

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

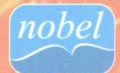
SOSYAL İNŞACILIK

SOCIAL CONSTRUCTIONISM

VIVIEN BURR

2. Basımdan Çeviren: Prof. Dr. Sibel Arkonaç

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



SOCIAL SCIENCE! CILIK MEMBER: Çeviren: Prof. Dr. Sibel Arkoñaç



Ücretsiz

Sosyal İnşacılık

Yakın yıllarda sosyal inşacı yazı ve araştırmaların damla damla akışı bir sel halini aldı. Önceleri pek alışılmadık olan psikolojik fenomenin meydana getirdiği sosyal ve dilsel süreçlere dikkat etme fikri birçok yerde sağlam bir inanca yakın düşer. Bu “başına buyruklu guruları” artık “yaşlı büyük şahsiyetler” haline geldiler.

Vivien Burr sosyal inşacılığı en üst düzeyde mükemmel bir şekilde özetleyen önceki kitabını takip etmekte ve esas düğümleri uyumlu bir goblen dokuma haline getirmektedir. Bu kitap yaklaşımın sosyal psikolojiyi yeniden eleştirel şekilde ele alan başlangıçlarından şu sıralarda psikopatoloji ve psikiyatrideki etkilerine kadar zengin uygulama alanları üzerinde durmaktadır. Resmi tamamlayan heyecan verici eleştirel bir bölümle birlikte yarım kalan işler, tamamlanmamış gelişmeler de yerini bulmaktadır. Bu kitap sadece ilerideki gelişmelere cesaret vermekle kalmayacak yanısıra alanın giderek ihtiyacını duyduğu giriş kabilinden derslere de esas sağlayacak bir değer taşıyacaktır.’

**Rom Harre, Georgetown University, Washington
and Linacre College, Oxford.**

Sosyal İnşacılık (ikinci baskı) lisans ve lisansüstü psikoloji öğrencileri kadar sağlık, sosyal çalışma ve eğitim gibi ilişkili alanların öğrencileri için de kullanışlı ve bilgilendirici bir kaynak olacaktır.

Vivien Burr Birleşik Krallık’ta Huddersfield Üniversitesi Psikoloji Bölümünde öğretim üyesidir.

Sosyal İnşacılık

İkinci Baskı

Social Constructionism

Second Edition

Vivien Burr

Çeviri Editörü:
Prof. Dr. Sibel A. Arkonaç



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ.

YAYIN NU : 410
Sosyal Bilimler Nu : 31
ISBN : 978-605-133-312-0
© 2. Baskı, Eylül 2012

SOSYAL İNŞACILIK / SOCIAL CONSTRUCTIONISM
Vivien Burr / Çeviri Editörü: Prof. Dr. Sibel A. Arkonaç



Copyright 2012, NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ. SERTİFİKA NU 20779

Bu baskının bütün hakları Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Nevzat Argun -nargun@nobelyayin.com-
Yayın Koordinatörü: Pınar Gültür -pinargultur@nobelyayin.com-
Sosyal Bilimler Dizi Editörü: Serap Erkut -serap@nobelyayin.com-

Redaksiyon: Mural Taştan -murattastan@nobelyayin.com-
Mizanpaj: Şerikan Kara -serikan@nobelyayin.com-
Görsel Tasarım Sorumlusu: Nurdogan Durak -nurdogan@nobelyayin.com-
Üretim Sorumlusu: Halil Yeşil
Baskı ve Cilt: Erek Ofset Sertifika Nu: 16098

Dağıtım: Volkan Kurt -volkankurt@nobelyayin.com- +90 312 418 20 10
Tanıtım: Sadık Küçükakman -sadik@nobelyayin.com-
Yavuz Şahin -yavuz@nobelyayin.com-
Onur Uysal -onur@nobelyayin.com-
Çetin Erdoğan -cetin@nobelyayin.com-
İsmail Kınacı -ismail@nobelyayin.com-
Serhat Geçkaldı -serhat@nobelyayin.com-
e-satis: Emrah Dursun -esatis@nobelkitap.com-

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Burr, Vivien.

Sosyal İnşacılık / Social Constructionism / Vivien Burr / Çeviri Editörü: Prof. Dr. Sibel A. Arkonaç

2. Baskı, X + 229 s., 135x215 mm

Kaynakça ve dizin var.

ISBN 978-605-133-312-0

1. Sosyal Psikoloji 2. Kültürel Görecelik 3. Öznellik 4. Söylem Analizi 5. Sosyal Etkileşim 6. Sosyal Problemler



NOBEL AKADEMİK YAYINCILIK EĞİTİM DANIŞMANLIK TİC. LTD. ŞTİ.
Ankara Değerim Kültür Merkezi Kat: 2/2
Tel: 0312 418 20 10 Faks: 0312 418 30 20 / www.nobelyayin.com nobel@nobelyayin.com
Menteş 1058 Abide-i Hürriyet Cad. No: 2/A Östüm / ANKARA Tel/Faks: 0312 386 00 91

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rante.org>



www.nobelkitap.com

Amelia'ya, suç ortağıma

1.

İÇİNDEKİLER

<i>Ön Söz</i>	viii
<i>Teşekkür</i>	ix
1 Sosyal İnşacılık nedir?	1
2 Sosyal inşacılıkta durum	28
3 Sosyal inşacılıkta dilin rolü	46
4 Söylem nedir?	63
5 Söylem dışında gerçek bir dünya var mı?	81
6 Söylem ve öznellik	104
7 Karşılıklı konuşmada kişi	126
8 Sosyal inşacı araştırma	149
9 Sosyal inşacılığın eleştirisi	178
 <i>Terimler sözlüğü</i>	 201
<i>Tavsiye edilen başka okumalar</i>	207
<i>Kaynakça</i>	211
<i>Yazar dizini</i>	223
<i>Konu dizini</i>	227

ÖN SÖZ

Sosyal İnşacılığa Bir Giriş'in 1995'deki yayınlanışından beri okuyuculardan aldığım birçok teşekkür mesajıyla mutlu oldum, müteşekkirim. Bu kitabı hazırlarken, sosyal inşacılığın büyüyen karmaşıklığını ve zenginliğini yansıtmayı hedeflerken aslının da amacına sadık kalmaya çalıştım. Önceki baskıda olduğu gibi genellikle yandaş bir konum edindim dolayısıyla baştan sona stratejim okuyucuyu sosyal inşacı bir yaklaşımın avantajlarına ikna etmektir. Bununla birlikte bu yandaşlık eleştirildi yanısıra sosyal inşacılığın zayıflıklarını ve yetersizliklerini tartıştım, geliştirilmesi gerektiğine inandığım alanlara işaret ettim. İster sosyal inşacı alana zaten aşına olun ister meraklı yeni bir araştırmacı olun umarım kitaptan keyif alırsınız.

TEŞEKKÜR

Olağan şüphelilere (özellikle Geoff Adams, Trevor ve Darren) ek olarak Psychology Press'e neşeli ve dakik yardımlarıyla fark yaratan çalışanlarına teşekkür ederim.

Sosyal İnşacılık Nedir?

Son yirmi yıldan beri Britanya ve Kuzey Amerika'daki sosyal bilim öğrencileri, sosyal bir hayvan olarak insanoğlu üzerine çalışmalarda kademeli olarak bir dizi alternatif yaklaşımların ortaya çıktığına şahit olmaktadır. Bu yaklaşımlar “eleştirel psikoloji”, söylem analizi”, “yapı söküculük” ve “post yapısalcılık” gibi çeşitli ayırıcı başlıklar altında ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu yaklaşımların çoğundaki ortak nokta şimdilerde sık sık “sosyal inşacılık” denilen başlıktır. Sosyal inşacılık, insan ve sosyal bilimlerdeki diğer disiplinlere olduğu kadar psikoloji ve sosyal psikolojiye radikal ve eleştirel alternatifler sunan bütün bu yeni yaklaşımların altını az ya da çok destekleyen teorik bir yönelim olarak düşünülebilir. Sosyal inşacılık, psikolojide ve sosyal psikolojide kabul edildiği şekliyle bu kitabın odak noktasıdır, amacım okuyucuya insanoğlunu ve psikoloji disiplininin kendisini anlamamızda sosyal inşacılığın sahip olduğu çıkarımları ayrıntılı bir şekilde incelerken bazı temel özelliklerini sunmaktır.

Bu giriş bölümünde ilk isim “sosyal inşacılık” teriminin içine ne gibi yazı ve araştırmaları dâhil ettiğimi ve neden ettiğimi anlatmak olacak. Diğerlerinin sınırı çizeceği yerde bu gerekli olmayacaktır ama okuyucu için bir ilk yönelim ve sosyal inşacı yaklaşımı edinmenin ne anlama geldiğine dair bazı işaretler sağlayacaktır. Alana katkıda bulunanlar ve neden onları sosyal inşacı olarak dâhil ettiğim hakkında bir şeyler söyleyeceğim. Kendilerinin “sosyal inşacı” olarak etiketlenmesini isteyen ya da istemeyen yazarlar karşısında suçlu duruma düşebilirim. Şimdiden onları bu şekilde tarif etmemden dolayı rahatsızlık duyanlardan özür dilerim ama bu kişilerin çoğu, alanı

benim açımdan anlamlı kılan mantığı edinmiş olmalıdır. Sonra sosyal inşacı hareketin özellikle sosyal psikoloji tarafından kabul edildiği şekliyle, tarihçesinin bazı ana hatlarını çizmeye devam edeceğim. Sosyal bilimlerde bir yaklaşım olarak sosyal inşacılık etkisini, göreceğimiz üzere bir dizi disiplinden felsefe, sosyoloji ve dilbilimden kazanmakta ve kendisini disiplinler arası kılmaktadır. Son olarak üzerinde durulacak ana meseleleri, kitapta incelenecek bölümlere işaret ederek bir araya getireceğim.

Sosyal inşacılığın bir tarifi var mıdır?

Herşeyden önce sosyal inşacılığın hemen hemen sadece psikologların kullandığı bir terim olduğuna işaret etmek isterim. Craib'in (1997) belirttiği üzere çoğu temel varsayımları, disiplinle ilişkili kuzenlerinden olan sosyoloji için de gerçekten esastır, sosyoloji ile psikolojinin birbirine hiç de yardımcı olmayan ayırımının da bir ölçüsüdür çünkü psikoloji sosyal inşacı fikirleri yirminci yüzyılın başlarından beri ancak şimdilerde “keşfetmektedir”. Sosyal inşacı olarak dayandıracağım tüm farklı tarzdan yazarlara yetecek tek bir tarif yoktur. Çünkü birbirinden farklı düşünen sosyal inşacı yazarlar, aralarında bazı özellikleri paylaşmakla birlikte hepsinde ortak olan bir şey yoktur. Bu araştırmacıları birbirlerine bağlayan aslında bir çeşit “aile benzerliğidir”. Aynı ailenin üyeleri paylaştıkları aile özelliklerinde birbirlerine benzemezler ama hepsini esasta aynı ailenin üyeleri olarak tanımlayacak, ailenin farklı üyelerinin paylaştığı yeteri kadar özellik vardır. Sosyal inşacılık için edindiğim model de budur. Sosyal inşacı konumu tanımladığı söylenebilecek tek bir özellik yoktur. Tersine, aşağıdaki bir ya da birkaç kilit nitelikte varsayıma temelde sahip herhangi bir yaklaşımı kabaca sosyal inşacı olarak düşünebiliriz (Gergen, 1985). Bu varsayımları “sosyal inşacı olmak için inanılması gerekenler” gibi bir şey olarak düşünebilirsiniz.

Kesin, doğru kabul edilen bilgiye karşı eleştirel bir duruşa sahip olmak

Sosyal inşacılık, kendimizde dâhil olmak üzere dünyayı anlamakta kesin doğru addedilen yollara karşı eleştirel bir duruşta ısrarcıdır.

Bizi, gözlemlerimizin dünyanın yapısını bize sorunsuz şekilde verdiği düşüncesine karşı eleştirel durmaya ve geleneksel bilginin dünyanın nesnel ve tarafsız gözlemine dayandığı görüşüne meydan okumaya davet eder. Dolayısıyla sosyal inşacılık, geleneksel bilimde pozitivizm ve görgüllük olarak işaret ettiğimiz görüşün- dünyanın doğasının gözlem yoluyla açığa çıkartılabileceği ve var olanın bizim var olduğunu *algıladığımız* şey olduğu varsayımlarının-tam tersidir. Sosyal inşacılık dünyanın bize nasıl görüldüğü hakkındaki varsayımlarımıza her zaman şüpheyile yaklaşmamız için uyarır. Yani, insan olarak dünyayı kavrarken kullandığımız kategorilerin gerçek kategorik ayırımlara dayanması gerekmez. Sözgelimi, müziğin bir kısmını “klasik” diğer kısmını da “pop” olarak düşünüyor olmamız, müziğin doğası icabı bu şekilde ayrılması gerektiğini varsaymayı gerektirmez. Daha radikal bir örnek cinsiyet rolleri olabilir. Dünyaya dair gözlemlerimiz bize iki insan kategorisi olduğunu öne sürer: kadın ve erkek. Sosyal inşacılık ‘kadın’ ve ‘erkek’ kategorilerinin doğal olarak ortaya çıkan farklı insanoğlu tiplerinin basit bir yansıması olup olmadığını ciddi bir şekilde sorgulamayı teklif eder. Bu ilk başta size tuhaf gelebilir ve tabii ki üreme-organlarının farklılığı birçok türde vardır. Ama cinsiyet değiştirme ameliyatlarına baktığımızda, insanları açık seçik bir şekilde kadın ve erkek olarak nasıl sınıflayacağımız tartışmalarına baktığımızda bu kategorilerin griliğinin farkına varırız. Dolayısıyla görünürde doğal olan kategorilerin, cinsiyet rollerinin, bir kültürdeki normatif erkeklik kadınlık tarifleriyle kaçınılmaz surette birbirine bağlı olduğunu dolayısıyla da tüm kişilik kategorilerinin, erkek ve kadın olmanın tüm anlamlarının bunlar üzerine inşa edildiğini düşünmeye başlayabiliriz. Sosyal inşacılık insanları pekâla aynı şekilde ama aynı zamanda da saçma bir şekilde kısalar ve uzunlar ya da kulak memesi olanlar olmayanlar şeklinde ayırabileceğimizi de öne sürer. Sosyal inşacılığın eleştirel duruşu birçok psikolojik ve de sosyal fenomene dair radikal bir şekilde farklı açıklamalar üreterek, özellikle ana akım psikolojiye ve sosyal psikolojiye karşı edinilmiş bir duruştur.

Tarihsel ve kültürel özgünlük

Genel olarak dünyayı anlama yollarımız, kullandığımız kategoriler ve kavramlar **tarihe ve kültüre özgüdür.**

Kişinin dünyayı kadın ve erkeklere göre, pop müziğe ve klasik müziğe göre, şehir hayatına ve köy hayatına göre, geçmişe ve geleceğe göre anlayıp anlamadığı dünyanın neresinde ne zaman yaşadığına bağlıdır. Sözgelimi çocukluk kavramı yüzyıllar içinde muazzam değişiklikler geçirmiştir. Çocukların yapmalarının “doğal” olduğu düşünülen şeyler değiştiği gibi ebeveynlerin çocukları için yapmaları beklenenler de değişmiştir (Sözgelimi, Aries, 1962). Çocukların kanunî hakları hariç küçük yetişkinler olduğu düşüncesi tarihin ancak göreceli olarak yakın zamanlarında sona ermiştir. Çocukların masum olduğu ve yetişkinlerin himayesine muhtaç olduğu fikrini hatırlamak için ancak Dickens’ın romanları kadar eskilere gitmemiz gerekmektedir. Değişiklikleri son elli yıllık zaman dilimi içinde bile ebeveynlerin çocuklarını yetiştirmede aldıkları tavsiyelerin radikal sonuçlarıyla seyredebiliriz.

Bu, bütün anlama yollarımızın tarihsel ve kültürel olarak göreceli olduğu anlamına gelir. Sadece o kültüre ve tarihî zamana özgü olmasının yanı sıra o kültürün ve o tarih diliminin ürünüdürler, kültürün o döneminde ortaya çıkan belirli ekonomik ve siyasî düzenlemelere bağımlıdır. Herhangi bir kültürde bilginin yaygın olan belirli şekilleri bu sebeple anlamının insan eliyle üretilen eserleridir, anlama yollarımızın doğruya daha yakın olduğu için diğer anlama yollarından daha iyi olduğunu varsaymamız yanlıştır.

Bilgi sosyal süreçlerle sürdürülür

Eğer dünyaya dair bilgimiz, onu anlamadaki ortak yollarımız, dünyanın doğasından, gerçekten olduğu gibi gelmiyorsa nereden gelmektedir? Sosyal inşacıların cevabı, insanların bu bilgileri aralarında inşa ettikleridir. Bilgiye dair uyarlamaların üretildiği sosyal hayatın akışında insanlar arasındaki gündelik etkileşimler vasıtasıyla inşa edilir. Dolayısıyla her türden sosyal etkileşim ve özellikle de dil, sosyal inşacıların en büyük ilgi alanıdır. Gündelik hayatlarının akışı içinde insanlar arasındaki gidişata, paylaşılan bilgi uyarlamalarının inşa edildiği sıradaki pratikler olarak bakılır. Sözgelimi disleksi diye bildiğimiz, okuma ve yazma ile zorlukları olanlarla onları eğitenler ya da teşhis edici testler önerenler arasındaki karşılıklı yapılanlarla meydana gelen bir fenomendir. Dolayısıyla “gerçek” diye baktığımız ki tarihsel ve kültürel olarak değişir, dünyayı anlamının

şu sıralar kabul gören yolları olarak düşünülebilir. Bu yollar dünyaya dair nesnel gözlemlerin ürünü değildir, aksine insanların sürekli birbirleriyle girdikleri etkileşimlerin ve sosyal süreçlerin ürünüdür.

Bilgi ve sosyal eylem birlikte gider

Bu müzakereci anlamalar çok çeşitli farklı biçimler alabilir bu sebeple dünya hakkında sayısız muhtemel sosyal inşalardan konuşabiliriz. Ama her farklı inşa, farklı türden bir eylemi de beraberinde taşır ya da bu eylemi davet eder. Sözgelimi içki karşıtı hareketten önce, sarhoşlar yaptıkları davranışlardan bütünüyle sorumlu tutulur bu yüzden suçlanırdı. Bunun tipik karşılığı ise hapse atılmaktı. Hâlbuki sarhoşluk bir suç olmaktan çıkıp artık bir hastalık ve bağımlılık olarak görülme-ye başlamıştır. Alkolikler bir tür bağımlılığın kurbanı olduklarından, davranışlarından bütünüyle sorumlu görülmemektedir. Sarhoşluğu bu şekilde anlamanın uygun sosyal eylemi sarhoşu hapse yollamak yerine, tıbbî ve psikolojik tedavi teklif etmektir. Bu sebeple, dünyaya dair inşalar ya da tarifler, belli bazı sosyal eylem kalıplarını tutarken diğerlerini dışlar. Dünyaya dair inşalar bundan dolayı güçle ilgilidir çünkü farklı insanların yapıp edeceklerine dair, diğerlerine nasıl davranabileceklerine ilişkin neyin müsaade edilebilir olduğuna dair çıkarımlara sahiptir.

Sosyal inşacılık geleneksel psikolojiden nasıl farklılaşır?

Sosyal inşacıların yukarıda çerçevesi verilen dört büyük ilkesine daha yakından bakarsak bu ilkelerin geleneksel psikoloji ve sosyal psikolojinin büyük bir kısmı ile zıtlaşan bir dizi özellik taşıdığını görebiliriz, dolayısıyla bu açıklamaya değer özellikleri anlatalım:

Özcülük karşıtıdır

Sosyal dünya, insanlar olarak biz de dâhil olmak üzere sosyal süreçlerin ürünü olduğu için insanlara ya da dünyaya önceden verili herhangi belirli bir doğası olamaz. Kişilerin ya da şeylerin içinde onları öyle kılan herhangi bir “öz” yoktur. Davranışçılık gibi geleneksel psikolojinin bazı tarzları bu düşünceyle hemfikir olmakla birlikte

vasıf teorisi ve psikanaliz gibi diğer teoriler kişide önceden verili bir “içeriğin” olduğu fikrine dayanmaktadır. Burada son derecede radikal bir teklifin öne sürüldüğünü vurgulamak gerekir. İnsanlar bazen sosyal inşacılığın kültürel ve tarihsel özgünlük hakkındaki tartışmasını yanlış anlayıp, bunu psikolojideki malum “doğa/çevre” tartışmasındaki çevre tarafını tutmanın bir başka yolu olarak görmektedir. Hâlbuki sosyal inşacılık, kişinin kültürel çevresinin onun psikolojisi üzerinde etkisi olduğu ya da doğamızın biyolojik faktörlerden ziyade sosyal ve çevresel (sosyal) bir ürünü olduğu gibi bir şey söylememektedir. Hem geleneksel görüş hem de doğa/çevre tartışmasına katılan görüşler özcüdür, ister biyoloji isterse çevre tarafından verilmiş olsun kişinin tarif edilebilir ve keşfedilebilir bir doğası olduğunu iddia ederler ki buna da sosyal inşacı görüş denilemez. Sosyal inşacılık çoğu geleneksel psikolojinin bu özcülüğüne karşıdır. Karşı çıkar çünkü özcülük insanları sınırlayarak kişilikler ve kimlikler içine hapseder, bazen de psikoloji insanları patolojikleştirir bu da sonrasında çok daha baskıcı uygulamalar haline girer. Sözgelimi, eğer kişi manik depresif olarak tarif edilirse buna kişiliğinin kalıcı özelliği olarak bakılır, kişi sadece muhtemel bir değişimin olduğu herhangi bir gelecekle yüzleşmekle kalmaz yanı sıra yaygın bir psikiyatrik işlemin konusu haline gelir.

Gerçekliğin sorgulanması

Sosyal inşacılık, bilginin gerçekliğin doğrudan algısı olduğunu reddeder. Aslında gerçekliğe dair kendi uyarlamalarımızı bir kültür ya da toplum olarak kendi aramızda inşa ettiğimiz söylenebilir. Bütün bilgi şekillerinin tarihsel ve kültürel göreceliliğini kabul etmek zorunda olduğumuzdan, “doğru” kavramı burada mesele arz etmektedir. Sosyal inşacılık içinde nesnel bir olgu gibi bir şey olamaz. Bütün bilgiler dünyaya bu açıdan ya da şu açıdan bakmaktan türer, bu bakış açıları da o sıradaki bazı çıkarılara hizmet eder. Sözgelimi yemek odasındaki masamın mükemmel bir aşıptan yapıldığını söyleyebilirim. Biri bunun çağdaş bir dizayn olduğunu bir diğeri de kullanışlı olamayacak kadar küçük olduğu yorumunu yapabilir. Bu ifadelerin hiçbirisi masa hakkındaki gerçek değildir her biri nitelik, stil, kullanışlılık gibi farklı ilgilerle hareket etmiştir. Gerçeklik arayışı, insanlar hakkında, insan doğası hakkında, toplum hakkında gerçeklik arayışı değil sosyal ilişkilerin başından beri esas arayışıdır.

Bu sebeple sosyal inşacılık burada sosyal bilim yapmanın ne olabileceğine dair çok farklı, radikal bir model takdim etmektedir. Geleneksel psikolojinin büyük bir kısmının bu gerçekçi felsefenin sosyal inşacı eleştirisi, psikolojinin gerçeklik kelimesinin kendisini kısmen kavradığını inkâr edişine odaklanır. Hem dünyaya birçok potansiyel yol arasından sadece bir yoldan bakma anlamında kısmidir hem de edinilen hakları yansıtma anlamında kısmidir. Sosyal inşacılık genelde bu realist iddialara karşı şüpheli olmakla birlikte bazı sosyal inşacılar eleştirel gerçekçilik (bkz.aşağıda) olarak bilinen bir gerçekçilik biçimini benimsemiştir.

Bilginin tarihsel ve kültürel özgünlüğü

Bütün bilgi biçimleri tarihe ve kültüre özgü ise bu sosyal bilimlerin ürettiği bilgiyi de kapsıyor olmalıdır. Psikolojinin teorileri ve açıklamaları bu sebeple zamana ve kültüre bağımlı hale gelmektedir, insan doğası hakkında yapılmış ve yapılacak yegâne açıklama olarak alınamaz. Stearns (1995) batı dünyası dışındaki kültürlerde batılı terimlere tam da çevrilemeyen sayısız emosyonel hallerin bilindiğine ve de yaşandığına işaret eder. Sözelimi Japonca *amae* ‘diğer bir kişiye karşı tatlı bir bağımlılık hissi’ne karşılık gelir(s/42). Dolayısıyla psikoloji ve sosyal psikoloji disiplinleri artık insanların gerçek doğasını ve de sosyal dünyalarını keşfetmeyi amaçlayamaz. Bunun yerine dikkatlerini psikolojik ve de sosyal hayatın şimdiki biçimlerinin ortaya çıkışının tarihsel incelemesine ve de bu biçimlerin yaratıldığı sosyal pratiklerin(uygulamaların) incelenmesine vermelidir. Sosyal inşacılık geleneksel psikolojiyi, dünyayı batılı tarzda görmenin doğru tarz olduğunu farz edip diğerleri üzerinde baskı kurmaya teşebbüs eden sömürgeciliği ve de emperyalizmi, gizli ya da âlenen edinmesini eleştirir.

Düşünmenin ön koşulu olarak dil

Dünyayı anlama tarzlarımız nesnel gerçeklikten değil hem geçmişteki hem de şimdiki zamandaki diğer insanlardan gelmektedir. Kültürümüzde hâlihazırda var olan ve insanların kullandıkları kavramsal çerçeveler ve kategoriler içine doğarız. Yaşantılarımızın ifadesi için var olan uygun düşünme kategorilerini tesadüfen uygun bir şekilde buluvermeyiz. Sözelimi ben modası geçmiş yerine moda kıyafetleri giymeyi tercih ederim dersem, benim yaşantı tercihim temel teşkil eden moda kavramıdır. Diğer insan kavramı: Moda kategorileri ana dille-

rini kullanmayı geliştirdikçe edinir ve kültürü ve dili paylaşılan herkes tarafından bu kavram ve kategoriler her gün yeniden üretilir. Dolayısıyla dil, düşünmenin gerekli ön şartıdır. Dil ile düşünce arasındaki ilişki psikolojide, bu ilişkiye dair önerilen bir dizi farklı kavramlaştırmayla birlikte uzun zamandır devam eden bir tartışmanın odağındadır. Buradaki amacımız açısından Piaget ve Whorf (1941)'un konumları arasında manidar bir fark vardır. Piaget, sözel etiketler kendisine verilmeden önce çocuğun bir ölçüde kavramları geliştirmesi gerektiğine inanırdı ama Whorf kişinin ana dilinin dünyayı algılama ve de düşünme tarzlarını belirlediğini öne sürüyordu. Geleneksel psikolojinin büyük bir kısmı en azından dilin düşünceden önce gelen, şart olmasından çok düşüncenin doğrudan ifadesi olduğuna dair söze dökülmeyen varsayımı edinmiştir.

Sosyal bir eylem biçimi olarak dil

Ana sahneyi insanlar arasındaki etkileşimlere vermekle, bu etkileşimlerin kesin, doğru addettiğimiz bilgi biçimlerini ve de bunlarla ilişkilendirilen sosyal fenomenleri etkin biçimde meydana getirdiklerini görmekle, dili basit bir şekilde kendimizi ifade etmekten çok daha fazla bir şey olması gerektiği noktasına gelmiş oluyoruz. İnsanlar birbirleriyle konuşurken dünya inşa olur. Bu sebeple dili kullanışımız bir eylem biçimi olarak düşünülebilir, bazı sosyal inşacılar dilin bu “icra edici” rolünü kendi ilgi alanları olarak görmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere geleneksel psikoloji ise dili tipik şekilde düşüncelerimizin ve emosyonlarımızın edilgen bir araç olarak görür. Sosyal inşacılık buna karşı çıkar çünkü, dilin insanlar için kabul edilmesi şart olan uygulamalı birtakım neticeleri vardır. Sözelimi bir yargıç “sizi dört sene hapse mahkûm ediyorum” dediğinde ya da bir papaz “sizi karı koca ilan ediyorum” dediğinde belirli uygulamalı neticeler, sınırlamalar ve mecburiyetler birbiri ardısıra gelir.

Etkileşim ve sosyal pratiklere odaklanma

Geleneksel psikoloji sosyal fenomenleri açıklamak için bireyin içine bakar, sözelimi kognisyonların, tutumların, motivasyonların varlığını hipotez ederek bireyin içinde açıklamalar arar. Bu varlıklar, bireyin ne yaptığını ve ne söylediğini açıklar. Bu varlıklar, bireyin ne yaptığını ve ne söylediğini açıklar. Bu varlıklar, bireyin ne yaptığını ve ne söylediğini açıklar.

tutuldukları gibi önyargılar, suçluluk gibi daha geniş sosyal fenomenlerden de sorumlu tutulurlar. Sosyoloji geleneksel olarak bu görüşe, gördüğümüz sosyal fenomenlerin doğmasına yol açanın sosyal yapılar (ekonomi ya da aile ve evlilik gibi ana kurumlar gibi) olduğu görüşüyle karşılık vermiştir. Sosyal inşacılık soruşturmalarımızın en uygun odağı olarak insanların bağlandıkları sosyal pratikleri ve insanların karşılıklı etkileşimlerini alır. Sözelimi öğrenme güçlüğü olan bir çocuk, geleneksel psikolojinin bu güçlüğü çocuk psikolojisine yerleştirmesiyle patolojikleştirilir. Sosyal inşacılar ise bu bakışa öğrenme güçlüğünün çocuk, öğretmenleri ve diğerleri arasındaki etkileşimlerden nasıl ortaya çıktığına bakarak meydan okuyacaktır. Benzer şekilde fiziksel bir engeli olan bir kişi engelli olarak ancak bu kişinin iş yerine gitmek için uzun yolda araba sürmek, hafta sonları spor yapmak gibi sosyal pratiklerin ve de standart mutfak dolapları gibi materyal imkânların çoğunluğun kapasitelerine göre ayarlandığı bir dünyada yaşaması gerektiğini hesaba kattığımızda engelli olarak görülebilir. Sosyal inşacılık bu sebeple problemleri, geleneksel psikolojinin patolojikleştirilmiş, özcü alanından uzağa yerleştirir.

Süreçler üzerine odaklanma

Geleneksel psikolojinin ve sosyolojinin büyük bir kısmı açıklamalarını kişilik vasıfları, ekonomik yapılar, hafıza modelleri gibi varlıklara göre yaparken sosyal inşacıların önerdikleri açıklamalar, genellikle sosyal etkileşim dinamiklerine oturmaktadır. Dolayısıyla açıklamalardaki vurgu, yapılardan ziyade süreçler üzerinedir. Sosyal soruşturmanın amacı, insanların ya da toplumun doğası hakkındaki sorulardan belirli fenomen ya da bilgi biçimlerinin etkileşimdeki insanlar tarafından nasıl elde edildiğinin mütalaasına kayar. Dolayısıyla bilgi, kişinin sahip olduğu ya da olmadığı bir şey değil aksine insanların birlikte yaptıkları bir şey olarak görülür.

SOSYAL İNŞACILIK NEREDEN GELMEKTEDİR?

İngiltere ve Kuzey Amerika psikolojisine ve sosyal psikolojisine şimdilerde nüfuz eden sosyal inşacılık tek bir çıkış noktasına çekilemez. Yaklaşık olarak 1970'lerden itibaren hızla yükselen Amerikalı,

İngiliz ve Avrupalı yazarların toplu etkilerinden ortaya çıkmıştır. Bunlar da iki ila üç yüzyıl önce başlayan felsefî gelişmelerden kaynaklanır. Burada sosyal inşacılığın tarihçesi ya da etkilendiği görüşler olarak düşünülenleri, bu tarihin kendisinin olayların muhtemel inşalarından sadece bir tanesi olduğunu akılda tutarak vereceğim!

Aydınlanma, modernizm ve postmodernizm

Sosyal inşacılığın meydana geldiği, ona kendine has havasını kültürel ve entelektüel omurga “postmodernizmdir” (sosyal bilimlerde postmodernizm tartışması için bkz. Hollinger, 1994). Entelektüel bir hareket olarak post modernizmin cazibe noktası sanat, mimarlık, edebiyat ve kültürel çalışmalardır; sosyal bilimler değildir. Bu entelektüel hareketten önce var olan ve yanı sıra birçok argüman ve tartışma çıkaran modernizmin temel varsayımlarının sorgulanmasını ve reddedilmesini temsil eder. Yaklaşık 18. yüzyılın ortalarında başlayan ve aydınlanmadan beri var olan, entelektüel ve sanatsal hayatın temelini teşkil eden varsayımları birçok açıdan çeşitli şekillerde temsil eder.

Aydınlanma projesi doğrunun aranması, gerçekliğin esas doğasının akıl ve rasyonalitenin uygulanarak anlaşılması projesiydi. Bu, ortaçağ Avrupa döneminin tam tersiydi, o dönemde kilise doğrunun yegâne hâkimiydi, buna göre hayat hakkındaki doğrunun keşfedilmesi ya da ahlakın doğası hakkında kararlar vermek bireylerin sorumluluğunda değildi. Bilim, ortaçağ döneminin dogmasının çaresi olarak Aydınlanma döneminde doğdu. Felsefeci Emmanuel Kant ‘Aydınlanmayı’ savunulardandı ve bu proje için seçtiği slogan *sapere aude*- kendi anlamayı kullanacak cesarete sahip ol- idi. Her şeyin kamuya ve de tartışmaya açık olması gerektiğini öne sürüyordu. Gerçeklik ve de ahlak meselesinde odak noktası Tanrı ya da kiliseden ziyade tekil birey haline gelmişti. Artık doğrunun neye benzediği dolayısıyla da insanların yaşamaları için uygun ahlakî kuralların neler olabileceğine dair nesnel ve bilimsel delillere oturan yargılarda bulunmak insanlara bağlıydı.

Sanat dünyasındaki modern hareket, kendi doğru arayışına başladı. Bu arayış, sözgelimi farklı resim tarzlarının değeri gibi (izlenimciler mi, ekspresyonistler mi, yoksa

Rafael öncesi mi daha iyiydi?) birçok tartışma yarattı. Sanattaki bu doğru arayışı genellikle, dünyanın yüzeysel özelliklerinin temelini teşkil eden yapıların ya da kuralların olduğu fikrine ve şeyleri “doğru” şekilde yapmanın keşfedilebilir bir yolu olduğuna dair inanca oturtulmuştu. Grek ve Roma mimarisi gibi klasik mimari, güzel biçimlerin kalbinde yattığı düşünülen “altın kesim” gibi matematiksel oranların kullanılmasına dayanıyordu, modern mimari de, iyi bir tasarımın binanın temelindeki işleyişi ifade ettiği varsayımını somutlaştırmıştı.

Sosyolojide yapı ve kuralların aranışını, sosyal fenomeni altında yatan ekonomik yapıya göre açıklayan Marx ömекlendirmişti, Freud ve Piaget gibi psikologlar da psikolojik fenomeni açıklamak için altında yatan psişik yapının varlığını varsaymışlardı. Her bir vakada bu “gizil” yapı ya da kural, dünyanın yüzeysel özelliklerinin temelinde yatan daha derinlerdeki gerçeklik olarak görülürdü dolayısıyla da dünyaya dair doğru olan temelde yatan bu yapıların analizi ile açığa çıkartılabilirdi. Sosyal ve beşeri bilimlerde bu gibi yapıları varsayan teoriler “yapısalcı” olarak bilinir. Gerçek dünyanın temelinde yatan formların yapısı ve kuralları kavramının daha sonraki reddedilişi ise “postyapısalcılık” olarak bilinir, “post modernizm” ve “post yapısalcılık” bazen birbirinin yerine kullanılır. Bütün bu teorilerdeki ortak özellik, bu teorilerin “büyük anlatılar” meta-narratives ya da büyük teoriler kurmasıdır. Bütün bir sosyal dünyayı, her şeyi kucaklayan tek bir kurala göre, sözgelimi Marx için bu sınıf ilişkilerine göre anlama yolu önermişlerdi. Dolayısıyla da bu kurala oturan bir sosyal değişme önerisi, yine Marx’a göre işçi sınıfının ihtilali başlatmasına oturtulmuştu.

Ama Aydınlanma, aynı zamanda karşı Aydınlanma hareketiyle eleştirilere de maruz kalmıştı. Felsefeci Nietzsche, aydınlanmanın aslında bilimi, akli ve de ilerlemeyi kendi dogmaları haline çevirdiğini iddia etmişti. Nietzsche tarih ve insan hayatının ilerlemediği, büyük bir amacın olmadığı, tarihte fark edilip ayırt edilmesi gereken büyük anlatıların ya da aqlamların olmadığı daha nihilistik bir görüş edinmişti. İşte postmodernizmin buradan başladığını görebiliriz. Post modernizm, hem nihaî bir doğru ve yapının var olabileceği fikrinin hem de dünyanın gördüğümüz kadarıyla gizil yapıların sonucu olduğu fikrinin reddiyesidir. Mimarlıkta bu reddedişe örnek, kabul gören iyi tasarım bilgeliğini göz ardı ettiği görülen bina tasarımlarıdır.

Sanat ve edebiyatın, bazı sanat ya da edebiyat biçimlerinin diğerlerinden mecburen daha iyi olduğunu inkâr ettiği görülür, bu yüzden “pop” sanat kendisinin de sanat biçimleri arasında bir yeri olduğunu ve sunduğu nesnelerin Leonardo’nun ya da Michelangelo’nun eserleri ile eşit olduğunu iddia etmiştir. Eleştirel edebiyatta, bir şiir ya da romanı “doğru” okumanın olamayacağı her kişinin okuduğunu açıklayışının bir diğeri kadar iyi olabildiği ve yazarın niyet etmiş olabileceği anlamın bu sebeple alakasız olduğu fikrine yol açmıştır.

Post modernizm dünyanın “büyük anlatılara” (metanarratives) ya da büyük teorilere göre anlaşılabilceği fikrini de reddeder, bunun yerine hayatın çoklu ve çeşitli ortam bağımlı hallerinin birlikte var olduğu üzerinde durur. Bizim (batıda) artık post modern bir dünyada yaşadığımızı, her şeyi kuşatan bir bilgi sistemine (din gibi) dayanarak anlaşılamayacak bir dünyada yaşadığımızı tartışır. Teknolojide, medyada ve iletişimdeki gelişmelerden anlaşılan; bizim artık, birbirinden çok farklı (sosyal ve doğa bilimleri, birçok din, alternatif tıp, “hayat tarzı” tercihleri gibi), birçok bilgiye ulaşabildiğimiz ve her birine istediğimizde derinlerine inebileceğimiz istediğimizde dışına çıkabileceğimiz, göreceli şekilde kendinden menkul bir bilgi sistemi gibi işleyen bir dünya hali içinde yaşadığımızdır. Post modernizm bu sebeple sosyal değişimin, büyük teorileri ya da büyük anlatıları sosyal hayatın temelini oluşturan yapılara uygulayarak keşfetmek ve bunları değiştirmek olduğu kavramını reddeder. Aslında “keşif” kelimesi gözlem ve de analiz yoluyla ortaya çıkarılabilecek durağan ve var olan bir gerçekliği öngörür ki bu sosyal inşacılığın tam zıddı bir düşüncedir.

Sosyolojik etkiler

Aralarındaki farklılıklara karşın Kant, Nietzsche ve Marx, bilginin dış gerçeklikte temellenmekten ziyade kısmen insan düşüncesinin bir ürünü olduğu düşüncesinde ortaklıklar. Bir dizi sosyolog yirminci yüzyılın başlarında bu temayı bilgi sosyolojisi formunda ele aldı. Bilgi sosyolojisi sosyokültürel güçlerin bilgiyi nasıl inşa ettiği ve de inşa edilen bilginin türü ile ilgilendiler, başlangıç olarak da ideoloji ve yanlış bilinçlilik gibi kavramlara odaklandılar.

Ama bilgi sosyolojisine çok daha yeni ve de esaslı katkı Berger ve Luckmann’ın (1966) *The Social Construction of Reality* (Gerçekliğin Sosyal İnşası) adlı kitabıdır. Bu kitap, Chicago Üni-

versitesinde Mead'in (1934) çalışmalarıyla başlayan sembolik etkileşimcilik alt disiplini devam ettirir. Sembolik etkileşimde esas olan; kendi kimliklerimizi ve diğer kişilerin kimliklerini, gündelik karşılaşmalarda diğerleriyle olan sosyal etkileşimlerimiz içinde inşa ettiğimiz görüşüdür. Bu düşünce tarzıyla aynı çizgide giden 1950'lili ve 1960'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişen sosyolojinin bir alt dalı etnometodoloji, sıradan insanların sosyal hayatlarını inşa eden ve de kendileri ve diğerleri için anlamlı kılan süreçleri anlamaya çalışıyordu.

Berger ve Luckmann'ın özcü karşıtı sosyal hayat açıklaması, insanların bütün sosyal fenomenleri sosyal pratikler yoluyla birlikte yaratıp sonra da bunları koruduğunu savunur. Bundan üç temel sürecin sorumlu olduğunu öne sürer: dışsallaştırma, nesneleştirme ve içselleştirme. Berger ve Luckmann'ın açıklamaları bize; insanların sosyal pratikleriyle dünyanın sosyal olarak nasıl inşa edildiğini gösterir ama aynı zamanda da yine aynı insanlar tarafından kendi dünyalarının doğasını sanki önceden verili ve sabitlenmiş bir dünyamış gibi yaşantıladıklarını göstermektedir (Berger ve Luckmann'ın teorisinin ayrıntıları için bkz. 9.Bölüm). İşte şimdi sosyal inşacılığın kendisinin bir nesne statüsü kazandığını söyleyebiliriz. Bunları yazarken ve görünürde anlatırken, hakkında yazdıklarımın dünyadaki nesneleştirilmesine katkıda bulunmaktayım ve gelecekte öğrenciler sosyal inşacılık hakkında bunları ve ilgili diğer kitapları okuduklarında, bunu sosyal süreçlerin neticesinde ortaya çıkan bir bilgi alanı olarak düşünmekten çok "keşfedilmiş" bir bilgi alanı gibi düşüneceklerdir. Dolayısıyla bunları yazarken "sosyal inşacılığın sosyal inşası" diyebileceğimiz şeye katkıda bulunmaktayım.

Dile dönüş ve de sosyal psikolojideki "kriz"

Psikolojide sosyal inşacılığın ortaya çıkış tarihi genellikle, K.J.Gergen'in (1973) bütün bilgilerin psikolojik bilgi de dâhil, tarihe ve kültüre özgü olduğunu ve bu sebeple soruşturmalarımızı bireyden sosyale, siyasete ve ekonomik alana, bugünün psikolojisinin ve sosyal hayatının evrimini daha uygun bir şekilde anlamak için genişletmemiz gerektiğini tartıştığı "Social psychology as a history" (Bir tarih olarak sosyal psikoloji) başlıklı makalesinin yayınlanmasıyla başlatılır. Buna ek olarak Gergen makalesinde topluma ya da insanlara dair bütün açıklamaları bir defa ve son defa aramanın bir anlamı olmadığını çünkü sosyal hayatın sabit kalan yegâne özelliğinin onun sürekli değişiyor olması olduğunu öne sürer. Sosyal psikoloji bu sebeple tarihsel

bir iş haline gelmektedir çünkü bütün yapabildiğimiz şu an dünyanın bize nasıl göründüğünü anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Bu makaleye Gergen'lerin sosyal psikoloji, tarih ve hikâyeleştirme üzerine sonraki çalışmalarının başlangıcı olarak bakılabilir.

Gergen'in bu makalesi "sosyal psikolojide kriz" denilen bir dönemde yazılmıştı (sözelimi bkz. Armistead, 1974). Bir disiplin olarak sosyal psikoloji, İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika ve Britanya Devletlerinde insanların manipule edilmeleri ve propagandanda kullanılabilecekleri bilgiyi sağlamak için psikologların teşebbüsleriyle ortaya çıkmıştı. Şöyle sorular geliştirilmişti: "Askerlerin morallerini nasıl yüksek tutabiliriz?", "İnsanları popüler olmayan yiyecekleri yemeğe nasıl cesaretlendirebiliriz?" Sosyal psikoloji, ana disiplini olan psikolojinin doğa bilimlerinin pozitivist yöntemini edinerek kendisine bir yer edinmeye çabaladığı sırada gelişmeye başlamıştı. Bu sebeple bir disiplin olarak sosyal psikoloji, hem devlette hem de sanayide, iktidarda olanlara âdet olduğu üzere hizmet eden ve bunun için para ödenen deneyselci, laboratuvar esaslı bir bilim olarak ortaya çıktı.

1960'lar ve 1970'lerde sosyal psikologlar, disiplinin gizil bir şekilde hâkim grupların değerlerinin yükselmesini sağlamaya çalışmasından giderek artan şekilde endişe duyar hale gelmeye başladı. Sıradan insanların 'sesleri' araştırma pratiklerinde eksikti, sözsüzleştirilmiş laboratuvar davranışlarına yoğunlaştıkları için insan eylemine anlamını veren gerçek dünya bağlamını göz ardı ediyorlardı. Bir dizi kitap yayınlandı, her biri kendi tarzında pozitivist bilime alternatifler sunarak, sıradan insanların açıklamalarına odaklanarak (Sözelimi Harré ve Secord, 1972) psikolojinin baskıcı ve ideolojik kullanımına meydan okuyarak (Sözelimi Brown, 1973; Armistead, 1974) dengeyi yeniden sağlamaya çalışıyordu. Gösterilen bu ilgi bugün sosyal inşacılıktaki sosyal psikologların çalışmalarında açıkça görünür haldedir.

Gergen Amerika'da yazarken Büyük Britanya'da Harré ve Secord (1972) insanların 'bilinçli sosyal failer olduğunu, kendi performanslarını kontrol etmeye ve de bu performanslarını akılcıca yorumlamaya muktedir oldukları' (önsözden) görüşüne oturan yeni bir psikoloji bilimi vizyonunu tartışmaktaydılar. Harré ve Secord bu sebeple sosyal psikolojideki pozitivist, deneyselci geleneğe karşıydılar, insanlara kendi eylemlerini izleyebilen, bu eylemlerini yorumlayabilen maharetli sosyal uygulamacılar olarak bakıyorlardı. Şeyleri tarif etme yolundan daha farklı bir şey—dünyaya ve olaylara dair farklı açıklamalar inşa etmenin sosyal bir kaynağı—olarak dilin önemi bu çalışmalarda tıpkı Bergson ve Leclercq'in dediği gibi gizil haldedir.

Bu meseleler sosyal inşacılıkla çalışan sosyal psikologların büyük bir kısmı için son derece belirgindir. Sosyal inşacılığın arka planında yatan çok disiplinlilik; onun fikirlerini bir dizi kaynaktan, eleştirel edebiyat ve insan bilimlerindeki çalışmalardan, Foucault ve Derrida gibi Fransız entelektüellerinin etkilerinden aldığını göstermektedir. Kültürel arka planı post modernizmdir ama kendi entelektüel kökleri erken dönem sosyolojik yazılarda ve sosyal psikolojideki “kriz” üzerine endişelerde yatar. Bu sebeple sosyal inşacılık çok çeşitli disiplinlerden ve entelektüel geleneklerden doğmuş ve bunlardan etkilanmış bir harekettir.

Ne tür bir psikolojiye sosyal inşacı denebilir?

Sosyal inşacılığın çeşitliliğine dair bir açıklama yapmanın en büyük zorluklarından biri yazarların ve de araştırmacıların kendi teorik ve yöntemsel konumlarını tarif etmekte kullandıkları terimlerin geniş yayılımıdır. Bu durum alanda ortaklıklar olduğu gerçeğini genel olarak yansıtır bu sebeple sosyal inşacılığın tutarlı, tanımlanabilir tiplerinin olduğunu öne sürmek yanlış bir takdim olur. Bununla birlikte bu bölüm için ana noktalarda bazı belirlemeler yapmak gerekiyor.

Eleştirel psikoloji/eleştirel sosyal psikoloji

Danziger’in (1997) de işaret ettiği üzere sosyal inşacılık ile ana akım psikoloji arasındaki ilişkinin en aşikâr özelliği sosyal inşacılığın eleştiri işlevidir. Bu eleştiri psikolojinin insanoğlu hakkında sormayı tercih ettiği, bunları araştırmak için edindiği yöntemler olduğu kadar geleneksel yolla sağlanan cevaplar hakkındaki soruları da kapsar dolayısıyla sosyal psikolojideki ‘eleştiri’ tartışmalarının sürdürülmesinde taraf olur. Bazı araştırmacılar ve yazarlar bu eleştirel yaklaşıma odaklanmıştır ve şimdilerde adına eleştirel psikoloji (Fox ve Prilleltensky, 1997; Sloan,2000; Stainton Rogers ve ark. 1995) ve eleştirel sosyal psikoloji (Gough ve McFadden,2001; Ibáñez ve Iñiguez,1997) denen ensey bir literatür birikmiştir. Eleştirel

psikoloji bireyin farklılık, eşitsizlik ve iktidarla ilgili toplum içinde nasıl konumlandığına bakar ve akıl hastalıkları, zekâ, kişilik teorisi, saldırganlık ve cinsellik gibi psikolojik fenomen yayılımı hakkında alternatif okumalar sağlar. Bununla birlikte bazı eleştirel psikologlar kendi eleştirilerini sosyal inşacı kurallar üzerine inşa etmekle birlikte diğerleri eleştirel psikolojiye başka teorik rotalar kullanarak ulaşmışlardır, ideolojiden, Marksizmden ya da feminizmin çeşitli tarzlarından daha fazla yararlanmaktadırlar. Dolayısıyla eleştirel psikolojinin çoğu için ruhen sosyal inşacı olduğu söylenebilirse de bazı eleştirel psikologlar kendilerine sosyal inşacı demeyi gerekli görmez. Eleştirel psikologlar politik duruş bile edinse bazısı için bu politik gündem pek belirgin değildir dolayısıyla sosyal psikolojinin teorisinin ve de uygulamalarının temelinde yatan faraziyelerin farkındalığını yükseltme anlamında eleştireldirler. Burada bu terimler arasında ayırım yapmanın bir anlamı olmadığından ben tüm bu işi, eleştirel psikoloji terimine atfedeceğim.

Söylemsel psikoloji

Sosyal inşacılığın karakteristik özelliği olan sosyal eylem biçimi olarak sosyal etkileşim ve dile odaklanması, bir dizi teorisyen ve de araştırmacı tarafından sahnenin tam ortasına yerleştirilmiştir. Bu yerleştirme çok yakın zamanlarda söylemsel psikoloji olarak adlandırılır hale geldi (Edwards ve Potter, 1992; Harré ve Stearns, 1995). Söylemsel psikoloji, şimdilerde yaygın olarak tanınan bir dizi araştırmacının çalışmasını tarifte tercih edilen bir terim olarak kendiliğinden edinilmiştir bu sebeple ben de bu başlığı kullanmayı tercih ettim. Söylemsel psikoloji, sosyal inşacılığın özcü karşıtı radikal kişi görüşünü de paylaşmaktadır ve dilin tutumlar, inançlar, emosyonlar, hatıralar gibi içsel zihinsel hallerin ya da kognisyonların temsilleri ya da onlara götüren rota olduğu görüşünü özellikle reddeder (bkz. Harré ve Gillett, 1994; Harré, 1995a). Söylemsel psikoloji bu gibi kognisyonların varlığını ille de reddetmeye çalışmamaktadır; söylemsel psikologlar şeylerin doğasını ya da varlığını tartışmaktan çok, bu meseleyi paranteze alır. Potter der ki:

...Ne tür şeylerin var olduğu hakkında ontolojik soruları tabii ki cevaplamaya çalışmıyorum. Buradaki odak noktası, insanların açıkladıklarının olduğu gibi inşa etme tarzları ve diğerlerinin

bu inşaların altını nasıl oyduklarıdır. Bu, olgusallığın ne olduğuna dair felsefî soruya cevap gerektirmez.

(Potter, 1996a s/6)

Söylemsel psikolojinin özellikle ilgilendiği; insanların gündelik etkileşimlerinde, diğerleriyle ‘söylemlerinde’ dili nasıl kullandıklarını, etkileşenlerin olaylara dair güçlü neticeleri olabilecek belli açıklamaları kurarken kullandıkları dilsel maharetleri ortaya koymayı nasıl becerdiklerini çalışmaktır. Bu sebeple birincil ilgileri yukarıda kısaca aktarıldığı üzere dilin icra edici işlevleridir.

Söylemsel psikologlar bu inşa edici ve icra edici dil kullanımı anlayışını bir dizi psikolojik fenomene uygulayarak, bu fenomenlere dair popüler görüşlere meydan okumaktadır. Bunun örnekleri hafıza (Edwards ve Potter, 1995), emosyon (Edwards, 1997), sebep atıfları (Edwards ve Potter, 1993) ve öğrenme güçlüğüdür (Mehan, 1996/2001). Dolayısıyla söylemsel psikolojinin bu eylem yönelimi, geleneksel psikolojinin hafıza, emosyon gibi fenomenlerin doğasına dair ilgisini bu fenomenlerin insanlar tarafından nasıl icra edildiğine çevirmektedir. Böylece, hafıza, emosyon ve diğer psikolojik fenomenler sahip olduğumuz şeylerden çok yaptığımız şeyler haline gelmektedir. Söylemsel yaklaşımı edinen bazı psikologlar etkileşimcilerin açıklama yapma pratiklerini analiz etmenin ötesine geçip bunların çağdaş toplumda ideolojilerin gücü ile sözgelimi seksizim ile (Edley ve Wetherell, 1995), milliyetçilik ile (Billig, 1995) derinden ilişkili olabileceğini incelemeye kadar uzatmışlardır.

Yapısökümcülük ve Foucaultcu söylem analizi

Olaylara dair açıklamalarında insanların yaptıkları inşa edici işi vurgulayan söylemsel psikoloji ile yapısökümcülük çelişebilir. Yapısökümü, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi postyapısalcı Fransız felsefecilerin çalışmalarından ilham almıştır, ‘yapısökümü’ terimini de alana Derrida sokmuştur. Yapısökümü, dili tekil bireylerin inşa eden işi olmaktan ziyade dilin işaret sistemi olarak inşa edici gücü üzerinde durur. İnsan öznelerinin, dilin yapısı ve de ideolojiyle nasıl inşa edildikleriyle ilgilenir. Buradaki merkezî kavram ‘metindir’.

Metin; okumaya, seyretmeye ya da işitmeye uygun (sözelimi bir makale, bir film, bir resim, bir şarkı) herhangi bir basılı, görsel ya da işitsel bir üretdir. Okuyucular bunlarla etkileşip bunları yorumladıkça metni yaratırlar. Bir metnin anlamı her zaman belirsiz kalır, açık uçlu ve de etkileşimseldir. Yapısökümü metnlerin eleştirel analizidir.

(Denzin, 1995 s/52)

Yukarıda kısaca anlatılan sosyal inşacılığın özellikleri çerçevesinde yapısökümünün odaklandığı, bilginin tarihsel ve de kültürel özgünlüğü ve bu gibi bilgiyle muhtemel sosyal eylem ve de güç arasındaki ilişkidir. Bu geniş ilgi alanını paylaşan çeşitli yaklaşımlar aslında literatürde karşılaşabileceğiniz genel bir başlık altında görünmez. Bir analiz yöntemi olarak yapısökümü genelde söylemsel psikolojinin tarihsel gelişimiyle bağlantılı da olsa (bkz.Potter, 1996a) bugün araştırma uygulaması genelde ‘Foucaultcu söylem analizi’ başlığıyla anılmakta ve söylemin ideolojik ve iktidar etkilerini tanımlama işiyle ilişkilendirilmektedir.

Foucault insanların sözelimi cinsellik ve akıl hastalığı hakkında konuşma ve de düşünme şeklinin-bir başka ifade ile bu şeylerin toplumda yaygın temsil tarzlarının-bizim insanlara davranma tarzımızın içine taşındığını öne sürmüştür. Temsillerimiz belirli türden iktidar ilişkilerine yol açmaktadır. Sözelimi biz toplum olarak sesler işiten insanların aklen hasta olduğunu düşünür psikiyatriste ve de psikoloğa havale ederiz ki bu kişiler de, sesler işittiğini söyleyenlerin hayatlarının birçok cephesinde iktidarlarını kurarlar. Foucault bu gibi temsilleri ‘söyleme’ dayandırır çünkü söylemlere dil ve diğer sembolik sistemlerce inşa edilen ve de işitilen olarak bakmaktaydı. Dünyayı, yazılı metinler, resimler ve imajlar yoluyla temsil ediş ve de hakkında konuşma yollarımız hepsi dünyayı yaşantıladığımız söylemleri meydana getirir. Dolayısıyla yapısökümü sosyal inşacılığın aksiyomatik bir örneğidir çünkü bu, hem sosyal hem kişisel düzeyde fenomeni üreten olarak görülen sosyal olarak paylaştığımız dilin yapılarıdır. Söylemlerin yaşantılarımızı inşa etme tarzı, bu metinleri yapısökümüne uğratarak parçalarına ayırıp, dünyayı bize belirli bir vizyona göre sunacak şekilde nasıl çalıştığını göstererek incelenebilir; böylece de bu söylemlere karşı koyabilmemiz sağlanabilir. Yapısökümünün eleştirel kullanımının örnekleri, Parker ve ark. (1995), Parker ve Bolton Discourse Network (1999) ve Wodak (1996) kapsar.

Constructivisms-Yapılandırmacılık

Okuyucuların kafası, ‘constructivism’ yapılandırmacılık teriminin bazen sosyal inşacılıkla temel faraziyeleri paylaşan teorik yaklaşımlara dayandırılması sebebiyle karışıyor olabilir. Bu karışıklık yazar ve araştırmacıların bazı benzerlik ve farklılıkları açıklığa kavuşturdukça daha az problem haline gelmeye başladı. Kitap boyunca yapılandırmacılık kavramı yerine sosyal inşacılık terimini kullanacağım.

Yapılandırmacılık bazen Piagetçi teoriye ve belli türden bir algı teorisine dayandırılmakta kullanılır ama buradaki bağlamda okuyucular bu yapılandırmacılık terimiyle görüş açıları olarak karşılaşacaktır, o ya da bu görüş açısında kişinin kendi fenomenal dünyasını ortaya çıkarmakla meşgul olduğunu görecektir. Bu yaklaşımların farkı genellikle şeylerin ve olayların özde bir doğası ya da anlamı olduğu, bunun için kişi üzerinde tahmin edilebilir bir tarzda etkisi olduğu, algının idealde dünyanın gerçekçi bir temsilini içselleştirme meselesi olduğu üzerinden kurulmaktadır. Bu tarife geleneksel psikolojinin büyük bir kısmı davranışçılık, psikanalitik teori ve evrimsel psikoloji dâhil, uyar. Yapılandırmacılar bu tarifin tersine her kişinin dünyayı farklı şekillerde algıladığını ve olaylardan kendi anlamalarını etkin bir şekilde çıkardıklarını savunur. Dolayısıyla ‘gerçek’ dünya her birimiz için farklı bir mekândır. Bu, bireyselleştirilen fenomenal dünya ile bilinemez dünya arasında Kantçı bir ayrımı varsayan ‘radikal yapılandırmacıların’ duruşudur(von Glasersfeld, 1981).

Benzer bir duruşu, kendi teorisi olan kişisel inşa psikolojisinde (personal construct theory) Kelly(1955) benimser. Kelly her birimizin adına ‘inşalar’ dediği bir anlam boyutları sistemi geliştirdiğimizi öne sürer. Bu inşalara ve eylemlerimize göre algıladığımız bu dünya asla tahmin edilebilir değildir bununla birlikte kendi anlamsal açıklamalarımızın ışığında anlaşılabilir. Herkes dünyayı birbirinden farklı açıklar dolayısıyla bu bağlamda, diğerlerinin inşaları hakkında bazı açıklamalarımızın olması mümkünse de ki Kelly buna ‘sosyallik’ adını verir, her birimiz farklı dünyalarda ikamet ederiz. Kelly’nin yapılandırmacı konumunun gücü, dünyaya dair kendi inşalarımızı değiştirme ve bu sebeple de yeni eyleme ihtimalleri yaratabilme kapasitesine sahip oluşumuzda yatar. Aynı şekilde hikâyeleştirici (narrative) psikoloji (Gergen and Gergen, 1984, 1986; Sarbin, 1986; Crossley, 2000) birbirimize ve kendimize eyleme ihtimallerimizi güçlü bir şekilde biçimlendiren hikâyeler anlattığımızı öne sürer.

Bu yapılandırmacılıkla sosyal inşacılık arasındaki temel fark iki uçludur: birincisi, bu ikisi bireyin bu inşa sürecinin kontrolüne sahip bir fail olarak görülme ölçüsünde farklıdır, ikincisi inşalarımızın yapısal ya da etkileşimsel sosyal güçlerin üretimi olduğu ölçüsünde farklıdır. Ama sosyal inşacılıkla yapılandırmacılık arasındaki bu belirgin belli anlaşma noktalarına karşın bazı yazarlar bunları bir araya getirip bir senteze ulaştırmaya çalışmaktadır (sözgelimi Botella, 1995; Burr and Butt, 2000).

Sosyal inşacılıktaki farklılıklar ve de tartışmalar

Burada çok kısaca alandaki temel farklılıkların ve de tartışmaların bazılarını vereceğim, bunlar sonraki bölümlerde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Eleştiri

Danziger'in (1997) işaret ettiği gibi sosyal inşacılığın farklı biçimlerini birleştirir görünen tek şey, popüler psikolojinin radikal eleştirisini biçimlendirmedeki rolleridir. Ama Danziger bu bağlamda sosyal inşacılığın bu sebeple paradoksal şekilde popüler olana 'muhtaç olduğu' noktasında bizi uyarmaktadır. Bu sebeple alanda, disiplinin sınırlarından ana akım psikoloji üzerine bir tür gerilla harbini sürdürmenin tam tersine sosyal inşacı teori ile araştırmanın kendi teori ve araştırma programını oluşturması arasında bir gerginlik vardır. Bazıları için (sözgelimi Parker, 1999; Parker ve ark. 1995) birinci amaç, sosyal inşacılığı hâkim görüşteki psikolojinin zarar verici ya da daha baskıcı yönlerini yıkmak için kullanmaktır. Sosyal inşacı teori ve araştırma; baskıcı ve de ayırmacı pratiklere, sözgelimi cinsel rol ve cinsellik, engelliler ve de ırk gibi alanlardaki uygulamalara meydan okumak isteyenlerce çeşitli şekillerde çalışılmaktadır.

Araştırma odağı

Yukarıda işaret edildiği üzere sosyal inşacı teori ve araştırmanın, biri etkileşimde kullanılan mikro yapılara odaklanan diğeri sosyal ve psikolojik hayatımızı çerçeveleyen daha makro dilsel ve sosyal yapıların rolü üzerine odaklanan yaygın iki temel biçimi vardır.

Danziger (1997) bu odaklanma farkını ('karanlık' sosyal güçlerin sonuçları olmaktan çok) insanların etkileşim boyunca kendilerini ve diğer insanları inşa ettikleri görüşündeki gizil 'iyimser' mesajı vurgulayan 'aydınlık ve 'karanlık' sosyal inşacılık olarak nitelendirir. Bu terimler sözgelimi birinin diğerinden daha kırılgan olduğunu ima edebilecek 'güçlü' ve 'zayıf' inşacılık terimleri yerine tercih ediliyor görünebilir. Ama 'aydınlık ve 'karanlık' terimleri de olumsuz çağrışımlar taşımaktadır (Burman, 1999). Literatürdeki karmaşaya girme riski olsa da ben bu iki geniş yaklaşımı ifade etmek için 'mikro' ve 'makro' terimlerini kullanacağım. Sırasıyla söylemsel psikoloji ile Foucaultcu söylem analizinin mikro ve makro sosyal inşacılığın en seçkin temsilcileri olduğu söylenebilir. Her iki türden araştırmaya, kafa karıştırıcı olsa da 'söylem analizi' denilebilir.

Mikro sosyal inşacılık

Mikro sosyal inşacılık sosyal inşacılığa, insanlar arasındaki etkileşimde gündelik söylem içinde ortaya çıkan olarak bakar. Kendilerine söylem psikologları diyen araştırmacı ve yazarları kapsar. Mikro sosyal inşacılar için dünyanın çoklu yorumları potansiyel olarak bu söylemsel ve inşa edici işle mümkün hale gelir ve birinin diğerinden daha gerçek ya da doğru olduğunu söylemenin anlamı yoktur; ulaşabildiğimiz yegâne gerçeklik bu söylem metnidir- tariflerimizin ötesinde gerçek bir dünya olduğunu iddia edemeyiz. Dolayısıyla tüm doğru iddialarının temeli yukarıda ana hatları belirtilen sosyal inşacılığın tarif edici niteliklerinin birincisiyle güçlü bir şüphe doğuracak şekilde çürütülmektedir. Eğer iktidar-güç adlandırılacaksa ki söylemin neticesi olarak görülür, etkileşimde 'yetkili ses' (Gergen, 1989) olabilmenin bir neticesidir. Amerika Birleşik Devletlerinde mikro sosyal inşacılık Kenneth Gergen'in ve John Shotter'ın çalışmalarını kapsar. Gergen etkileşimin, bireysel düşünce ve de eylemin ilişkisel gömüklüğünü vurgulayan inşa edici gücüne odaklanır (Gergen, 1994, 1999), Shotter, sembolik etkileşimci Blumer'den ödünç aldığı bir terim olan 'ortak eylem' (joint action) dediği (Shotter, 1993a, 1993b), dinamik, kişiler arası inşa süreçlerini vurgulayan konuşmayı model alır. Etkileşimde söylem üzerindeki duruşunu Britanya'da paylaşımlar Derek Edwards, Malcolm Ashmore, Margaret Wetherell, Rona Harpelle ve Michael Billig'dir,

ama Billig'in çalışmaları mikro süreçlerle ilgilenmenin biraz ötesine geçer ideoloji kavramını dâhil eder. Bu yazarların bazıları şimdilerde Loughborough Üniversitesinde birlikte çalışmaktadır.

Makro sosyal inşacılık

Makro sosyal inşacılık dilin inşa edici gücünü kabul eder ama bu gücün materyal ya da sosyal yapılardan ve kurumsal uygulamalardan çıktığını ya da en azından bunlarla ilişkili olduğunu söyler. İktidar-güç kavramı bu sebeple, yukarıda aktarılan yapısökümcü yaklaşımı kapsayan bu sosyal inşacı formun en dibinde yer alır. Makro sosyal inşacılık özellikle Foucault'un (1972, 1976, 1979) çalışmalarından etkilenmiştir. Britanya'da Parker (1992, 1999) ve Willig'in (1997, 1999a) eleştirel gerçeklik fikrini açmaktadır, Ross (1989, 1990) tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde 'bilim' ve 'birey' gibi kavramların sosyal olarak nasıl inşa edildiğini göstermek üzere başarıyla kullanılmaktadır. Makro sosyal inşacılık aynı zamanda iktidarın-gücün feminist analizleriyle ilgilenen bazı yazarlar için de çekici olmuştur sözgelimi Hollway (1984, 1989), Kitzinger (1987, 1989), Burman (e.g. Burman, 1990) and Ussher (2000). İlgi odakları iktidar-güç meselesi olduğundan makro sosyal inşacılar, araştırma ve uygulamalarla meydan okuyan bir görüş vasıtasıyla özellikle cinsel rol, ırk ve etnisite, engelli olma ve akıl sağlığı gibi çeşitli sosyal eşitsizlik biçimlerini analiz etmekle ilgilenir. Sosyal inşacılığın makro ve mikro yorumlarına birbirlerini dışarıda bırakan yorumlar olarak bakılmamalıdır. Prensip, mikro ve makro yaklaşımların bir sentezde bir araya getirilmemeleri için bir sebep yoktur. Danziger bunun sosyal inşacılıkta ihtiyacı en çok duyulan uzak bir yansıma noktası olduğu duygusunu taşımaktadır nitekim bazı yazarlar böyle bir sentezi denemişlerdir (sözgelimi Burkitt, 1999; Burr and Butt, 2000; Davies and Harré, 1990). Keza Wetherell (1998), bu iki söylem 'yorumunun', duruma yerleşik açıklamalar kadar bu açıklamaların inşa edildikleri kurumsal uygulamalarla sosyal yapıları da hesaba katmamız gerektiğini tartışan bir sentez çağrısı yapar.

Gerçekçilik/görecelilik tartışması

Bu bazı sosyal inşacılar arasında kavgaya tutuşulacak bir tartışma konusu değildir. Gerçekçilik, dünyaya dair temsillerimizden

bağımsız bir dış dünyanın var olduğunu iddia eder. Temsiller algıları, düşünceleri, dili resim gibi imajları kapsar. Gerçekçilik temsillerimizin basit bir şekilde bu gerçekliğin doğru yansımaları olması gerekmez de bu gerçeklik tarafından desteklendiğini ve en azından prensipte bu gerçeklik hakkında bilgi edinebildiğimizi iddia eder. Görecelilik, bunun tersine, böyle bir gerçeklik var olsa bile bizim için ulaşılamaz olduğunu öne sürer. Ulaşabildiğimiz yegâne şeyler, dünyaya dair kendi çeşitli temsillerimizdir ve dolayısıyla bu temsillerin ‘gerçeklik’ karşısında doğruluğuna ya da kesinliğine hükmedilemez. Göreceli biri bu sebeple bir açıklamayı bir diğerine gerçeklik esası üzerinden tercih edemez.

Sosyal inşacılığın öğretileri göreceli bir konuma otomatikman yol gösterse de bazı sosyal inşacılar genellikle de eleştirel sosyal inşacılar bunda ısrarcıdır, söylemlerin ve metinlerin dışında var olan bir gerçeklik kavramını devam ettirirler (sözelimi Cromby ve Nightingale, 1999; Willig, 1999a). Bunun bir sebebi göreceli konumdan gelen ahlakî ve siyasî eylemin problematik doğasıdır. Dünyanın tüm açıklamaları eşit şekilde geçerli olsaydı ahlakî seçimlerimizin ve siyasî bağlılıklarımızı savunacak zeminlerden yoksun olurduk. Diğer sebepler beden ve cismanileşmiş öznelliğin söylemsel açıklamalarının yetersizliğidir (sözelimi Harré, 1995b; Burr, 1999; Nightingale, 1999). Göreceli konum alanlar da daha eleştirel gerçekçi görüşü edinenler de bu konumlarının ahlakî ve siyasî neticeleriyle ilgili savunulabilir argümanlar öne sürmüşlerdir, bu argümanlar beşinci bölümde ayrıntılı ele alınacaktır.

Faillik ve determinizm

Sosyal inşacılığın mikro ve makro yorumları arasındaki ayırım, öyle ya da böyle kişisel faillik meselesidir. Etkileşimde bireylerin inşa edici işi üzerinde durmak ki bu mikro yaklaşımın odağıdır, kişisel faillığe el verir. Açıklamalar durumlara uyacak şekilde inşa edilmeli ve de konuşmacının o sırada yapacaklarına uygun şekilde yapılmalıdır. Makro sosyal inşacılar, kişinin ancak söylemsel ve sosyal yapıların neticesi olarak kavramlaştırılabildiği ‘özne ölümüne’ eğilimlidir. Bu son görüşün çıkarımı tekil bireylerin tek başına ya da bir arada değişim ortamına çıkarmak kapasitesinin olmamasıdır.

Bununla birlikte, inşacılığın iki yorumu da psikolojinin hâkim anlayışında görülen kişisel faillik görüşüne izin vermez, çünkü her ikisi de eylemlerimizin temelini şekillendiren, iç-psişik terkebimizin parçası olarak inançlar, değerler ya da tutumlar gibi yapıların varlığını inkâr edecektir.

Araştırma yöntemleri

Sosyal inşacılığın yukarıda açıklanan tüm biçimleri dilin inşa edici gücünü temel varsayım olarak alır, bu sebeple sosyal inşacı araştırma yöntemlerinin kalbinde, dilin ve diğer sembolik tarzların analizi yatar. Aslında sosyal inşacı diyeceğimiz belirli araştırma yöntemlerinin olduğunu söylemek hata olur; sosyal inşacı araştırma, amaçları hakkında toplanan verilerin doğası ve de statüsü hakkında tamamen farklı varsayımlarda bulunur. Bununla birlikte sosyal inşacılığın, açıklamaların ve söylemlerin sosyal anlamlarının önemi üzerindeki ısrarı araştırma aleti tercihini mantıksal olarak niteliksel yöntemlerden yana kullanmaya yöneltmiştir. Uygulamada bu, genellikle mülakat yazı dökümlerinin ve başka türden yazılı metinlerin analizi olmaktadır. Ama böyle çalışmalar sosyal inşacı yaklaşımın özel şekilde gerekli kıldığı şeyler, adına söylem analizi denilen bir analiz yöntemleri yayılımının gelişmesine yol açmıştır. Söylem analizinden tam olarak ne kast edildiği ise kafa karıştırıcı şekilde yazarın teorik ve araştırma yönelimine bağlıdır. Bu farklılıkları 8. Bölümde ele alacağım.

Kitabın planı

2. Bölümde sosyal inşacılığın ana özelliklerini ayrıntılarıyla anlatmak ve dünyayı anlamanın alternatif bir yolu olarak kişilik, sağlık ve hastalık, cinsellik örneklerini vaka olarak kullanacağım.

3. Bölüm bizim için muhtemel düşünce türlerine, icra edici rolüyle birlikte, bir çerçeve sağlayan dil olduğu iddiasıyla ilgilenmektedir. Olayları tarifimizin ve de açıklamamızın dünya üzerinde sonuçlar taşıdığı dolayısıyla dilin bir mücadele alanı

olduğu görüşünü inceleyeceğim. Söylemsel psikolojinin söylemi anlayışına yakından bakmadan önce dil görüşüne yapı sökümcülük içinde bakacağım.

4. Bölümde Foucaultcu söylem kavramına ve söylem, bilgi ve iktidar-güç arasındaki ilişkiye bakacağım. Söylemler dünyaya belirli bir tarzda bakmamızı, dünyaya dair içinde belirli tarzlarda eyleme ihtimallerini beraberinde taşıdığı için güce dair neticeler taşıyan ‘bilgiyi’ gerçekleştirmemizi mümkün kılmaktadır. Kendini denetleme süreçlerimizle etkin bir şekilde kontrol edildiğimizi düşündüğümüz Foucault’nun ‘disipline edici güç’ kavramını ve geleneksel psikoloji için sonuçlarına bakacağım.

‘Doğrunun ve ‘gerçekliğin’ problematik doğasına 5. Bölümde bakılacak. ‘Metnin dışında hiçbir şeyin var olmadığı’ iddiası genellikle sosyal inşacılığın açıkça hayal ürünü olduğu tepkisini kışkırtmaktadır. Bu gibi sorular doğrudan sosyal inşacılıkta süre giden, gerçeğin ve maddesel dünyanın statüsü hakkındaki tartışmaların doğrudan kalbine gider, bu bölümde gerçekçilik-görecelilik tartışmasını ateşleyen bu meselelerin doğasının ana hatlarını vereceğim ve bu anlaşmazlıklara, çözebildiklerini düşündüğüm ölçüde işaret edeceğim. Gerçekçilik-görecelilik arasındaki tartışma ateşi büyük oranda ahlak ve siyaset üzerine duyulan endişelerden doğmuştur. Tartışmanın her iki yakasının birbirine göre zaafalarını ve güçlerini incelediğim kadar tartışma şartlarının yeniden yazılmaya çalışıldığı bazı açıklamalardaki teorik ilerleme ihtimallerine kısaca bakacağım.

Takip eden iki bölümde psikolojik özne problemine hitap ettim. Sosyal inşacılık bizi, psikolojinin kişiyi neyin kurduğuna dair geleneksel anlayışından çok uzağa çeker, farklı bir modele göre kendimizi yeniden inşa etmemiz gerekiyor, bunu yapmanın ilk adımı da sosyal inşacılığın çeşitli versiyonlarının kişiler olarak bizim için taşıdığı çıkarımları çalışmaktır. Psikolojik özneyi hem mikro hem de makro sosyal inşacılık biçimlerinde ortaya çıktığı haliyle, kimlik, fail ve değişim dâhil, tartışıyorum ve sosyal inşacıların psikolojik öznenin yeniden yazılması işi için geliştirdikleri bazı kavramsal aletleri inceliyorum.

8. Bölüm sosyal inşacı araştırmada geliştirilen ve de edinilen bazı araştırma yaklaşımlarına bakmaktadır. Değer yüksüzlük, nesnellik ve refleksivite gibi teorik ve yöntemsel meseleleri

inceledikten sonra kullanılan bazı yöntemleri tarif etmeye devam edeceğim. Gerçek araştırma çalışmalarından kısa örnekler kullanarak, dört yaklaşımın analiz yöntemlerinden bazılarını ve de amaçlarına bakıyorum: konuşma analizi, söylemsel psikoloji, açıklayıcı repertuvarlar ve Foucaultcu söylem analizi.

Kitap boyunca sosyal inşacılığın farklı biçimleriyle zorlukların ve de sınırlılıkların bazısına işaret edecek olmakla birlikte bu son bölümde daha eleştirel bir duruş ediniyorum, sosyal inşacılıkla ilgili kendi argümanlarımı derinlemesine ele alacağım. Bölüm özneliliğin doğasına, kişinin psikolojisine odaklanmasının yanı sıra hem psikolojinin hâkim anlayışını hem de sosyal inşacılığı kovalayan çeşitli ikililikleri aşma ihtiyacına odaklanmaktadır.

Sözler hakkında bir söz

Sosyal inşacılık sosyal bilimlerin belki de diğer alanlarından daha fazla, hiç de tanıdık olmayan kelimeler ve ifadelerle doludur, anlamlarını ilk seferde kavramak da güç olabilir. Daha ileri düzeylere ki sosyal inşacı metinleri okudukça öğrencilerin kafaları genellikle karşılaştıkları terimlerle karışmaktadır, yazılanların gereksiz yere güç ve belirsiz olduğunu epey düşündüğümü söylemeliyim. Meseleleri daha da kötüleştiren, aynı terimlerin sık sık farklı yazarlarca farklı şeyleri kast etmekte kullanılmasıdır, bu sebeple bir terimin ne anlama geldiğinin kesin bir açıklamasını ileri sürmek bazen imkânsızlaşmaktadır. Çünkü sebebi kısmen bu alandaki çalışma sayısının çoğalıp ilerlemesi olduğu kadar kısmen de teori ve araştırma çizgilerinin hizipleşmesi ve tek tek teorisyen ve araştırmacıların zamanla düşüncelerinin de değişmiş olmasıdır. Gergen (1985) ‘sosyal inşacılık’ hakkında yazmıştır ama Potter ve Wetherell (1987) bu fikirlerin ruhunu ‘söylem analizi’ olarak, Billig (1987) ideoloji ve retorik olarak almış daha sonra Edwards and Potter (1992) ‘söylemsel psikoloji’ olarak adlandırdıkları şey hakkında, Wetherell ve Edley (sözgelimi 1999) ‘eleştirel söylemsel psikoloji’ hakkında yazmıştır.

Bu kitap boyunca, geleneksel sosyal bilimlerden özellikle de arka planı psikolojiden gelen okuyuculara yeni olabileceğini düşündüğüm terimlerin anlamlarını açıkladım. Yukarıda değindiğim üzere mikro ve makro sosyal inşacılık terimlerini, açıklamış olduğum teori ve araştırmalarda iki büyük yaklaşıma dayandırmakta kullanacağım ama aynı zamanda belirli bağlamlarda daha uygun oldukları yerde ‘söylemsel psikoloji’ ve

‘Foucaultcu söylemsel psikoloji’ gibi özel terimler kullanacağım. Okuyucuların anlama mücadelesine yardımcı olması için kitabın sonuna kısa bir genel terimler sözlüğü koydum.

Sosyal inşacılıkta durum

Birçok öğrenci başlangıçta sosyal inşacılığın argümanlarını kabul etmekte zorlanır çünkü geleneksel psikolojinin açıklamalarına ters olduğu kadar gündelik yaşantı anlayışımıza da çok ters görünmektedir. Bu bölüm bu sebeple sosyal inşacı fikirlerin teklif edeceği bir şeyler olduğuna okuyucuyu ikna etmek üzerinedir. Amacım, kişiye dair sağduyusal anlamalara meydan okumak, alternatif olan sosyal inşacı görüşe bir yol açmak, kişiye dair sosyal inşacı görüşün bir dizi merkezî özelliğine dikkat çekmektir. Kitap sosyal inşacılığın bazı yönlerine karşı genelde eleştirel duracaksa da bu noktada neden kullanışlı olabileceğini görmek önemlidir.

‘Geleneksel psikoloji’ ve ‘sağduyu’ terimlerini burada bir yere kadar birbirlerinin yerine kullanıyorum. Böyle yapmamın sebebi psikolojinin sadece karmaşık bir jargonla sunulan sağduyu olduğuna inanıyor olmam değildir. Bununla birlikte psikoloji genellikle teorilerini, içinde doğduğu toplumların ve kültürlerin kesin doğru kabul edilen varsayımlarına dayandırmış sonra bunları popüler anlayıştaki psikolojiye tercüme etmiş ondan sonra da hepimizin gündelik düşüncesine sızdırıp akıtmıştır. Bu bölümde açığa çıkarmak istediğim varsayımlar bunlardır. Bu sebeple geleneksel psikolojinin ve kesin doğru kabul edilen bu varsayımların yetersiz görünebileceği yolları tartışarak, bizim dünyaya dair gözlemlerimize ve de yaşantılarımıza sosyal inşacılığın bazen nasıl daha iyi ‘uyan’ teklifler yapabileceğine işaret ederek sosyal inşacılığı destekleyen bir durum yaratacağım.

Bu şu anlama gelmektedir; sosyal inşacılık ‘kişilik’ ya da ‘tutumlar’ gibi hâlihazırda var olan, anlam çerçevemize sokulabilecek yeni bir analiz başlığı teklif etmemektedir. Çerçevenin kendisi değişmeli, sosyal ve psikolojik hayatın her yönüyle ilgili anlamalarımızla birlikte değişmelidir. Sosyal inşacılık çoğu kere öngörülere karşı-

dır; bu yaklaşım, kesin ve doğru kabul ettiklerimizi kesinlikle problem haline sokmaktadır. Ama aynı zamanda sağduyusal faraziyelerin ve geleneksel psikolojinin bize tatmin edici açıklamalar vermediği yerleri aydınlatmamıza ve üzerinde düşünmemize izin vermektedir. Kişi olmanın-ve de belli bir kişi olmanın- neye benzediği, kişiliğimiz, emosyonlarımız, cinsel rolümüz ve cinsiyetimiz gibi geniş bir faktörler yayılımını, sağlıklı ya da hasta olup olmamayı ya da engelli olup olmayışımızı kapsar. Dolayısıyla sosyal inşacı durumu yaratırken bu bölümü her biri bir tür vaka çalışması gibi işleyen üç kısma böldüm. Her biri sosyal inşacılık için bir vaka oluşturmakta ve açıklamakta, geleneksel psikolojiden farkını 1. Bölümde ortaya koyduğum özelliklere göre göstermektedir.

Kişilik

Kişiliğe dair sağduyusal görüş

Kişiliğimizin aşağı yukarı tutarlı ve birleşik olduğunu düşünürüz. Bir dizi vasıf taşımakla birlikte bu vasıfların tutarlı bir bütün oluşturacak bir şekilde bir araya getirildiğini ve kişiliğimizin oldukça tutarlı olduğunu hissederiz. Bir şekilde zamanla diyelim çocukluktan yetişkinliğe ya da büyük bir hayatî olayın neticesinde değişebilmekle birlikte kişiliğimizin büyük ölçüde değişmez olduğunu düşünüyoruz. Çağdaş hâkim anlayıştaki psikolojinin hepsi değilse de büyük bir kısmı ile desteklenen sağduyusal anlayış, insanların kişilik özellikleri olduğu ve kendimizi birbirimizden farklı hissedip davranmamızı sağlayanın bu özellikler olduğu fikrini kesin ve doğru zanneder. Sözelimi emosyonlarımızın, bizi biz yapan kişiye özel durumlar olduğunu düşünme eğilimindeyiz. ‘Depresif kişilikli birinin sık sık ‘üzüntülü’ olması beklenir. ‘Sevecen’ birinin sevgi dolu olduğunu hayal ederiz. Öfkenin içimizde hissettiğimiz bir şey olduğunu ve söylediğimiz ya da yaptığımız şeylerde kendini gösterdiğini düşünürüz. Bu duyguların ya da emosyonların, bireyin içsel özel yaşantıları olduğu ve ne tip bir kişi olduğumuzla derinden bağlı olduğu düşünülür. Bu düşünce tarzına ‘özcü’ düşünce denir.

“Özcülük”, şeyleri insanlar da dâhil kendilerine ait bir doğası ya da özü olan, onlara ait olduğu söylenebilen, nasıl davrandıklarını ya da bu davranışları ne yapabileceğini açıklayan bir şey ola-

rak gören bir dünyayı anlama yoludur. Masa ve sıra serttir (bir özellik) bu sebeple üzerine kitap yığını koyduğunuzda masaya ya da sıraya bağlamazsınız. Aynı şekilde utangaç insanların “doğasının” gürültülü ve kalabalık ortamlara uymadığını düşünürüz.

Kişilik hakkındaki bu “özcü” görüş bizim, hem bir tür olarak (“insan doğası” gibi) hem de birey olarak özel bir doğaya sahip olduğumuzu ve bu doğanın ne yapıp ne yapamayacağımızı belirlediğini düşünmeye zorlar. Eğer insan türünün doğasının özünde saldırgan ve bencil olduğuna inanıyorsak yapabileceğimiz en iyi şey, toplumun insanları dizginleyen ve doğal davranmalarını fiziksel olarak önleyen yollar sağlamasını garantilemektir. Bugün çoğu insan, bu biyolojik “verili oluşların” çocukluk yaşantınız gibi çevresel etkilerle bir ölçüde değiştirilebilir olduğunu öne süren kişilik modelini benimsemektedir. Ama kişiliğimizi değiştirmeye kalkıştığımızda (belki çekingen birisiniz ve daha kendine güvenir hale gelmeye çalışıyorsunuz ya da daha az endişeli biri olmaya çalışan endişeli birisiniz.) bunun ne kadar da zor olduğunu fark ederiz, bu olgu kişiliğin tamamen biyolojik olarak belirlenmese de şu ya da bu yolla bir kere biçimlendiğinde “programlanmanızın” gelecek adına sabitlendiği fikrini güvence altına alır gibidir.

Sosyal inşacılıkta durum

Her şeyden önce, bir kişiliğiniz olduğundan nasıl emin olabilirsiniz? Diyelim gözlerinizin kahverengi olduğunun ya da ikinci katta oturduğunuzun delilini soracak olsam mesele hemen hallolurdu. Gözlerinize bakmama izin verirdiniz ya da bana oturduğunuz evi gösterebilirdiniz. Ama bana kişiliğinizi gösterebilir misiniz? Nerede? Cerrah içinizi açıp baksa bulamazdı. Kişiliğinizin varlığını gösterecek hiçbir nesnel delil yoktur. Bu bize, “kişilik” denilen her ne ise varlığının çıkarımsal bir şey olduğunu göstermektedir. Yani, davranış tarzını açıklamak için kendinizi ve diğerlerini yapıp ederken bulduğunuz şeyleri açıklamak için insanların bu davranıştan sorumlu tuttukları, adına kişilik dedikleri fikirle karşılaşsınız.

Bütün bunlar bir tür döngüsel muhakeme anlamına gelir. Sözelimi birinin diğerine fiziksel olarak saldırdığına şahit olursak, tersini düşünmek için (belki bir kaza veya kadekinin sapmasıyla oyunu oynuyorlardır)

iyi bir sebebimiz yoksa saldırganın muhtemelen saldırgan bir kişi olduğu çıkarımında bulunuruz. Bu onun kişiliğinin bir tarifidir. Ama biri bize saldırganın neden böyle davrandığını soracak olursa muhtemelen şöyle bir cevap veririz: “Eğer saldırgan biriysen muhtemelen böyle şeyler yaparsın” Bu döngüsel bir muhakemedir. Davranışı gözlemiş (saldırı) ve bu gözlemden saldırganın saldırgan bir kişiliği olduğu çıkarımını yapmışızdır. Ama onu böyle davranmaya itenin ne olduğu sorulduğunda, bu davranışı çıkarımda bulunmaya alıştığımız “saldırganlığa” göre açıklarız. Herhangi birine davranışından dolayı saldırgan deriz ve saldırganlığının onu böyle davranmaya ittiğini söyleriz, ama bu “saldırgan kişiliğin” gerçek varlığını kendi yarattığımız kişilik-davranış döngüsü dışında gösterecek başka hiçbir yolumuz yoktur.

Sağduyusal kişilik görüşünün esas varsayımlarından biri de kişiliğin ortamlar arasında, zaman içinde sabit kaldığı varsayımdır. Ama günbegün yaşantımızı incelediğimizde bu varsayım pek de geçerli sayılmaz. Banka müdürünüzle en yakın arkadaşınızla konuştuğunuz gibi mi konuşursunuz? Tanıdığınız ve hoşlandığınız insanlarla birlikteyken kendinizi rahat ve kendinden emin mi hissedersiniz? Ya iş görüşmesine giderken kendinizi nasıl hissedersiniz? Bu örnekler saçma gibi görünebilir ama mesaj genelinde önemlidir. Farklı şekillerde davranmamız, düşünmemiz ve hissetmemiz bizim kimlerle ne yaptığımıza ve neden yaptığımıza bağlıdır. Kişinin içi yerine sosyal ortamda bulunan kişi hakkında açıklamalar öne süren ama bu kitapta kullanıldığı kadarıyla sosyal inşacı olmayan bir dizi psikolojik ve sosyal psikolojik teori vardır. Sözelimi sosyal öğrenme teorisyenleri davranışın “ortama haslığından” bahseder. Davranışımızın, kişilik özelliklerine değil de içinde kendimizi bulduğumuz ortamın doğasına bağlı olduğunu öne sürerler. Dolayısıyla davranış özel bir ortama “hastır”, sosyal öğrenme teorisyenleri davranışın bu gibi ortamlarda var olan belirli “pekiştireçler” vasıtasıyla kazanıldığını söyleyeceklerdir. Bu görüşe göre kişinin farklı ortamlarda farklı olmasını beklememiz gerekirken, geleneksel “kişilik” görüşüne göre ise bu farklılıklar problemlidir. Kişiliğimizin sabit olduğu fikrini kesin, doğru addettiğimizden, her insanın birleşik, tutarlı bir kişiliği, birbiri ile tutarlı öğelerden oluşan bir benliği olduğu kanısını sorgulamakla ilgilenmeyiz. Psikologlar kendimizle ilgili diğerleriyle ilgili ya-

şantılarımızın tutarsız olması sebebiyle buna hipotetik yapı ve sü-reçlerle çözüm bulmak gerektiği kararına varmışlardır “Çatışma” içinde olduğumuzu konuşuruz; düşüncelerimizin bizi bir tarafa, duygularımızın öte tarafa sürüklediğini söyleriz, kalbimizin aklı-mızı yönettiğini ya da karakterimizi dışa vurduğumuzu söyleriz.

İkinci varsayım olarak kişiliğin içimize olduğu düşüncesini sor-gulayabiliriz. İnsanları tarif etmekte kullandığımız kişilikle ilgili bazı kelimeleri ele alalım: Sözelimi, dost, insancıl, utangaç, ken-dine müdrik, çekici, kötü huylu, düşüncesiz. ‘Kişilik’ kelimeleri-nin çoğu eğer tarif edilen kişi adada tek başına yaşayan biri ise anlamını tamamen kaybedecektir. Diğer insanlar, sözelimi sosyal bir ortamın varlığı olmaksızın bir kişinin dost canlısı, utangaç ya da insancıl olduğu söylenebilir mi? Biz bu kelimeleri sanki bu kişinin içindeki varlıklara işaret eder gibi kullanıyoruz, hâlbuki ki-şiyi ilişkilerinden sıyrıp aldığınızda bu kelimeler anlamsızlaşır. Bu kelimeler diğer insanlara davranışımıza dayanır. Tabii ki adada tek başına olan kişinin bile dost canlısı ya da utangaç olmak gibi kişilik özellikleri olabileceğini söyleyebilirsiniz. Kişilik vasıflarının varlı-ğını ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabiliriz, benzer şekilde sosyal inşacı görüşün “gerçeğini” de basit bir şekilde delillere başvurarak gösteremeyiz. Bu işin sonunda yapmamız gereken belki de kendi-mizi ve diğerlerini anlamamızın ve dolayısıyla da araştırmalarımızı ve hareketimizi yönlendirecek en iyi yolu hangi görüşün teklif et-tiğine karar vermektir.

Üçüncü olarak, eğer kişilik gerçekten tüm insanoğlunun özündeki özellikler ise dünyanın neresinde olursa olsun tüm insanlarda bil-diğimiz kişiliği bulmamız gerekir. Ama bütün insanların bu batılı görüşte olmadığı açıktır. Bazı kültürlerde insanlar eylemlerini gö-rünmez ruhlara ve cinlere dayandırarak açıklar ve bizim davranışın kişilikten kaynaklandığı fikrini de çok garipserler. Geçmişte olduğu gibi bugün de birçok insan, eylemlerini ilahî rehberliğin bir sonucu olarak görür ve bazı şartlarda eylemlerini görünmezlerin yönlendir-diğini söyleyenlere de “deli” der. Keza kişisel biriciklik ve emos-yonlar gibi şeylerin özel doğası Lutz’un (1982,1990) belirttiği gibi tüm kültürlerin varsayımı değildir. Ifaluk (Samoalı ve Pintupi Abor-jinleri) için emosyonel kelimeler insanların içsel halleri hakkında-ki ifadeler değildir, olaylar ve diğer insanlarla ilişkileri hakkındaki ifadelerdir. Ifaluk’un “song” konuşması yaklaşık bir tercümeyle “meşrulaştırılabilir”tir. Bu meşrulaştırılabilir

kızgınlık, kişinin sahip olduğu kişisel his karşılığı değildir aksine kabul gören sosyal pratiklerin ve değerlerin ihlâlinin ahlakî ve kamusal bir ifadesidir.

Tabii ki bu kültürel farklılıkların, eğitim ve anlamadaki farklılıklar olduğunu iddia edebilirdik. Batılı olmayan kültürlerin ve daha önceki tarihsel dönemlerde toplumların şimdiki bilginin(batının) avantajına sahip olmadığını öne sürülebilirdik. Bu takdirde yaptığımız, kendi görüşümüzün (batının) doğru ötekilerin yanlış olduğu hakkında iddiada bulunmak olurdu. “İnsanların gerçekten kişilikleri vardır ve davranışları büyük ölçüde kişiliklerinden etkilenir ama diğer kültürlerdeki insanlar henüz bunun farkına varmadığı için hatalı ve yanlış bir dünya görüşüne sahiptir” diyor olurduk. Belki bu sert bir ifade oldu ama kendi görüşümüzün ‘doğruluğundan’ tamamen emin olmadıkça, kişiliğin belli zaman dilimlerinde belli toplumlarda ancak bir teori olabileceğini kabul etmemiz gerekir.

Bazı yazarlar sözgelimi, psikanalist Erich Fromm, (sosyal inşacı olmamakla birlikte) “insan doğasının” içine doğduğumuz belirli sosyal ve ekonomik yapının bir ürünü olduğunu öne sürmüştür (Fromm,1942,1955). Sözgelimi kapitalist bir toplumda kilit kavram rekabettir; toplum birbiri ile iş, pazar gibi şeyler için rekabet eden bireyler ve düzenlemeler etrafında yapılandırılmıştır. Varsayım, en kabiliyetli, en zekî ve en becerikli vb. kişinin bu özelliklere sahip olmayanlar karşısında başarılı olacağıdır. Dolayısıyla ekonomik ve sosyal hayat için rekabetin esas olduğu yerde elde edeceğimiz, “rekabetçi insanlar” ve bireysel farklılıklara göre şekillenmiş kişi modeli olacaktır. Bir başka ifade ile kendimizi bir dizi kişilik boyutu üzerinden birbirinden farklılaşan bireyler olarak düşünürüz çünkü rekabet üzerine kurulu bir toplumda yaşamaktayız. Dolayısıyla “rekabetçilik” ve “hırs” insan doğasının esas özelliklerinden biri olmaktan çok, içinde yaşadığımız sosyal ve ekonomik yapının bir ürünü olarak görülebilir.

İnsanların kendi yaşantıları hakkında ne düşündüğünün ve bunları nasıl tarif ettiğinin kültürel farklılıkları olduğu kadar dilimiz de sürekli değişiyor ve zaman içinde kelimelerin anlamlarının değiştiğini kabul ediyoruz. Ama bazı anlamların değişmesi genelde son zamanlardaki değişimi ilgi konusudur. “Âşık olmak” fiili buna iyi bir örnektir. Dilbilgisinin karmaşıklığını öğrenen çocuklara fiiller, kelimelerin “eyleyişi” olarak tarif edilir–bunlar, “çalışıyor”, ya da “geliyor” gibi insanlardan ne yaptıklarını

anlatan kelimelerdir. Ama bugün “âşık olmak” filini kullanma tarzımızın farklı çağrışımları vardır. Sevdiğimizi söyledüğümüzde işaret ettiğimiz hissettiklerimizdir, eylemlerimiz değildir. Yine de her zaman durum bu değildir. Ben çocukken, büyükannem bazen bana “Gel seni biraz seveyim” derdi. Birini “sevmek” burada ona fizik olarak sarılmak ve belki de onu rahatlatmak anlamındadır. Belki de bu ülkenin(İngiltere) bazı bölgelerinde bu anlam halen zaman zaman kullanılmaktadır ama sevmekten bahsettiğimiz durumların büyük bir kısmında özel olaylar, duygularımız, içimizde var olan ve insanlara nasıl davrandığımızı etkileyen şeyler hakkında konuşuyoruz. Bu sebeple “aşk”, davranışımızı açıklayan bir kelimeden ziyade davranışımızı motive eden bir şey haline gelmiştir. Sosyal inşacı argüman, aşk duygularının onu tarif edici bir dilin doğmasına yol açmasından ziyade böyle bir dilin kullanılmasının duygularımızı aşk olarak tanımlayıp yaşamamızı cesaretlendirdiğidir. İşe bakın ki aşk bu içsel alana havale edildiğinde, aşkın muamelesi en korkunç davranışın mazereti için kullanılabilen (“Öfkelendiğimde vururum—ama onu gerçekten severim...”) son derece alakasız bir hale gelebilmektedir.

Kelimeleri eylemlerden ziyade duygular gibi içsel olayları tarif etmekte kullanma modasına “psikolojikleştirme” adı verilir. Bir başka ifade ile insan hayatını diğer insanlarla ya da diğer insanlara ne yaptığımızın şartlarından ziyade giderek daha fazla psikolojik niteliklerle, duygular ve kişilik gibi vasıflarla tarif etme eğilimindeyiz. “İlgilenmek” bir başka iyi örnektir. Biriyle ilgilenmek, bugünün dilinde sadece onlara bakmak ve ihtiyaçlarına yönelmek anlamına gelmez aynı zamanda onlara ilgi duymayı içeren duygulara sahip olma anlamına da gelir. Bugün “ilgili biri” olmak, girdiğiniz faaliyetlerden çok, bu tür bir kişi tarifine sahip olmak demektir. Kendimizi içsel olaylara göre açıklama hareketi, yukarıdaki insanların kendileri hakkında düşünme, yaşantılarını kendilerine ve diğerlerine açıklama yollarının önceden var olan insan doğasının özüne değil, o sırada kültürlerinde yaygın olan belirli sosyal ve ekonomik düzenlemelere bağlı olduğu fikriyle tabii ki tamamıyla tutarlıdır.

Özet

Sosyal inşacı görüşe göre kişilik, gündelik yaşantımızda bizim ve diğer insanların yaptıkları şeyleri anlamlandırmaya çalışmak için kullandığımız bir kavramdır. www.kisilik.com.tr kişilik/insan da

lamada, diğerleriyle sosyal etkileşimimizde kendi payımıza düşeni yapmaya uğraşırken toplumumuzda yaygın şekilde sahip olunan bir teori olarak görülebilir. Gündelik hayatlarımızda kişilik diye bir şeyimiz varmış gibi hareket ettiğimizi ve çoğu zaman bunu gayet iyi yaptığımızı söyleyebiliriz. Ama buradan kişiliğin gerçekten zihinsel yapılarımızda ikamet eden ya da genetik materyalimizde yazılı vasıflar anlamında var olduğunu söylemek, büyük bir sıçramadır. Sosyal inşacı konum kişilik kavramının kendisini sorgulamasının yanı sıra sergilediğimiz kişilik niteliklerinin, her ne ise, içinde konumlandırıldığımız belirli kültürel, tarihsel ve ilişkisel şartların işleyişi olduğudur. Burada ele aldığım noktalar önemli olanlardır ve özellikle kişi olmak ve bir benliğe sahip olmak ne demektir bağlamında ileriki bölümlerde tekrar ortaya çıkacaktır. Geleneksel psikolojiyi terk etmek için sosyal inşacı olmanıza gerek yok, davranışçılar ve sosyal öğrenme teorisyenleri bunu yıllar önce yaptılar. Ama sosyal inşacılığın ana özelliklerinden bazılarını incelemek için elverişli bir başlangıç noktasıdır.

Hastalık ve Sağlık

Hastalık ve sağlığa dair sağduyusal görüş

Hastalık ve sağlık son zamanlarda insanlar için temel ilgi alanı haline geldi. Batılı toplumlarda kalp hastalıklarının görülme sıklığında artış, HIV ve AIDS'in yayılması gibi hastalık kalıplarındaki değişikliklerle ilgilenmeye başladık. Bundan öte, hastalığı şansızlık eseri başa gelen bir şey gibi görmekle birlikte diyet, egzersiz gibi hayat tarzındaki seçimlerimizin büyük hastalıklar geliştirme şansını etkileyebileceği fikrini kabul ediyoruz. Ara ara doktorumuzun yaptığı etkisiz tedavilerden şikâyet etsek de ya da süre giden semptomlarımızın sebebini ortaya çıkarmayan laboratuvar testlerinden hayal kırıklığına uğrasak da bu gibi şeyleri genellikle tıbbî bilgilerin eksik olduğunu farz ederek açıklarız. İç organların karmaşıklığı, bozulmalarına neyin sebep olduğu, semptomlarımızın altında yatan hastalığı üretenin ne olduğu hakkında yeteri kadar bilgimizin olmadığını öne sürebiliriz.

Modern tıbbın temelini oluşturan hastalık ve sağlık anlayışı mükemmel olmamakla birlikte yaygın şekilde kabul edilir ve

adına ‘biyotıp’(biomedicine) denir. Biyotıp, hastalığın kaynaklarının ve tedavilerinin fizyolojiden, anatomiden ve biyokimya-
dan kavramların kullanılmasıyla anlaşılması gerektiği görüşüdür
(Radley,1994). Biyotıp doğa bilimlerinin yöntemlerini edinir, has-
talığın başlangıcı ve sonraki tedavisi nedensel ilişkiye göre kav-
ramlaştırılır. Dolayısıyla, sözgelimi bakteriler boğazdaki dokuları
işgal eder tonsilit dediğimiz patolojik bir hale sebep olur. Tedavi,
bakterileri öldürecek antibiyotikleri kullanarak bu sebebi ortadan
kaldırmaktır.

Ama aynı zamanda bugün psikolojik ve sosyal faktörlerin de hastalığa yatkınlığımızı etkileyebileceğini kabul ediyoruz. Sözgelimi Friedman ve Rosenman (1974) kişinin kalp hastalığına yatkınlığının, A tipi ya da B tipi kişilik oluşuna göre etkilendiğini öne sürmüşlerdir. A tipi insanlar, hayatlarının gündelik frustrasyonlarıyla kolaylıkla öfkelenen, hırslı ve rekabetçi olarak tanımlanır. Sık sık patlayan öfkelere eşlik eden fizyolojik ve biyokimyasal süreçlerin, kan damarlarında depolanan yağ asitlerini doruğa çıkartan karmaşık bir olaylar zincirinden bu sebeple de kalp krizi riskini artırmasından sorumlu olduğu düşünülür (Williams, 1989). Dolayısıyla psikolojinin ve sosyolojinin hastalığı ve sağlığı anlamadaki rolü, aksine bir durumda bedenimizin düzgün çalışmasına zarar verebilecek sosyal ve psikolojik işleyişimizin muhtemel özelliklerini tanımlamak olarak anlaşılır.

Sosyal inşacılıkta durum

Bizi hasta eden sebep ne olursa olsun bizim için bedensel durumumuz hakkında pek belirsizlik yok gibidir – bedenimiz normal şekilde hastalıksız işlemekte ve biz sağlıklıyızdır ya da bir hastalık vardır ve biz hastayızdır. Ama birkaç örnek durumun bu kadar açık olmadığını göstermeye yetecektir. Diş çürümesinin bir diş patolojisi olduğu söylenebilir–ama kaçımız kendimizi hastalıktan muzdarip ya da hasta görüp dişçiye düzenli gitme ihtiyacı duyar? Bir kişinin aylar yıllar süren tıbbî bir durumu olabilir ama yine de hiçbir belirti göstermez. Bu kişinin aslında hasta olduğunu ama hasta olduğunu bilmediğini mi söylemeliyiz? Hastalığını anlamayacak bir kadın mıdır? Ya da ileri yaşında görme bozukluğu olan biri vardır? Ya da tıbbî olarak sağlıklı/sağlıklı değil ama kendini hasta hissetmeyen biri midir?

Altında yatan hiçbir organik patolojinin bulunamadığı bedensel belirtiler gösteren kişiye ne demeli?

Bu örneklerin işaret ettiği şey, şu an ‘hastalığın’ var oluşunu gayet açık bir şekilde tespit edilebileceğini kabul ederek bu kişinin hasta olup olmadığı yargısına kesinlikle vardırmasıdır. Çünkü hastalık fizyolojik değil sosyal bir meseledir. Birinin ya da bizim hasta olduğumuzu söylediğimizde sadece fiziksel durumumuzla ilişkili kısmıyla yargıda bulunuyoruz. Yargılarımızın çoğu olağan faaliyetlerimizi yapma kabiliyetimizi kuşatan kültürel reçetelere, normlara ve değerlere dayanır. Radley (1994) çok bilinen soğuk algınlığı ve ‘üşütme’ gibi rahatsızlık örneklerini verir. Kişi baş ağrısı, boğaz yansıması, ağrıyan uzuvlar ve yükselen ateş gibi çeşitli semptomlardan muzdarip olabilir. Ama muzdarip olduğu kötü bir soğuk algınlığı ya da ‘üşütme’ midir? Teşhis daha az fiziksel, daha çok ahlakî bir meseledir. Kültürümüzde üşütmekten bir dereceye kadar biz sorumluyuzdur, paltomuzu almadan dışarı çıkmış ve üşümüş ya da ıslanmış olabiliriz. ‘Üşütmeyi’ yakalanacağımız bir talihsizlik gibi düşünürüz. Bu ahlakî boyutun, kendimizi sıradan sorumluluklardan bağışık tuttuğumuzu iddia ettiğimiz ölçüde çıkarımları vardır. İskoçya’da işçi sınıfından kadınlara dair bir çalışmada Blaxter ve Paterson (1982 alıntı: Hardey, 1998) kadınların kendilerini eğer işe gidebiliyorsa ve gündelik işlerini yapabiliyorlarsa ‘sağlıklı’ tarif ettiklerini bulmuştu. Her zamanki rahatsızlıkları ve ‘kadın sıkıntılarını’ normal hayatın bir parçası görmüşler ve ‘hastalık’ terimini ciddi haller için ayırmışlardı. Kişi eğer hayatına devam ediyor ve belirtiler üzerinde durmuyorsa hasta değildi; ‘Hastalık, belirtileri yaşamaktan çok belirtilere karşılık vermektir’ (Hardey, 1998 s/33). Dolayısıyla bedenin hasta ya da sağlıklı statüsü, biyolojik kıstaslardan çok sosyal kriterlere bağlıdır. Hastalık sabit bir varlık olarak görülemez, hastalık incelenen belirli bir sosyal grubun norm ve değerlerine göre mecburen değişen bir şeydir. Bedenin, düzgün işleyen ya da düzgün işlemeyen fizyolojik statüsünün de bağlama bağımlı olduğu gösterilebilir. Sözgelimi, bir kişi omuriliği zedelenmesinde bacaklarını kullanamaz hale gelebilir ve tekerlekli bir iskemle kullanmak zorundadır. Genellikle de bazı binalara girmede, merdivenleri çıkmada ve bazı kamu hizmetlerini kullanmada zorluk çekebilir. Kendi evlerinde banyoyu kullanmada yardıma ihtiyaç duyabilirler ve mutfaklarında iş göremeyebilirler. Bu kişiler ‘engellidirler’ Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İlk başta fiziksel bozukluklarıyla, engelli oluşları aynı şey gibi görünür. Ama bir kere bina girişlerine rampalar, merdiven asansörleri yapıldığında, banyolara ve mutfak teçhizatlarına uygun düzenlemeler yapıldığında bu engellilik etkin bir şekilde azalır. Tüm çevre düzenlemesini özellikle tekerlekli iskemle kullanıcısının kabiliyetlerine göre yapan kişi olsaydık, bu kişilere ‘engelli’ demenin hiçbir anlamı olmayacağı tartışmasını yapabilirdik. Aslında bu kişilerin fiziksel durumlarını özürlü sayabilir miydik? Belki de geri kalanlarımız tekerlekli iskemlemiz olmadığından engelli görülülebilirdik. Ya da gereksiz iki uzvun yüküyle özürlenmiş olabilirdik.

Bu sebeple ‘engellilik’ kişiye ait bir nitelik değildir, insanların yaşamak için mecbur bırakıldıkları çevrenin bir sonucudur. Makin (1995) buna, sorunun kaynağını engelli kişinin içine gizil bir şekilde yerleştiren tıbbî modelin aksine ‘engelliliğin sosyal modeli’ adını vermektedir.

Dahası bu çevre kaçınılmaz şekilde diğer insanlardan çok bazı insanların değer ve uygulamalarına göre moda haline getirilmektedir. Etrafımıza bakıp birtakım açılardan problemlili olabilecek kişiler aradığımızda, toplumda genellikle daha güçsüz insan gruplarını hemen görürüz. Görünür saçma örnekler bunu ortaya çıkarır. Yiyecek paketleri üzerindeki küçük yazıları okuyamamak ya da vakumlanmış kavanozların kapaklarını açamamak sadece bu gibi özel engelleri olanlar için değil yaşı ilerleyen herkes için bir problemdir. Ağır iş eldivenlerinin küçük boyları yoktur (yapı işlerindeki materyalleri tutmak için olanlar, vs.), bu da birçok kadın ve de iri yarı olmayan erkekler için problem çıkarır. Statü için kendimizi her türden makul açıklamalar yapmaya versek de sonunda iş, baskın grupların değerlerine gelip dayanmaktadır. Dünyayı idare eden çocuklar olsaydı nasıl bir fiziksel çevrede yaşıyor olurduk, yetişkinler için ne gibi zorluklar çıkardı? Bu sebeple sağlık ve hastalık sadece sosyal olarak yaratılan olmakla kalmayıp toplumda genelde baskın grupların menfaatlerine hizmet eden sosyal uygulamalarca da devam ettirilmektedir.

Biyotibbin tarihe ve kültüre özgülüğü de açıktır. Kişilik örneği gibi biyotıp modeli de evrensel bir model gibi görünmemektedir, batılı toplumların hastalığı anlama teşebbüslerinde oldukça yeni bir gelişmedir. Antropologlar diğer kültürlerdeki tıbbî inanç sistemlerinin biyotiptan çok farklı olduğunu bildirmektedir. Young’un (1976) Amhara insanların (Etopya) üzerindeki hastalıkların biyotip anlayışının tersine, hastalığı

sosyal bir bağlama yerleştiren anlayışla birlikte bedenın içsel çalışmalarına odaklanır. Amhara'lı hastalığa bir dizi dışsal sözgelimi zehirli bir gıdanın yenmesinin ya da düşmanın ruhunun saldırmasının sebep olabileceğine inanır. Genelde otların özü olan hastalık tedavisine, iç organlar ve sistem üzerindeki etkileri olarak bakılmaz, toplumun ahlakî düzeni içinde bireyin dengesinin yenilenmesi işlemi olarak bakılır (Radley, 1994). Toplumumuzda biyotıptan oldukça farklı inanç sistemlerine oturan homeopati, akupunktur, refleksoloji (vücutta bazı noktalara masaj uygulayarak gerilimin giderilmesi ve hastalığın tedavisi) gibi 'alternatif tıpların' kullanılmasında bir artış görmektedir. Bizim baskın biyotıp görüşünün doğru diğerlerinin yanlış olduğu görüşümüze karşı bu artış bir uyarı olmalıdır. Bu terapilerin etkin oldukları ölçüde bu görüşü sürdürmek için, bu gibi terapilerin etkin oluşunu bir tür placebo etkisi olduğunu öne sürmek ve etkinliklerini biyotıp terimleri içinde açıklamak zorunda kalabilirdik.

Dolayısıyla bütün tıbbi inanç sistemleri, insanlar için kültürde hastalığa anlamı veren değerler, normlar ve beklentilerle birlikte işler ve yerel olarak neyin hastalık sayılabileceğine dair kıstaslar koyar. Kùltürler arasında hastalığı anlama yollarındaki çeşitliliğe ve toplumumuzdaki alternatif tıp yayılımına, tarihsel olarak bakmak da mümkündür. Radley (1994) on sekizinci yüzyılın sonuna kadar doktorların hastalarının emosyonel ve ruhanî hayatlarını onların sağlık durumlarıyla doğrudan ilişkili gördüklerini ve muzdarip oldukları hastalıklarını hasta insanın kendisinden bağımsız kavramsallaştırılmadığını anlatır. Anatomi çalışmalarındaki gelişmelerle hastalığın birbiri ile ilişkili bir sistem olarak bedene saldıran şeyler olduğunu düşünmek mümkün hale geldi, bir bütün olarak kişinin yaşadıklarının neticesi teşhisle alakasız hale geldi. Ama biyotıbbın doğuşu, basit bir şekilde tıp bilgisindeki ilerleme hikâyesi olarak görülebilecek bir şey değildir. Bu bedeni, daha geniş sosyal gelişmelerle çok yakından bağlantılı görmenin tartışılabilir bir yoludur. Anatomi laboratuvarında bedenin içiyle ilgili çalışmalar dünyayı düzenleyerek ve sınıflayarak anlamaya yönelen daha genel bir hareket bağlamında ortaya çıktı. Foucault (1973.1976.1979), böylesi bir düzenleme ve sınıflamanın insanoğluyla ilgili halkı kontrol etmede kilit bir rol oynadığını ve de oynamaya devam ettiğini ikna edici şekilde tartışmaktadır. İnsanları normal veya anormal, akıllı ya da deli, sağlıklı veya

sağlıksız diye sınıflayarak iş, ev ve siyasî davranışlarını düzenleyerek toplumu kontrol etmek mümkün hale geldi. Sözgelimi belgelenmiş zihinsel hasta oy atamayabilir, zorla kapatılmış olabilir, doktorundan hastadır raporu alamayanların işe gitmekten başka çareleri olmayabilir cinselliği sağlıksız ya da anormal farz edilenlerin aile kurmaları engellenebilir.

Dahası patolojik varlıkların kendisine problematik bakılabilir. Yukarıdaki ‘üşütme’ ile soğuk algınlığı arasındaki ayırım örneği bu problematiğin bir örneğidir. Bury (1986) ‘madencilerin nystagmus’ (gözbebeğinin kendiliğinden sağa sola titremesi) sağlık durumunun sosyal sınıf ve kapitalizm ile ilişkisini incelemiş olan Figlio’un (1982) çalışmasını aktarır. Bir hastalık olarak bunun varlığı basit bir tıbbî mesele değildi. İşçiler için aşırı hastalık numarası ile tazminat çatışmalarının tam ortasındaydı. Burr ve Butt’un (2000) işaret ettiği gibi son zamanlarda, eskiden bilinmeyen sözgelimi âdet öncesi sendromu ve ME (myalgic encephalomyelitis) gibi hastalık durumlarının ortaya çıktığını görüyoruz, bunların tıbbî statüleri de benzer şekilde problematiktir ve kültürel varsayımlar ve ahlakî reçetelerle kaynaştırılmış haldedir. 1973’den önce homoseksüellik bir hastalıktı ve DSM-III tarafından sınıflandırılmıştı. Gay aktivistlerin kampanyaları ve sosyal tutumlarındaki değişiklikleri takiben Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından kaldırılmak üzere oylandı; hastalıklar basitçe nesnel şekilde tarif edilen tıbbî varlıklar değil sosyal varlıklardır.

Özet

Hastalığı tarif basit bir şekilde patolojinin varlığını tanımlama meselesi değildir. Hastalık tarifi varsayımların, normların ve değerlerin belirli kültürel bağlamımız içerisindeki yaşantılarımızı kapsadığı kadar toplumumuzun ekonomik yapısını da kapsayan derin sosyal bir meseledir. Aynı zamanda iktidar-güç meselesidir. Bedenin ‘yetersizliği’ ancak kişilerin, diğerlerinin ihtiyaç ve faaliyetlerine uyacak şekilde düzenlenmiş çevrede yaşamakla kuşatıldıklarında ortaya çıkmaktadır. Hastalık ve sağlığa dair biyotıp kavramlaştırması diğer birçok görüş açılarından sadece bir tanesidir ve batı toplumlarındaki hâkimiyeti, bilimsel algıdaki ilerlemenin bir neticesi olarak görülemez. Biyotibbin doğuşu en azından kısmen son iki yüzyıldır sosyal kontrol pratiklerindeki değişimlerle ilişkili görülebilir.

Cinsellik

Cinselliğe dair sağduyusal görüş

Kişiliğimiz ve sağlık durumumuz gibi ilk bakışta kişi olmanın bir cephesi olarak görünmesinin tam tersine cinselliğimiz de, sosyal olarak inşa edilen bir cephedir. Hoşlandığımız diğer şeylerin kaynaklarının izini genelde sürebiliyoruz: sözgelimi İngilizlerin çay içen bir millet olduğu söylenir son zamanlardaki kahve tüketimindeki artışa karşın birçok İngiliz için ben de dâhil ancak bir fincan çayın halledeceği zamanlar vardır. Ama hiç kimse bu içeceğin tadıyla doğmaz. Bu tat uzun sürede, birini evine buyur etmek için veya hastalıkta biraz olsun rahatlamak için ya da güne sıcak ve de sakin başlamak için ‘bir fincan güzel çay’ önererek kurulan ilişki ile gelişir. Çoğu kez cinsel yönelimimizin izini tatlarda ve pratikler de yaptığımız gibi süremiyoruz. Bunlar bize öğrenmenin ötesinde ‘verili’ gibi görünür. İnsan hayatının bir parçası olarak cinsellik bize diğer temel ihtiyaçlardan sözgelimi yemek, su, korunak gibi ihtiyaçlardan biraz farklı görünür. Bir ‘cinsellik dürtüsünden’ bahsederiz ve bu dil insanoğlunun grafiğini tıpkı güçlü ve inkâr edilemez bir gücün pençesi gibi çizer.

Cinselliğin ‘verili’ insan doğası olduğunun öznel duygusu, popüler biyolojik ve evrimci teorilerce desteklenir. Şimdilerde cinsel arzuyu ve cinsel davranışı, doğrudan üremek, insan türünün devamı için zorunluluk, ‘cinsel dürtümüzün’ geldiği yer olması gibi düşünmek hemen hemen bir sağduyudur. Kadın ve erkeğin cinselliklerinin mecburen farklı olduğu çünkü bu üreme sürecinde kadın ve erkeğin farklı roller oynaması gerektiği bilinir. Evrimci teori erkeğin herkesle yatma davranışını gen aktarımı mantığı ile açıklar gibidir. Aynı şekilde, kadınların eş seçiminde daha seçici olduğuna dair algımızda buna uymaktadır çünkü kadınlar çocuğun doğumuna zaman ve fiziksel enerji ayırmalıdır ve bu sebeple de bebeklerinin ‘iyi bir stoktan’ geldiğini garantiye etmelidir. Bu, erkeklerin daha genç kadın arzusuna (muhtemelen daha doğurgandır), kadınların da ‘iyi tedarikçi’ tercihinine bir rasyonellik kazandırmaktadır.

Bu gibi teoriler kadın ve erkek için neyi arzulamanın doğal olduğu hakkındaki fikirlerimizi alttan alta desteklemektedir. Ama hayatın diğer birçok alanında doğal görülen aynı zamanda ‘normal’ görülmektedir. Sosyal bilimlerde bir şeye normal demek, en basit haliyle belirli bir grup insanın en sıradan nitelik ve davranışlarının tipik olduğu anlamına gelir.

Ama bu terimin gündelik kullanımı tıpkı ‘doğal’ terimi gibi ahlak çağrışımlarıyla gelişmiştir. Doğal ve de normal davranmamız gerektiğini, cinsellik konusunda içine giren heteroseksüel cinsellikle davranmamız gerektiğini hissederiz.

Sosyal inşacılığa göre durum

Cinsellik üremek için olsaydı insanın cinsel pratiklerinde bu kadar çeşitlilik görmemiz de mümkün olmazdı. Cinselliğe dair biyolojik ve de evrimci açıklamaları savunanlar insanoğluna diğer tüm hayvanlara her bakımdan benzeyen muamelesi yapar ama insan cinsel pratiklerindeki geniş çeşitliliği göz ardı eder. Köpekler, kediler ve diğer hayvanlar seks yapar ve bunu kendi türlerine özgü yaparlar pek de çeşitlilik göstermezler. Oldukça yerleşiktir. Ama insanlar cinsel pratiklerinde abartılı şekilde yaratıcı ve hayal gücü yüksektir olmaya devam etmektedir. Cinsellik biçimleri son zamanlarda batı toplumlarında hızla çoğalmakta ve bölünmelere gitmektedir-cinsel menü şimdi, karşı cinse ilgi duyanlar gay arasındaki ikili tercihten çok ötelere geçmiştir. Birey insan oluşuyla nitelendirilmek bir kenara, belirli bir cinsel pratikle nitelendirilir bile diyemiyoruz. Çoğu insan bir ölçüde bu değişiklikler halkasına girmektedir. İnsanların neyi erotik bulduklarına, neyin cinsel arzularını artırdığına gelince, biyolojik ya da evrimci açıklamalardan herhangi bir destek görmek gerçekten çok zordur. Dantel ya da deri, ayakkabı ya da çorap fetişleri nasıl açıklanmalıdır? Buna ilaveten diğer insanların cinsel arzuları ve fantezileri genelde gizemli ya da iğrençtir. İş cinselliğe gelince kadın ya da erkeğin eti gerçekten bir diğerinin zehri olmaktadır. İnsanları erotik kılan derinin ya da çorabın anlamıdır; anlamın rolü cinsellikte inkâr edilemez. Anlam kurma, tipik insanî bir şeydir. Eylemlerimizi anlamla yetkilendirmek bizi diğer hayvanlardan ayırandır. Bu anlamlar sosyal olarak yaratılır ve sosyal olarak paylaşılır. Cinsellik ihtiyacının tıpkı yiyecek ihtiyacı gibi insan doğasıyla fiziksel bağlantılı, göz ardı edemeyeceğimiz biyolojik bir zorunluluk olduğu görüşünü desteklemek amacıyla birçok insanın apaçık kurduğu cinsellik tercihlerini inkâr etmek—ya da en azından patolojik kılmak zorunda kalırdık. İster dinî, ister sağlık ya da başka bir sebepten dolayı bekâretini korumaya ya da hiç cinsel ilişkiye girmeye karar veren bir kişi burada bir bulmaca haline gelir. Kendimizi, bu gibi insanların cinsel dürtülerini başka yollara kanalizasyon etmeleri ya da—potansiyel olarak gelecekte patlayacak neticeleriyle-birlikte

bastırmaları gerektiğinin hiçbir delili olmaksızın ve sadece hayalî çözebileceğimiz bir muamma ile baş başayız. Eğer cinselliği biyolojik dürtü yerine anlamla güçlenen ve cidden sosyal olarak kendini anlamlandıran bir şey olarak görürsek mesele olmaz. Bekâretini dinî bir bağlılığın parçası olarak yaşayan kişi kendi cemaati ve kültüründe cinselliğin anlamı sebebiyle böyle yapmaktadır. Kocasını ve çocuklarıyla birlikte bir kadının sonradan lezbiyen olmayı tercih etmesi, heteroseksüelliği politik olarak baskıcı görüyor olması ancak heteroseksüelliğin onun için anlamını fark ettiğimizde anlaşılabilir. Dahası bunun anlamını, bu kadının hareket ettiği sosyal çevrelerde baskın olan feminist dünya görüşü içine yerleştirirsek anlarız.

Kişilik ve hastalık gibi insan cinselliği de durağan bir fenomen değildir. Birkaç yüzyıl önce geniş orantılı ve solgun ciltli kadının arzulan kadın örneği olduğu sık sık belirtilir. Bu örneğin fiziksel ve sabit cinsellik görüşü içinde bugünün ince ve yanık ten tercihiyle değişmesini anlamak zordur ama cinselliği, sosyal olarak paylaşılan dolayısıyla da sosyal yapı ve ekonomiye derinden bağlı anlam sistemi içersine yerleştirdiğimizde akla oldukça uygun gelmektedir. Hayatı sürdüren maddî kaynaklara ulaşmanın belki bugünden çok daha fazla sınıflara bölündüğü zamanlarda solgun cilt, sahibinin hiç tarlalarda didinmeye ihtiyacı olmadığını beyan eden iyi beslenmiş bir bedenden zenginlikten ve rahatlıktan konuşuyordu. Bugün ise yanık ten tatillerde güneş altında harcanabilecek gelirin sinyalini muhtemelen çok daha fazla vermektedir; ama bu da, böyle faaliyetlerin tüm sınıflardan insanların yaygın bir şekilde zevk aldığı faaliyetler haline gelmesiyle, güneşlenmenin hastalıkla bağlantılandırılan anlamların etrafta giderek dolanıyor olmasıyla değişebilir. Bu tarihsel değişkenliğe ilaveten yukarıda da belirtildiği üzere çağdaş batı toplumlarındaki insanların cinsellik pratiklerindeki biçimlerin bir patlama yaptığını görüyoruz.

Stainton-Rogers ve Stainton-Rogers'ın (2001) işaret ettikleri gibi biyolojik ve evrimci teoriler fazlasıyla spekülattır ve yaygın olarak gördüğümüz toplumsal cinsiyet rol ayırımı açısından durumu tamamen farklı açıklamakta oldukça inandırıcı bir hikâye anlatabilir. Eğer erkekler hali hazırda çocuk sahibi olgun kadınları tercih etselerdi, bunun sebebinin daha tecrübeliyi seçtikleri ve dolayısıyla gelecekteki çocukları için potansiyel olarak daha iyi anne olacakları tartışılabilirdi. Bu gibi teorilerin

çekiciliği, bize neyin doğal ve normal olduğunu söyleme amaçları ölçüsünde, ne türden cinselliğin izin verilebilir olduğu hakkında ahlakî tartışmalarımıza destek vermesinde kullanılabilir olmalarıdır. Bu gibi teoriler, insanlar cinsel ya da toplumsal cinsiyetlerini bunun zorunlu olduğunu öne sürerek ya da norm harici cinsel pratikleri aşağılayarak savunmak istediklerinde sık sık öne sürülür. Ama başka durumlarda bu teoriler çok benzer sebeplerden gayet rahat unutulur. Sözelimi heteroseksüellik doğal ve fizyolojik görülür ama homoseksüel bir öğretmene, çocukları potansiyel olarak ayartan gibi bakılır. Çocuklar homoseksüelliği ondan ‘öğrenebilirler’.

Öyleyse cinsellik birincil olarak insanlar için biyolojik değil ahlakî bir meseledir. İnsanların yiyecek ve içeceklerdeki farklı tatlar için bu kadar uğraşıyor olmalarını hayal etmek zor gelmektedir. Neden? Çünkü cinselliğin bizim için taşıdığı anlam, içinde yaşadığımız toplumun sosyal ve ekonomik yapısına çok yakından bağlıdır. Mastürbasyon, doğurganlık ve üremenin kapitalizmin giderek artan işçi tedariki ihtiyacı için çok önemliydi. Cinsel pratiklerimizin, çocukları kimin üstleneceği, kaç çocuk, kim bakacak, aileler nasıl kurulacak, ne gibi mesken türleri ve diğer başka ne gibi hazırlıklara ihtiyaç olacak, kimler çalışmaya elverişlidir, işçilere kim bakacak gibi temel meselelere etkisi doğrudandır. Cinsellikteki farklılıklar ve değişme, şu an içinde yaşadığımız toplum biçiminin ölüm çanlarını çaldırıyor olabilir, statüko yandaşları böylesi bir farklılık ve değişmeyi derin bir tehdit olarak görebilir.

Özet

Kişilik ve hastalıkta olduğu gibi cinsel arzu ve cinsel pratikte de zaman içinde ve insanlar arasında dikkate değer farklılıklar vardır. Bu koşullar altında cinselliğin özcü açıklamalarına güvenemeyiz. Cinsel hayatımızda anlamın rolü muazzamdır, anlamı insanlar bir arada kurarlar ve anlam sosyaldir. Anlam biyolojik maddenin tersine akışkan, oynak ve her zaman sosyal etkileşim aracıyla değişmeye açıktır. Bundan da öte cinsellik hayatımızın, yarattığımız anlamların sık sık değerlerle içi dışı doldurulmuş eylem reçeteleri haline geldiği bir alanıdır. Bu reçeteler ahlakî anlamlardır ve bize nasıl hissetmemiz ve davranmamız gerektiğini söyler. Son olarak bu ahlakî anlamlar raslantısal değildir. İçinde yaşadığımız toplumun sosyal ve

ekonomik yapısı içinde anlam ifade eder. Toplumun sayısız güç eşitsizliklerine bölünmüşlük derecesine göre desteklenen bu anlamlar, bu güç ilişkilerinin sürdürülmesinde rol oynarlar.

Sonuç

Kişilik, hastalık ve sağlık, cinsellik bu üç örneği, sosyal inşacılığın ana özelliklerinden bazılarını açıklamak için kullandım. Soyutta sosyal inşacılığın teorik öğretileri sezgi karşıtı görünebilir, kendimizi anlamada sağduyu gibi görünenle zıtlaşır görünmektedir. Ama bu sağduyusal anlamlar için problematik olan gündelik yaşantılara başvurarak, sosyal inşacılığın insanoğlu hakkında daha verimli ya da kolaylaştırıcı bir görüş sunup sunmayacaklarını yeterince görece kadar en azından neden sosyal inşacı fikirleri ciddiye almamız gerektiğini göstermeye çalıştım. Bu bölümden çıkarmak istediğim temel sonuç; kendimizde olsun ya da yaşadığımız fenomen olsun, kesin, doğal, sabit ve değişmez kabul ettiğimiz birçok şeyin irdelenmesiyle bunların sosyal olarak türetildiği ve sosyal olarak sürdürüldüğü görülebilir. Bunlar, aynı kültürün üyeleri olarak anlamları paylaşan insanlar tarafından yaratılır ve de sürdürülür. Kısacası bu, sosyal inşacılık hakkındaki her şeydir. Sonraki bölümde bu fikri (1. Bölümde ana hatlarıyla aktarılan), hem biçiminde hem kullanımında, anlamı kurmanın, sürdürmenin ve rekabet edişinde merkezi olan bizler için muhtemel türden düşünce tarzlarına çerçeve sağlayan dili ele alarak geliştireceğim.

Sosyal inşacılıkta dilin rolü

İkinci bölümde bizi insan olarak kuran yaşantıların çoğunun sosyal olarak inşa edildiği görüşüne uygun bir durum hazırlamıştım. Bu bölümde bu inşa sürecinin tam kalbindeki dil görüşünü sunacağım. Dilin ve onu kullanımımızın, dünyayı basit bir tarifimizin çok ötesinde hem algıladığımız dünyayı inşa eden hem de gerçek sonuçlar taşıyan argümanlarını vereceğim. Burada ‘yapısalcılık’ ve ‘postyapısalcılık’ terimleri, dille ilişkisi içersinde kısa birer açıklamayla kullanılacaktır.

Dil insanogluna hastır. Diğer hayvanların birbirleriyle iletişim kurdukları reddedilemez. Ses, işaret, jest ve duruş la hayvanlar tehlikeyi, yaşam sınırlarını, cinsel davranışlarını vb. işaret ederler ama bunlar dili garantiler mi? Bu davranışların diğer hayvanlarla kavga ederek, kaçarak, ilişkiye girerek, vs. cevap verişlerine göre açık bir anlamı vardır. Ama farkı bu anlamların sabit ve değişmez olmasıdır. Bir köpek yuvarlanıp, karnını açtığında bu sev beni işaretidir. Bütün köpekler için aynı anlam taşır ve sayısız köpek kuşakları için bu anlam sabit kalır. Bu bölümde ileride de ele alınacağı üzere sürekli değişen ve anlamlarında çeşitlenen dilin doğası üzerindeki ısrarlı duruşu sosyal inşacılığın esas noktasıdır, ayrıca insan hayatında dilin, geleneksel psikolojinin verdiğiinden çok daha önemli bir role, insan olarak kendi doğamızın, düşüncelerimizin ve yaşantılarımızın hepsinin dilin bir sonucu olduğunu söyleyecek kadar önemli bir role sahip olduğu kabul edilmektedir.

Dil ile kişi arasındaki ilişki hakkındaki geleneksel, sağduyusal görüşümüz dilin kişiyi açıklamada bir vasıta olduğudur. İnsanlar “kendilerinden” bahsettiğinde, “kişiliklerinden” bahsettiklerinde ya da sağlık cinsellik gibi yaşantılarını anlattıklarında, bu benliğin, kişiliğin ya da yaşantının onu tarif etmede kullanılan kelimelerden bağımsız bir şekilde önceden var olduğu varsayılır. Dili, içsel hallerimizi

(düşüncelerimizi, duygularımızı vs.) tarif etmeye çalışırken içinden seçip kullanabileceğimiz etiketlerin olduğu bir kutu gibi düşünürüz. Kişinin doğası ve içsel halleri bize göre önce gelir, dilin vazifesi de bu halleri diğer insanlara ifade etmenin bir yolunu bulmaktır. Bu şekilde düşünüldüğünde tabii ki insan ve onun kullandığı dil yakından birbirine bağlıdır, insanlar dili kendi içlerinde ya da dünyada hâlihazırda var olan halleri ifadelendirmek için kullanır ama bu ikisi esas olarak birbirinden bağımsız şeylerdir. Bölümün geri kalanında dil açısından geleneksel psikoloji ile sosyal inşacı görüş arasındaki iki temel farkı ana hatlarıyla anlatacağım. Bunlar dil ile düşünme arasındaki ilişki ile dille eylem arasındaki ilişkidir. Bunlar sosyal inşacılığın, daha önce yapısökümü ve söylemsel psikoloji olarak adlandırdığım (1. Bölüm), iki biçiminde vurgulanan verili farklardır, dolayısıyla bu her iki sosyal inşacılık biçiminin doğurduğu belli sorunları da ana hatlarıyla ele alacağım. Bununla birlikte dil ve düşünceyle ilişkili fikirleri oldukça karmaşık olması sebebiyle ayrıntılı açıklamaya hatırı sayılır bir yer ayıracağım.

Dil ve düşünce

Yapısalcı ve postyapısalcı fikirlerden fazlasıyla yararlanmış olan yapısökmücü sosyal psikologlar dille düşünme arasındaki ilişkiyi sağduyusal şekilde anlayışımıza en radikal biçimde meydan okumuştur. Bu görüş içersinde kişi dilden önce var olamaz çünkü kişiyi en önce var eden dildir. Bu ilk bakışta garip gibi görünür. Sanki insanların dili olmasaydı var olmazdı der gibiyiz. Mağara insanları ve onların ataları yok muydu? Ama insanoğlu, insanlar bugün onları tanıdığımız kadarıyla mağarada yaşayanlar için mümkün olduğunu hayal etmesi güç bir dünya yaşantısı içinde yaşamaktadır. Gündelik yaşantılarımız geleceğe dair umutlarımızla, korkularımızla, utançlarla ve hayal kırıklıklarıyla tıka basa doludur. Motivasyonlarımızı, dürtülerimizi, bilinç dışı isteklerimizi sınıyoruz. İlk insanların da kendilerini ve dünyalarını anlamakta bu kavramları kullandıklarını düşünmek zor, birbirlerine bu kavramları tarif etmek için bu dilsel aletleri henüz geliştirmemişlerdi. Bunun alternatifi, dilin kendisinin bize

dünyaya ve kendimize dair yaşantılarımızı yapılandırma yolu sağladığı ve kullandığımız kavramların dil öncesinde var olmadığı dilin bunu mümkün kıldığıdır. Bu alandaki yazarların sık sık kullandıkları ‘dil saydam değildir’ cümlesiyle kast edilen budur, dilin açık bir telefon hattı ya da üzerinde kişinin görüşünü engelleyen hiçbir şeyin olmadığı bir pencere gibi düşünce ve duygularımızı diğerlerine ulaştırabilen açık, temiz bir araçtan başka bir şey olmadığı varsayımına karşı önlem almamız gerekir.

Bunun iki çıkarımı vardır: Birincisi, “bir kişi olmanın” anlamının (bir kişiliğe sahip olan, dürtüler ve arzularla dürtülen, âşık olan, nefret eden, kıskanan vb), dilimiz olsun olmasın insan doğasının bir özünün parçası olmadığına işaret etmektedir. Bu şeyler bize yaşantılarımızı yapılandırma şekilleri olarak dille ulaşılabilir hale gelmektedir. İkincisi, kişi olmanın her zaman farklı şekillerde inşa edilebileceğine işaret eder-gerçekten de hâla devasa farklılık ve çeşitlilikte dillerin ve kişiliği anlama tarzlarının olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Kişinin dünyasında benliğini ve diğer olayları alternatif kurgulama yolları bu sosyal inşacı görüşün esasını oluşturur.

Kendimize ait yaşantımızın, diğerlerini ve kendimizi nasıl anladığımızın, içimizde önceden programlanmış biçimlerden kaynaklanmadığını öne sürmüştüm. Sözelimi psikanalistlere göre bütün insanlarda doğuştan gelen öfke, nefret ve kıskançlık gibi farklı ve tanımlanabilir emosyonlar vardır. Bu emosyonlar insanoğlunu oluşturan tarzların parçasıdır ve bunlara yapıştırdığımız kelimeler sadece bu emosyonel varlıklara dayandırmayı tercih ettiğimiz etiketlerdir. Sosyal inşacı görüş ise tersine, en azından İngilizce konuşan kültürlerde, bu “öfke”, “nefret” ve “kıskançlık” gibi kelimelerin ve kavramların kişinin (bebek olarak) dünyaya geldiği herhangi bir tarihten önceye dayandığını ve konuşmayı öğrenme sürecinde kendimizi bu kavramlara göre anlar hale gelmekten başka hiçbir şansımızın olmadığını söylemektedir. Bu görüş dünyaya dair yaşantımızın ve belki de özellikle kendi içsel hallerimize dair yaşantılarımızın, ona yapısını ve anlamını veren dilin çerçevesi olmaksızın ayrıştırılamaz ve kavranamaz olduğunu öne sürmektedir. Dilin yapılandırılma tarzı bu sebeple yaşantının ve bilincin yapılandırılma şeklini belirler.

Bazı örnekler bu noktayı açıklamaya yardım edecektir. İsminden “Kartezyen” teriminin türetildiği Descartes, insanların kendileri hakkında düşünme tarzlarını, insan yaşantısının temel bir ikililik (du-

alite) ile -fiziksel/zihinsel- halinde bölündüğünü öne sürerek radikal bir şekilde değiştirmişti. Bunları, kendi fenomenleriyle birlikte iki ayrı yaşantı alanı olarak görmüştü. Sözgelimi acı içinde olmanın, akşam yemeği yemenin, üşümenin fiziksel alana ait olduğu söylenebilirdi. Rüya görnek, ruhanî bir yaşantı ya da aklınıza bir fikrin düşmesi zihinsel alana aitti. Descartes'ın bu düşüncesi zamanında yeni bir düşünce olmakla birlikte kendini çabucak dil ve düşüncemizin içine yaşantımızı anlayışımızdaki derinlemesine neticeleriyle beraber yerleştirdi. Zihinsel-fiziksel boyut, olayları anlamlandırınaya çalışırken kaçamadığımız bir boyuttur. Başımın ağrısı fiziksel mi (Organik bir sebebi mi var?) yoksa zihinsel mi? (Hayalî mi yoksa psikolojik stresten mi kaynaklanıyor?). “Depresyon” fiziksel bir hastalık mı yoksa zihinsel bir hastalık mıdır? Kanser (Fiziksel bir hastalıktır.) “pozitif düşünceyle” iyileşir mi? Bu soruları cevaplamanın genellikle zor olması her şeyden önce bizi, yaşantımızı, en azından bazı yönlerini, zihinsel-fiziksel ikili zıtlıklara (dikotomiler) bölmeye çalışmanın pek de iyi bir yol olmadığı ihtimalini akla getirmelidir. Ama bunun da ötesinde bu bize bir kere dünyayı bu şekilde böldükten sonra dünyayı zihinsel ve fiziksel olarak ayrı ama ilişkili şekilde kavramlaştırmayla baş başa bırakıldığımızı göstermektedir. Bu yüzden de şöyle sorulara yöneliyoruz: “fiziksel hastalıklar zihinsel halimizi etkiler mi?” ya da “pozitif düşünce fiziksel hastalıkları tedavi edebilir mi?”. Dil ve kavramlarımızda bu zihinsel-fiziksel ikili zıtlığın varlığı, insan yaşantısı ve potansiyelleri hakkındaki anlamaların özel bir şeklini ortaya çıkarmaktadır.

Bir başka örnek ele alalım. Homoseksüel (“Homo” “aynı” anlamına gelir) pratikler tarih boyunca bilinir, bazı kültürlerde homoseksüel aşk bütün diğer aşkların üstünde görülerek ödüllendirilmiştir. Bununla birlikte, “homoseksüel” kelimesi dilimizde tek başına bir sıfat olmaktan çok bir isim olarak görünmeye göreceli olarak ancak çok yenilerde başlamıştır. Yani şimdilerde, yapılan bir şey olarak “homoseksüel pratikler” hakkında konuşmaktan çok, “homoseksüel” kişi hakkında konuşulabilmektedir. Neredeyse sanki sihirle, bir sıfatı bir isme çevirmenin dilsel hilesi belli türden bir kişi yaratmıştır. Bu ilginçtir ki insanlara birinci bölümde anlatılan ne yaptıklarına değil ne olduklarına göre bakmaya yönelen genel bir hareketin parçası olarak görülebilir. “Homoseksüel” diyebildiğimiz için bir “homoseksüeli” düşünürüz; “homoseksüel” diyebileceğimiz belli türden kişinin varlığını tasavvur edebiliriz. Birbirimizle gündelik başa çıkışlarımızda böyle bir dil ve düşüncüyü kaçınılmaz bir şekilde sonuna kadar yaşatırız. Dilin gücünün düşüncemizde

sebeple olduğu değişiklik, sosyal değişimi arayanlar tarafından bazen açıkça kullanılır. Sözelimi Ayırmıcılığa Karşı Fiziksel Engelliler Sendikası (Union of the Physically Impaired Against Segregation, UPIAS) engellilik ile (bedenin bir kısmındaki eksiklik ya da hasar) ile özürlülük (engelinden dolayı kişinin maruz kaldığı kayıp) arasında ayırım yapar. ‘Özürlü insan’ terimi bu sebeple kişinin özrü, toplumun pratik ve değerleriyle sosyal olarak inşa edildiğinin sinyalini verir. Sorumluluğu özürünün sırtından alır, sosyal pratiklere, düzenlemelere ve kanunlarına yükler.

Dil ve yapısalcılık

Dil yapısının yaşantımızı böldüğümüz hatları belirlediği fikri “yapısalcılığa” dayandırılan şeyin can alıcı noktasıdır. “Yapısalcılık” farklı disiplinlerde farklı anlamlar taşımakla birlikte burada alacağımız anlamı, Saussure’ün yapısal dilbilimden kaynaklanan fikirlerine dayanacaktır (Saussure, 1974), bu fikirler daha sonra üzerinde tekrar çalışılıp, genişletilerek “post yapısalcılık” adını almıştır.

Saussure’cü dilbilimde kilit kavram “işaret”tir. İşaret, zihinsel hayatımızı dolduran şeyler gibi düşünülebilir; dayandırabileceğimiz şeyler, diğer insanlarla hakkında konuşabildiklerimiz, tarif etmeye çalıştıklarımız vb. olabilir. “Zekâ”, “köpek”, “evlilik”, “çay kaşığı”, “sanat” bunların hepsi birer işarettir ve iki kısımdan oluşur. Dayandırılan şey (köpek, zekâ gibi) vardır ve ona dayandırılmakta kullanılan konuşulan ses, kelime vardır. Saussure bu iki kısmı ayrı ayrı adlandırır – konuşulan ses “işaretleyen”, dayandırılan şey “işaretlenen”. İşaret listeme daha ziyade somut olanları bilerek koydum. “Zekâ”, “sanat” ve “evlilik” işaretleri, “köpek” ve “çay kaşığından” farklıdır, bunların, köpeklerin ve çay kaşıklarının aşikâr şekilde sahip oldukları türden somut bir varlığa ya da “şeyliğe” sahip olduklarını düşünmeyiz. Buna rağmen hepsi “işaret” olarak nitelendirilir çünkü her birinde “işaretlenen” bir kavramdır, somut bir nesne değildir. Bu sebeple “köpek” ve “çay kaşığı” kelimelerini kullandığımızda, “köpek” ve “çay kaşığı” kavramına, bu terimlerin cisimlendirdiği anlamlara dayandırmaktayız. Dili öğrenme sürecindeki bir çocuğu seyrederek böyle olduğunu görebiliriz. Önceleri evdeki hayvanı işaret eder ebeveynleri de “Evet, köpek ya!” diye cevap verir, çocuk da “köpek” diye tekrarlar. Daha sonra çocuk bir kedi ya da domuz görür ve gururla bunun “köpek” olduğunu söyler, ebeveynlerde “hayır köpek değil kedi (domuz)” diyerek cevap verebilir. Ço-

cukların bu hayvanlar arasındaki benzemeziğe gerçekten dikkat etmediklerine inanmazsak, çocukların burada yaptıklarının, “köpek”, “kedi” ve “domuz” kavramlarını kapsayan özelliklerin ve niteliklerin neler olduğu üzerinde çalıştıkları sonucuna varmamız gerekir.

Saussure’un iddiasındaki esas katkı, işaretleyen (konuşulan ses) ile işaretlenen (kavram) arasındaki bağlantının arbitrer olduğudur. İlk bakışta bu aşikâr bir iddia gibidir. Tabii hepimiz, “köpek” kelimesinin sesinde doğasından gelen tek başına bu hayvan için uygun düşen bir etiketin olmadığını biliyoruz, kelimelere yüklediğimiz kavramların sadece bir âdet üzere dayandırıldığından emin olmak için- herhangi bir kelime, herkes aynı kelimeyi kullandığı müddetçe karşılık gelecektir- diğer dillerin “köpek” ya da “domuz” için farklı kelimeler kullandığı olgusunu sadece gözlemek yetecektir. Ama Saussure bundan daha fazlasını iddia etmektedir. Ayrıca kavramların kendisinin yaşantımızın nesnel olmayan niteliğe bağlı bölümleri ve kategorileri olduğunu öne sürmektedir. Dünyamızı “köpekler”, “domuzlar”, “zekâ”, “evlilik” ve bunlar gibi şeyler halinde bölmüşüzdür ve bu bölümler arbitrerdir. Bazı kültürlerde “köpekler” ve “kediler” için ayrı kavramların olmaması son derece mümkündür. Sözgelimi İngilizce konuşan kültürlerde “sheep” ve “mouton” kelimeleri vardır ve ayrı ayrı kavramlara karşılık gelir ama Fransızcada sadece bir kelime, mouton vardır İngilizce konuşan bizler için bu kavramlar arasında gördüğümüz fark, Fransızlar için yoktur. Bu sebeple Saussure işaretleyici ile işaretlenen arasındaki arbitrer bağlantıdan bahsederken, dilin yardımıyla, dünyamızı arbitrer kategorilere böldüğümüzden bahsetmektedir.

“Arbitrer-nesnel olmayan, bireysel yargıya dayanan” kelimesinin burada “kazara” ya da “rastgele” anlamında kullanılmadığını fark etmek önemlidir. Zihinsel dünyamızın nesneleri, “orada dışarıda” etiketler yapıştırmamız için hazır ve de nazır duruyor değildir, prensipte kavramsal dünyamız çok farklı şekillere bölünmüş olabilirdi -bu anlamda sahip olduğumuz bölümler nesnel bölümler değildir.- ama yine de işlettiğimiz bu kavramlar, içinde yaşadığımız toplum türüne bağlıdır bu sebeple de rastgele değildir (bkz. 2. Bölüm). İşaretlerin kendilerinde anlamları yoktur. “Köpek” kavramına verdiğimiz anlam, kavramın kendi içinde ikamet etmez; aksi takdirde sosyal dünyamızdaki şeylerin hâlihazırda “orada dışarıda” var olduğu ve sadece insanoğlu tarafından “keşfedilmeyi” ve kendi dilinde etiketlenmeyi beklediği fikrine kayıp

1 “koyun”

2 “koyun eti”

düşmek olurdu. Şeyleri (herhangi bir şeyi) bölme fikri, birini diğerinden farklı kılanı söyleme alışkanlığı kuralında yatar. Herhangi bir kategori ya da kavram eninde sonunda ancak ondan farklı olan kategorilere ya da kavramlara dayandırılarak tarif edilebilir. “Köpek” kavramı anlamına ancak, “kedi” ya da “masa” gibi diğer kavramlardan farkına dayanarak sahip olur. Bir işaretin anlamı o işaretin aslında olanda ikâmet etmez, diğer işaretlerle olan ilişkisinde ikâmet eder. Bir başka örnekle, “profesyonel” işaretleyicisine anlamını veren bu işaretleyicinin aslında olan bir şey değildir, “zanaatkâr” ya da “tüccar” gibi diğer işaretleyici sınıflarından farkı ya da zıtlığıdır. İşte Saussure’ün yapısalcılığının söylediği budur: Dil önceden var olan bir sosyal gerçekliği yansıtmaz, aksine o bizim için gerçekliği kurar ve ona bir çerçeve verir. Kavramsal mekânımızı oyup bizim için şekillendiren, dilin yapısıdır; işaretlenenler ve işaretleyiciler sistemidir, aralarındaki farklılıklarda kurulan anlamlardır. Bununla birlikte Saussure işaretleyicinin işaretlenene bir kere bağlanmasıyla aralarındaki bu ilişkinin, arbitrer olmasına karşın, sabit hale girdiğine de inanmıştı. Yani, kullandığımız kelimelerin arbitrer anlamları olabilmekle birlikte, kelimeler bir kere belli anlamlara bağlandığında bu ilişki sabitlenir dolayısıyla da aynı kelime her zaman aynı anlama gelir. Bu da, belirli bir dili kullananların birbirleriyle nasıl konuşabildiklerini, aynı kelimeleri (işaretleyicileri) kullanarak aynı kavramlarla (işaretlenenleri) nasıl başa çıktıklarını açıklamaktadır.

Ama buradaki problem, bunun iki şeyi açıklamadığıdır. Birincisi zamanla kelimelerin anlamlarının nasıl değiştiği, ikincisi ise kelimelerin kimin, kiminle ne amaçla konuştuğuna bağlı olarak nasıl sayısız anlamlar taşıyabildiğidir. Birkaç örnek bunu açıklayacaktır. “Bugün güneşli güzel bir gündü” kelimeleri, televizyonda hava durumunu sunan sunucu tarafından söylendiğinde bir anlamı vardır; ama sokakta nazik birkaç laf etmedikçe yanınızdan geçemeyeceğini düşünen tanıdıklar tarafından söylendiğinde oldukça başka anlamı vardır. “Gay” kelimesi geçmişte “mutlu ve neşeli” anlamında kullanılırdı (halen de kullanılmaktadır) ama şimdi aynı zamanda homoseksüel anlamına da gelmektedir ve bu anlamı, kullanıldığı bağlama, kimin kullandığına ve neden kullandığına bağlı olarak almaktadır.

Dil ve postyapısalcılık

Saussure’den sonraki yazarların odaklandıkları nokta burasıdır bu sebeple kendilerine postyapısalcı denmektedir. “Post” burada-

ki anlamı ile “sonra gelen ve ilâve eden” anlamındadır, “reddeden” anlamında değildir. Anlamları taşıyan dilin hiçbir zaman sabit olmadığı, her zaman sorulara açık her zaman münakaşa edilebilir ve her zaman geçici olduğu tartışması postyapısalcılar için esastır ve kişiyi, kimliğini, kişisel ve sosyal değişme ihtimallerini anlamamızda temel çıkarımlara sahiptir. Teorinin görünürde önemsiz ve zararsız kısımları için oldukça büyük bir iddia gibidir ama bizi birazdan telaffuz edeceğim bir dizi radikal sonuca taşımaktadır.

İşe, yapısalcılık ile postyapısalcılığın hemfikir görüldüğü iki noktayla başlamak yerinde olacaktır. Öncelikle, her ikisinin de dili kişinin inşasında birincil gördüğü muhakkaktır. Kim olduğunuz, yaşadığınız, kimliğiniz, kişiliğiniz hepsi dilin neticesidir. Yani, yaşantılarımızı ancak dilimize gömük kavramları kullanarak kendimize ve diğerlerine ifade edebiliriz dolayısıyla düşüncelerimiz, duygularımız ve davranışlarımızı nasıl sunduğumuz hepsi dil tarafından önceden hazırlanmıştır. Psikolojik olayın düşünce, duygu ve davranış olmak üzere üç farklı kategorisi olduğu kavramının kendisi dahi dilin bir işlevidir. Bu kategorilerin olmadığı diller ve kültürler olduğu düşüncesindeyim. Sözelimi Lutz’a (1982) göre, İfaluk kültüründe emasyon kelimesine karşılık gelen bir kelime yoktur.

Ama bu inşa sürecini bireylerin kendisi gerçekleştirmez. Dilin esas olarak sosyal bir fenomen olduğu olgusunu gözden kaçırma-yalım dil, ister karşılıklı konuşuyor ister bir kitap ya da mektup yazıyor olsunlar ya da vergi iadesi dolduruyor olsunlar, insanlar arasında ortaya çıkan bir şeydir. Kişinin inşası insanlar arasındaki bu değiş tokuşta yer alır. Arkadaşımıza açtığımız her telefonda, banka müdürünü görmeye gittiğimizde, bir seminerde yer aldığımızda, bir dergi okuduğumuzda ya da birine onu sevdiğimizi söylediğimizde biz ve diğer kişiler açıkça ya da gizil şekilde bu değiş tokuşa dâhil olanlar kendimizi inşa ve yeniden inşa sürecindeyizdir. İnsanlar arasında değişen sayısız dil biçimlerinden “kişi” ortaya çıkar

Bu da bizi yapısalcı ve post yapısalcıların paylaştıkları ikinci noktaya, anti-humanist oluşlarına götürür. Hümanizm, batılı felsefenin büyük bir kısmının merkezinde bulunan, insanoğluna dair bir dizi varsayıma dayanır. Özellikle kendi yaşantısının ve bunun anlamının yazarı olan kişinin tekil, tutarlı ve rasyonel fail olduğu fikrine dayanır. Hümanizm özcüdür; bireyin özünde tekil, tutarlı ve değişmeyen bir öz olduğunu varsayar. Ama aynı zamanda da kişinin ya-

şantısının ve bunun anlamının kişinin içinden, onun aslı doğasından kaynaklandığını söyler. “Aslı doğası” kişilik vasıfları, tutumlar, erkeksilik gibi bir dizi şeye dayandırılabilir. Bu görüş içersinde, insanların yaşantıları, düşünceleri, hisleri, davranışları, sosyal olaylardan anlam çıkarmaları, bunların hepsi diyelim bu insanların içedönük ya da dışa dönük olup olmadıklarından, önyargılı tutumlarının olup olmamasından ya da ne kadar erkeksi tavrılı olduklarından ortaya çıkar. Dile yaşantı anlamının kaynağı olarak bakma ısrarları yüzünden yapısalcılar ve post yapısalcılar psikolojik merkezî, hîreyin içinden çekip sosyal alana kaydırmışlardır. Yani eğer sosyal dünyanın, ya bireysel insanların ne yaptıkları ve ne hissettikleri anlamında ya da gruplar, sınıflar veya toplumlar anlamında açıklamalarını arıyorsak bu açıklamaları bireylerin içinde değil diğer insanlarla birlikte hareket ettikleri dilsel mekân içinde aramalıyız.

Bu anti-hümanizm aynı zamanda tutarlı ve tekil benlik fikrini de reddeder ve bu ret daha önceki tartışmalardan çıkan mantıksal bir sonuçtur. Eğer benlik, dil ve sosyal etkileşimin bir ürünü ise benlik – en azından bir ölçüde yaşantılarımızın taşıdığı bir şey olarak, kiminle hangi şartlarda ne amaçla birlikte olduğuna bağlı olarak sürekli akışkan olacaktır, sürekli değişecektir. Dilin sosyal etkileşimlerdeki inşa edici gücü hepimize parçalı, kaygan ve geçici bir kimlik garantiler. Bir sürekliliğe ve ahenge sahip olduğumuza dair öznel duygunun kendisi, diğer insanlarla dil temelli sosyal etkileşimin bir neticesi olarak görülebilir ki bu gerçek olmaktan çok aldattıcı bir neticedir.

Post yapısalcı dil görüşünün çok önemli hale girdiği nokta burasıdır. Daha öncede ifade ettiğim gibi yapısalcılıktan çıkış, anlamın hiçbir zaman sabit olmadığı görüşüne oturur. Kelimeler, cümleler, şiirler, kitaplar, şakalar ve vb. anlamlarını bağlamdan bağlama, kişiden kişiye zaman içinde değiştirirler. Anlam her zaman tartışmalıdır; bir terimin anlamı, kitaptaki bir paragrafın anlamı ya da bize sorulan bir sorunun anlamı her zaman “gasp edilebilir haldedir”. Yani dil, Saussure’ün öne sürdüğü gibi üzerinde herkesin hemfikir olduğu bir işaretler sistemi olmaktan çok bir değişkenlik, uyumsuzluk, potansiyel çatışma alanıdır. Ve çatışma hakkında konuştuğumuzda da kaçınılmaz bir şekilde güç-iktidar ilişkileriyle uğraşırız. Dolayısıyla postyapısalcı dil görüşüyle birlikte, mücadele ve çatışma alanı olarak iktidar ilişkilerinin sergilendiği ve tartışıldığı bir konuşma, yazma ve sosyal karşı-

laşma görüşünün içine çekiliriz.

Bu fikirler üzerinde çalışmayı örnekler vererek biraz ağırdan alalım. Şu soruyu ele alın: “Şeker alır mı?” iyi bir örnektir çünkü çoğu insan engelli stereotiplemesinin bir amblemi olarak buna aşınadır. Küçük bir çocuğun ebeveynine yöneltilen bu soru muhtemelen pek de ilgi çekici olmayacaktır. Bu soru içinde bir dizi gizil varsayım vardır. Bu soru, çocuğun belki ağzının tadının ne olduğuna karar verebilecek ya da bir başkasıyla güvenilir bir şekilde iletişim kurabilecek durumda olmadığını veya mantıklı bir karar verebileceğine güvenilemeyeceğini varsaymaktadır. Soruyu çocuğun ebeveynine sormak, ebeveynin muhtemelen bütün bu varsayımlarda çok daha güvenilir olduğunu varsaymaktadır. Aynı zamanda ebeveynin çocuğa göre iktidar pozisyonunu da göstermektedir. Ebeveyn, muhtemelen çocuğun arzusu dışında, çaya konacak şeker miktarını belirleyebilmektedir. Küçük çocuğun doğası hakkında, yetişkinlerin doğası hakkında ve çocuklarla ebeveynleri arasındaki güç ilişkisi hakkında bir sürü varsayım bu küçücük soruda gizlidir.

Öyleyse bu sorunun anlamı, soru çocuğun ebeveynine sorulduğunda genellikle en azından bizim kültürümüzde aşağılayıcı, alçaltıcı ya da gücendirici görülmediğidir. Ama soru görme engelli bir adamın karısına sorulursa görülür. Sorunun anlamı değişmiştir çünkü ortam ve insanlar farklıdır. Aşağılayıcı olan, görmeyen adamın karısıyla ilişkisinin çocuğun ebeveynleriyle ilişkisiyle aynı olduğu çıkarımıdır. Bu soru görmeyen adamı, mantıklı düşünceden ya da iletişimden yoksun ve göreceli olarak iktidarsız takdim etmektedir. Bu sunuşla mücadele edilebilir-görmeyen adam “Ben şekeri genellikle kendim alırım” ya da “teşekkür ederim, ben çaya tek kahveye ise iki şeker alırım” şeklinde cevap verebilir. Veya karısı “belki kendisine sorsan iyi olur” şeklinde cevap verebilir. Bu cevapların ikisi de sorudaki varsayımlarla mücadele etmeye, öne sürdüğü anlamları reddetmeye hizmet eder. Soruyu bu şekilde yeniden incelemek çocuk-ebeveyn ilişkisini yeniden değerlendirmemize bile yol açabilir. Sorunun ambalajını yukarıda yaptığım gibi çıkardıktan sonra bazı insanlar çocuğun temsil ettiği imajdan ve ona verilen göreceli güçsüz konumundan rahatsız olabilir ve bazı ortamlarda yetişkinlere benzer davranmaya karar verebilirler. Bu bir bilinç yükselişidir

Şayet dil gerçekten kimliklerin inşa edildiği, korunduğu ve meydan okunduğu yer ise bu aynı zamanda dilin hem kişisel hem de sosyal değişim potası olduğu anlamına da gelir. Kişi, diyelim ki “anne”, “homoseksüel” ya da “akıl hastası” kimliğiyle sıkıştırılmış, baskı altında tutulmuş, tuzağa düşürülmüş hissedebilir. Postyapısalcı

teori dile, bu kimliklerin değiştirilebildiği ya da bu kimliklere meydan okunabilen esas alan olarak bakacaktır. Eğer kendilik yaşantılarımız ve hayattaki yaşantılarımız sadece dil tarafından verilmiş bir yapı ve anlam ise ve bu anlamlar sabit değil de sürekli değişiyor, peşine düşülüyor onun için mücadele ediliyor ise yaşantımız potansiyel olarak sonsuz sayıda muhtemel anlamlara ya da inşalara açık demektir. Kadın olmak, çocuk olmak ya da siyah olmak demek dönüştürülebilir tekrardan inşa edilebilir demektir, bu gibi dönüşümlerin anahtarı postyapısalcılar için dildir.

Bütün bunlar değişmenin kolay olduğu ya da kimliklere veya baskı altındaki sosyal ilişkilere zarar vermeden konuşabileceğimiz anlamına gelmez. İnsanların söyledikleri ya da yazdıkları onları birey olarak, grup olarak (sosyal pratikler) ne yaptıklarından koparabilir ne de toplumun düzenlendiği ve yürütüldüğü (sosyal yapı) tarzdan ayrı düşülebilir; dil, sosyal yapı ve sosyal pratikler arasındaki ilişkinin neye benzeyebileceği hakkında ileride daha fazla şey anlatacağım. Ama söylediklerimizin, şeyleri birbirimize sunma tarzının çok önemli olduğu anlamına gelmektedir. Eğer dil düşüncemizin yapısını ve içeriğini sağlıyor ise ne söylediğimiz esasta ne düşündüğümüzdür. Bir komite başkanına ünvanın cinsiyet rolsüz (müdür, müdire) verilip verilmeyeceği ya da ırkçı çağrışımlarından dolayı “kara veba”, “karaliste”³ terimlerini yasaklamak gerekip gerekmediği tartışmaları, bu bakış ışığında saçmalığını kaybetmektedir.

Dil, icraat ve sosyal eylem

Söylemsel psikologlar insan ve olaylara dair farklı inşaların meydana getirilme tarzlarıyla da çok ilgilenmişlerdir. Ama dilin düşüncemizi yapılandırma tarzına daha az, insanların konuşma etkileşimlerinde dili kullanma tarzlarına daha çok odaklanmışlardır. *Discourse and Cognition* kitabının en başında Edwards (1997 s/1) yaklaşımının, ‘dil hakkında birincil ve tarif edici şeyin bir faaliyet türü olarak nasıl çalıştığı’ olduğunu söyler. Potter (1996a) ‘olgu’ olarak dikkate alınacak olan açıklamaların nasıl üretildiğini ve sonra bu açıklamaların, yürütülecek belirli eylemleri nasıl mümkün kıldığını araştırır. Söylemsel psikologlar bu sebeple öncelikle durum içinde konumlandırılan dilin kullanımıyla ilgilenir yani

3 Çev.notu: Afrika kökenliler için kullanılır.

insanların savunabilir kimlikler kurmak veya olaylara dair kendi versiyonlarını meşrulaştırmak ya da etkileşimde diğerlerince onaylanmak çabasıyla açıklamaları nasıl etkin bir şekilde inşa ettikleriyle ilgilenir. Aşağıda savunulabilir kimlikler kurma mücadelesinde dil kullanımına kurgusal bir örnek verilmektedir. Örnek, arabada bir kadınla bir erkeğin karşılıklı konuşmasıdır. Kadın arabayı kullanmaktadır.

Adam: Mavi kamyonetin arkasından gelen yok... çıkabilirsin. Ahh kaçırdın. Diğer yöne bakmaya devam et ben sana tamam derim.

Kadın: Sağ ol ama kafanı biraz geriye çekseydin ben de gayet iyi görürdüm yani.

Erkek: Böyle yapmana gerek yok ki ben sadece yardım ediyordum.

Kadın: Gerçekten yardım etmene ihtiyacım yok- senin sürekli talimatların olmadan da markete kadar gayet iyi sürebilirim Eminim eğer erkek olsam böyle yapmazdın.

Erkek: Şimdi bu ne demek oluyor? Her zaman sana yeteri kadar yardım etmediğimden şikâyet edersin, yardım etmeye çalıştığım da tersliyorsun.

Kadın: Ne dediğimi gayet iyi anladın. Eğer erkek olsaydım, yolda senin yardımın olmadan arabayı süremeyeceğimi söyleyemezdin bile. Bunu sadece erkekliğini göstermek için yapıyorsun.

Erkek: Tam anlamıyla saçmalık, biliyorsun. Resmen kavga için kaşınıyorsun, üste çıkmak için de feminist ayağı çekiyorsun. Bu da benim sana son yardım edişim istemiyorsan tamam, öyle olsun.

Burada çok açık bir anlam mücadelesi var. Her iki taraf da diğerinin ne yaptığını tarif edip olaylara “doğru” damgasını koyan yorumu sahiplenme çabasına girişmiş. Bu çift arasındaki karşılıklı konuşmaların anlamı çok güçlü tartışılıyor. Adam sözlerinin bir cömertlik hareketi olduğunu, kadın ise kadınsılaştırma teşebbüsü olduğunu ve erkekliğini desteklediğini iddia ediyor. Adam kendisi için yardımsever, düşünceli adam kimliği üretme mücadelesi veriyor –belki de bir “Yeni Adam”, imâ edilen şoven kimliğini püskürtüyor. Kadın muktedir, düşünen kadın olarak kendi kimliğinde başarılı olmak için ve erkeğin tavsiyesine ve yönlendirmesine

muhtaç olduğu fikrine karşı direnmek için çabalıyor. Her iki tarafta bu ortamda teklif edilen kimlikleri inşa etmenin, korumanın ya da reddetmenin dilsel mücadelesine girmektedir.

İcra edici ve eylem yönelimli dil

Konuşmamızın belli işlevleri vardır ve birbirimizle etkileşimimizde bizim için belli amaçları gerçekleştirir. Söylemsel psikoloji “konuşma eylemi” teorisi ile etnometodolojinin eski gelenekleri üzerine kuruludur. Genellikle felsefeci Austin ile ilişkilendirilen “konuşma eylemi” teorisi, dilin birincil işlevinin bazı durumları, gerçekliğin bazı yönlerini tarif etmek olduğu fikrinden uzaklaşma teşebbüsüydü. Austin (1962) bazı cümlelerin ya da lafların ifadelerin, şeyleri tarif etmesinden değil yaptığı şeyden dolayı önemli olduğuna işaret etmiştir. Potter ve Wetherell buna bazı örnekler verir:

Sözgelimi şu cümle:

Filipinlere savaş açıyorum.

bu cümle doğru ya da yanlış diye anlaşılabilecek bir dünya tarifi değildir, pratik sonuçları olabilecek bir eylemdir; doğru koşullarda söylendiği takdirde, bizi savaşa sokar. Austin bu tarz cümlelere “icracı” cümleler adını verdi. Diğer örnekler:

Bu geminin ismini Leydi Penelope koyuyorum.

Dikkat, köpek var!

Seni altı ay ağır işçiliğe mahkûm ediyorum.

Bu örneklerin her birinde cümlelerin ana işlevi tanımlamak değildir, belli şeylerin olmasını sağlamaktır. Bu cümleler eylem icra eden cümlelerdir.

(Potter ve Wetherell, 1987 s/13)

Dolayısıyla konuşma eylemi teorisi dile insanın sosyal pratiği olarak dikkat çekmektedir. Tanımlayıcı oluşundan ziyade işlevsel olan bu dil görüşü keza etnometodolojinin sosyolojik geleneğiyle de ortaklık taşır. “Etnometodoloji” basit bir



şekilde insanların (etno) kullandığı yöntemlerin (metodoloji) incelenmesi anlamına gelir. Sıradan insanların gündelik hayatlarını meydana getirmede ve anlamlandırmada kullandıkları yöntemlerin incelenmesidir. Yine insanların söyledikleri şeylere gerçekliğin basit tanımları olarak bakmak yerine etnometodologlar, insanların konuşmalarının etkileşim içerisindeki işlevlerine ve onlar için neyi sağladığına bakmayı tercih ederler. Hem konuşma eylemi teorisi için hem de etnometodoloji için insanların söyledikleri şeyler, kişinin tutumları ya da belli bir olayın sebepleri gibi gerçekliğin temelini teşkil ettiği farz edilen bazı yönleri keşfetme rotası olarak anlaşılmaktan çok, bizzat kendisi inceleme nesnesi olarak ele alınır. Konuşma eylemi teorisi ile etnometodoloji arasındaki bağlantı hakkında kısa bir açıklama için Potter ve Wetherell (1987), 1. bölüme bakınız.

Bu yaklaşım, geleneksel psikolojinin ortaya çıkardıklarından çok farklı bir dizi soru ortaya çıkarır. İnsanların konuşmalarının onlar için ne gibi işlevleri olduğu, ne gibi amaçlara ulaşmaya çabaladıkları, arzulanan etkiyi yaratmada konuşmaların işlevleri gibi sorular sormamıza yol açar. Bu sebeple 'eylem odaklıdır'. Söylemsel aletlerin ve belirli amaçlarla harekete geçirilen retorik becerilerin yayılımını listelemek için, insanların istedikleri etkilere ulaşmak için konuşmalarını nasıl inşa ettiklerini soruşturmak için bize cesaret vermektedir. Söylemsel psikologlar, meşrulaştırma, vazgeçme, inkâr etme, suçlama, sebep yükleme gibi söylemsel pratikler yayılımı içinde çalışmaktadır.

Açıklayıcı repertuvarlar

Potter ve Wetherell (1987), insanların olaylara dair kendi açıklamalarını inşa ederken çekip kullandıkları lingüistik kaynakları anlama yolu olarak açıklayıcı repertuar kavramını öne sürdüler. Açıklayıcı repertuvarlar:

konuşmacıların, eylemlerini, bilişsel süreçlerini ve diğer fenomenlerin yorumlarını inşa ederken kullandıkları inşaat tuğlaları olarak görülebilir. Herhangi bir repertuar, özel bir tarz ve dilbilgisiyle kullanılan terimlerin sınırlı yayılımından kurulur. Bu terimler genellikle bir ya da daha fazla kilit metafordan türetilir, repertuarın varlığı çoğunlukla belli konuşma figürleriyle ya da mecazlarla göze çarpar.

(Wetherell ve Potter, 1988 s/172)

ve

Açıklayıcı repertuvarlarla genellikle benzetmeler ya da canlı imajlar etrafında toplanan konuşma figürlerini, açıklamaları, ayırt edilebilir terim kümelerini kast ediyoruz...Değerlendirmeler yapmakta, olgusal yorumlar inşa etmekte ve belirli eylemleri icra etmekte kullanışlı kaynaklardır.

(Potter ve Wetherell, 1995 s/89)

Dolayısıyla açıklayıcı repertuvarlara kültürel olarak paylaşılan kaynaklardan meydana gelen, insanların amaçlarına hizmet etmekte kullanabilecekleri bir alet çantası gibi bakılabilir. Açıklayıcı repertuarı tanımlamak; bir arkeoloğun, bir dizi farklı örneğine bakarak eskiden yaygın şekilde kullanıldığı anlaşılan belli tipte bir keskiyi ya da mızrağı ortaya çıkarmaya çalışması gibidir. Bu repertuvarların işlevlerine insanların genellikle olayların belli versiyonlarını meşrulaştırma, kendi davranışlarına bir mazeret ya da geçerlilik getirme, eleştirileri uzaklaştırma ya da aksine etkileşimde güvenilir bir duruşu korumalarını sağlama işlevleri olarak bakılır. Farklı repertuvarlar olayların farklı yorumlarını inşa edebilmektedir. Willig (2001) aşağıdaki örneği verir:

bir gazete makalesi genç suçluları “genç serseriler” olarak adlandırırken, savunma avukatları bu çocukları “ümitsiz vaka” olarak adlandırabilir. İlk inşa genç suçluların kontrol edilemezliği üzerinde durup katı bir ebeveynlik etmeyi ve denetimi ima ederken daha sonraki inşa genç suçluların karşılanmamış psikolojik ve eğitim ihtiyaçlarının altını çizmekte ve sosyal ve ekonomik yoksunluğun önemini öne çıkarmaktadır.

(Willig,2001 s/95)

Bununla birlikte kişiler konuşmalarında an be an, açıklamanın ihtiyacına bağlı olarak, birbiriyle görünür bir şekilde çelişen repertuvarlar kullanabilir (sözgelimi Potter ve Wetherell, 1995; Billig,1997a). Keza aynı repertuar farklı insanlar tarafından farklı sonuçlar için kullanılabilir (Bkz: 9. Bölüm). Öyleyse repertuvarlar tekil şahıslara ait değildir, kafalarının içinde de değildir. Sosyal bir kaynaktır, dil ve kültürü paylaşan herkes için ulaşılabilir ve insanların kendi amaçları doğrultusunda bir araya toplayabilecekleri bir alet kutusu gibi görülebilir.

İnsanların söylediklerinin, kullandıkları repertuvarların, hemen o sırada bulundukları sosyal ortamın ötesine geçen, konuşmacıların niyet etmemiş olabilecekleri bazı çıkarımları ve de sonuçları vardır. Kişinin belirli söylemsel biçimlerini kullanma sebebiyle bunların sosyal psikolojik sonuçları arasında fark vardır. İnsanlar konuştuklarında seçtikleri kelimelerin beraberinde taşıdığı çağrışımların ve çıkarımların farkında olmayabilir. Dahası, insanların açıklayıcı repertuvarları kullanmaları ve olayları belirli bir tarzda inşa etme çabaları bilinç-dışı, niyet-dışı düzeyde yürütülebilir. İnsanların repertuvarları kullanırken Makyelist davranıyor olmaları gerekmez sadece o ortamda doğal geleni ya da uygun görüneni yapıyorlardır.

Dil ve sosyal eylem

Dilin eylem yönelimine en fazla söylemsel psikologlar dikkat ediyor olmakla birlikte bu da yapısökümcülerin dile sanki eylem dünyasıyla bağlantısı kopuk gibi davrandıkları anlamına gelmez. 1. Bölümde de işaret edildiği üzere sosyal inşacılığın kilit özelliği dünyaya dair farklı inşaların farklı türden sosyal eylemlere güç verdiği olgusunun bilinmesidir. Dünyaya dair inşalarımız dile dayandığı ölçüde bu bölüm boyunca tartışıldığı üzere dil, yapabileceğimiz muhtemel eylem biçimlerini destekler. Bu, hem yapısökümü hem de söylemsel psikoloji ile uyumlu bir iddia gibi görünür. Yapısökümü tipik bir şekilde dile, toplum ya da kültür seviyesinde var olan işaret ve sembol sistemleri olarak odaklanır. Bu görüşte kültürel olarak dünyaya dair paylaştığımız temsiller, genellikle insanlara nasıl davrandığımıza dair ileriye uzanan çıkarımlara sahiptir. Sözelimi, 1. ve 2. Bölümlerde de ifade edildiği üzere, toplum olarak sesler işiten insanları genellikle zihinsel hasta olarak tarif eder ve hayatlarının birçok cephesinde bir güce sahip olacak psikiyatrist ve psikologlara yollarız. Bu kişileri eğer peygamber ya da kâhin diye inşa etseydik geleceğe dair tavsiyeler vermesi için onlara gidebilirdik. Söylemsel psikologların durum içine konumlanmış dile odaklanmaları, yukarıda anlatılan kurgusal araba seyahatinde olduğu gibi ileriye yönelik farklı türden örnekler taşımaktadır. Senaryodaki bu adam açıklamasını yardımsever şeklinde kurmakta başarılı olduğu ölçüde, kadın bu davranışa daha az karşı koyabileceğini hissedecek ya da adama kendisiyle arabada iken davranışlarını değiştirmesini kabul edilebilir bir şekilde talep edecektir.

Özet

Bu bölümün asıl vurgusu, dil ve düşünceyi birbirini etkileyebilen iki ayrı fenomen olarak görmek yerine bunların ayrıştırılamaz olduğunu ve dilin bütün düşüncelerimize dayanak sağladığını öne sürmek olmuştur. Dil, yaşantımızı kısımlara ayırmada ve ona anlam vermede bizi bir kategori sistemiyle donatır bu suretle benliklerimiz dilimizin ürünü haline gelir. Dil kendimize ve diğerlerine dair yaşantımızı meydana getirir ve inşa eder. Yapısalcı yazarlar insan yaşantısının arbitrer tarzının dil tarafından şekillendirildiğini ve her zaman farklı olabileceğini göstermiştir. Dünya ya da insan doğası hakkında herhangi bir dilde var olan mecburi kavramsal kategorilere götüren bir şey yoktur. Ama dilin anlamının ve dolayısıyla da yaşantımızın ve kimliğimizin kaygan, geçici ve tartışılabilir doğası üzerindeki ısrarlarıyla post yapısalcılar, dili bir mücadele, çatışma ve kişisel, sosyal potansiyel değişme alanı olarak tanımladılar. Söylemsel psikologlar dilin icracı ve eylem yönelimli doğasının altını çizerler. Açıklamaların etkileşimlerde belli amaçlara-kimlikleri biçimlendirmeye, eylemlerimizi haklı çıkarmaya, diğerlerini suçlamaya vb.- uyacak şekilde inşa edilme tarzlarını araştırırlar ve insanların açıklayıcı repertuvarlar gibi paylaştıkları bir kültürel alet kaynağını kullandıklarını öne sürerler. Hem yapısökücüler hem de söylemsel psikologlar bu sebeple dilin dünyayı temsil etmek yerine inşa ettiği görüşünü onaylar ve kendimizi, diğerlerini ve olayları nasıl tarif ettiğimizin bireyler olarak ya da bir toplum olarak eylemimize uygun neticeleri olduğu görüşünü farklı şekillerde savunurlar.

Hem yapısökücüler hem de söylemsel psikologlar ‘söylem’ terimini araştırmalarının ve de teorik ilgilerinin odağı olan dilsel meseleye dayandırmakta kullanırlar. Aynı zamanda ‘söylem analizi’ terimini de yazı ve konuşma metinlerini görgül tarzda incelemedeki kendi yaklaşımlarına dayandırmakta kullanırlar. Bununla birlikte ‘söylem’ ve ‘söylem analizi’ terimlerine farklı odaklanmaları sebebiyle her birinde bu terimler farklı anlamlar taşır. Yukarıda gördüğümüz gibi söylemsel psikologlar için ‘söylem’ terimi sosyal etkileşimde dilin duruma konumlanmış kullanımına dayandırılır. Ama daha yapısökücü bir yaklaşımı edinmişler için söylemin anlamı daha karmaşıktır ve 4. Bölümde söylemin kapsadığı bu anlamının ne demek olduğunu ana hatlarıyla ele alacağım. Söylem analizinin farklı biçimlerini 8.Bölümde ele alacağım.

Söylem Nedir?

Önceki bölümde ana hatlarıyla belirttiğim gibi söylemsel psikologlar kullandığında ‘söylem’ terimi, duruma konumlandırılmış dil kullanımına karşılık gelir. Bu genellikle ya bir karşılıklı konuşmadır ya da konuşma etkileşimidir ama aynı zamanda her türden yazılı metin de olabilir. Söylemsel psikologlar bu gibi konuşmaları ve yazılı metinleri, konuşmacının ya da yazarın açıklamalar inşa ederken kullandığı dil tarzını incelemekte kullanır. Bu gibi analizlerin temelinde yatan soru tipik süreç sorusudur; amaç olaylara ya da kişilere dair belirli temsillere nasıl erişildiğini görünür kılmaktır.

Daha yapısökümcü bir duruş edinenlerce kullanıldığında ki ben ona makro sosyal inşacılık diyorum, ‘söylem’ terimi bir şekilde farklı anlama sahiptir, ilgi odağını konuşmacının ya da yazarın o sıradaki bağlamda kullanmakta olduğu dilin ötesine geçiren bir anlamdır. Söylemsel psikoloji konuşmacının dili kendi amacına göre kültürel bir kaynak gibi kullanma serbestliği üzerinde durur gibi görünürken, makro sosyal inşacılar bizim için ulaşılabilir dil biçimlerinin, sınırlar koyma ya da en azından güçlü bir şekilde sadece ne düşüneceğimizi, ne söyleyeceğimizi değil aynı zamanda ne yapabileceğimizi ve bize neler yapılabileceğini yönlendirme tarzlarının altını çizerekler. Öyleyse burada ‘söylem’ terimi sadece dili değil pratiği de kapsamaktadır. 1.Bölümde de belirttiğim gibi bu yaklaşım Fransız tarihçi ve felsefeci Michel Foucault’nun çalışmalarından çok fazla etkilenmiştir, bu sebeple bu analitik yaklaşıma sık sık ‘Foucaultcu’ denmektedir. Yaklaşımla kimlik, öznellik, kişisel ve sosyal değişim, iktidar ilişkileriyle ilgilenenler meşgul olmaktadır (sözgelimi, Henriques ve ark., 1984; Willig, 1999a; Parker ve the Bolton Discourse Network, 1999). Bu bölümde ‘söylemden’ ne kastedildiğini bu yaklaşım içersinden anlatacağım ve söylemin sosyal yapı ve sosyal

pratiklerlenasıl derinden bağlantılı olduğunu göstereceğim. Bugörüştü ‘söylem’ terimi sadece ‘konuşma’ yada hatta ‘dilden’ çok daha fazlasıdır.

Söylem nedir?

Söylemler ‘konuştukları nesneleri biçimlendiren pratiklerdir’ (Foucault, 1972 S/49) Bu anlaşıldığı kadarıyla söylemlerle içinde yaşadığımız ‘şeyler’ dünyası arasındaki ilişkiyi özetleyen döngüsel bir ifadedir. Bir söylem, olayların belirli bir yorumunu bir şekilde biçimde üreten anlamalar, metaforlar, temsiller, imajlar, hikâyeler ve ifadeler takımına dayanır. Tasvir edilmiş bir olayın (ya da bir kişinin veya bir grup insanın) belirli bir resmine, onun ya da onların belli bir ışık altında belirli bir şekilde sunulmasına dayanır. Bir önceki bölümde anlatılan görüşü; yani dil vasıtasıyla olayların alternatif yorumlarının potansiyel olarak mümkün olduğunu eğer kabul ediyorsak, bunun anlamı herhangi bir nesnenin, olayın ya da kişinin çeşitli farklı söylemleri olduğu, her birinin sorgulanan nesne, kişi ya da olay hakkında anlatacağı, onu dünyaya farklı bir yoldan sunacağı bir hikâyesi olduğudur.

Söylemden neyin kastedildiğini açıklayan bir örnek verelim. Tilki avının bir “nesne” olarak, birbirinden radikal şekilde farklılaşan en azından iki farklı söylemle temsil edildiği söylenebilir. “Zararlılarla mücadele olarak tilki avı” söyleminin tilki nüfusunu başa çıkılabilir bir sayıda tutmanın doğal yöntemini temsil ettiği söylenebilir. Bu söylem içinde tilki avı ahlak dışı değildir; hem insanların hem de tilkilerin menfaatleri icabıdır ve bu menfaatin, “denenip sınanmış” olan etkisine çok geçmişlere kadar giden geleneğin şahitlik ettiği söylenebilir. Konuşmalarında bu söylemi kullanan insanların “Eğer tilki avı olmasaydı tilki nüfusu kontrolden çıkardı” ya da “Tilki, çiftlik hayvanlarına saldırılar neticesinde her sene binlerce pound kaybeden çiftçiler için zararlı bir hayvandır” gibi şeyler söylemesi beklenebilir. Bu ifadelerle uyumlu bir şey, bir gazetenin köşesinde tilki avının faziletlerini öven bir mektup ya da yıllık tilki avı şölenine çağrı posterisi olabilir.

Tilki avının bir başka söylemi de “Temel ahlakın ihlali olarak tilki avı” olabilir. Bu söylemin stratejik noktasından hareketle insanların, “Hayvanların tıpkı insanlar gibi temel hakları vardır” ya da “Hayvanların avlanması ve öldürülmesi gayri medenidir, insanlığa uymaz” gibi şeyler söylemeleri beklenebilir. Gazete ya da dergilerde köpek sürüleri tarafından vahşice saldırılan tilkilerin ya da bu sloganları yazan pankartları

taşıyan hayvan hakları protestocularının fotoğraflarını da görebilirsiniz. Bu fotoğraflar, yazılı ya da sözlü bir dil olmamakla birlikte söylemin gösterilişidir; çünkü anlamları aynı tarzda “okunabilir” ve “tilki avı” aynı tarz takdim olarak görünebilir (Kelimeyi tırmak içine koymak nesnenin doğasının ihtilafı olduğu olgusuna işaret etmeye yarar).

“Tilki avı” ile ilgili daha başka, “tilki avı sağlıklı bir doğa sporudur” ya da “tilki avı aylak zenginin eğlencesidir” gibi muhtemel söylemler ileri sürebilirsiniz. Esas nokta herhangi bir nesnenin sayısız söylemle sarılı olduğunu ve her birinin bu nesneyi farklı şekillerde temsil etme ya da “inşa etme” mücadelesi verdiğini göstermektir. Her bir söylem odak noktasına farklı cepheleri, düşüncede farklı konuları, ne yapmamız gerektiği hakkında farklı çıkarımları taşır. Dolayısıyla, söylemler dünyamıza ait bu fenomeni bizim için yazma, söyleme ya da beyan yoluyla inşa etmeye hizmet eder, farklı söylemler bu şeyleri farklı şekillerde inşa eder, her söylem nesneyi bir sonraki söylemden çok farklı bir “doğada” resmeder. Her söylem o nesnenin gerçekten ne olduğunu yani doğruyu söylediğini iddia eder. Göreceğimiz üzere doğruluk ve bilgi iddiaları önemli konulardır ve kimlik, güç ve değişme tartışmalarının kalbinde yatar.

Bu açıklamalarda eksik olanın “kanaat” ya da “tutum” gibi kavramlara herhangi bir atfın yapılmayışı olduğuna dikkat edin. Yukarıda insanların tilki avı hakkında söyleyebilecekleri türden şeyler önerdim, bu gibi ifadelerin kişilerin kanaatleri ya da tutumlarından çıktığını söylemek sosyal inşacı görüşün tam tersi bir ifade olurdu. Tutumlar ve kanaatler, “kişilik” türünden özcü kavramlardır. Bizi, insanın içinde ikamet eden kişi karakterinin parçası olan, o kişinin ne yaptığını, ne düşündüğünü ve ne söylediğini belirleyen en azından büyük ölçüde etkileyen yapıları düşünmeye sevk eder. Olumlu ya da olumsuz tutumun varlığı kişinin söylediklerinden çıkartılır ama tutumun kendisi doğrudan gözlenemeyen hipotetik bir yapıdır. Ama sosyal inşacıların kişi anlayışında bu gibi “özlerin” yeri yoktur ve insanların söyledikleri şeylerin açıklamaları olarak da bir mevkiye sahip değildirler. İnsanların söyledikleri ve yaşadıkları şeylerin statüleri hakkında daha açık olalım, Foucaultcu bir görüş açısından; bu gibi şeyler bizi insanların özel dünyasına sokan rotalar değildir, “inançlar” ya da “kanaatler” denilen şeylerin geçerli açıklamaları değildir; mizaç, kişilik ya da tutum gibi birtakım içsel asli şartların kendini göstermesi gibi ele alınamaz.

Bunlar sosyal hayatta olayların ortaya çıkıp kendilerini gösterdikleri söylemlerin tezahürleridir. Kaynakları bireyin özel yaşantısında değil, bu insanların ikamet ettikleri söylemsel kültürün içindedir.

İnsanların yazdıkları ya da söyledikleri şeyler söylem örnekleri olarak, bir olayı o şekilde değil de bu şekilde inşa etme fırsatının belli söylemlere verildiği durumlar olarak düşünülebilir. Konuşma ya da yazı parçalarının aynı söyleme ait olduğu sorgulanan nesnenin aynı genel resmini çizdikleri ölçüde söylenebilir. Tabii ki aynı kelimeler, aynı cümlecikler, aynı resimler, aynı ifadeler bir dizi farklı söylemde ortaya çıkabilir, her defasında da farklı anlatılara katkıda bulunabilir. Tilki avı örneğine dönersek, “zararlı hayvanlara aşırı hassasiyet yanlış anlaşılıyor” ifadesi “zararlılara karşı denenmiş ve sınanmış mücadele olarak avlanma” söyleminin bir parçası olarak ya da “aylak zenginin eğlencesi olarak avlanma” söyleminin bir parçası şeklinde ortaya çıkabilir. Kelimelerin ya da cümlelerin kendisi herhangi bir söyleme ait değildir; aslında ne söylediğimizin anlamı söylemsel bağlama, kelimelerimizin gömük olduğu genel kavramsal çerçeveye bağlıdır. Bu anlamda, söylem bir tür referans çerçevesi, açıklamalarımızın açıklanabileceği kavramsal bir omurga gibi düşünülebilir. Dolayısıyla insanların söylediği ya da yazdığı fiili şeylerle söylemler arasında çift yönlü bir ilişki vardır: söylemler insanların yazdıkları ya da söyledikleri şeylerde gözüktür, gözüktüklerinde de insanların yazdıkları ya da söyledikleri şeylerin anlamları ortaya çıktıkları söylemsel bağlama bağlıdır.

Bir nesne hakkındaki söylemin kendisini metinlerde—sohbet ya da mülakat gibi konuşmalarda, roman, gazete köşesi, mektup gibi yazılı materyallerde, gazete ya da film reklâmları gibi görsel imajlarda hatta insanların giydikleri kıyafetlerde ya da saçlarını o ya da bu şekilde taratmalarında gösterdiği söylenir. Aslında, anlamı “okunabilir” herhangi bir şey, bir ya da daha fazla söylemin kendini göstermesi olarak düşünülebilir, bir “metin” olarak bilinebilir. Belediye binası ya da endüstri devriminin fabrikaları gibi binalar, yurttaşlık “gururundan” ya da son modada olduğu gibi “yöresel” binalara karşı geçmişe özleminden bahsediyor olabilir. Kıyafetler, üniformalar sınıf farkını, mevkii, cinsiyet rolünü, yaş ya da alt kültürü akla getirebilir ve bunlara metin denilebilir. Gerçekte insanın anlamdan bağımsız hiçbir yönü olmadığı için etrafımızdaki her şey “metinsel” ele alınabilir, “bir metin olarak hayat” lafının, söylemsel yaklaşımın altta yatan metaforu olduğu söylenebilir. Bu

kısma giriş yaparken kullandığım, söylemler ‘konuştukları nesneleri biçimlendiren pratiklerdir’ alıntısına dönerek nesnelerin ve olayların bizim için anlamlı varlıklar haline gelmelerinin, söylemdeki temsilleriyle olduğu şimdi belirginleşmiş olmalıdır. ‘Metnin dışında hiçbir şey yoktur’(Derrida, 1976,s/158) iddiasıyla kastedilen budur. Sosyal inşacılar bu iddiayı öne sürmekle maddesel dünyanın varlığını inkâr ediyor değillerdir ama şeyler ve olaylar dünyasıyla bağlantımızın, söylemlerin bunlara verdikleri anlamlara bağımlı olduğuna işaret etmektedirler:

Foucault söylemin, konu başlığını inşa ettiğini öne sürer. Bilgimizi ve nesneleri tarif eder, meydana getirir. Bir konu başlığı üzerine anlamlı bir şekilde konuşma, hakkında akıl yürütme tarzını yönetir. Aynı zamanda, fikirlerin pratiğe nasıl döküleceğini, diğer fikirlerin idaresini düzenlemekte nasıl kullanıldığını etkiler.

(Hall,2001 s/72).

Söylem, bilgi ve iktidar-güç

Söylemler dünyaya dair bilgilerimizi, şeyler ve olaylar hakkındaki ortak anlamalarımızı düzenliyorsa, paylaşılan bu anlamalar sosyal pratiklerimizi bilgilendiriyorsa söylem, bilgi ve iktidar arasında derinden bir ilişki olduğu iyice ortaya çıkar. Foucault başlıca bu ilişki ile ilgilenmişti, onun ana fikirlerinden bazılarını ayrıntılarıyla anlatmaya değer çünkü bu fikirler, postyapısalcı fikirleri sosyal psikolojiye ithal etmeyi arzulayan birçok yazar tarafından büyük bir ilgiyle ele alınmaktadır. Bilgi ile iktidar-güç arasındaki ilişkiye dair sağduyusal anlamalarımız kişinin gücünü artıranın bilgi olduğudur. Sözgelimi yüksek eğitimin sunduğu bilgiyi kazanarak kişi iyi bir iş, iyi bir maaş ve yüksek mevki fırsatını artırır. Ama Foucault’nun bilgi ile iktidar-güç arasındaki ilişkiye dair kavramlaştırması, göreceğimiz üzere, bundan oldukça farklıdır.

Bu dünyanın söylemsel analizinin olayların, insanların, sosyal fenomenlerin çeşitli muhtemel inşalara ya da temsillere taabi olduğu görüşünü nasıl öne sürdüğü hakkındaki ayrıntıları daha önce vermiştim. Bazı inşaların belli bir kültürle, tarihteki yeriyle ve toplumun yapısıyla büyük ölçüde değişeceği beklenebilmekle birlikte diğerlerinden daha fazla “sağduyusal” ya da doğru görülme eğilimi

olacaktır. Sözelimi, çağdaş batılı toplumlarda doğa olayları hakkın-
da bilimin ya da tıbbın sağladığı yorumlara din, sihir ya da batıl inanç
tarafından sağlanan yorumlardan daha fazla doğru etiketinin yapıştı-
rılması sıradan bir şeydir. Ama durum hep böyle değildi; dünyadaki
diğer kültürler için de doğru değildir. Birkaç yüzyıl önce şeytanî ruh-
lar tarafından ele geçirilmiş olmanın delili olarak gösterilen bir dav-
ranış bugün akıl hastalığı olarak düşünülmektedir. Bilim adamlarının
yeterli açıklama veremedikleri durumlarda bile psikokinetik ve zihin
okuma vakalarında olduğu gibi, bunların temelindeki-rasyonel açık-
lamanın bilim tarafından zaman içinde bulunacağı düşünülür. Öyley-
se bilgi dediğimiz şey basit bir şekilde bir fenomenin toplumumuzda
doğru etiketini almış belli bir inşasına ya da yorumuna dayanır. Bi-
lim söyleminde bile doğru diye baktığımız, sözelimi sağlıklı diyet,
yeterli bir ebeveyn olmak, ya da hastalıklardan korunma, çok kısa bir
süre zarfında değişmiştir ve bu gibi değişiklikler basitçe tıp alanında-
ki ilerlemenin sonucu olarak görülecek değişiklikler de değildir.

Foucault'ya göre bilgi, herhangi bir zamanda bir kültürde yaygın
olan dünyaya dair belirli bir sağduyusal görüş, iktidara-güce sıkıca
bağlıdır. Bir olayın herhangi bir yorumu, sosyal pratikler için o şekil-
de değil de bu şekilde eylemek için, alternatif eylem tarzlarını mar-
jinalleştirmek için, beraberinde potansiyeller taşır. Sözelimi yuka-
rındaki örnekteki “şeytanî ruhlar”, “ruh çıkarma” yoluyla kovulabilir
ama “akıl hastalıkları” bir akıl hastanesinde “tedaviyi” gerektirebilir.
Bir kişi için bir başkasına yapabilecekleri, olayların o sırada “bilgi”
olarak anlaşılan yorumu tarafından doğrular ve yasaklar altında veri-
lir. Bu sebeple belli şekillerde hareket etme gücü, kaynaklar üzerinde
iddialarda bulunma gücü, kontrol etme ya da kontrol edilme gücü o
sırada bir toplumda hâkim olan bilgilere bağlıdır. Gücümüzü, eylem-
lerimizi kabul edilebilirlik ışığı altında sunmamıza izin veren söy-
lemleri yanımıza alarak kullanırız. Dolayısıyla Foucault iktidara-
güce bazı insanların sahip olduğu bazılarının sahip olmadığı bir
tasarruf şekli olarak bakmaz, söylemin neticeleri olarak bakar. Bir
kişiyi ya da dünyayı izin verilen şekliyle tanımlamak güç kullanmak-
tır. Bir şeyi belirli bir şekilde tarif ettiğimizde ya da sunduğumuzda
beraberinde gücü de getiren belli bir “bilgi” üretiriz. Dünyayı “deli”
olanlar ve “aklı başında” olanlar şartında yorumlamak dolayısıyla
da belli bir “bilgi” üretmek, bu gruplar arasında bir güç eşitsizliğini
beraberinde getirir.

Her zaman bir olayı çevreleyen bir dizi söylemin olması, söylemlerin her birinin alternatif bir görüş teklif etmesi, her birinin de eyleme dair farklı ihtimalleri beraberinde taşıması sebebiyle hâkim ya da yaygın söylem ya da sağduyu sürekli çekişmeye ve direnişe maruz kalır. Foucault için güç ve direniş aynı paranın iki yüzüdür. Bir söylemde gizli olan güç ancak bir başka söylemdeki gizli direniş tarafından görünür. Eğer güç, eylemleri kullanırken uyguladığınız şey ise Foucault'nun, gücün kişinin yapmalarını istedikleri şeyi yapması için bir diğer kişiyi zorlayabildiğinde yani direnişleriyle mücadele edildiğinde ortaya çıktığı görüşüyle tabii ki hiçbir ortaklığı yoktur. Swacki (1991) Foucault'nun görüşlerini inceleyerek, bastırma ve güce başvurma ihtiyacının daha ziyade güç eksikliğinin delili olarak anlaşılması gerektiğine ve baskının gücün sınırlarına ulaşıldığında kullanıldığını işaret eder.

Disipline edici güç

Foucault bu sebeple özü itibarıyla baskı kurucu iktidar-güç görüşünü reddeder ve tersine, gücün-iktidarın en etkili olduğu zaman olarak iktidarın bilgi ürettiği, üretken olduğu zamanı göz önüne alır. Foucault özellikle yüzyıldan daha uzun bir zamandır bugün bildiğimiz “bireyi” üreten bir dizi kurumsal ve kültürel pratiğin yükselişini seyrettiğimize inanmaktadır. Popülasyonun artması, tarımdan endüstriyel ekonomiye geçiş gibi toplumun doğasındaki değişiklikler, kişi hakkında belli söylemlerin (ya da bilgilerin) göze çarpıcı hale gelmesine izin veren sosyal pratikleri beraberinde getirmiştir. Bu söylemler çağımızın batılı endüstriyel toplumunun bireyini “üretmiştir” yani; dürtüler ve motivasyonlar tarafından iskân edildiğini, birtakım vasıf ve özelliklere sahip olduğunu, özgürce seçilmiş eylemlerinin vicdan tarafından izlendiğini hissettiğimiz kişiyi “üretmiştir”. Bu bilgiler çok güçlüdür, toplumun ve onun üyelerinin kontrolünü son derece etkin bir şekilde ve Foucault'nun “disipline edici güç” dediği şeyle, güç kullanmaksızın sağlarlar.

Foucault (1976) bunun nasıl ortaya çıktığını gösterir. 18. yüzyılda, insanların sayılarının artması ve neticesinde halk sağlığı, ikâmet şartları gibi problemler yüzünden “populasyon” kavramı ortaya çıkmaya başlamıştı. O zamana kadar monarşi idaresinde “halk” ya da “sadık tebaa” oldukları düşünülen bu insan-

lar hakkındaki çıkarımlar artık bir “populasyona” sahip memleket fikrinin çıkarımlarından farklıydı. “Populasyon” kavramı memleketin insan gücü, bu gücün düzeni ve üretebildiği refaha dair tahminleri beraberinde getirmektedir. Populasyonun büyümesi ve bu büyümeyi karşılaması gereken kaynak meselesi ortaya çıkarır. Kısacası populasyon kavramı, beraberinde idare ve kontrol etme sorularını taşıyan, bir memleketin sakinlerini kavramlaştırmanın görece bir karmaşık şekliydi. Foucault iktidar ilişkilerinin esas alanı olarak bedeni özellikle de cinselliği görür ve bunun nasıl ortaya çıktığını anlatır:

Populasyonun bu ekonomik ve siyasi probleminin kalbinde cinsellik yatıyordu: doğum oranını, evlilik yaşını, meşru ve gayrî meşru doğumları, cinsel ilişkilerin vaktinden önce başlamasını, sıklığını, doğurgan ya da kısır hale girme yollarını, bekâr hayatının ya da yasakların neticelerini incelemek şarttı... Şeyler; zenginlerin, bekârların ve sefihlerin dölsüz zamparalıklarına âdet haline gelmiş feryat edişten, populasyonun cinsel idaresinin hem bir inceleme nesnesi hem de bir müdahale hedefi olarak anlaşıldığı bir söyleme kaydı...

(Foucault, 1976 s/25- 26)

Bir başka ifade ile cinsellik devletin yoğun ilgi alanı haline geldi. Devlette ya da kilisede, otorite konumundakiler engisizyoncu (sorgucu) rolüne girdiler ve kendi danışmanlıkları altında erkek ve kadınlardan cinsel pratikleri hakkında itiraflar koparma gücüne sahip oldular. Burada Foucault’nun analizinin ilginç noktalarından biri “cinsel perversiyon”, “doğa dışı pratikler” ve “cinsel ahlaksızlık” fikirlerinin ancak bu noktada muhtemel hale gelmesiydi. İktidarın hangi pratiklerin müsaade edilebilir, hangilerinin edilemez olduğunu söylemesiyle normallik fikrine gelinmiş oldu. Populasyonun cinsel hayatını dikkatle inceleme ve insanları cinsel “günahlarını” itiraf etmeye cesaretlendirme pratikleri, insanlar bu süreci benimsedikçe güçlü bir sosyal kontrol biçimi geliştirdi. Böylelikle insanlar, kendi davranışlarına dikkatle bakmaları, kendi normallikleri hakkında sorular sormaları ve davranışlarını buna göre ayarlamaları için teşvik edildiler. Sorgucunun bu güçleri, kendi kendine sınınamayı ve kendi kendine itiraf etmeyi teşvik etme gücü, şimdiki zamanda otoritenin günümüzdeki taşıyıcıları olan tıp uzmanlarının ve de özellikle psikiyatristlerin eline geçmiş oldu. Psikanaliz gibi pratikler cinselliği kendini anlamanın kilit noktası görür. Kişilik ve ilişki problemleri-



mizi çözmek için bizi, cinselliğimizin doğru doğasını keşfetmemiz gerektiği konusuna inandırmaya teşvik ederler. Bu şekilde kişisel hayat “psikolojikleştirilir” ve bu sebeple de uzman müdahalesinin hedefi haline gelir.

Foucault ondokuzuncu yüzyıla dair cinsellik anlayışımızı tamamen tersine çevirmiştir. Cinsel özgürlük yönündeki bugünkü yönelimin genellikle sosyal hayatta cinselliğin açıkça konuşulmadığı ya da açık bir şekilde gösterilmediği zamana, eski cinsel baskıya karşı bir tepki olduğu düşünülür. Bu alanın genellikle, cinsellik konusunda yaygın bir sessizlik zamanı olduğu düşünülür. Foucault bu “bastırılmış hipoteze” mit diye bakar. Ona göre on dokuzuncu yüzyıl tam tersine cinsellik söylemlerinde bir patlama yaşamıştı. Cinsellik daha öncele-ri hiç bu kadar incelenmemiş, sınıflanmamış, teorikleştirilmemiş ve kontrol edilmemişti. Cinselliğin kibar tabakada hiç imâ edilmemiş olması, cinselliğin bu dönemde hızla söylemsel şekilde çeşitli yollar-
dan inşa edilmekte olduğu olgusunu değiştirmemektedir. Sözgelimi, mobilyanın ayaklarını örtme pratiği, cinsellik hakkında ciltler dolusu güçlü ama ayıp bir mecburiyeti konuşmuştu.

Bu açıdan on dokuzuncu yüzyılın cinsellik literatürünün to-murcuklanması cinsellik hakkındaki bilginin artmasından çok, popülasyonun kategorize edilip kontrol edilebildiği bölümlerin ve sınıflamaların artması olarak görülür. Ayrıca gözetim ve nor-malleşmeye yönelik böylesi bir hareketin meydana geldiği tek yer cinsellik alanı değildi. Psikiyatri akıllı/deli kategorisi geliştirdi ve sonra da bunu sayısız anormallik çeşidine kadar uzattı (psikoz, nöroz, manik depresyon, şizofreni, vb.). Kriminolojinin gelişmesi suçu “suçluların” incelenmesine, kriminal davranışa ön-ceden hazır olan bazı türden insanların incelenmesine dönüştür-dü. Sosyal kontrol yöntemi olarak gözetimin bu gücü Foucault’a göre (1979) Bentham’ın “Panopticon”u ile özetlenir. Panopticon bir ondokuzuncu yüzyıl icadıydı, hapishane hücreleri merkezî bir gözetleme kulesi etrafında sıralanacak şekilde düzenlenirdi, gözetmen bu odadan hapishanedekileri gözetimi altında tutabilirdi. Hiçbir mahkûm hücresinde gözlenmediğinden emin olamazdı bu sebeple giderek kendi davranışlarının polisi olmaya başladılar. Foucault’nun burada dikkati çektiği nokta, itirafla birlikte gözetim pratiğinin gözetlenenler tarafından yani prensipte toplumun üyeleri tarafından benimsenmiş hale gelmesidir. İnsanlar kendi davranışları-

nı yaygın normallik standartlarına göre takip ve kontrol etmeye başlar. Bu bugün bizim esasta kendini disipline etme dediğimiz şeydir. Sarup (1993) Foucault'nun fikirlerini çok açık ve okunabilir şekilde anlattığı kitabında Ponapticon ile hem Hristiyan Tanrının sonsuz bilgisiyle hem de ilerlemiş kapitalizmde bireylerin bilgisayarlı görüntülemeyle takibi arasında paralellik kurar. Foucault bu sebeple batılı toplumların idare ve kontrol tarzında radikal bir kayışın olduğuna inanmaktadır. Bu halkını cezalandıran, zora başvuran ya da öldüren gücü ile kontrol eden “hükümdar iktidarından” insanların kendilerini diğerlerinin özellikle de uzmanların denetlemesine ve kendi kendilerini denetlemeye serbestce maruz bırakarak kontrol edildikleri ve disipline edildikleri ‘disipline edici’ bir iktidara kayıştı. Foucault böyle disipline edici bir iktidarın, kontrol etmekten çok daha etkin ve etkili olduğuna inanmaktadır.

Bu arka plandan bakıldığında psikolojinin kendi konumu son derece güvenilmez hale girmektedir. Bu bakışın ışığında, insanoğlu hakkında keşfedilen bilginin onların hayatlarını geliştirmekte kullanıldığı psikoloji pratiği, özgürleştirici bir proje yerine sosyal kontrol makinesindeki bir dişli gibi görülmeye başlar. Aslında ‘psikompleks’ terimi (sözgelimi Ingleby, 1985: Rose, 1985) çağdaş toplumda insanların gözlenmesinde ve düzenlenmesinde merkezî rol oynayan, adında ‘psi’ öneki olan psikoloji, psikoterapi, psikiyatri gibi uygulamalara ve mesleklere dayandırılır. Gözetim pratiği insanlar hakkında malumat gerektirir. Bu malumat da herhangi birinin değerlendirilebileceği ya da kendilerini değerlendirebilecekleri sağlıklı ya da ahlaken kabul edilebilir davranış normlarını kurmakta kullanılabilir. Psikoloji tarihi bu gibi ürünlerle doludur: zekâ testleri, kişilik envanterleri, erkeksilik, kadınsılık, androjeni testleri, çocuk gelişim testleri, tutum, inanç vb. ölçekler. Kendimiz hakkındaki bütün bu malumat, Foucaultcu görüş açısından, otoritenin bu gibi bilgilere verdiği “bilimsellik” etiketiyle kendi menfaatleri icabı gibi görünmesi sağlanarak, insanları kontrol etmekte kullanılacak bilginin üretimini tesis etmektedir. Rose (1990), psikolojinin sosyal bir bilim olarak yükselişinin Foucaultcu analizine girer ve psikolojinin, disipline edici iktidarın modern formlarına yerleştirilme yolunu gösterir, Parker da (Parker, 1988b; Parker ve ark. 1995) psikoterapinin ve psikopatolojinin eleştirel bir yapı sökümünü geliştirmiştir.

Disipline edici gücün görünmezliği

Son kısımda ortaya çıkan kilit noktalardan biri insanların gündelik yaşantılarına, hayatlarına ve öznelliklerine bir çerçeve sağlayan söylemlerin sosyal kontrolün amaçlarına hizmet ettiğidir. Ama bu süreci biz böyle fark etmeyiz. Görünürdeki tartışma rasyonel zeminde eğer insanlar gerçekten kontrol edildiklerini anlarılarsa bundan yana olmayacaklarıdır. Foucault buna iktidarın işleyişinin aslî yönü olarak bakar: “İktidar ancak, kendisinin önemlice bir kısmını maskeleydiği durumda tolere edilebilir. Başarısı, mekanizmalarını saklama kabiliyetiyle orantılıdır” (Foucault, 1976 s/86). Dolayısıyla söylemler insanlara kendi yaşantı ve davranışlarını başkalarının yaşantı ve davranışlarını anlayabilecekleri bir çerçeve önerir ve toplumda işleyen iktidar ilişkilerini bir şekilde maskeleyen sosyal yapıya ve pratiklerine düğümlenmiş halde görülebilir. Bunun neye benzediğini görmek için birkaç örneğe bakalım.

“Romantik aşk” söylemi hepimizin karşı karşıya kaldığı bir söylemdir. Gerçek aşkın, gençlik aşkının, yetişkin aşkının, ilk görüşte aşkın, karşılıksız aşkın televizyon ve film imajlarıyla kuşatılmışızdır. Şarkılar onu söyler, dergiler hakkındaki mektupları yayınlar, hepimiz zaman zaman kendimize âşık olup olmadığımızı, ‘âşık mı olduğumuzu’ ya da hiç âşık olacak mıyız diye sormuşuzdur. Düşüncelerimizi, emosyonlarımızı ve davranışlarımızı formatlama yolu olarak bu romantik aşk söylemi muhakkak ki modern toplumdaki en yaygın olan söylemlerden biridir. Bu söylemin imaj ve varsayımları nelerdir? Ne söylemektedir? Birincisi, kendisini insan doğasının “doğal” bir özelliği olarak ve (hemen hemen yalnız heteroseksüeller için) bağlılığın bir sonucu olarak sunar. Aşk erkek ile kadın arasındaki cinsel ilişkiyi güçlendiren emosyonel harç gibi görünür. Eğer birini gerçekten seviyorsak, ona ihtimam gösterir, iyiliğini ister ve bir yere kadar da bunun sorumluluğunu üstleniriz. Bu aynı zamanda cinselliğin, ilişkinin bir parçası olmasının beklenmesi ve serbest bir şekilde verilmesi anlamına gelir. İkincisi aşk, evlilik ve aile hayatının temelidir ve evlilik romantik birliğin uygun ve doğal son noktası olarak görülür. Dolayısıyla âşık olmak erkek ve kadının birbirinin ve ailelerinin sorumluluğunu üstlendiği birbirine ihtimam gösteren –evlilikte- cinsel ilişkinin habercisi olarak görülür (“Aşk” sosyal inşacı analizi için bkz. Averill, 1985).

Bununla birlikte “romantik aşk”, “evlilik” ve “aile” söylemlerine, adil olmayan sosyal düzenleri maskeleyen hayatlarımız hakkında konuşma, onları inşa etme, yaşama ve kendimize ifade etme yolu olarak görülebilir. Bir başka ifade ile çıkarımıza olması gerekmeyen; ama toplumdaki göreceli güçlü grupların çıkarına olan hayat biçimlerine giriyor olabiliriz çünkü yaşantımızı çerçevelemede ulaşılabilir olan bu söylemler bizim rızamızı almaktadır. Tabii ki feministler kendilerine sosyal inşacı demeleri de gerekmeseydi de “romantik aşk” gibi kavramların ilk eleştirilerini geliştirilenler arasındaydı. Marksist görüş açısından bakıldığında evlilik ve aile, kapitalist ekonominin devamında önemli bir role sahiptir. İşçi olarak erkeklerin her gün pazaryerinde kendi emek gücünü satmaya hazır görünebilmesi hayatidir. Yedirilmeli, giydirilmeli, sağlığına dikkat edilmeli ve çocukların bakımı, okula yollanması, doktora götürülmesi gibi aile sorumluluklarından ferah tutulmalıdırlar. Dolayısıyla kadınlar hem bu gündelik emek gücünün üretiminde hem de bu üretimin, geleceğin işçileri olacak çocuklarla kuşaktan kuşağa yenilenmesinde merkezî bir rol oynarlar. Ama aynı zamanda kadının bu hizmetleri bedava vermesi de önemlidir. Eğer kadın evlenmezse, çocukları olmazsa cinsel hizmetleri bedava vermezse bu gibi şeylerin (yemek yapma, çamaşır yıkama, çocuk bakımı vb.) ücretinin işveren tarafından maaş yoluyla ödenmesi gerekirdi. Aile geçimi yani erkeğe sadece kendisini değil kendine bağımlı karısını ve çocuklarını da geçindirecek kadar ücret ödenmesi gerektiği fikri kadının ailesine ve kocasına bedava hizmet sağlayan konumunu meşrulaştırmaya hizmet eder. Ama kadınlara ve erkeklere insanların neden evlendiklerini soracak olursanız verdikleri cevaplarda bu fikirlerin ortaya çıkma ihtimali çok azdır. Bu romantik aşk söylemi yukarıdaki bu ekonomik düzenlemenin, kişisel ve emosyonel sebeplerle özgürce girilen ihtimam, bakım ilişkisini hikâyeleştirerek (narrative) yeniden düzenlenmesine hizmet eder. Kadınlar ve erkekler evlenirler çünkü birbirlerini severler ve kadınlar kocalarına ve ailelerine onları sevdikleri için bakarlar.

Neticede elimizde evlilik ve aile hakkında anlatılan birbiri ile çatışan iki açıklama, iki farklı inşa vardır – ‘romantik aşk/evlilik/aile’ söylem grupları ile ‘Marksist söylem’ ve sağduyu olarak anlaşılan olayların ilk yorumu. Foucault terimleriyle güç-iktidar, kadınların bu hizmetleri isteyerek vermeye erkekleri de yaptıkları işe karşılık

aldıkları ücretin âdil bir değiş tokuş olduğuna kullanılan bu söylemlerle ikna etmekte, işleyişini aşk, evlilik ve aile hayatı söylemleriyle bulanıklaştırabildiği ölçüde başarılıdır.

Söylem, sosyal yapılar ve sosyal pratikler

Söylemler ne yapabileceğimiz ve ne yapamayacağımıza dair çıkarımlara sahiptir. Kadınsılığa(feminen) dair yaygın söylemler genellikle bakıp büyüten, doğaya yakın, duygusal, hormonlarından olumsuz etkilenen, empatik ve kırılgan kadını inşa eder. Bunu takiben hemen, kadınların özellikle çocuklara iyi bakabildikleri, bakmaları gerektiği, üst düzey idarecilikteki ya da sorumluluk pozisyonlarındaki kariyerlere uygun olmadıkları, gece tek başına yürüme ya da arabaya binme gibi potansiyel tehlike taşıyan faaliyetlerden kaçınmaları gerektiği şeklinde tavsiyeler gelir. Yaygın “birey” söylemleri insanları motivasyonları, yetenekleri, zekâları, kararlılıklarına göre birbirlerinden “doğal” olarak farklılaşan, ayrı, bağlantısız birimler olarak resmeder, bu sebeple de pazar ekonomisinde rekabetçilik ve hırs, kişilerin doğal kabiliyetlerine göre en uygun olanın hayatta kalmasını garantiler. Neden “kadınsılığın” ve “bireyselciliğin” bu belirgin yorumları yaygın bir kabul ve popülerlik taşımaktadır? Neden insanları ya da olayları temsil eden bazı yorumlar bize “doğru”, diğerleri “kurgu” gibi görünür?

Söylemler basit bir şekilde soyut fikirler, şeyler hakkında konuşma ya da bunları gerçek dünyanın çok üzerinde seyreden balonlar gibi temsil etme yolları değildir. Söylemler, hayatımızı nasıl yaşayacağımız, neyi yapabileceğimiz ve bize neler yapılabileceği üzerine derin etkilere sahip olan kurumsal ve sosyal pratiklerle çok yakından bağlantılıdır. Sözelimi Willig (2001) biyotıbbi bir söylemde doktorlar ve hemşireler tarafından tıp kurumunun ve de tıp pratiklerinin bir parçası olarak ‘hasta’ olarak vücutlarımızın meşru bir şekilde ele geçirilebileceğine dikkati çeker. Toplumumuzda kapitalist bir ekonomi ile hukuk, eğitim, evlilik, aile ve kilise gibi kurumlar vardır. Her birimizin gündelik hayatına bu şeyler bir öz ve biçim verir. Bir sosyal konum ve

mevki önerir: kapitalist ekonomi bizi “işçi”, “çalışan”, “işsiz” yapar. Evlilik ve aile kurumları demek insanların ‘evlenebilecekleri’, ‘bekâr kalabilecekleri’ ya da ‘boşanabilecekleri’, ‘ana’ ‘baba’ olabilecekleri ya da ‘çocuksuz’ olabilecekleri anlamına gelir. Eğitim kurumu “eğitimli” ve “eğitimsiz” insanlar sağlar vb. Bu toplumu yapılandırma yollarından her biri insanların yaptıklarıyla, sosyal pratiklerle her gün uygulamaya sokulur. Kapitalizm, işçi her seferinde çalışma kartını bastığında, yevmiyesini aldığı anda, ya da işsizlik sigortası aldığı anda uygulamaya sokulmaktadır. Çocuklar sınıfa girdiklerinde ya da dersi kırdıklarında eğitim uygulamaya sokulur. Anneler çocukları ve kocaları için akşam yemeği hazırladıklarında ya da hasta çocuklarına bakmak için işlerinden izin aldıklarında aile uygulamaya sokulur. Ve bütün bu sosyal yapılar ve sosyal pratikler kanun tarafından ve yardım sistemleri, kilise kanunları gibi devletin diğer kontrol mekanizmaları tarafından çeşitli şekillerde emniyete alınır ya da cesaretlendirilir. İşçi ile işveren arasındaki kanunî sözleşme, çalışma saati ve maaş çeki uygulamalarını garantiye alır. Eğer çocukları okula gitmezse kanun ebeveynleri cezalandırır. Devlet yardımlarının ya da çocuk bakımı yardımının olmaması demek, evin dışında çalışmayı seçecek çocuklu birçok kadının bunu karşılayamaması, evde çocuklarıyla birlikte kalmayı tercih eden bazı kadınların da dışarıda çalışmaya zorlanmaları demektir.

Kimliğimizi şekillendiren söylemler toplumda günbegün yaşanan yapılar ve pratiklerle yakından birbirine bağlıdır, bazı söylemlerin “doğru” etiketini alması diğer bazılarının ise almaması görece güçlü grupların çıkar alanıdır. Eğer erkeklerin kadınlara göre halen toplumda daha güçlü bir konumda olduklarını kabul edecek olursak, hâkim kadınlık söylemlerinin bu güç eşitsizliğini desteklediğini söyleyebiliriz. “Rekabet yoluyla seçilenlerin eğitimi” gibi, kariyer başarısının “en uygun olanın hayatta kalması” gibi söylemler eğitimi ve kapitalizmi tarafsız ve eşitlikçi kurumlar olarak sunan görece güçlü orta sınıfın refahının ve fırsatlarının daha fazla olmasını meşrulaştırmaya hizmet eder. Eğitimi ve kapitalizmi sosyal kontrol ve kendi çıkarına kullanma sistemi olarak gösteren söylemler ise sağduyusal doğrular olarak pek yaygın kabul görmezler.

Bununla birlikte şu noktada iki uyarının işitilmesi şarttır. Birincisi, hâkim söylemlerin bu hâkim konumlarını sonsuza kadar garantiye aldıkları ya da bu söylemlerle yarışan diğer söylemlerin hâkim söylemi ele geçirmeyi başaramayacakları sonucunu hemen çıkarmaktan sakınmak gerekir. Sözgelimi, yirminci yüzyılda kadınsılık ile ilgili ve çok yenilerde de erkeksilik(maskülen) ile ilgili

alternatif söylemlerin ortaya çıktığı ve zemin kazandığı görüldü. Erkek ve kadın hakkında ne söylenebileceği ya da hikâyelerde, imajlarda kadın ve erkeğin nasıl resmedilebileceği değişmektedir, bu değişimler toplumun düzenleniş tarzındaki değişmelerle el ele gitmektedir. Ücretli çalışma ve dolayısıyla bir ölçüde ekonomik özgürlükten bir yüzyıl öncesine göre daha fazla kadın yararlanmaktadır, geleneksel “çekirdek” aile baskın bir ev halkı biçimi değildir. İkincisi, söylemler basit bir şekilde belirli siyasî düzenlemelerle planlanmamaktadır. Bakıp besleyen, doğaya yakın olan, empatik olan kadın söylemi yorumu da “feminen” olmaya itibar kazandırmak isteyen bazı feministler tarafından kullanılmaktadır, yine “delilik” ile ilgili kavrama yapılan saldırılar antipsikiyatri hareketi ile eş zamanlı bir biçimde kullanıldığı kadar, akıl hastanelerini kapatıp yerine finansal sebeplerle ne olduğu belirsiz “halk bakımevleri” açmak isteyenler tarafından da kullanılmaktadır.

Ayrıca güç, trafiğin tek yönlü işlediği bir sokak değildir. Söylemin, onu kullanmaya teşebbüs edenler için karmaşık güç çıkarımları olabilir. Sözelimi, Hollway (1981, 1984) “erkek cinsel dürtü söylemi” dediği şeyin tanımını yapmaktadır. Bu, yaygın ve sağduyusal görüşü kuran, hakkında konuşma ve düşünme şekilleri olan, erkek cinselliğine dair bir temsil sistemidir. Erkek cinselliğini güçlü biyolojik bir dürtünün kendini göstermesi olarak inşa eder. Dolayısıyla erkekler göz ardı edemedikleri, tatmin edilmesi gereken temel bir cinsellik ihtiyacına sahip görülür. Bu söylem mahkemelerde tecavüz eden erkeklere sempatik yaklaşıldığı, reddedilemez varsayılan cinsel isteklerinin tanındığı ortak bir alan olmaktadır. Dolayısıyla erkek cinsel dürtü söylemine erkeklerin, genellikle kadınlar üzerindeki yaygın tecavüz tehdidini kontrol edici etkisinden yararlanmasında ya da bunu yalanlanmasına rağmen kadınlara cinsel saldırıda bulunabilmesindeki potansiyel bir güç-iktidar kaynağı olarak bakılabilir. Erkek cinsel dürtü söylemi; erkek cinselliğini sadece biyolojik bir zorunlulukla dürtülenen şeklinde inşa etmekle kalmaz, kadını da potansiyel harekete geçirici, tetikleyici şeklinde temsil eder. Bu söyleme göre tecavüz kurbanlarına, tahrik edici şekilde giyinmiş saldırıyı üzerine çeken olarak bakılır. Ama bu söylemin kendisi kadını belli bir ölçüde iktidarla-güçle donatır. Kadınların, erkeklerin arzusunu ortaya çıkarmak gibi bir güçleri vardır ve bu sebeple erkekler için potansiyel bir tehlike kaynağıdır. Cinsel açıdan uyarılmış bir erkek kendini kontrolden çıkmış bir arabada gibi hissedebilir. Olağan kontrol duygusu, sıkıştıran arzuları tetikleme gücüne sahip hatta onu tatmin etme ya da tatmin etmeyi reddetme gücüne sahip

çekici bir kadının varlığıyla korkutucu bir şekilde uçup gidebilir. Bu söylem erkekleri kadınlardan daha güçlü kılmakla birlikte bu örnek, gücün-iktidarın mutlak olmadığını da göstermektedir.

Foucault'nun elbette, belli söylem ya da bilgilerin ortaya çıkışını ve de önem kazanışını güçlü grupların kasti entrikasının bir sonucu olarak görmediğini önemle ifade etmek gerekir. Güçlü insanlar önce düşünüp sonra da amaçlarına hizmet edecek söylemleri yaymazlar. Aksine hayatın pratik ve sosyal şartlarının bazı temsillere uygun bir kültür sağladığı anlaşılır, etkiləri de kasti ya da hemen görünür olmayabilir. Yine de söylemin bir kere kültürel olarak ulaşılabilir olduktan sonra göreceli gücünün menfaatine uygun hale gelmesi muhtemeldir. Öyleyse tarihsel olarak bir kültürde bir söylemin ortaya çıkışını geriye doğru takip edebilir ve beslendiği zemini sağlayan sosyal, fiziksel ve ekonomik değişikliklerin üstünü açmaya çalışabiliriz; ama bunları nedensel bir bağ haline sokmamaya dikkat etmek gerekir. Foucault bizi belirli söylemleri üretmekte belirli sosyal şartları gerekli görmememiz için uyarır. Kişi her zaman geriye bakabilir ve belli bir söylemin nasıl ortaya çıktığını görebilir; ama geleceğe bakıp gelecekteki toplumun belli tiplerine insan hayatının herhangi bir özel ifadesinin eşlik edeceğini varsayamaz. Foucault bu sebeple, bazı söylemlerin diğerlerine göre daha iyi bir toplum ortaya çıkaracağı varsayımında bulunmaya tamamıyla karşıydı. Bu şekilde tahsis edilen söylemlerin bütünüyle tahmin edilemeyecek olma ihtimalini ve gelecekteki muhtemel sonuçlarının belirsiz olma ihtimalini görmüştü. Herhangi bir evrensel siyasî ya da ahlakî yargıya varmayı reddetmişti çünkü daha iyi için yapılan değişikliğin bazen arzu edilmeyen sonuçlara dönüştüğünü tarihsel olarak görmüştü. Bu sebeple birincil düzeyde odak noktası, belirli bir söylemin ya da bilginin ortaya çıkmasına izin veren şartların örtüsünü kaldıracak şekilde geriye doğru iz sürmeyi icap ettiren “bilginin arkeolojisi” dediği şeydi. Üzerinde durduğu nokta şuydu, eğer şimdilerdeki kendimizi anlama yollarımızın kaynaklarını anlayabilirsek bunların meşruluğunu sorgulamaya başlayabilir ve onlara direnebiliriz. Bunu yaparak Foucault, daha önceleri marjinalleştirilen söylemleri ön plana taşımayı ve bunların yaygın bilgiler içersinde duyulamayan hayata dair açıklamalarını—delinin, suçlunun, anormalin, yetkisi olmayanların seslerini—duyurmayı da amaçları

Bu marjinalleştirilen sesler ve söylemler, yaygın bilgilerin meşruluğuna kendimizi ve hayatımızı anlama yoluyla meydan okumada hepimiz için önemli direniş kaynakları olarak görülür.

Özet

Söylemler dünyayı belirli bir şekilde görmemizi sağlar. Dünyaya dair bilgilerimizi üretirler. Eğer bilgiyi, olayların muhtemel tek açıklaması olarak ama “doğru” etiketini almış tek açıklaması olarak düşünersek bu yorumun, dünyadaki eyleyişinden dolayı belli ihtimalleri beraberinde taşıdığı ölçüde güç çıkarımları vardır. Öyleyse Foucault için bilgi ve iktidar her zaman birlikte bir çift halinde gider. Bilginin olduğu yerde iktidar vardır. Bu ikisi o kadar birbirinden ayrılamazdır ki genellikle “iktidar/bilgi” şeklinde yazılır ya da iktidar/bilgi çifti şeklinde referans gösterilir. Foucault, görece yakın tarihte “hükümdar iktidarından”, popülasyonun kendi kendinden takipli süreçleriyle etkin bir biçimde kontrol edildiği “disipline edici iktidara” bir kayış yaşandığını öne sürer. Bu iktidar biçimi çok etkilidir; çünkü insanlar bu sürece isteyerek girmektedirler. Bu sebeple insanların kontrol edildiklerini fark etmedikleri, kendinden takipli olduklarına, gözetimin kendi seçimleri olduğuna ve kendi iyilikleri için olduğuna inandıkları varsayımına oturtulmuştur. Psikoloji buraya, iyi dengelenmiş kişilikler, sağlıklı kişilik olarak düşündüğümüz normları ortaya çıkarmakta kullanılabilecek çeşitli insan değerlendirme ve kategorize etme yollarını verdiği ölçüde yerleştirilir.

Bu şekilde kavramlaştırdığımız güç-iktidar herhangi bir insanın ya da grubun malı değildir teoride, herhangi birinin söylem vasıtasıyla yürütebileceği bir şeydir. Bunun anlamı şudur; gücü-iktidarı orta sınıf, erkek ya da devlet gibi belli bir grup insanın ya da kurumun içine yerleşik görmekten sakınmalıyız çünkü güç-iktidar her yerdedir. Foucault iktidarı kapitalist işverenlerin elinde tuttuğu şey olarak gören Marksizmin tam karşısındadır. Onun görüşüne göre bu türden geniş genellemeler yapmakla, insanlar ve situasyonlar arasındaki engin farklılık cetvelini ve de yakalandıkları birçok farklı türden iktidar ilişkilerini maskeleye eğiliminde oluruz. İnsanlar arasında değişen yerel güç mücadelelerini dikkate almayarak, onun deyimiyle zihnimizde ‘özet haline soktuğumuz söylemlere’ bırakarak riske girmekteyiz. Bunun sonuçlarından biri, her birimizin en azından güç uygulamaya müsait olmamızı ve bu gücü hayatımızı ve

kendimizi değiştirme mücadelesinde kullanabilecek olmamızdır. Aslında iktidar ve direniş Foucault için her zaman birlikte gider. Yaygın söylemler her zaman gizil bir şekilde onları doğru konumundan çıkartabilecek alternatif söylemlerin tehdidi altındadır. Aslında eğer bu direniş olmasaydı bu söylemlerin doğruluğunu sürekli doğrulamak ihtiyacı da olmazdı diyebiliriz. Sözelimi, “bir kadının yeri evidir” kavramının konumu, yaygın bir doğru olarak gerçekten garanti altında olsaydı bunu sürekli söyleyerek iddia etmeye gerek olmazdı. Bu, en azından bu söyleme direnerek onu değiştirme ihtimalini insanlar için açık tutmaktadır. Foucault, bilgi ve iktidarın bu düzensiz doğasını avantaja çekmek için kendimizi nasıl seyrettiğimizin ki buna “bilgi arkeolojisi” adını verir, farkında olmak gerektiği tavsiyesinde bulunur.

Son iki bölümde dilin yaşantı dünyamızdaki önemi adına sosyal inşacılığı anlatmaktayım. Ama sosyal inşacı durumun radikal doğasını da açıkça belirtelim. Sosyal inşacılık dil ve söylemin gerçeklik algımız üzerinde sadece güçlü bir etkisi olduğunu iddia etmemektedir. Gerçeklik diye bildiğimiz şeyin kendisi de sosyal bir inşadır. Bazı insanlar işte bu noktada sosyal inşacı konumdan şüphelenmeye başlamaktadır. Hem söylemsel psikoloji hem de bilginin ve gücün Foucaultcu analizi ‘gerçek’ kavramını oldukça sorunlu hale getirmektedir. Gerçek, eninde sonunda bilimsel yöntemlerin uygulanmasıyla keşfedilebilir bazı reddedilemez şartlar halinde ortaya çıkmak yerine dünya hakkında söylemle yaratılan akıcı ve kararsız tarifler halini alır. Benzer şekilde, gerçeklik istikrarsız ve çoklu, algılayıcının tarihsel ve kültürel olarak konumlanmış görüş açısına bağımlı hale gelir. ‘Metnin dışında hiç bir şey yoktur’ iddiası sık sık sosyal inşacılığın açıkça hayalperest olduğu tepkisine sebep olmaktadır. Eğer ayak başparmağımı bir taşa çarparsam acır bu da ‘taş’ kelimesinin var olup olmadığı mıdır? Herhalde sosyal inşacılar taşların varlığını ya da maddesel dünyayı meydana getiren diğer başka şeylerin varlığını inkâr ediyor değillerdir değil mi? Ya da daha az materyal şeyleri, baskıları, savaşları ve Soykırımı? Bunlar sadece söylemin birer sonucu mu farz edilmeli? Bunlar gerçekten oldu mu?

Bu gibi sorular bizi doğrudan sosyal inşacılıktaki gerçekliğin ve de maddesel dünyanın statüsü hakkındaki güncel tartışmaların orta yerine götürür. Gelecek bölümde bu sebeple bu tartışmayı ateşleyen bu konuların doğasını ele alacağım ve çözülebileceğini düşündüğüm ölçüde anlaşmazlıklara işaret edeceğim.

Söylem dışında gerçek bir dünya var mı?

Nihai bir doğrunun yokluğu sosyal inşacılığın inşa ettiği teorik çerçevenin temeli gibi görünmektedir. Bu çerçevede, dünya hakkında doğru ya da uygun düşünme yolları ya da fikirleri olduğunu diğerlerinin de yanlış olduğunu söylemek son derece zorlaşmaktadır. Farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda birçok farklı gerçeklik ihtimallerini kabul ediyorsak bu ihtimallerden birinin doğru olduğunu asla ileri süremeyiz. Karşısında yerel yorumları güvenle değerlendirebileceğimiz tarihsel ve kültürel olarak aşkın, mutlak hiçbir standart yoktur. Bu göreceliliğin duruşudur; dünyaya dair farklı inşalar nihaî standart ya da doğrularla karşılaştırılarak değerlendirilemez, sadece bir diğerine göre değerlendirilebilir. Netice olarak bu görecelik eylemlerimizin, tercihlerimizin ve politik ahlakî zemin oluşturma teşebbüslerimizin altını oyar gibidir. Eğer bir grup insanın başka bir grup insanı baskı altında tuttuğunu iddia etmenin ya da insanların bir şekilde belirli ‘gruplara’ ait olduklarını haklı çıkartacak şekilde bile tartışmanın hiçbir yolu yoksa politik tercihlerimizi nasıl haklı çıkartabiliriz ki? Bu gruplar ve kurdukları baskılar, dünyayı inşa etmenin potansiyel birçok yollarından sadece biri haline gelmektedir.

Söylemle gerçeklik arasındaki ilişkiyi de kavramlaştırmak zorlaşmaktadır. ‘Sadece söylem vardır’ iddiası, dilin gerçek dünyada dilden bağımsız bir şekilde var olan birbirinden ayrı varlıkları etiketlemez tartışmasının mantıksal bir sonucudur. Öyleyse dilin bütün yapabildiği kendini referans göstermektir. Dil ‘kendinden referanslı’ bir sistemdir. Bunun anlamı, herhangi bir işaret (bkz. 3. Bölüm) ancak aynı dil sistemi içinde var olan diğer işaretlere göre tarif edilebilir. Sözgelimi şayet “bir ağacı” tarif etmem istenmişse, bu tarifi ancak “ağaç” kavramını diğer kavramlarla zıtlılaştırarak, kategoriye gösterecek yapabilirim. “Bir ağaç, cansızdan çok, yaşayan ama bir hayvan

gibi sezgisi olmayan, tek dallı bir çalıdan farklı olmalıdır” diyebilirim. Ama burada bütün yaptığım aynı dil sisteminde, daha başka işaretlere göre tarif edilebilecek diğer işaretlere (cansız, sezgili, çalı) dayanmaktır. Dilin ötesinde var olabilecek “gerçek” dünyaya çıkışın başka bir yolu yoktur. “Gerçek” dünyanın doğası her ne ise, dilimizdeki kelimelerin onu tarif edebileceğini ya da ona dayana-cağını varsayamayız.

Sosyal inşacılık, söylemde var olanın dışında hiçbir şey yoktur sözgelimi şeylerin sahip olduğu yegâne gerçeklik dilin sembolik alanında verili olandır, ‘metnin dışında hiç birşey yoktur’ (Derri-da, 1976, s/158) iddiasına sürükler gibidir. Hayatımızın herhangi bir maddesel temeli olduğunu reddediyor ve parasal kaynaklar, yaşam şartları, savaş, doğal felaketler ya da sağlık gibi üzerimiz-de muazzam etkisi olan şeyleri basit bir şekilde dilin etkilerine indiriyor gibidir. Birçok insan, bu gibi iddialara haliyle inanmazlık ve kızgınlıkla tepki vermektedir. Ölüm ve acı çekmek kuşkusuz gerçektir, bizi çevreleyen fiziksel nesneler de mi hayal ürünüdür? Bu şeyler dilimizde onları nasıl temsil edersek edelim herhalde var olacaktır?

Doğru ve gerçeklikle ilgili bu sorular sosyal inşacılar için problemlili sorulardır, bunun gibi meselelerde görüşleri farklı sosyal inşacılar arasında birçok anlaşmazlık vardır. Aslında bu tartışmayı bu kadar alevlendiren *Theory and Psychology* dergisinin 2001’deki özel sayısının 11(3) buna odaklanmasıdır. Ayrıca daha önceki kısımlarda ana hatlarıyla açıklanan sosyal inşacılığın farklı biçimlerinde göreceliliğin ve gerçekçiliğin konumları hiç te basit şekilde tanımlanamaz. Bu bölümde sosyal inşacıların bulundukları iddiaların doğasını ve de aralarındaki anlaşmazlığı anlamamıza yardım edebilecek bazı teorik konuları didiklemeye çalışacağım.

Sosyal inşacılık, sadece gerçeklik ve doğru kavramlarını problemlili gören bir teori bütünü değildir. Sosyal inşacılar, söylemlerin iktidar ilişkilerini bulanıklaştırarak insanları gönüllü bir şekilde baskı altında tutmak üzere kullanılma yollarından konuşmaya başladıklarında bazen sosyolojik ideoloji kavramını kullanırlar. İdeoloji de gerçeklik ve doğru hakkında sorular sorar, 4. Bölümde anlatılan söylem ve iktidar arasındaki ilişkiye dair konuyu aydınlatmaya yardımcı olabileceğinden burada bazı tartışmalar gerekçelendirilmiştir. İdeoloji hakkında düşünmenin dört yolundan

bahsedeceğim ve özellikle sosyal inşacılıkta doğru ve gerçeklik konularını incelemeye devam etmeden önce her birinin sosyal inşacılık için ortaya çıkardığı meselelere işaret edeceğim.

Söylem ve ideoloji

Yanlış bilinç olarak ideoloji

Klasik Marksist görüşün temelinde yatan ana varsayım; gerçek ve somut bir ilişkiler ağı olduğu, işverenlerin işçileri sömürdükleri ama insanların bu gerçeğin farkına varmadıkları dolayısıyla karşı çıkmadıkları çünkü yaygın bir şekilde kabul edilmiş inançlar ve fikirlerle anlayışlarının bulanıklaşmış olduğudur. İnsanların bu sebeple “yanlış bilinçlilik” içinde yaşadıkları çünkü konumlarına dair anlamalarının çarpıtıldığı söylenir. İdeoloji, toplumun ihtiva ettiği istismarcı ekonomik ilişkiler ile istismar edilenlerden alınacak bir çeşit rızaya duyulan ihtiyaç arasındaki çelişkiyi maskelemeye hizmet eder.

Sosyal inşacılar açısından bu ideoloji yorumu toplum içinde hüküm süren söylemlere ve hikâyelere eleştirel bir duruş sergilememizi ve bunların ne gibi sonuçlar doğurduğunu sorgulamamızı mümkün kılar ama öbür yandan sosyal inşacılık için bir takım karışık sorunları da beraberinde getirir. Daha önce kullandığım örnekte, bir kadının kocasına ve ailesine karşı duyduğu sevgi ve onlara bakma arzusu gerçektir, yanlışla malara ve yanlış kavramalara indirgenemez. Marksist ideolojinin ister istemez büyük problemi ithal ettiği kişi imajıdır; insanoğlu, kendisi için hiç de en iyisi olmayan bir hayat biçimine kendini adanmış, potansiyel olarak mantık dışı bir yaratık haline gelmiştir. İnsanların bu şekilde kendini aldatması nasıl mümkün olabilir ve biz bu kendi kendini aldatmayı anlamak için nasıl bir psikoloji benimsemeliyiz? Marksistler arasında psikanalitik teorinin popülerlik kazanmasına yol açan problem budur. Psikanaliz, yanlış bilinçliliğe uyum sağlayabilmektedir çünkü insanların eylem ve tercihlerinin gerçek sebeplerinin çoğunlukla bilinçdışında yattığını, akılcı bir incelemeye hâlihazırda elverişli olmadıklarını söylemektedir. Sosyal inşacılığın da problemi aynıdır; eğer söylemler, insanların göz ardı etmeye devam ettikleri altta yatan bir gerçekliği maskeliyorsa, insanların duygularına, motivasyonlarına ve tutkularına dair açıklamaları ne gibi bir statüye sahiptir? Bu soruya henüz tatmin edici bir cevap verilebilmiş değildir. Günbegün hepimizin bilincinde söylemlerin nasıl ve neden “sonuna kadar yaşandığı” sorusuna gerçekten yeterli bir cevap verilememiştir. 6. Bölümde psikoloji ve öznellik hak-

kinda cevaplanması gereken soruları ele alacağım ve ortaya çıkan bazı yaklaşımlara bakacağım.

“Yanlış bilinçlilik” fikri yanı sıra özcülüğü de beraberinde taşır. Clegg (1989) Laclau’dan (1983) hareketle yanlış bilinçlilik kategorisinin ancak kişinin fark edebileceği sabit ve gerçek bir kimliği olması durumunda makul olduğunu söyler. Clegg bunun ideoloji kavramı için yarattığı çıkarımları göstermeye devam eder. İdeoloji kişinin gerçek menfaatlerinin ve gerçek kimliğinin yanlış bilinmesi yerine, tutarsız, merkezi olmayan, parçalara bölünmüş kişinin tanınmaması haline girer. Bu da insanların, sözgelimi bireysellik, kadınsılık, şahsiyet gibi kendilerine mahsus bir doğalarının olduğu ve bunun, bir şekilde kaçınılmaz belki de ‘doğal’ olduğu yönünde ısrar eden her türlü konuşma biçiminin, temsilin, sosyal pratiğin ideolojik olduğu anlamına gelir.

İkinci olarak, ideolojinin “yanlış bilinçlilik” kavramı gerçeklik, doğru ve görecelilik meselesi doğurmaktadır. Eğer insanların yanlış bir bilinç içinde yaşadıklarını söylersek, kavrayışlarının ötesinde var olan, baskısı altında oldukları bir gerçekliği sözgelimi olayların daha geçerli ya da daha gerçek bir yorumunu farz ediyor oluruz. Bu en azından neyin gerçekten kişinin menfaatine olduğu hakkında değer yükü olan bir değerlendirmeyi kapsar ve bu gibi yargıları kimin verme hakkı olduğuna dair sorular ortaya çıkarır. Ama hadiselerin doğru olan tek bir yorumu olduğu, bütün diğerlerinin yanlış olduğu fikri sosyal inşacılığın temel fikrine yani tek bir gerçeğin olmadığı aksine dünyanın bir takım inşa edilmiş halleri olduğu ve bu hallerden hangisinin gerçek damgası yiyeceğinin de kültürel ve tarihsel kendine has faktörlere dayanacağı fikrinin tam tersidir. Bu görüş; ideoloji teriminin, bir gerçek olduğunu varsaydığını bunun yerine bizim bir “gerçekler rejiminden” bahsetmemiz gerektiğini öne süren ve bir rejimin bir diğerinden daha doğru olmadığına ısrar eden Foucault tarafından benimsenmiştir. Bir sosyal inşacının açık amacı, adil olmayan iktidar ilişkilerini destekleyen söylemleri yapı sökümüne uğratmak ve bu iktidar ilişkilerini bu söylemlerin nasıl bulanıklaştırdığını göstermek olduğu göz önüne alınacak olursa, söylemlerin gizlediğini varsaydığımız bir “gerçek” veya “doğru” kavramına düşmeden bu işi yapmanın ne denli mümkün olduğunu görmek zordur. Göreceliliğin bunun gibi arz ettiği bir başka problem de sosyal inşacıların duruşlarının ta kendisiyle alakalıdır. Eğer bütün açıklamalar bilimsel ve diğer teoriler de dahil olmak üzere eşit şekilde geçerliyse sosyal inşacı açıklamaların gerçeğe dair haklı ve özel bir iddiası nasıl olabilir? Sosyal inşacılığın tabiatında var olan görecelilik, kendi öncüllerini şüphe altında bırakır gibidir.

İktidarın hizmetindeki bilgi olarak ideoloji

İdeoloji hakkında sosyal inşacı için daha kullanışlı bir düşünce biçimi, onu iktidarın hizmetine görevlendirilmiş bilgi olarak görmektedir. Bu bakış açısı ideolojiyi doğruluk, yanlışlık sorularından azat eder. Olayların yorumu ya da bir ilişkiler ağını sunuşu doğru ya da yanlış olabilir ama bu ancak toplum içindeki görece güçlü gruplarca konumlarını sürdürmede kullanıldığı ölçüde ideolojiktir. Dolayısıyla fikirlerin kendileri değil kullanıldıkları haller ideolojiktir. Bu yüzden ideoloji, sosyal dünyada iktidar sahibi grupların menfaati için anlamların nasıl seferber edildiğinin incelenmesidir (Thompson, 1990).

Bu görüş söylemlerin ideolojik olarak kullanılabileceğini ifade etmemize izin verir. Dolayısıyla söylemler kendi başlarına ne baskıcı, ne de özgürleştiricidir, bu nokta Foucault'un açıklık getirmekte sıkıntı çektiği yerdir. Foucault iyi ya da kötü sonuçlar için hemen hemen her söylemin teorik olarak kullanılabileceğini, uygulanabilecek mücadelenin nihaî çıktılarını tahmin etmenin yolu olmadığını savunur. Her söylem potansiyel olarak tehlikelidir. Bury (1986) güzel bir örnek verir. Hastalığı tanımlama ve kaynağını tayin etmede tıp mesleğinin gücüne-iktidarına yönelik saldırılar, Britanya'daki yeni siyasî gelişmeler çerçevesinde daha farklı görülmeye başlamıştı. 1980'lerin ve 1990'ların "Yeni Sağ'ı", sağlık hizmetlerini tüketim malı olarak gören bir bakış açısı içinde daha genel bir bireycilik ve tercihte bulunma tartışmasının parçası olarak sağlıkta otonomiye saldırdı. İnsana alay gibi gelen tam da bu radikallerin bir yandan alternatif bir tıp anlayışını talep ederken öbür yandan da kendilerini, kapitalist toplumu destekleyen tüketici tercihi ve serbest piyasa rekabeti gibi karşı çıktıkları değerleri savunurken bulmalarıdır.

Yaşayan deneyim olarak ideoloji

Sosyal inşacılığın önereceği bir takım şeylere de sahip üçüncü bir ideoloji anlayışı, daha önceki iki anlayışın altında yatan bir varsayımın, ideoloji sadece insanların ne düşündüğü ile ilgilidir varsayımının ötesine geçmemize yardımcı olur. Fransız düşünür Althusser ideolojinin "yaşayan deneyim" olduğu üzerinde durmaktaydı. Bu sebeple ideoloji ne düşündüğümüzün değil; ne hakkında düşündüğümüzün, ne hissettiğimizizin, nasıl davrandığımızın ve bütün sosyal ilişki kalıplarımızın temelinde mevcuttur. Althusser, "devletin ideolojik aygıtları" terimini, ideolojinin insanları ustalıkla idare

ve kontrol ettiği mekanizmalara işaret etmekte kullanır. Okul, aile, medya, kilise ve bunun gibi birçoğu “devletin ideolojik aygıtları” kabul edilir ve bu aygıtların icap ettirdiği fikir ve düşünme tarzları da pratiklerinden ayrı tutulamaz. Sözelimi, günah, tevazu, yüksek bir otoriteye itaat ve bunun gibi fikirler; günah çıkarma, dua etme ve mihrabın önünde diz çökme eylemlerinden ayrılmaz. Hatta kilise binasında çan kulesinin tepe ‘sivrililiğinin’ cenneti ‘işaret ediyor’ olabilmesi bile aynı ideolojinin bir parçasıdır. Yani, Althusser’e göre ideolojilerin maddesel bir doğası vardır. Birbirine geçmiş maddesel şeyler, pratikler ve fikirler takımının “birbiriyle alışverişini” kapsar. Dolayısıyla fikirler ve temsiller ne idealdir (yani ne sadece düşünce âlemi içerisinde mevcuttur) ne de gerçektir; çünkü kendi başarılarına, bağımsız bir mevcudiyetleri yoktur. İdeoloji her zaman bir aygıtta ve o aygıtın pratiklerinde var olur.

Bu bakış açısının ideolojiyi her yerde var olarak görme eğilimi vardır ki kendini bir ölçüde analitik keskinliklerden yoksun bırakır; her şey ideolojikse bu kavramın pek analitik gücü yok demektir. Ama yine de ideoloji kavramının alanını gündelik hayatı istila etme yollarına kadar genişleten bu bakış açısında Althusser sonuna kadar haklıdır. Diyelim ki, Britanya ulusallığı ideolojik bir konudur öyleyse Britanyalılığı nasıl temsil ettiğimize Constable Haywain yazan çikolata kutularının ön yüzleri, Jübile kupa bardakları, okul baloları, Dünya Kupası kadar birbirinden farklı fenomenlerde aramak mantıklıdır. Dolayısıyla söylemlerin ideolojik işleyişinin sadece dilimizde değil aynı zamanda toplum olarak katıldığımız sosyal pratiklere de yerleşik olduğunu düşünebiliriz. Bu ideoloji görüşü bu sebeple sadece dildeki temsillerle değil aynı zamanda sosyal ve kurumsal organizasyonlarda ve sosyal pratiklerdeki temsilleri de kapsayan bir söylem kavramını yansıtmaktadır.

İkilem olarak ideoloji

Billig ve arkadaşları (1988) düşüncelerimizin, içerik ve süreçlerinin daha geniş, sosyal olarak paylaşılan kavram ve meseleler tarafından temin edildiği düşüncesindedirler. İçine doğduğumuz toplumun kavramları, değerleri ve inançları ne düşüneceğimizi şekillendirirken, bir argümanın yahut bir meselenin her iki yönünde neleri göreceğimizi de şekillendirmektedir. Örneğin toplumda çocuklar için geleneksel eğitimin mi, yoksa ilerici eğitimin mi daha iyi olduğunu düşünebiliriz ya da yoksulluktan fakirleri mi yoksa

devleti mi sorumlu tutmamız gerektiğini merak edebiliriz. Billig ve arkadaşlarına göre düşünmenin kendisini tanımlayan bu “ikilemli” (dilemmatic) doğadır, bir ikilem cevabı kolay olmayan iki yönlü bir soru biçimini alır. Ne hakkında düşünürsek düşünelim, düşüncelerimizde her zaman açık ya da gizil bir şekilde iki veya çok taraflı bir tartışma yer alır. Dolayısıyla biz ikilemler halinde düşünürüz, Billig ve arkadaşlarının “ideolojik ikilemler” dediği şey de toplum içindeki hâkim ideolojilerin biçimlendirdiği düşünmeye dayanır. Sözgelimi, “birey” ideolojisi zihinsel hayatımızı istilâ etmiştir kendini bireyin özgürlüğüne mi yoksa toplumsal menfaate mi öncelik vermemiz gerekir şeklinde ikilemler üzerinden gösterir. Billig ve arkadaşları ideolojileri tıpkı diğer fikirler gibi tabiatında ikilemli görür. Dolayısıyla ideolojiler ahenkli, birleşik bir fikirler sistemi olarak düşünülemez, tersine her zaman ikilemsel bir karıştıktan meydana gelir. Dolayısıyla birey ideolojisi de hâlihazırda karşıtını, kolektivizmi barındırır.

Bu görüşün sosyal inşacılık açısından önemli çıkarımları vardır. Düşüncelerimizin içeriği daha geniş sosyal kavramlar ve değerler tarafından sağlansa da bunları hiç de kolay sindirip yaşamadığımızı öne sürmektedir. Her şeyden önce ideolojiler zaten ahenkli, bütünsel sistemler değildir; her zaman en az iki taraflıdır dolayısıyla kendilerine göre yaşanabilecek bir hikâye sunmazlar. İkinci olarak, insan doğası öyledir ki düşünce sistemlerimiz bizi tartışmaya, münakaşaya, düşünceyi tartmaya iter. Buna göre insanlar sosyal çevrelerinden düşünceleri emen süngerler değildir; sürekli fikirlerin zıt çıkarımlarını keşfetmeyle meşgul insanlardır, hatiplerdir, tartışmacılardır. Bu açıklamaya göre insan faal bir düşündürdür; tercih yapabilen, toplumdaki değerlerin ve fikirlerin güçlü ve zayıf yanları hakkında karar verebilen biridir.

Bütün bu farklı ideoloji anlayışlarından aldığımız işe yarar unsurlar ışığında söylemleri anlam sistemleri olarak, sadece ne düşünüp söylediğimizi değil ne hissedip ne arzu ettiğimizi, ne yaptığımızı yapılandıran, kendimizi ve sosyal dünyamızı ifade etmenin yolları olarak düşünebiliriz. Söylemlerin ideolojik kullanılma potansiyeli, yani iktidarın ve göreceli olarak iktidar sahibi grupların menfaatine hizmet etme potansiyeli taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bilimin kendisi ve elbette psikoloji gibi sosyal bilimler birçok retorik aygıtla ve linguistik eylemle inşa edilmiş (Billig, 1990; Kitzinger, 1990; Potter, 1996a) ve

toplum içindeki göreceli hâkim grupların menfaatine kullanılan bir ideoloji olarak incelenmiştir. Irk ve zekâ gibi bilimsel kavramlar buna örnektir. Ama yürüttüğü ve kullandığı söylemler içinde kişinin, aynı zamanda bir ölçüde bir tercih alanı da olabilir, sonraki bölümlerde faillik ve tercih meselelerine döneceğim. Ama bu kısa ideoloji tartışmasının açığa çıkardığı gerçeklik ve doğru hakkındaki sorular sosyal inşacılık için problemleri sorulardır bölümün geri kalanında bu zorlukları ele alacağım ve çıkarımlarını inceleyeceğim.

.

Söylem, doğru ve gerçeklik

Sosyal inşacılar arasında gerçekliğin ve doğrunun statüsüyle ilgili bu tartışma bazen genel “gerçekçilik-görecelilik tartışması” başlığı altında gruplaştırılır. Bu gruplaşma, belki her biri tek ve tutarlı bir argümanla tanımlanan keskin şekilde bölünmüş iki ayrı kamp olduğu izlenimini doğurabilir. Aslında bu argümanlarda birçok üst üste gelişler ve hemen göze çarpmayan yorumlar vardır dolayısıyla çeşitli ‘görecelilikler’ ve ‘gerçekçilikler’ den konuşmak daha doğru olur. Dahası, göreceğimiz üzere bu manzara çoğu gerçekçinin dünyanın inşasında dilin gücünü bazı konularda kabul ettiği ve çoğu görececinin de hakkında konuştuğumuzdan bağımsız gerçek bir dünyanın var olma ihtimalini inkâr etmediği olgusuyla daha da bulanıklaşır. Tartışmanın ateşi, her iki tarafın kişinin eylemini şekillendirebilecek ahlakî ya da siyasî konumu nasıl alabildiği endişelerinden çıkmaktadır. Görecelilik ve gerçekçilik addedilebilecek bir dizi konumu tartışacağım sonra bu tartışmaları aşkınlaştıran ya da farklı yönden ele alarak bu kördüğümün içinden çıkmak için bir yol bulmaya çalışan yazarların analizleri üzerinde duracağım.

Görecelilik

Derrida’nın (Derrida, 1976:158) ‘metnin dışında hiçbir şeyin var olmadığı’ iddiasıyla yanlış ya da doğru, ruhsatlanan bir görecelilik formunu benimseyenlerdir. Eğer ‘söylemler konuştukları nesneleri şekillendirir’ (Foucault, 1972, s/49) ise dil ister bina, ağaç, bilgisayar gibi maddesel fiziksel şeyler olsun, ister zekâ, arkadaşlık, mutluluk gibi soyut şeyler olsun bilincimizin tüm nesnelerini yaratır. Kısa ve

çok anlaşılır olan *Söylem* adlı kitabında Mills (1997), ‘söylemin şekillendirici güçleri üzerinde dururken Foucault’nun aslında gerçeğin varlığını reddedip etmediği hakkında epey anlamsız tartışma yapıldığına’ (s/50), ve Foucault’nun özellikle de tarihsel olayların gerçekliğini reddeder gibi görünen tarihçilere ateş açtığına dikkat çeker. Ancak Mills, Foucault’nun amacının yanlış anlaşıldığını, amacının söylemin dünyamızın bazı cephelerini bizim için nesne haline getirme, diğer yönlerini de bizden saklama tarzlarına dikkat çekmek olduğuna işaret eder. Mills, Foucault’nun konumunu burada Laclau ve Mouffe’nun (1985)konumuyla benzer tanımlar.

Her nesnenin bir söylem nesnesi olarak inşa edildiği gerçeğinin, düşüncenin dışında dışsal bir dünya olup olmadığıyla ya da gerçekçilik/idealizm zıtlaşmasıyla hiçbir alakası yoktur. Bir deprem ya da bir tuğlanın düşüşü tabii ki var olan bir olaydır, burada ve şimdi, benim irademden bağımsız bir şekilde meydana gelir. Ama nesne olarak özgünlüklerinin ‘doğa fenomeni’ ya da ‘Tanrı’nın gazabının ifadesi’ açısından inşa edilip edilmediği söylemsel bir alanı yapılandırmaya bağlıdır. İnkâr edilen, bu gibi nesnelerin düşüncenin dışında dışsal var oldukları değil daha ziyade herhangi bir söylemsel ortaya çıkış şartının dışında nesne olarak kendilerini kurabildiklerine dair iddiadır.

(Laclau and Mouffe, 1985, s/108, alıntılanma: Mills, 1997, s/50)

Mills, Foucault’nun bu sebeple söylemin ötesinde bir gerçekliğin varlığını reddetmediğini ama söylemin, ‘kişinin görüş alanının, geniş bir fenomen yayılımının gerçek addedilişini dışarda bırakacak şekilde daralmasına sebep olduğunu’ öne sürer (Mills, 1997, s/51). Mills dünyanın, olay kategorileri ile nesne tipleri halinde hazır şekilde gelmediğini aksine dünya hakkında dilsel tariflerimizle yürürlüğe sokulan bir düzeni açıklayan bir örnek verir. Uzun bir örnek olmakla birlikte tamamını alıntılanmaya değecektir:

Nesnelerin söylemle kuruluşuna örnek, hayvanlarla bitkiler arasındaki sınırın tarihin değişik dönemlerinde farklı farklı çizilmesidir. Ondokuzuncu yüzyılda bakteri ‘hayvan’ kategorisine yerleştirilmişti, şimdi ise kendi başına ayrı bir kategoriye yerleştirilmiştir. Çeşitli organizmalar sözgelimi yosunlar (alg), tek hücreli deniz yosunları ve diğer mikroorganizmalar, bir kategoriden diğerine sokulmuştur.

Aslında ‘hayvan’ ve ‘bitki’ kategorileri, yaşayan şeylerin her birinin bir kategorizasyona yerleştirilmesiyle sürekli tekrar tarif edilmektedir – bitkilerin ve hayvanların ‘gerçek’ doğalarıyla belirlenmesinden çok, söylemsel olan post hoc bir kategorizasyon sistemi. Bitkiler ve hayvanlar aslında birçok öğeyi paylaşır ama bizim onları iki ayrı grupta ayırıyor olmamız, onların paylaştıkları özellikleri algılamaktan çok, bu iki kategori arasındaki farklılıkları algılamaya yoğunlaştığımız anlamına gelir. Bu sınırın kaymış olması açıkça göstermektedir ki, hayvanlarla bitkiler arasında doğada kullanıma hazır hiçbir sınır yoktur ama insanlar bu sınırın çizilmesinin gerekli olduğunu düşünmüşlerdir. Hayvanlarla bitkiler arasındaki farklılıkları bir hat ya da süreklilik üzerinden düşünülmesi belki daha elverişli olabilirdi ama bu konuda şimdiki düşünce sistemleri bitki ve hayvan yaşamını ayrı ayrı sınıflamak gerektiğini düşünmektedir. Bunu şöyle ilişkilendirmek mümkün, bizler artık ondokuzuncu yüzyılın disiplinler arası çalışmaları üstlenebilen çok yönlü bilim adamı becerisinden çıktık bunun yerine şimdi üniversitelerde botanik(bitki bilimi) ve zooloji (hayvan bilimi) farklı yöntem ve farklı ilgi alanlarıyla iki ayrı bölümde iki ayrı bilim olarak görülmektedir.

(Mills, 1997, s/53 özgün italikler)

Mills’in Foucault’nun konumunu değerlendirışıyle hemfikirim. Foucault olayların maddeselliğini reddetmez ama gerçekliği kavramamızın yegâne yolunun, gerçekliği algılayışımızı belirleyen söylemden geçtiğini söyler. Bir anlamda Foucault gerçeklik sorusunu paranteze alır. Gerçekliğe söylemin ötesinde ulaşma imkânımız asla olmadığından gerçekliğin doğasıyla kendimiz ilgilenemeyiz.

Söylemsel psikologlar da gerçekliği benzer sebeplerle paranteze almışlardır. Eğer dil, 3. Bölümde tartışıldığı üzere kendinden referanslı bir semboller sistemiyse, dünyayı düşündüğümüzde dünya hakkında konuştuğumuzda bu dil sistemini kırıp söylemin dışındaki ‘gerçek’ dünyaya asla giremeyiz. Tıpkı Foucault gibi söylemsel psikologlar da bazen, metnin dışında bir gerçeklik olduğunu inkâr eder görünmekle eleştirilir, böyle bir iddiayı gülünç görenler tarafından tıpkı Foucault gibi topa tutulmuşlardır. Ne söylersek söyleyelim ya da ne yaparsak yapalım ölüm kaçınılmazdır değil mi? Dünyamızdaki masa, iskemle gibi fiziksel şeyler, düşüncelerimizden ve hakkındaki konuşmalarımızdan bağımsız şekilde vardır değil mi? Meseleye işaret etmeden önce

masanın ta kendisine vururuz. Bu gibi tartışmalar artık bir klasik olan ‘Death and furniture: The rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism’ (Ölüm ve mobilya: görecelilik karşıtı tartışmaların neticesindeki gerçek teoloji, retorik ve siyaset), (Edwards ve ark., 1995) başlıklı makalenin yayınlanmasına yol açtı. Yazarlar bu makalede, bu gibi tartışmaların kendisinin de, sık sık bunlara eşlik eden masaya vurmak da dâhil dünyanın belli açıklamalarını inşa etmekte kullanılan retorik inşalar olduğunu iddia etmektedir:

Gerçekçi masayı gümler. Ne kadar yüksek bir ses! Konuşmaktan daha yüksek bir ses! Çok daha dayanıklı. Çok daha gerçek. Ve yine de bu mekânda şu sırada ve bu argüman boyunca üretilmekte olan bu gürültünün konuşma olduğunda ısrar ediyoruz. Bir argüman olarak gösteri biçimini almaktadır: Bu (güm!) gerçek. Bu (güm!) sadece sosyal inşa değil. Konuşma bunu değiştiremez ya da onun ne olduğunu değiştiremez. Bak onun gerçekliği ellerimi nasıl zorluyor (güm!), onu kendi yörüngesinde durmaya zorluyor. İki somut fizik nesnenin çarpışmasının kaçınılmaz sonucunu(güm!)işit. Daha başka bir şey söylemeye gerek var mı?

(Edwards ve ark., 1995, özgün italikler)

Edwards ve arkadaşları bu gibi gösterilerin retoriksel doğasının gerçeklik sorusundan eğlenceli bir yan çizme çabası olarak görülmemesinde ısrarcıdır. Foucault gibi söylemsel psikologlar da maddesel dünyanın varlığını ya da bu maddeselliğin insanlar için kaçınılmaz sonuçları olabileceğini inkâr etmemektedir. Ama şuna işaret ederler, ne zamanki konuşmaya, maddesel dünyayı temsil etmeye ya da işaretlemeye başlarız o zaman söylem alanına gireriz; ve o anda sosyal inşa angaje oluruz. Bir şeyi masa yapan ya da bir kaya yapan veya maddeselliğine başvuru herhangi bir şey doğal öz değil sosyal ve kültürel dünyadır:

Ama öyleyse, kaya'ar da kültürel dir bu yüzden doğal dünyanın tanımı da dâhil kategorize edilir, tortu kayalar, volkanik kayalar halinde sınıflanır, kum zerrecikleri, çakıl taneleri, yuvarlak çakıl, taş, kaya, kaya bloğu, dağlar halinde bölünürler, parklarda evcilleştirilir, el değmemişliği korunur, kesilir, satın alınır ‘değerli taşlar’ olarak kullanılır ve sergilenir, ‘kızların en iyi arkadaşı’ alt kategorisine dâhil edilir, votka soğutucusunu da unutmayın!

(Edwards ve ark., 1995)

Miller'in (1997) daha önce verilen örneği buna benzer bir çizgidedir. Bir 'kayayı' ya da 'masayı' işaretleyen ve onu böyle bir kategorinin üyesi saydıran özellikler, yerel ve bağlam-sınırlı insan amaçlarına bağlıdır. Maddesel dünya tabii ki vardır ama bu dünya konuşmamıza ya da başka işaretleme biçimlerine öylesine yansıyan bir dünya değildir.

Edley(2001) Edwards'tan (1997) devam ederek, sosyal inşacılığın kullandığı bu terimin iki anlamı: ontoloji ve epistemoloji olduğunu öne sürerek bu tartışmayı aydınlatmaya çalışmıştır. Ontoloji, olmanın ve de dünyadaki varlığın incelenmesidir. Dünyada var olan temel kategorileri ortaya çıkarma teşebbüsüdür. Epistemoloji, bilginin doğasını ve de şeyler dünyasını nasıl bilir hale geldiğimizi inceler. Sosyal inşacılığın epistemik anlayışı 'dünya hakkında düşünmeye ya da konuşmaya başlar başlamaz, mecburen vekâleten anlatmaya ya da düşünmeye başlarız...Konuşma dünyanın ne olduğu hakkındaki belirli açıklamaların yaratılmasını ya da inşasını kapsar' fikrine dayanır (s/437). Bu esas olarak Edwards ve arkadaşlarının (1995) ortaya sürdükleri tartışmadır. Ama bu konumu edinen 'metnin dışında başka bir şey yoktur' demeyen sosyal inşacılar, Edley'nin dediğine göre, söylemin dışında bir dünyanın varlığı ya da doğası hakkında bir iddia olan ontolojik bir iddiada bulunurlar, Ontolojik olarak kullanıldığında sosyal inşacılık terimi gerçek fenomenin, algılarımızın ve yaşantılarımızın meydana getirilme tarzına ve paylaştığımız dil sebebiyle belirli bir biçim almasına dayanır. Bu, bu fenomenleri ya da şeyleri gerçek dışı, kurgusal ya da hayali kılmaz; bunlar sosyal insanın eksiksiz ürünleridirler. Edley bitirirken:

Bazı eleştirel gerçekçilerin görüşlerinin tersine çoğu sosyal inşacı dile yegâne gerçeklik olarak bakmaz. Konferanslara ya da tatillere gittiklerinde sözelimi, onlar da herkes gibi haritaya bakar. Diyelim MI otobanının orta bir yerinde Nottingham'ın belirverdiğini düşünmezler çünkü Nottingham'ın MI otobanı üzerinde olduğunu harita söyler, hiçbir baharın lafının geçtiği anda var olduğu zannı içinde değildir. Sağduyusal anlamalarımızın keyfini kaçırın inşacılık tarzı bundan daha incelikli bir şeydir. Bir inşacı Nottingham'ın bir şehir olduğunu metnin gücüne dayanarak (sözelimi hanedanın karamamesi) gösterebilir, şehrin sınırları da –yani nerede başlayıp nerede bitti-

ğini- ayrıca bir uzlaşma ve anlaşma meselesidir. Dolayısıyla tartışma Nottingham'ın gerçekten var olmadığı değil, sosyal olarak inşa edilen bir gerçeklik olduğudur.

(Edley, 2001 s/439)

Kenneth Gergen, şeylerin ve zihinsel olayların dilsel tariflerinin maddesel gerçeklik dünyasından ayrıldığı iddiasından dolayı görecelilik konumuyla en tanınmış sosyal inşacı yazardır (söz-gelimi Gergen, 1989). Eğer dünya hakkındaki açıklamalarımızın kesinliğini ya da geçerliliğini gerçekliğe başvurarak hükme bağlayamıyorsak bunun matemini tutmaktansa bize giriş sağlayan sınırsız çoklu görüş açısı ihtimallerini ilan etmeliyiz. Ama Gergen de kendi göreceliliğinin ısrarla yanlış anlaşıldığını iddia eder (2001a). Söylemsel psikologlar gibi Gergen de söylemin ötesinde bir gerçekliğin varlığını reddettiği suçlamasını reddeder. Gergen ayrıca pratik sebeplerle dilin, gerçekliğe karşılık getirmekte kullanılabileceğini gözönüne alır. Bu, teori ve açıklamaların doğruluğunun olaylar dünyasıyla baş etmedeki kullanışlılıkları kadar etkili olmadığı, dünya hakkındaki tariflerimizin ancak o sıradaki işimizi görmemizi sağlayabildiği anlamda doğru olduğuna dair pragmatik felsefe geleneğinin yankısı gibidir. Hurby (2001) teori ve modellerimizin değerinin gerçekliği ne derece doğru yansıttığına değil fenomen hakkında tahminlerde bulunmamızı sağlamakta ne kadar faydalı olduğuna dayandığını savunarak bu görüşü açıkça tutmaktadır.

Ama Gergen dünya hakkındaki konuşmalarımızın asla dünyanın materyal özellikleriyle sınırlı olmadığına ısrarcıdır. Gerçekçiliği ve inşacılığı herhangi birimizin uygun şartlarda kullanabileceği iki farklı söylem biçimi olarak dikkate aldığımızı öne sürer (Gergen, 1998, 2001b). Aslında birbirinin çukurunu kazmamak gerekir bunun yerine tartışma sürecine değer vermek gerekir. Gergen için esas değerli olan tartışmanın ve münazaranın süreklilik ihtimalidir. Bu durum ahlakî ve politik eylem meselesinde de ön plana çıkmaktadır ve Edwards ve arkadaşları da (1995) aynı noktadadır:

Bir görececi olmakla herhangi biri olmak, belli bir kültürün üyesi olmak, taahhütlerinin, inançlarının olması, gerçekliğe dair sağduyusal bir fikrinin olması arasında bir çelişki yoktur. Bunlar; gerçek

ve doğru olmalarının verdiği rahatlık olmaksızın tartışılması, sorgulanması, savunulması, karar verilmesi gereken düşünceden önce, hali hazırda olan şeylerin ta kendisidir. Gerçekçiliği bırakma fikri tüm bu vaatlerin düşmesi gerektiği, hayatın anlamının ve değerinin Tanrısız boş olduğu fikrinden daha ikna edici olmadığını zorunlu kılmaktadır... Tanrının ölümü dünyanın geri kalanını yok etmedi ama dünyayı yaratmamız için bize bıraktı. Bize kalan, anlamı ve değeri boş bir dünya değildir... kesinlikle tam tersidir. Anlamların ve değerlerin tartışılmak, değiştirilmek, savunulmak ve icat edilmek için ön plana çıkışıdır.

(Edwards ve ark., 1995)

Dolayısıyla bilgiyi, gerçekliği ve doğruyu insan inşaları olarak anlarsak, kendi görüşlerimiz hakkında düşünmek, tartışmak, karar vermek sonra da bunları savunma sorumluluğuna daha fazla sahip oluruz. Potter (1998), göreceliliğin ‘herşeye uyar’ konumuna götürdüğü hakkındaki eleştirilerin mesnetsiz olduğunda ısrarcıdır. İnsanların, görececi olsun olmasın, çoğunlukla onlara ‘uyanın’ ne olduğu hakkında ısrar ettiklerini savunur. Gergen (1999) der ki ‘...inşacı tartışmalar ahlakî ve politik müzakerelere davet açarken bir ideali diğerine karşı savunmaz... İnşacılık, süregiden bir refleksif duruşa davet edebilir ama refleksiyonun her anı kaçınılmaz surette değere doymun olacaktır’ (s/231) dolayısıyla meydana okunan, değerlerin varlığı değil yaygın bir değer çatışması dünyasının üstesinden nasıl geldiğimizdir... Tek bir sözün varlığı aynı anda konuşmanın, karşılıklı konuşmanın ve müzakerenin sonudur (s/233). Gergen çoklu gerçekliğe inşacı odaklanışın, karşılıklı değişime ve karşılıklı anlamaya davet eden uygulamalara yol açtığını öne sürmektedir.

Terapi ve danışmanlık bağlamında bu özgürleştirici ihtimaller, kişinin maruz kaldığı çeşitli söylemlerin çıkarımlarını araştırmasına yol açtığına işaret edilmektedir. Davies (1998) yapı sökümlünün, güçlenmeye ve eyleme yol açamayacağı iddiasına itiraz eder. Davies kendi uygulamalarından bir örnekle bir kadına, onu konumlandıran söylemlerin belli ölçülerde nasıl “isteğe bağlı” ve direnilebilir söylemler olarak görülebileceğini göstererek çocuğunun sağlığı hakkında önemli kararlar alma imkânı sağladığını anlatır. Burr ve Butt (2000) da, hükümlan olmayan söylemler bularak ve de bu söylemleri ayrıntılandırarak ‘benlik söz dağarcığımızı’ meydana okunabileceğini ve değiştirilebileceğini iddia ederler.

Gerçekçilik

Öncelikle, kendini herhangi bir türden sosyal inşacı sayan hiç kimse-
nin, naif gerçekçilik diye adlandırılan konumu benimsemeyeceğini
söylemenin muhtemelen bir tehlikesi yoktur. Naif gerçekçilik “algı-
ladığımız şeyin gerçekliğine sorgusuz sualsiz inanmaktır” (Wethe-
rell ve Still, 1998 s/99). Kendilerine gerçekçi sosyal inşacı diyenler,
algılarımızın gerçeğe, aşağı yukarı ancak yaklaşılabileceği görüşünde
olanlardır. Görececi konumun en azından bazı varsayımlarıyla hem-
fikir olmayan sosyal inşacılar kendilerine daha çok ‘eleştirel gerçek-
çi’ demektedir.

Hruby (2001) eleştirel gerçekçi konumu öz bir biçimde tarif eder.
Eleştirel gerçekçilik ‘duyumlarımız nedensel fenomenal temellere
benzemese de ya da varsayılan aynı tutarlılığı ve ahengi göstermese
de duyumlarımızın temeli olan ahenkli ve güvenilir şekilde tutar-
lı bir gerçeklik olduğu’ inancıdır (s/57). Dolayısıyla algılarımız ve
duyumlarımız gerçekliği yansıtmıyor olsa da, sık sık kısa süreli ve
değişebilir olsa da bir şekilde başvurduğu gerçek dünyadır; gerçek
dünyadan bağımsız değildir, dil gibi tamamen kendi sembolik siste-
mimizce üretilir.

Liebrucks (2001) aşkın bir gerçekliği korurken, gerçekliğe dair
farklı görüş açılarına izin veren bir konum edinmiştir. Liebrucks,
farklı kültürel ve tarihsel konumlarda bulunan farklı insanların öne
sürdükleri nesne ya da fenomen hakkındaki açıklamalarında bir çe-
lişki olması için bu insanların aslında aynı şeye baktıklarını önce-
den varsaymamızın şart olduğunu iddia eder: “buna rağmen açık-
lamaları çelişkili görülememişse, bu açıklamalar aynı meselenin
açıklamaları varsayılmamıştır”. Bu sebeple Liebrucks dünyanın,
zamana ve mekâna bağlı olarak farklı bir mekânda sosyal olarak
inşa edilmediğini ama her birimizin aynı dünyanın farklı yönlerini
gördüğümüzü; her birimizin farklı bir görüş açısından baktığımızı
öne sürer. Dolayısıyla Liebrucks görüş açılarının çoğulluğunu ka-
bul ederken gerçekçi bir konumu korumak istemektedir. Yine de
haklarında konuşmalarımıza bakılmaksızın doğa kanunlarına tabii
maddesel dünyanın ‘şeyleri’ ile psikolojinin meselesini biçim-
lendiren ‘şeyler’ arasında bir ayırım yapar. Maddesel dünyanın
insan düşünce ve dilinden bağımsız bir doğası olduğunu, psiko-
lojik varlıkların gerçekten sosyal olarak inşa edildiğini ve zaman-
da ve mekânda görece olduğunu kabul ederken akıl hastalıkları,

toplumsal cinsiyet farkları gibi psikolojik varlıkları yapı sökülüne uğratmak çoğu sosyal inşacı için bir baş belası olmaktadır

Willig (1999a) sosyal inşacılığın faydasını kabul eder ama bunların yeterli olmadığını düşünür. Sosyal inşacılığın, psikolojinin zekâ, akıl hastalıkları gibi inceleme nesnelerinin kaçınılmazlığına ve görünür gerçekliğe meydan okuyuşunu hoş karşılamaktadır. Pozitivistik bilim bu gibi nesneleri insan değer ve uygulamalarından bağımsız bir var oluş olarak sunduğundan, bunları belli insanları baskı altına almakta ve de marjinalleştirmede kullanabildiler. Willig sosyal inşacılığın bu gibi nesnelerin yapı sökülümünü yapabilmesinin ve her zaman farklı tarzlarda nasıl inşa edilebildiklerini gösterebilmesinin değerini kabul eder. Ama yine de ‘ gerekli olanın sadece şeylerin farklı olabileceklerini öne sürmek değil şeylerin neden öyle oldukları ve nasıl daha iyi olabileceklerini açıklayabilmelerini tartışmak isterim’ diye devam etmektedir (s/38). Dünya hakkındaki varsayımlarımıza meydan okuyuşuna ilaveten aynı zamanda sosyal eleştiri olarak da iş görebilen bir sosyal inşacılığı savunur. Willig eleştirel gerçekçiliğin, gözlediğimiz ve yaşıntıladığımız şeylerin ‘ biyokimya, ekonomi ya da sosyal yapılar gibi altta yatan ve göreceli olarak dayanıklı yapılar oldukları’ iddiasını sürdürdüğünü söyler. Parker’dan (1992) yararlanarak Willig anlamı üreten bu yapı ve olayların varlığının bazı sosyal inşaları diğer sosyal inşalardan daha olası hale getirdiğini savunur. Bu yapılar anlam inşalarımızı belirlemez ama bazı anlam inşalarına ‘gücü’, diğerlerinden daha rahat yeter. Parker (1992,1998a) epistemolojik bir göreceliliği savunur. Epistemolojik görecelilik, dünya hakkındaki bilgimizin onun hakkındaki fikirlerimizin inşa edildiği ve Parker’a göre, söylem yoluyla bu insanın sosyal bir şekilde kazanıldığı görüşüdür. Ama Parker bunu ontolojik bir gerçekçilikle(ontoloji neyin var olduğunu inceleyen) birleştirir, sosyal inşalarımızın yine de gerçekliğe, gerçekten yapılandırıldıkları şekliyle oturduğunu savunur.

Parker“ontolojik statü” kategorisini, eylemlerimizi yapılandıran fiziksel ve sosyal çevremizin bütün unsurlarını dâhil edebilmemiz için genişletmemiz gerektiğini söyler. Ne yapabileceğimizin ve söyleyebileceğimizin sınırlarını dayatacak şekilde sosyal ve fiziksel olarak organize edilmiş, hayatın içinde yaşandığı belli bir takım fiziksel alanların (sözelimi, evler, ofisler, okullar ve fabrikalar) olduğu toplumlar içine doğmuşuzdur:

Sözgelimi kapitalist bir ekonomide sanayi işçileri fiziksel olarak zamanlarının çoğunu birbirleriyle geçirecekleri ve belli kolektif eylemleri anlam ifade edecek şekilde konumlanmışlardır. Batıdaki ataerkil toplumlarda kadınlar zamanlarının çoğunu evde geçirecek şekilde fiziksel olarak konumlanmışlardır ve belirli kolektif eylemleri anlamlı değildir. Emperyalizmin yapılarıncı düzenlenen bir dünyada sanayi merkezlerin içindeki ve dışındaki kurbanlar sadece belirli şekillerde eyleyebilir, kabul edebilir veya reddedebilir.

(Parker, 1992; 36)

Bu da demek oluyor ki, eğer erkekler için gündelik hayatın niteliği zamanlarının çoğunu birbirlerine yakın bir mesafe içinde geçirmek ve iş yerinde ‘işletmecilere göre farklı bir düzende diğer ‘işçilerin’ yanında konumlandırılmak ise ortaya “kardeşlik” ve “dayanışma” üzerine odaklanan temsiller ve açıklamalar çıkacaktır. Bu temsiller, greve gitmek ya da sendikaya katılmak gibi düzenlemelerin mümkün kıldığı eylemlerle el ele gidecektir. Gündelik hayatlarının kendilerini diğer kadınlardan soyutladığı kadınlar içinse böyle açıklamalar ve eylemler pek mümkün değildir(en azından sayıca fazla halde bir araya gelme fırsatını sağlamaz); bazı feministler, kadınların örgütlenilebilecekleri (aynen sendikada olduğu gibi) bir odaklarının olmamasının, dünyadaki konumlarını geliştirebilecekleri kolektif bir eylemin oluşmasını zorlaştırdığını öne sürmüşlerdir.

Dolayısıyla Parker’a göre, söylemin dışında bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik dünya anlayışımızı söylem vasıtasıyla yapılandıracak hammaddeyi vermektedir. Bu gerçeklik sadece bedenimizin fiziksel özellikleri ve bedensel hayatın sınırları ve yetilerinden değil, aynı zamanda içinde yaşadığımız fiziksel ve sosyal çevrenin düzeninden ve özelliklerinden meydana gelir. Gerçeklik bilgiyi belirlemezken, dünyayı “inşa” etmemize açık olan çeşitli yollara önemli sınırlamalar koyar.

Collier (1998) eleştirel gerçekçilik konumu içersinde belki de en aşırı duruşu takınan kişidir çünkü dünyaya dair bizim için ‘işlemekte’ olan modeline göre doğruluk ve gerçekliğin tarif edilebildiği daha yumuşak pragmatist bir görüşü bile reddetmektedir. Hem öznel yaşantımızın hem de dili kullanımımızın, gerçek dünyanın var olan özelliklerinden bağımsız temellendiğinde ısrarcıdır. Collier ‘pratiğe’, etrafımızdaki dünya ile pratiğe, genelde fiziksel olan uğraşımıza odaklanır. Dili kullanımımızın muhtemelen gerçek dünyadan ve onun doğasından uzaklaşmak için

olabileceğini dolayısıyla dilin dünyayı saptırabileceğini, pratiklerimiz için ise bunun asla geçerli olamayacağını savunmaktadır. Dünyayla pratik uğraşlarımız bize her zaman bazen gaddarca, onun doğasını hatırlatır. Sadece idealizmi, zihnin ve de zihnin fikirlerinin var olduğunu iddia eden felsefeyi değil aynı zamanda pragmatik anlamalara yaslananları da eleştirir, pragmatizmin dünyaya dair varsayımlarımıza meydan okumanın bir yolu olmaktan çok sadece bize görüldüğü şekliyle konforlu inançlarımızı korumanın bir yolu olduğunu savunur. Pragmatizm dünyaya dair kendi görüşümüze yatırım yapmamıza imkân verir çünkü görüşümüzün başka insanları sokabileceği sıkıntılar ne olursa olsun, bu sebeple baskı gören ya da güçsüz kılınan kim olursa olsun bize çalışan bir görüştür. Collier gerçekçilik dışılığın (görecelilik ya da pragmatizm) dogmatizme ruhsat verdiğini iddia etmektedir. Eğer doğru yoksa yanılan kimse de olamaz –hepimiz inancımızdan kendini beğenmiş bir şekilde emin olabiliriz: ‘gerçeğin yüzlerine çarptığı ve bu gerçekler ışığında kendilerini dönüştürdükleri açık pratikler vardır bir de kendi gerçeklik kavramlaştırmasını yansıtan örtük pratikler vardır ve sorgulandıkları hiç görülmez. Pragmatizm örtük pratiklerin felsefî şekilde normalleştirilmesidir; gerçekçilik açık pratiklerin felsefî normalleştirilmesidir’ (s/51-2). Collier politik inançların ve neticesindeki eylemin, maddesel ve sosyal dünyanın doğasına dair kendi kanaatlerimizle başlaması gerektiğini ileri sürer. Pratiklerimiz, sosyal fenomenin temelinde yatan yapıların değerini artırmamıza yol açacaktır, Collier için önemli yapı ise kapitalizmdir. Bu yapının gerçekliğini göreceğiz çünkü hayat biçimini belirlemede kapitalizmin temel gücüne ters her hamlemiz acımasızca olumsuzlanacaktır.

Öyleyse farklı zaafardan muzdarip çeşitli konumlarıyla birlikte, görecelilik ve gerçekçilik konumlarını savunanlar arasındaki ahlak ve politika tartışmasında bir açmaz var gibidir. Burkitt (1999), ‘ “orada dışarda” olabilecek ya da olamayacak maddesel bir dünyanın karşısına konuşma dünyası ile söylemsel karşılıklı konuşma dünyasının öne sürüldüğü’ mikro ve makro inşacılık biçimlerinin kutuplaştırılmasını eleştirmektedir (s/76). Onun özellikle ilgilendiği iktidar-gücün anlaşılmasıdır: güç ister söylemin sosyal etkileşimler boyunca etkisi olarak anlaşılsın isterse de var oluşu söylemlere bağlı olmayan, bir-biriyle yakından ilişkili sosyal ve kurumsal pratikler biçiminde an-

laşılsın. Mikro ve makro inşacılığın her ikisinin de kendi başlarına iktidarın anlaşılmasında yetersiz kaldıklarını öne sürer. Burkitt (1999) makro inşacılığı, kendi geçmişinin yazarı olarak kişinin rolünü kabul etmediği ve bu sebeple de insanların söylemin belirleyici etkilerinden nasıl kaçabildiklerini gerçekten anlamadığı için yetersiz görür. Diğer taraftan mikro inşacılık, ya iktidarı-gücü toptan dikkate almaz ya da sadece insanların etkileşimlerde kendilerini avantajlı şekillerde ifade edecekleri stratejilerde kullandıkları bir şey olarak görür. Bu sonuncusu bu gibi ifade sunumlarının gücünü, kaçınılmaz surette toplumun daha geniş hükümler kalıplarından, eşitsizliklerinden elde ettiğini kabul etmemek demektir. Sözelimi birinin ‘normal’ diğerinin ‘sapkın’ olduğu iddiasının geçerliliği, herhangi bir etkileşimde farklı cinsel yönelimli insanlar arasındaki yaygın eşitsizliklere bağlıdır.

Willig (2001) bu içinden çıkılmaz durumu az ve öz şöyle özetler:

Eleştirel gerçekçiler görececileri herhangi bir şeyle ilgili ahlakî ya da politik bir konum alamamakla suçlamaktadır. Her şey söylemsel inşa ediliyorsa farklı görüşler arasında karar verecek bir dayanağımızın olmayacağı öne sürülmektedir. Sonuç olarak bütün görüşler eşit olarak geçerlidir ve ‘her şey geçerlidir’. Görececiler de, gerçekçilerin işin özünde yatan tartışmalarında belli doğruluk iddialarının sınırlarını göz ardı ettiğini ve karşı çıkılmaz anlamına getirdiklerine işaret etmektedirler. Bu sebeple gerçekçi bir çerçevede tüm doğruluk iddialarının bir ilke olarak sorgulanması mümkün değildir. Gelgelelim görececiler de özgün bir sorgulamayı teşvik etmesi gerekenin bu olduğunu öne sürmektedirler.

(Willig, 2001 s/124)

Bu içinden çıkılmaz durumdan çıkmanın görünür yolu, en azından tartışmanın içine çekildiği bu şartlar içinde, yok gibidir. Bununla birlikte bu problemi biraz öteye götürmeye izin verecek şekilde kavramlaştırma teşebbüsleri, sonuçlarını şimdiden değerlendirmek muhtemelen çok erken olsa da, vardır.

Tartışmanın farklı bir ifadesi

Alternatif kavramlaştırmaları, buradaki amaçlarımız doğrultusunda gerçekçi ve göreceli tekliflerin sentezi olan bir formu savunanlarla, ‘gerçekçi –inşacı’ zıtlaşmasının yanlış olduğunu bu ikisinin birbiriyle bağdaşmadığını düşünmek için bir sebep olmamasına karşın yanlış olduğunu savunurlar.

Willig (1999a) söylemlerin ortaya çıkması için olası şartları sağlayan ama onları belirlemeyen sosyal ve fiziksel düzenlemelerden bahseder. ‘Hayat şartları sözelimi bireylerin söylemler yoluyla yaşantıladıkları bireyin eylemine sebepler temin eder. Görececi olmayan bir sosyal inşacı görüş açısını takiple, anlamlar söylemler tarafından karşılanır, sosyal yapılar tarafından uyumu sağlanır, insan failer tarafından değiştirilir’ (s/44). Dolayısıyla Willig sosyal yapının, söylemlerin ve bireysel eylemin eşit önemlerini korumaya çalışmaktadır. Bununla birlikte Willig, maddesel dünyayı ayrıcalıklı kılıp söylemle söylemin etkilerini bunların ikincil fenomeni gibi gösterecek ‘sosyal ve fiziksel ayarlamalarla’ işe başlamaktadır.

Aynı çizgiden Nightingale ve Cromby (2002) sosyal inşacılığın, temsillerinden bağımsız bir dünyanın var olduğuna dair eleştirel gerçekçi bir inançla asla tehdit edilmemesinin şart olduğunu savunur. Tıpkı Liebrucks (2001) gibi onlar da nesnelerin, dilin gerçek dünyanın doğasını ancak belki kısmen ve mükemmel olmayan bir şekilde yakalayabilse dahi bir şekilde birebir tekabül etmesi şart olan farklı özelliklerinin olması gerektiğini öne sürerler. Kişisel yaşantının hem maddesel gerçekliğin doğasıyla hem de dilin inşa edici gücüyle ‘ortak kurulduğunu’ savunmaktadırlar. Bu, ne Collier’in görüşünde olduğu gibi yapısal şartları ne de Gergen’in görüşündeki gibi dili ayrıcalıklı kılan bir konumdur. Diyalektik tarzda, maddesel şartlar sosyal inşaları üretir ama belirlemez, sosyal inşalar da üretilmeleri sonrasında gerçek neticelere sahip olacak eylem ve kararlara bir zemin hazırlarlar. Dolayısıyla maddesel şartlar söylemlerin kök salacağı zemini sağlayabilmekle birlikte bu söylemler bir kere inşa edilince sonrasında gerçek dünyanın doğasını dönüştüren eylemi yönlendirirler.

Burkitt (1999) kendine eleştirel gerçekçi dememekle birlikte, söylemin ötesinde var olan maddesel bir gerçekliğin değerini bir ölçüde savunur ve gerçekçilik/görecelilik tartışmasını, sosyal inşacılığı maddesel olduğu kadar dilsel pratik olarak düşünerek dönüştürür. Tartışmayı dilin ‘ifade edici düzenini’, sosyal adetleri ve ahlakî kuralları maddesel dünyanın ‘pratik düzenden’ ayrılabilceği (Harré, 1993) ile birlikte götürür. Burkitt hem maddesel ve hem de söylemsel olanı, hem failliği hem de sosyal kısıtlamaları tanıyan bir sosyal inşacılığı savunmaktadır. Dünyayı inşa edenin tek başına söylem olmadığını söyler. İnsanlar gerçekliğimize teleskoplardan protez cihazlarına kadar dönüşecek yapay olgular yaratmaktadır. Dolayısıyla ‘gerçeklik’ değişmez bir alan değil, insanların hem pratik olarak hem de söy-

lemsel olarak inşa ettikleri hep değişen bir diyardır. Dahası maddesel ve sosyal şartlar, olaylar hakkında inşa edilebilecek inşalara ya da açıklamalara sınırlar koymaktadır. Burkitt bu suretle sosyal inşa ile maddeselliği karşıtlık içine sokma eğilimini bozmayı başarmaktadır çünkü sosyal inşa edimi maddesel vasıtalarla(yapay olguların üretimi) meydana gelebilir. Aynı zamanda kişiye, yapay olguların üretiminde oynadıkları rolle değişimde faal bir role sahip olma fırsatını, dolayısıyla da ‘gerçeği’ dönüştürmesi ve sonrada bu dönüşen gerçekliğe dayanan yeni inşalar yaratma fırsatının avantajını kullanma fırsatını vermektedir.

Daha önce başka bir yerde (Burr, 1998), inşacıların neden bu tartışmalara takıldıklarının sebeplerinden birinin, kullanılan ‘gerçeklik’ teriminin farklı anlamlarına dair bazı kafa karışıklıkları ve yanlış anlamalar olduğunu öne sürmüştüm. Sözgelimi Gergen’in (1998) ‘gerçeklik’ ve ‘inşacılık’ terimlerini birbirlerinin zıttı gibi kullandığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki gerçekçiliği ve görececiliği saran bu tartışmalar ‘gerçeklik’ teriminin, oldukça farklı çıkarımlarla, farklı zıt kutuplara işaret edebileceğini öne sürmektedir. ‘Gerçeklik’ terimiyle üç tezat tanımladım: (1) gerçeklik (doğru olarak) - yanlışlık; (2) gerçeklik (maddesellik)-yanılsama ve (3)gerçeklik (öz olarak)- inşa. Gerçeklik-inşa boyutu bazen diğer ikisiyle eşlenmektedir bu sebeple:

...inşacılık yanılsama ve/veya yanlışlığı işaret eden olarak da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ya gerçek ya da ‘sadece inşa edilmiş’ şeyler hakkında konuşma eğilimi vardır. Bu sebeple yorumlanan, inşa edilmiş dünya bir şekilde daha az elle tutulur daha az güvenilirdir. Bu yalan. Sanırım bu, Potter’ın tasvir ettiği şu masalara vurulan çekişmelerde olup biten kısımdır. İnşacılık eleştirileri burada dünyanın hayal gücümüzün bir ürünü olduğu ve inşacılığın asla iddia etmediği, dünyanın hiçbir maddeselliğinin olmadığı (2.boyut) fikrini yarıştırır gibidir.

(Burr, 1998 s/23)

Özet

Mikro ve makro sosyal inşacılık açısından, yapısökcümcüye karşı söylemsel açıdan, söylemsel psikolojinin görececi bir duruş aldığını, yapısökcümcü (Foucaultcu) sosyal inşacılığın teorik temelde görececi iken daha eleştirel gerçekçi analize dayanmakta olanlar için kabul edilebilir bir sosyal inşacı başlangıç sağladığını söylemek daha güvenli gibi gözükmektedir. Bu sonuncusunun ana-

lizlerinde ideoloji kavramını kullanmaları daha olası iken, söylemsel psikologlar araştırmalarında iktidar ve eşitsizlik hakkındaki sorulara odaklanmaları daha az olasıdır, etkileşimdeki açıklamaların üretilmesinde mikro süreçlerle daha fazla ilgilenmektedirler.

Göreceli konumu edinenler maddesel gerçekliğin varlığını reddetmemektedir ama bu varlığı dolaysız bilme ihtimaliyetimizi sorgulamakta ve tabii ki gerçekliğin bir şekilde konuşmalarımıza ve diğer sembolik sistemlerimize yansıdığı fikrini problemli görmektedirler. Eleştirel gerçekçiler bu fikre daha fazla güvenmektedir ama gerçeklik, bilgi ve dil arasındaki ilişkiyi kavramlaştırmakta belirli tarzlarda farklılaşmaktadırlar. Eleştiriler gerçekçilere göre dünyaya dair yapısal bir gerçeklik vardır, bu gerçeklik genellikle anlama tarzlarımızı bir şekilde alttan destekleyen, onları meydana getiren ya da bunları ‘karşılayan’ güç ilişkilerine göre tarif edilir. Şu an için konumları aşırı basite indirgeyerek diyebiliriz ki göreceli görüş bildiğimiz gerçekliği meydana getiren olarak dile ‘aşağıdan yukarı’ yaklaşma eğilimindedir. Gerçekçi konum ise dünyaya dair bilgimizi ve açıklamalarımızı üreten olarak gerçekliğe ‘yukarıdan aşağıya’ bakma eğilimindedir. Gerçekçilik ve görecelilik arasındaki tartışmanın alevi büyük ölçüde ahlakî ve politik endişeden yükselmektedir. Bununla birlikte hem görecelilik hem de gerçekçilik, ahlakî ve politik bir görüş açısını tartışmada ve de böyle bir görüş açısı edinmede taraflara savunulabilir bir durum sağlayabilir. Her ikisinin de saldırılara bu açıdan açık oldukları aynı şekilde gösterilebilir.

Gerçeklik, bilgi ve dil ile bunun ahlakî ve politik çıkarımları arasındaki ilişkinin doğası hakkında yol almak şimdiye kadar tertiplendiği şekliyle bu tartışma içersinde pek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple tartışmanın şartlarını aşmaya çalışan analizlerin ortaya çıkışına sıcak bakma eğilimindeyim. Michael (1999), Rose’dan (1993) devamla, birbiri ile bağdaşmayan iki tezat (ya o ya bu/veya zıtlığı) arasındaki yarışma gibi düzenlenen bu tartışmayla işe başlamanın ataerkil toplumlarda kendine özgü bir analiz biçimi olduğunu ama pek işe yaramadığını öne sürer. Ama bu ikili zıtlık düşüncesi gerçekçilik/görecelilik tartışmasıyla sınırlı değildir. Bu düşünce tarzıyla çeşitli kılıklarda sözgelimi zihin/beden ve birey/toplum gibi kılıklarda da karşılaşmaktayız. Her seferinde bizi bu iki terimden hangisinin ayrıcalıklı olması gerektiğine karar vermeye çağıran bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Gerçekçilik/görecelilik tartışmasını çözmenin zor kısmı beraberinde birey/toplum ikili düşüncesini taşımasında yatmaktadır. Bireylerin

dünyayı kendi söylemleriyle inşa edecek faillikleri var mıdır yoksa hepimiz kontrolümüz dışında sosyal yapıların birer ürünü müyüz?

Bu tartışmalar psikolog için bazı önemli sorular ortaya taşır. Kişi olmanın ne demek olduğunu şimdi nasıl anlamalıyız? Kendi kişisel yaşantımız ve kimliğimiz kendi elimizde midir yoksa baştan sona söylemin ürünleri miyiz? Söylemleri kullanıyor muyuz yoksa söylemler mi bizi kullanıyor? Eğer bizler sadece sosyal yapılardan doğan söylemlerin ürünleriysek psikoloji gereksiz midir? Bedensel varlığımız, yaşantılarımızın ifadelerini ‘temellendiren’ maddesel gerçekliğin bir parçası mıdır?

Gelecek bölümde bu psikolojik özne problemini ele alacağım. Sosyal inşacılık bizi psikolojinin geleneksel kişiyi kuranın ne olduğu anlayışından çok uzaklara taşır, kendimizi farklı bir modele göre yeniden inşa etmekle işe başlamamız ve bunu yapmanın ilk adımı olarak da bizim için kişi olarak sosyal inşacılığın çeşitli biçimlerinin çıkarımlarını çalışmamız gerekmektedir.*

* Bu bölümde kullanılan materyal için Dallas Cliff’e müteşekkirim.

Söylem ve öznellik

Görmüş olduğumuz üzere sosyal inşacılık geleneksel psikolojinin temelini teşkil eden birçok varsayımı bize radikal biçimde sorgulatmaktadır. İnsanlar hakkında psikologların ürettikleri bu bilginin tarihsel ve kültürel şartlara bağlı olduğunun görülmesi gerektiğini; zamandan ve mekândan aşkınlaşan hiçbir insan doğası olmadığını iddia eder. Her ne haline gelmiş ya da ne olmuş isek bu doğanın özünün bir parçası değil sosyal olarak inşa edilendir. Ve dil, kendimizi ve dünyayı tarif etmenin ve hakkında konuşmanın basit bir yolu değil bu inşa sürecinin en önemli alanlarından biridir. İşte şimdi sosyal inşacılığın öznesi olarak ne türden bir kişiyi öngörmemiz gerektiği sorusunu sormanın zamanıdır. Geleneksel psikolojinin merkezinde yer alan kişi modelinin bunu yapamayacağı açıkça ortadadır. Bununla beraber sosyal inşacılıkta kişi olmak ne anlam taşımalıdır? Ne gibi özelliklere, süreçlere ya da içeriklere işaret edilmektedir? Bu bölümde ve sonraki bölümde bu akıl yormaları inceleyeceğim ve aynı zamanda sosyal inşacılığın yeterli bir anlamaya ulaşmak için şimdiye kadar mücadele ettiği bazı alanları da ele alacağım.

Sosyal inşacılığın bahsettiğim farklı biçimlerinin, kişi hakkındaki bazı temel varsayımlar üzerinde anlaştığı görülür. İnşa taraftarı olarak özcülükten vazgeçmekteler; geleneksel psikolojinin tutarlılık ve tek oluş vurgusu yerine çokluğu ve de parçalı oluşu koyuyorlar, psikolojik hayat alanını bireyin kafasının içinden çıkarıp sosyal alana, kişiler arası alana yerleştiriyorlar. Öyleyse sosyal inşacılık kendi kendine yeten bağımsız, sosyalden önce gelen tekil şahsın yerini parçalı ve değişen, sosyal olarak üretilen kafanın içinde olmayan, sosyal hayatın içinde elde edilip sürdürülen bir fenomenle değiştirmektedir. Bununla birlikte bu varsayımların

bir kişilik modeline tahsil edilme tarzı sosyal inşacılığın farklı tarzları arasında değişkenlik gösterir.

Bu bölümde kimliğin ve öznelliğin söylem yoluyla üretilmesine odaklanacağım. Mikro sosyal inşacılıktaki kişi modelini makro sosyal inşacılıkla çarpıştırmak her ne kadar çekici gelse de manzara her zaman olduğu üzere, her iki tarafla da hesabı olduğu görünen bazı pozisyonlarla daha da bulanıklaşmaktadır. Yine de bu bölümdeki vurgunun, en azından en başta, daha fazla makro sosyal inşacılıkta olduğunu okuyucu fark edecektir.

Söylemde kişi

Sosyal inşacılığın en aşırı yorumunun söyledikleriyle işe başlayalım. Bilincimizin bütün nesneleri, hakkında düşündüğümüz ya da konuştuğumuz her şey, kimliklerimiz, kendiliklerimiz dâhil dil yoluyla inşa edilir; söylemlerden imal edilir. Dilin dışında hiçbir şeyin aslı, bağımsız var oluşu yoktur var olan sadece söylemdir. Söylem, bir referans çerçevesi, bu dünyayı açıklama yolu ve “nesnelerin” biçimlenmesine izin veren bir anlam verişi sağlar. Önceki bölümde verdiğim örneğe dönersek “yabani otlar” ve “çiçekler” farklı nesneler olarak ancak; dil uygulamasıyla yani bitki dünyasına “bahçıvan” ya da “ziraat” söylemi diyebileceğimiz belirli bir gözlükle bakmakla bir varlığa bürünür. Hatta “bitki dünyası” diyelim “hayvan dünyasından” ancak dil içersinde ayırt edilebilerek var olur. Dolayısıyla dil sadece psikologların düşünebildiğinden daha önemli değildir, dil her şeydir.

Şimdi bu yorum bize çok farklı bir kişilik ve kişisel faillik görüşü sunmaktadır. Birincisi biz kendimizi belli bir tarz kişiliğe sahip, inançları ve fikirleri olan dünyanın düzeninin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hakkında kararları olan biçiminde düşünmeye alıştırmışız; üzerinde eylediğimiz fikirlerimizin, yaşantılarımızın, kanaat ve inançlarımızın zihnimizden kaynaklandığını farz etmeye alışmışız -yani biz bunların “yazarlarıyız”. Ama sosyal inşacılar kişilik, tutumlar, kanaatler, dürtüler ve motivasyon gibi psikolojik özelliklerimiz olduğunu reddeder; bütün bu şeylerin hepsi sadece söylemde bulunur ve hepsi dilin neticesidir. Sanki bu şeylerin dünyada somut varlıkları varmışcasına yaşıyoruz hâlbuki hepsi dilde ortaya çıkmaktadır. Bunlar dil yoluyla biçimlenen nesne örnekleridir.

“Kişilik”, “tutum”, “maharet” ve diğerleri gibi terimler belli bir insanlık görüşü sunar. Bu terimlerin kullanılmasıyla insanlığı, ister doğuştan ister hayat tecrübesiyle kazanılmış ister öğrenilmiş

olsun değişen miktarlarda farklı niteliklere haizmiş gibi düşünmeye davet edilmekteyiz. Bunların hepsi birlikte insanları, kişinin muhtemelen sürdüreceği hayat türünü belirleyen psikik materyalin kendine has birleşimi olarak tarif eden bireysellik söylemi diyebileceğimiz şeye katkıda bulunmaktadır. Sözelimi “şefkatli” kişi çocuklara bacaklık yapabilir, ya da hemşirelik kariyerini edinebilir. Ama sosyal inşacılığa göre bu nitelikler bizim ancak kişiliklere ve tutumlara göre düşünmemizi mümkün kılan bireysellik söylemi içinde var olan niteliklerdir. Bu söylem bize bu fenomenleri görünür kılar ama bu kelimelerin kendisi gerçek varlıklara ya da psikolojik özelliklere dayanmaz.

Söylem ve kimlik

Eğer kişiliği kendimizi anlamanın anlamlı bir yolu olarak konuşmuyorsak, bizim için bunun yerine ne gibi kavramlar elverişli olabilir? Bunlardan biri sosyal inşacı yazarların sık sık kullandıkları “kimlik” kavramıdır. “Kimlik” kişiliğin özcü çağrışımlarından kaçınır, aynı zamanda da gizil bir şekilde sosyal bir kavramdır. Bir şeyi sözelimi bir bitkiyi ya da hayvanı tanımlarken ona bir kimlik verirsiniz. “Yabani ot” ya da “Vahşi bir hayvan var” demek baktığımız şeyin esas bir özelliğini ya da onun doğasını meydana çıkarmak demek değildir. “Çiçek”/“yabani ot” ancak bir bahçıvan iseniz ilgili bir boyuttur. “Yenilebilir”/“yenilemez” (her ne kadar ifade edilebilir olmasa da) koyun ve de inekler için kullanılan bir boyut olabilir ve “vahşi/ evcil” tabii ki sadece insanlar için anlamı olan bir ayırmadır Çünkü “evcil” insanoğlu ile karşılaşmaya ve ilişkiye işaret eder. Bundan maksat tanımlamayı yapanın siz olduğu, verdiğiniz kimliğin o şeyin “doğasından” çok sizin amaçlarınızla ilgili olduğudur. Aynısını erkeksilik/kadınsılık, hetero-/homoseksüel, deli/akıllı, siyah/beyaz, işçi/orta sınıf vb. insan kimliklerini kuran şeylere de uygular – bunlara kişinin özünden çok sosyal olarak verilen kimlikler olarak bakılabilir, sosyal inşacı yazılarda “kimlik” terimine bu yüzden bu kadar sık rastlanmaktadır.

Kimliğimizin, bizim için kültürel olarak ulaşılabilir söylemlerden ve diğer insanlarla içine çekildiğimiz iletişimlerimizden inşa edildiğini söyleyebiliriz. İnsanların kimlikleri çok farklı “ipliklerin” hemen göze çarpmayan karşılıklı dokumasıyla elde edilmektedir. Yaş, sözelimi çocuk, genç yetişkin ya da yaşlı; işine, maaşına, eğitim

düzeyine bağlı olarak mevki, etnik grup, cinsiyet v.b gibi iplikler vardır. Bütün bunlar ve daha birçoğu kişinin kimlik dokumasını birlikte örür. Bu unsurların her biri kültürümüzde var olan söylemler –yaş, cinsiyet, eğitim gibi söylemler vasıtasıyla inşa edilir. Bizler bizim için ulaşılabilir olan bu şeylerin belli yorumları, kombinasyonu, son ürünleriyiz. Genç, siyah ve işsiz bir erkek, yaşını, etnik kökenini, işini ve erkek oluşunu sarmalayan çeşitli söylemlerin hammaddelelerinden inşa edilmiş bir kimliğe sahip olacaktır. Her bir unsurun da bir diğeri için çıkarımları olacaktır. Sözelimi yaş söylemleri hayatın değişik dönemlerindeki insanları farklı temsil eder. Yaşlı olmak genellikle (hafıza ve motor maharetler gibi kişisel yeteneklerin, mevki ve güç) kayıpla, düşüşle ve bir “gelişme” yokluğu ile bağdaştırılır. Ama yaşlı olmanın alternatif söylemi bir olgunluk, dirayet ve sağduyu tablosu resmedebilir. Benzer şekilde gençlik, ilerleme, gelişme, değişim, kimlik krizi dönemi ya da tehlike ve uyumsuzluk dönemi gibi çeşitli şekillerde temsil edilir. Kişinin yaşayabileceği gençlik yorumu etnik kimlik, cinsiyet rolü, sınıf ve benzeri söylemlerden etkilenir genç de bu söylemlere maruz kalır. Siyah, işsiz ve erkek bir genç muhtemelen, beyaz, orta sınıf, çalışan bir genç kadından farklı gençlik söylemleriyle inşa edilecek ya da temsil edilecektir.

Her bir kimlik ipliğimiz için kendimizi şekillendirebileceğimiz sınırlı sayıda önerilen söylem vardır. Sözelimi bugünkü toplumumuzda teklif edilen cinsellik söylemleri, cinsel kimliğin imâinde bize sınırlı bir menü önermektedir. Daha yeni, son dönemlerde bazı cinsellik söylemleri zemin kazanmaktadır; sözelimi ortaya çıkan çeşitli lezbiyen ve gay cinsellikleri vardır, bunlar bilinçli inşa edilmektedir. Bununla beraber çok iyi kurulmuş özellikle iki söylem kendimizi onlara göre tanımlamak üzere bizi çağırır: genellikle “doğallık ya da ahlakî doğruluk kavramlarını cinsimleştiren “normal” cinsellik ile aşağı yukarı her şeyi kapsayan “saptırılmış” cinsellik. Heteroseksüellik ve homoseksüellik ikililiği buna göre ayarlanmıştır bu sebeple heteroseksüellik genellikle normal, doğal, doğru olan; homoseksüellik de saptırılmış, doğal olmayan ve yanlış olan şeklinde ifade bulur; bu iki ikilik eş anlamlı değildir çünkü bazı heteroseksüel uygulamalara da sapkınlık olarak bakılmaktadır. Cinselliğin, kültürel olarak bizim için ulaşılabilir bu belli temsilleri olması sebebiyle kendimizi bu temsillere göre şekillendirmekten başka şansımız yoktur. Bizdeki ya

da etrafımızdaki insanlarda cinsel faaliyetlerimiz (ya da bu faaliyet eksikliklerimiz!) herhangi bir temsil formuna bu söylemlerdeki formlardan başka bir şekilde sahip olamaz. Dolayısıyla “düz” ya da sapkın, hetero ya da homoseksüel kimliği edinmemiz kaçınılmaz olarak şarttır: Dilimizdeki ulaşılabilir cinsellik söylemleri ya da temsilleri bizi çok az alternatifle baş başa bırakmaktadır. Bu noktada heteroseksüellik ve homoseksüellik terimlerinin kullanımının, homoseksüelliğin ve lezbiyenliğin bütün varyasyonlarının ve heteroseksüelliğin bütün biçimlerinin işlevsel olarak birbirinin dengi olduğu ve homoseksüelliğin basit bir şekilde heteroseksüelliğin aynada yansıyan imajı olduğu illüzyonunu yarattığına da işaret etmeye değer.

Öyleyse kişinin hayatının herhangi bir cephesini kuşatan, çeşitli alternatif söylemlerdir; her biri sözgelimi genç, eğitilmiş, iş sahibi, engelli olmaktan ne anlaşılması gerektiğine dair farklı bir bakış önerir. Farklı söylemlerle tedarik edilen kimliklerin bir araya getirilmesi bazen mesele olmaz. Sözgelimi üniversiteye henüz girmiş genç biri çaba harcamaksızın öğrenci kimliğini edinebilir; çünkü hüküm süren gençlik ve eğitim söylemlerinin pek çok ortak şeyi vardır. Gelişme, keşfetme, zihinsel ve fiziksel çeviklik dönemi olarak gençlik, kendini geliştirme ve yetişkinliğe hazırlık süreci olarak temsil edilen eğitim söylemine çok iyi uyar. Ama eğitim hayatına uzun bir iş hayatından ya da çocuk büyütme devrinden sonra geri dönen orta yaşlı birinin öğrenci kimliğinde başarılı olmasında zorluklar yaşayacağı beklenbilir çünkü orta yaşla ilgili olağan konuşma şekillerimiz ve temsillerimiz, gelişimsel ya da zihinsel ve fiziksel cesaret kavramlarını kapsamamaktadır. Orta yaştaki öğrenciler, ulaşılabilir söylemlerden kendilerine uygun bir kimliği nasıl inşa edebilecekleri problemleriyle yüz yüze kalırlar.

“Bilim” ve toplumsal cinsiyet söylemleri buna iyi birer örnektir. Bilim ve erkeksilik birbiri için çok az problem çıkarır. Bilimin mantıksal, nesnel ve değer yüksüz olduğu düşünülür. Erkeksilik, mantıksallığı ve kişinin duygularını muhakemesinin dışında tutma kabiliyetini cismanileştirir. Bilim adamı olan bir erkek çok az kimlik problemi çıkmasını bekleyebilir. Ama kadın için potansiyel bir çatışma ya da kafa karışıklığı alanıdır. Yaygın kadınsılık söylemleri duygusallığı, mantıksızlığı ve sezgiselliği-bilimin işi olmayanları konuşur. Bilim yapmak isteyen kadınlar kimliklerini, kadın gibi olmayan ya da kötü bir bilim adamı gibi görünmeksizin nasıl başarılı kılacakları problemiyle yüzleşirler.



Öyleyse her birimiz için, çok sayıda söylem, kimliğimizi inşa etmek ve üretmek üzere sürekli iş başındadır. Kimliğimiz bu sebeple kişinin içinden kaynaklanmamaktadır; insanlar dil ve diğer işaretler denizinde yüzdüklerinden, sosyal varlıklar olarak var oluş aracımız da olduğundan bizim için görünmez bir deniz olan sosyal alandan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda kişi için dil, işaretler ve söylem alanı, balık için su neyse odur. Bununla birlikte önceki bölümde işaret ettiğim üzere kimliklerin aslî bir doğa tarafından sabitlenmiyor ya da belirlenmiyor olması bu kimliklerin rastgele ya da arbitrer tarzda şekillendiği anlamına da gelmez. Kimliklerin söylemler yoluyla sosyal olarak inşa edildiğini söylemek bu kimliklerin rastgele kimlikler olduğu söylemek anlamına gelmez. İşte tam bu noktada sosyal inşacılık, kişisel kimliğimizin inşasının siyasî analizini uygulamaya dökülebilir.

Söylemlerle direniş

Cinsellik, söylemlerin ve de kimliklerin önerdiklerinin materyal güç ilişkilerine bağlı olduğunu (Bkz. 4. Bölüm) ama aynı zamanda da bunlara karşı direnme imkânını açıklayan bir örnektir. Homoseksüelliği ve lezbiyenliği inşa eden yaygın söylemler, öncelikle doğal olmayan, sapkınlık ve hastalık söylemleridir. En hoşgörülü olanı da homoseksüelleri suçlanmamaları gereken ama mutlaka yardım aramaları gereken, talihsiz bir hastalıktan muzdarip kişiler olarak nitelendirir. En hoşgörüsüz olanlarında bu söylemler, homoseksüelleri ve lezbiyenleri ahlaken mekruh ya da hatta şeytan gibi gösterir. Bu söylemler homoseksüel ve lezbiyen ilişkileri “normal” ve “doğal” olarak düşünülenin dışına koymayı ve onlar için ancak meşruluğu olmayan marjinal hayat biçimlerini uygun görmeye yarar ki şimdilerde bu terimlerin problem olmadığı gayet açıktır. Neden homoseksüellik temsili için önerilen bu imajlar bu kadar yerici olmak zorundadır? Homoseksüellik ve lezbiyenlik, heteroseksüel çekirdek aile kapitalist ekonominin temeli olduğu oranda bu statükoyu tehdit eder. Şimdilerde düzenlenmiş haliyle toplumdan en fazla faydalanan evli, heteroseksüel aile hayatının; aile tarzlarının ahlakî doğruluk ve doğruluklarını sorgulatarak marjinalleştirmek üzere kazanılmış hakları vardır.

Ama Kitzinger (1987, 1989) mülakat yaptığı lezbiyenlerin bu marjinalleştirme eğilimine ‘romantik aşk’ ve ‘kendini gerçekleştirme’ söylemlerini çekerek nasıl direnebildiklerini göstermektedir. Kitzinger bunları daha geniş liberal hümanist söylemin parçası olarak

tanımlar. Bu söylem her insanın mutlu olmak ve kendini gerçekleştirmek için eşit haklara sahip insan resmi çizen bir söylemdir. Bireyin bireyselliğini, biricikliğini ve nasıl yaşaması gerektiği hakkında kendi kararlarını kendisinin vermesi gerektiğini vurgular. Liberal hümanizmin toplumumuzda çok meşru bir söylem olduğu söylenebilir. Lezbiyenin kişilik özünü ve de cinsel tercihinin görece önemsizliğini vurgulayan bu liberal hümanistik çerçeve içinde bu kadınlar açıklamalarında zorlukların üstesinden diğer sıradan kadınlara benzer şekilde gelebilmekteydiler. Liberal hümanist söylem içinde lezbiyen, insanlığın zengin çeşitliliğinin bir parçası olarak kabul edilmelidir.

Bununla birlikte Kitzinger bu söylemi kullanmanın siyasal olarak ters tepebileceğini çünkü sonunda meşruluğumuzu desteklemekle neticelendiğini öne sürmektedir. Eğer aşk ve aile hayatı söylemi toplumda işçilerle işverenler arasındaki, kadınlarla erkekler arasındaki ve heterolarla homoseksüeller arasındaki baskıcı ilişkileri bulandırmaya hizmet ediyorsa, bu lezbiyen kadınlar ne üzerlerindeki baskılara ne de ilişkilerin genel durumuna yardımcı olacak bir şey yapmaktadır. Kitzinger nispeten karamsar bir görüşle bitirir: "... baskı altındakiler kimliklerini, bu baskın ahlakî düzenin temel geçerliliğini yeniden doğrulayacak şekilde inşa etmeye etkin şekilde teşvik edilmektedir"(s/95).

Buradan çıkartılacak bir iki önemli nokta var. Birincisi insanların peşinden koştukları kimlik şeklini göstermektedir. Hepimiz, çeşitli yaygın söylemler içinde önerilen kimlikleri iddia etme ve onlara direnme sürecindeyiz ve toplumun genelinde sınırlarda gezinenlere baktığımızda gördüğümüz bu mücadele iradesinin geniş olduğudur. Bununla birlikte Kitzinger'in söylediğinin bu olduğunu zannetmiyorum; statükoyu dolayısıyla da bundan faydalananları tehdit eden ve de var olan sosyal kurumlara açıkça meydan okuyan politik lezbiyenlik ya da radikal feminizm gibi söylemlere kuvvetle direnildiğini ve de marjinalize edildiklerini ortaya sermektedir. Dolayısıyla kimliklerimizin inşasında ve müzakeresinde genellikle söylem yoluyla bize ulaşan imajlara direnerek ya da bu imajları sahiplenerek mücadele ettiğimiz bir çatışma hüküm sürecektir.

Söylemler birbirine kilitlenmiş, muhtemel bütün kırılmalardan ve zaafardan temizlenmiş ve üzeri mühürlenmiş değildir. Hücum edilebilecek zayıf noktaları ve diğer söylemlerin gerçek bir tehdit olarak durdukları noktalar, yerler vardır; her zaman başka söylemlerle gizil bir şekilde mücadele halindedir. Bu, Foucault'nun iktidar ve

direnin her zaman birlikte işlediği görüşüdür (Bakınız Dördüncü Bölüm). İktidarın (tahakküm) olduğu yerde direniş vardır.

Özne konumları ve konuşma hakları

Konum alış kavramı bazı sosyal inşacı yazarlarca kimliklerimizin üretildiği süreci adlandırmakta kullanılır. Felsefeci Althusser ideolojileri nasıl kabul ettiğimiz hakkında konuşurken buna çok benzer bir fikre sahipti. Tezinin merkezî ideolojinin insanları özne olarak “soruşturduğu” ya da “çağırdığıydı”. Bize seslenir “Hey sen, oradaki!” ve bizim onu belli biri olarak dinlememizi sağlar. İdeolojide bize seslenildiğini fark ettiğimizde hâlihazırda o kişi haline gelmişizdir zaten. Söylem içinde konum alış da buna çok benzemektedir. Söylemler bize belli biri olarak (yaşlı biri olarak, bakıcı olarak, işçi olarak, suçlu olarak, vb.) hitap eder ve dahası biz bu özne konumlarından, kendimize ve diğerlerine dair söylemlerin davet ettiği temsillerden kaçınamayız. Seçimimiz ancak bunları kabul etmek ya da bunları reddetmektir; şayet belirli bir özne konumuna direnemez ya da kabul edersek, bu konumla taşınan haklar sistemine (konuşma hakları da dâhil) ya da mecburiyetlere kilitleniriz.

Willig’e göre (1999b) ‘bireyler ulaşılabilir söylemlerle sınırlandırılmıştır çünkü söylemsel konumlar, “benlik” (öznellik) duygusu ile yaşantı yayılımı ulaşılabilir söylemlerle çizilmiş bireyden önce vardır’ (s/114). Gilles (1999) sigara içen insanların davranışlarını ve yaşantısını ifade eden bağımlı söylemi örneğini kullanır. Bu söylem bu gibi insanlara, sonucunda kendi davranış ve yaşantılarını bu terimlerle anlar hale gelmeleriyle neticelenen bağımlı konumundan seslenir. Söylemler içersinde bize açılan öznellikler baskıcı olabilir ve bizi durumumuzu çok az değiştirme potansiyeliyle baş başa bırakabilir. Gilles bağımlı söyleminin kişinin kendi hayatını kontrol altına alma ve değiştirme ihtimalinin çok az gibi görünmesi sebebiyle yetkisizleştirici bir söylem olduğunu öne sürer.

Parker (1992) buna açıklayan bir örnek verir. “İşhal Üzerine Diyaloglar” yazılı bir rozet, birçok üçüncü dünya ülkesinin sağlık probleminde dikkat çeker, farkındalık ve para fonlarını artırmada kampanyanın bir parçası olarak satılır. Sanayileşmiş batılı toplumlara yönelmesiyle belki de bir dizi farklı söylem arasından

bize hitap ediyor olabilir; her biri bizim için farklı özne konumları, farklı haklar ve farklı mecburiyetler icap ettirerek sesleniyor olabilir. Tıbbî bir söylem tipik bir şekilde kendi tıbbî bilgileriyle tedavi önerenlerin (doktorların, hemşirelerin) konumlarını ve onların tedavilerini gören hastaların (daha az bilgili olabilenlerin) konumlarını kapsar. Bu söylemle bize potansiyel tedavi edici olarak ancak, sözgelimi ilk yardım gönüllüsü ya da tıp eğitimi alan biri olarak ‘tıbbî nitelikli’ işlere destek olmak için hitap edilebilir. Tıbbî bir söylemde tıbbî eğitim almamışlara hasta ya da tıp adamı olmayanlar olarak hitap edilecek ve konumlarının karar almada, teşhis koymada, tıbbî terimleri kullanmada vbg daha az hakkı olacaktır.

Söylem içinde konumlanma düşüncesi toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanında kullanılmıştır. Hollway (1984, 1989) bir dizi kadınlar ve erkekler için farklı konumları kapsayan heteroseksüel söylem tanımlar. Hollway kendi mülakat materyaline dönerek üç söylem tanımlar: “erkek cinsel dürtü” söylemi, “serbest” söylem ve “sahip ol/bırakma” söylemi. Burada bizi özellikle ilgilendiren “erkek cinsel dürtü” söylemi ile “sahip ol/bırakma” söylemidir. “Erkek cinsel dürtü” söylemi, erkek cinselliğinin doğrudan biyolojik bir dürtüyle, türlerin çiftleşmesinde var olan bir dürtüyle üretildiği fikri etrafında döner. Cinselliğin bu temsilinde kadınlara gizil şekilde sunulan konum nesne konumudur; kadın, erkeğin doğal cinsel itkilerini hızlandıran bir nesnedir ve cinsel cazibesinin gücü ile erkeği “tuzağa düşüren” olarak görülebilir. Bu “erkek cinsel dürtü” söylemi ile kültürümüzde düzenli şekilde karşılaşmaktadır, sadakatsiz ya da tecavüzcü erkek davranışını meşrulaştırmada sık sık kullanılır (Ehrlich,1998). Bu söylemde erkek ve kadınlara önerilen haklar, mecburiyetler ve eylem ihtimallerini kapsayan konumların çok farklı oldukları görülebilir.

“Sahip ol/bırakma” söylemi bunun tersine oldukça farklı davranış kümelerini meşrulaştırır. Tek eşlilik, ortaklık ve aile hayatına dair Hristiyan idealleri etrafında döner ve cinsellik ile üreme arasındaki “erkek cinsel dürtü” söyleminde görünen bağlantıyı sürdürür. Kadını, esas olarak, bir koca ve çocuk bağıyla uzun dönemli bir emosyonel taahhüt arayan konumuna sokar, kadının cinselliği öncelikle analık ve aile hayatı ile ilgilidir. Bu söylem içersinde erkeğin temsilleri, erkeğin uzun dönemli ilişkiye teslim olması ve bunun getirdiği mecburiyetlerin hükmü altına girmeye hazırlıklı olması ya da olmama-

sı etrafında döner. Öyleyse bu söylemde toplumsal cinsiyet rolleri bir anlamda tersinedir. Kadınlar kovalayan, erkekler ise “yakalananlardır”. Hollway (1984) erkekler için “erkek cinsel dürtü” söylemi ile “sahip ol/bırakma” söylemi arasındaki çatışmanın neticesinin evlenecekleri “iyi kızlarla” genelevde ziyaret edecekleri “kötü kızlar” arasında bir ayırım icat etmek, dolayısıyla da her iki söylemde de konumlarını korumak olduğunu öne sürer.

Etkileşimde konumlandırma

Konumlandırma kavramı ile (Davies and Harré, 1990; Van Langenhove and Harré, 1994; Harré and van Langenhove, 1999) aynı zamanda, sosyal etkileşim sırasında kişilerin kendilerini belirli söylemlere etkin bir şekilde yerleştirme çabalarını bildiren şekliyle de çalışılmıştır; bu açıdan bakıldığında bu görüş mikro sosyal inşacılığa daha yakın durmaktadır. Tecavüzle suçlanan bir adam mahkemedeki duruşmasında kendini, kontrol edilemez biyolojik itkilerinin kurbanı yerine koyan erkek cinselliği söylemi içinde konumlandırabilir. Gündelik etkileşimlerde diğer insanların karşısında sonrasında problem çıkartabilecek konumlar almaktayız. Yakın ilişkileri yöneten yaygın söylemlerde kişi karşısındakini, kendisinininkine karşılık gelen konuma çağıran ve mecbur eden bir etkileşimde ‘âşık’ konumu alabilir. Ama diğeri bu konumu kabul edebilir ya da ikisini ‘arkadaş’ konumuna çekmeye uğraşarak bu konumu reddedebilir.

Konumlandırma kavramlaştırması hem yaşantılarımızı çerçeveleyen, davranışlarımızı sınırlayan kültürel olarak ulaşılabilir söylemlerin gücünü kabul ederken aynı zamanda da kişinin bu söylemlere etkin bir şekilde bağlanmasına ve sosyal ortamlarda kullanmasına alan bırakmaktadır. Davies ve Harré (1990, 1999)konumlandırmanın bu iki yönünün aynı anda işlediğini öner sürer. İnsan öznesine eş zamanlı olarak söylem tarafından ortaya çıkarılan ve de o söylemi idare eden olarak bakar. Söylemler içindeki ulaşılabilir konumlar beraberinde “hakların yapısını” taşır; belli bir söylemde kendimizle ilgili iddiada bulunmamıza, yapabileceklerimiz ve yapamayacaklarımıza imkân ve sınırlama getirir.

Kendimize belirli bir söylemi kullanarak bir konum edinebilir ya da kendi ifademizde onlara verdiğimiz kadarıyla diğer konuşmacılara konumlar atayabiliriz. Sözgelimi kişi diğer kişinin ifadesine ‘sempatik yaklaşan’ bir muamelesi yapabilir ve ‘sempatik yaklaşılan kişi’

konumuna girerek cevap verebilir. Ama başlangıçtaki ifadenin niyeti sempatik yaklaşmak olmayabilir ve bu konuşmacı da ‘bu gibi durumlarda sempatik davranan’ kişi konumuna girmek istemeyebilir. Bunun neticesi, konuşmacının ilk ifadesini yeniden tarifleme teşebbüsü olabilir dolayısıyla her iki konuşmacı yeni konumlar öne sürebilir. Böylelikle birçok türden özne konumları an be an bu oyuna çekilmiş olur, konuşmacılar tarafından bu konumların bazıları kabul edilir bazıları önerilir, bazıları talep edilir bazılarına direnilir. Bizi kişi olarak tarif eden işte bu önerilen, kabul edilen, reddedilen ya da talep edilen özne konumlarıdır:

Kişi bu sosyal etkileşim süreçlerinden, göreceli olarak sabit bir sonuç olarak değil aksine dâhil oldukları çeşitli söylemsel pratikler yoluyla kurulan ve yeniden kurulan biri olarak ortaya çıkar. Bu nedenle kişinin kim olduğu yani ne çeşit biri olduğu sorusu; cevabı, kişinin kendisinin ve de diğerlerinin söylemsel pratiklerine göre, bu pratiklerde ulaşılabilir kılınan konumlara göre, kendimizin ve diğerlerinin hayatını anlamlandırdığımız hikâyelere göre değişen bir sorudur.

(Davies ve Harré, 1999 s/35)

Davies ve Harré kişinin bireyselliğine de yer verir; şahsın kişisel tarihçesi ve kendine özgün hayat yaşantıları, sosyal etkileşimlerde kaplamak istediği ve kaplayabileceğini hissettiği belli konumları etkileyecektir.

Ortamı tarif

İnsanlar arasındaki herhangi bir alış verişte, her bir katılımcının üstesinden gelmeye çalıştığı sürekli bir ‘ortam tarifini’ takip vardır. Katılımcıların “bunun ne biçim bir etkileşim” olduğuna dair anlamaları, hangi özne konumlarının onlar için ulaşılabilir olduğunu ve bu konumlar üzerine iddiada bulunmayı ya da bunlara karşı direnmeyi isteyip istemediklerini algılayışlarını radikal şekilde etkileyecektir. Aşağıda rollerin müzakaresinin bir örneği verilmektedir ama bu örneği aynı zamanda tıbbî bir söylem içinde geçerli konum edinme mücadelesi gibi görmek de mümkün.

Davis (1961) bir fizyoterapistin, şahsı geçici fiziksel özürlü bir hastaya nasıl döndürmeye çalıştığını gözlemlemişti. Terapist bu şahsı hastaların genellikle oynadığı ‘normal’ rolünü bırakmaya ikna etmek için sakatlığının ciddiyeti üzerinde ısrarla durmuştu. Şahıs ise

sakatlığının geçici olduğunu ve çok yakında iyileşeceğini vurgularak cevaplamıştı. Kendi hakkında kişisel ayrıntılar vererek, fizyoterapistle kişisel sorular sorarak, sosyal davetlerde bulunarak, değişik yollardan ‘sadece bir hasta’ haline girmekten kaçınmaya çalışarak fizyoterapistle arkadaşça ilişkiler kurmaya çalışmıştı. Şahıs tamamen hasta haline gir-medikçe fizyoterapist tam bir profesyonel rolü oynayamazdı dolayısıyla da arkadaşlık tekliflerini ve de yakınlık önerilerini reddetti. Ama bu terapist ne hasta tarafından ne de meslektaşları tarafından soğuk ve mesafeli görülemezdi. ‘Mesafeli samimiyet’, bu müzakereden ortaya çıkan bir ilişki rolü olarak devam ettirilmişti.

(Jackson, 1998 s/124-5. Özgün italikler)

Etkileşimin farklı inşaları radikal şekilde farklı özne konumları önerebilir, bu da katılımcı için radikal biçimde farklı haklar ve mecburiyetler dizisi icap ettirir. Bu gibi konumlandırmalar, bazen de öyle olmak zorunda olsa da niyet edilmiş olması şart değildir. Dolayısıyla insanlar konuşmalarında bir diğerini belli şekillerdeki konumlara sokmasına gerek kalmadan gizil özne konumlarına düşebilir. Ama diğerleriyle ilgilenirken edindiğimiz söylemlerin potansiyel sonuçlarının farkına varabilir ve bir farkındalık geliştirebiliriz. Başkalarını kastetmediğimiz konumlara muhtemelen daha az soktuğumuz gibi kişisel kimlik ve değişmesi ile ilgili mücadelemizde de kullanışlı bir taktik kazanabiliriz.

Konumlar ve Güç

Bu konu kişiler arası bağlamda konum alışların ayrıntılarıyla ilgili olup gündelik konuşmalarda önerilen, kabul edilen ya da bunlara karşı direnilen konumların, söylem pratikleri ve bunlarla ilgili hayata geçirilen iktidar çıkarımları hakkındadır. Konuşma esnasında kendimizi ve diğerlerini konumlandırıdığımızda o anki sosyal olayın ötesine geçen neticelere sahip bir şeyler yapmaktayızdır. Gündelik konuşmalarda, hava hakkında ya da çocukların okulda nasıl oldukları hakkındaki konuşmaların görünür nihayetsizliğinde bile dolayısıyla önemsiz olmasından da öte, kimliklerin moda haline getirildiği, güç ilişkilerinin oynandığı önemli bir alan sahnelenmektedir. Aslında, bu gibi konuşmaların önemsiz olduğu iddiası güçlü bir araç olarak kullanılabilir. Kadınların baskı altına alınışında dilin merkezî olduğuna inanan feministler sık sık buna işaret eder. Sözgelimi erkek meslektaşlarının imalı yorumlarından cinsel tacizlerinden şikâyetçi

bir kadının şikâyeti, bu yorumların “sadece bir parça eğlence” ya da “sadece espri” olduğu tepkisiyle “etkisizleştirilebilir” dolayısıyla da problem onların yorumlarında değil kadının espriden yoksun oluşunda olur. Böyle bir taktiğin başarısı bu yorumların önemsiz ve zararsız olarak sunulmasına bağlıdır. “Gerçek” baskı rolünü eğer varsa herhangi bir yerde belki de iş ve maaş kanunlarında, konuşmanın günbegün ortak alanından görünür şekilde çıkartılan bir alanında oynar. Eğer kimlik müzakeresinde ve güç ilişkilerinde dilin önemli olduğu görüşünü ciddiye alacaksak, “grev kırıcı” ya da “erkek milleti” gibi kelimelerin yasaklanıp yasaklanmaması üzerindeki tartışmaları artık saçma göremeyiz.

Öyleyse “konumlandırma” kavramının, insanların hem nasıl söylemlerin hükmü altında olduklarını hem de bu öznelliğin kişisel hayatta nasıl müzakere edildiğine bakmanın bir yolunu bulmaya gücü yetmektedir. Walkerdine (1981) pozisyon alışın bu ikili doğasını tasvir eden güzel bir örnek vermektedir. Bir yuvada çocuk-öğretmen etkileşimleriyle ilgili kendi kayıtlarını kullanarak çocukların ve öğretmenlerin kendilerini ve diğerlerini farklı söylemlerde konumlandırma çabalarına nasıl giriştiklerini ve bu konumlandırmalarda ortaya taşınan gücün etkilerini göstermektedir. Walkerdine, yuva öğretmeni Miss Baxter ile Sean ve Terry adında 4 yaşında iki erkek çocuk arasındaki konuşmaları aktarmaktadır. Buraya tüm bölümü aldım.

Konuşma akışı Annie’nin, yapmakta olduğu binaya bir Lego parçasını eklemek üzere almasıyla başlar. Terry parçayı kendisi kullanmak için ondan almaya çalışır Annie direnir. Terry der ki:

Terry: Aptal pisliğin tekisin Annie

Öğretmen bunu kesmesini söyler ve Sean da bir başka çocuğun binasını bozmaya çalışır. Öğretmen ona da kesmesini söyler. Sonra Sean:

<i>Sean</i>	Bırak Miss Baxter paxter
<i>Terry</i>	Bırak uzun donlu Miss Baxter
<i>Sean</i>	Bırak Miss Baxter paxter
<i>Terry</i>	Abartma Miss Baxter uzun donlu paxter uzun donlu kış

- Sean* Uzun donlu, bok, kış.
- Miss B* Sean, bu kadarı yeter aptallaşma
- Sean* Miss Baxter uzun donlu, donunu göster
- Terry* Miss Baxter, kışını göster
(gülüşürler)
- Miss B* Bence çok aptalca olmaya başladın.
- Terry* Bok Miss Baxter, bok Miss Baxter.
- Sean* Miss Baxter uzun donunu göster, kışını aç.
- Sean* Elbiselerini çıkar, sütyenini çıkar.
- Terry* Evet, kışını aç, çışını göster, elbiselerini çıkar,
ağzını aç.
- Sean* Dişlerini çıkar, kafanı çıkar, saçını çıkar, kışını
çıkır, Miss Baxter paxter uzun donlu taxter.
- Miss B* Sean git yapacak başka bir şey bul lütfen.
(Walkerdine, 1981)

Öncelikle bu örneği Walkerdine , bireyler olarak her biri kendine has haklarla, mecburiyetler yapısıyla, eylem ihtimalleriyle, kimlik ve güce dair sonuçlara sahip farklı söylemlerin karşılıklı oyununun sürekli hükmü altında nasıl kaldığımızı göstermek için kullanır. Walkerdine öğretmeni, hak ve özgürlükleri daha az olan çocuklar üzerinde basit bir şekilde iktidar konumunda gören geleneksel Marksist bir eğitim analizine karşı kendi tartışmasını öne sürmektedir. Marksist analizde çocuklar, eğitimin buradaki temsilcisi olan öğretmenin doğrudan baskısı altındadır. Ama bu örnekte çocukların gücü geçici şekilde yakaladıkları, öğretmenlerini cinsellik söylemine göreceli çekme becerileriyle öğretmenlerini görece güçsüz kıldıkları ve bunun içine kendilerini ve öğretmenlerini yerleştirdikleri görülmektedir. Bu iki erkek çocuk cinsel yorumlarıyla, kendilerine biraz üstünlük sağlayan bir cinsellik söylemi içersinde kendilerini geçici olarak erkek, öğretmenlerini kadın olarak konumlandırmaktadır. Miss Baxter öncelikle eğitimsel öğretmen-çocuk eşleşmesinde göreceli daha güçlü konum olan öğretmen işaretlemesini sürdürememiş dolayısıyla da küçük çocuklar için bir süreliğine cinsellik söylemindeki “kadın” konumuna sokularak “cinsel nesne” haline gelmiştir.

Öğretmenin çocukların konuşmasına tepkisi zayıf ve etkisiz (“Bence çok aptalca olmaya başladın”) görünmektedir, ona önerilen özne konumuna karşı direnişine faydası olmamaktadır.

Walkerdine öğretmenin tepkisini, içinde kendini bir öğretmen olarak yaşantıladığı baskın yuva eğitimi söylemine göre açıklar. Yuva eğitimine, öğretmenin rehberliğinde çocuğun doğal potansiyelinin açığa çıkarmasına izin verme süreci olarak bakılır. Serbest ifadeler, oyunla görev arasındaki ayırımı inkâr etmek çocuğun doğal olarak geliştirebileceği süreç olarak görülür. Bu çerçevede öğretmen, çocuğun gelişimini açığa çıkarmasını gözlemek ve nazik bir şekilde uygun yöne çevirmek için oradadır. Katı rejim ya da kontrol uygulayan öğretmenin burada işi yoktur ve Miss Baxter'ın çocukların konuşmasına dair son yorumu tepkisini açıklamaktadır:

“Bu tür ifadeler bu yaşa göre oldukça normal... Çok aptalca olmadıkça ya da herhangi birini rahatsız etmedikçe doğaldır ve uğraşılmalıdır... bu şekilde açığa çıkan ifade çok doğaldır”

(Walkerdine, 1981; s/169).

Bu yuva eğitimi söylemi içinde çocukların konuşması, gelişimin doğal bir dönemi olarak gösterilmektedir bu sebeple öğretmen direnme yerine basitçe gözlemelidir. Bu olayda cinsellik ve yuva eğitimine dair baskın söylemlerin bir araya geldiği ve bu küçük çocuklara okul ortamında işleyen olağan güç ilişkilerini tersine çevirme fırsatı verdiği söylenebilir. Bu örnek sadece insanların sosyal etkileşimleri nasıl idare ettiklerini anlamada, konumların nasıl öne sürüldüğünün, kabul edildiğinin ya da bunlara nasıl direnildiğinin önemini çok iyi göstermekle kalmayıp bu konumların bütün sosyal etkileşimlerin sürekli “arka planında” işleyen söylemlerden nasıl çekilip alındığını da çok iyi göstermektedir. Kimlik müzakereleri ve güç elde etme fırsatları, sosyal etkileşimin kayan akışında kendimizi ve diğerlerini çeşitli söylemler içersine konumlandırdıkça ortaya çıkar.

Sosyal etkileşim sırasında bize önerilen söylemsel konumlar bu sebeple kendimiz için tatmin edici kimlikleri müzakere edebildiğimiz, istediğimiz şekilde (fiziksel ve ahlakî şekilde) davranabildiğimiz ve hareket edebildiğimiz ölçüde merkezî bir rol oynar. Somut şartlarla sosyal pratiklerin ayrıştırılamaz şekilde söylemlere bağlı olduğu ölçüde, becerimiz sözün gelişi para kazanabilme, gece so-kağa çıkabilme, insanlara ne yapacağını söyleyebilme ya da başkalarının dediğini yapmayı reddedebilme becerimiz kabul edebildi-

ğımız ya da reddedebildiğimiz söylemlerdeki konumlara bağlıdır. Dolayısıyla konumlandırmayı anlamak ve mahirane bir şekilde kullanmak, kişilerin kendini ya da şartlarını değiştirme çabalarında önemli aletler olabilir.

Konumlar, konumlandırmalar ve öznellik

Sosyal inşacılığın özcü psikolojiye saldırısı bizi içi boş bir kişiyle, hiçbir özsel psikolojik hususiyeti olmayan bir insanoğlu ile baş başa bıraktı. Tabii ki kendimizi, kişilik özelliklerinin, tutumlarımızın, duygu, dürtü ve motivasyon yaşantılarımızın taşıyıcısı olarak hissediyoruz. Öznel yaşantımız ve bireysel farklılıklar halen yeni tarzlar da da olsa açıklanmaya muhtaçtır Sözgelimi neden bazı insanların diğerlerine göre daha duygusal olduklarını ya da neden zihinsel hastalıklara yakalandıklarını nasıl açıklayacağız? Neden bazı insanlar tilki avlarken diğerleri de onları durdurmaya çalışır? “Âşık olduğumuzda” ne olmaktadır?

Bunun bir cevabı öznel yaşantımızı, kültürel olarak içine gömük olduğumuz söylemlerin sağladığıdır. “Birey” söylemindeki gibi sanki söylemlerde verilen insan hayatına dair temsil tarzlarını benimsemiş ve öznel dünyamız da bunun içinden akıp gidiyor gibidir. Sağduyusal anlayışımızın yani önce öznel yaşantımızın olup sonra bunu tarif edip dille etiketliyor olduğumuz anlayışının tamamen tersidir. Dil dünyaya dair kendi öznel yaşantımızı söylemler halinde temin eder. Bununla birlikte bu iddia, yukarıda sorduklarım gibi ayrıntılı soruların cevabını gerçekten vermemektedir sanırım sosyal inşacılığın kişilik ve özneliğin doğasının açıklanmadan bırakıldığı bu makro türü ile ilgili yeteri kadar eleştiride bulundum.

Davies ve Harré’nin konum alışı açıklayışı bu açıdan daha yardımcıdır. Söylemdeki konumlara, aynı zamanda öznelliğimizin muhtevasını sağlayan olarak bakılır. Bir söylem içinde konum aldığımızda (bu konumların bazıları, cinsiyet rolleri ya da babalık gibi uzun dönemleri icap ettirir.) kaçınılmaz şekilde dünyayı ve kendimizi bu bakış açısının stratejisinden yaşantılar hale geliriz. Söylemde bir özne konumu aldığımızda imajlar, metaforlar, konuşma tarzları benlik hikâyeleri vb. kendimizin kıldığımız belirli bir sınırlı kavramlar takımı bizim için ulaşılabilir olmalıdır. Bu hem tahsis edildiğimiz ve kendimizi ait gördüğümüz kişi kategorilerine göre (erkek, dede ya da işçi gibi) bizim olan kısmı hakkında emosyonel bir taahhüdü hem de uygun ah-

lak sisteminin (yanlış, doğru kurallarının) gelişimini icap ettirir. Kim ve ne olduğumuz duygusu dolayısıyla neyi yapmamızın muhtemel ve muhtemel dışı olduğu, neyi yapmamızın bizim için doğru ve uygun olduğu ve neyi yapmamızın yanlış ve uygun olmadığı hepsi söylem içinde oturduğumuz özne konumlarından çıkmaktadır.

Bazı özne konumları geçici hatta uçucudur; bu sebeple kim olduğumuz sürekli akar gider, her zaman sosyal etkileşim içerisinde müzakere ettiğimiz konumların değişen akışına bağlıdır. Bu sebeple bu açıklamada kendimize dair özne yaşantımız, kendimiz dediğimiz kişi oluş, söylemde üzerimize aldığımız bazı kalıcı, bazı geçici özne konumlarının tamamı tarafından verilir.

Faillik ve değişme

Faillik ihtimali

Eğer insanlar söylemlerin ürünüyse ve söyledikleri şeyler sadece bu söylemlerin kendini göstermesinden başka bir şey değilse hangi anlamda bir failliğimiz olduğu söylenebilir? İnsanoğlunun eylemlerinin, kelimelerinin ve düşüncelerinin büyük ölçüde farkında olmadığımız daha büyük dilsel varlıkların ürünleri düzeyine indirgendiği görülmektedir. Ümitlerimiz, arzularımız ve niyetlerimiz insan faille- rin ürünü değil kültürel, söylemsel yapıların ürünleri haline gelmektedir. Bu ilişki halinin farkında olmayışımız bir yana insanoğlunun kendini ve içinde yaşadığı dünyayı bağımsız şekilde geliştirdiğine ve özgürce seçtiği inanç ve eylemlerinin gücüyle(görünürde) değiştirebileceğine inanmaya da devam ediyoruz. Etrafımıza bakıyor dünyanın değiştiğini görüyor ve bunun temelinde insanın niyet ve eyleminin yattığını tasavvur ediyoruz ama bu bir yanılsamadır. İnsanların kendilerini ya da dünyalarını değiştirmekle aslında hiçbir şey yapmadıkları düşüncesinin bizi felç edebilecek oluşu gerçek bir tehlikedir. Sosyal inşacı çerçevede, insan failliği meselesine karşı nasıl bir tavır takınılacağı göz ardı edilmemekle birlikte bir çözüm de bulunamamıştır.

Althausser ve Foucault gibi yazarlar için söylemin kurucu rolü sahnenin merkezinde yer alır. Althausser hepimizin, hayatımızı özgürce seçtiğimiz illüzyonu içinde baskın ideolojinin gerektirdiklerini yaşadığımıza inanmıştı. Aslında Althausser'a göre ideoloji kendi eylemlerinin yaza-

rı olma yaşantısıdır. Bizler basitçe sosyal yapıların taşıyıcılarıyız; ama kendimizi fail olarak yaşantılarız. Foucault için de insan-öznesi, kendini metinlerde ve pratiklerde gösteren söylem tarzlarına göre tarif edilmiş halde belirmektedir; söylemler kendisini insanlar üzerinden yaşamaktadır. İnsanoğlunu göremedikleri yapılar tarafından oynatılan kuklalar gibi gören kavramlaştırmadan biraz daha fazlasına varan bu şekilde kavramlaştırmaya “öznenin ölümü” denmektedir, böyle bir kavramlaştırma özellikle herhangi bir insan fail kavramını sözgeli-mi insanların, kendi düşüncelerinin ve eylemlerinin yazarı olduğunu kabul etmenin hemen hemen imkânsız olduğu olgusuna dayanmaktadır. Craib bunu çok güzel açıklar:

Fikirlerinin ve eylemlerinin kuklası olan insanların tercihler ve kararlar tarafından belirlenmediği, bunun yerine fikirlerinin ve bu fikirlerin mantığının temelinde yatan yapıların neticesi oldukları varsayılır. Sözgeli-mi eğer ben bir Hristiyan isem ben Hristiyanlık hakkında konuşmam, Hristiyanlık benim vasıtamla konuşur; bazı yapısalcılar aşırıya giderek insanların konuşmadıkları (dilın temelinde yatan yapılarca) konuşturulduğu, yani kitap okumadıklarını kitabın onları okuduğu noktasına kadar uzanmışlardır. İnsanlar toplumları değil toplumlar insanları yaratır.

(Craib, 1984; s/109)

Bu aşırı bir noktadır. Eğer insanları ve bilgilerinin nesnesini şekillendiren şeyler söylem yoluyla inşa edilmişse, söyleme insana yüklendiğinden daha fazla faillik yükleniyor gibidir. Kesinlikle, eğer insanların davranışlarını ve deneyimlerini ne eksik ne fazla hâkim söylemlerin kendini göstermesi olarak tarif etmek zorunday-sak o zaman bu bağlamda insanların kendi durumlarını ya da başkalarının durumlarını değiştirebileceklerini söylemenin pek de bir anlamı kalmıyor. Ama bu çok aşırı bir bakış açısidir ve değişimle uğraşan sosyal inşacılar tarafından reddedilen bir bakış açısidir. “Söylemin kendini sergilemesi olarak insanlar” hattının en ucunda yer alan Foucault bile bu açıdan yanlış yorumlanmış olabilir. Hümanizmi yani amacı, hedefi ve niyeti olan varlıklar olarak yaşadığımız için eylemlerimizin özgür iradeli faili ve de tek kaynağı olduğumuz düşüncesini reddettiği doğrudur; ama Sawicki’nin de (1991) söylediği gibi bunun insan failliğine dair tüm kapıları kapatması gerekmeyebilir. Sawicki, Foucault’un

kişi tahayyülünün halen bir çeşit faillige izin veren bir faillik olduğuna dikkat çeker. Kişi yani özne her ne kadar söylem tarafından yapılandırılrsa da eleştirel ve tarihsel yansıma yetisine sahiptir ve kendi yararına gördüğü söylem ve pratiklere göre bir seçim yapma becerisine sahiptir.

Bu bakış içinde değişim mümkündür; çünkü insan failler verili doğru şartlar altında hayatlarını çerçeveleyen söylemleri eleştirel bir şekilde analiz etme ve istedikleri etkiyi oluşturma yönünde bu söylemler hakkında konuşma ve onlara direnme yetisine sahiptir. Foucault değişimin, bastırılmış ve marjinalize edilmiş söylemlerin üstünü açarak, biçimlendirebileceğimiz alternatif kimlikleri ulaşılabilir kılarak mümkün olacağını öne sürmüştü. Bu bir bilinçlilik yükselmesi şeklindedir ve bunun amacı oluşacak farklı kimliği bir başkasına dayatmak değil, ki benzer şekilde baskıcı olurdu, bizi, kendimizi anlamamızın bilindik yollarından özgürleştirmektir. Dolayısıyla bu bakış açısı insanlara hem söylem tarafından sürekli inşa edilen, hem de söylemi kendi amaçları için kullananlar olarak bakar.

Konumlandırma ve değişme

Söylemsel konumlandırma çerçevesi içerisinde kişisel değişime ilk adım, özneliğimizi halen biçimlendirmekte olan söylemlerin ve de sağladıkları konumların farkına varmaktır. Burada, Davies'in (1998) (Bkz: 5. Bölüm) anlattığı örnek açıklayıcı olacaktır. Böyle bir farkına varış, problemleri içsel psişik alandan uzaklaştırıp sosyal bir alana yerleştirmek aslında faydalı olabilir. Sözgelimi "depresyon", meseleyi bireyin içsel psikolojisine yerleştiren bir terimdir. Kadın depresyondan, hayatla başa çıkamadığı hissinden şikâyetçi olabilir. Belki de kötü anne olduğunu hissediyordur; çünkü çocuklarına karşı sık sık öfkesini tutamıyordu; ya da yaşlı anasına bakmakta gönülsüz davranıyordu. Ama bu problemleri bireysel düzey yerine sosyal bir düzeyde yeniden biçimlendirmek farklı bir analiz ortaya çıkarır. Böyle bir analiz bu kadının kendini depresyonda görmek yerine baskı altında gördüğünü öne sürebilir. Analık, kadınlık, aile hayatı vb. söylemler kadınları kendi psikolojik, sosyal, ekonomik yatırımlarına aslında pek de uymayan pratiklere bağlanmalarını etkin bir şekilde cesaretlendirmektedir. Kişinin kendini depresyonda hissetmesi yerine baskı altında olduğunu düşünmesi kendisine ve problemleriyle nasıl mücadele edeceğine dair farklı bir bakış açısı edindirir. Bu problemleri çözmeyebilir; örnekteki kadın halen anne-



siyle ne yapacağına karar vermek zorundadır; ama o kadar da suçluluk ve çatışma hissetmeyebilecektir.

Ulaşabildiğimiz söylem ve konumları gözden geçirmek, kişisel olarak bize daha az zarar verici söylemlerdeki konumlara girme çabalarımıza yardım edebilir. Kötü anne olmaktan korkan bu kadına bir söylem olarak “iyi annenin” politik neticelerini fark ettirerek yardımcı olunabilir. “İyi annenin” popüler temsili, çocuklar küçükken zamanını onlarla geçiren, kendi ihtiyaçlarından vazgeçip onların ihtiyaçlarını karşılayan, kadını tam zamanlı çalıştıran, ekonomik olarak kadını erkeğe bağımlı bırakandır. Anneliğe dair birbiriyle yarışan, farklı söylemler ve “iyi annelik” söylemleri vardır. Bu iş dolayısıyla kişinin kendini kişisel olarak zarar verici konuma sokan annelik söylemlerine direnme yollarını bulma ve yararına olacak konumları talep etme işidir. Kısacası, bir şekilde iyi annelik yapabileceğiniz ve sizin için kabul edilebilir yollar bulmak demektir. Sözelimi, anneliğin aslî görevinin “çocuğun kendine-güvenir hale gelmesine yardımcı olmaktır” yolunu sunabiliriz. Annelerin çocuklarına bakması ve yol göstermesi gerektiği fikri korunurken böyle bir beyan, anneye işe gitme ve yine de “kötü” anne yerine “iyi” anne olduğu iddiasında bulunma imkânı verir.

Ama bu, bu gibi değişikliklerin kolayca başarıldığı anlamına gelmez. Baskın ya da yaygın söylemlerle statükoyu destekleyen sosyal düzenlemeler ve pratikler birbirine bağlandığı bu gibi söylemlere meydan okuyarak ve de öne sürdükleri konumlara direnerek bunlarla bağdaştırılan sosyal pratiklere, yapılar ve iktidar ilişkilerine de gizil bir şekilde meydan okumaktayız. Bu sebeple değişme teşebbüslerimizin bir ölçüde dirençle karşılanmasını bekleyebiliriz. Sözelimi bir kadın daha girişken hale gelmek isteyebilir; ama girişken davranmak baskın kadınsılık ve kadınlık söylemleri ile tutarlı değildir. Kadınsılık paketinde girişkenliğin ve diğer araçsal niteliklerin eksik olmasının, bunların kadının kaynak olarak kolaylıkla ulaşabileceği psikolojik repertuarlar olmadığı anlamına geldiği ve erkeklerin toplumdaki saltanatlarını sürdürmelerini daha kolaylaştırdığı söylenebilir. Dolayısıyla bir kadının “daha girişken hale gelmesi” demek, hâlihazırda sosyal çevresindeki sosyal etkileşimlerin doğasını değiştirme mücadelesinden daha fazlasını gizli bir şekilde üstlenmesi demektir. Bununla birlikte, bunun farkına varılması, en azından bu gibi direnişler ortaya çıktığında bu direnişle yüzleşmemize onu anlamamıza ve karşı durmamıza yardım edebilir.

Kişiler arası düzeydeki etkileşimlerimizde önümüze ilk olarak sürülen ve bizim de diğerlerinin önüne sürdüğümüz konumların daha fazla farkına vararak bu konumları değiştirmeye çalışabiliriz. Sonra da kabul edilemez konumlara nasıl direnebileceğimize ve bunlara alternatif söylemlerin nasıl kabul edilebileceğine dair taktikler yaratabiliriz. Bu taktikler belirli konuşma hamlelerine kişinin cevap verişini nasıl değiştireceğimize ya da ne zaman susulacağına (susmak, kabul etmek istemediğimiz konumlara direnişte özellikle kullanışlı bir yol olabilir.) karar vermeyi kapsayacaktır.

Özet

Kişi, o sırada söylemde bağlandığı özne konumlarının toplamı çerçevesinde tarif edilebilir. Bu konumların bazılarının geçici ya da akışkan halde olmaları, kimliğimizin asla sabit olmadığı her zaman süreç içinde olduğu ve değişmeye açık olduğu anlamına gelir. Bağlandığımız özne konumları beraberlerinde hak ve mecburiyetleri de taşır, “o tür bir kişinin” mantiken neler yapabileceğini, neler söyleyebileceğini ya da neler yapamayacağını, neyi söyleyemeyeceğini yasalaştırır. Özne konumlarımız sadece ne yaptığımızı sınırlayıp şekillendirmekle kalmaz psikolojimizin bir parçası olarak görülür dolayısıyla kendilik duygumuzu, düşündüğümüz fikirlerimizi, benzetmelerimizi, kendimizle ilgili düşünürken ve konuşurken kullandığımız kendilik hikâyelerimizi de temin ederler. Tıpkı bunun gibi kaba bir kural takibinin ötesinde özne konumlarımıza yaptığımız emosyonel yatırımlarımız ve de verdiğimiz vaatler vardır.

Özne konumlarımızın kabulünde kişisel seçimlerimizin ve failliğin ölçüsü tartışma konusudur. Kişisel ve sosyal değişme konularını söylem teorisine uygulamakla ilgilenen yazarlar genellikle kişinin müzakere gücüne, bir manevra alanına sahip olduğu görüşüne bağlanırlar. Bu yazarlar kişinin, kendi kimliğinin müzakerecesi olarak görüldüğü ölçüde kendisine önerilen konumlara girebilmesinde ya da bunlara direnebilmesinde ulaşabildiği tercihler üzerinde dururlar.

Buna kıyasla makro sosyal inşacılık, insan öznelere hayatlarını yapılandıran söylemlerin bir ürünü olarak bakar, bu söylemlere göre insan öznelere ikincil düzeydedir. Böyle bir özne oluşun muhtevasını hayal etmek zordur; gerçekten de hangi psikolojik süreçler atfedilirse edilsin sadece bir ürün statüsüne sahip olabilirler. İş

insanların nelerden hoşlandığını ya da neden öyle davrandıklarını anlamaya geldiğinde açıklayıcı bir değeri yoktur. Bu görüşe göre, hali hazırda sosyal hayatı üreten yapıları ve söylemleri çıplak bir şekilde ortaya serdiğimizde, geriye açıklanacak bir şey kalmayacaktır.

Bu aşırı görüş bir dizi sebepten dolayı problemlidir (failliği ilgilendiren tartışmaların daha iyi bir açıklaması için bkz. Craib, 1984), keza aynı zamanda iş kendi araştırma programının uygulamasına geldiğinde de paradoksaldır. Toplumu ve sosyal hayatı anlamak için o sırada “iplerimizi çekmekte” olan söylemleri tanımlamalı ve açığa çıkarmalıyız. Ama durum dedikleri gibiyse bu iş nasıl olacaktır? Bunun dışında nasıl kalabilir ve bizi üretmekte olan yapılara nasıl dikkat edebiliriz? Söylem analizi projesinin ta kendisi problem haline gelmektedir. Bizim hem faal şekilde söylemi ürettiğimiz, manipüle ettiğimiz hem de onun ürünü olduğumuzu öne süren alternatif görüş kişisel ve sosyal değişme ihtimalimizi, hükmü altında olduğumuz söylemleri tanımlama, anlama ve onlara direnme kapasitemize bırakmaktadır.

Karşılıklı konuşmada kişi

Bir önceki bölümde insanların söylemde özne konumlarına oturmasına göre kişi oluşun ortaya çıkışının bazı çıkarımlarını gözden geçirdim. Özne konumları fikrinden hem makro hem de mikro sosyal inşacılık biçimleri faydalanır; makro sosyal inşacılıkta vurgu belirli söylemlerde taşınan özne konumlarının kurucu gücüne yapılırken mikro sosyal inşacılıkta kişinin belirli etkileşimlerde özne konumlarını müzakere etme kabiliyetine vurgu yapılır. Bu bölümde sosyal inşacılıkta kişinin doğasını incelemeye, karşılıklı konuşma ve sosyal etkileşimin önemini vurgulayan sosyal inşacılık biçimlerinin çıkarımlarına daha da odaklanarak devam edeceğim. Söylemsel psikoloji kadar sosyal ilişkileri ve bir bu kadar da sosyal etkileşim sürecini vurgulayan bir dizi başka yaklaşımı da buna dâhil edeceğim.

Söylemsel psikoloji

Dili ve söylemleri kendi amaçlarına göre kullanan ve de idare eden insanlar görüşü 3. Bölümde ele alınmıştı. Bu yaklaşımı kısaca gözden geçirerek başlayalım. Söylemsel psikologlar öncelikle dili duruma yerleşik kullanışımızla yani insanların etkileşimlerde açıklamalarını etkin bir şekilde nasıl inşa ettikleriyle ilgilenirler. Açıklamaların etkileşim içinde belirli amaçlara uyacak şekilde inşa edilme tarzını araştırarak ve insanların bu amaçlar için açıklayıcı repertuvarlar gibi kültürel olarak paylaşılan alet kaynakları kullandıklarını öne sürerek, dilin icra edici ve eylem yönelimli mahiyeti üzerinde dururlar. Bu repertuvarlar insanların, olayların belli yo-

rumlarını haklı çıkarmalarını, davranışlarını geçerli kılmalarını ya da davranışlarına mazeret bulmalarını, eleştirilerden korunmalarını mümkün kılar ayrıca etkileşimde inandırıcı bir duruş sağlamalarına imkân tanır. İnsanlar, bir olayın arzulan bir ifadesini ortaya çıkarabilmek için hemen hemen herkesin kullanabileceği bir mecazlar ve dilsel aletler koleksiyonundan yararlanır. Öyleyse repertuvarlar bireylerin özelliği değildir, karakter ya da vasıf gibi bireylere ait gibi görülmemelidir.

Psikolojik hallere karşı aleni icraatlar

Ortak bir dilsel mahareti paylaştığımız ölçüde el altındaki amaçlarımıza uyacak açıklamaları inşa etme işine koyulabiliriz. Sözelimi büyüüp dili çok daha özelleşmiş bir şekilde kullanır hale geldikçe birini suçlama, özür dileme ya da bir sebep ileri sürme gibi retoriksel becerilerde ustalaşırız. Kendimizi tam da kızgın, kıskanç ya da örselenmiş olarak ifade ederken bu gibi ifadelerin nasıl da inşa edildiklerinin farkına varırız (emosyon açıklamalarının söylemsel psikolojisi için bkz. Edwards, 1997). Sözelimi biliriz ki, kültürümüzde bizi konuşmaya ya da uygun davranmaya iten güçlü duyguların bazen üstesinden gelmemiz gerektiği varsayılr. Bu sebeple eğer davranışımızı haklı çıkarmak ya da davranışlarımızdan dolayı özür dilemek istiyorsak konuşmamızda emosyona dair bu ifadeleri harekete geçirebiliriz. Konuşmayla ilgili bu yaklaşım geleneksel psikolojideki sorulardan çok farklı araştırma sorularının ortaya çıkmasına yol açar. Bu yaklaşım bizi konuşmanın konuşan kişiler için ne gibi bir işlevi olduğunu, etkileşimde onlar için nelerin risk altında olduğunu, ne gibi amaçlar elde etmeye çalıştıklarını ve istedikleri etkileri ortaya çıkarmak için ne gibi söylemsel aletler işlettiklerini sormaya götürür. Etkileşimde kullanılan, haklı çıkarma, vazgeçme, atıflar ve suçlama gibi retoriksel maharetleri ve de söylemsel aletleri incelememizi ve insanların konuşmalarını bırakacağı etkiler üzerine nasıl inşa ettiklerini sorgulamaya teşvik etmektedir.

Ama dilin insanlar için bu icracı rolüne ilgi aynı zamanda önemli teorik çıkarımlar da taşımaktadır. Psikoloji dili içimizdeki düşünce ve duygularımızı diğer insanlara iletme ve göstermenin bir yolu gibi, tamamen ifade edici bir vasıta gibi görmekteydi. Ama söylemsel psikoloji hafıza, tutum ve emosyon gibi bize tanıdık gelen varlıklar üzerine büyük bir soru işareti koyar. Söylemsel psikoloji için hatırladığımız, düşündüğümüz ve his-

settiğimiz şeyler hakkındaki konuşmalarımız, içimizde var olan hallere ya da varlıklara dayanmaz. Varlıkları böyle konuşmalardan çıkarsanamaz. Eğer insanların söyledikleri şeyler sosyal eylemler ise sosyal etkileşimlerin an be an gerektirdikleriyle idare ediliyorsa bunlar basit içsel hal ifadeleri olamaz. Bunların gerçekliği, söylemdeki inşalarından başka türlü hali bilinemez bu sebeple söylemsel psikologlar bu gibi şeylerin muhtemel doğaları hakkındaki bu gibi soruları paranteze almayı ve bunun yerine konuşmamızda bunları nasıl ürettiğimize ve de harekete geçirdiğimize yoğunlaşmayı tercih eder.

Gerçekten de emosyon, hafıza gibi psikolojik varlıkların sosyal sahnedeki görünme tarzlarını incelemeye başladığımızda söylemsel psikologların durumu ikna edici olabilmektedir. Söz gelimi Stearns (1995) öfke ifademizin fazlasıyla sosyal bağlama bağımlı olduğuna işaret eder: öfkelendiğimiz kişinin eşimiz ya da patronumuz olup olmadığına, ortalık yerde ya da özel bir yerde olup olmadığımıza, kabahatin doğasına ve ölçüsüne bağlıdır. Dolayısıyla bir bakıma ne kadar öfkeli olduğumuza karar veremekteyiz. Dahası öfkenin ifadesinin ölçüsündeki ve de biçimindeki kültürler arası farklılıklar dilsel ifadelerimizin içsel hallerin basit bir ürünü olmadığını akla getirmektedir. Bu sebeple duygularımızın dışarı dökülmesi daha çok kültürel olarak ayarlanan, normatif biçimde yönetilen, toplumun haklar ve mecburiyetler sistemi –ahlak kodları tarafından uygulamaya sokulandır. Öfke ifadeleri, kıskançlık (bkz.Stenner, 1993) ve aşk gibi diğer emosyonlar dolayısıyla eylemlerimizi haklı çıkarmakta, diğerlerini suçlamakta, kendi yolumuza gitmekte vs. sahip olduğumuz bazı kaynaklardır; bizim için gerçek sonuçları olan taktiksel hareketlerdir.

Ama bedensel ifadelerimizin ancak bazılarını emosyon olarak kabul etmekteyiz. Harré ve Gillett'in (1994) işaret ettiği gibi gerilip esnemek 'yorgunluk' ifadesidir, emosyon ifadesi olarak anlaşılmaz. Emosyonlar bu iki yazara göre, bir yargıyı açıklamak, sosyal bir eylemi gerçekleştirmek için sergilenme eğilimindedir:

Sözgelimi biri kıskançlık hissettiğinde ya da gösterdiğinde bu başka birinin sahip olup kendisin de olmasını istemenin ifadesidir. Kötü bir kıskançlık durumunda kişi öteki kişinin bu şeye sahip olmasıyla kendini küçülttüğü ya da bayağılaştırdığı yargısına varır. Bir başka örnek alalım

öfke, huzursuzluk ya da rahatsızlık gösterilmesi diğer kişinin eyleminin ahlakî niteliği ile ilgili düşüncesini ifade ettiğinden böyle bir görüntü, aynı zamanda, sıkıntı veren kişiye yöneltilen bir protesto edimidir
(Harré ve Gillett, 1994 s/146-7)

Ama bir karar ifadesi, sonrasında emosyonel davranışla ifade ettiğimiz kognitif bir sürece işaret etmez. Karar bu ifadedir, aldığı biçim de budur. Kognitif ya da emosyonel yapılar kişinin özel duygu ya da düşüncelerinin, alenî-herkese açık ifadesine aracı olmaz:

... söylemsel fenomen sözelimi hatırlama edimleri gizil öznel psikolojik fenomenlerin görünür olması değildir. Bazen öznel karşılıkları vardır bazen yoktur. Söylemin arkasında kişiye özel işleyen zihinsel faaliyet dünyasını mecburen gölgeleyen bir şey yoktur.
(Harré ve Gillett, 1994 s/27)

Aynı yaklaşım tutum, hafıza gibi kognitif hallere ve işlevlere de uygulanmıştır.

Geleneksel“tutumlar” kavramına artık klasik sayılan saldırı Potter ve Wetherell’in (1987) çığır açan kitapları *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*’dan geldi. Potter ve Wetherell’in esas ilgi alanlarından biri geleneksel tutum kavramını sosyal inşacı bir analize tabi tutarak üzerine soru işareti koymaktı. Sosyal bilimciler bir kişiyle bir konu hakkında, sözelimi işsizlik, göç ya da sağlık hizmetleri konusunda görüşme yaptıklarında sorularına verilen cevapların genellikle kişinin o şeyle ilgili kafasındaki temsili olduğunu, sözelimi o konu hakkındaki tutumu ya da kanaati olduğunu varsayarlar. Kişinin kullandığı dil, verdiği ifade kafadaki tutumun problemsiz ifadesi olarak anlaşılır. Potter ve Wetherell bu anlamda “tutumların” var olmadığını öne sürer, bunun ispatı için görüşme yapılan herhangi bir kişinin mülakat yazı dökümlerinde görülecek değişkenliklerin derecesine bakması yeterli olacaktır. “Tutum” bir konuya ya da nesneye göreceli şekilde tutarlı ve uzun vadeli yönelime dayanır bu yüzden kişi tutumları hakkında sorgulandığında söylediklerinde yüksek düzeyde bir tutarlılık ve değişmezlik beklemek gerekir. Ama Potter ve Wethe-

rell genelde durumun böyle olmadığını gösterir. Biri Yeni Zelanda'daki ırk ilişkileri, diğeri bir başkaldırının polis tarafından kontrol altına alınışı üzerine olan iki mülakat çalışmasında kendi yazı dökümlerini kullanarak, ifadelerdeki değişkenliğin bir istisna değil bir kural olduğuna işaret etmektedirler. Bir başka ifade ile mülakatın çeşitli noktalarında kişiler, mülakatı yapanın o sırada hangi soruyu sorduğuna bağlı olarak, temelde aynı tutumun tezahürü olduğu düşünülecek olursa birbiri ile hiç de uyuşmadığı görülen tipik ifadeler verecektir. Böylesi bir değişkenliğe örnek Wetherell ve Potter'ın (1988)Yeni Zelanda'daki ırk ilişkileri hakkındaki mülakatlarından verilmektedir. Mülakat yazı dökümlerinden aşağıdaki alıntıları vermektedirler:

Şu sıra bu İncil dersini yapıyorum, çok fazla dinî değil, çocukların din hakkında bir şeyler bilmeleri gerektiğini düşünüyorum... geçen gece emirlerden birini komşunu sev emrini tartışıyorduk, çocuklardan biri "Bir sürü Maori'li yan kapınızda yaşıyor olsaydı ne olurdu?" diye sordu. Ben de " Bu çok ırkçı bir söz, hiç hoşuma gitmedi" diye cevap verdim, beş saniyede çenesini kapadı ve yüzü kıpkırmızı kesildi; sonra fark ettim ki bu şekilde düşünüyor olması onun hatası değildi, bu doğrudan onun ebeveynlerinden geliyordu.

(Wetherell ve Potter, 1987, s/174)

Saçma olan, eğer gerçekten bununla ilgili iğrençleşeceksen geriye dön eee, Avrupalılar Yeni Zelanda kıyılarını gerçekten ele geçirdiler ama yani Maori'ler de önceden Maoriois'leri öldürmüşlerdi, yani demek istediğim tam anlamıyla onların toprakları da değildi. Yani bu biraz saçma, gülünç. Sanırım sırtımızı fena halde arkaya yaslanıyoruz.

(Wetherell ve Potter, 1987, s/175)

İki alıntı da aynı mülakattan, tek kişiden geldi, Wetherell ve Potter bu kişinin Maorilere dair "tutumu"nu belirlemenin mümkün olamayacağını öne sürer. Bu kişi "hoşgörülü" ya da "önyargılı" tanımlanabilir mi? Çok kültürlülüğe taraftar mı yoksa muhalif mi olacaktır? Burada sergilenen "tutum" ne tutarlı ne de sabittir. Wetherell ve Potter insanların ne söylediğini, içsel hallerin ya da temelde yatan süreçlerin bir ifadesi olarak görmek yerine insanların konuşmalarıyla ne yaptığını, ifadelerindeki hangi amaçlara ulaştıklarına bakmak gerektiğini söylerler. Kişi

konuşmasıyla görüşmenin farklı anlarında farklı sonuçları ortaya çıkarmak isteyebileceğinden bulduğumuz bu değişiklikler şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla bu görüş, kişide “tutumlar” diyebileceğimiz içsel yapılar olduğu görüşünü problemleştirir ve bunun yerine insanların söylediklerine, onlar için belli işlevler icra eden sosyal olarak yönlendirilmiş, maksatlı davranış olarak bakar.

Edwards ve Potter (1995) ve Edwards (1997) hafızanın buna benzer yeni bir açıklamasına girer. Geleneksel psikolojinin hatırlamaya “sonra gelen yaşantıyla ve içsel kognitif yapı ve süreçlerin entrikalarıyla ve kabaca (ve doğrudan) bu süreçlerin altında yatanların birer delili olarak hizmet eden bir ifadeyle beraber, üzeri kaplanan ya da değiştirilen bir tür saptırılmış yeniden yaşantılama” olarak baktığını iddia ederler (Edwards and Potter, 1995 s/35). Yaşantı bize açıklamaların kesinliğini ölçebileceğimiz, mutlak bir doğru yorumunu muhtemelen bulamayacağımızı söyler. İnsanlardan bir olayın doğrusunu açıklaması istendiğinde çoğu zaman, “kabul edilebilir, üzerinde anlaşılmış ya da iletişimsel olarak başarılı bir gerçekten ne olduğu versiyonunu” yapmak üzere bir sürü ‘hafıza çalışması’ yapılır” (Edwards ve Potter, 1995 s/34).

Edwards ve Potter (1995), Neisser’i (1981) takiben Watergate celselerinde John Dean’ın konuşmasının yazıtdökümlerini incelediler. Neisser bu yazıtdökümlerinin Dean’ın doğru hatırladığına hükmetmekte kullanılabileceğini öne sürmüştü. Ama Dean’ın olayları doğru hatırlama çabalarını anlattığı açıklamayı Edwards ve Potter, kendine güvenilir konum edinme pazarlığını yaptığı, son derece etkin bir retoriksel strateji kullanımının örneği olarak görürler:

Dean’ın kendisini iyi bir hafızaya sahip, diğerlerinin övgüsüne hevesli olmayan, sadece otoriteyi takip eden, doğruyu söyleyen şeklindeki takdimi hepsi, soruşturma tanığı olarak kendi güvenilirliğini artırmaya, çapraz sorgulamada kendi suçunu yumuşatmaya ve olayların kendisine göre tartışmalı yorumlarını desteklemeye yaramaktadır.

(Edwards and Potter, 1995,19–20)

Burada Dean’ın açıklamasının doğruluğuna dair soru konuyla ilişkili bir mesele olarak görülmez. Daha doğrusu bu araştırmacılar Dean’ın bu açıklamalarını nasıl inşa ettiği ve nasıl etkili kıldığı ile ilgilenmektedir. Geleneksel psikolojinin mülakat yazıtdökümü tarzı niteliksel verilere

bakışı, bu gibi verilerin hafıza benzeri psişe-içi süreç ve hallerin delili olduğudur. Bu sebeple söylemsel psikoloji hem psikolojide dilin statüsünü yeniden tanımlar, hem de psikolojinin olağan konusunu sözgelimi içsel halleri ve yapıları dikkate alır ve bir şekilde konu dışı görür.

Söylemsel psikolojide psikolojik özne

Bu sebeple söylemsel psikoloji, insanların yaptıklarının ve de dediklerinin arkasında kognisyonlar, emosyonlar, tutumlar ve motivasyonlar gibi içsel hallerin yattığına olan inancıyla hareket eden geleneksel Kuzey Amerika psikolojisinden radikal bir şekilde ayrılır. Bununla birlikte söylemsel psikoloji insanların emosyonel halleri ya da hatıralarını yaşantıladıklarını inkâr etmez sadece bunların nedensel bir şekilde dilsel ifadelerimizin arkasında yattığının nedensel olarak varsayılabilceğini reddeder; bunlar hakkında bir şey bilemeyeceğimizi; en azından insanların söylediklerinin incelenmesiyle bunlara dair herhangi bir şey bulamayacağımızı öne sürerek bunları paranteze alır.

Söylemsel psikologlar, bizim genelde şahsa özel tutumlar ve hatıralar gibi psikolojik olaylar ve haller diye düşündüğümüz fenomeni alıp kamusal sosyal alana yerleştirmişlerdir. Bunu yaparken iddiaları ikna edici olmakla birlikte söylemsel psikolojide kastedilen kişi modeli açık değildir. Burada kişi sosyal hayatta etkin ve becerikli, çeşitli amaçları için açıklama inşasına yoğun bir şekilde bağlanmış bir katılımcıdır ama açıklamaların o şekilde değil de bu şekilde inşa edilmelerini benlik, inanç ya da motivasyon gibi kavramlara başvurmadan neden inşa edilebileceği sorusunu cevaplamak zordur. İnşayı yapanın kim olduğunu ve neden yaptığı hakkında bize hiçbir ipucu vermemektedir.

Harré de (1983, 1985, 1989, 1995a, 1995b, 1998, ve 1999) teorik yaklaşımını söylemsel psikoloji içine yerleştirir ve bu yaklaşımını, emosyon, öksürme, hafıza gibi çeşitli psikolojik ve fizyolojik fenomenleri ve pratik becerileri icra edici ve sosyal fenomen olarak yeniden tanımlamakta kullanmıştır. Harré psikolojik fenomende nörolojik ve fizyolojik işleyişin rolüyle ilgili bir anlama tarzı da vermektedir, bu sebeple yaklaşımı diğer söylemsel açıklamalardan daha bütünleşik ve kapsamlıdır. Geleneksel psikolojide biyolojinin rolü genellikle indirgemeci bir roldür. Yani düşünceler, emosyonlar gibi psikolojik olaylar beyin faaliyetlerine, hormonal sisteme vs indirgenerek ve bunlara göre açıklanır. Harré'nin söy-

lemsel yaklaşımı nörolojik işlevleri, bu psikolojik olaylara sebep olan ya da onları meydana çıkartan olarak bakmaksızın bu olaylar için gerekli şartlar olarak ele alır. Harré bunu anlatan bir beceriyi örnek verir. Herhalde taş duvar örmeyi bir dizi fizyolojik olayla baştan sona yeteri kadar tarif edilebileceğimize inanmak saçma olur. Ama Harré herhangi bir beceriye piyano çalmak, tahta oymak gibi becerilere bakmaya başladığımızda anında sosyal dilsel alana geri döndüğümüze işaret eder. Tabii ki bizim belirli işleri yapmamız için belirli fizyolojik kapasitelerin ve nörolojik işlevlerin mevcut olması gerekir. Ama bir beceri sergilemek demek, kültürelliğe ve tarihselliğe özgü tarifiyle uyumlu icra edilmesi ve kişinin çabalarının beceri dilinde açıklanmış olmasıdır. En basit becerilerin bile fizyolojik olayların apaçık bir sergilenişi olduğu düşüncesinin artık sallantıda olduğunu görmeye başlayabiliriz. Beceriye oluşturanın ne olduğuna karar veren kimdir, icra edildiğini nasıl farz edeceğiz, becerikli bir icraat olduğu iddiaları hangi şartlarda kabul edilir ya da reddedilir olduğu meselelerine böylelikle hemen girmiş oluruz.

Bununla birlikte kişinin söylemsel psikolojide anlaşılmasına Harré'nin temel katkısı, benliği dilsel bir fenomen olarak açıklamasıdır. Geleneksel psikolojide benlik oldukça belirsiz bir kavram olmakla beraber genellikle bireyin eylemlerinin bir şekilde arkasında yatan psikolojik özelliklere dayandırılır. Kişinin tavrını motive eden ve de yönlendiren bu benliktir. Bu benlik dolayısıyla sosyal inşacılıkta çok problemli bir kavramdır, özcülüğü ve bireyle sınırlı yeri sebebiyle özellikle söylemsel psikoloji için problemli bir kavramdır. Harré benliği dilin bir işlevi olarak yeniden tarifler; benliğin bir varlık, bir nesne olarak incelenebileceği varsayımının yanlış olduğunu çünkü bunu dilimiz sebebiyle böyle yaptığımızı öne sürer. Kelimeleri etrafımızdaki nesnelere işaret etmekte kullanırız; bir hayvanı gösterir ve "Aslan" deriz, "Lütfen Brown sosunu uzatır mısın" gibi ricalarda bulunuruz. Böyle durumlarda 'aslan' ve 'sos' kelimeleri Harré'nin söylediği üzere "işaretleyici" işleve sahiptir ve var olan nesnelere dayanır ya da onları gösterir. Kelimeler şeyleri etiketler. Bununla birlikte Harré, "Ben" "bana" gibi daha "psikolojik" kelimelerin de aynı şekilde işaretleyici kelimeler olduğunu varsaydığımızda temel bir hata yaptığımızı söyler. Sanki, "Ben" ve "bana" kelimeleri olduğu için bu terimlerle(bilinçsiz bir şekilde) işaret edilen belli varlıklar da mutlaka olmalıdır; tıpkı aslanlar ve Brown sos olduğu gibi bir "ben" ve "bana" olmalıdır hükmüne varmaktayız. Harré ki-

şisel zamir olan “ben” kelimesine sahip dilimizin (İngilizce-birçok dilde “ben”, “onlar” gibi kelimeler dolayısıyla da bunlara eşlik eden yüklemeler yoktur) bu temel ama hatalı bir inanca bir şekilde yönlendirdiğine inanmaktadır. Sadece “Ben” kelimesinin varlığı otonom bireyler olduğumuz inancını edinmemize, her birimizin tutarlı, birleşik bir benlik tarafından temsil edildiği ve dahası bu benliğin eylemlerimizden sorumlu mekanizmaları ve süreçleri kapsadığı ki psikolojinin araştırma meselesidir, inancını edinmemize yol açmaktadır.

Harré’ye (1995c, 1999) göre ‘Ben’ kelimesinin ne olduğu, konuşmacının icra ettiği eylemler için bir yer belirler:

Bir kişi olmak tekil olmak demektir, sadece tek bir kişi olmak demektir. Bu, insan hayatı öğrencilerinin keşfettikleri hazır ve de nazır bir gerçek değildir. Dilbilgisindeki ‘kişi’ kavramının bir parçasıdır.. Kişilik dolayısıyla her bir insanın, sadece ve sadece tek kişiye tek beden izninin verildiği cismanilikle sınırlıdır.

(Harré, 1999 s/103)

‘Ben’ dikkati, hem fiziksel olarak hem sosyal olarak belirli bir konuşmacının biricik bir yeri işgal eden bedenine çeker ve aynı zamanda bireyin laflarının neticelerini taahhüt eder. Sözelimi ‘Söz, arabayı yarın tamir edeceğim’ dediğimde bu laf içsel bir düşüncenin ya da duygunun sunumu değildir aksine konuşan olarak beni eş zamanlı bir şekilde bağlayan ortak alanda bir vaat, ahlakî bir eylemdir; bu benimdir ve ayrıca bu sözü verenimdir.

‘Ben’ ve ‘beni’ kelimelerine sanki gerçek varlıkların temsilleriymiş gibi bakmak ve sonra da psikologların geleneksel olarak yaptıkları gibi bunların doğaları hakkında sorular sormak yerine Harré bu kelimeleri konuşmalar içinde ahlakî bir evrende eylemek için kullandığımızı iddia eder. Söylemsel psikolojide genellikle sosyal fail olarak kişi, birincil olarak, kendilerini kültürlerinin yerel ahlakî kurallarına göre kabul edilebilir bir şekilde sunma mücadelesi verendir:

Konuşmalarımıza çok daha yakından bakıldığında konuşmanın soran kimseyi gösterdiği görülür, burada ben ve diğer dillerdeki birinci tekil şahıs çekimleri, ahlakî bir eylem icra etmektedir, uygun ahlakî bir evren içinde lafın içeriğinden sorumlu olma eylemi icra edilmektedir... Hep-sinden öte insan bireyi ahlakî bir fenomen, otonom olma olarak anlayan

toplumlarda... ‘ben’, konuşma içinde rolü olan kelimedir, bu rol ne işaretleyendir ne de konuşmada tarifleyici olgu belirteni tipik şekilde egemen kılan bir roldür. Bir hayat biçimidir, birinci tekil şahsın kullanımlarıyla varsayılan ahlakî bir topluluk biçimidir, gizil içsel kognitif bir makine türünden bir şey değildir.

(Harré, 1989 s/26)

Harré’nin ‘konumlandırma’ kavramını kullanışı (bkz. 6. Bölüm), benlik duygumuzu biçimlendiren ve sınırlandıran yaygın söylemlerin gücünü kabul ederken etkileşimin gel gitleri sırasında gerçek özelliğin ve kişiliğin inşası üzerinde durur.

Ahlakî fail olarak kişi

Söylemsel psikoloji dilin etkin ve icra edici rolünü vurgular ve bu gibi icraatların hedefini esasta, ahlakî bir çerçeve içersindeki sözgelimi yerel kültürün belirli kuralları içersinde yürütüşünün açıklanışı olarak görür. ‘Yerel’ bu bağlamda, sözgelimi batılı sanayileşmiş toplum anlamına, belli bir ulusun kültürü ya da bir grup alt kültür anlamına gelebilir. Basit bir şekilde, doğrular yanlışlar ve uygun davranış hakkında kişinin halen içinde faaliyet gösterdiği kurallar ve adetler takımına dayanır. Kişi, esas olarak içinde kendi için geçerli bir konumun müzakeresini yapmak zorunda olduğu, yerel ahlakî bir düzene yerleştirilmiştir. İnşa ettikleri ifadelerin kişiye hizmet eden işlevleri esas olarak, açıklama ve mazerette bulunmak, haklı çıkarmak, suçlama ve ithamda bulunmaktır. Dolayısıyla kişi ahlakî evrende bir faildir, kendisi için geçerli, geçerli kılınabilir ahlakî bir konumun müzakeresiyle ilgilenendir.

Sözgelimi Wetherell ve Potter (1988), Yeni Zelanda’daki ırkçılık araştırmalarında görüşmecilerin kullandıkları üç repertuar tespit ettiler. “Kültür-koruyucu” repertuarı Maori kültürünün hem farklılığının ve biricik oluşunun korunması için, hem de Maori halkının kendi kültürel ve tarihî köklerine dair hisleri için korunması ve cesaretlendirilmesi gerektiği görüşünü temsil ediyordu. İkinci repertuar “pragmatik gerçekçilik”, modern hayata uyum sağlayabilmiş, faydalı unsurların teşvikini savunurken; üçüncü repertuar “birliktelik”, insanların arasında bölmeler engeller olmaması gerektiğini, birbirimizi kültürel geçmişi ve rengi önemsemeden, sadece insan olarak gör-

memiz ve buna göre davranmamız gerektiği görüşünü savunuyordu. Wetherell ve Potter bu repertuarların görüşülenler tarafından onları eylemin ahlakî sorumluluğundan kurtaran, statükoyu etkin bir şekilde meşrulaştıran ve geçerli kılan açıklamalar yaratmak için kullanıldığını öne sürmektedirler. Bu görüşülen kişilere, kendilerini ahlakî kurallara ve kültürlerinin beklentilerine göre kabul edilebilir şekilde konumlandırmakla ilgili kişiler olarak bakılabilir. Kişi ahlakî alana bu sebeple bir fail ya da icracı olarak yerleştirilmektedir, açıklamalarını inşa ederken esas amacı kendini ve eylemlerini ahlaken kabul edilebilir şekilde inşa etmek olan kişi.

Kendisini söylemsel psikolog olarak tarif etmemekle birlikte Kenneth Gergen'in görüşü, en azından ilk çalışmalarından bazıları, söylemsel psikolojiyle birçok aynı varsayımı paylaşır ve tabii ki mikro inşacılık alanına sokulabilir. Etkileşimcilerin mahirane dil kullanımlarına odaklanmasına ilaveten Gergen (1989) açıklamalarının içine genellikle söylemsel psikolojide bulunmayan bir şey birkaç iktidar farklılığı kavramı inşa eder. Gergen kişiyi 'konuşma haklarına' sahip olma ya da 'ses sahibi olma' ve olaylara dair kendi açıklamalarının doğru açıklamalar olarak kabul edilmesi arzusuyla motive edilen kişi olarak görür. 'Sözünü gerekçelendirme' yi beceren kişi bu sebeple gerekçelendirici adetleri anlamada hünerli bir işlemcidir. Ama kişinin eylemlerini gerekçelendirmesi için, bağlama göre sosyal olarak kabul edilebilir bir biçimde anlatması için, benliğin çeşitli farklı temsillerini çekip kullanması gerekmektedir. Sözgelimi benliğe ya da insan doğasına dair yorumlar "vasıfların kendine has bir koleksiyonu olarak insanı", ilk günahın taşıyıcıları olarak insanı" ya da "aslında esasta aynı olan insanı" kapsayabilir. Benliğe dair bu gibi açıklamalar sözgelimi rekabeti meşrulaştırmak için, bir sosyal kontrol tarzını savunmak için, ya da çok kültürlülüğü teşvik için kullanılabilir. Gergen benliğe dair bu farklı yorumların, insanların "ses"leri(voice) için, tarih boyunca kendi kişisel savaşlarında ya da grup savaşlarında dövüşmeleri gereken bir talim alanı halinde inşa edip geliştirmeleri gerektiğini gördükçe ortaya çıktığına işaret eder.

Bu görüş sosyal etkileşimde esas motivasyonun elbette birçok farklı pratik ve sosyal sonuca yol açacak olan kendi sözünü elde etme olduğunu öne sürmektedir. Sözünü gerekçelendirebilenler toplumdaki gücü muhtemelen daha fazla yaşar, daha büyük kaynaklara (para, iş, eğitim, vb.) sahip olabilir ve genellikle daha yüksek sosyal standartlar yaşarlar. Gergen, bireylerin "sesi" edinme motivasyonlarına, ulaşılabilir benlik

söylemlerinin ya da çeşitli temsillerinin kaynağı olarak bakar.

Olayların bazı yorumları sesi diğerlerinden daha gerekçeli kılar; diğerlerinden daha sık işitilir ve büyük bir ihtimalle doğru ya da sağduyu etiketi kazanırlar. Kazanabilirler çünkü bu göreceli daha güçlü konumların, kendi yorumlarına ‘yapışacak’ hem kaynakları hem de otoriteleri vardır. Sözelimi, şirketler medyayı kendi ürünlerinin belli sunumlarıyla doldurmak için devasa miktarda para harcayabilmektedir, doktor gibi otorite konumundakilerin olaya dair (hastanın semptomlarına dair) yorumlarına teşhis koyarak, muhtemelen de hastanın kendi bedeninde neler olduğuna dair anlatacağı farklı hikâyeyi reddederek meşrulaştırma kapasiteleri vardır. Bu sebeple bu örneklerde olaylara dair etkili bir insanın üstesinden gelme becerisi, paranın ve de tıbbi otoritenin gücüne bağlanmıştır. Bunun için Gergen’in terimleriyle diyebiliriz ki göreceli olarak güçlü konumlardakiler seslerini diğerlerinin seslerinden daha kolay yetkili kılmaktadırlar.

Bununla birlikte gündelik hayatta yine de hepimiz bu bağlamda bu sürece bir diğeriyle, arkadaşlarımızla ailemizle, çalışma arkadaşlarımızla iç içe geçmişizdir ‘ses’, ait olduğumuz toplumun gerekçelendirici adetlerini kullanmakta ne kadar becerikli olduğuyla belirlenir. Dolayısıyla kişinin eylemlerini gerekçelendirmenin, onları makul ve kabul edilebilir kılmanın önemli bir kısmı da kişinin kendisini o anın taleplerine göre farklı yollardan ifade etme becerisine sahip olmasıdır. Gerekçelendirici sözü başarıyla kullanmayı beceren kişiler bunu temin edecek gelenekleri kullanmakta mahir olduklarından böyledirler. Bu yüzden tecrübeli söylem kullanıcıları kendi istedikleri kimlik inşasını getirip başkalarının sunduklarını reddedebilme anlamında daha şanslıdırlar. Billig’in insanların belirli sosyal sonuçlara ulaşmak için tartışma, meşrulaştırma, eleştiri gibi kapasitelerini kullanma tarzlarına odaklanan “etkileyici konuşmacı-hatip” (retorikçi) kişi bakışında da benzer özellikler vardır (Billig, 1987).

Bu bize farklı insanların ya da grupların neden olaylara dair farklı inşalar kullanabilecekleri ve neden aynı insanların aynı olaylara dair farklı durumlarda farklı inşalar kullanabilecekleri hakkında bir içgörü kazandırmaktadır. İnşalar insanların varsayılan içsel hallerini iletişim teşebbüsünden doğmaz, aksine inşalar kendini ifade işinin üstesinden gelme ya da liberalleştirici, meşrulaştırıcı ya da onlar için olumlu neticelere sahip bir dünyayı ifade etme teşebbüslerinden doğar. Bu teşebbüs, iktidar konumlarındakilerin bu konumlarını sürdüren ve de meşrulaştıran inşaları ya da söylemleri meşrulaştırma ve

onaylama eğilimini de kapsayacaktır.

Söylemsel psikolojide öznellik

Eğer kendimizle ilgili yaşantılarımız biyolojik olarak önceden programlanmış ya da sonradan kazanılmış özsel bir doğadan türemiyorsa görünen psikolojik doğamızı nasıl açıklamalıyız? Eğer kendimizi kişiliğe, tutumlara, motivasyona vs sahip yaşantılayışımıza kurgu diye bakacaksak ya da en azından konuşmamızın ardında yatmayan, konuşmamıza sebep olmayan diye bakacaksak bunları açıklamak gerekir. Söylemsel psikologlar bu öznellik sorusunu kendi ilgi merkezleri olarak görmezler. Pek dikkat edilmeyen bir konu olmakla birlikte yine de çok daha yenilerdeki yayınlarında öznelliği nasıl anlamamız gerektiğine dair bazı ipuçları vermektedirler (bununla birlikte ‘kişi’ ve ‘benlik’ kavramlarının ayrıntılı tartışması için bkz.Harré, 1998).

Potter ve Wetherell (1987) kendimiz hakkında konuşmak için kullanabildiğimiz türden yolların kendimizi insanoğlu olarak yaşantılamamıza yol açtığını öne sürerler. Bir örnek vererek benliği batılı endüstrileşmiş toplumlardan çok farklı bir kültürün Maori’lerin bakış açısından tasvir ederler. Harré ve Smith’i (1981) kaynak alarak, Maori için kişiliği teşkil edenin ne olduğunu tarif ederler. Maorili için kişi, “mana”, denilen ve ailenin mevkisiyle, doğumdaki şartlarla uyumlu şekilde tanrılar tarafından verilen bir tür güçle donatılmıştır. Bu “mana”, ister savaşta, ister diğerleriyle gündelik ilişkilerinde olsun kişinin etkili olabilmesini sağlayandır. Bu güç sabit değildir; ama kişinin günbegün değişen idaresiyle genişletilebilir ya da azaltılabilir. Sözgelimi kişinin gücü, ritüel bir töreni unuttuğunda ya da kötü davranışta bulunduğu anda azalabilir. İnsanların sosyal duruşları, başarıları, başarısızlıkları vs. içsel kişiliklerine ya da motivasyon düzeyleri gibi hallere değil dış güçlere bağımlı görülür. Potter ve Wetherell böyle bir kültürde yaşayan, böylesi inançlara sahip insanların kendilerini bizim alıştığımızdan çok farklı yaşayacaklarını öne sürmektedir.

Kişi dünyaya bireyin değişmiş ve değişebilen dış güçlerin (ve mana

bireyde yerleşik bu muhtemel güçlerden sadece biridir) alanı olarak bakıyorsa, farklı türden benlik yaşantıları da mümkündür. Kesinlikle bireyler batının benlik kavramlaştırmasında hayati önemde görülen bir kavrama, kendilerini eylemlerinin kaynağı ve merkezî olarak göstermeye son verebilirler. Bir Maori korku, kızgınlık, aşk, keder emosyonları gibi yaşantılara sahip değildir, bunlar daha ziyade görünmez dünyanın güçleri ve kuvvetleri tarafından idare edilen ziyaretlerdir, tıpkı cansız bir nesne, taş gibi sihirsel tabu güçlerle dolu olabilir dolayısıyla dokunmak tehlikelidir.

(Potter ve Wetherell, 1987 s/105)

Dolayısıyla Potter ve Wetherell bizzat kişi olma yaşantısının kişinin yaşayabileceği zihinsel hayat tarzının hatta belki de duyusal malumatı nasıl yaşantıladığımızın bile kültürümüzün içinde ulaşabileceğimiz benliğin özel temsilleri ve kendimize dair belli açıklama tarzlarına bağımlı olduğunu öne sürmektedirler. Harré bu noktayı çok iyi ifade eder: ‘Ben olmak, belli bir türden ben olmak değildir, belli türden bir teorinin sahibi olmak demektir’ (1985, s/262).

Harré için yaşadığımız ve yaşantıladığımız öznellik biçimi dilimize gömük olan insanlığın doğası hakkındaki belirli teorilere ya da hikâyelere bağımlıdır. Psikolojimizin bu şeylerle yapılandırıldığını ve bizi kendimizin ve de bir diğerimizin açıklamalarında işlettığımız teorilere dair ipuçlarına bakmaya teşvik ettiğini öne sürer. Burada tarif edilen insan öznelere kendilerine sosyal olarak kabul edilebilir açıklama getirmenin yollarını öğrenen, bunların pratiklerinde ustalaşan ve kendi amaçları için kullanan varlıklardır. Dolayısıyla bu insan öznesi dilsel pratiklerde eğitilebilir ama aynı zamanda benlik gibi dilbilgisel araçların ontolojik statüleri olduğunu sözelimi bu dilbilgisel aletlerin dilin ve metnin dışında bir varlığı olduğu şeklinde düşünme pratiğiyle yanlış yönlendirilmeye de eğilimlidir. Dili geliştirdikçe edindiğimiz benlik yaşantısı, yaşantı yapılanmamızı temsil eder. Bu yapılanma kullandığımız dilin içsel mantığı, altta yatan kategorileri, metaforları vs. vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Bu sebeple tüm kültürlerdeki ve toplumlardaki insanların kendi kişisel yaşantılarını ‘benlik’ denilebilecek

anamlı bir sistem içinde düzenlediklerini düşünmeliyiz, ama bu benliğin kültürler arasında benzerlik taşıyacağını ve de iki kültürün benlik yorumları arasındaki farkın dillerinin temelindeki mantıktan ya da dilbilgisinden kaynaklanacağını beklememek gerekir.

İlişkide benlik

Kendilerini sosyal inşacı bir teorik çerçeveye dayandıran bazı yazarlar davranış ve yaşantıyı, insanlar arasındaki kişiler arası alana, ilişkilere ve etkileşimlere taşımayı önermiştir.

Karşılıklı konuşmada benlik

John Shotter(1993a, 1993b, 1995a, 1995b), katılımcıların davranışlarının birbirinden izole edilemediği ve bir diğ erinin davranışına yol açtığı söylenemeyen sembolik etkileşimci Herbert Blumer'den ödünç alınan bir terimden 'ortak eylemden' bahseder. Shotter insanların ne yaptığının, ne söylediğinin, ne yaptığının bir şekilde kişilik gibi içsel psikik yapılardan yayıldığı fikrinden kurtulmaya çalışıyordu. İnsanların etkileşimi sürekli birlikte hareket ettikleri bir dans gibidir, birbirlerinin ritim ve duruşlarına mahirane bir şekilde tepki verirler. Bu dans aralarında inşa edilir ve herhangi birinin önceki niyetinin neticesi olarak görülmez. Aynı şekilde etkileşime girdiğimizde konuşmamız ve davranışımız birleşik bir çabadır, karşılıklı bir konuşmadır içsel güçlerin bir ürünü değildir.

Kenneth Gergen de yeni çalışmalarında (Gergen, 1997, 1999, 2000, 2001) psikolojik olayları ilişkilerin içersine yerleştirmektedir, engin bir sosyal tarihsel ilişkiler ağına gömülü bu psikolojik kişiye karşı bir ilgi duymaya başlamıştır. Birey olmaya kondurduğumuz değeri yıkıcı ve tehlikeli bulur. Bunu hem kişiler arası ve uluslar arası çatışmaların kökeninde hem de insanlar arasındaki güven ve yakınlık eksikliğinin, kişisel ilişkilerin bir şekilde bizler için doğal ilişkiler olmadığı fikrinin ve de bu ilişkilerin taahhüt ve destek olmak yerine kendini yüceltme olduğu görüşünün kökeninde görmektedir. Bizim doğaya ve diğer insanlara karşı araçsal sömürücü tutumlarımızın temelinde bireyciliğin yattığını öne sürer. Bireycilik bizi bir 'rekabetçi bir duruşa' ve sosyal hastalıklar için toplum yerine bireyleri suçlamaya çağırır. Bireycilik ideolojisi der Gergen, bizim sürekli kendi menfaatlerimizin nasıl da kaçınılmaz bir şekilde diğer ulusların menfaatlerine bağlı olduğunu görmeyi başaramadı-

ğımız uluslar arası ilişkilerde seyredilebilir. Bunun yerine kişiye dair bir ilişkisel bakış açısı çağırısı yapar. Shotter gibi, Gergen de bu kişiyi soyutlanmış bir fenomen olarak değil aksine diğerleriyle ilişkimizin bir işlevi olarak ele alır. Burada bu benlik tüm geçmiş ve şimdiki ilişkilerimizin karmaşık bir mamulüdür. Bakhtin’ne(Rus dilbilimci ve felsefecisi) yaklaşarak Gergen, benliklerimizin ilişkiler içinde müzakere edildiklerini ve de her yeni ilişkinin, biçimlendirmiş olduğumuz eski ilişkilerin izini üzerinde taşıyacağını öne sürer. Olduğumuz kişi bu görüşe göre --diğer insanlara soyutlanmış halde dahil olmaktan çok-- diğer insanlara bağımlıdır. Gergen bizi şeylerin daha azat edici inşa tarzlarına götüren kendi dil kullanımımız üzerinde iyice düşünmeye çağırır. Gergen’in dediği böylesine derinlemesine düşünmek, içine gömüldüğümüz toplumun seslerini bir araya getirmenin ve de bu sesleri onaylamanın, ‘insan cemaatinin daha fazla kaynaşmasıyla’ dünyayı daha az çatışmaya götürmenin (Gergen, 1999 s/63) bir yoludur. ‘İlişkisel oluşt’a doğru atılan adıma çatışmaları ve farklılıkları bitiren yol olarak değil daha az zarar verecek şekilde çekip çevirmemize yardımcı olmanın bir yolu olarak bakar. Birbiriyle yarışan menfaatleriyle insanların kendilerini birey ya da grup olarak görmelerinden uzaklaştırmak ve dünyadaki çatışmanın üstesinden gelmek amacıyla insanlar arasındaki karşılıklı konuşmaları teşvik etmek istemektedir. Bireyciliği suçlamaları ve hakları önemsizleştiren, inançlarımızın karmaşıklığını gösteren ve diğerini geçerli kılan, birbirimiz arasındaki mesafeyi azaltan karşılıklı konuşma pratiklerini kullanmayı tavsiye etmektedir. Gergen’in dünyada var olan çoklu sesleri (söylemleri, kanaatleri, görüş açılarını, hikâyeleri) iştirme ve teşvik etme fırsatlarını yaratmamız gerektiği onun 5. Bölümde tartışılan göreceliliği ile tutarlıdır.

Hikâyede benlik

Sosyal inşacılık çoklu, parçalı ve tutarsız kişi resmi çizmektedir. Söyleme her dalışımızla,sosyal etkileşim süreçleriyle her birinin öne çıkması için çağrıldığı bir farklı benlik çeşitliliğine sahibiz. Ama öznel yaşantımız genelde bunun tam tersidir; hayatımızın hem farklı alanları boyunca hem de geçmişte bize kendilik duygusu veren motifler taşıyan, tutarlı bir kişi hissederez, bunun açıklanması gerekir. Bir ihtimal, zamanda tutarlılık ve süreklilik hislerimizi verenin hafıza olduğudur. Hafıza davranışlarımıza ve yaşantılarımıza geri dönüp bakmamıza ve “bir arada takılır” görünen hikâye çerçeveleri-

ni açıkçası hayat hikâyelerimizi seçmemize ve bu hikâyelerde bizde süreklilik ve tutarlılık izlenimi veren kalıplar, tekrarlar vb. aramamıza imkân sağlar. Benliği anlamada hikâyeleştirici kavramının kullanılması son yıllarda psikologların ve diğerlerinin dikkatini epey çekmiştir. Bu kavramın sunduğu özcü olmayan ve benliği sosyal alana yerleştiren bir benlik teorisi taslağı çizme fırsatı sunması sebebiyle bazı sosyal inşacıların da dikkatini çekmiştir. Aslında hikâyeleştirici psikolojinin kendisi de sosyal inşacı düşünceden etkilenmektedir.

Hikâyeleştirici psikolojiye klasik katkılardan biri Sarbin'in (1986) katkısıdır. Sarbin (1986) insanın yaşantısına bir yapı yüklediğini ve bu yapının, hem başkalarına yaşattıklarımızda hem kendimize dair açıklamalarımızda hem de bunları kendimize gösterişimizde var olduğunu öne sürmektedir. Bu hikâyesel bir yapıdır, yaşantılarımızı hikâyeler şeklinde düzenleriz. Bu, insanların masal dünyasında ya da yarattıkları tuhaf hikâyelerde yaşadıkları anlamına gelmez. Tıpkı Harré'nin yaşantılarımızı ve kendilik anlamalarımızı yapılandıranın dilin içsel mantığı ya da grameri tarafından verili olduğunu düşünmesi gibi Sarbin de bu yapılanmanın özel bir biçim, hikâyeleştirme biçimi aldığını ve bunun bütün insan kültürlerinde mevcut olduğunu öne sürer. Sarbin buna insan olmak demek olan aslî bir şey olarak bakar.

Sarbin hikâyeye, gündelik hayatın her cephesinde var olan, psikolojimizin düzenleyici kuralı olarak bakar. Rüyalarımızda, gündüz düşlerimizde, hatıralarımızda, gelecek için kurduğumuz hayallerde ya da ertesi güne dair planlarımızda, diğerlerine söylediklerimizde vardır. Bir rüyayı hatırlamamız, bir takım kopuk olaylar ya da imajları bir liste halinde saymamız değildir; onu görürüz, başı, ortası ve sonu olan bir hikâye hatırlarız. Bazı durumlarda anlamlandırmak için rüyanın malzemesiyle bir hikâye inşa ettiğimizin farkındayızdır. Bazen son derece soyut, yüzeyde anlamsız duran algısal olaylar bile insanlar tarafından hikâyesel bir yapıya büründürülür. Heider ve Simmel (1944) ve Michotte (1963) gözlemcilerden, geometrik bir takım şekillerin hareket ettiği bir film izletildikten sonra seyircilerden ne gördüklerinin sorulduğu deneylerini aktarırlar. Gözlemciler genelde hareket eden şekillerin bir takım işler çeviren insanlar olarak çizildiği, hikâye biçimleri anlatmışlardır.

Birisine hayatımızı anlattığımızda bugüne kadar gelen geçmişimizin her bir anını ve olayını nakletmeyiz, hatta hatırlamayız bile.

Hikâyemizin neyi içerdiği, neyi dışladığı hususunda seçiciyizdir, bunun bir yabancıнын hayatımızı ne kadar bilmesi gerektiğini düşündüğümüzle de bir alakası yoktur. Hikâyemizi bir tema etrafında döndürürüz, bir macera hikâyesi midir, yoksa bir komedi ya da trajedi midir? Hayatımızın kahramanları, anti-kahramanları kimlerdir? Mutlu sonu olacak mıdır? Hikâyemizin tutarlılığı, hayat hikâyemizin temasına uyacak şekilde “yumuşatıcı”, biçimlendirici ve tercih edilen olaylar talep eder. Şayet kişinin kendilik hikâyeyeleştirmesinin teması “Hayat bana karşı hep adaletsiz davrandı” ise şanslı ya da olumlu görülebilecek olaylar bu temaya uyması için ‘düzeltilecek’ ya da hepten dışarıda bırakılacaktır. Bu sürecin mutlaka bilinçli bir eylem olduğu bazen öyle olsa da, düşünülmemelidir. Hayatımız hakkında inşa ettiğimiz hikâyeyi okuyacak konumda olmayabiliriz. Bu hikâyeleri hem hayatlarımızı yaşadığımız hem de hayatlarımız hakkında konuştuğumuz yollar olarak düşünmek daha yerinde olur.

Sarbin’e göre insan düşüncesindeki hikâye yapılarının ortaya çıkışı zaman algısına dayanır ve onun bir delilidir. Bir hikâyenin ana tarifleyici özellikleri olayları bir başlangıç, gelişme ve son üzerinden birleştirmesi ve bir zaman ve mekâna yerleştirmesidir. Zaman ve mekân kavramları insan hayatı için esastır; çünkü hikâyeler onlar olmaksızın inşa edilemez. Hikâye yapısı insan hayatı için esas görülse de insan doğasının önceden programlanmış bir kısmı mı olduğu, yoksa Harré’nin daha önce açıklamış olduğu bir takım süreçlerle mi kazanılmış olduğu konusu pek net değildir. Sutton-Smith (1986) ve Mancuso (1986), çocukların büyüdükçe kendilerini ve davranışlarını temsil edecek hikâye yapılarını kullanırken, bu hikâye anlatıları içerisinde belli geleneksel planlama yapılarını derece derece edindiklerini göstermiştir.

Gergen ve Gergen (1986) hikâyesel yapı fikrini şu kriterleri içine alacak şekilde geliştirmişlerdir: belirlenmiş ve değer taşıyan bir amacı olan bir hikâye sonu, sebep-sonuç ilişkileriyle bağlanmış hikâye olayları, hikâyenin sonuna yani amacına zamanda ilerleyen bir hareket. Dahası, “aşk”, “trajedi” ya da “komedi” gibi her birinin, hikâye geliştikçe talihin yüzüne güldüğü ya da feleğin düşürdüğü kendine özgü biçimsel bir planının olduğu sayılı hikâyesel biçimlerin kullanıldığını söyleyecek kadar da ileri gitmişlerdir. Bununla birlikte Gergen ve Gergen sadece bireysel psikolojik işleyişle

ilgilenmez. Hikâyeleştirici yapının kişisel beyanlarda olduğu kadar bilimin ve sosyal bilimin beyanlarında da uygulanmakta olduğunu öne sürerek teorisyenlerin insan işleyişine dair güçlü ve etkili beyanlar oluşturmak adına hikâyeleştirme kriterlerini nasıl kullandıklarını anlamaya çalışmamız gerektiğini düşünmektedirler. Her ne kadar post-yapısalcı geleneğe açıkça dayanmasalar da yazılarında ki bu bakış açısı bilimsel ‘bilginin’ ‘olgusallığını’ sorgulayarak politik imalarını açığa vurmaya çalışanlara benzemektedir. Psikolojinin ve sosyal psikolojinin geleneksel olarak, insan davranışının ve yaşantısının evrensel ve zaman dışı kurallarının keşfedilebileceği varsayımıyla yola çıktığını öne sürmektedirler. Böyle bir varsayım onlara göre kaybetmeye mahkûmdur; çünkü insan hayatı esasta ‘değişim’ ile tarif edilir, yaşantımızın sosyal ve tarihsel bağlamını dolayısıyla da insan hayatı hakkındaki teorilerimizin tarihsel, sosyal ve politik bağlamlarını fark etmedikçe kendimizi ya da halimizi anlamayı bekleyemeyiz. Diğer sosyal inşacılarla ortak bir şekilde insan doğasına dair teorilerin doğru mu, yanlış mı olduklarını değil “ortaya çıkarma potansiyeli” taşıyıp taşımadıklarını sorarlar. Bize kültürün geleneksel, ahlakî ve kabul edilmiş kurallarını sorgulama ve yeni bir alternatif üretme şansı veriyor mu? Psikolojideki hangi yeni hikâyeler insanların hayatlarını değiştirebilmesinde kullanışlı olabilir? (McNamee ve Gergen, 1992).

Kişisel hayatımızda da kendi-hikâyelerimiz asıl yaşadıklarımızın ötesinde birtakım sonuçlar taşır. Kendimiz hakkında inşa ettiğimiz hikâyeler sadece kişisel bir mesele değildir. Crossley (2002) derki ‘Kendi başıma bir ben olamam ancak dilimin kendilik anlamaları için önemli olan belirli “muhataplarla” ilişki içinde ben olabilirim’ (s/3). Bu muhatapların fiziksel olarak orada olmaları da gerekmez. Mary Gergen (2001) ‘sosyal hayaletlerden’ bahseder; yaşantılarımızın üzerine düşünürken ve kendi hikâyelerimizi inşa ederken orada olmayan ya da hayalî kişilerle özel konuşmalar yaparız. Dahası hikâyenin inşasında, birlikte hareket ettiğimiz kişilerin amacına çok büyük oranda bağımlıyızdır. Hikayeleştirici beyanlarla kimliğimizi inşa ettiğimize göre hikayelerimiz, açıklamalarımızda beliren diğer insanların beyanlarıyla mutlaka uyusmalıdır. Sözgelimi adam hayat hikâyesini bir trajedi olarak inşa etmiş olabilir; hikâyesinde babasının, emellerini engelleyici rolü vardır, dolayısıyla oğulun bir iş tutturamamasıyla neticelenmiştir.

Ama şayet babanın da hikâyesi kendini bütün engellerle mücadele eden ve sonunda sağlıklı bir aile yetiştiren, çocuklarını sorumluluk sahibi yetişkinler olarak büyüten olarak anlatıldığı “ilerlemeci” bir hikâye ise baba ile oğlun birbirlerinin benlik-hikâyeleştirmelerinde rol almaları ve rollerini desteklemeleri hayli güçleşecektir. Kimliğimiz diğerlerinin olayların bizdeki yorumunu desteklemeye istekli olmalarına bağlıdır. Hikâyeleştirmeler sosyal onaya ve müzakerelere tabîdir. Benzer şekilde, açıklamalarımızı düzenlerken, hareketlerimizi meşrulaştırırken aynı sınırlamalara tabiyiz. Kendimizi belirli şekillerde sunmaya çalışırken başkalarının bu sıradaki hareketlerinde, rollerini hikayemize uyacak şekilde resmedilmesine izin vermemlerine mecburuzdur. Diğerlerinin davranışlarının bizdeki ‘yorumları’, kendi benlik-hikâyeleştirmeleri ile uyuşmalıdır. Dolayısıyla hikâyeleştirme inşasının bu özelliği kimlik için çıkarımlara haizdir. Kendimize dair kamusal olarak onaylanmış bir hikâyeleştirme yorumunu nasıl çıkartabiliriz, bunu yapabilme kapasitemiz üzerindeki sınırlamalar nelerdir?

Crossley (2000, 2002) Sarbin’in ve diğerlerinin daha önceki çalışmalarına dayanarak hayatlarımızda hikâyelerimizde anlattığımız görünür tutarlık kadar kişisel hikâyeler ile sosyal alan arasındaki ilişkiyi de ele alır. Bir kültürün sakinleri olarak doğduğumuz andan itibaren zengin çeşitlilikte hikâyelerin, mitlerin, masalların ve televizyonlarda filmlerde oynanan sıradan hayatların hikayelerine dalmışızdır. Bu sebeple sadece hikâyeleştirici düşünmeye değil aynı zamanda kendi hikâyemizin biçimini de içeriğini de memur edilmekteyiz. Livesay (2002) ‘anlatılabilir’ hikâyelerden bahseder; bir hikâyenin ‘işitilebilir’ sayılması kültürümüzde dolanan benzer diğer hikayelerin biçimine ve içeriğine bağlıdır. Sözgelimi Livesay çocukluktaki kişisel cinsel taciz açıklamalarının, ilişkisini sürdürememesi sebebiyle kurbanın terapötik yardıma ihtiyaç duyduğu bir hikayeye doğru nasıl çekildiğine işaret eder. Kültürümüzde dolanan söylemler ve kimliklerimizi inşa edişleri de yaşantılarımız hakkında ne tür hikâyeler söyleyebileceğimizi sınırlar. Sözgelimi Seymour-Smith (2002) videolu günlükler tutan testis kanseri erkeklerle yaptığı çalışmada bu ciddi hastalık hakkında erkeklerin hikâyelerinde erkeklığe dair baskın ifadeleri bozmaksızın nasıl ironik bir espri kullandıklarını göstermiştir.

Crossley hikâyeleştirmelerin, kendimize ve hayatımıza dair tutarsızlıklarından tutarlı ve düzgün bir hikâye çıkardığı görüşüne

karşı çıkar; hayatın, hikâyeleştirmenin tersine “düzene yönelik gizli bir anlaşması” yoktur (Crossley, 2002 s/9). Daha önceki bir dizi yazara dayanarak, kendimiz hakkında sadece hikâyeler anlatmayız onları yaşıyoruz da. Hayatımızı, şimdide yaşayarak ve bizi geçmişimizle anlamlı bir şekilde bağlayacak bir tarzda gelecek planlayarak idare ederiz. Bunun da ötesinde Crossley, Kierkegaard’ın ve edebiyat teorisyeni Paul Ricoeur’un fikirlerine dayanarak kendimize dair hikâyeleştirmeler seçme ve anlatma süreciyle hayatımızın sorumluluğunu üstlenen etik varlıklar haline geldiğimizi öne sürer. Hayatımızı hikâyeleştirdiğimiz gerçeğinin en dramatik ve acı verici bir şekilde görünür hâle kronik ve ciddi hastalıklar gibi sarsıcı bir durumda geldiğini iddia eder. Bu gibi şartlarda tipik şekilde sadece fiziksel değil yanı sıra psikolojik olarak da kuvvetten düşeriz. Kendimize, dünyaya ve projelerimize dair en temel varsayımlarımız sorgulanır ve ifşa olur; kendi gizli hayat hikâyelerimiz rayından çıkar. Bu sebeple hikâyeleştirici psikoloji sosyal inşacılığın merkezî olmayan, tutarsız kişi görüşüyle zıt düşmeye alışık olabilir. Ama Gergen (1994) bu tutarlılık ölçüsü ile hayatımızın büyük ölçüde hikâye formunda idare edildiği fikrine karşıdır. Hikâyeleştirmeyi kullanışımızı kendimiz hakkında çok çeşitli hikâyeler anlatmanın bir yolu olarak görür, kendimiz hakkındaki hikâyeleştirmelere de etkileşim esnasında açıklamalar getirme süreçlerinde kullandığımız birincil düzeyde konuşma kaynakları olarak bakar. Bu açıdan bakıldığında hikâyeleştirmeler açıklayıcı repertuvarlara benzemektedir.

Fail

Birey genel olarak, tercihler yapabilen ve buna göre hareket edebilen olarak anlaşılır; davranışlarımızı, kontrolümüz dışındaki icapların sonucu olarak görmekten çok, bir amacın eylem sonucu olarak görürüz. Sosyal inşacılığın kişiye dair açıklamalarında kişisel faillik ne kadar görülebilir?

Söylemsel psikoloji, en azından bazı açılardan kişinin söylemi manipüle etme ve bunu kendi amaçları için kullanma becerisi açısından fail bir kişi talep etmekle birlikte busor hakkında genellikle pek açık konuşmaz. Şayet insanlar pratik ve ahlakî düşüncelerle motive olmuş amaçları için açıklamalar inşa ediyorlarsa, o zaman insanlar bir dereceye kadar, eylemlerinin akışını seçebilen ve ni-

yetlerini yürütebilen birer stratejist olmalıdır. Harré'nin (1995a) esas amacı fail olarak benliğin, kendimizi savunmakta ve hareketlerimize bahaneler bulmakta kullandığımız konuşmalarda inşa edildiğini öne sürmekse de bu açıklamasında gizil bir faillik olduğunu kabul eder. Harré'in faillikten anladığı, davranışlarımızdan kendimizi sorumlu tutma ya da tutmama tarzında eylemlerimize getirdiğimiz açıklamalarda inşa edilen şeydir. Sorumluluğumuz, "dil-bilgisinin birinci tekil şahsı" olan "Ben" kelimesinin kullanımıyla işaretlenir. Bununla birlikte bütün bunlardaki bir paradoksa işaret eder.

İfade ister etkin ister edilgen olsun bunun arkasında stratejist bir kişi, etkin bir oyuncu yatıyor olmalı. Konuşmayı işitmek ya da konuşmak yaptığımız bir şeydir. Başımıza gelen bir şey değildir. Kişinin kendini hasta olarak gösterme eyleminin tam da kendisi onun failliğidir!

(Harré, 1995a s/136)

Kişiye dair hikâyeleştirici ve ilişkisel görüşleri, kişisel faillikle aynı hizaya sokmak göreceli kolay gibi görünmektedir. Kendi hikâyelerimiz bir derecede kültürel hikâyeleştirme biçim ve içeriği ile şekilleniyor olabilse de yine de bizler kendi hikâyelerimizin yazarlarıyız. Benliğin ve de benlik hikâyelerinin ortak bir şekilde üretildiği yerde, meydana çıkışında ortak yazarları olduğumuz kadar kendi failliğimiz de olmalıdır.

Özet

Söylemsel psikoloji normalde kişinin kapsamı diye düşündüğümüz şeyi yeniden tarifler ve kişiler arası etkileşimin sosyal alanına, kamusal olana yerleştirir. Bu şeyleri, açıklamalarda belirli etkileşimsel amaçlar için inşa edilene atfeder. Kişi ahlakî bir evrende, eylemlerinin güvenilir ve savunulabilir açıklamalarını getirmek üzere motive edilen bir faildir. İçine doğduğumuz sembolik sistemin öznelliğimizin doğasında derin imâları olacağının bazı belirtileri olmakla birlikte söylemi kullanan kişinin psikolojisi birincil ilgi noktası değildir. Kişi doğasının çok daha açık bir şekilde ele alındığı yerde, sözgelimi Harré'in çalışmasında, benlik duygumuzun kültürümüzün sözgelimi dilbilgisinin birinci tekil şahsı gibi belli dilsel adetleri etrafında yapılandığı ve bunun imalatı olduğu öne sürülür. Hikâyeleştirici psikoloji aynı zamanda yaşantının psikolojik olarak düzenlenme şekline de odaklanır.

Burada, insanoğlu esas olarak kendini ve yaşantısını hikâyeleştirici şartlarda yaşayan hikâye anlatıcısıdır. Kişiyi ilişkisel, diyalojik ya da hikâyeleştirici şartlarda bakan görüş açıları kişiyi etkileşimde ya da diğer dilsel karşılıklı konuşmalar boyunca inşa edilen ortak bir yapım gibi ele alır. Bütün bu görüşlerde kişisel failliği etkin olarak görmek de mümkün, dilde kurulan ve dilin neticesi olarak görmek de mümkündür.

Sosyal inşacı araştırma

Eğer sosyal inşacılığın kişiliğin doğasına ve dilin kimlik, öznellik ve sosyal hayattaki rolüne dair argümanlarını, geleneksel psikolojinin ve sosyal psikolojinin tarihe ve kültüre özgünlüğüne dair argümanlarını kabul ediyorsak, sosyal soruşturmanın amacının ve de uygulamasının radikal bir şekilde dönüşmesi gerektiği aşikâr hale gelir. Psikolojik ve sosyal dünyayı eski varsayımlarımızı ve pratiklerimizi kullanarak araştıramayız çünkü odaklandıkları tutumlar, kişilik vasıfları gibi içsel psişik yapılar ve süreçler uygun değildir. Aynı zamanda yeni bilimsel soruşturma pratiklerimiz içine geleneksel bilimsel paradigma içinde üretilen bilginin, araştırmacılarla inceleme nesneleri arasındaki güç dengesizliğinin bir sonucu olduğuna dair anlayışlarımızı inşa etmemiz gerekmektedir. Ve de yeni araştırma pratiklerimiz olan dil ve diğer sembolik sistemlere daha büyük bir ilgi göstermeliyiz çünkü bunların kullanımı ve etkileri sosyal inşacılar için merkezî önemdedir. Bu bölümde sosyal inşacıların ortaya attığı teorik ve yöntemsel meselelerin bazılarıyla bunlara eşlik eden araştırma biçimlerinin bazılarını anlatıp örnek vermeden önce gözden geçireceğim.

Yukarıda açıklanan meselelerle ilgili endişeler araştırmada yeni gelişmelere ve araştırma faaliyetlerinde bir telaşa yol açmakla birlikte soruşturmalar için niteliksel yöntemlerin tercih edilmesine de yol açmıştır çünkü niteliksel yöntemler genelde dilsel ve metinsel verileri toplamada ideal olmakta, cevap verenlerin yaşantılarının ve açıklamalarının bağlamdan koparılma ihtimali düşük olmaktadır. Dolayısıyla bu veriler genellikle ‘söylem analizi’ denilen yaklaşımlar kullanılarak analiz edilir (bkz. Potter, 1996b, söylem analizinin sadece bir ‘yöntem’ olarak tarif edilebileceği fikrine karşı çıkan kişidir).

Sosyal inşacı bir teorik konum ile de söylem analizi yaklaşımının kullanılmasının şart olduğu anlamına gelmez ya da söylem analizi yaklaşımını kullananın mutlaka sosyal inşacı olması gerektiği anlamına gelmez. Teorik görüş açılarının kaba bir koleksiyonu olarak sosyal inşacılık ile sosyal araştırma yapma yaklaşımı olarak söylem analizi birbiriyle birebir kesişmez. Sosyal inşacılar araştırmalarında diğer niteliksel hatta niceliksel yöntemleri meşru bir şekilde kullanabilir. Gergen (1999, 2001a) sosyal inşacılıkla uyuşmayan deney gibi görgül yöntemlerin değil, genellikle bunlara eşlik eden evrenselci doğruluk iddiaları olduğunu ileri sürer. Burman ve Parker da (1993) sosyal inşacı olmayan araştırmacıların öyle adlandırmaları da söylem analizi yaptıklarını fark edebileceklerine işaret ederler. Bununla birlikte söylem analizi bir araştırma yaklaşımı olarak birçok sosyal inşacı tarafından hevesle benimsenmiştir.

Artık dili ve metinleri şu veya bu şekilde inceleyen bir dizi araştırma tipi vardır. Bu araştırma tiplerinin sadece kavramlaştırmaları ve analiz aletleri çeşitlenmekle kalmamakta aynı zamanda araştırmalarındaki amaçlar da çeşitlenmektedir. Foucaultcu söylem analizi dilin iktidar ilişkilerine nasıl karıştırıldığı ile ilgilenir ama söylemlerin özneliği, sözgelimi konumlandırma ile nasıl sahnelediğiyle daha çok ilgilenir (bkz. 6. Bölüm). Foucaultcu söylem analizi ya konuşma ya da her türden yazılı metin veya film, fotoğraf, elbise ya da bina gibi gerçekten sembolik içerikli herhangi bir materyal kullanabilir. Söylemsel psikologlar etkileşimdeki konuşmanın analizine odaklanır. Bu analiz hem doğal şekilde ortaya çıkan etkileşimleri sözgelimi iş toplantılarını, vaka sunumlarını ve sıradan karşılıklı konuşmaları kapsadığı kadar özellikle düzenlenmiş araştırma mülakatlarını da kapsar. Söylemsel psikologlar katılımcıların kullanmakta olduğu argüman biçimlerini ve retoriksel aletleri tanımlamayı amaçlar. Sözgelimi Gill (1993) erkek radyo programcılarının açıklamalarını, kadın radyo programcılarının eksikliğini meşrulaştıracak şekilde nasıl inşa ettiklerine bakmıştır, Auburn ve arkadaşları (1999) kriminal soruşturmalarda polis görüşmelerini incelemiş, şüphelinin ifadesine inanmayışın mülakatçı polis tarafından nasıl inşa edildiğini ve nasıl ikna edici şekilde kullanıldığını göstermiştir.

İdeoloji ve iktidar meselelerine ilgiyi sürdürmek isteyen söylemsel psikologlar açıklayıcı repertuvarları analitik bir alet olarak kullanma eğilimindedir. Diğerleri ise daha çok konuşmacıların açıklamalarını inşa ederken ortaya koydukları retoriksel aletleri

ustaca kullanmalarını ve etkileşimde an be an konumlarını idare edişlerini araştırmakla daha çok ilgilenmektedirler. Konuşma analizi (KA) kendini, doğal olarak ortaya çıkan küçük ölçekli etkileşimleri incelemekle sınırlar ve dil kullanımında selamlama, konuşmada sıra alış gibi düzenlilikleri, kalıpları ve sıra alışları tanımlamakla ilgilenir. Konuşmanın icracı kapasitesini, şeylerin ortaya çıkışını ve konuşmanın etkileşimdekiler için neticelerini nasıl gerçekleştirdiğini inceler. Konuşma analizinin edindiği analitik yöntem sosyal inşacı yaklaşımı kabul edenleri etkilemiş olmasına ve yönteminin söylem psikologlarınca kullanılmasına karşın kendisi sosyal inşacı teoriyle ilgilenmez ya da bu teoriden bilgi edinmez (farklı söylemsel analitik yaklaşımlar ve kökenleri hakkında kısa bir gözden geçirme için bkz. Potter ve ark. 1990 ve aynı zamanda bkz. Wetherell ve ark. 2001a).

Teorik ve yöntemsel meseleler

Bu farklı araştırma tarzlarına bakmaya devam etmeden önce sahneyi önce sosyal inşacılığın, sosyal bilim oyununun kurallarını radikal şekilde değiştiren tarzını açık kılarak kurmak önemli olacaktır. Bunun için yaklaşımın temelinde yatan araştırma bağlamına özgü teorik varsayımların bazıları ile sosyal inşacı araştırmayı ortaya çıkaran büyük yöntemsel meseleleri ana hatlarıyla belirteceğim. Bu teorik varsayımların sosyal inşacılıkla sınırlı olmasının gerekli olmadığına dikkat edilmelidir. Bilhassa, araştırmada feminist yaklaşımdan olanlar da (sözgelimi Harding, 1991 ve Wilkinson, 1996) nesnellik, değer yüksüz olma ve psikolojik araştırmanın öznesi olan insanların araştırmadaki konumları hakkındaki meselelerle ilgilenmişlerdir.

Nesnellik ve değer yüksüz olma

Bilimin geleneksel araştırma paradigmasında araştırmacılar, bulgularının doğruluğunu bilimsel yöntemin varsayılan nesnellğine başvurarak iddia edebilir. Deneyciler kendi insanlıklarının gerisinde durabilmekte ve incelenen fenomenin nesnel doğasını taraf tutmadan, sonuçlarına kendi kişisel ilgilerini sızdırmadan ortaya çıkarabilmektedir. Ama sosyal inşacı çerçevede bilim adamlarının bu “nesnellik-konuşması”, inşa edilen insan hayatının belirli bir versiyonuyla, bir vizyonuyla bilim söyleminin tam anlamıyla

parçası haline gelir. Gilbert ve Mulkay (1984) bilim adamlarının yaptıkları işi savunma tarzlarıyla diğerlerinin yaptıklarını eleştirme tarzlarını incelediler. Birbiriyle zıtlaşan iki açıklayıcı repertuar buldular: görgül repertuar ve şarta bağlı repertuar. Görgül repertuar, bilim adamlarının araştırmaların nesnel, kişi dışı ve veri güdümlü doğasına yapılan atıfları kapsamıştır. Şarta bağlı repertuar araştırmacıların muhtemel motivlerine, tarafgirliklerine ve yaptıkları işe dair kötü bilim sayılabilecek diğer yönlerine atıfta bulunmuştur. Araştırmacının kendi çalışmasına bir başka araştırmacı 'şarta bağlı' repertuarı kullanarak karşı çıktığında bazen, Gilbert ve Mulkay'ın adına 'Doğrusu Ortaya Çıkacak' dedikleri, retoriksel bir alete başvurmışlardır; burada bilim adamları konumlarının eninde sonunda doğru olduğunun eninde sonunda görüleceğine işaret etmektedir.

Dahası sosyal inşacılık nesnelliği bir imkânsızlık olarak görür çünkü her birimiz kaçınılmaz bir şekilde o ya da bu açıdan (durduğumuz noktadan) dünya ile karşılaşmak zorundayız ve dünya hakkında sorduğumuz sorular, teoriler ve hipotezler kaçınılmaz bir şekilde bakış açımıza gömük varsayımlardan doğan bir gerekliliktir. Hiçbir insan-öğlü kendi insan oluşunun dışına çıkıp nesnelliğin öne sürdüğü iddiayla konum almaksızın dünyaya bakamaz, bu bilim adamları kadar herkes için de geçerlidir. Bu sebeple araştırmacıların görevi, araştırma süreci boyunca kendi içsel katılımlarıyla çalıştıklarını ve ortaya çıkarılan sonuçlarda oynadıkları rolü kabul etmek ve hatta bununla çalışmaktır. Araştırmacılar araştırmaya, araştırdıkları insanlarla kendileri arasındaki zorunlu ortak yapıyı olarak bakmalıdır. Sözgelimi bir mülakatta; araştırmacının varsayımlarının hangi soruların nasıl sorulacağını nasıl açığa çıkardığı, mülakatı yapana bir insan olarak insan etkileşiminden kirlenmemiş, mülakat yapılan kişinin cevaplarını kaydeden, cansız bir yazıcı ya da makine olarak bakılamayacağı kolaylıkla görülebilir.

Buna ilaveten olgular, gerçekler kendi başlarına tarafsız değildir. Her zaman birinin sorusunun ürünüdür ve sorular her zaman, her ne kadar gizil de olsalar dünya hakkındaki varsayımlardan çıkar. Sözgelimi cinsiyet farklılıkları üzerine devasa bir literatür (bkz. Maccoby ve Jacklin, 1974) cinsiyetler arası psikolojik farklılıklar üzerine çok az şey söylemektedir ki bunun, psikologların kadınlarla erkeklerin birbirinden farklı türden insanlar olması gerektiği varsayımından görece daha da az olduğu anlaşılmaktadır. Psikolojik araştırmayı alttan alta destekleyen değerler son derece açık olabilmektedir.

Sosyal psikolojinin savaş zamanındaki yönetimde maneviyatı, kamu tutumlarını, işçilerin üretkenliğini bilgilendiren uygulamalarının değerleri ortadadır (psikolojide değerlerle ilgili tartışmalar için bkz. Howitt, 1991). Sosyal inşacılar, insanlar hakkında nesnel şekilde tariflenmiş hiçbir doğru–yaşanılan zamana ya da kültüre bakmaksızın doğru kalan herhangi bir şey- asla olamayacağı için tüm iddiaların bu gibi bulgulanmış doğruların, politik eylemler olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Bunlar dünyaya dair bazı ifadeleri geçerli diğer ifadeleri geçersiz kılma, dolayısıyla da bazı insan hayatı biçimlerini geçerli diğer hayat biçimlerini de geçersiz kılma teşebbüsleridir. Psikoloji disiplini hakkındaki eleştiriler bu disiplinin politik olması sebebiyle yapılmamıştır çünkü tüm bilgi iddialarımız politik olmak durumundadır, eleştiriler bu disiplinin politik etkisini tamamıyla değer yüksüz dolayısıyla da apolitik olduğu iddiasıyla elde etmiş olmasınadır. Bu aynı zamanda toplumda göreceli güçlü gruplara hitap etmek üzere kullanılmış, kullanılmaya da devam eden psikolojik araştırma tarzlarını da bulanıklaştırmaktadır. Psikoloji “bir probleme” hitap etmede kullanılabilir ama problemlerin olgular gibi nesnel bir varlığı yoktur. Her zaman birileri için problemdirler. Yaygın bir deyişle birisi için problem olan bir başkası için çaredir. Sözelimi bir ailenin parçalanmasının çağımızın meselesi olduğunu sık sık işitiriz. Tabii ki boşanma oranları ve neticesindeki tek ebeveynli ailelerin sayısındaki artış devlet açısından para, istihdam ve ev problemleri ortaya çıkarmaktadır. Ama “aileden kaçışa” aynı zamanda baskıcı evliliklere ve birçok kadın için tacizkâr eşlere bir çözüm olarak da bakılabilir. Keza Willig’in (1999b) de işaret ettiği üzere psikolojik bilgiyi sağlık alanında olduğu gibi bireysel davranışları anlamakta ve etkilemekte kullanmak, hastalık ve ölüme fakirlik ve işsizlik gibi faktörlerin öneminin üstünü örtebilmektedir.

Araştırmacılar ve araştırılanlar

Geleneksel psikolojiye sosyal inşacı çerçevede güçlü bir gerçeklik iddiası olan bilimsel bir teşebbüs olarak bakılır. Bilimin söylemi ve retorığı psikolojik araştırma bulgularına “bilgi” ya da “doğru” damgasını vurur ve psikologu ya da araştırmacıyı araştırılan insanlara “deneklerine” göre göreceli şekilde daha güçlü bir konuma yerleştirir. Psikoloji edindiği bilimsel söylem kadar gerçeklik iddiasını da çalışmalarındaki deneklerinden çok araştırmacılara ve akademisyenlere yakıştırır, sözelimi “bilim adamı” ve “sıradan insan” terimleri bilimsel bir söylem içinde kolayca ulaşılabilir özne konumları sunar.

Araştırmacının olaylara dair yorumu daha büyük yetkiye sahiptir, yaşantısı açıklanan ve araştırmacı tarafından bazen de oldukça farklı anlamlar verilen “öznenin” sözünden daha fazla söze sahiptir. Bilim adamı bilgiyi elinde tutandır, teorileri sınavan ve sonuçları açıklayandır. Denek deneysel koşullara edilgen şekilde cevap verendir ve verdiği cevaplar sonucunda ortaya çıkan araştırma raporunda kendi sözü yer almaz. “Denek” teriminin kullanımı, Howitt’in(1991) de belirttiği üzere, araştırmacı ile denek arasındaki iktidar farkına işaret eder:

“Denek” terimi kullanımının psikoloji hakkında muhtemelen kelimenin sadece tek başına ortaya çıkaracağından daha fazlasını ortaya çıkartan anlamlı iki çıkarımı vardır. Birincisi, insanlar onlara bir şeyler yapılan böylece insan oluşunun birçok özelliğini – edilgenden çok etkin oluşunu ve eylem tercihi olduğunu da dahil – adeta kaybeden nesneler haline gelmektedirler. İkincisi psikoloji, deneklerinin değil psikologların alanıdır. Dolayısıyla psikoloji, araştırmada yer alan insanların araştırmayı yürüten diğer insanlara verdiği şey olmaktan çıkıp insanlardan ayrı tutulan ve insanlara, bu türden psikolojiyi yapanların eline verilir. Çok açıktır ki bu, sosyal bilginin meydana getirilmesi adına bir güç ilişkisidir.

(Howitt, 1991, s/51-2 italikler özgün kaynağından)

Kendine doğa bilimlerini model alan psikolojinin tercih edilen yöntemi deneydir ve burada demokratik olmayan ilişkiye tutulan sadece deneyciyle denek değildir, deneyin raporlanan yaşantısı da bağlamından kopuk hale getirilmektedir. Deneyin ilgisine göre konu dışı farz edilen kontrol değişkenleri, deneklerin davranışlarının anlamını ve de mantığını veren bağlamından fiilen soyar ve yerine deneycinin kendi açıklamalarını koyar. 1970’lerde sosyal psikolojideki ‘krizi’ alevlendiren kaygılardan biri budur (bkz. 1. Bölüm).

Sosyal inşacılar araştırma ilişkilerinde demokratikleşme çağrısını bu sebeple yapmaktadır. Eğer bilim adamının ya da araştırmacının fenomen hakkındaki açıklaması bilimin “gerekçelendirici sözünün” bir sonucu gibi bir “olgu” olarak görülüyor ise diğer açıklamaları da sözgelimi mülakatta cevap verenlerin beyanlarını da prensipte eşit şekilde geçerli kabul etmemiz gerekir. Araştırmacının açıklamasını

ya da “okumasını” diğerlerinin açıklamasından üstte tutmanın daha iyi bir sebebi olmadığı görülmektedir, bu da araştırmacı ile araştırılanı birbirine göre yeni bir ilişkiye sokar. Öznelerin yaşantıları hakkındaki kendi ifadelerine, doğrusu bu diyerek kendi açıklamasını öneren araştırmacılar tarafından artık alternatif bir açıklama getirilemez. Alternatif araştırma pratiklerinin gelişimine, katılımcı açıklamalarının geçerliliği mutlaka dâhil edilmelidir (bu refleksivite denilen şeyin parçasıdır-aşağıya bakınız). Gergen (1999, 2001 a) araştırma sürecinin katılımcıların ihtiyaçları ve amaçlarıyla bilgilendirildiği ‘işbirliği içinde bir araştırmayı’ savunur; Orford (1992) idarî hizmetleri kullananları, problemlerin tanımlanmasına ve çözüm arayışına dâhil ederek gerekçelendirmeyi amaçlayan bir ‘toplum psikolojisi’ tavsiye etmektedir. Bu yaklaşımlara, ‘eylem araştırması’ dâhil edilebilir, burada araştırmanın amacı sadece var olan birtakım ilişki durumlarını incelemek değildir bu ilişkileri, politik gündemin ve değerlerin araştırmayı motive ettiği dolayısıyla da açıkça onayladığı yerlerde daha iyisiyle değiştirmektir. Böyle bir araştırma potansiyelde güçlendiricidir çünkü ‘problemlili ortamın iyileştirilmesinde katılımcı öncülüğünde yollar arama’ araştırmasıdır. Burada psikologun rolü bu araştırma sürecini, toplanan verilerin kullanımını ve becerilerin analizini katılımcılara ulaşılabilir kılarak kolaylaştırmaktır (Willig, 1999b s/7). İktidar-güç meseleleriyle ilgilenen ama eylem araştırmasının bazı çıkarımlarından endişelenen diğer araştırmacılar bu yaklaşımı, dilin “eşit olmayan güç ilişkilerini meşrulaştırmada ve de devam ettirmede işbirliği yaptığı yolları açığa çıkartan” sosyal eleştiri gibi kullanmayı tercih etmektedir (Willig, 1999b s/10). Sözelimi Mehan (1996/2001) çeşitli sıradan kişilerle profesyoneller arasında geçen öğrenme güçlüğü olarak kategorize edilmiş bir çocuk hakkındaki etkileşimleri incelemiştir. Profesyonellerin sunumlarında probleme, ebeveynlerin konuşma dilindeki açıklamalarına kattıklarından daha fazla ağırlık verdiklerine, otorite katarak nasıl konuştuklarına, özellikle de kullandıkları teknik kelimelere dikkat çekmiştir.

Bununla birlikte politik kaygıların tüm sosyal inşacı araştırmaların merkezinde yer aldığını söylemek doğru olmayacaktır. Bazı sosyal inşacılar daha çok dilin işleyişini ve açıklamaların inşasını araştırmakla ilgilenmektedir. Böyle bir yaklaşım yeni bir psikoloji ve sosyal psikoloji modeli kurmak ve sosyal fenomeni anlamanın yeni yollarını tanımlamak açısından geçerli görülebilir. Ama açık politik gündemi olanlar söyleme gömük iktidar-güç

meselelerini inkâr ya da en azından görmezlikten geldiği görünen araştırmalardan pekâlâ rahatsızlık hissedebilir. Eleştirel söylem analiziyle, yapısökümcü ya da Foucaultcu söylem analiziyle çalışanların, açıklayıcı repertuvarların tanımlanmasında çalışanların, hepsinin az ya da çok, iktidar-güç ve ideoloji meselelerine ilgil duyduklarını söylemek muhtemelen doğru olacaktır. Söylemsel psikoloji ve konuşma analiziyle çalışanlar araştırmalarında bu meselelerle açıkçası umulandan da daha az ilgilenmektedir.

•

Refleksivite

Refleksivite sosyal inşacı yazılarda çok yaygın kullanılan bir terimdir ve genellikle bir dizi farklı anlama gelebilmektedir. Refleksivite teorisinin cevaplayıcıların rolünü, araştırmacıyla ilişkilerini ve açıklamaların statüsünü yeniden kurma şekline dayandırıldığı kadar bundan en az iki farklı şekilde daha kullanılmaktadır.

Birincisi refleksivite, kişi olayla ilgili açıklamasını yaptığında bu açıklamanın konuşmanın inşa edici doğasından dolayı aynı anda hem olayın tasviri hem de olayın bir parçası olduğu olgusuna dikkat çekmekte kullanılır. Kişinin araştırmacı olarak kendi açıklamasının sosyal inşasını açıkça kabul etmesi, bu açıklamanın onun daha fazla olan bilgisinden ve uzmanlığından çıkarsanan yegâne muhtemel bilgi olduğuna dair potansiyel iddiasını zayıflatır, böylelikle iktidar ve otorite tartışmasına bir zemin sağlayabilir. Sözelimi bir araştırmacı araştırma niyeti her ne kadar iyi olursa olsun, diğer gruplar hakkında ya da bu gruplar adına konuşmak hakkına hiç sahip olabilir mi? Parker ve Burnan (1993) katılımcıları analize bütünüyle dâhil etme teşebbüslerinin, araştırmacıyla araştırılan arasındaki iktidar problemlerini sona erdiremeyebileceğinden endişelidir. Parker ve Burman, refleksivite çabalarına karşın esas yükü taşıyanın araştırmacının kendi okuması olduğunu bulan Marks'ın (1993) araştırmasıyla hemfikirdirler. Bu sebeple refleksivite araştırma-ya ancak ilişkinin demokratikleşmesi illüzyonunu getirebilir ki bu da değiştirmeye uğraştığı şeyden daha kötüdür.

Refleksivite söylem analizi içerisinde, araştırmacıların ve onlara cevap verenler ve bir o kadar da birbirlerine sundukları açıklamaların eşit statüsüne dayanır. Yani söylem analistleri katılımcılara araştırma içinde, katılımcıların ve araştırmacıların açıklamalarına katkıda bulunmalarına fırsat sağlayacak bir yol bulmak isteyebilir Sherrad (1991)

bunu araştırmalarında her zaman yapmadıkları için söylem analistlerini eleştirir. Parker ve Burman (1993) da araştırmacının, metni kendi okuması dışındaki alternatif okumalara kapatma isteğiyle ayartıldığının farkındadır ve Mills (1997) de bu görüştedir. Mills, Yeni Zelandalıların ırkçı söylemlerini inceleyen Wetherell ve Potter'in (1992) çalışmasından bir örnek kullanarak şunu tanımlamaktadır:

Konuşmacının konumunun analistin konumuyla birlikte problematik şekilde yuvarlanıp yutulması... Bu sebeple bu ırkçılık tartışmasında beyaz Yeni Zelandalıların lafları anlamda şeffaf addedilir; Maorililer ya da Polonezyalı göçmenlerin ne fikirleri sorulur ne de bu laflara dair kendi açıklamaları dikkate alınır.

(Mills, 1997 s/146)

İkincisi refleksivite, sosyal inşacılığın kendisinin de diğer teorilerle ilgili taşıdığı eleştirel duruştan muaf olmadığı olgusuna dayanır. Sosyal inşacılık bir teori ve pratik bütünü olarak kendisinin de bu sebeple tıpkı diğer açıklama yolları gibi bir sosyal inşa olduğunu kabul etmelidir. Bazı yazarlar kendi yazılarını incelemekle, kendi açıklamalarının nasıl inşa edildiğini refleksif şekilde tartışmakla ilgilenmektedir (Ashmore, 1989; Mulkay, 1985), bu refleksif inceleme bazen “inşa katmanlarını göstermek için kendi analizini incelemeye sonrada bu incelemesinin incelemesine sonsuz kere açıklayıcı geri dönüşlere” yol açmaktadır (Wetherell, 2001, s/397). Ama Sherrard (1991) söylem analistlerinin etkileşimde görüşmeci olarak yer aldıklarında söyleme kendi katkılarının oynadıkları rolü işaretlemeye genellikle başarısız olduklarını iddia eder. Görüşmelerin tıpkı konuşmalar gibi her iki katılımcının “hareketleriyle” inşa edildiğini buna karşın söylem analistlerinin analiz etmekte oldukları söylem ürünündeki kendi rollerini açıkça incelemeyi genel anlamda başaramadıklarına işaret eder. Figueroa ve López (1991) de söylem analistlerinin topladıkları verilerin yöntemsel süreçlerindeki dikkat eksikliklerine dair genel bir probleme işaret ederler. Genelde şayet bir açıklamanın inşa edilme şekli hakkında ya da bir metinde görünür bir şekilde işlemekte olan söylemler hakkında biri anlaşılır bir şeyler söylemek istiyorsa, açıklamanın/metnin ortaya çıkışı, bağlamı, tarihi, niyet edilen dinleyicileri ve bunun gibi diğerleri mutlaka analize dâhil edilmelidir.

Üçüncüsü refleksivite kişisel ve politik değerleri, araştırmayı bilgilendiren görüş açılarını açıkça kabul etme meselesine dayanır. Amaç araştırmayı, diyelim ki belli bir politik gündem içine oturtmak olmalıdır bu sayede araştırmacı ve okuyucu araştırmacının kendi geçmişinin ve özgeçmişinin araştırmayı şekillendirebileceği yolları keşfedebilir. Katılımcıların yaşantıları ve sosyal konumları da tabii ki açıklamalarına belli bir bağlam verecektir, bunun da mutlaka tanınması gerekir.

Sosyal inşacı araştırmacıların, yaptıkları işin teorik temelinden hareketle refleksivite taleplerine verdikleri cevaplar epey değişmektedir. Bazıları özellikle de konuşma analiziyle çalışanlar, geleneksel psikolojik araştırmanın değerlere karşı nötr olma sözüne bağlı kaldıkları için refleksivite meselesinin de ortaya çıkmadığını öne sürmektedirler. Bazı araştırmacılar da refleksiviteyi araştırma düzenlerinin ve de analizlerinin tam kalbine koymaktadır, diğer bazıları içinse kendi arka planları ve değerleri hakkında sadece birkaç açıklama yapmak yeterli gelmektedir.

Güvenilirlik ve geçerlilik

Bu terimler, pozitivist görgül paradigma içinde çalışan sosyal bilimcilere tanıdık gelen ve bu paradigmadaki araştırmayı meşrulaştırmanın dayandığı terimlerdir. Güvenilirlik, araştırma bulgularının tekrarlanabilir dolayısıyla da sadece kısa süreli bir sonuç, sınırlandırılmış bir olay olmadığına dair bir gerekliliktir, geçerlilik bilim adamının dünyaya dair tarifinin kendi fikirlerimizden ve hakkında konuştuklarımızdan bağımsız şekilde gerçekten orada olanla eşleşmesi hakkındaki bir gerekliliktir. Ama sosyal inşacı araştırma, nesnel olguları tanımlamayla ya da doğruluk iddialarında bulunmayla ilgili bir şey değildir. Dünya hakkında nihaî bir tarif olamaz ve gerçeklik hakkındaki söylemlerimizden ayrılamaz ya da ona ulaşamazdır; tüm bilgi, geçici ve şüphe götürür bilgilerdir, açıklamalar yereldir, tarihe/kültüre özgüdür. Normalde anlaşıldığı şekliyle güvenilirlik ve geçerlilik kavramları bu sebeple sosyal inşacı işin niteliğini değerlendirmek için uygun kavramlar değildir.

Sosyal inşacı araştırmacılar analizlerini nasıl meşrulaştıracakları problemiyle uğraşmış, çeşitli genel ve spesifik kriterler ve uygulamalar ileri sürülmüştür. Çoğu araştırmacı analizlerini bir şekilde meşrulaştırma ihtiyacını fark ediyor gibi görünse de halen evrensel şekilde uygulanan

hiçbir kriter ortalıkta görünmemektedir. Burada birkaç örnek vermekten daha fazlasını yapmayacağım çünkü başka yayınlarda çok daha ayrıntılı bir dizi iyi tartışma var. Taylor (2001) araştırmanın sistematik biçimde yürütüldüğünü ve açıklamaların yüksek sesle tartışıldığını gösteren, araştırmanın genel tutarlılığını ve titizliğini artırmanın bir yolu olarak öne sürülmüş bir dizi kriteri ana hatlarıyla belirler. Bazı söylem analiz teknikleri; niceliksel yöntemlerin araştırmacılar arasında metin materyalini kodlamada uzlaşma göstergelerini hesaplama gibi güvenceler almasına benzer yöntemlerle uyumlu tekniklerdir. Analiz işlemindeki basamaklar hakkında derinlemesine bilgi sağlayarak okuyucunun araştırmanın yeterliliği hakkında bir karara varmasını sağlar, araştırmacının araştırmaya katılanların kendisinden geri bildirim istemesiyle “katılımcı kontrolü” kullanılabilir. “Kullanışlılık” ve “verimlilik” herhangi bir araştırmaya uygulanabilecek genel kriterlerdir ve analizin teori geliştirmedeki, yeni açıklamalar üretmedeki, önceki araştırma bulgularına ışık tutmadaki gücüne dayanır. Wood ve Kroger (2000) araştırmanın “esenliğine” ve “emniyetine” baştan sona katkıda bulunan bir dizi kriter öne sürer. Taylor’un (2001) tanımladığı bazı kriterlere ilaveten Wood ve Kroger araştırmacının, okuyucunun özgün metinden son analize kadar belli örneklerle analitik işlemi takip etmesine imkân sağlayan belgeler verdiği bir denetim yolu kullanmayı teklif eder. Sağlamlığı keza, ileri sürülen argümanların mantığını açıkça göstererek, analiz basamaklarından nasıl ortaya çıkarıldığını göstererek, gözden geçirilenleri ve dışarıda bırakılanları dâhil ederek gösterilebilir. Wood ve Kroger aynı zamanda yukarıda Mills’in (1997) ortaya sürdüğü, araştırmacı konumunun cevap veren kişi konumu ile özdeş olduğu varsayımına dayanan meseleye de dikkat çekmektedir. Katılımcı yöneliminin analizde yansıtılmasını garantilemenin bir yolunun da katılımcıların dil kullanımlarına, etkileşimde onlar açısından ön planda görünen etkileşimsel problemlere, kategorilere ve kimliklere çok dikkat edilmesi olduğunu öne sürerler.

Araştırmada yaklaşımlar

Bu bölümün geri kalanında sosyal inşacıların kullandıkları farklı türden bazı araştırmalardan açıklayıcı örnekler vereceğim ve gerekli olduğu yerlerde teorik ve politik yönelimleri hakkında biraz daha ayrıntıya gireceğim. Dört yaklaşım ele alacağım: konuşma analizi, söylemsel

analiz, açıklayıcı repertuvarlar ve Foucaultcu söylem analizi. Konuşma analizi teorik çeşnisinde belki de en az sosyal inşacı olmasına karşın söylemsel psikoloji ile yakın ilişki içinde olması, inşacı ya da politik çerçevede çalışan araştırmacılar tarafından ara sıra kullanılması onun buraya dâhil olmasına bir gerekçe kazandırmaktadır. Bu yaklaşımlar, “söylem analizi” başlığı altında bulunabilecek analiz tiplerini ne inceden inceye ele alır (sözgelimi bir söylem analizi biçimi de dilbilimde kullanılır) ne de potansiyel olarak sosyal inşacılıkla uyumlu yöntemler yayılımını tarif edebilir. Ama yine de sosyal inşacıların ilgisini çekebilecek türden yeni araştırma gelişmelerini göstermektedir. Benim amacım bu yaklaşımların her birinde ayırt edici olanı göstermek, birini diğerinden ayırt etme yolları hakkında bir şeyler söylemek, yukarıda genel hatları verilen bazı teorik ve yöntemsel meselelere göre duruşları hakkında yorumda bulunmaktır. Bununla birlikte araştırmanın herhangi bir kısmının tek tip bir analizden daha fazla özellikler barındırdığını vurgulamak gerekir. Burada yaptığım şey bir sınıflama değil vurgulanan bazı farklılıkların anlaşılmasına çalışmaktır. Araştırmada bu yaklaşımlar arasındaki farklılıkların; uygulamayı kapsayan veri toplama ve analiz biçiminden çok cevaplamaya çalıştıkları soruların türlerinde ve yine bu soruların temelinde yatan teorik varsayımlarda yattığını anlamak önemlidir; bu sebeple “araştırma yöntemlerinden” ziyade “araştırmada yaklaşımlar” hakkında konuşmayı tercih ettim. Bu yüzden aralarında çok fazla üst üste gelişler vardır; sözgelimi söylemsel psikologlar, konuşma analizinin geleneksel odağında bulunmayan araştırma sorularını cevaplamak için konuşma analizi yöntemlerini ve kavramsal aletlerini yaygın şekilde kullanabilmektedir.. Analizlerin nasıl yapıldığı hakkında işlemsel ayrıntılara girmeyeceğim bu benim uzmanlık alanımın ötesinde ve şimdilerde bunu anlatan bir dizi mükemmel metin var (bkz. Tavsiye edilen daha ileri okumalar). Her halükarda alanda gelişen bu gibi işlemsel alışkanlıklar reçete tarzı talimatlardan çok son öznel ve açıklayıcı bir analizi sevk ve idare etmeyi amaçlayan, daha çok kılavuz çizgileri gibidir.

Konuşma analizi

Konuşma analizi, söylem analizine en “mikro” düzeyde yaklaşım olarak tarif edilebilir. Konuşmanın doğal şekilde ortaya çıkan yapısıyla ilgilenir ve sıra alma, argümanlar ve konuş-

ma onarımı gibi sosyal etkileşimlerin yürütülüşünü kapsayan fenomenleri inceler. 1960'larda Harvey Sacks'ın çalışmasıyla birlikte sosyolojiden çıkmıştır. Sacks sosyolojinin sosyal hayata dair soyut ve genel teoriler geliştirmeye kayan eğiliminden kaygılıydı. İnsan eyleminin gerçek, spesifik örneklerinin sistematik şekilde incelenmesine dayanan bir sosyoloji biçimi geliştirmekle ilgileniyordu. İnsanların sosyal hayata dair işleri gerçekten nasıl yürüttüğüyle ilgili potansiyelde, zengin bir malumat kaynağı olarak kişiler arası etkileşimi görmekteydi. İlk gözlemlerinden biri insanların etkileşimde belli etkiler yaratmak için sayısız konuşma hileleri kullandığıydı. Sözelimi intiharı önleme yardım hattına gelen telefon konuşmalarını incelerken arayanın telefonu açan görevli kişiye problemlerini anlatarak etkileşimin yönünü değiştirip nasıl ismini vermekten kaçındığını fark etmişti. Konuşma analizi bu sebeple kişinin etkileşimdeki etkin rolü üzerinde durur. Konuşma analizindeki çalışmalar etkileşim analizi için 'bitişiklik çiftleri' gibi bir dizi kavramsal aletin gelişimine yol açmıştır. Bitişiklik çiftleri bir konuşmacının lafını diğer konuşmacının belirli bir şekilde cevaplaması beklentisiyle etmesidir bir soru cevap gibi, ya da bir davet ve kabul veya ret gibi. "Kategorizasyon üyeliği aletleri" konuşmacıların gizil ya da açık şekilde kendilerini ya da diğer konuşmacıyı belli beklentileri ya da varsayımları beraberinde taşıyacak belli kişi kategorilerine sözelimi 'arkadaş' ya da 'kurban' kategorilerine yerleştirmeleridir. Konuşma analizi aynı zamanda çok yönlü ve ayrıntılı bir yazıdöküm sistemi geliştirmiştir bu suretle araştırmacılar konuşulan dili tüm ince ayrıntılarıyla sözelimi duraklamalar ve ses vurguları gibi ayrıntıları, mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde yazıya dökebilmektedir

Silverman'dan (2001) alınan 1. Kutudaki kısa örnek bu yaklaşımın havasını vermektedir.

1. Kutu

Silverman HIV danışmanları ile hastalar arasındaki görüşmeleri kaydetmiştir. Bu görüşmelerin Silverman'ı ilgilendiren özelliklerinden biri hastaların neden HIV testi yaptırmaya karar verdikleri sorulduğunda nasıl cevap verdikleridir. Böyle bir görüşmeden aşağıdaki alıntıyı vermektedir:

- 1 D eem: öyleyse size gelme kararı verdiren neydi [daha yumuşak]
- 2 test yaptırmaya
- 3 (1.0)

- 4 H ee: yani (1.2) aslında düşünüyordum
 5 bir sür:redir yaptırmaı ee:: (0.5) benim (.) ben (.)
 6 bir ilişkim vardı yaklaşık e altı ya da
 7 (0.7) biten (1.0) yani altı ya da sekiz
 8 ay önce yaklaşık üç sene sürdü ve ee
 9 (0.1) ee tedbir almadan seks
 10 ilişkilerine girdik ve ee sonra öğrendimki partnerim
 11 başkalarıyla (.) yatıyormuş

Silverman dikkati, bu hastanın tedbirini almadan seks yapmış olduğu bilgisini hemen öne sürmediğine çeker. Hasta tereddüt- le 'ee: yani ben' takip eden bir duraklama ile başlar ama sonra bu 'sallantılı' başlangıcı tedbirsiz seks yapmasının açıklaması- nı etkileyici bir şekilde geciktirerek bir süredir bunu düşündü- ğü hakkında konuşmaya başlayarak 'onarır'. Bu der Silverman, hastayı; 'sorumlu şahıs' kategorisini kendisi için ulaşılabilir kılan, daha olumlu bir noktaya çeker. Daha sonra hasta 'iyi haberleri/kötü haberleri' ardarda sıralamaya başlar. Kendisini, tedbirsiz seks yaptığına dair 'kötü haberleri' vermeden önce 'sorumlu şahsı' oynayıp rolünü bir partnerle uzun dönemli iliş- kisine dayandırarak güçlendirir. Tedbirsiz sekse ve daha son- ra bu partneriyle ilgili öğrendiklerine dair açıklamalarındaki tereddüt ve duraklamalar, keza bu olayların tercih edilmeyen olaylar olarak duyulabilirliğine yani normatif olarak arzu edil-meyen olaylar olarak anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

Konuşma analizinin ve hatta sosyal inşacı araştırmanın diğer biçimle- rinin insanların açıklamalarındaki olgusal doğruluklara göre bir duruşu olmadığını açıklığa kavuşturmak önemlidir, analizin ilgilendiği tama- men insanların açıklamalarını inşa ederken ve etkileşimlerini yönetirken kullandıkları stratejiler ve tekniklerdir. Sözelimi Silverman bu hastanın teste başvurma sebepleri hakkında doğruyu söyleyip söylemediğiyle ilgilenmemiştir tersine bu etkileşimin nasıl yürütüldüğüyle, etkileşim- dekiler için ne gibi etkiler, fırsatlar ve sınırlamalar meydana getirdiği ile ilgilenmiştir.

Konuşma analizi insanların konuşmalarıyla nasıl etkiler meyda- na getirdikleriyle ilgilenmekle beraber etkileşime karışmış olabi- lecek güç ilişkileri hakkında açıklamalar yapmaktan uzak durur. Konuşma analistleri araştırmacının, bu etkileşimin ne hakkında

olduğuna dair bir giriş sağlayabilecek güç ilişkileri ve eşitsizlikler hakkında etkileşime dayanan varsayımlar yapacak konumda olmadığını iddia eder. Bu tam da araştırmacıya dair ayrıcalıklı, uzman bilgisini koruyan ve muhtemelen de kendi ön kavramlaştırmalarıyla uyuşmayan herhangi bir fenomene karşı onu körleştiren geleneksel görüşe bir dönüş olurdu. Konuşma analistine göre bu etkileşimin ne hakkında olduğunun anlamını açık seçik belirtemeseler bile ancak etkileşimdekiler bilebilir çünkü bu etkileşimi an be an inşa eden kendileridir. Bu sebeple konuşma analizi “metnin ötesine geçme” teşebbüslerine güvenmez, etkileşimin o sıradaki özelliklerini aşağı yukarı nesnel bir şekilde tanımlamaya odaklanır. Bu açıdan konuşma analizi nesnellik, güvenilirlik ve geçerlilik kaygısı taşıyarak sosyal bilimin geleneksel paradigmasına daha yakın durur. Ama aynı zamanda en azından aynı sebeple refleksivite meseleleriyle de ilgilidir. Konuşma analizi politik bir gündem taşımamakla birlikte bu onun daha politik yönelimli araştırmacılar tarafından güç ilişkilerini incelemekte kullanılamayacağı anlamına gelmez. Sözelimi feminist açıdan tecavüz üzerine çalışan Kitzinger ve Faith (1999) konuşma analizini kadınların sekse ‘sadece hayır demekle’ içine girdikleri zorlukları çalışmak için kullanmışlardır.

Söylemsel psikoloji

Sosyal psikolojiyle bağlantılı kökenleriyle söylemsel psikolojinin çalışmaları kimlik ve öznellik hakkındaki sorular etrafında merkezleşir. Esas ilgisi, insanların kendilerine dair anlatımlarını nasıl inşa ettikleri, savunulabilir kimlikleri nasıl kurdukları, kendilerine ve olaylara dair anlatımlarını nasıl gerçekmiş gibi ifade ettikleri ve eylemlerini nasıl meşrulaştırdıkları üzerinedir. Konuşma analizi gibi söylemsel psikoloji de bu soruların cevapları için etkileşimin mikro süreçlerine bakar. Yine tıpkı konuşma analizi gibi analize yardım edici bazı kilit kavramsal aletler geliştirmiştir. Sözelimi “kategori adlandırma” kavramı, konuşmacıların kendilerini sözelimi ‘hasta’ ya da ‘reddedilmiş âşık’ gibi kategorilere yerleştirmelerinden dolayı hissettiklerini ya da takındıkları tavırları meşrulaştırabilmesine dayanır. “Çıkar” ve “menfaat”, konuşmacıların açıklamalarıyla kaybedecekleri ya da kazanacakları bir şeyle olayları döndürüp sahneleme ihtimaline karşı kendilerini ayarlama tarzlarına dayanır. Söylemsel psikolojinin söylemden anladığı tarzın bir başka önemli özelliği de söylemin retoriksel düzenlenişidir. Yani açıklamaların diğer potansiyel alternatifleri zayıflatacak şekilde inşa edilmesidir; açıklamalar ona karşı sürülebilecek itirazlara

karşı gizli savunmalar olarak inşa edilir. Söylemsel psikologlar konuşma analizi yaklaşımını bazen etkileşimin doğasını, “açıklamalar” ve “argümanlar” gibi daha büyük anlam birimleri düzeyinde kavramak için edinir ama analizleri konuşma analizinin tipik mikro konuşma yapılarıyla pek sınırlı kalmaz. Buna ilaveten kendilerini doğal etkileşimlerle de pek fazla sınırlamazlar, analizlerini özellikle belli bir amaçla yürütülmüş görüşmeler üzerinden gerçekleştirirler.

2. Kutudaki örnekte Throsby (2002) IVF⁴ tedavisinden geçmiş ya da IVF tedavisi uygulanmış kadınlarla görüşmesini sunmaktadır. Yaklaşımını söylemsel psikoloji olarak tarif etmemesine karşın Throsby, kadınların IVF uygulatma kararlarını savunan açıklamalarını nasıl inşa ettiklerini göstermektedir. Throsby kadınların kaynaklar üzerindeki iddialarını, sözgelimi diğerlerinden daha sorumlu ve değerli olduklarını ifade ederek nasıl meşrulaştırdıklarını göstermektedir.

2. Kutu

Throsby ile görüşenlerden biri olan Alice 47 yaşında ve menopozdaydı. Araştırmacıya sağlıklı bir yaşam sürerek hamile kalma şansını artırmaya çalıştığını anlatmaktadır. Alice genç kadınlara göre bunu pek hak etmemiş görülebileceğinin açıkça farkındadır ve IVF uygulama kararına dair açıklamasında talebini, kendini sokakta gördüğü ve kendisi kadar hak etmeyen biri olarak kurguladığı, hamile iki küçük çocuğu olan ve sigara içen kadınla karşılaştırarak meşrulaştırmaktadır.

Alice: [...] kendilerine bakmaya çalışan kadınlara belki de birazcık daha iyi tedavi uygulandığını düşünmek güzel olurdu...yani daha iyi tedavi değil ama biraz daha şans verilmesi, demek istediğim bütün bildiğim kadınlar tekrar evlenebilir. İşte kadının üç adamdan üç çocuğu var ama bir sonrakinden olmayabilir muhtemelen bütün hayatı boyunca sigara içti ve sadece 33 ya da her neyse olduğu için yardım alıyor.

Throsby Alice'in açıklamasında fiziksel ve ahlakî sağlığın bir araya geldiğini öne sürer. Kendini, tedavinin başarısını azamiye çıkartmak amacıyla sağlıklı kalmak için mümkün olan her şeyi

yapmaya çalışan bir kadın olarak sunarak, statüsünü tedaviye en iyi aday olarak göstermektedir. Kendini sorumlu ve kararlı olarak sunuşu onu aynı zamanda potansiyelde iyi bir anne olarak da biçimlendirmektedir.

Bir başka görüşmeci Stephanie IVF tedavisi için yardım fonunu reddetmiş ve bunu meşrulaştırmak için benzer retoriksel aletler kullanmıştır.

Stephanie: Sanırım NHS'ye 17 yaşımdan beri para ödüyorum. Çok nadiren doktora, hastaneye gitmek zorunda kaldım-neden karşılayamayım ki? Yani, komşularım muhtemelen bışileri yokken bile hergün doktorlara taşınıyor, onun için gitmem için bana bışilerin olmuş olması gerektiğini düşünüyorum.

Stephanie kendi sağlıklı oluşuna ve NHS'ye (Büyük Britanya'da Ulusal Sağlık Sistemi) çok az başvurmuş olmasına başvurmaktadır. Bunu açıklamasında kendini ahlaken, sistemden daha çok talep eden diğerlerinden daha fazla hak eden biri olarak sunmak için kullanmaktadır.

Söylemsel psikoloji tıpkı konuşma analizi gibi birincil amaç olarak açıkça politik olmamakla birlikte, analistler sık sık çalışmalarını ideoloji ya da iktidar ilişkileriyle ilişkili bir bağlama yerleştirmekte dolayısıyla mikro düzeydeki analizin kendisiyle toplumun makro düzeyindeki yapıları arasında bir bağ kurmaktadırlar. Sözelimi Wetherell (1996) Cashmore'un (1987) aktardığı bir görüşmeden, burada aktarılan bir alıntıyı kullanır. Konuşmacı beyaz ve orta sınıftan bir erkektir ve göçmen siyaseti hakkında konuşmaktadır:

Eğitimsel kabiliyet gösterenlere, doktor olmak isteyenlere, kamu hizmetlisine buna benzerlere izin verirdim, üç sene beş sene eğitim verirdim sonra da geri yollardım. Önemi sonradan anlaşılır, yani o ilk zamanlarda bile Rotary Klüpte biz böyle diyorduk. Bu insanların gelişini durdurmak lazım, insanlar buna sırtını döndü. Buraya gelmiş olanlar doğrudan şeker kamışı tarlasından geldi.

Hep "Bizim kolonilerin üyesi olan herhangi biri bu ülkeye gelmekte serbesttir" dedik. Şüphesiz gelen çok insan işsizlik yardımı için geldi. Ben şahsen eğer altı ay bir işte çalışmamışsa kimsenin

ulusal yardımdan para alamadığı durumda daha iyi oluruz diye düşünüyorum. Buraya geliyorlar ve bir ay içinde ister siyah, ister sarı ya da başka herhangi bir renkte olsun devletten geçiniyorlar. Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum. İki Hintli arkadaşım var. Biri doktor diğeri bir iş ortağı, her zaman etrafta gezinen Hintlilerin ve Batı Hint Adalıların sayısına şaşıyorlar. Nereden geliyor bunların hepsi? Hiçbir şey yapmadan geldikleri gibi şimdide işlerinde tırmanmaya başladılar ve çok kısa bir sürede eğer dikkat etmezsek bizi geçecekler.

(Cashmore, 1987 s/166-7. Wetherell, 1996 s/220'den alıntı)

Wetherell bu konuşmaya söylemsel psikoloji yaklaşımına uygun olarak tutum ifadesi olarak bakmaz aksine bu konuşmayı etkin bir şekilde kişi kategorilerinin inşası ve ırkçı pratikleri meşrulaştıracak ya da mazeret bulacak şekilde harekete geçiren ifadeler olarak bakar. Konuşmacı “doğrudan şeker kamışı tarlasından” gelen insan imajı inşa edip, bunları “eğitimli kişilerle” zıtlıştırmaktadır. Diğer zamanlarda çok daha genel zıtlaşan “bizler” ve “onlar” kategorileri inşa etmektedir. Aynı zamanda açıklamalarını ırkçı olduğuna dair muhtemel karşı argümanlara ve ithamlara karşı da ayarlamaktadır. Hintli arkadaşından bahsederken kendini ırkçı göstermeyerek ırkçının nasıl görülebileceğini öne sürmesini sağlayan bir tekzip, retoriksel bir alet kullanmaktadır. Bazen tekzipler, “ben ırkçı değilim ama...” gibi gayet açıktır. Wetherell bu gibi açıklamaları doğasında ideolojik görür. Bu açıklamalar kişileri etkili bir şekilde problematik inşa etmektedir ve bu gibi inşalar, bir toplum bir kültür içinde tedavüle sokulmakta, paylaşılr hale gelmekte ve sosyal eşitsizlikleri meşrulaştırmanın yolu olarak işlemeye başlamaktadır. Billig (1997b) dili kaçınılmaz şekilde ideolojik görmektedir. Eğer ideolojiyi toplumun “sağduyusu” olarak düşünürsek, inançlar ve varsayımlar aşikar şekilde insanlar için sorgulanamaz olur o zaman bu ideolojinin, insanların birbiriyle konuşarak ve konuşmalarımızda bunları kullanarak psikolojimizin bir parçası haline geldikleri dil yoluyla yeniden üretilmesi ve açığa vurulması şarttır. Bu sebeple Billig söylemsel psikolojiyi ideoloji çalışmaları için bütünüyle uygun görmektedir.

Açıklayıcı repertuvarlar

Açıklayıcı repertuvarların tanımı söylemsel psikolojiden çıkan analitik yaklaşımın gerçek bir parçasıdır. Ama ben bunu burada ayrı bir bölüm gibi ele alıyorum çünkü bu analizin amacı konuşmacıların etkileşimde gösterdikleri belli retoriksel hamlelerden ziyade açıkla-

malarını inşa ederken kullandıkları kültürel olarak ulaşılabilir dilsel kaynakları tanımlamaktır. Tabii ki herhangi bir araştırma tek başına bu amaçların her ikisine de sahip olabilir.

Üçüncü Bölümde açıklayıcı repertuvarlardan ne kast edildiğiyle ilgili bazı ayrıntılara hâlihazırda girmiştim. Burada bu analitik yaklaşımın mantığını göstermek için daha önceki materyalin bir kısmını kısaca tekrarlayacağım. Açıklayıcı repertuvarlar konuşmacıların açıklamalarını inşa etmede ulaşılacakları dilsel kaynaklar ya da alet kutuları olarak görülür. Bir bale dansçısının hareket repertuarına benzer: çeşitli durumlara uyabilecek, farklı dansların düzenlenmesi için tüm bale dansçıının erişebileceği, sonlu sayıda hareket repertuarına benzer. Eğer yeteri kadar bale gösterisine gittiyseniz dansçılar için ulaşılabilir hareketlerin repertuarını eninde sonunda fark etmeye başlamışsınızdır. Bu sebeple repertuar fikri aynı zamanda kullanım esnekliği fikrini de kapsar; hareketler duruma uyması için farklı şekillerde bir araya getirilir. Araştırmacılar insanların açıklamalarını inşa ederken kullandıkları benzetmeleri (metafor), dilbilgisel inşaları, konuşmadaki tipleri vs. ararlar. Bir konu başlığı altında konuşan farklı insanların konuşmalarını inceleyerek konuşma tiplerinin, benzetmelerin vs. gibilerin tekrarlanma tarzındaki kalıpları görmek mümkündür. Farklı konuşmacılar arasında bu gibi kullanımları dizerek araştırmacı bunları belli bir repertuar olarak tanımlar. Bu sebeple hem geçerlilik hem tekrar ediş bu gibi analistlerin materyallerinde aradıkları özelliklerdir. Değişkenlik tek bir görüşme içersinde beklenebilir çünkü cevaplayıcılardan, o sıradaki amaçlarına uyacak farklı repertuvarları kullanmaları beklenebilir. Farklı görüşmeler arası tekrarlar beklenebilir çünkü aynı repertuar farklı insanlarca kullanılacaktır. Ara sıra gazete yazıları ve televizyon programları gibi başka türden materyaller kullanılsa da sık sık görüşmelerin ya da doğal konuşmaların yazı dökümleri kullanılır. Potter ve Reicher (1987) (3.Kutu) 1980 deki St. Paul isyanı hakkındaki farklı açıklamalarda “cemaat” ve “cemaat ilişkileri” terimlerinin kullanılma tarzlarını incelemişlerdir.

3.Kutu

St. Paul isyanı, Birleşik Krallık'ta Bristol'un St.Paul bölgesindeki gençlerle polis arasında dövüşmelerin meydana geldiği birkaç saatlik bir süreydi. Potter ve Reicher daha sonra

yerel ve ulusal gazeteleri, televizyon haberlerini ve parlamento-daki ilgili oturum kayıtlarını inceledikleri gibi olayların içinde yer almış bazı kişilerle de görüştüler. Araştırmacılar başlangıç olarak açıklamalardan “cemaat” kelimesinin ve benzerlerinin kullanıldığı tüm örnekleri çıkarmışlardır. Bu örnekler daha sonra her bir vakada “cemaati” anlatan kelimelere bakılarak analiz edildi. Potter ve Reicher bazı tanımlamaların farklı açıklamalar arasında tekrarlayıcı şekilde kullanıldığını buldular. Sonra bunları dört kategoride, aşağıda örnekleri gösterilen şekilde grupladılar:

Arkadaşça

Sıcakkanlı

Mutlu

Uyumlu

Yakından bağlı

Bütünleşmiş

Sıkı

Büyüyen

Gelişen

Olgunlaşan

Eyler

Hisseder

Bilir

Bu terim grupları, birbirine bağlı belirli bir sosyal ilişki tarzı şekillendiren (“uyumlu” gibi), organik bir doğaya sahip (“büyür” ve “gelişir”), ve faili olan (“eyler” ve “bilir”) “cemaati” temsil etmektedir. Dahası, “cemaat” terimi evrensel bir olumlu anlam ve değer taşıyordu.

Bu “cemaat” repertuarı ayaklanma hakkında oldukça farklı açıklamalarda bulunan ve bu repertuarı kullanarak açıklamalarıyla oldukça farklı amaçlara ulaşan değişik insanlar tarafından kullanıldı. Sözgelimi bazı örneklerde isyan “cemaat ilişkilerinin” bir problemi olarak nitelendirilmişti. Bu açıklamalarda polis, kişiler arası ilişkilerde ve güven sağlamada zorluklar yaşayan geniş bir cemaatin bir

parçasını oluşturandı. Bunun tersine diğer açıklamalar cemaat repertuarını, “siyah cemaat” ile polis arasındaki açık çatışmayı tanımlamakta kullanmıştı. Bu repertuar birbiriyle zıtlaşan tarzlarda kullanılarak probleme çözümler öne sürülebileceği gibi bu açıklamaları yapanlar olayın farklı yorumlarını biçimlendirebilir ve iddia edebilir, olaydaki motivasyon katılımcılara yüklenir, katılımcılar bölücülükle suçlanabilir.

Potter ve Collie (1989), “cemaat” repertuarının çok daha farklı bir bağlamda, zihinsel engelliler için “cemaat himayesi” anlamında da kullanıldığını öne sürmektedir. Araştırmacılar bu çerçevede kullanılan “cemaat” repertuarının, maddi probleme sıcak ve dostça bir çözüm olarak akıl hastanelerinin kapatılmasını ifade etmekte kullanılabileceğini öne sürerler. Dolayısıyla, “cemaat” repertuarı, hemen hemen herkesin bir olayın arzulan belli bir ifadesini meydana getirmekte kullanılabileceği, benzetmelerden ve dilsel araçlardan oluşan bir koleksiyon gibi görülebilir.

Açıklayıcı repertuvarlar kavramı bir şekilde söylemin Foucaultcu kavramına benzer. Bu kavram dünya hakkında konuşmalarımızın onu anlama tarzımızdan ayırtılamayacağına işaret eder. Kendi dilimizde bu dili konuşanlar olarak ustalaştıkça kendi toplumumuzun bakış yollarını kaçınılmaz surette benimsemekteyiz. Bu Billig’in dil ideolojiktir dediği şeyin kendisidir (bkz. yukarıda). Ama açıklayıcı repertuvarlarla söylemler arasındaki fark, kişisel faillikle ölçek arasındaki farktır. Açıklayıcı repertuvarlar konuşmacılara belli türden bir öznellik yükleyen yapılardan çok konuşmacılar için küçük ölçekli *kaynaklar* olarak kavramlaştırılmaktadır.

Foucaultcu analiz

Foucaultcu söylem kavramı 4. Bölümde anlatıldı. Bu görüş sınırları içinde söylemler, bizi aslında kişi olarak inşa eden dünya hakkında konuşma ya da başka türlü ifade etme yollarıdır. Bizler çeşitli söylemlerin özneliriyiz, öznelliğimiz ve benliğimiz bu söylemler içinde bizim için ulaşılabilir konumlara göre anlaşılır. Foucaultcu söylem analizi söylemsel psikoloji gibi dil kullanımındaki örneklerle ilgilenmekle birlikte aynı

zamanda iki ilave soruyla daha ilgilenmektedir. Bunlar belirli söylemlere yerleşik uygulamalarla, bunların bağlamlarıyla ilgili sorulardır. Dolayısıyla sözgelimi aileye dair yaygın söylemler idealde ebeveynleri, çocuklarını seven onları koruyan sağlıklarından sorumlu kişiler olarak inşa eden ifade ve konuşmaları kapsar. Bu ifadeler çocukların beslenmeleri için günlük ihtiyaçlarını sağlamak, üstleri başları, barınma, okula giderken yanlarında onlara eşlik etmek gibi pratiklerle elele gider. Bu söylemler aynı zamanda maddesel şartlara ve ayarlamalara dair belli kalıplara sözgelimi dört ya da daha fazla kişinin kalacağı evler inşa etmeye, “aile boyu” yiyecek paketlerine, çocuklarının sağlığı ve okul devamlarından onları sorumlu tutan kanunlara, ebeveynlerin çocuklarına yeterli bakımı vermelerinin parasal maliyetine bağlanmıştır. Söylemler beraberinde, kişinin neyi yapabileceği, diğerlerine ne yapabileceği ya da onlar için ne yapılmasının beklendiği hususunda farklı ihtimaller taşır. Bu sebeple söylemler beraberlerinde güç ilişkilerini getirir. Sözgelimi aile, çocukluk ve yetişkinlik söylemleri ebeveynlerin çocuklarının özgürlüğünü çocukların belli şeyleri yapmasını ya da belli yerlere gitmesini yasaklayarak kısıtlamasını mümkün kılmaktadır. Foucaultcu söylem analizi hayatın belli alanlarında işleyen söylemleri tanımlama ve bunların öznelliğe, pratiğe ve güç ilişkilerine dair çıkarımlarını incelemeyi amaçlar.

Foucaultcu bir söylem analizinde kullanılabilecek materyallerin türleri neredeyse sınırsızdır; anlamı olan herhangi bir metin ya da insan yapısı herhangi bir şey analiz edilebilir. Dolayısıyla insanların okuyabileceği anlamları olan aile fotoğrafları, evlerin iç mekan dekor seçimleri, saç biçimleri, yol işaretleri, ilaç kutularında yazılı talimatlar kadar geniş ölçüde analiz yapılabilir. Ama genel anlamda kullanılanlar konuşmaların ve görüşmelerin yazı-dökümleri de dâhil yazılı metinlerdir. Bu kitabın amacı sebebiyle Foucaultcu söylem analizi başlığı altında eleştirel söylem analizine (ESA) dayandırılan yaklaşımların yayılımını da dahil ettim. Buna ayrı bir kısım ayırmadığımdan hakkında burada kısaca birkaç şey söyleyeceğim. ESA’nın esas ilgisi güç eşitsizliğini ve ideolojiyi dil ile güç arasındaki ilişkiyle birlikte ve söylem analiziyle açığa çıkarmaktır. ESA’nın en göze çarpan iki temsilcisi Teun Van Dijk ve Norman Fairclough’dur. Fairclough (1992, 1995), Foucault’nun çalışmasına çok yakın durarak, söyleme hem sosyal

yapıların ve ilişkilerin izlerini taşıyan hem de bunları inşa eden olarak bakmaktadır. Fairclough'un çalışması hem konuşulan hem de yazılı metinlerin analizini kapsar. Hem metnin kendi yapısını bazen konuşma analizinde çok tipik şekilde görülen sözgelimi tek bir laf ya da sıra alış gibi mikro düzeyde incelediği gibi hem de etkileşimdekilerin metni nasıl üretip yorumladıklarını sözgelimi genellikle ulaşılabilir söylemleri ve hikâyeleştirmeleri nasıl kullandıklarını inceler. Analizler hangi düzeyde yapıyorsa yapılsın Fairclough'un amacı, söylemlere gömük ve söylem yoluyla yeniden üretilen ideolojileri ve güç ilişkilerini tanımlamaktır. Aynı zamanda etkileşimlerde söylemlere karşı nasıl mücadele verildiğini ve direnildiğini göstermeye de meraklıdır.

Söylem analizinin diğer biçimlerinde olduğu gibi Foucaultcu söylem analizindeki işlem de öznel ve açıklayıcı bir işlemdir. Söylemsel psikolojide ve konuşma analizinde (sözgelimi sıra, sıra alışlar, tehdit atıfları vb.) analize rehberlik edecek kavramsal herhangi bir alet gerçekten yoktur. Bununla birlikte Willig (2001) analiz için altı basamaktan oluşan bir kılavuz önerir: söylemsel inşaları tanımlamak (metin içinde nesneye gönderme yapılan tüm farklı yolları aramak); söylemlerin yerini tespit etmek (nesnenin farklı söylemsel inşalarla ne türden resimlerinin çizildiğine karar vermek); eylem yönelimi (bu inşalarla neler yapılıyor ya da elde ediliyor; konuşmacılar ya da okuyucular için ne gibi neticeleri var); konumlandırımlar (söylemlerin ulaşılabilir kıldığı özne konumlarını tanımlama); pratik (özne konumları tarafından ulaşılabilir kılınan eylem ihtimallerini tanımlamak) ve öznellik (bu özne konumları beraberlerinde ne türden yaşantılar, düşünceler ve duygular getirmektedir). Willig bu basamakları, üzerinde çalışılmış bir örnekle açıklar. Gayri meşruluk hakkındaki araştırmasının verilerinde Carabine'in (2001) bu türden söylem analizinin ayrıntılı açıklamasını örnek olarak kullanmıştır. Willig buna Foucault'u takiben, jeneolojik analiz demektedir. Parker (1992) kitabının birinci bölümünde söylemlerin nasıl analiz edileceğine dair bir reçete gibi asla olmamakla birlikte ne aranacağına dair yardımcı olacak teorik zeminli ipuçları verir.

Burada Willig'in (1999b) seks eğitiminin söylem analizini kullanarak, bu yaklaşıma bir hava katmak istiyorum.

4. Kutu

Bu analizde kullanılan materyaller HIV/AIDS bağlamında heteroseksüel kadın ve erkeklerle yapılan görüşmelerdir. Willig, kadın ve erkeğin cinsellik söylemi ve cinsel faa-

liyet söylemi içinde nasıl konumlandırıldığını görerek kadın ve erkeğin, benimseyebilecekleri ne gibi pratik ihtimaller olduğunu daha iyi anlayabileceğimizi öne sürer. Willig güvenli cinsellik, kondom kullanımı ve güven dâhil çeşitli söylemsel inşalar tanımlamıştır. Bunun ötesinde bütün bunlar; evli olmanın sadece eşine güvenmek olmadığı yanı sıra güvenin cinsel pratiklerle işaretlendiği, konuşulduğu daha geniş bir “evlilik” söylemi içinde anlaşılabilir inşalardı. Bir görüşmecinin kelimelerinde:

Bu güven meselesi eğer kondom kullanmaya başlamış olsaydım bu ona güvenmediğimin işareti olurdu ve çok kırıncı bir şey olurdu.

(s/116)

Güven hakkındaki söylemsel inşaya ilaveten Willig katılımcılarının cinsel faaliyeti inşa ettikleri üç yol anlatır: cazibe olarak cinsellik, romantizm olarak cinsellik ve erkek koruması olarak cinsellik. Bunları görüşmelerinden uygun alıntılarla açıklamaktadır. Sözgeli mi bir katılımcının yorumlarında “cazibe olarak cinsellik” tüm potansiyel tehlikeleriyle birlikte seyredilmektedir diyor ki:

Herkes o ya bu şekilde cazibeye kapılır, kapılır gidersin, anladın di mi gerçekten?

(s/116)

Buradaki inşada bireylerin kendi cinsel davranışları üzerinde gerçekten denetimleri yoktur; kontrollerini gevşettikleri anda ‘kayıp gidebilir’ ve cazibeye tutulurlar. “Romantizm olarak cinsellik” cinselliği, yanlış bir şey yapmakla ya da söylemekle kolayca berbat edilebilecek, daha ziyade kırılgan ve belirsiz bir süreç gibi inşa etmektedir. Korunmalı cinsellik konusuna girmek hiç de romantik değildir:

Romantizmin tam orta yerinde karşındakine affedersin HIV pozitif misin demek zorunda olmak biraz uygunsuz. Havayı bozar.

(s/116)

“Erkek koruması olarak cinsellik” kadını tek eşli ve cinsel açıdan saf, erkeği cinsel açıdan tecrübeli ve önüne gelenle yatan olarak inşa etmektedir. Bu inşa içinde kadınlar önüne gelenle yatan erkeklerin potansiyel edilgen kurbanları olarak konumlandırılmaktadır:

Bunun belki en şeylerinden biri de masum insanlar çok kırılıyor, eğer ki görünürde sadık bir kocayla x senedir evde birlikte oturduğun masum küçük bir karın varsa ve bir sebeple de adam bu dışarıdaki cinsel ilişkilerinden hastalık kaptıysa ve karısı da farkında değilse...

(s/117)

Willig bu inşaların ve de içlerindeki erişilebilir konumların insanları güvenli seks uygulamaları açısından güçsüz kıldığını ileri sürmektedir. Evlilik söylemi eşleri otomatik bir biçimde güvenli konuma yerleştirmekte ve bu güvenli olma problematiğini sorgulamaktadır. Cazibe olarak cinsellik inşaları insanları kestirilemez cinsel arzuların bir ölçüde merhametine yerleştirmektedir, romantik cinsellik riskli cinsel davranışı en azından ilişkinin ilk basamaklarında yumuşak bir yolla emniyete almayı talep etmektedir ve erkek koruması olarak cinsellik kadının edilgenliğine ve cinsel meselelerde fail olma eksikliğine dair kavramları korumaktadır. Willig, bu söylemsel inşaların uygulama açısından sahip oldukları çıkarım tarzlarına işaret etmenin yanı sıra maddî düzenlemelerin bu söylemleri ve konumları desteklemek üzere nasıl çalıştığına da yorum getirmektedir. Toplumumuzda evliliğin ve ailenin ne olduğuna dair anlamalar daha büyük cemaatlerden ziyade tekil aileler için inşa edilen ve düzenlenen barınma biçimlerinin ortaya çıkmasına, cinselliği açık şekilde ortak tartışma fırsatını yaratmayı zorlaştırmaktan başka cinselliğin özel olduğu kavramının da pekişmesine sebep olmaktadır. Willig çalışmasını cinsellik eğitimi içinde davranışı sınırlayan söylemsel inşaların gücünü doğrulayan değişiklik tavsiyeleriyle bitirir. Sözelimi kondomlar rahim boynu kanserinden koruyucu rolünü vurgulayan ve kadınların otoerotik uygulamalarını cesaretlendirerek kendi cinselliklerinde kişisel faillik duyguları artıran, kişisel hijyen itemleri olarak inşa edilebilir ve pazarlanabilir.

Foucaultcu söylem analizinin, geleneksel niteliksel görüşme yaklaşımının analizine çok benzediğine işaret etmekte fayda vardır. Araştırma raporları tanımlanan her bir söylemin kısa bir özetini tabi ken metinden bu analizi açıklayan ve destekleyen birkaç örneğin verilmesiyle şekillenir. Can alıcı fark, bu analize sevk eden teorik varsayımlardadır. Willig'in örneğinde de görülebileceği gibi katılımcılarının söylemek zorunda oldukları şeyin, kendi kişisel kanaat ve inançlarının basit birer açıklaması olmaktan çok daha fazla şeyi inşa eden olarak anlaşılmasıdır.

Söylem analitik araştırmanın eleştirisi

Söylem analitik araştırmaya çok eleştiri yöneltilmiştir ama tanımlanan problemler mikro ve makro inşacılık biçimleri için farklı farklıdır. Söylemsel psikolojiye yöneltile ana eleştiri, analizini sadece metinlerle (görüşmeler, konuşmalar vs.) sınırlayan uygulamasından gelir. Söylemsel psikologlar anlamın etkileşimciler tarafından etkileşimin kendisinde meydana getirildiğini dolayısıyla anlamın incelenmesi için gerekli olan tek şeyin metin olduğunu iddia ederler. Nelerin olup bittiğini anlamak için diyelim ki, etkileşenler arasındaki statü ve güç ilişkilerini ya da kullandıkları kelimelerin ve de kavramların daha geniş sosyal anlamlarını anlamak için metnin ötesine bakmaya ihtiyacımız yoktur. Buradaki problem, konuşmamızın genellikle geçerliliğini tekrar meydana gelmesine yardımcı olabildiği sosyal ve maddi güç yapılarından alıyor olmasıdır. Foucaultcu gelenekte çalışanlar bir konuşmanın anlamının, o konuşmayı daha geniş sosyal ve maddi bağlama oturtmaksızın bütünüyle kavranamayacağını öne sürerler.

Bunun karşıt eleştirisi Foucaultcu söylem analizi yapımıdır. Söylemleri, onları kullanan insanlardan ve kullanıldıkları bağlamdan bağımsız varlıkları olan nesnelere döndürmekle bu yaklaşım konuşmacının konuşmasıyla ne yaptığını göz ardı etmektedir. Konuşmacının bağlandığı inşa edici süreçler ve tabii ki konuşmanın kendisi yer aldığı sosyal bağlama göre değişecektir. Konuşulana ya da yazılı metinlere söylemlerin kendisini sergilemesinden başka bir şey değilmiş gibi muamele etmek yanlış olabilir.

Eleştirel söylem analizi ile Foucaultcu analizin esas amacı, baskıcı güç ilişkilerini sürdürmeye yardım eden söylemlerin yaptığı doğruluk iddialarına karşı politik bir duruş almak ve marjinalleştirilmiş söylemlerin sesini yükseltmektir. Buna karşın

sosyal inşacılıkta doğruluk ve gerçekliğin problemlili statüsü kişinin görüş açısını haklı çıkarmakta güçlük yaratmaktadır.

Şayet gerçek yoksa sadece rekabet eden söylemler varsa, eğer bütün “okumalar” eşit düzeyde geçerliyse, biri “Evet, ama bazı insanlar (gerçekten/sahiden) baskı altında” dediğinde bu hangi bağlamda doğrulanır? Ayrıcalıklı bir söylem diğerine göre nasıl haklı çıkartılır? Bu politik düşünen söylem analistleri için uğraşmaları gereken çok zor bir meseledir (sözgelimi bkz. Burman ve Parker, 1993; Burman, 1990, 1991). Abrams ve Hogg’un (1990) söylem alanındakilerin siyasî niyetlerine eleştirisi vardır. Söylem analistlerinin marjinal grupları tanımlamada ve yardım etmede özellikle iyi donanımlı olduklarına dair gizil varsayımı sorgularlar. Bunun muhtemelen siyahlara, kadınlara, gaylere olduğu kadar Ulusal Cephe gibi gruplara da “seslerini” duyurmamız gerektiği anlamına geleceğine işaret ederek hangi grupların güçlendirileceğine akademisyenlerin karar verme hakkını sorgularlar.

Foucaultcu söylem analizinin diğer bir meseleside ve bir ölçüde açıklayıcı repertuvarlar için de geçerli olan mesele; söylemlerin tanımlanmasının olayların gündelik “sağduyu” kategorilerinin “söylemler” olarak etiketlenmesinden biraz daha fazla bir şey haline girme eğilimi olmasıdır. Parker (1990) bir dizi ifadeyi bir şekilde tutarlı ve aynı söylemi temsil eder şekilde görebilmek için bir “başlık” olarak düşündüğümüz kültürel olarak ulaşılabilir fikirlere başvurmak gerektiğini söyler. Bu sebeple aile, bilim, tıp, birey ve diğerleri gibi hâlihazırda var olan fikirler, nesneler, kurumlar, vb. her biri bağdaşık bir söylem çıkarır. Dolayısıyla sonunda iş “aileye ait söylemle”, “bilim söylemiyle” vb. olup çıkar, bu sebeple işlettiğimiz her sağduyusal kategori için bir söylem “keşfetme” tehlikesiyle karşı karşıyayız. Bu durum eğer kültürel olarak ulaşılabilir sağduyu kategorilerini sorgulamak ya da analizle geçerli kılınıncaya kadar askıda tutmak istiyorlarsa araştırmacıları zayıf bir konuma sokar; çünkü bu kategoriler, başlangıçta incelenmek istenen söylemleri tanımlamanın ve tarif etmenin zımnen geçerli bir kısmı olarak ele alınması gereken kategorilerdir. Sağduyunun dışında kalan bir söylem-tanımlayıcı rehber olmaksızın, sözlükteki kelimeler kadar söylem türemesinden nasıl kaçınacağımızı görmek zordur.

Bununla birlikte söylemsel psikoloji (ve konuşma analizi) ile Foucaultcu analizi birbirine rakip görmek ters tepebilir. Wetherell (1998) esasta bunların uyuşmaz yaklaşımlar olmadıklarını ve söylem analizinin hem duruma gömük dil kullanımına hem de bunların meydana getirildikleri daha geniş sosyal bağlama dikkat edebileceğini ve de dikkat etmesinin şart olduğunu öne sürer.

Özet

Sosyal inşacı teori beraberinde sosyal bilim araştırması yapmanın ne anlama geldiğinin bir formülasyonunu getirir. Geleneksel psikolojinin nesnellik, değer yüksüz olma, güvenilirlik ve geçerlilik gibi mihenk taşları olan kavramlara yeni anlamlar yükler ya da kökten sorgular ve araştırmacı ile katılımcının konumlarını karşılıklı feraha çıkartır. Sosyal inşacı denilebilecek araştırma bütününde farklı yollardan farklı vurgularla bu gibi çeşitli meselelerle meşgul olan çeşitli araştırma yaklaşımları vardır. Bu yaklaşımlar aynı zamanda analiz ettikleri materyal türlerinde ve de analizlerini yapmak için kullandıkları kavramsal aletlerde de değişiklik gösterir. Önemli bir fark, mikro/makro bölünen her iki taraf hakkındaki eleştirilere yol açan, araştırmacıların analiz edilen metinle sınırlı dil işleyişinin ötesine geçen ilgilerinin derecesidir. Bu farka karşın paylaştıkları şey dilin icra edici ve inşa edici anlamasıdır, bu anlama onları popüler genel psikolojiden ayıran şeydir.

Yukarıda anahatlarıyla verilen çeşitli türden analizlerin nasıl yürütüldüğü hakkında ayrıntılı, pratik talimatlar ya da çalışılmış örnekler veren bilebildiğim kadarıyla halen tek bir kaynak yoktur. Ama metin analizlerindeki yaklaşımların daha ayrıntısını isteyenler aşağıdaki şu birkaç kaynağa başvurmalıdır:

Potter, J. & Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology: Beyond attitudes and behaviour*. London: Sage. Şimdi bir klasik olan bu kitabın söylem analizinde on basamak tanımladıkları bir son bölümü vardır.

Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (Eds.) (2001a). *Discourse as Data: A guide for analysis*. London: Sage (Open University işbirliği ile). Bu muhteşem kitap altı analiz biçiminin her birini kapsamaktadır. Analiz sürecinin kendisine odaklanmakta ve okuyucuya ilgili yöntemsel meselelere dair bir değerlendirme vermek üzere düzenlenmiş alıştırımları kapsamaktadır.

Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (Eds.) (2001b). *Discourse The-*

ory and Practice: A reader. London: Sage (Open University işbirliği ile). Bu kitap *Discourse as Data* kitabına eşlik eden metindir ve söylem analistlerinin kullandığı analitik yöntem ve veri biçimlerinin yayılımını açıklayan birçoğu önceden yayınlanmış 26 okumadan oluşmaktadır. Birçok araştırma örneğini ve veri analiz süreçlerinin teorik kavramlara nasıl bağlandığını açıkça göstermektedir.

Willig, C. (Ed.) (1999). *Applied Discourse Analysis: Social and psychological interventions*. Buckingham: Open University Press. Bu kitabın her bölümü, sosyal bir meseleyi ya da pratiği ele alıp ilgili materyalin, söylem analizinin psikolojik ve sosyal müdahaleleri nasıl bilgilendirebileceğini sorgular. Foucaultcu analizden söylemsel analize kadar yayılmakla birlikte üzerinde esas olarak durduğu potansiyeldeki eylem ve analizleridir, insanların hayatlarını nasıl yaşayabilecekleri hususunda söylemlerin çıkarımlarıyla ilgilenmektedir. İktidar konuları bu sebeple kitaba katkıda bulunan çeşitli yazarların merkezî noktasıdır.

Willig, C. (2001). *Introducing Qualitative Research in Psychology: Adventures in theory and method*. Buckingham: Open University Press. Biri söylemsel psikoloji üzerine diğeri Foucaultcu analiz üzerine iki mükemmel bölümü vardır. Her bir bölüm var olan bir araştırmadan örnek kullanmakta ve analiz için bir kılavuz vermekte yöntemsel açıdan anahtar nitelikte konuları tartışmaktadır.

Wood, L.A. & Kroger, R.O. (2000). *Doing Discourse Analysis: Methods for studying action in talk and text*. London: Sage. Bu kitap konuşma analizi de dâhil, söylemsel psikologların tercih ettikleri analiz yöntemlerine odaklanmaktadır. Teorik kavramları analize bağlayan birçok örnek vermekte ve veri toplama, analiz hazırlığı ve araştırma raporu yazmada yardımcı bölümleri kapsamaktadır.

Kullanışlı bölümler şuralarda da bulunabilir:

Burman, E. & Parker, I. (Eds.) (1993). *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.

Smith, J.A., Harré, R. & Van Langenhove, L. (Eds.) (1995). *Rethinking Methods in Psychology*. London: Sage.

Sosyal İnşacılığın Eleştirisi

Kitabın önceki bölümlerinde çeşitli türden sosyal inşacılığın zaaf-
larından bazılarına işaret etmiş olmakla birlikte bu meselelerin baş-
tan sona tartışılmasını sona bıraktım çünkü bunu bu en son bölümde
yapmak istiyorum. Kitabın esas amacı okuyucuya sosyal inşacılık
hakkında yeterli bir anlayış kazandırarak daha zor kaynakların üs-
tesinden gelebilmelerini sağlamaktır, bunu da temelde bu yaklaşıma
sempatik bakan bir duruşla oldukça yansız ve tarafsız yapmaya ça-
lıştım. Ama bu amaca ulaşabilmem için sosyal inşacılıkta problemleri
alanlara dair bir anlayışı da ilave etmem gerekir, işte bu nokta pek
de yansız duramayacağım bir noktadır. Dolayısıyla bu problemleri
ayrıntılı olarak anlatmamın yanısıra, bazılarını bir yerlerde anlattı-
ğım (Burr, 1998, 1999, 2002; Burr and Butt, 2000) kendi görüşlerimi
de öne süreceğim. Bu eleştirinin beni harekete geçiren sorular oldu-
ğunu, dolayısıyla diğer sosyal inşacıların öncelikli, önemli saydığı
meseleleri ele alıyor olması gerekmediğini de eklemem gerekir.

Daha öncede birçok kez belirttiğim gibi sosyal inşacılık, popü-
ler ana akım psikolojinin tüm projesini sorguya çeker. Psikolojinin
ajandası, bilimsel yöntemi bireyin zihni ile davranışının değişiklik
tavsiyeleriyle teşebbüsleri geçen yüzyıldan beri güvenilirliğini kay-
betmektedir. Dolayısıyla psikoloji yapmanın bir başka yolunu bul-
maya ihtiyacımız olduğu görünmektedir, Sekizinci bölümde ana
hatlarıyla verdiğim araştırma yöntemleri sosyal inşacıların bu sorun-
la çalışmaya başladıkları yollardan bazılarını göstermektedir. Ama
sosyal inşacılık, kişinin öznelliğini ve yaşantısını inceleyen psikoloji
ihtiyacından vazgeçmekle tehdit etmektedir. Makro sosyal inşacılık,
inşa edici yaygın söylemlerin kişi olmanın aşına olduğumuz tüm

özelliklerini meydana getirdiği yerde 'öznenin ölümüne' meyleder. Bu noktada artık özneye gerek yoktur. Birey düzeyinde işleyen hiçbir sürecin açıklayıcı gücü yoktur; söylemin toplum düzeyindeki işleyişini bir kere kavradıktan sonra kendimizi anlamak için başka yere bakmaya ihtiyacımız kalmaz. Mikro sosyal inşacılıkta ise kişi bir başka şekilde kaybolur. Söylemsel psikoloji söylemsel aletleri kullanan kişiyi paranteze alır ve ancak sonra söylemsel aletlerle inşa edilen hakkındaki açıklamaları çalışmayı tercih eder. Kişinin mutlaka içerik açısından boş olması gerektiğine dair bir iddia öne sürmek gibi bir niyeti olmamakla birlikte bu içeriğin muhtemel doğası hakkındaki soruları asla sorulmaz. Bazı mikro inşacılar kişiye dair daha ilişkisel ya da karşılıklı konuşmalı yorumlar öne sürmekle birlikte (sözgelimi, Gergen, 1994, 1999; Shotter, 1993a, 1995a, 1995b), bunların psikoloji için yeterli olmadığını tartışacağız

Sosyal inşacı açıklamalarda psikolojinin olmayışı ile ilgili ilgili endişelerim bir dizi cevaplanmamış sorudan çıkmaktadır, sosyal inşacılığın hiçbir yorumunun yeteri kadar cevaplayamadığı bu sorular bana kalırsa inkâr edilemez ölçüde psikolojik sorulardır. Willig (2001) endişelerimin bazılarını seslendirmektedir. Foucaultcu söylem analizi ve konumlandırma teorisi açısından şunları sormaktadır; insanların belirli söylemsel konumlarda yaptıkları emosyonel yatırımlarını nasıl açıklayabiliriz, insanların alışkanlık halinde edindikleri özne konumlarında bireysel farklılıkları nasıl açıklayabiliriz, niye bazen insanlar avantajlarına olmayan konumlara girerler? Söylemsel psikolojiye göre de Willig öznelliğe, kendilik farkındalığımıza, niyetlere ve hayat hikâyesine ilginin azlığına dikkat çekmektedir. Ayrıca neden belli birtakım insanların açıklamalarında belli atıflara karşı çok direndiklerini ya da bu atıflarda ısrar ettiklerini, neden kendi lehlerine işlemeyen söylemsel aletler kullandıklarını ve neden kendileri için stratejik olarak çok iyi olacak, sözgelimi 'seni seviyorum' ya da 'özür dilerim' demeyi bazen imkânsız gibi gördüklerini sorar.

Geniş anlamıyla, bu cevaplanmamış sorular vardır çünkü ana akım popüler psikolojiye tutumlar, motivasyon, kişilik özellikleri kadar bunları davranışta açığa çıkaran kişisel faillik gibi bir içerik sağlayan hümanistik kavramın yani "benliğin" sosyal inşacı psikolojide olmayışı bir gedik açmaktadır. Sosyal inşacılar bu benliğin sosyal inşacılıkla uzlaşmadığında hemfikir gibidir. Benlik, söylemler ve etkileşimler boyunca parçalara ayrılmış ve dağıtılmış, dilin bir neticesi haline sokulmuştur. Ama hümanistik benlik onun açıklayıcı işlevini görecek bir şeyle yer

değiştirmemiştir. Parker'ın (1999) uyardığı üzere bunların bireyde ikamet ettiğini ya da ondan kaynaklandığını problem etmeksizin teorilerimize geri dönüp faillik ve öznelliği inşa etmeye ihtiyacımız vardır. Benlik kavramının sosyal inşacılar için hümanistik teorik varsayımlarla uzlaşmaksızın yeniden geliştirebileceğini söylemem gerekiyor.

Sosyal inşacı açıklamaların karşılaştığı bir başka problem de, sosyal inşacılığın kişinin arzularını, isteklerini, ümitlerini, fantezilerini ve kişinin hayatındaki tercihlerde bunların rolünü nasıl açıklayacağıdır. İnsanların konumların müzakerecisi olduğunu ya da öznelliklerinin söylemlerle biçimlendiğini söylemek, bu süreçlerin nasıl işlediği hakkında bize hiçbir şey söylemez. İlaveten bizim için neticede çok gerçek olan yaşantıları ve bu yaşantıları söylemin bir tür “yan etkisine” havale ettiği fenomenleri, düzgün bir şekilde açıklamamaktadır. Ama en önemlisi kimliğimiz için söylemlerin çıkarımlarını anlamamıza ve de bu surette içine gömülü olduğumuz güç ilişkilerine rağmen neden alternatif bir hayat tarzı seçmekte kendimizi serbest hissetmediğimizi açıklayamamaktadır. Sözelimi, bir kadın analık söylemlerinin kadını sınırladığına ve kontrol ettiğine inanabilir veya kadınların baskı altında tutulmasının tam orta yerinde erkeklerle cinsel ilişkilerin yattığına inanabilir. Yine de aşırı bir şekilde bir çocuk arzulayabilir ya da bir erkekle cinsel ilişkiye girme arzusunu bastıramıyor olabilir. Bu problemleri ele almak için bazı sosyal inşacı yazarlar, Hollway (1989) ve Walkerdine (1987) gibi yazarlar bazen psikanalitik kavramları öznelliğe dair açıklamalarına dâhil etmişlerdir. Psikanalitik fikirlerin sosyal inşacılıkla meşru bir şekilde birleştirilip birleştirilemeyeceği epey bir tartışma konusudur. Psikanaliz geleneksel olarak bireyin içinde bulunan, önceden var olan motivlere, amaçlara ve ihtiyaçlara dayanarak uğraştığından özcülüğe kayması çok kolaydır; dolayısıyla gayet meşru bir biçimde esastan sosyal inşacılık kurallarıyla uyumuyor görülebilir. Ama psikanalizin kullanılışı, sosyal inşacıların büyük ölçüde çözümsüz halde bıraktıkları bazı önemli konularla uğraşma teşebbüslerini temsil etmektedir bu sebeple burada okuyucunun sosyal inşacı literatürde karşılaşacağı çeşitli fikirler hakkında bir şeyler söylemek yerinde olacaktır.

Çatışan arzuların yaşantısı, sizin için kötü olduğunu bildiğiniz bir şeyi yine de istiyor olmanız tabii ki bütünüyle psikanalitik düşünceyle uyur. Psikanaliz, merkezinde tekil, birleşik ve tutarlı insan öznesini varsaymayan nadir birkaç psikolojiden biridir. Psikanaliz esas olarak insanların ayrık, çatışmalı olduklarını bu

sebeple bütünleşik olmayan varlıklar olduğu fikrine oturur. Bilinçli zihin bilinçdışından ayrılmıştır; ama yine de bilinçdışı kendini, davranışlarımız ve rüyalarımız yoluyla dayatır. Bazı feminist ve sosyal inşacı yazar tarafından ilgiyle yaklaşılan psikanaliz biçimlerinden biri de Fransız analist Lacan'ın yaklaşımıdır. Lacan kendini Fransız entelektüel geleneğinde çok görülen keza Saussure'in yapısalcılığında, Foucault ve Derrida gibi postyapısalcıların yazılarında da himaye gören, Freud'u yeniden okumaya vakfetmiştir. Lacan'ın bir psikanalist olarak üzerinde önemle durduğu psikoseksüel gelişimde dilin ve kültürün rolü tabii ki kendine özgüdür; ama sosyal inşacılığa sempatik gelen noktadır. Lacan insan yaşantısının en derin katmanlarında kültürel güçlerin işleyişini açıklamaya çalışan, kullanışlı bir öznellik açıklaması vermektedir. Hollway(1984) ve Walkerdine (1987) gibi bazı yazarlar Lacan'nın fikirleri ile söylem kombinasyonuna oturan ilginç bazı analizler yapmışlardır. Sözelimi Walkerdine (1987) kızlara yönelik çizgi roman hikâyelerinin, kızları temel psikolojik konulara ve çatışmalara nasıl kilitlediğini ve ergenlikte cinsellik gelişimlerine hazırlanışlarında kadını arzularını, geleneksel ve heteroseksüel çizgiler içinde biçimlendirmeye ve üretmeye nasıl yardımcı olduğunu göstermektedir. Lacan'ın yazıları dillere destan olacak şekilde zor ve içine girilemez yazılardır ama fikirlerinin oldukça anlaşılabilir açıklaması Frosh'un(1987) yazılarında bulunabilir.

Sosyal inşacılığa çeşitli açılardan, özellikle de feminist yazarlardan yükseltelen bir eleştiri de sosyal inşacılığın cismaniliğe fazla dikkat etmemesidir. Sosyal inşacılık bize metin gibi bir kişi modeli verir ve bir insan bedeninde ikamet etmenin muhtemel psikolojik ve sosyal neticelerinden, bu beden ancak ve ancak söylemlerin işleyişi olarak okunabildiğinde bahsedilmektedir. Harré tek başına kişi olmanın ne anlama geldiğini anlamada cismaniliğe önemli bir yer vermektedir (bkz. 6. Bölüm). Dolayısıyla, benlik problemine ilaveten sosyal inşacılıkta beden için düzgün yerin ne olabileceğine dair birkaç şey söyleyeceğim.

Benlik ve faillik

Sosyal inşacılığın mikro ve makro biçimleri, bireyle toplum arasındaki ilişkiyi yeteri kadar teorikleştirmede için problemlerle karşılaşmaktadır. Kişi sosyal alanda inşa edilerek yeniden düzenlenmiştir ama bunun çıkarımı kişisel ve sosyal değişimin açık ol-

mamasıdır. Bireylerin kendilerini yeniden inşa etme, yeni kimlikler kurma ve hayat hikâyelerini değiştirme güçleri var mıdır? Yoksa bu ihtimaller bir yanılsama mıdır? Hayatlarımız kontrolümüzün ötesinde sosyal yapılarca mı belirlenmektedir? Bu değişim sorularını dikkate alarak birey/toplum ikililiği sosyolojideki fail/yapı tartışmasına benzer mesele halini almaktadır.

Faillik/yapı tartışması

Birey ile toplum arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılacağı problemi, etkinin yönü problemi etrafında dolanmaktadır; bireyler mi toplumu belirler (aşağıdan yukarıya), yoksa toplum mu bireyleri (yukarıdan aşağıya) belirler? Mantık olarak, bireyler toplumdan önce var oluyorsa yani eğer toplum bireyden çıkıyorsa ve birey doğasına oturuyorsa o zaman insanın failliği düşüncesi korunmuş olur. Toplum, bireylerin seçimleri ve insanların verdikleri kararların bir ürünü haline gelir. Toplum dediğimiz şey bu yüzden o toplumu oluşturan bireylerin toplamından biraz daha fazlasıdır, bu “yöntemsel bireyselciliğe” dayandırılır. Ama insanoğlunun doğasının, içinde yaşadığı topluma göre neden değişiklik gösterdiğini ve toplumun düzensizliğini açıklamak zorlaşmaktadır. Neden milyonlarca birey özgürce evlenmeyi seçiyor, çocuk sahibi oluyor, evlerini benzer şekilde dekore ediyor ya da benzer şekilde giyiniyor? Şayet topluma bireyleri belirleyen olarak bakılırsa bu mesele hallolur; ama bu süreç içerisinde insanın failliğini kaybederiz; faillik bir illüzyondan ya da yanlış kavramlaştırmadan başka bir şey olmaz. Bireyler, içine doğdukları toplumun ürünü haline gelir; tercihleri ve kararları toplumun değer ve normlarına göre açıklanabilir hale gelir.

Aslında, birey ve toplum arasındaki ilişkinin yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya doğru kavramlaştırılması sosyal inşacılık için bir meseledir. Yukarıdan aşağıya görüş, söylemi sosyal yapının yan etkisi olarak dışarıda bırakır ve bu sebeple sosyal değişime odaklanamaz. Aşağıdan yukarı görüş daha da kötüsü hiçbir türden sosyal inşacılıkla uyuşmaz; çünkü mantık olarak bireyi toplumdan önce alır. Birey “verilidir”, içinden toplum yükselir, bu yüzden toplum tarafından inşa edildiği

söylenemez. Bu yöntemsel bireyci görüş sosyal inşacıların şiddetle mücadele ettikleri bütün vasıflara sahiptir. İnsanoğlu için özsel bir doğası olan, tutarlı, birleşik bir benliğe sahip, kendinden kaynaklı tercihlerde bulunma ve kararlar verme kapasitesi olan birey iddiasında bulunmak, hümanistik ve özcü bir yaklaşımdır.

Makro sosyal inşacılık eninde sonunda kişiyi, sosyal olarak belirlenen (tartışmanın sonu ‘yapıdır’) söylemsel yapıların bir kuklası haline sokar, mikro sosyal inşacılık dilin inşa edici gücünü gösterirken kişinin faillliğini söylem kullanıcısı olarak ayrıcalıklı kılar. Eğer kişi söylemin ürünü olarak anlaşılırsa, bireye ve benliğe yanılısma ya da en fazla inşalar üzerinde kontrolü pek olmayan olarak bakılır. Bazı yazarlar (sözelimi Davies and Harré, 1990; Harré, 1998) bu kişinin, inşa ettiği kadar inşa edildiğini tartışmayı denemişlerse de bu süreçlerin bu iki yönlü trafikte meydana geldiği varsayımı hiç ayrıntılı konuşulmaz. Makro sosyal inşacılık yaklaşımlarında kişiyi uyumu dille sağlanmış gücün belirliyor olması dolayısıyla bu formülasyonlara meyletmesi, içinde ikamet ettiğimiz söylemlerin şekillendirici gücünün önemini belirtir. Dolayısıyla makro sosyal inşacılık yaklaşımları, ana akım sosyal psikolojinin üzerine kurulduğu aynı birey/toplum ikililiğini bu sefer birey yerine sosyal önplanda tutarak tekrar ortaya çıkarma tehlikesi altındadır. Daha da kötüsü en abartılı haliyle tartışmalarımız ve münazaralarımız, bir diğerini kendi görüşümüzü anlaması için ikna etmelerimiz, farklı idare ve düzenlemelerin faydalarını düşünmemiz hepsi saçma hale gelir çünkü dünyayı yeniden inşa etmek elimizde değildir. Keza, Craib’in haklı olarak belirttiği üzere sosyal inşacılıkta da gizli bir ikiyüzlülük vardır, söyleme tümüyle maruz kalan sıradan insanlar yararına yorumlarda bulunan ve söylemin dışında kalabilen bir fail özne –akademisyen- varsayması gerekmektedir. Eğer bu kör geçitte teorileştirmemizin bize yol göstermesine izin verilmiyorsa sosyal inşacı çerçevede hangi insan fail biçiminin alınması gerektiği hususunda çok dikkatli düşünmemiz gerekmektedir.

Bunun aksine söylemsel psikoloji olayların etkin inşaatçısı olarak tekil kişiye ayrıcalık verir gibidir. Ama söylemsel aletleri ve açıklayıcı repertuarı kullanan bu kişinin doğası üzerine düşünmemiştir. Kişinin psikolojik hayatını, dili kullanma anlayışımıza göre parantezden çıkarmaya çalışır. Söylemsel psikoloji gizil şekilde kişiyi sosyal olarak güvenilir ve savunulabilir açıklamalar yapmak

üzere motive edilen olarak nitelendirse de bunun psikolojik statüsünü açıkça ortaya koymamaktadır. Söylemsel psikoloji motivasyonlar, inançlar, tutumlar gibi yapıların muhtemel varlığını inkâr etmemekle birlikte bunların, tıpkı davranışçıların iddia ettiği gibi incelenmeye müsait olmadıklarını iddia etmektedir. Bir söylem kullanıcısı olmanın ne demek olduğunu anlamak için psikolojimizde ne türden bir “kişi” yaratmamız gerektiği bizim için esrarını korumaktadır. Willig’in (2001) “...Söylemsel psikoloji teorikleştirilmesi mümkün olmayan bir motivasyon ya da *arzu* kavramını paranteze alır ve buna karşın yine de bu kavrama bel bağlar”(s/2) düşüncesiyle hemfikirim. Söylem kullanıcısı olarak kişi görüşü kişisel faillik ihtimali ileri sürmektedir ama hepimizin repertuvarlara ya da söylemsel araçlara erişebilme imkânımızın eşit olmadığı gerçeğine pek dikkat edilmediği de görülebilir. Sınıfımız, yaşımız, cinsel rolümüz, etnik kökenimiz vesaire hepsi olduğumuzu iddia edebileceğimiz kişi tarzına kısıtlamalar getirmektedir ve bu tabii ki söylemsel becerilerde bireysel farklılıklar olarak anlaşılacak bir şey değildir. Söylemi kullanımımızın daha geniş sosyal ve maddî şartlarla sınırlanma ya da etkilenme ölçüsünün ne olduğu üzerine gerçekten hiç düşünülmemiştir. Bununla birlikte söylemsel psikoloji dilin şeyleri yapma tarzına dünyada etkiler meydana getirme tarzı olan icra edici yönlerine dikkat çeker. Burada pratik avantajlara sahiptir, kişinin kendisi ya da bir başkası hakkında belli bir ifadesini meşrulaştırma iddiasıyla, gerçekte ne yapıyor olabileceğine dair bir tür gizil tavsiyede bulunmaktadır.

Hem mikro hem makro sosyal inşacılık biçimleri nihayetinde, bizim bireysel ya da toplu şekilde kendimizi ve toplumumuzu ne ölçüde yeniden inşa edebileceğimizi söyleyememektedir. Bu sebeple sosyal inşacılığın toplumla birey arasındaki ilişkiyi yeniden kavramlaştırmaya ihtiyacı vardır aslında buna teşebbüs edenler de olmuştur. Sanırım problem, bireyle toplumun ikili bir yapının parçaları olarak görülmesinde yatmaktadır. Gerçek dünyada asla bir tarafta toplumu diğer tarafta da ‘bireyleri’ görmeyiz. Birey/toplum probleminin bir çözümü dolayısıyla bunun yanlış bir ikili yapı olduğunu, insanın zihinsel analizinin yapay bir ikililiği olduğunu, birbirinden ayrı fenomenleri gösteren bir bölünme olmadığını öne sürmektir. Bir başka ifade ile birey/toplum ikili yapısının bir inşa olduğu dünyaya dair bir düşünme yolu, dil kullanımı olduğu ama buna bağlı olmak zorunda olmadığımız düşü-

nülebilir. Aslında sosyolog Giddens (1984) bu iki yapıya, birey ve toplum için aynı paranın iki yüzü metaforunu kullandığı “yapılanma” kavramıyla bir alternatif getirir.

Gerçekliğin sosyal inşası

Daha önce Butt’ın (2003) da işaret ettiği gibi sembolik etkileşimdeki ilk çalışma çoğu zaman çağdaş sosyal inşacı psikolojinin temeli olarak zikredilir ama bu ilk çalışma birey/toplum ikililiğinden kaçınmakta daha başarılı olmuştur. *The Social Construction of Reality* (Gerçekliğin Sosyal İnşası) adlı kitaplarında sosyolog Peter Berger ve Thomas Luckmann, görünüşe göre nesnel sosyal dünyanın insan eylemi ve etkileşimiyle inşa edildiğini öne sürmektedir: “... insan yaşantısındaki sosyal dünyada işaretlenen nesnellğe rağmen bu nesnellik onu meydana getiren insan faaliyetinden ayrı bir ontolojik statü edinmez” (Berger ve Luckmann, 1966 s/78). Ayrıca, insanlar baştan sona sosyal olan bir hayvandır:

Tek başına insanoğlu hayvan düzeyindedir (ki, tabii ki insan bu düzeyi diğer hayvanlarla (aynen) paylaşır). Özellikle insan olan bir fenomen gözlenir gözlenmez sosyal alana girilmiş olur. İnsanın spesifik insanlığı ve de sosyallığı birbirinden ayrılamaz şekilde birbirine örülüdür. *Homo sapiens* her zaman ve de aynı ölçüde *homo socius*’dır.

(Berger ve Luckmann, 1966 s/69 italikler özgün metinden)

Berger ve Luckmann bireyle toplum arasındaki bu ilişkiye her iki yönde işleyen bir ilişki olarak bakar: insanoğlu sürekli bu sosyal dünyayı inşa eder sonrada o inşa tepkide bulunması gereken bir gerçeklik halini alır. Dolayısıyla insanoğlu sosyal dünyayı inşa etmekle birlikte istediği gibi inşa edemez. Doğumla birlikte kendinden önce gelenlerce zaten inşa edilmiş bir dünyaya girer, bu dünya onlar için ve kendilerinden sonrakilere nesnel bir gerçeklik statüsü varsayar.

Berger ve Luckmann bu döngüsel sürecin üç cephesini tanımlar: dışsallaştırma, nesneleştirme ve içselleştirme. Bu döngünün temeli insanoğlunun “şimdi ve burada’nın” ötesinde anlam taşıyabilecek semboller ve şeyler yaratma becerisidir. Yazarlar saldırgan bir edimi sembolize etmekte kullanılabilecek bıçak örneğini verirler. Bıçak sembolü bazen şiddeti temsil edebilir. ve gerçek saldırgan edimler için gerçek bıçakların kullanıldığını ortamlardan uzaklaşıldığında şiddeti temsil edebilir. Dahası dil bize

olayları sunma fırsatı veren bir sembol sistemidir. Dil yoluyla yaşıantımızı diğeri insanlar için erişilebilir ya da ulaşılabilir kılabiliriz (dışsallaştırma).

Dışsallaştırma mümkündür çünkü biz nesnelere anlam yükleyip sonrada onları işaretlere çevirmektediriz. Bıçak (nesne) saldırganlığın bir nesneleştirilmesi haline gelir ve sonrada şiddetin bir “işareti” olarak başka durumlarda diğeri insanlar tarafından kullanılır hale gelebilir. Nesneleştirmeler bu sebeple ortaya çıkmasına yol açan insan özelliğinin özgün ifadesinden, buradan ve şimdiden sökülebilir. Ama kelimeler ve jestler de nesneleştirmedir çünkü anlamı bir şekilde ifade edip nesneleştirirler ve aynı zamanda birçok yerde ve birçok kez kullanılabilirler. Sonuçta bu sembolik sistemi ortak kullanışımız, kendi insan etkinliğimizin dışında bir kaynağı olan bir varlıkmiş gibi görünen ama kaçınılmaz surette insan inşaları olan devasa yapılar inşa eder:

Dil şimdi, gündelik hayatın gerçekliği üzerinde kale gibi yükselen bir başka dünyadan devasa varlıklar gibi görünen sembolik ifadelerin çok büyük gösterişli yapılarını inşa etmektedir. Din, felsefe, sanat ve bilim bu türden tarihsel olarak en önemli sembol sistemleridir. Bu sembol sistemlerini adlandırmak, zaten bu sistemlerin gerektirdiği inşalar olan gündelik yaşantılardan en büyük sökülüp çıkartılma olmalarına rağmen, gündelik hayatın gerçekliği için gerçekten çok önemli olduğunu söylemektir.

(Berger ve Luckmann, 1966 s/55)

İçselleştirme döngüyü tamamlar. Çocuklar dili edindikçe ve fikirleri ve kültür tarzları halinde sosyalleştikçe anlamlar gelecek nesillere geçer. Sosyalleşme nesneleştirilmiş olayları, yapay şeyleri, kelimeleri ve işaretleri anlar hale gelişimizi toplumun onlara daha önceden verdiği anlamlara göre anlar hale gelmemiz şartına bağlar diğeri insanlarla anlamlı etkileşimlere ancak bu surette katılabilmekteyiz.

Bireyle toplum arasındaki ilişkiyi önceden var olan varlıkların çatışması yerine diyalektik bir süreç olarak düşünmek, kişiyi hem her zaman etkin bir şekilde sosyal dünyayı inşa eden fail hem de toplum tarafından sınırlandırılan insan şeklinde düşünmemize (kaçınılmaz surette hayatlarımızı bizden önceki nesillerin bize aktardığı kurumlar ve anlam çerçeveleri ölçüsünde) izin verir.

Bir ekosistem olarak birey/toplum

Bireyle toplum arasındaki ilişkiyi anlamak için bir başka muhtemel model Sampson'dan (1989) gelir. Bateson'dan (1972) hareketle Sampson (1989), uygun analiz biriminin ne birey ne de toplum olduğunu öne sürer. Aslında böyle bir "birim" olamaz, sadece Bateson'un "ekosistem" dediği bir sistem olabilir. Bu sistem hem organizmayı, hem çevresini, hem bireyi hem de onun toplumunu kapsar. Sampson bu yüzden bizi birey ve toplum arasındaki ilişkiye bir ekosistem olarak bakmaya davet eder. Hayvan çalışmaları her türü diğerinden ayrı kavramlaştırmakla, çevreyi türler üzerinde etkisi olan bir dışsal faktör grubu olarak kavramlaştırmakla bir türün diğeri üzerindeki etkilerine ve çevrenin türler üzerindeki etkilerine pek de iyi hizmet etmemiştir. Bu gibi düşünme yolları tarımda farklı türlerin varlığının, birbirlerine ve yaşam alanlarına karşılıklı şekilde örülü olduğunu anlamaksızın zararlıları ve hastalıkları kontrol etmek için kimyasal maddelerin kullanımını cesaretlendirdi. Her tür, "çevrenin" bir parçasını bir diğeri için her birinin usta hareketleriyle ve davranışlarının etkileşimleriyle "yaşam alanları" üreterek biçimlendirir. Dolayısıyla "türleri" "çevresinden" ayırmak pek anlam ifade etmez, tek bir sistem halinde düşünmek gerekir. Sampson birey ve topluma böyle bir eko sistem olarak bakmamızı tavsiye eder. Bu sistem bileşenlerine bölünebilir olmayacaktır ve bireyle toplum arasındaki ilişki sorusu konuyla ilişkili bir soru olmaktan çıkacaktır çünkü 'ilişki' kavramı ancak farklı bir ayrı varlığın bir diğerini nasıl etkilediğini açıklamak için gerekli bir kavramdır.

Giddens'in ya da Sampson'un modellerinin güçlü ve zayıf yanlarını tartışacak değilim. Göstermek istediğim şey düşüncemizde sağlamlaştırılmış ikililikleri bu gibi aşma teşebbüslerini iyi karşılamamız gerektiğine ve kişi hakkında tutarlı bir sosyal inşacı model tarzının yanısıra yer almak gerektiğine inanıyorum. Birey ve toplumun ayrı varlıklar olmasından ziyade ilişkili tekil bir sistem olduğu önerisiyle çalışacak olursak insan failliği ve söylemin statüsü problemleri bir dereceye kadar düzeltilir. Bireyler, bağlandıkları sosyal pratikler, içinde yaşadıkları sosyal yapılar, düşüncelerini ve yaşantılarını düzenleyen söylemler tek bir fenomenin yönleri haline gelir. Bunun anlamı söylemlerin, sadece sosyal yapıların ya da bireylerin bir ürünü değil her ikisinin bir ürünü ol-

duğudur. Böyle bir kavramlaştırma kişisel faillığe dair bir kavramı elimizde tutmamıza ve söylemi kişisel ve sosyal değişim için geçerli bir güç olarak görmemize imkân verir.

Konumlandırımda faillik

Bir biçimde kişisel faillığı tasarlayabilseydik neye benzerdi? Söylemsel psikoloji liberal hümanizmin intrapsişik benliğini kognisyonlarıyla, tutumlarıyla ve değerleriyle hor görse de yine de benzer türden bir fail kişiyle uyumlu görünmektedir. Söylemsel aletleri ve açıklayıcı reper-tuvarları kullanan kişi faillığının, dünyaya dair projelerimizi ve niyetlerimizi taşımak üzere çekiç ve keski gibi başka aletler kullanmamıza imkân veren faillikten farkı yok gibidir. Harré (1995a) fail benliğini kendimizi savunmak ya da eylemimizi mazur göstermek için kullandığımız türden konuşmalarda inşa ettiğimizi öne sürer, hiç olmazsa kendi açıklamalarındaki gizil fail paradoksunu fark eder (bkz.7.Bölüm).

“Konumlandırma” kavramı (bkz. 6. Bölüm) hem makro hem de mikro sosyal inşacılar tarafından kullanıldığı için burada imkânları olan bir kavramdır. Sosyal düzeyde söylemin inşa edici gücünü tanıdığı gibi kendi amaçları için konumlar alan kişinin kapasitesini de tanıyan bir fail kavramına imkân tanımaktadır. Davies ve Harré (1990) konumlandırma için bu ikililiği savunmaktadır. Kişiye eş zamanlı, söylemi manipüle eden ve de söylemin ürünü olarak bakarlar. Söylemler belirli bir söylem içinde kendimiz için ne yapıp ne yapamayacağımız, ne iddia edebileceğimiz ya da edemeyeceğimize sınır getirir, ihtimaller taşır. Belli bir söylemi yanımıza çekerek kendimize bir konum edinebiliriz ya da açıklamamızda karşımızdakine ayırdığımız kısımda konumlar atarız. Drewery (2001) bu konumlandırma görüşünün meydana getirdiği faillik kavramını araştırır. Kendisi, konuşmamızda diğerleri için problem haline gelen yani belirli özne konumlarına göre hareket etmelerinin gizil çağrısı olan ‘konumun çağırısının’ materyal sonuçları üzerinde durmaktadır. Drewery “o sırada ne olacağının öncelikle çağırısı yapanın hakkı olmak zorunda olmadığına” dikkat çeker. Çağrı kabul edilebilir ya da reddedilebilir. Bununla birlikte Drewery özellikle konuşmada tam tamına bir katılımcı gibi cevap vermesinden başka bir yol bırakmayan türden konum çağrıları ile ilgilenmektedir. Bu çağrıları ‘dışlayıcı konum çağrıları’ olarak adlandırmakta ve kendi yaşantısından bir örnek vermektedir:

Gündelik konuşmamızda bu türden dışlamalar sık sık ortaya çıkar. Söz-gelimi “Siz çocuklar bulaşık makinesi bittiğinde boşaltır mısınız lütfen? Burada benden başka birileri de bir şeyler yaparsa gerçekten çok iyi olacak”. Oğullarımın bu konum çağrısına istediğim şekilde nadiren cevap vermeleri artık beni şaşırtmıyor çünkü bu konuşma oğullarımı bulaşıkları kimin kaldırdığı ya da kaldırmadığı hakkındaki bir konuşmaya katılmaya çağırıyor. Onları gayet açık bir şekilde konuşan konumundan dışarda tutmaktadır. Kendimi mazlum konumuna koyup onlardan beni bu durumdan kurtarmalarını istemekteyim. Bu çağrıda hem mazlum konumu aldığım hem de onlardan beni kurtarmalarını istediğim tartışılabilir. Mazlumluğumla evde güçlü anne konumundan gelen bir tür komutun ifadesi birbirine bir şekilde zıt işlemektedir. Bu konumlardan hiçbirinin kendine saygısı olan bir erkek çocuğunun kolayca kabul edeceği türden bir çağrı olmadığına eminim.

Drewery bu türden dışarıda bırakıcı, insanların onlara sağlanan şartlara göre konuşmaları istenen konum çağrılarının sömürgeleştirme biçimi olduğunu ve aralarındaki eşit olmayan güç ilişkisinin sonucu olarak yetişkinle çocuk arasında sıradan bir şey olabileceğini söylemektedir.

Gelinecek olan çağrının nasıl yapıldığı, ötekinin konuşmaya kendi şartlarına göre çağrılıp çağrılmadığı ya da bu sorgulayıcının bu konuşma/hikâyeleştirme şartlarını kontrol edip etmediği... Bu konuşma biçimleri eşit olmayan güç ilişkilerini, konuşmacılardan birinin konuşmaya konuşmayla ilgili failik dışı bir konumla çağrıldığı ilişkileri tekrardan meydana getirerek ortaya çıkarmaktadır.

Drewery, Davies ve Harré'nin (1990) konumların aynı zamanda tarafımızdan benimsendiği ve psikolojimizin bir parçası haline geldiği iddiasını alır ve bunu Yeni Zelanda'da düşük benlik saygısından, düşük motivasyondan, girişkenlik eksikliğinden ve kendi ortamını değiştirme kabiliyetsizliğinden muzdarip Maori'li çocuklarla ilgili sorusuna uygulamaya başlar. Drewery, eğer insanlar tekrar tekrar sömürgeleştirilirse, belli dışlayıcı konumlara çağrılırlarsa kendileri hakkında fail olmadıklarına dair konuşma ve düşünme tarzları edinebileceklerini öne sürer. Bu “eksiklik”, kamusal hayatta söylemsel olarak sürekli edilgen katılımcı olarak konumlandırılmanın sonucu olarak Paheka ve Maori'lerin her ikisine de sözün verildiği “işbirliği halinde oluşturulan konuşmalara” çağrıldıklarında daha

iyi anlaşılabilir. Drewery kavramsallaştırılan failliğin dolayısıyla liberal hümanizmin failliği olmadığını çünkü kişinin kendi başına fail olamayacağını belirtir. Faillik ancak diğerleriyle ilişkide mümkün olmalıdır.

Drewery'nin konumlandırma kullanımı özellikle hoşuma gidiyor çünkü kavramı sosyal inşacılıkla bir şekilde—bireyin kendi içinde olan yerine insanlar arasında var olan bir şeyle—uyumlu halde yeniden formüle ederken faillik kavramını da devam ettirmektedir. Konuşmanın, maddesel güç ilişkilerini hem apaçık gösterebildiğini hem de tekrar üretebildiğini açıklamasına yerleştirmeye dikkat ederken, aynı zamanda da konumların nasıl kendi psikolojimizin ve kendi öznelliğimizin bir parçası haline gelebildiğine dair anlayışımızı biraz daha ileriye taşımaktadır.

İlişkisel benlik

Bana göre teorik olarak tutarlı bir sosyal inşacılığın geleneksel sosyal bilimi bilgilendiren ikililikleri aşması gerekmektedir. Yukarıda birey/toplum ile fail/yapı hakkında konuştum ama ana akım popüler psikolojinin tam kalbinde yatan ve sosyal inşacılığın karşı gelebileceği bir diğer ikililik de ben/öteki ikililiğidir. Şimdiye kadar aşikâr hale geldiği üzere sosyal inşacı yaklaşımlar sosyal olarak ortaya konan kişi anlayışını geliştirirken kişinin, diğerleriyle ilişkilerinin bir neticesi olduğu görüşüne sık sık başvurmuştur. Yukarıdaki tartışılan konumlandırma tek bir etkileşenin kontrolünde olmayan kişiler arası etkileşimlerde en azından kısmen biçimlenen kişi modeli vermektedir. “Ortak eylem” kavramı da kişiye sadece diğerinin etkileşimsel hareketlerine cevap veren olarak bakmayacak bir tarzda bir etkileşim anlayışı vermektedir. Hikâyeleştirici psikoloji her birimize, içinde mutlaka bir rolümüzün olduğu başkalarının hayat hikayeleriyle bir ölçüde sınırlanan bir hayat hikayesi müzakeresi olarak bakar. Diğerleriyle olan ilişkilerimiz Kenneth Gergen'in açıklamasında merkezî bir rol oynar. Sosyal inşacıların, George Mead'in (1934) çalışmalarından geliştirilen mikro sosyoloji alanına sembolik etkileşime neden daha fazla önem vermesi gerektiğini açıklamaya girişmeden önce konumlandırma kavramının ve hikâyeleştirici psikolojinin bize neler önerebileceği hakkında bazı yorumlarda bulunacağım.

Yukarıda da belirttiğim gibi bir sürü sebepten dolayı konumlandırma kavramını seviyorum. Hem bireysel düzeyde hem yapısal düzeyde işlemekte, kişiyi inşa da hem toplumsal söylemlerin gücünü hem de kişilerin kendilerini ve diğerlerini inşa etme kapasitelerini tanımanın bir yolunu sunmaktadır. Sosyal inşacılıkla uyumlu olduğunu hissettiğim

bir kişisel faillik versiyonuna izin vermesi ayrıca öznellik hakkında bize biraz da olsa bir donanım sağlamaktadır. Hikâyeleştirici psikolojide gizil faillik kavramı hümanizme belki fazla yakın düşüyor ama ben/öteki ikilemini çökertmede bize bir yol sunabileceği gibi kişisel hikâyeleştirmelerle toplumsal söylemler arasındaki ilişkiyi anlayacak bir yol da önermektedir. ‘Anlatılabilir’ hikâyeler, o sıralarda yaygın olarak dolanan sözgelimi çocuk istismarının kurbanı olmak ya da bir travmadan çıkmak gibi bir açıklama versiyonu halinde hikâyecinin yaşantısında olan hikâyelerdir. Burr ve Butt (2000), tanımlanmakta olan gerçek sayı ve farklılıkta sendrom patlamaları kadar sözgelimi disleksi gibi teşhis konan ya da kendinden etiketlenen, adet öncesi sendromdan ya da travma sonrası stres bozukluğundan muzdarip insan sayılarındaki artışın, hem profesyonel hem sıradan camialardaki yaygın döngülerin yaşantımızı anlamının ve de hikayeleştirmenin belirli yollarının bir neticesi olarak anlaşılabilceğini savunmaktadır.

Kenneth Gergen kendi ‘ilişkisel benlik’ kavramını kişiler arası alanın ötesine küresel politikaya taşır. Bu açıdan Gergen, modern sosyal hayatın artan küreselleşmesine odaklanan ve insanoğlunun gelecekteki refahının, sosyal ilişkilere “gömük” birey görüşünü sürdürürsek mümkün olacağını savunan Sampson’a (1990) benzer bir çizgide gibidir:

Bağlantıların ve karşılıklı bağlantıların kuvvetiyle bir birey olmak, insan refahı ihtimalini şimdinin kendi kendine yeten formülasyonun sağladıklarından daha yeterli düzeyde kapsayabileceğine inandığım bir inşa edici kişi görüşü sunar. Bu gömük ya da inşa edici türden bireysellik ne ben ile öteki arasında ayırıcı sınırları işaretleyen hatlar üzerine inşa edilir ne de öncelikle kişiyi inşa eden bağlanmışlıktan vazgeçer.

(Sampson, 1990 s/124)

Gergen’in yeni çalışması ‘birey kültürünü’ çok ağır eleştirmekte ve insanların karşılıklı bağımlılığını hem birey hem de küresel düzeyde fark eden ve de kabul eden yeni bir düşünme yoluna çağırıda bulunur. Görüşü ki zaman zaman bana idealist gözükse de bir kere benliğin ilişkisel olduğunun farkına varır ve toplumda kendimize, bizi şekillendiren birçok sesi gerçekten dinlemeye imkân verirse çıkarcı olmaya ya da diğerlerine birer alet, araç gibi muamele etmeye gerek olmadığını göreceğimizeyizdir.

Diğer mikro sosyal inşacılar gibi Gergen de (1997) emasyon gibi psikolojik olayları karşılıklı kurulan ilişkilerin içine yerleştirir. Bununla birlikte “insan eyleminin psikolojikleştirme dışı açıklaması” dediği şeyi savunur ki ben bu noktada kendisiyle aynı fikirde değilim. Gergen’in bu görüşü “psikolojinin” davranışa sebep olan zihinsel haller anlamına gelmesi korkusundan ortaya çıkıyor gibidir. Bu varsayım sanırım oldukça gereksizdir. Burada psikolojik ihtiyacın ne özcü zihinsel hallerle ne de herhangi bir şekilde nedensellikte eşitlenmesi gerekmediğinin üzerinde durulması önemlidir. Kamusala karşı özel olan, psikolojik olana karşı sosyal olan ve belirlenene karşı inşa edilen boyutları birbiriyle eşleşmemekte ya da biri diğerine indirgenmemektedir. Sosyal hatta ilişkisel alanlar, psikolojik olduğu kadar belirleyici bir şekilde de kullanılabilir, psikolojik olanla özel olan sosyal fenomen kadar birbirine bağlı olabilir. Dolayısıyla psikolog ve sosyal psikolog olarak araştırmalarımıza uygun alan olarak kişisel, özel ve psikolojik alanı geri istemek otomatik olarak bizi özcülüğe, belirleyiciliğe ya da sahiplenici bireyciliğe asla geri döndürmez (Sampson, 1993). Ben psikolojiyi, zihinsel ve davranışsal olanın sosyal olandan ortaya çıkan süreçlerin incelenmesi şeklinde düşünmeyi tercih ederim. Dodds ve arkadaşlarının (1997) ifade ettiği gibi “bu sosyal olanın nasıl kişiselleştiğini sosyal ya da kişisel alanların faaliyetini ve katkısını inkâr etmeden tarif etmek önemli hale gelmektedir”

İlişkiler içinde bu yer değiştirme gidişatında hoşuma giden, nedensellikten yani zihinsel hallerin davranışa sebep olduğu fikrinden kurtulmaya çalışması ve anlaşıldığı kadarıyla, problemi ters yüz etmeksizin ve de indirgemeci bir sosyal belirleyicilik yaratmaksızın ilişkilerin gidişatındaki sosyal gömüklüğü vurguluyor olmasıdır. Ama burada etkileşimlerin neden ve nasıl bu belli akışı yaptıklarına dair anlayış eksiktir. Sihirsel şekilde ortaya çıkar gibidirler. Psikolojik alanın bunların meydana getirilmesinde hiçbir rolü yok gibidir. Bu mesele üzerinde psikolog ve sosyal psikologların sessizliğini bir problem olarak görmekteyim bu sebeple bize bu noktada yardım edeceğini hissettiğim, sosyal psikolojideki eski bir çalışmayı ele alarak devam etmek istiyorum.

Etkileşimsel benlik kavramında durum

Sembolik etkileşimcilik terimini, George Mead’in (1934) ilk çalışmaları üzerine kurup genişleten Blumer (1962) takdim etmişti. Mead’in katkısı ben/öteki ikililiğini aşmasında ve baştan sona sosyal bir birey açıklaması sağlamasında yatar. Mead’in zihin ve bilinç kavramlaş-

tırması ben ile ötekinin birbirine bağımlı oluşu üzerine oturuyordu. İlaveten dil ve sosyal etkileşim Mead için zihnin, bilincin ve de benliğin gelişiminde çok önemliydi. Ona göre benlik toplumdan önce var olamaz, benlik toplumdan çıkar.

Mead ana akım psikolojinin zihni ve bilinci olan tekil bireylerin nasıl olup da diğer bireylerle etkileşime girdiği, onları etkileyip onlardan etkilendiği böylelikle de toplum denilen şeyi ortaya çıkardıkları sorusunu tersine çevirir. Bunun yerine Mead, zihin ve bilince sosyal etkileşimin çıktısı olarak, kendimizin ve de diğerlerinin eylemlerine yansiyabilme kabiliyeti olarak bakar. Mead'ın bireyi toplumdan bağımsız bir şekilde var olmaz aksine insanlar arasındaki sosyal etkileşim tarafından mümkün kılınır. Zihnin gelişimindeki kilit nokta ayırdedici bir şekilde insan olan bir şeydir; şeyleri ve olayları ifade eden, sembol kullanma özellikle de dili kullanma kabiliyetimizdir. Mead bize sosyal etkileşimi benimsememize, bunu kendimize ifade etmemize, onun hakkında düşünmemize ve üzerine yansımamıza imkân verenin dil olduğunu söyler.

Sembolik etkileşimciliğe göre hem toplum hem de bireyler insanlar arasındaki iletişimden ve etkileşimden çıkar. Bu etkileşim insanlar için anlamı olan sembollerin kullanılmasıyla gerçekleşir. Bilinç, yaşantılarımızın üzerine yansıma kabiliyetimiz ve benlik, bu etkileşimlerden ortaya çıkandır. Kişi olmanın temel unsurları bu sebeple gelişimde sosyal olana ve sosyal etkileşime bağımlı görülür. Yaşantımıza yansiyabilme becerisi olan zihin, olayları kendimize ifade etmek için dili kullanabilmemize kadar mümkün olan bir şey değildir. Ve dil kazanımı sosyal etkileşime bağlıdır. Bebekler tam gelişmemiş etkileşime duyarlıdır, konuşma sıra alışlarına ve taklit oyunlarına kolaylıkla girerler. Bebek bu “konuşmada” anlamları diğerlerinin tepkileriyle edinir. İnsanlar bebeğe eylemleri çoktan zaten anlamlıymış gibi cevap verir dolaşısıyla hem bebek hem de diğerleri bebeğin davranışları üzerinde “anlaştıkları” bir anlama gelirler. Mead (1934) buna “jestlerin konuşması” der. Kognitif becerileri daha da karmaşılaştıkça çocuk jestlerini kelimelerle değiştirebilmekte ve süre giden sosyal etkileşimle nihayetinde toplumunun paylaşılan sembol sistemine ve anlamlarına yani diline katılabilmektedir. Dil bu sebeple sembollerin kullanımıyla özelde yürütülen bir tür jestler konuşması gibi görülebilir. Çocuk artık kendi eylemlerine dünyaya dair yaşantılarına

yansıyabilmekte ve bu şeylerin kendisine ve diğerlerine ifade edebilmektedir. Hem zihin hem de bir benlik duygusu kazanmıştır.

Sosyal ilişkiler, insan etkileşimi ve iletişim sosyal etkileşimciler için kişinin gelişimde kilit noktadır. Ama başarılı etkileşim de davranışımızın diğerleri için ne anlama geldiğine dair bir anlayışımızın olmasını icap ettirir. Eylemlerimizin diğerleri üzerindeki muhtemel etkilerini düşünebilir ve buna göre hareket edebiliriz çünkü bir anlam sistemini paylaşmaktayız. Jest konuşmasıyla etkileştığımızda sonrasında da dil vasıtasıyla etkileştığımızda bir jestin ya da bir kelimenin bizim için olduğu kadar diğerleri için de aynı anlama geldiğini biliriz. Bu bize diğerlerinin zihinlerine girme imkânı verir; eylemlerimizin diğerleri için anlamı olduğunu çünkü aynı anlamın bizde de olduğunu varsayabiliriz. Bu da bize bir tercih hakkı verir. Eğer belli tarzda eyliyor olsaydık ne olurdu diye düşünebilir dolayısıyla da failiği tarif edişin bir yolu olan alternatif eylemleri düşünebiliriz. Mead bu kapasiteyi insanların anlamlı etkileşimlerini hayvanların anlamlı etkileşimlerinden ayıran kapasite olarak görmüştü.

Dolayısıyla kişi baştan sona sosyal bir fenomen ve sosyal olana bağlı bir fenomendir. Harré bir keresinde çayırdaki yani sosyal alandaki 'çitle ayrılmış' kısım diye kişiyi kastetmişti. "Bana" diye varsayılanın benim oluşumun fiziksel sınırlarının epey ötesine uzanma tarzını derinlemesine düşünüyordu. Bu noktada Harré ile hemfikirim. Ama kişi sadece bu değildir. Ana akım psikolojide bu kadar kesin çizilmemiş olmakla birlikte kamusal olanla özel olan arasında bir fark *vardır* ve benim özel alanımda olup bitenin ortak eylemde neticeleri vardır. Ama zihinsel süreçlerin rolünü kabul etmek için nedenselliğe sığınmaya da ihtiyacımız yok. Benim gelecekteki gidişatımı bilgilendiren ve tercihleri mümkün kılan, yansıma (refleksiyon) yani üzerine derinlemesine düşünme ve hafıza süreçleridir. Ve işte burada benliği değerli olabileceği düşüncesindeyim.

Benlik fikri benlik kavramına herhangi bir belirli içerik dikte etmez. Benlikle ilgili bizim batılı kavramımızın kişilik, bireysellik ve faillik gibi şeyleri kapsıyor olması sosyal inşacılık şartlarında yaygın söylemlerle açıklanabilir. Ama hiçbir surette benlik kavramımızın olmadığı gerçeği olamaz. Kişilik, tutum ve davranışa sebep olan önceden var olan ya da çevresel şekilde meydana gelen zihinsel haller gibi şeylerin bir tarafa bırakılmasından memnunum ama benlik bunlardan farklı bir şeydir. Önceden var olmaktan ziyade sosyallığe bağlı, sabit olmayan ve herhangi bir şeye sebep olarak görülmesi gerekmemendir.

Dolayısıyla bizim kişiye özel benlik kavramımız kültürler arası olmadığından insanoğlunun her zaman benlik bilincine sahip olduğuna ve de olacağına inanıyorum. Buna bağlı yegâne şey sosyal etkileşimdir. İnsanoğlu sosyal karşılaşmalara girdiğinde kişi halini alır ve bu da bir biçimde benliği mümkün kılar hatta kaçınılmaz kılar. Benim benlik kavramım, üzerinde derinlemesine düşünmemden çıkar ve tüm sosyal etkileşimlerde vardır, neticesinde gerçek etkileşimciler gibi benim gidişatımın aynısını çekeleyen bir üçüncü ‘ öteki’ kurar. Dolayısıyla benliğe, ahlakî tercihlere ve failliğe dayandırılan olumlu bir değer olarak bakabiliriz. Benlik, o anki etkileşimi değerlendireceğim ve sosyal karşılaşmalar boyunca kendimi izleyerek olası geleceği kontrol edeceğim bir şey verir. Bunsuz tüm faillere karşılıklı değiştirilebilir gözüyle bakmaktan nasıl kaçınabileceğimizi görmek çok zor olur. Ahlakî tercihler nereden gelir? Tabii ki insanların ahlakî ikilemlerle tercihlerle uğraşan yaşantılarının yanılısına olduğunu yani aslında ahlakî davranışımızın basit bir şekilde önceden var olan psikolojik süreçlerle, benimsemiş olduğumuz sosyal kurallarla ya da sosyal yapıların zorlamasıyla belirlendiğini iddia etmek istemiyoruz, aksi takdirde sosyal inşacıların kaçmaya çalıştığı ikililiklere geri dönüp içine düşerdik. Dolayısıyla nasıl bu gibi tercihlerimizin olduğunu, neyin iyi olduğuna dair yani genel değerlere dair bir düzeyde kolektif bir fikir biçimine nasıl sahip olduğumuzu açıklamak zorundayız. Bunlara götüren bir güzergâhı Mead’ın “genelleştirilen öteki” kavramıyla bulmak mümkündür; bu öteki büyük ölçüde yaşantımın bu ötekinin yaşantısından ayrıştırılmadığı kendi düzenlememin bir parçasıdır. Bu basit bir şekilde diğerlerine belli bir şekilde davranırsam ne hissedeceklerini düşünmekten daha fazla bir şeydir. Bu Gergen’in bahsettiği ve de istediği, ancak tüm sonuçların ortak bir şekilde ortaya çıkarıldığının farkına varılmasıyla ulaşılabilen, hepimizin bir diğerine bağımlı olduğu “önemsemedir”. Bu görüş çok fazla faydacıdır ve ahlaken amaca uygun olmaya indirger.

Gergen psikolojik olayları sosyal alanda var olan olaylar olarak gören analizleri, sosyal alandan türeyen olaylar olarak gören analizlerden daha üstün görür. Yukarıda çeşitli ikililikler arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasına dair gösterdiğim sebeplerden dolayı kendisiyle aynı fikirde değilim. Her durumda fenomenin sosyal alanda “var olduğunun” ne anlama gelebileceği açık değildir. Gergen (1997) makalesine “inşa edilen dünyada psişenin yeri” adını verir ama psişeye

hiçbir yer bulamıyor gibidir. Psişeyi insanlar arasında olana bırakmaktadır ama bu insanların hiçbiri oraya nasıl geldiklerini ya da nasıl ulaştıklarını bilmemektedir.

Cismanîleşme

İşe bakın ki sosyal inşacılık da potansiyelde, tıpkı diğer psikoloji biçimlerinin dil ve söylemi neredeyse dışlayan dikkati yüzünden girdiği zorluklar gibi aynı zorluklara girmektedir. Evvelce kognitif ve psişe-içi görülen psikolojik fenomenler “sosyal” diye yeniden ifade edildi ama ana akım psikolojinin zihin-beden ikililiğine genelde dokunmadılar. Harré (bkz. 7. Bölüm) hariç mikro sosyal inşacılık genellikle bedenleşme ya da cismanîleşme ile ilgilenmedi. Harré benliğin -hem “benlikten” kastettiğimiz hem de tekil kendiliklerin içeriklerinin- inşasında dilin rolünü vurgularken Gergen’in “radikal göreceliği” ile aynı düşüncede değildi (Harré, 1995c). Harré insan kişiliğinde her durumda esas olan bir temeli garantileyen bedene bir yer ayırır ki bu noktada kendisi ile hemfikirim. Makro sosyal inşacılıkta bedenin statüsü tekrardan söylemin neticesi olarak yazılmıştır. Bu, ana akım psikolojinin zihin beden ilişkisini sosyal inşacı terimlere tercümesinden biraz daha fazla bir şeydir. Bedensel yaşantılarımız eskiden sık sık açıklandığı gibi zihnimizin bir neticesiydi sözgelimi acıya karşıya tutumlarımız ne derece acı yaşadığımızı etkiler şimdi ise acı hissimiz söylemdeki özne konumlarımızın neticesidir.

Makro sosyal inşacılar bedeni güç ilişkilerinin bir alanı olarak anlamakta Foucault’nun çalışmasını çoğu kere kullanışlı bulmuşlardır. Disipline edici güç kavramıyla (bkz. 4.Bölüm) Foucault bizi derinden ilgilendiren bu bedensel süreçlerin, özellikle cinsel olanların, çok daha geniş sosyal kontrol süreci tarafından yerleştirildiğini göstermiştir. Foucault’nun düşünceleri, bedenin son derece önplanda olduğu cinsellik ve cinsel roller gibi alanlarda, iktidar ilişkilerini anlamakla ilgilenenler tarafından hararetli bir şekilde devam ettirilmektedir dolayısıyla özellikle de feminist yazarlar ilgi duymaktadır. Sözgelimi Gavey (1997) cinsel zorlama yaşayan kadınların bu yaşantılarının baskın heteroseksüel söylemlerle nasıl meydana getirildiğini gösteren analizler yapmıştır; Swacki (1991) üreme teknolojilerine ve bunları kuşatan söylemlere, kadınlar için sadece belirli kimlikler meydana getirmekle kalmayıp

annelik arzularını da oluşturan söylemler ve teknolojiler olarak bakar.

Bununla birlikte başka yerlerde de tartıştığım üzere (Burr, 1999) bu gibi söylemlerin etkilerine direnme ihtimallerini göstermeye istekli bazı yazarlar (yukarıda Swacki gibi) olmuş olsa da Foucaultcu yaklaşımdaki çoğu yazar söylemin bedensel yaşantıyı meydana getiren ve de ona anlamını veren iktidarına ayrıcalık tanır. Niyet edilenin “maddesel bedeni” geri kazanmak ve cismanî yaşantıları hakkında konuşanların açıklamalarını geçerli kılmak olduğunda bile (Ussher, 1997) bedensel yaşantının yaygın söylemlere bağlı olduğu sonucundan kaçmak zor gibidir. Ama diğer tür öznelliklerde de olduğu gibi bu yaklaşım bireylerin bu gibi söylemlere bağlandıkları farklı yollar hakkında bize hiçbir şey vermemektedir. Grosz’un (1994) belirttiği üzere “...en azından feminist terimlerde, bedene bir boşluk, üzerine yazılacak bir sayfa, nötr bir ‘vasıta’ ya da bir metin kaydını işaretleyen gibi ele almak meseledir... kadın ya da erkek bedenine kaydedilmiş tek ve aynı mesaj, genellikle hatta her zaman aynı anlama gelmez ya da aynı metne yol açmaz” (s/156).

Ben Grosz’dan da öteye geçerek ve Radley’i (1995) takip ederek bedenın anlamının, söylem yoluyla sosyal inşasına hapsedilmediğini ileri sürerim. Radley bedenın anlamını kafadaki kognitif yapılaraya başvurmadan ya da bedeni sadece söyleme maruz kılmadan ifade edebileceği bir yol sağlaması için fenomenolojiye yaklaşır. Fenomenoloji burada kullanışlıdır çünkü yaşantıyı, bedensel yaşantıyı da dâhil ederek esas alır. Yaşantı anlamının inşasının yapıldığı hammadedir. İnsan yaşantısındaki çeşitlilik kognitif olmayan bir şekilde, ifade edici olmayan bir şekilde dünyayı bilme ve bu bilgiyi ifade etme yolu olarak bedeni kapsar. Sanatın birçok biçimi buraya dâhil edilebilir bunlardan en belirgin olanı bedenın ve hareketlerinin doğrudan dâhil edildiği dans ve müziktir. Buna ek olarak, bedenın bilme ve ifade edici olma kapasitesi cinsel yaşantımızın merkezinde yer alır; bir bedenın “öteki” bedeni dille ele geçirilmeden bilinmesinin yoludur. Aslında bu gibi cismanîleşmiş bilginin özelliği düşünce ve dile tercümesinin zorluğudur. Bu sebeple bu gibi yaşantı ve ifade biçimlerini “söylemsel olana ilaveten” yani dil ve söylemin dışındaki bir alanda var olan şeklinde anlamak gerektiğini ileri sürmüştüm (Burr, 1999).

Bedenın ifade ediciliği ve de yaratabileceği sanat biçimleri aynı zamanda söylemsel iktidara direnme ihtimallerini de açabilmektedir,

Radley'nin (1995) belirttiği gibi beden "tek başına fizikselliği sebebiyle değil söylemin yeteri kadar kucaklayamadığı yolları işaretlediği için kendini söylemden kurtarır"(s/12). Yaşantılar hakkında ve yaşadığımız şartlar hakkında "konuşabiliriz", bu ifadeler söylemler tarafından susturulamaz ya da yeniden başka ifadelere sokulamaz. Bedenin ifade ediciliği dolayısıyla yıkıcı olabilmektedir. Dahası, Radley bizimkinden çok farklı hayatlar yaşayanların yaşantılarını gerçekten takdir edebilmeyi ancak eğer yaşantıyı açıklamalarını iletişimin yegâne geçerli biçimi olarak görmeyi kesersek yapabileceğimizi iddia eder:

Bununla birlikte aydınlanmanın ayrıcalıklı vasıtası olarak hikâyeleştirmeye kayışa yapılan ciddi suçlamalar yaşantıyı, ancak konuşulduğu vakit meşru hale getirmeye çalışmaktadır. Bu yaşantının içeriğini, anlamının kaynaklandığı ve hasta olmanın ya da baskı altında kalmanın ne anlama geldiğini başkaları anlamak zorunda ise başvurulmaya devam etmesi gereken formdan (beden-özne) kesip çıkarmaktadır.

(Radley, 1995 s/19)

Bir diğerrinin yaşantısını gerçekten kavrayabilmek için kendimizi gerçekten bir müddet onların yerine koymalıyız.

Sonuç

Bu bölümün ve de kitabın son kısmına 'özet' demek yerine 'sonuç' dedim çünkü burada sunduğum şey bu bölümde ele aldığım meselelerin kabataslak küçük bir resmi kadardır, burada daha ziyade sosyal inşacılık hakkında benim kendi ilgilerim hakkında son bir açıklamadır. Psikologların ve sosyal psikologların ilgilerinden yola çıkarak biçimlenen görece yeni eleştirel teori ve pratikler bütünü olarak sosyal inşacılık psikolojinin kayıtsızlığını bozmuştur. Sadece psikolojinin bir disiplin olarak nasıl olması gerektiği üzerine radikal şekilde yeniden düşünmeye zorlamakla kalmamış, sosyal bilim yapmanın ne anlama geldiğini, ne tür araştırma sorularının sorulabileceğini ve de sorulması gerektiğini yeniden düşünmeye zorlamıştır.

Ama ben sosyal inşacılıkla, bir eleştiri işlevinden daha fazlasıyla ilgilenmekteyim. Geçen son yüzyılda uygulandığı üzere psikoloji disiplininin kurucu varsayımları radikal şekilde sorgulanıyor olabilir ama bunun psikolojinin sona erdiğine dair sinyaller olduğunu düşünmüyorum. Sosyal inşacı dönüşle davranışsal bilimlerin ama-

cında ve bünyesinde radikal bir kayışı ama bu bilimlerin ortadan kalkmayacağını öngören Ryan’la (1999) aynı görüşteyim. Psikolojinin yeni kavramlar ve yeni sorular bulmaya ihtiyacı olacaktır. Benim görmek istediğim şey sosyal inşacı bir psikolojidir, bununla kastettiğim baş belası özcülüğe düşmeksizin, zihin/beden, ben/ öteki, birey/toplum ve fail/yapı ikililiklerine yeniden başvurmaksızın bir kişi olma yaşantısı üzerine bir kavrayış verebilecek bir teori ve araştırma bütünüdür. Arzular, tercihler, cismanîlik, benlik duygusu ve kişisel değişim gibi şeylere dair bireysel farklılıkları ve öznel yaşantıyı ele almakta başarısız bir sosyal inşacılık benim için psikoloji olarak yetersizdir.

Bu uzun bir sipariş ama sosyal inşacı psikolog için potansiyelde zengin kaynaklara tutunan daha eski ve daha yeni bir dizi verimli düşünce çizgileri olduğuna inanıyorum. Birey/toplum ve fail/yapı ikililiğini, ‘ilişkisel benlik’ gibi çeşitli formülasyonlarla ve birey/toplumu bir ekosistem gibi görerek aşma teşebbüslerini sıcak karşılamaktayım. Bununla birlikte eski sembolik etkileşimci çalışmaların bana göre değeri büyüktür çünkü sosyal şekilde bağlı benliğin ortaya çıkışı ve de sürdürülmesi anlayışına ilâve ihtimallere sahiptir. Dil ve söyleme göre bireysel yaşantı ile sosyal yapı arasındaki geddiği kapatabilecek teorik inşalar aynı şekilde çekicidir. Hikâyeleştirici psikoloji bu noktada ümit vaat etmektedir çünkü hikâyeler hem mit düzeyinde hem de bireysel hayat hikâyeleri düzeyinde işlemektedir. Ama “konumlandırma” kavramı daha da zengindir çünkü aynı zamanda kişisel faillik kavramını almaktadır. Cismanîleşen yaşantıyı teorileştirmeyen ya da bunu belirleyici veya indirgemeci tarzda yapan bir psikoloji de yetersizdir. Fenomenoloji sosyal inşacılıkla cismanîleşen yaşantıyı ciddiye alarak özcülüğü reddedişi paylaşmakta ve burada olası bir kaynak sağlamaktadır.

Psikolojik araştırma üzerinde belki de en görünür etkiye sosyal inşacılık sahip oldu. Hemen hemen on sene önce *An Introduction to Social Constructionism* (Sosyal İnşacılığa Bir Giriş) kitabını yazmaya başladığımda söylem analizi alışılmış değildi ve pratiği belirsizlik ve de özelleşmemiş işlemlerle örtülüydü. Bugün sayısız söylem analitik araştırma açıklaması, teorik ve yöntemsel özelliklerini açıklayan çeşitli iyi yayınlar var. Ama benim görmek istediğim sosyal inşacılığın, dikkatini söylemleri analiz etmekle ele alınamayacak sorulara döndürmesi gerekmektedir. Sözgelimi “hangi süreçler kişilerin kendilerini ve diğerlerini birlikte inşa etmektedir?”,

“bu inşa edici süreçlerde benlik kavramımız ne gibi bir rol oynamaktadır?” gibi sorular araştırmaya yaklaşımımızda daha başka bir yaratıcılık talep edebilir.

Bu soruları cevaplamayı amaçlayan bir araştırma programı, refleksif benlik bilinci kapasitemizi etkinleştirecektir. Bir yerlerde (Butt ve arkadaşları, 1997) sözgelimi benlik duygularımızın ilişkiler arasında nasıl parçalara ayrıldığını, bunlara nasıl bağımlı olduğunu, otantik duygularımızın Mead’in tarif ettiği etkileşim boyunca kendinden izlenen süreçlere nasıl bağımlı olduğunu araştırmakta kişisel inşa yöntemlerinin nasıl kullanıldığını anlatmıştım. Böyle bir yaklaşım enine boyuna fenomenolojik bir çerçeveye oturur, araştırmanın fenomenolojik yöntemlerinin potansiyelde, bizi her türden konuşmadan tenis oynayışımıza kadar ortak eylemlerimiz boyunca meydana gelen psikolojik süreçler hakkında bilgilendirebilmesini ben de görmek isterim.

Sosyal inşacılık değişim halindedir. Çok hızla değişen ve genişleyen bir sorgulama alanıdır, bu sebeple bu meseleler üzerinde istikrarlı bir görüş açısı kazanmak güçtür. Bu kitap şimdilerde sosyal inşacılığın bana nasıl görüldüğünün kısa bir eskizidir, her eskiz gibi gerçeğine yani kendisini görmeden tanıyabileceğiniz kadarıyla bir benzerlik taşımaktadır. Umarım yararlı olmuştur.

Terimler Sözlüğü

Açıklayıcı repertuar (Interpretative repertoire) Potter ve Wetherell (1987) tarafından insanların açıklamalarını inşa edebilecekleri kültürel olarak ulaşılabilir dilsel araç stokuna dayanır.

Ağır sosyal inşacılık (Dark social constructionism) Danziger'in (1997) kullandığı terim sosyal inşacılığın söylem yoluyla işleyen iktidar ilişkilerini vurgulayan biçimlerine dayandırılır. Aynı zamanda bkz. hafif sosyal inşacılık

Belirleyicilik (Determinism) İnsan davranışına, bireyin farkında oluşunun ve de kontrolünün ötesinde faktörlerin sebep olduğunu düşünen teorik konum. Bu gibi faktörler sosyal normlar gibi toplumsal olabilir ya da kişilik vasıfları gibi psikolojik olabilir.

Davranışçılık (Behaviourism) İnsan davranışını anlamada bütün gerekenin açık davranışın gözlenmesi ve tarif edilmesi olduğu görüşündeki psikolojik teori ekölü.

Dışsallaştırma (Externalisation) Dışsallaştırma, nesneleştirme ve içselleştirme Berger ve Luckmann'ın (1966) öne sürdüğü gerçekliğin sosyal inşasının döngüsünde üç noktadır. Dünyaya dair, potansiyelde paylaşılan düşünme yolları ('bilgi') sosyal pratik ya da insan eseri halinde şekillendiğinde dışsallaşmış hale gelir. Sonra bunlar bir sosyal grubun 'nesneleri' (nesneleştirme) haline girerler ve önceden verili olma duygusu kazanırlar. Sonra da bir sosyal grubun tekil üyelerinin ve de bu grupta doğanlar gibi yeni üyelerin düşüncelerinin bir parçası haline gelirler.

Eleştirel gerçekçilik bkz. Gerçekçilik

Eleştirel Psikoloji (Critical Psychology) İnsanların toplum içinde konumlarından sözelimi cinsel rollerinden ya da etnisitelerinden, güç ilişkilerinden nasıl etkilendiklerini ve psikolojinin kendisinin eşitsizliklere nasıl katkıda bulunabildiğini inceler.

Epistemoloji (Epistemology) Bilgi felsefesi. Bilginin doğasının ve elde edilışindeki yöntemlerin incelenmesidir.

Etnometodoloji (Etnomethodology) Mikro sosyolojiden doğan araştırma yöntemi. Sıradan insanların sosyal dünyalarını inşa ettikleri gündelik pratikleri gözlemekle ve tarif etmekle ilgilenir. İnsanların davranışlarına getirdikleri açıklamalarla anlam veriş tarzlarına odaklanır.

Fail (Agent) Tercihler yapıp bu tercihler üzerine eyleyebilme kapasitesi. Sık sık belirleyicilikle zıtlaşır.

Foucaultcu söylem analizi (Foucauldian discourse analysis) Aynı zamanda bkz. Yapısökücülük. İsmi Michel Foucault'dan alır, her türden metinlerin analizi metinlerde işleyen söylemleri ortaya çıkartır. Bu da sık sık gizil özne konumlarına ve iktidar ilişkilerine dikkat etmeyi gerektirir.

Gerçekçilik (Realism) Dış dünyanın, düşünülenin ya da algılananın kendisinden bağımsız bir şekilde var olduğunu ifade eden ontolojik bir teoridir. İdealizm'in zıttıdır. Eleştirel gerçekçilik, dünyadaki maddesel nesnelerin doğrudan farkında olamasak da idraklerimizin onlar hakkında bir tür bilgi verdiği görüşüdür.

Görecelilik (Relativism) Nihai hakikatin olmadığı dolayısıyla bütün bakış açılarının eşit şekilde geçerli olduğu görüşüdür.

Görgüllük (Empiricism) Yegâne geçerli bilginin gözlem ve deneyden çıkartıldığı görüşüdür.

Hafif sosyal inşacılık (Light social constructionism) Danziger'in (1997) kullandığı bu terim sosyal inşacılığın, insanların meydana getirdiği çoklu inşalara odaklanan biçimine atfedilir. Aynı zamanda bkz. ağır sosyal inşacılık

Hikâyeleştirici psikoloji (Narrative psychology) Hikâyeleştirilen insan yaşantısının ve insan açıklamalarının doğasının incelenmesidir.

Hümanizm (Humanism) Genellikle dar anlamda, bireysel fail olarak kendi düşünce ve eylemlerinin başlatıcısının insanın kendisi olduğu görüşüne dayanır.

İçselleştirme (Internalization) bkz. Dışsallaştırma (Externalisation)



İdealizm (Idealism) Sadece zihinlerin ve bu zihinlerin idealarının var olduğunu ifade eden ontolojik bir teori. Maddesel nesneler ancak algı nesneleri olarak vardır. İdealizm **gerçekçilik** görüşünün zıttı bir görüştür.

Jeneoloji (Genealogy) Nietzsche'nin yöntemine oturan Foucault'nun kullandığı bu terim onun yöntemine dayandırılır, kavram ve fikirlerin geçmişteki izlerini takip etmeye oturur. Geçmişin kaçınılmaz şekilde şimdiye yol göstermesinden ziyade Foucault tarihindeki kesintiler ve düzensizlikleri göstermekle, hükmedilen bilgileri ortaya çıkarmakla, tarihçilerin bu tutarsızlıkları düzelten 'büyük hikâyeler' yaratmak eğilimine engel olmakla ilgilenirdi.

Kognitivizm (Cognitivism) Bu bağlamda, düşünme, algılama ve muhakeme gibi psikolojik süreçlerin bireyde ve bireyler arası davranışta ifade edildiği varsayımdır.

Konumlandırma (Positioning) Etkileşimde kişinin konuşmasıyla kendini ya da diğerlerini belli türden insanlar olarak yerleştirme pratiği.

Konuşma analizi (KA) (Conversation analysis) Bazı söylemsel psikologların kullandığı (genellikle doğal) etkileşim analizi yöntemi. Analiz, çoğu kere konuşmanın çok küçük kısımlarını tanımlamayı ve açıklamalar içinde bunların işlevini ve etkilerini analiz etmeyi kapsar.

Konuşma eylemi teorisi (Speech act theory) Austin'in (1962) geliştirdiği konuşma eylemi teorisi cümleciklerin "ilişkisel etki gücünün" nasıl olabileceği ile ilgilenmektedir; cümlecikler dünyayı tarif etmezler ama bazı durumlarda konuşmacılar ve dinleyiciler için maddi sonuçları olur.

Makro sosyal inşacılık (Macro social constructionism) Bu kitapta kullanılan bu terim sosyal inşacılığın kültürel olarak ulaşılabilir inşa edici güçlerine ve bunlara gömük iktidar ilişkilerine odaklanan biçimlerine atfedilmektedir.

Metin (Text) Anlamı için "okunabilecek" herhangi bir şey. Yazılı materyal olduğu kadar potansiyelde resimli imajları, kıyafetleri, binaları, gıdayı, tüketilen malları vb. şeyleri de kapsar.

Mikro sosyal inşacılık (Micro social constructionism) Bu kitapta kullanılan bu terim sosyal inşacılığın, kişiler arası etkileşimlerde kişisel kimliklerin ve açıklamaların inşasına odaklanan biçimlerine atfedilmektedir.

- Nesneleştirme (Objectivation) bkz. Dışsallaştırma (Externalisation)**
- Ontoloji (Ontology)** Oluşun ve varlığın incelenmesi. Var olanın temel kategorilerini keşfetme teşebbüsüdür.
- Ortak eylem (Joint action)** Etkileşimin ve neticelerinin etkileşimdekiler tarafından birlikte meydana getirildiği ve değişken olduğu fikri. Bu düşünce, etkileşimin her kişinin diğerinin davranışına sıra alıfta cevap vermesinden ibaret olduğu ve etkileşimin sonucunun etkileşimdekilerin planlarının bir sonucu olduğu fikrinin tam tersidir.
- Özcülük (Essentialism)** Nesnelerin (insanlar da dâhil olmak üzere) keşfedilebilir bir öze, doğuştan gelen bir doğaya sahip olduğu görüşüdür.
- Özne konumu (Subject position)** Kimliğine ve yaşantısına bir temel sağlamak üzere kişi tarafından belirli bir söylem içinde zaptedilebilen ya da kaplanabilen konuma işaret eder.
- Öznellik (Subjectivity)** Sosyal inşacıların kişilik ya da benlik halleri için kullandıkları terimdir. Geleneksel psikolojideki “kişilik” ya da “birey” gibi terimlerin yerini alır.
- Perspektivizm (Perspectivism) bkz. görecelik (relativism)**
- Post modernizm (postmodernism)** Teoride “büyük anlatıların” reddedilmesi ve yerine gerçeğin doğru olanın çoklu (ve eşit şekilde geçerli) bakış açılarının kutsanmasıyla aranışı alır.
- Post yapısalcılık (Poststructuralism)** Yapısalcılığın sosyal fenomenlerin altında yatan açıklayıcı yapıların aranmasını görüşünü reddeder. Dilbilimde de, işaretlerin (sözelimi kelimelerin) anlamları sabit değildir, anlamlar kayar ve çekişmelidir.
- Pozitivizm (Positivism)** Ancak o an idrak edilebileni bilebileceğimiz inancıdır. Yani var olan var olduğunu algıladığımız şeydir.
- Pragmatizm (Pragmatism)** Ağırlıklı olarak bir Kuzey Amerika felsefe ekolüdür. Pragmatikler bilginin göreceli olduğuna inanır; bilgi o sıradaki ihtiyaçlarımıza ve hedeflerimize hizmet ettiği ölçüde ‘doğrudur’.
- Refleksivite (Reflexivity)** Sosyal inşacılar tarafından kullanılan terim teorisinin kendisi ve pratikleri üzerine uygulanmasına dayanır. Özellikle araştırmacının araştırma sürecinde kendi konumu üzerine yansıdığı araştırma bağlamında kullanılır.
- Sembolik etkileşimcilik (Symbolic interactionism)** George Mead’ın çalışmasından kaynaklanan sonra Herbert Blummer tarafından

geliştirilen teori ve araştırma bütünü. Sembolik etkileşimcilik ile-
tişimdeki en önemlisi dildeki, sembollerin kullanılmasıyla sosyal
dünyanın ve anlamın sosyal inşası üzerinde durur.

Söylem analizi (Discourse analysis) Metnin içinde işleyen ya söy-
lemlerin ya da metnin inşasında kullanılan dilsel ve retorik araç-
ların ortaya çıkarılma analizidir.

Söylem (Discourse) Bu terim öncelikle iki anlamda kullanılmakta-
dır: a) bir nesneyi belirli tarzda inşa eden sistematik ve tutarlı bir
grup imajlara, metaforlara, vb. dayandırılır: b) insanlar arasında
filen konuşulan karşılıklı değiş tokuşlara dayandırılır.

Söylemsel psikoloji (Discursive psychology) Dilin duruma konum-
lanmış kullanımına odaklanan araştırma ve teori yaklaşımı. Eylem
yönelimlidir, konuşmacıların bir etkileşim içinde kendileri için belli
kimlikleri nasıl inşa edip meşrulaştırdıkları kadar o etkileşim içinde
belli neticelere sahip açıklamaların inşasını nasıl hallettiklerini arar.

Yapı söküçülük (Deconstruction) Metinde işlemekte olan söylemleri
ve zıtlaşan sistemleri açığa çıkarma analizidir.

Yapılandırıcılık (Constructivism) Yaşantısını yaratırken kişiyi
etkin bir rolde gören psikoloji biçimleri; her kişi dünyayı farklı
şekilde algılar ve olaylardan kendi anlamlarını yaratır.

Yapısalcılık (Structuralism) Toplum, insan düşüncesi ve davranış
gibi “yüzeydeki” fenomelerin ortaya çıkmasına yol açan açıkla-
yıcı yapılara olan inanç ve bunların aranmasıdır.

Tavsiye edilen başka okumalar

Tavsiye etmek istediğim iki kaynak listesi verdim. Birincisi görece az sayıda kitaptır, bazıları belirli bir yayılım üzerinden sosyal inşacı teorilere ve araştırmalara dair derinlemesine odaklanan bölümlerin basılmış koleksiyonlarıdır. Diğerleri sosyal inşacılığın belli yönleri hakkında özellikle anlaşılabilir bir tarzda yazılmıştır..

- Burman, E. & Parker, I. (Eds.) (1993). *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Harré, R. & Stearns, P. (Eds.) (1995). *Discursive Psychology in Practice*. London: Sage.
- Mills, S. (1997). *Discourse*. London: Routledge.
- Palmer, D.D. (1997). *Structuralism and Post structuralism for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing.
- Parker, I. & the Bolton Discourse Network (1999). *Critical Textwork: An introduction to varieties of discourse and analysis*. Buckingham: Open University Press.
- Potter, J. & Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology: Beyond attitudes and behaviour*. London: Sage.
- Sarup, M. (1993). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Smith, J.A., Harré, R. & Van Langenhove, L. (Eds.) (1995). *Rethinking Methods in Psychology*. London: Sage.
- Smith, J.A., Harré, R. & Van Langenhove, L. (Eds.) (1995). *Rethinking Psychology*. London: Sage.
- Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (Eds.) (2001a). *Discourse as Data: A guide for analysis*. London: Sage.
- Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (Eds.) (2001b). *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.
- Willig, C. (Ed.) (1999). *Applied Discourse Analysis: Social and psychological interventions*. Buckingham: Open University Press.

Willig, C. (2001). *Introducing Qualitative Research in Psychology: Adventures in theory and method*. Buckingham: Open University Press.

Bu ikinci listedeki diğer makale ve metinler, sosyal inşacılığın tarihsel gelişimine dair anlayışını artırmak isteyen ya da içindeki akademik tartışma alanlarını ya da uzman alanları takip etmek isteyen okuyucunun ilgisine yöneliktir.

Craib, I. (1997). Social constructionism as a social psychosis. *Sociology*, 31(1), 1–15.

Davies, B. & Harré, R. (1990). Positioning: The discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43–63. Tekrar basım: Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (Eds.) (2001). *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.

Danziger, K. (1997). The varieties of social construction. *Theory and Psychology*, 7(3), 399–416.

Edwards, D. (1997). *Discourse and Cognition*. London: Sage.

Edwards, D. & Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. London: Sage.

Edwards, D., Ashmore, M. & Potter, J. (1995). Death and furniture: The rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences*, 8, 25–49.

Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The critical study of language*. London: Longman.

Fee, D. (Ed.) (2000). *Pathology and the Postmodern*. London: Sage.

Gergen, K.J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309–320.

Gergen, K.J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, 266–275.

Harré, R. & van Langenhove, L. (Eds.) (1999). *Positioning Theory*. Oxford: Blackwell.

Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C. & Walkerdine, V. (1984). *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.

Nightingale, D.J. & Cromby, J. (Eds.) (1999). *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.

Parker, I. (Ed.) (1997). *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.

Parker, L., Georgaca, E., Harper, D., McLaughlin, T. & Stowell-Smith, M. (1995). *Deconstructing Psychopathology*. London: Sage.

Potter, J. (1996). *Representing Reality: Discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.

Rabinow, P. (1984). *A Foucault Reader*. New York: Pantheon.

- Rose, N. (1989). *Governing the Soul: The shaping of the private self*. London and New York: Routledge.
- Sawicki, J. (1991). *Disciplining Foucault: Feminism, power and the body*. London: Routledge.
- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Post structuralist Theory*. Oxford: Black well.
- Wood, L.A. & Kroger, R.O. (2000). *Doing Discourse Analysis: Methods for studying action in talk and texts*. London: Sage.

Aşağıdaki dergiler sık sık sosyal inşacı makaleler basar.

Discourse and Society

Discourse Studies

Theory and Psychology

DAOL (Discourse Analysis On-Line—www.shu.ac.uk/daol/)

Kaynakça

-
- Abrams, D. & Hogg, M.A. (1990). The context of discourse: Let's not throw the baby out with the bathwater. *Philosophical Psychology*, 3(2), 219–225.
- Aries, P. (1962). *Centuries of Childhood: A social history of family life*. New York: Vintage.
- Armistead, N. (1974). *Reconstructing Social Psychology*. Harmondsworth: Penguin.
- Ashmore, M. (1989). *The Reflexive Thesis*. Chicago: Chicago University Press.
- Auburn, T., Lea, S. & Drake, S. (1999). It's your opportunity to be truthful: Disbelief, mundane reasoning and the investigation of crime. C.Willig (haz.), *Applied Discourse Analysis: Social and psychological interventions*. Buckingham: Open University Press.
- Austin, J.L. (1962). *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press.
- Averill, J. (1985). The social construction of emotion: With special reference to love. K.J.Gergen & K.E.Davis (haz.), *The Social Construction of the Person*. New York: Springer.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Doubleday.
- Billig, M. (1987). *Arguing and Thinking: A rhetorical approach to social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billig, M. (1990). Rhetoric of social psychology. In I. Parker & J.Shotter (Eds.), *Deconstructing Social Psychology*. London: Routledge.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Billig, M. (1997a). Rhetorical and discursive analysis: How families talk about the royal family. N.Hayes (haz.), *Doing Qualitative Analysis in Psychology*. Hove: Psychology Press.
- Billig, M. (1997b). Discursive, rhetorical and ideological messages. C.McGarty & A.Haslam (haz.), *The Message of Social Psychology*. Oxford: Blackwell.

- Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. & Radley, A. (1988). *Ideological Dilemmas: A social psychology of everyday thinking*. London: Sage.
- Blaxter, M. & Paterson, E. (1982). *Mothers and Daughters: A three generational study of health attitudes and behaviour*. London: Heinemann.
- Blumer, H. (1962). Society as a symbolic interaction. A.M. Rose (haz.), *Human Behaviour and Social Processes: An interactionist approach*. London: Routledge.
- Botella, L. (1995). Personal construct psychology, constructivism, and postmodern thought. R.A. Neimeyer & G.J. Neimeyer (haz.), *Advances in Personal Construct Psychology* (Vol. 3, 3–36). Greenwich, CT: JAI Press.
- Brown, P. (1973). *Radical Psychology*. London: Tavistock.
- Burkitt, I. (1999). Between the dark and the light: Power and the material contexts of social relations. D.J. Nightingale & J. Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Burman, E. (1990). Differing with deconstruction: A feminist critique. I. Parker & J. Shotter (haz.), *Deconstructing Social Psychology*. London: Routledge.
- Burman, E. (1991). What discourse is not. *Philosophical Psychology*, 4(3), 325–342.
- Burman, E. (1999). Whose constructionism? Points from a feminist perspective. D.J. Nightingale & J. Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Burman, E. & Parker, I. (haz.) (1993). *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Burr, V. (1998). Realism, relativism, social constructionism and discourse. I. Parker (haz.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Burr, V. (1999). The extra-discursive in social constructionism. D.J. Nightingale & J. Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Burr, V. (2002). *The Person in Social Psychology*. Hove: Psychology Press.
- Burr, V. & Butt, T.W. (2000). Psychological distress and postmodern thought. D. Fee (haz.), *Pathology and the Postmodern*. London: Sage.
- Bury, M.R. (1986). Social constructionism and the development of medical sociology. *Sociology of Health and Illness*, 8(2), 137–169.
- Butt, T.W. (2003). *Understanding People*. Basingstoke: Palgrave.

- Butt, T.W., Burr, V. & Bell, R. (1997). Fragmentation and the sense of self. *Constructivism in the Human Sciences*, 2, 12–29.
- Carabine, J. (2001). Unmarried motherhood 1830–1900: A genealogical analysis. M.Wetherell, S.Taylor & S.J.Yates(haz.)*Discourse as Data: A guide for analysis*. London: Sage.
- Cashmore, E. (1987). *The Logic of Racism*. London: Allen and Unwin.
- Clegg, S.R. (1989). *Frameworks of Power*. London: Sage.
- Collier, A. (1998). Language, practice and realism. I.Parker (haz.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Craib, I. (1984). *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*. Brighton: Harvester Press.
- Craib, I. (1997). Social constructionism as a social psychosis. *Sociology*, 31(1), 1–15.
- Cromby, J. & Nightingale, D.J. (1999). Reconstructing social constructionism. D.J.Nightingale & J.Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Crossley, M.L. (2000). *Introducing Narrative Psychology: Self, trauma and the construction of meaning*. Buckingham: Open University Press.
- Crossley, M.L. (2002). Introducing narrative psychology. C.Horrocks, K.Milnes, B.Roberts & D.Robinson (haz.),*Narrative, Memory and Life Transitions*. Huddersfield: University of Huddersfield Press.
- Danziger, K. (1997). The varieties of social construction. *Theory and Psychology*, 7(3), 399–416.
- Davies, B. (1998). Psychology's subject: A commentary on the realism/ relativism debate. I.Parker (haz.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Davies, B. & Harré, R. (1990). Positioning: The discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43–63. Tekrar basım; Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (haz.) (2001), *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.
- Davies, B. & Harré, R. (1999). Positioning and personhood R.Harré & L.Van Langenhove (haz.), *Positioning Theory*. Oxford: Blackwell.
- Davis, F. (1961). Deviance disavowal: The management of strained interaction by the visibly handicapped. *Social Problems*, 9, 120–132.
- Denzin, N. (1995). Symbolic interactionism. J.A.Smith, R.Harré & L. Van Langenhove (haz.), *Rethinking Psychology*. London: Sage.
- Derrida, J. (1976). *On Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Dodds, A., Lawrence, J.A. & Valsiner, J. (1997). The Personal and the Social: Mead's theory of the 'Generalised Other'. *Theory and Psychology*, 7(4), 483–503.
- Drewery, W. (2001). Everyday speech and the production of colonised selves, yayınlanmamış makale, University of Waikato, New Zealand.

- Edley, N. (2001). Unravelling social constructionism. *Theory and Psychology*, 11(3), 433–441.
- Edley, N. & Wetherell, M. (1995). *Men in Perspective*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Edwards, D. (1997). *Discourse and Cognition*. London: Sage.
- Edwards, D., Ashmore, M. & Potter, J. (1995). Death and furniture: The rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences*, 8, 25–49.
- Edwards, D. & Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. London: Sage.
- Edwards, D. & Potter, J. (1993). Language and causation: A discursive action model of description and attribution. *Psychological Review*, 100(1), 23–41.
- Edwards, D. & Potter, J. (1995). Remembering. R.Harré & P.Stearns (haz.), *Discursive Psychology in Practice*. London: Sage.
- Ehrlich, S. (1998). The discursive reconstruction of sexual consent. *Discourse and Society*, 9(2), 149–171.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The critical study of language*. London: Longman.
- Figlio, K. (1982). How does illness mediate social relations? Workmen's compensation and medico-legal practices 1890–1940. P.Wright & A. Teacher (haz.), *The Problem of Medical Knowledge*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Figuerola, H. & Lopez, M. (1991). Commentary on discourse analysis workshop/conference. Paper for Second Discourse Analysis Workshop/ Conference, Manchester Polytechnic, July.
- Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1973). *The Birth of the Clinic: An archaeology of medical perception*. London: Tavistock.
- Foucault, M. (1976). *The History of Sexuality: An introduction*. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish*. Harmondsworth: Penguin.
- Fox, D. & Prilleltensky, I. (haz.) (1997). *Critical Psychology: An introduction*. London: Sage.
- Friedman, M. & Rosenman, R.H. (1974). *Type A Behaviour and Your Heart*. London: Wildwood House.
- Fromm, E. (1942/1960). *The Fear of Freedom*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fromm, E. (1955). *The Sane Society*. New York: Rinehart.
- Frush, S. (1987). *The Politics of Psychoanalysis: An introduction to Freudian and post-Freudian theory*. London: Macmillan.
- Gavey, N. (1997). Feminist post structuralism and discourse analysis. In M.M. Gergen & S.N.Davis (haz.), *Toward a New Psychology of Gender: A reader*. London: Routledge.

- Gergen, K.J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26, 309–320.
- Gergen, K.J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, 40, 266–275.
- Gergen, K.J. (1989). Warranting voice and the elaboration of the self. J. Shotter & K.J.Gergen (haz.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Gergen, K.J. (1994). *Realities and Relationships: Soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K.J. (1997). The place of the psyche in a constructed world. *Theory and Psychology*, 7(6), 723–746.
- Gergen, K.J. (1998). Constructionism and realism: How are we to go on? I.Parker (haz.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Gergen, K.J. (1999). *An Invitation to Social Construction*. London: Sage.
- Gergen, K.J. (2000). The self: Transfiguration by technology. D.Fee (haz.), *Pathology and the Postmodern*. London: Sage.
- Gergen, K.J. (2001a). *Social Construction in Context*. London: Sage.
- Gergen, K.J. (2001b). Construction in contention: Toward consequential resolutions. *Theory and Psychology*, 11(3), 433–441.
- Gergen, K.J. & Gergen, M.M. (1984). The social construction of narrative accounts. K.J.Gergen & M.M. Gergen (haz.), *Historical Social Psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gergen, K.J. & Gergen, M.M. (1986). Narrative form and the construction of psychological science. T.R.Sarbin (haz.), *Narrative Psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Gergen, M. (2001). *Feminist Reconstructions in Psychology: Narrative, gender and performance*. London: Sage.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: An outline of the theory of structuralism*. Cambridge: Polity Press.
- Gilbert, G.N. & Mulkey, M. (1984). *Opening Pandora's Box: A sociological analysis of scientists' discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, R. (1993). Justifying injustice: Broadcasters' accounts of inequality in radio. E.Burnan & I.Parker (haz.), *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Gillies, V. (1999). An analysis of the discursive positions of women smokers: Implications for practical interventions. C.Willig (haz.), *Applied Discourse Analysis: Social and psychological interventions*. Buckingham: Open University Press.
- Gough, B. & McFadden, M. (2001). *Critical Social Psychology: An introduction*. Basingstoke: Palgrave.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Toward a corporeal feminism*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.

- Hall, S. (2001). Foucault: Power, knowledge and discourse. M. Wetherell, S.Taylor & S.J.Yates (haz.), *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.
- Hardey, M. (1998). *The Social Context of Health*. Buckingham: Open University Press.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from women's lives*. Buckingham: Open University Press.
- Harré, R. (1983). *Personal Being: A theory for individual psychology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harré, R. (1985). The language game of self-ascription: A note. K.J. Gergen & K.E.Davis (haz.), *The Social Construction of the Person*. New York: Springer.
- Harré, R. (1989). Language games and the texts of identity. J.Shotter & K.J.Gergen (haz.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Harré, R. (1993). *Social Being* (2nd edn). Oxford: Blackwell.
- Harré, R. (1995a). Agentive discourse. R..Harré & P.Stearns (haz.), *Discursive Psychology in Practice*. London: Sage.
- Harré, R. (1995b). Discursive psychology. J.A.Smith, R.Harré & L. Van Langenhove (haz.), *Rethinking Psychology*. London: Sage.
- Harré, R. (1995c). The necessity of personhood as embodied being. *Theory and Psychology*, 5(3), 369–373.
- Harré, R. (1998). *The Singular Self: An introduction to the psychology of personhood*. London: Sage.
- Harré, R. (1999). Discourse and the embodied person. In D.J.Nightingale & J.Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Harré, R. & Gillett, G. (1994). *The Discursive Mind*. London: Sage.
- Harré, R. & Secord, P.F. (1972). *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harré, R. & Stearns, P. (Eds.) (1995). *Discursive Psychology in Practice*. London: Sage.
- Harré, R. & Van Langenhove, L. (Eds.) (1999). *Positioning Theory*. Oxford: Blackwell.
- Heider, F. & Simmel, E. (1944). A study of apparent behavior. *American Journal of Psychology*, 57, 243–259.
- Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C. & Walkerdine, V. (Eds.) (1984). *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.
- Hollinger, R. (1994). *Postmodernism and the Social Sciences: A thematic approach*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Hollway, W. (1981). 'I just wanted to kill a woman.' Why? The Ripper and male sexuality. *Feminist Review*, 9, 33–40.
- Hollway, W. (1984). Gender difference and the production of subjectivity. J.Henriques, W.Hollway, C.Urwin, C.Venn & V.Walkerdine (haz.), *Changing the Subject: Psychology, social regulation and subjectivity*. London: Methuen.

- Hollway, W. (1989). *Subjectivity and Method in Psychology: Gender, meaning and science*. London: Sage.
- Howitt, D. (1991). *Concerning Psychology*. Buckingham: Open University Press.
- Hruby, G.G. (2001). Sociological, postmodern and new realism perspectives in social constructionism: Implications for literacy research. *Reading Research Quarterly*, 36(1), 48–62.
- Ibáñez, T. & Iñiguez, L. (Eds.) (1997). *Critical Social Psychology*. London: Sage.
- Ingleby, D. (1985). Professionals as socialisers: The psy-complex. *Research in Law, Deviance and Social Control*, 7, 79–109.
- Jackson, J.M. (1998). *Social Psychology: An integrative orientation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Kelly, G. (1955). *The Psychology of Personal Constructs*. New York and London: W.W. Norton.
- Kitzinger, C. (1987). *The Social Construction of Lesbianism*. London: Sage.
- Kitzinger, C. (1989). The regulation of lesbian identities: Liberal humanism as an ideology of social control. J.Shotter & K.J.Gergen (haz.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Kitzinger, C. (1990). The rhetoric of pseudoscience. I.Parker & J. Shotter (haz.), *Deconstructing Social Psychology*. London and New York: Routledge.
- Kitzinger, C. & Frith, H. (1999). Just say no? The use of conversation analysis in developing a feminist perspective on sexual refusal. *Discourse and Society*, 10, 293–317.
- Laclau, E. (1983). The impossibility of society. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 7, 21–24.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics* (çev. Moore, W. & Cammack, P.). London: Verso.
- Liebrucks, A. (2001). The concept of social construction. *Theory and Psychology*, 11(3), 363–391.
- Livesey, L. (2002). Telling it like it is: Understanding adult women's life long disclosures of childhood sexual abuse. C.Horrocks, K.Milnes, B.Roberts & D.Robinson (haz.), *Narrative Memory and Life Transitions*. Huddersfield: University of Huddersfield Press.
- Lutz, C. (1982). The domain of emotion words on Ifaluk. *American Ethnologist*, 9, 113–128.
- Lutz, C. (1990). Morality, domination and understanding of 'justifiable anger' among the Ifaluk. G.R. Semin & K.J.Gergen (haz.), *Everyday Understanding*. London: Sage.

- Maccoby, E.E. & Jacklin, C.N. (1974). *The Psychology of Sex Differences*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- McNamee, S. & Gergen, K.J. (Eds.) (1992). *Therapy as Social Construction*. London: Sage.
- Makin, T. (1995). The social model of disability. *Counselling*, 6(4), 274.
- Mancuso, J.C. (1986). The acquisition and use of narrative grammar structure. T.R.Sarbin (haz.), *Narrative Psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Marks, D. (1993). Case-conference analysis and action research. E. Burman & I.Parker (haz.), *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mehan, H. (1996). The construction of an LD student: A case study in the politics of representation. M.Silverstein & G.Urban (haz.), *Natural Histories of Discourses*. Chicago, IL: University of Chicago Press. Tekrar basım; M.Wetherell, S.Taylor & S.J.Yates (haz.) (2001). *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.
- Michael, M. (1999). A paradigm shift? Connections with other critiques of social constructionism. D.J.Nightingale & J.Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Michotte, A.E. (1963). *The Perception of Causality*. London: Methuen.
- Mills, S. (1997). *Discourse*. London: Routledge.
- Mulkay, M. (1985). *The Word and the World: Explorations in the form of sociological analysis*. London: Allen and Unwin.
- Neisser, U. (1981). John Dean's memory: A case study. *Cognition*, 9, 1–22.
- Nightingale, D.J. (1999). Bodies: Reading the body. I.Parker & the Bolton Discourse Network, *Critical Textwork: An introduction to varieties of discourse and analysis*. Buckingham: Open University Press.
- Nightingale, D.J. & Cromby, J. (2002). Social constructionism as ontology: Exposition and example. *Theory and Psychology*, 12(5), 701–713.
- Orford, J. (1992). *Community Psychology: Theory and practice*. Chichester: Wiley.
- Palmer, D.D. (1997). *Structuralism and Post structuralism for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing.
- Parker, I. (1990). Discourse: Definitions and contradictions. *Philosophical Psychology*, 3(2), 189–204.
- Parker, I. (1992). *Discourse Dynamics: Critical analysis for social and individual psychology*. London: Routledge.
- Parker, I. (1998a). Realism, relativism and critique in psychology. I. Parker (haz.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Parker, I. (1998b). Constructing and deconstructing psychotherapeutic discourse. *European Journal of Psychotherapy, Counselling and Health*, 1(1) April, 65–78.

- Parker, I. (1999). Critical reflexive humanism and critical constructionist psychology. D.J.Nightingale & J.Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Parker, I. & the Bolton Discourse Network (1999). *Critical Textwork: An introduction to varieties of discourse and analysis*. Buckingham: Open University Press.
- Parker, I. & Burman, E. (1993). Against discursive imperialism, empiricism and construction: Thirty-two problems with discourse analysis. E. Burman & I.Parker (haz.), *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Parker, I., Georgaca, E., Harper, D., McLaughlin, T. & Stowell-Smith, M. (1995). *Deconstructing Psychopathology*. London: Sage.
- Potter, J. (1996a). *Representing Reality: Discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.
- Potter, J. (1996b). Discourse analysis and constructionist approaches: Theoretical background. J.T.E.Richardson (haz.), *Handbook of Qualitative Research Methods for Psychology and the Social Sciences*. Leicester: BPS Books.
- Potter, J. (1998). Fragments in the realization of relativism. In I.Parker (Ed.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Potter, J. & Collie, F. (1989). 'Community care' as persuasive rhetoric: A study of discourse. *Disability, Handicap and Society*, 4(1), 57-64.
- Potter, J. & Reicher, S. (1987). Discourses of community and conflict: The organisation of social categories in accounts of a 'riot'. *British Journal of Social Psychology*, 26, 25-40.
- Potter, J. & Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology: Beyond attitudes and behaviour*. London: Sage.
- Potter, J. & Wetherell, M. (1995). Discourse analysis. J.A.Smith, R. Harré & L.Van Langenhove (haz.), *Rethinking Methods in Psychology*. London: Sage.
- Potter, J., Wetherell, M., Gill, R. & Edwards, D. (1990). Discourse: Noun, verb or social practice? *Philosophical Psychology*, 3(2), 205-217.
- Rabinow, P. (1984). *A Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- Radley, A. (1994). *Making Sense of Illness*. London: Sage.
- Radley, A. (1995). The elusory body and social constructionist theory. *Body and Society*, 1(2), 3-23.
- Rose, H. (1993). Rhetoric, feminism and scientific knowledge: Or from either/ or to both/and. R.H.Roberts & J.M.M. Good (haz.), *The Recovery of Rhetoric*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia.
- Rose, N. (1985). *The Psychological Complex: Psychology, politics and society in England 1869-1939*. London: Routledge.

- Rose, N. (1989). *Governing the Soul: The shaping of the private self*. London and New York: Routledge.
- Rose, N. (1990). Psychology as a 'social' science. I.Parker & J.Shotter (haz.), *Deconstructing Social Psychology*. London and New York: Routledge.
- Ryan, B.A. (1999). Does postmodernism mean the end of science in the behavioural sciences, and does it matter anyway? *Theory and Psychology*, 9(4), 483–502.
- Sampson, E.E. (1989). The deconstruction of the self. J.Shotter & K.J. Gergen (haz.), *Texts of Identity*. London: Sage.
- Sampson, E.E. (1990). Social psychology and social control. I. Parker & J.Shotter (haz.), *Deconstructing Social Psychology*. London: Routledge.
- Sampson, E.E. (1993). *Celebrating the Other*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Sarbin, T.R. (1986). The narrative as root metaphor for psychology. T.R.Sarbin (haz.), *Narrative Psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Sarup, M. (1993). *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Saussure, F. de (1974). *Course in General Linguistics*. London: Fontana.
- Sawicki, J. (1991). *Disciplining Foucault: Feminism, power and the body*. London: Routledge.
- Seymour-Smith, S. (2002). Illness as an occasion for story telling: Social influences in narrating the masculine self to an unseen audience. C. Horrocks, K.Milnes, B.Roberts & D.Robinson (haz.), *Narrative, Memory and Life Transitions*. Huddersfield: University of Huddersfield Press.
- Sherrard, C. (1991). Developing discourse analysis. *Journal of General Psychology*, 118(2), 171–179.
- Shotter, J. (1993a). *Conversational Realities*. London: Sage.
- Shotter, J. (1993b). *Cultural Politics of Everyday Life*. Buckingham: Open University Press.
- Shotter, J. (1995a). In conversation: Joint action, shared intentionality and ethics. *Theory and Psychology*, 5(1), 49–73.
- Shotter, J. (1995b). Dialogical psychology. J.A.Smith, R.Harré & L. Van Langenhove (haz.), *Rethinking Psychology*. London: Sage.
- Silverman, D. (2001). The construction of 'delicate' objects in counselling. M.Wetherell, S.Taylor & S.J.Yates,(haz.) *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage. Tekrar basım Silverman, D. (1997). *Discourses of Counselling: HIV counselling as social interaction*. London: Sage.
- Sloan, T. (Ed.) (2000). *Critical Psychology: Voices for change*. New York: St Martin's Press.
- Smith, J. (1981). Self and experience in Maori culture. P.Heelas & A. Lock (haz.), *Indigenous Psychologies*. London: Academic Press.

- Stainton-Rogers, R., Stenner, P., Gleeson, K. & Stainton-Rogers, W. (1995). *Social Psychology: A critical agenda*. Cambridge: Polity.
- Stainton-Rogers, W. & Stainton-Rogers, R. (2001). *The Psychology of Gender and Sexuality*. Buckingham: Open University Press.
- Stearns, P. (1995). Emotion. R.Harré & P.Stearns (haz.).*Discursive Psychology in Practice*. London: Sage.
- Stenner, P. (1993). Discoursing jealousy. E. Burman & I. Parker (haz.), *Discourse Analytic Research: Repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Sutton-Smith, B. (1986). Children's fiction-making. T.R.Sarbin (haz.), *Narrative Psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Taylor, S. (2001). Evaluating and applying discourse analytic research. M.Wetherell, S.Taylor & S.J.Yates, (haz.)*Discourse as Data: A guide for analysis*. London: Sage.
- Thompson, J.B. (1990). *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Throsby, K. (2002). *Discourse of Health and Illness in Accounts of IVF Failure*. Narrative and Memory Conference, University of Huddersfield, 20th April.
- Ussher, J. (Ed.) (1997). *Body Talk: The material and discursive regulation of sexuality, madness and reproduction*. London: Routledge.
- Ussher, J. (2000). Women's madness. D.Fee (haz.), *Pathology and the Postmodern*. London: Sage.
- Van Langenhove, L. & Harré, R. (1994). Cultural stereotypes and positioning theory. *Journal for the Theory of Social Behaviour*,24(4), 358–372.
- von Glasersfeld, E. (1981). *An Introduction to Radical Constructivism*. Özgün basım: P.Watzlawick (haz.) (1981),*Die Erfundene Wirklichkeit*. Munich: Piper. Author's translation in P.Watzlawick (Ed.) (1984), *The Invented Reality*. New York: Norton.
- Walkerdine, V. (1981). Sex, power and pedagogy. *Screen Education*, 38, 14–23. Tekrar basım: M.Arnot & G.Weiner (haz.) (1987). *Gender and the Politics of Schooling*. London: Hutchinson.
- Walkerdine, V. (1987). No laughing matter: Girls' comics and the preparation for adolescent sexuality. J.M.Broughton (haz.),*Critical Theories of Psychological Development*. New York: Plenum Press.
- Weedon, C. (1987). *Feminist Practice and Post structuralist Theory*. Oxford: Blackwell.
- Wetherell, M. (1996). Group conflict and the social psychology of racism. M.Wetherell (haz.), *Identities, Groups and Social Issues*. London: Sage.
- Wetherell, M. (1998). Positioning and interpretative repertoires: Conversation analysis and post-structuralism in dialogue. *Discourse and Society*, 9(3), 387–413.

- Wetherell, M. (2001). Debates in discourse research. M. Wetherell, S. Taylor & S.J. Yates (haz.), *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.
- Wetherell, M. & Edley, N. (1999). Negotiating hegemonic masculinity: Imaginary positions and psycho-discursive practices. *Feminism and Psychology*, 9, 335–56.
- Wetherell, M. & Potter, J. (1988). Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires. C. Antaki, (haz.) *Analysing Everyday Explanation: A casebook of methods*. London: Sage.
- Wetherell, M. & Potter, J. (1992). *Mapping the Language of Racism: Discourse and the legitimation of exploitation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Wetherell, M. & Still, A. (1998). Realism and relativism. R. Sapsford, A. Still, M. Wetherell, D. Miell & R. Stevens (haz.), *Theory and Social Psychology*. London: Sage in association with the Open University.
- Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (haz.) (2001a). *Discourse as Data: A guide for analysis*. London: Sage.
- Wetherell, M., Taylor, S. & Yates, S.J. (haz.) (2001b). *Discourse Theory and Practice: A reader*. London: Sage.
- Whorf, B. (1941). The relation of habitual thought and behaviour to language. L. Spier (haz.), *Language, Culture and Personality: Essays in memory of Edward Sapir*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.
- Wilkinson, S. (haz.) (1996). *Feminist Social Psychologies: International perspectives*. Milton Keynes: Open University Press.
- Williams, R. (1989). *The Trusting Heart*. New York: The Free Press.
- Willig, C. (1997). Social constructionism and revolutionary socialism: A contradiction in terms? I. Parker (haz.), *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage.
- Willig, C. (1999a). Beyond appearances: A critical realist approach to social constructionist work. D.J. Nightingale & J. Cromby (haz.), *Social Constructionist Psychology: A critical analysis of theory and practice*. Buckingham: Open University Press.
- Willig, C. (1999b). Discourse analysis and sex education. C. Willig (haz.), *Applied Discourse Analysis: Social and psychological interventions*. Buckingham: Open University Press.
- Willig, C. (2001). *Introducing Qualitative Research in Psychology: Adventures in theory and method*. Buckingham: Open University Press.
- Wodak, R. (1996). *Disorders of Discourse*. Harlow: Addison Wesley Longman.
- Wood, L.A. & Kroger, R.O. (2000). *Doing Discourse Analysis: Methods for studying action in talk and text*. London: Sage.
- Young, A. (1976). Internalising and externalising medical belief systems: An Ethiopian example. *Social Science and Medicine*, 10, 147–156.

YAZAR DİZİNİ

- Abrams, D. 175
Althusser, L. 85-6, 111, 120
Aries, P. 4
Annistead, N. 14
Ashmore, M. 21, 157
Auburn, T. 150
Austin, J.L. 58
Averill, J. 73

Bakhtin, M. 141
Bateson, G. 187
Bentham, J. 71-2
Berger, P. 12-13, 185-6
Billig, M. 17, 2126, 60, 86-7, 137, 166, 169
Blaxter, M. 37
Blumer, H. 21, 140, 192-3
Bolton Discourse Network 18, 63
Botella, L. 20
Brown, P. 14
Burkitt, I. 22, 98-101
Burman, E. 21-3, 150, 156-7, 175
Burr, V. 20, 22, 40, 94, 101, 178, 191, 197, 199-200
Bury, M.R. 40, 85
Butt, T.W. 20, 22, 40, 94, 178, 185, 191

Carabine, J. 171
Cashmore, E. 165-6
Clegg, S.R. 84
Collie, F. 169
Collier, A. 97-8, 100

Craib, I. 2, 121, 125, 183
Cromby, J. 23, 100
Crossley, M. L. 19, 144-6

Danziger, K. 15, 20-2
Davies, B. 22, 94, 113-14, 119, 122, 183, 188-9
Davis, F. 114-15
Dean, J. 131
Denzin, N. 18
Derrida, J. 15, 17, 67, 82, 88, 181
Descartes, R. 48-9
Dodds, A. 192
Drewey, W. 188-9

Edley, N. 17, 26, 92-3
Edwards, D. 16-17, 21, 26, 56, 91-4, 127, 131
Ehrlich, S. 112

Fairclough, N. 170-1
Figlio, K. 40
Figuero, H. 157
Foucault, M. 15, 17-18, 21-2, 25-6, 39-40, 63-73, 78-80, 84-5, 88-90, 110, 120-1, 170-1, 196
Fox, D. 15
Freud, S. 11
Friedman, M. 36
Frith, H. 163
Fromm, E. 33
Frosch, S. 181

- Gavey, N. 196
 Gergen, K.J. 2, 13-14, 19, 21, 26, 93-4, 100-1, 136-7, 140-1, 143-4, 146, 150, 155, 179, 190-2, 195-6
 Gergen, M.M. 19, 143-4
 Giddens, A. 185
 Gilbert, G.N. 151-2
 Gill, R. 150
 Gillett, G. 16, 128-9
 Gillies, V. 111
 Gough, B. 15
 Grosz, E. 197

 Hall, S. 67
 Hardey, M. 37
 Harding, S. 151
 Harré, R. 14 16, 21-3, 100, 113-14, 119, 128-9, 132-5, 138-9, 142-3, 146-7, 181, 183, 188-9, 194, 196
 Heider, F. 142
 Henriques, J. 63
 Hogg, M.A. 175
 Hollinger, R. 10
 Hollway, W. 22, 77, 112-13, 181-1
 Howitt, D. 153-4
 Hruby, G.G. 93, 95

 Ibáñez, T. 15
 Ingleby, D. 72
 Iñiguez, L. 15

 Jacklin, C.N. 152
 Jackson, J.M. 114-15

 Kant, I. 10, 12, 19
 Kelly, G. 19
 Kierkegaard, S.A. 146
 Kitzinger, C. 22, 87, 109-10, 163
 Kroger, R.O. 159
 Lacan, J. 181
 Laclau, E. 84, 89
 Liebrucks, A. 95-6, 100
 Livesey, L. 145
 Lopez, M. 157

 Luckmann, T. 12-13, 185-6
 Lutz, C. 32, 53

 Maccoby, E.E. 152
 McFadden, M. 15
 McNamee, S. 144
 Makin, T. 38
 Mancuso, J.C. 143
 Marks, D. 156
 Marx, K. 11-12, 74, 79, 83
 Mead, G. H. 13, 190, 193-4, 200
 Mehan, H. 17, 155
 Michael, M. 102
 Michotte, A.E. 142
 Mills, S. 88-90, 92, 157, 159
 Mouffe, C. 89
 Mulkay, M. 151-2, 157

 Neisser, U. 131
 Nietzsche, F.W. 11-12
 Nightingale, D.J. 23, 100

 Orford, J. 155

 Parker, I. 18, 20, 22, 63, 72, 96-7, 111, 150, 156-7, 171, 175, 180
 Paterson, E. 37
 Piaget, J. 8, 11, 19
 Potter, J. 16-18 21, 26, 56, 58-60, 87, 94, 129-31, 135-6, 138-9, 149, 151, 157, 167-9
 Prilleltensky, I. 15

 Radley, A. 36-7, 39, 197-8
 Reicher, S. 167-9
 Ricouer, P. 146
 Rose, H. 102
 Rosenman, R.H. 36
 Ryan, B.A. 199

 Sacks, H. 161
 Sampson, E.E. 187, 191-2
 Sarbin, T.R. 19, 142-3
 Sarup, M. 72
 Saussure, F. de 50-2, 181
 Sawicki, J. 69, 121, 196-7
 Secord, P.F. 14
 Seymour-Smith, S. 145

- Sherrard, C. 156-7
 Shotter, J. 21, 140-1, 179
 Silverman, D. 161-2
 Simmel, E. 142
 Sloan, T. 15
 Smith, J. 138
 Stainton-Rogers, R. 15, 43
 Stainton-Rogers, W. 43
 Stearns, P. 7, 16, 128
 Stenner, P. 128
 Stil, A. 95
 Sutton-Smith, B. 143

 Taylor, S. 158-9
 Thompson, J.B. 85
 Throsby, K. 164-5
 Ussher, J. 22, 197

 Van Dijk, T. 170
 Van Langenhove, L. 113
 Von Glasersfeld, E. 19

 Walkerdine, V. 116-18, 180-1
 Wetherell, M. 17, 26, 58-60, 95, 129-31, 135-6, 138-9, 151, 157, 165-6, 175-6
 Whorf, B. 8, 21-2
 Wilkonson, S. 151
 Williams, R. 36
 Willig, C. 22-3, 60, 63, 75, 96, 99-100, 111, 153, 155, 171-4, 179, 184
 Wodak, R. 18
 Wood, L. A. 159
 Young, A. 38-9

KONU DİZİNİ

açıklayıcı repertuvarlar 59-61,152,166-9
ahlak:söylemi 135-6
akıllılık/delilik:psikanalitik teoriler 71
Amhara insanları 38-9
annelik:söylemleri 123
araştırma:sosyal inşacılıkta 24,149-77
aşk:söylemleri 73-4
atıflar: söylemsel psikolojide 17
Aydınlanma 10
bağımlılık: ve özne konumlandırması 111
baskın gruplar 14
batılı olmayan kültürler: Amhara insanları 38-9;İfaluk 32-3
beden 196-200
benlik: dilsel fenomen olarak 133-5; ve öznellik 137-40,179-80;hikayede 141-6
bilgi:sosyolojisi 12-3; ve söylemi 67-9; arkeolojisi(Foucault) 78
birey/toplum ikililiği 184-8
bireysellik 140, 191-2
biyotıp 38-40

cinsel davranış:Foucaultcu analiz 69-71
cinsellik:geleneksel psikoloji 41-2; sosyal inşacılık 42-5; psikanalitik teoriler 71; söylemleri 107-10; “erkek cinsel dürtü” söylemi 41,77,112-13
çoğulculuk 12
davranış: geleneksel psikolojide 29-31
depresyon: söylemleri 122
dil: sosyal inşacılıkta 13-16,22,24,34,46-62,88-94; söylemsel psikolojide 47-50;; düşüncede 47-50;; kendinden referanslı 81-2
disipline edici güç (Foucault) 69-75
eğitim:söylemleri 76
eleştirel gerçekçilik 96-7
eleştirel psikoloji 15-16
eleştirel söylem analizi 170-1
emosyonlar: söylemsel psikolojide 17,127-9; psikanalitik teoriler 48; sosyal inşacılıkta 48; geleneksel psikolojide 132
engelli 39; sosyal inşacılıkta 37-8
epistemoloji 92,96

erkek cinsel dürtü söylemi 41,77,112-113

Erkeklik:söylemleri 76-7

etnometodoloji 13,58-9

Evlilik:söylemleri 73-5

eylem araştırması 155

faillik 20, 23-4,120-2,146-7,180,182-5,188-90

feminizm: romantik aşkın eleştirisi 73

Foucaultcu söylem analizi: bkz. Yazar dizininde

Foucault,M.başlığı ile girilenler

geçerlilik:araştırmanın 158-9

gerçekçilik: görececiliğin tersi 22-3; ve söylem 81-103

görececilik: gerçekçiliğin tersi 22-3;söylemde 81-103

görgül repertuar: araştırmada 152

güç: ve söylem 67-75,85-

7,94,98,136,155-6;ve kadın

söylemleri 76: ve konumlandırma 115-19

güvenirlilik:araştırma bulgularının 158-9

hafıza: söylemsel psikolojide

17,131-2

geleneksel psikolojide; sosyal inşacılıkta 36-40

hastalık:inanç sistemleri 35-40; söylemleri 75;

hikayeleştirici psikoloji 141-6,190-2

homoseksüellik 49, 107-10

hükümdarın iktidarı: Foucaultcu analizde 72

hümanizm 53

Ifaluk insanları 32-3

ideoloji:ve söylemi 82-3

ikilemler, ideolojik (Billig) 87

insan failligi bkz.faillik

inşa: kişisel inşa psikolojisinde19-20

işaretler: Saussure dilbiliminde 50-2

işbirliği halinde araştırma 155

kadın: romantik aşk üzerine feminist görüşler 73-4;

evlilik ve aile üzerine Marksist

görüşler 74-5;

yaygın söylemler 108; kadınsılık

söylemleri 75;

'erkek cinsel dürtüsü' söyleminde 77,112-113;

aynı zamanda bkz.kadınsılık

kadınsılık:söylemleri 75-7,123 aynı zamanda Bk. kadın

kanaatler 28,65

kapitalizm: Marksist görüşte kadının rolü 74; söylemleri 75-6

kartezyen düalizm 49

kimlik 106-9

kişilik 28-35: sosyal inşacılıkta 30-35; kimlik 106-9

kişisel inşa psikolojisi 19-20

konumlandırma 111-25,135,179,188-90

konuşma analizi: Shotter'da

21,151;160-3

konuşma eylemi teorisi(Austin) 58-9

konuşma hakları 111-13,136-7

lezbiyenlik:söylemi 109-10

liberal hümanizm 109-10

Maori insanları: ve önyargı 135,157; benlik 138-9

Marxizm:evlilik ve aile görüşü74-5; ideolojisi 83

Metaanlatılar 11-12

metinler: ve söylem 66-7;88

milliyetçilik:söylemsel psikolojide 17

modernizm 10-11

naif gerçekçilik 95

nesnellik: ve sosyal inşacılık

6-7,152-3

ontoloji 92,96

öfke; söylemsel psikolojide 128

öğrenme güçlüğü:söylemsel psikolojide 17

özcülük 5-6;53,84;kişilik görüşü 29-30

özne konumları 111-25,179

öznellik:söylemsel psikolojide 137-40,179

postmodernizm 10-12

postyapısalcılık: ve dil 52-6

psikanalitik teoriler: emosyonun 48; cinselliğin 71; deliliğin 71; suçluluğun 71; ve Marxizm 83; sosyal inşacılıkta 180-1

psikokompleks 72

psikoloji, geleneksel: sosyal inşacılığın zıddı 28-45

psikopatoloji: eleştirel yapışökücülük (Parker) 72

psikoterapi: eleştirel yapışökücülük (Parker) 72

radikal inşacılık 19

refleksivite: 156-8

romantik aşk söylemi 73-4

sağlık: bkz.hastalık

seksizm:söylemsel psikolojide 17

sembolik etkileşimcilik 13,185,193-4

sosyal etkileşim 126-48

sosyal hayaletler 144-5

sosyal inşacılık: geleneksel psikolojinin zıddı 7; çıkış noktaları 9-15; araştırmada 24

sosyal öğrenme teorisi: davranışta 31-2

sosyallik (Kelly) 19

sosyoloji: ve sosyal inşacılık 2,9

söylem analizi :18-22;24,26,46-62,63-80,81-103:

araştırma aleti olarak 149-77

söylem:tarifi 64; ve kimlik 106-9

söylemsel psikoloji 16-

17,21,26,56-8,126-40,179,183-

4;;yapışökücülükten farkı: 17-18;

gerçeklik 90-3; ve faillik 146; ve

araştırma 150-1,163-6

şarta bağlı repertuar: araştırmada 152

tecavüz:erkek cinsel dürtü söyleminde 77-123

tıp: inanç sistemleri 38-40; ve özne konumları 111-12

tilki avı:söylemleri 65-6

toplum psikolojisi 155

toplum/birey ikililiği 184-8

tutumlar 28,65,129-31

vasıflar: geleneksel psikolojide 29

Watergate 131-2

yanlış bilinçlilik 83-4

yapısalcılık 11;50-2

yapısalcılık aynı zamanda Bk. Sosyal inşacılık

yapışökücülük 17-18; ve dil 47-62; ve güç 94

Sosyal İnşacılık

Yakın yıllarda sosyal inşacı yazı ve araştırmaların damla damla akışı bir sel halini aldı. Önceleri pek alışılmadık olan psikolojik fenomenin meydana getirdiği sosyal ve dilsel süreçlere dikkat etme fikri birçok yerde sağlam bir inanca yakın düşer. Bu “başına buyrukluk guruları” artık “yaşlı büyük şahsiyetler” haline geldiler.

Vivien Burr sosyal inşacılığı en üst düzeyde mükemmel bir şekilde özetleyen önceki kitabını takip etmekte ve esas düğümleri uyumlu bir goblen dokuma haline getirmektedir. Bu kitap yaklaşımın sosyal psikolojiyi yeniden eleştirel şekilde ele alan başlangıçlarından şu sıralarda psikopatoloji ve psikiyatrideki etkilerine kadar zengin uygulama alanları üzerinde durmaktadır. Resmi tamamlayan heyecan verici eleştirel bir bölümle birlikte yarım kalan işler, tamamlanmamış gelişmeler de yerini bulmaktadır. Bu kitap sadece ilerideki gelişmelere cesaret vermekle kalmayacak yanısıra alanın giderek ihtiyacını duyduğu giriş kabilinden derslere de esas sağlayacak bir değer taşıyacaktır.’

**Rom Harre, Georgetown University, Washington
and Linacre College, Oxford.**

Sosyal İnşacılık (ikinci baskı) lisans ve lisansüstü psikoloji öğrencileri kadar sağlık, sosyal çalışma ve eğitim gibi ilişkili alanların öğrencileri için de kullanışlı ve bilgilendirici bir kaynak olacaktır.

Vivien Burr Birleşik Krallık’ta Huddersfield Üniversitesi Psikoloji Bölümünde öğretim üyesidir.

"Vivien Burr sosyal inşacılığı en üst düzeyde mükemmel bir şekilde özetleyen önceki kitabını takip etmekte ve düşümleri uyumlu bir goblen dokuma haline getirmektedir."

*Rom Harré, Georgetown University, Washington,
and Linacre College, Oxford.*

"Sosyal İnşacılık geniş bir kitle tarafından okunmayı hak eden, doyurucu, kapsamlı bir kitaptır. Yazar bu materyalden, herhangi bir okuru dahi şevke getirecek bir güvenle bahsetmektedir."

Richard Mallows, Head of Psychology, York St. John College.

Bu kolaylıkla ulaşılabilir bilimsel giriş kitabı öğrencilere, sosyal inşacılık olarak bilinmeye başlanan sosyal bilim teorisini ve araştırma alanını takdim etmektedir. Gündelik yaşantılardan ve kişilik, cinsellik, sağlık gibi alanlarda var olan araştırmalardan çeşitli örnekler kullanarak sosyal inşacılığın temel teorik faraziyelerini açık bir şekilde izah etmektedir. Bilginin statüsü, doğası, hakikat, gerçeklik, benlik gibi kilit tartışmalar, anlaşılabilir bir şekilde derinlemesine bir analizle verilmektedir. Sosyal inşacı araştırma ile ilişkili teorik ve pratik meseleler ve sosyal inşacı araştırmadaki farklı yaklaşımlar açık bir şekilde izah edilmektedir. Metin sosyal inşacılığa yaygın bir sempati ile yaklaşmakla birlikte yaklaşımın zayıflığına, eleştirel bir yaklaşımla hitap etmekte ve son bölümde teoriye daha da yoğun bir eleştiri yöneltmektedir.

Sosyal İnşacılık (ikinci baskı) birinci baskıdaki materyali genişletmekte ve güncellemektedir, kitap lisans ve lisansüstü psikoloji, psikopatoloji ve psikiyatri öğrencileri kadar sağlık, sosyal hizmet ve eğitim gibi ilişkili alanların öğrencileri için de kullanışlı ve bilgilendirici bir kaynak olacaktır.

Vivien Burr, Birleşik Krallık'ta Huddersfield Üniversitesi Psikoloji Bölümünde öğretim üyesidir.



ANKARA DAĞITIM Kültür Mah. Mithatpaşa Cad. Nu: 74 B-01/02
Tel: 0312 418 20 10 Faks: 0312 418 30 20 Kızılay / ANKARA
www.nobelyayın.com nobel@nobelyayın.com

MERKEZ İÖSB Abdülkadir Geylani Cad. Nu: 2/A
Tel/Faks: 0312 386 00 91 Ostim / ANKARA

