materyaller üretir; ancak kullanıcılar ikincil ideolojik sonuçlarının farkında olmalıdır. Entelektüeller de her şeyden önce, alelade çağrısının narsist sarhoşluklarına karşı dikkatli olmalıdırlar.

## Jeopolitik Zorunluluk

O zaman bu, yalnızca bu iki moda sözcüğün bıraktığı boşlukta ve popülizm eleştirisinin bizi pekâlâ bırakabileceği ideolojik gevşek uçlarda ne yapılması gerektiğini söylemek değil, aynı zamanda gerçekte pek çok kişinin nasıl olduğunu göstermek için doğru zamandır. Bu koleksiyondaki makaleler zaten tam da bu yönde ilerliyor.

Bu, Kültürel Çalışmalar’ın (Jody Berland tarafından altı çizilen) temelde uzamsal boyutudur ve ilk başta Amerikan dar görüşlülüğünden ve bazı yabancılar tarafından ustaca dile getirilen istisnacılıktan duyulan rahatsızlık hissedilebilir. Bu nedenle, kendisini “şaşkın” ilan eden Stuart Hall: “ABD’de kültürel çalışmaların muazzam patlaması, hızlı profesyonelleşmesi ve kurumsallaşması, Birmingham gibi bir üniversitede marjinalleştirilmiş bir Merkez kurmaya çalışan hiçbirimizin basit şekilde yapabileceği bir an değil. En güçlü anlamda, bana Britanya’da kurumsallaşmanın her zaman derin bir tehlike anı olarak farkında olduğumuz yolları hatırlattığını söylemeliyim” (285). Ve bazı Avustralyalıların, zorunlu olarak farklı sonuçlar çıkarmadan ABD’deki (kendilerinininkinin aksine çoğunlukla özel olan) kültürel kurumların farklı anlam ve önemi üzerine kafa yordüğünü gördük (ancak ayrıca Avustralya ve Kanada farklılıkları hakkında Graeme Turner’a bakınız [644] -645]). Onun hakkında bu şekilde konuşmak, ulus temasını (burada gerçekten önemli bir meşguliyet haline gelen) olduğu gibi tanıtıyor gibi görünüyor; ancak bu çok sınırlı ve yanıltıcı olabilir.

Meaghan Morris’in göz kamaştırıcı ve aydınlatıcı bir patlamayla zihninde canlandırdığı özel bir küresel daralma şu şekildedir:

Bu fikir alışverişi, böyle bir konferansta “Avrupa merkezliliğin” beni neden ilkel düzeyde endişelendirmesi gerektiği konusunda yeterince açık olmadığını fark etmemi sağlıyor. Bu, anlatabileceğim bir konumdan ziyade bir huzursuzluk ve belki de makalemin metninden ziyade konuşmama yansıdı. Bu konferansta inşa edilen kültürel araştırmalar haritasından, ne olduğundan çok o haritada olmayandan rahatsızım. Japonya, Güney Kore, Hong Kong, Tayvan, Singapur veya Endonezya’nın basitçe var olmadığı, kesinlikle dünya gücünün ortaya çıkan yapılarındaki güçler olarak olmadığı bir dünyada yerel ve küresel ilişkilerden bahsettik. Bir keresinde birinin Pasifik Kıyısından bahsettiğini duyduğumda, bu Kuzey ile Orta ve Güney Amerika arasındaki ilişkiler hakkında konuşmanın bir yoluydu. Yani Amerikan kara kütesinde kalmanın bir başka yolu, okyanusu

geçmenin bir yolu değil. Kapsayıcılık için bir savunma yapmıyorum, sadece belirli küreselleşen yapıların, “sadece” ekonomik düzeyde olsa bile, gelecekte her yerde insanların yaşamlarını etkileme potansiyeline sahip oldukları ve şu anda tamamen aynı “merkezli” olmadıklarının ifadesiydi. Avrupa merkeziliğin geleneksel eleştirilerinin bazen Avrupa merkezci olarak varsaydığı eski iki yönlü yol, İngiltere-ABD ya da ABD-SSCB’dir. Bunu görmezden gelmek bana politik bir hata gibi geliyor. (476)

Bazı açılardan konferansın doruk noktalarından biri olan bu an hakkında söylenecek çok şey var. “Avrupa merkeziliğin” artık tam olarak bir kelime gibi görünmediği söylenebilir, çünkü kesinlikle bir Amerikan dar görüşlülüğüdür: Avrupa kanuni perspektifleri tarafından bilgilendirilse bile (ve neredeyse Frankofili’den sonra bilinçsiz bir Anglofili’nin bastırılmış geri dönüşüyle dolu olsa da), bunlar artık eski Avrupa’nın bizim için Birmingham’dan yeni ABD Kültürel Çalışmaları için çok daha önemli olmadığı bir Amerikan NATO dünya görüşünün perspektifleridir. Avrupa ve İngiltere, Avustralyalılar ve hatta buradaki Kanadalılar için, Amerikalılar için olduğundan daha fazla canlı yayın sorunlarıdır ve belki de bu, Meaghan Morris’in Avrupa ve Oidipal bağımız konusunda yeterince endişeli olmadığımız, bundan fazlasıyla kayıtsız olduğumuz şeklindeki siteminin daha derin bir ima ve imasıdır. Ama aynı anlamda, burada kutladığı yeni Pasifik Kıyıları kültürü, Avustralya için en azından Japonlarla paylaşmaya niyetli Amerikalılardan farklı bir tür kurtuluş olabilir. Benzer bir Pasifik kültürü resmini bu noktada yan yana koymak öğretici olan Donna Haraway tarafından düzeltilen bir yanlış olan Latin Amerika’yı da reddediyor:

Atlantik Okyanusu’nun Kansas’ta bir yerde başladığını ve Kansas City’nin doğusunda olan her şeyin Doğu Sahili olarak sayıldığını düşündüğüm Colorado’da bir kasabada büyüdüm. Ve Cornel’in California’da büyüdüğünü biliyorum, ama bence sen Doğu’da çok uzun süre kaldın. Paul’ün Afrika mirası, Afrika kültürü ve Afrikalı-Amerikalıların Atlantikçi reformu benim için birçok konuyu yeniden formüle etti. Ama yapmak istediğim şey bir California açıklaması. Bu, dünyayı Latin Amerika, Orta Amerika, Meksika ile ilişki içinde görmekle, fetih bölgesinde yaşamakla ilgilidir, öyle ki Quebec, bahsettiğiniz dünyanın bir parçası değil de Kaliforniya’nın bir parçası gibi görünmektedir. Bernice Johnson Reagon’un bir West Coast kadın müzik festivalinde gerçekleşen ve ABD feminizminde ve “renkli kadınlar” kategorisinin inşasında hem kanuni bir metin olan koalisyon siyaseti üzerine konuşmasını hem de feminist bir kültürel siyasetini ve yeni bir dünya kültür politikası vizyonu düşünüyorum. Bunların hiçbiri, dünyayı biraz Avustralya ve Kanada’yı dahil ederek Amerika/Britanya olarak siyah/beyaz olarak inşa etme eğilimine kapılmaz. Bu özel küresel haritalama, bu gerçekten önemli soruları dışarıda bırakır. (703)

Bunların hepsi, Clifford’un Kültürel Çalışmalar’ın seyahat ve turizme dayalı bir model olarak görüşünü onaylıyor gibi görünebilir: ancak bu, daha derin ve daha ilginç gerilimleri



ihmal etmek olur, örneğin Morris ve Paul Gilroy arasındaki keskin bir değiş tokuşta ifade edilenler önemlidir. Düzgün siyah bir Atlantik kültürünü kabul etme ve yeniden inşa etme önerisi, ilk bakışta Pasifik Kıyıları vizyonuna simetrik analogiler sunuyor gibi görünüyor. Ancak Gilroy'un biraz farklı bir gündemi var: "Siyah Atlantik'in özgüllüğü, hem ulus-devletin yapılarını hem de etnisite ve ulusal özgüllüğün kısıtlamalarını aşma arzusuyla bir düzeyde tanımlanabilir". Ancak Gilroy, İngiliz veya ABD kültürel istisnacılığının (Siyah-İngiliz veya Afrikalı-Amerikalı kültürünün istisnailiği açısından sahnelense bile) bir kutlamanın bölücü etkisine karşı direnebilir (ve direnmesi gerekir): Karayipler'in büyük yüzen merkezlessiz takımadalarına karşı. Bununla birlikte, Jody Berland'ın düşündüğü gibi, Avustralyalılar ve Kanadalılar, ulusun belirleyici sorununu ve kategorisini o kadar kolay bir kenara atamazlar: "İletişim etrafındaki mücadelede kimlik fikrini tarihsel bir gelenek açısından reddetmemin nedeni şuydu: Kanada'da kimlik sorunu hakkında konuşmak hem imkânsız hem de zorunludur. Bu tam bir ikilemdir: Kişi sürekli bunun hakkında konuşmalıdır çünkü bu bir sorundur, ama bunun hakkında konuşamazsınız çünkü başlar başlamaz susarsınız. Bu noktada "hiç de tekil olmayan bir şeye tekil bir tanım dayatma tehlikesiyle karşı karşıyayız" (52).

Rahatsızlık, eski özerk ulus-devletin bagajını besleyen ve hala ulusal kültür, ulusal topoi (Morris'in Avustralyalı versiyonlarının ilginç taslağında onları dediği), ulusal alegoriler, bir tür ayrılıkçı veya kültürel-milliyetçi tarzıdır. Kültürel Çalışmaların yukarıda bahsettiğim "karışık olmayan"a karşı yapısal alerjisi için bu açıkça belirleyicidir ve Gilroy'un tepkisinde Morris'in sözlerinden daha büyük bir rol oynar. Ancak şunu da eklemek gerekir ki, özerklik, post modern çağın en büyük siyasi sorunudur: komünizmin kendisi, çokuluslu çağda otarşinin (hatta birçok ülkede sosyalizmin) imkansızlığı üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla milliyetçiliği, II. Dünya Savaşı sonrası dönemin kusuru ve zehirli semptomu olarak değil, daha çok, artık kimsenin erişemeyeceği bir sosyal özerkliğe yönelik bir tür nostalji olarak görmeliyiz; bugün "ulus "un bir sistem içindeki bir terim için sözcük olarak kullanılması gerekirken, artık her zaman ilişkiselliği (ikili tipten daha fazla) ima etmesi gereken bir terimdir. Bu tür huzursuz tartışmalarda kendini hissettiren, bu küresel ve uzamsal meseleler üzerine bazı yeni ilişkiyel söylemlere duyulan ihtiyaçtır.<sup>14</sup> Yeni gereklilik (çoklu özne konumlarında olduğu gibi) kültürel kimliğin bir ifadesidir ve ölçülemeyen boyutların üst üste bindirilmesinden biri olduğu kadar, bir eklemleme meselesidir: Morris, oldukça haklı olarak, "kültürel araştırmaları yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası eylem ve deneyim çerçeveleri arasındaki ilişkileri düşünebilen bir disiplin olarak düşünmemizi" ister (470): ancak "temsil" kelimesi sadece bu ilişkileri "düşünmek" kavramı için daha anlamlı bir şekilde ikame edilebilir. O zaman, David Harvey'in muhteşem Postmodernite Durumu'nda sunduğu modeli bu kadar ısrarla reddetmesi ilginçtir: Elbette bu, hiçbir şey hakkında son söz olmak zorunda değildir, ancak yeni küresel sistemin haritasını çıkarmanın bir yoludur. (Aslında, alternatif modellerinin "Harvey'inkine benzer ekonomik argümanlar kullandığını" [474] kendisi söylüyor), ama

14 Bunun kültürel üretim için geçerli olduğu, Simon Frith'in müzik kültürü üzerine çalışması tarafından ileri sürülmektedir; örneğin, "bu dünyadaki gerilim amatörler ve profesyoneller arasındakinden daha az yerel ve ulusal referans grupları arasındaki gerilimdir" (176)



belki de Marksizm biraz fazlasıdır ve Avrupa merkezlidir? (Gerçekten de dikkate değer bir anda [455] görünüşte feodal savaş çılgınlığını “İngiltere ve Marksizm için!” Terry Eagleton’a atfediyor gibi görünüyor, İrlandalı yoldaşların asla duymasına gerek olmayan bir şey bu) Yine de hem ulusal kültürel öz-temsili hem de Kültürel Çalışmalar’da hâlâ eksik olan acil uluslararası boyutlar hakkında en teşvik edici tartışma: Amerikalılardan hiçbirinin bu düşüncelerin herhangi birini düşünmemesidir.

## Sonuçlar ve Ütopya

Bu kitaptan çıkardığım dersleri (bu kitaptan öğrendiğim dersleri) özetlemenin zamanı geldi: daha dar kurumsallaşmış bir “Kültür Araştırmaları” gündemi olmasa da gelecekteki görevler, bir gündem şeklinde en iyi şekilde yapılan şey. Ayrıca sözde disiplin anlayışının da bu koleksiyondan çıktığını gördük. Bu gündem grupları, eklemlemeyi ve mekânı içerecektir, ayrıca metalaştırma ve tüketim için yeni bir giriş (şimdiye kadar çoğunlukla boş olan) açacaktır. Grup mücadelesi fenomeni (örneğin Mercer’in çan kancalarında) bize, kültürel metinlerin, düzgün bir şekilde çözüldüğü zaman, sadece sınıf için değil, sembolik süreçte her zaman çok fazla mesaj oluşturmasının bekleneceğini ve muazzam bir acı içinde çok sayıda farklı stratejik hamle içerdiğini hatırlatır. Bu nedenle, toplumsal sınıfa uygun hermenötiğin (yorumsamacılık görüşü), aynı zamanda, istikrarlı kültürel nesnelere, eserlerin veya metinlerin gruplar arasındaki mücadelede diyalojik olarak antagonistik hareketler olarak yeniden yazılacağı bir durumda (amaçlarından biri, grup bilincinin başarılması için çok özel sınıfları içerir) kendilerini duygusal olarak tiksime veya kıskançlık biçiminde ifade etme eğiliminde olan hareketler uygulanmasını talep ettiği açıktır.

Bu metodoloji, buradaki pek çok katkıda olduğu gibi, grup ilişkisi olgusu içselleştirildiğinde ve karışık duygular, çoklu özne konumları, üretken şizofreni veya mutsuz ortak bilinç için bir mesele haline geldiğinde, artık o kadar kullanışlı görünmüyor: bütün bunların bir grubun kolektif durumunu da karakterize edebileceğini anladı. O halde burada eklemleme modeli yeniden kendini dayatıyor gibi görünüyor ve diyalektik olandan (gruplar arası mücadele durumunda) yapısal olana geçiyoruz. Bu özel alanda, karşılıklı grup ilişkileri, grup içi fenomenler veya daha büyük grup birimlerinin yapımı bulunuyor. Bunun poetikası, bir metnin, yüzey değeri veya organizasyonu ile eşzamanlı olarak sahip olduğu sembolik ve stratejik bir değere çevrilebildiği ilkinden nispeten farklı görünüyor. Burada çeviri, belirli bir terim içindeki eş anlamlılık veya kod çevrimi biçimini alır: çünkü bir metnin birkaç farklı kod (ve dilleri farklı olan gruplar oluştururlar) arasında paylaşılmasına izin veren, herhangi bir belirli terimin aynı anda birkaç farklı anlam taşıma olasılığıdır. Burada grup bağlantısı, kodları kendi yoluyla anlamlı olarak birbirine bağlayan çok önemli bir sem veya atomun aktarılmasıyla sağlanır.

Ancak bu ilk iki anlam ve analiz alanı, şimdilerde geniş bir Halk Cephesi ya da popüler karnaval olarak anlaşılan “Kültürel Çalışmalar” içinde hala güvenli bir şekilde yer almaktadır. Üçüncü boyut, ancak bunun sınırına ve gerçek Öteki’ye ulaştığımızda, geç kapitalizmin

kendisinde, şimdiki küresel kurumlarında duran bürokrat veya şirket figürüne baktığımızda ortaya çıkar. Bu Öteki, daha önce betimlenen yapılara artık asimile edilemediği için, onunla ilişkilerin dışsal veya uzamsal bir kipte modellenmesi ve henüz özellikle yeterli bir dile sahip olmadığımız bir tür coğrafi analiz talep etmesi gerekir (bence ne diyalektik ne de yapısal olduğu ortaya çıkacaktır, bir izlenimden ve olası bir başlangıç noktasından biraz daha fazlasıdır). Bu, jeopolitiğin aracılık ettiği, değeri dünya sisteminin kendisi ve onun içindeki konumlanmamız tarafından verilen bir rol olduğu için, entelektüeller olarak kendi toplumsal rolümüzün ve statümüzün intikamla geri döndüğü andır. Daha sonra, coğrafi düşünümSELLİĞİN veya jeopolitik öz bilincin yeni bir gereğini dayatmak ve analizin kendi bakış açısından yapıldığı “ulusal” duruma ilişkin bazı açıklamaların geçerliliğini talep etmek için bireysel okumalarımıza ve analizlerimize geri döner: “ulusal”ın artık sadece dünya sisteminin bileşen parçaları için ilişkisel bir terim olduğu ve bu terimin kendisi, aynı zamanda çeşitli mekan türlerinin (yerel ve bölgesel olduğu kadar ulusal, coğrafi blok ve dünya sistemi) üst üste binmesi olarak da görülebilecektir. Bu durumda, Birleşik Devletler Kültürel Çalışmaları, katkılarına biraz daha bilinçli olarak, adresini imzalamak zorunda kalacaktır.

Ama ABD yanlısı küresel kapitalizmin kendisi diyor: bunun kültürüne geçiş ve bunun dinamikleri, burada rol oynayan herhangi bir mikro grup dışında, bir tür meta analize geri dönüşü talep ediyor. Jody Berland’ın “eğlence” ideolojisi üzerine müstehcen sayfaları dışında analizlerden az iz bulunur. Belki de bir tür popülist tarzda, bu kültürel ürünlere salt biçimsel tüketim süreci içinde süpürülmek üzere olan metalar olarak muamele etmek, onları bir şekilde küçük düşürmek ve itibarlarını azaltmak, diğer toplumsal ve grup işlevleri (yukarıda özetlenmiştir). Ancak, bir kültür ve kolektif bir bağımlılık biçimi olarak “tüketim için tüketim” eyleminin boş olduğu kesin olsa da doğru karmaşıklığın analizi için durumun böyle olması gerekmez. Verili bir nesnenin özgül içeriğine karşı kayıtsızdır ve bu nedenle, onu asli ayrıntılarla hakkını vermek isteyecek bir analiz için görece uygunsuzdur. Yine de çatışma, yabancılaşma, yeniden birleşme, eskiden otantik olmayan denilen şeyin hakkının verilmesi gerekir; olumsuzluk olmadan gerçekten ilginç hiçbir şey mümkün değildir; hata ya da ideoloji, sahte görünüş, aynı zamanda yeniden gerçeğe dönüştürülmesi gereken nesnel gerçeklerdir; tüketimin standardizasyonu, hayatın bir gerçeği ve spektrumun üst kesimlerinde bir fizik yasası olarak popülizmin coşkusuyla yüzleşen sağlam bir bariyer gibidir.

Bu sayfaların her yerinde, gizlice iş başında olan bir Ütopya kavramı bulunur. Eğlencenin ve grup kutlamalarının, narsizmin en belirsiz biçimlerinin bulunduğu her yerde gizlice iş başındadır. Ama aynı zamanda, o olmadan, mevcut gerçekliğin dumanla dolu ışığına ve kirli havasına maruz kaldığında, yarı ömrünün inanılmaz bir hızla azaldığı durumun isimlendirilmesidir. Donna Haraway onu burada, o kadar geniş ve karmaşık bir denemede adlandırıyor ki, bu sonuç sayfalarında bile hakkını veremem: Muazzam bir çark ve yavaşça dönen bir hareket, kendimize ait yönlere alternatif alanlar ile, radikal bir şekilde Öteki’nin art arda dizisini belirlediğini söylemek yeterli. Diğer alternatif alanlar; yağmur ormanlarından sosyal alanımıza, fiziksel ortamdan dünya dışı deneyime, geleneksel bedenlerimizden biyomedikal mikro kozmosa ve geleneksel zihinlerimizden bilim kurgu makro kozmoslarına

kadar uzanır. Öyleyse bu Ütopyaalar, genel olarak Kültürel Çalışmalar üzerinde olduğu gibi, bu koleksiyonun üzerinde de bir tür yıldızlı gök kubbe gibi hareket etsinler.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

## Kaynakça/References

Fredric Jameson, On “Cultural Studies”, *Social Text*, 1993, No. 34 (1993), pp. 17-52

<http://www.jstor.com/stable/466353>