

"Bilgi Çağında" Din, Kültür ve Toplum

PHILIP A. MELLOR
ÇEVİREN: İHSAN ÇAPCIOĞLU
DR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
e-posta: ihsanapcioglu@yahoo.com

Sosyolojinin bazı biçimlerinde, çalışmanın ana konusu olarak "kültür", "toplum"la yer değiştirir hale geldi. Bu, kültürün, teknoloji gibi daha önemli sayılan bir şeyle belirlendiği indirgemecilik çeşitlerinin gelişimine izin verirken, aynı zamanda insan ontolojisiyle hususi bir meşguliyeti önemsemeyen epistemolojik bir relativizmi cesaretlendirdi. "Bilgi çağı"nın bazı önemli çağdaş açıklamaları, bu iki özelliği de gözler önüne seriyor. Bu makalenin iddiası şudur: Bunlar, genel anlamda sosyoloji için, ya da özellikle din sosyologları için üzerinde ilerlemelerini sağlayacak verimli bir yol haritası sunmuyor. Durkheim'ın toplumsal gerçekçiliği, sadece, insanı ve çağdaş yaşamın dini boyutlarını önemsemeyen makine-yardımlı bilgi akışıyla zehirlenmiş teorilerin yetersizliğini aydınlatmaya katkıda bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda çağdaş toplumsal ve kültürel gerçekliklerin incelenmesi konusunda da daha verimli bir yola işaret edebiliyor.

Yaklaşık son yirmi yıl ya da biraz daha fazla bir süredir, "kültürel dönüşüm"ün sosyolojik teorideki gelişimi, ekonominin ya da sosyal yapının gücüne ilişkin ikincil önemin, kolayca sınırlandırılmış ve türetilmiş bir fenomeni olarak daha önceki kültür kavramlarına meydan okuma arayışında olmuştur. Din sosyologları, diğerleri arasında, bazı geleneksel sekülerleşme teorilerini destekleyen indirgemeci varsayımlar hakkında sorular soran ve dini sembol, inanç ve değerlerin çağdaş öneminin keşfi için yeni yollar açan bu gelişimin muhtemel faydalarının farkına varmakta geç kalmamışlardır. Ancak bu çalışmaların en iyi örnekleri, kültürel bir kaynak olarak dinin devam eden kudretini aydınlatırken yine de, kültürün, topluma indirgenemese de, toplumla ilişkili olarak incelenmesi gerektiği gerçeğini vurgulayan bir yol

tutmuştur (Beckford 1989; Hervieu-Léger 2000). Bununla birlikte, sosyolojinin diğer bazı alanlarında bu vurgu kaybolmuş ve çalışmanın ana konusu olarak “kültür”, “toplum”la yer değiştirir hale gelmiştir. Bunun iki temel sonucu vardır: Birincisi bu, tipik olarak insan ontolojisiyle hususi bir meşguliyeti önemsemeyen epistemolojik bir rölativizm ile nitelenen oldukça idealist teori biçimlerinin oluşumunu cesaretlendirmiştir; ikinci ve kültürel dönüşümün arkasındaki özgün tesire karşı olarak ise, insan toplumunun karmaşık gerçeğiyle her hangi bir yakın ilişkiden bağımsız olarak, kültürün, teknoloji gibi daha önemli sayılan bir şeyle belirlenerek ters yüz edildiği yeni indirgemecilik çeşitlerinin gelişimine izin vermiştir. Bu sonuçlar özellikle “bilgi çağı”nın bazı önemli çağdaş raporlarında açıkça görülebilir.

Günümüzde, sosyolojik teorideki kültürel dönüşümün en seçkin biçimlerinden biri, toplum üzerine geleneksel sosyolojik odaklanmanın daha geniş mahiyette reddedilmesiyle yakından ilişkili olarak, bilgi teknolojilerinin gelişimiyle ortaya çıkan kültürel dönüşümlerin gücü ve kapsamına yönelik ilgidir. Aslında bazı yazarlara göre ortada bir bilgi *toplumu* yoktur, sadece her şeyin bilginin küresel etkileşiminde yeniden şekillendiği bir dizi hareketlilikler, ağlar ve akımlar vardır. Bu hususta, bu teoriler sosyolojik mirasın büyük bölümünü sorgulamaya çağırıyor: Durkheim gibi öncü şahsiyetler tarafından geliştirilmiş olan, toplum üzerine sosyolojik odaklanmanın, insanın doğuştan gelen potansiyelinin ve karakteristiğinin çağ dışı vizyonlarına ve insan deneyiminin ayrı bir sosyal alan hakkındaki yanlış varsayımlarına dayandığı farz ediliyor (Urry 2000: 11). Onun yerine, sosyolojik çalışma kültür ve teknoloji arasındaki ilişkilere odaklanmış ve Durkheim’in (1995) toplu temsil biçimlerinin toplumsal kökenlerine yönelik ilgisinin yerini, insan düşüncesi ve deneyimini şekillendiren bilgi teknolojilerinin gücüne dair argümanlar almıştır. Castells’in sözlerinde (1998: 1), “artan bir etkileşime sahip bulunan görsel-işitsel evren etrafında inşa edilmiş bir gerçek sanallık kültürü, elektronik bir hiper-metin’deki kültür çeşitliliğini kaynaştırarak, zihinsel temsili ve iletişimi her yere yaymıştır. Bu sosyolojik gerçekler çerçevesinde, “bilgiyi anlamlandırma”, toplumu anlamlandırmaya çalışan geleneksel sosyolojik çabalarla yer değiştirmiştir (Lash ve Featherstone 2001: 16).

Bu iddiaların din sosyologları tarafından iki sebeple ciddiye alınması gerekir: Her şeyden önce, bu iddialar, sosyoloji kuramcıları arasında, genel anlamda, sosyoloji için yeni bir paradigma inşa etme çabalarının parçası olarak gittikçe daha etkin hale geliyorlar (bkz. Abell ve Reynlers 2000). Din sosyolojisinde yeni bir paradigma düşüncesinden doğasında çok farklı olmalarına rağmen (Warner 1993), bu gelişmelerin ikisi de, çağdaş sosyal ve kültürel gerçeklerle sorgulanıyor görünen geleneksel sosyolojik varsa-

yım ve argümanları yeniden değerlendirmek için ortak bir talebi oluşturur. İkincisi, açıkça görülüyor ki, çağdaş teknolojik gelişmeler sosyal ve kültürel biçimler ile insanların dini olgularla karşılaştığı ve bunu tecrübe ettiği yollar üzerinde çok önemli bir etkiye sahip olabilir. Lyon'un (2000), "Hz. İsa Disneyland'da" ya rastlayanlarca karşılaşılan riskler ve vaatler üzerine yaptığı duyarlı açıklamalar, bilgi toplumu teorisyenleri tarafından ortaya atılan konuların önemini kanıtlamaktadır. Sonuç olarak, bu makalenin amacı, bilgi toplumuna ilişkin tartışmaların önemsiz olduğunu savunmak değildir: Onlar çağdaş dünyanın doğasını anlamak için geleneksel sosyolojik model arayışının faydası konusunda önemli sorular ortaya atarlar. Bu makalenin iddiası daha ziyade şunlarla ilgilidir: Bilgi çağının bazı nüfuzlu teorisyenleri tarafından bu sorulara verilen cevaplar oldukça kuşku uyandırıcıdır ve kültürel dönüşümün bu tezahürü genel anlamda sosyoloji, özellikle din sosyologları için verimli bir gelişim sunmaz. Dahası, dinin toplumsal ve kültürel rolünün yansımaları, bu tür teorilerin bazı daha radikal iddiaları için değerli bir düzeltici olabilir.

Buradaki asıl odak noktası, bilgi çağı çalışmalarının deneysel boyutlarından ziyade, özellikle din sosyologları açısından etkili olan teorik konular ve problemler üzerinedir. Bu, deneysel boyutların önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aslında, gerçeğin "sanallaşması" hakkındaki iddiaları destekleyen deneysel kanıtların yokluğu, bu çalışmalarda en önemli özelliktir denilebilir: Örneğin bilgisayar, televizyon ve cep telefonlarına bağımlılık gibi, deneysel veriye yönelik çalışmalar, gerçek insanlarla özellikle coğrafi mekanlarla ilişkilere verilen sosyolojik önemin devam ettiğini göstermiştir (Jenkins 1999; May 2002). Ayrıca, bilgi toplumu teorisyenleri, daha geniş manada toplum-sonrası savunucuları, aksi yöndeki bütün kanıtları görmezden geliyor ve sadece küresel bilgi akışı karşısında ulus-devletlerin düşüşüne kesin gözüyle bakıyor (Billig 1994; Urry 2000; bkz. Fulcher 2000).

Bununla birlikte, deneysel kanıtlar hakkındaki sorular önemli olmasına rağmen, mevcut sosyal ve kültürel fenomenler hakkındaki teorik düşüncelerin yanı sıra; bunların insan potansiyelleri ve güçleriyle ilişkisi muhtemelen daha önemlidir. Burada şu da belirtilmeye değer ki; sosyolojinin sosyal realist vizyonunun temel mantığı şudur: Sosyal gerçeklik sadece işlenmiş verilerle kavranabilecek tek boyutlu bir fenomen değildir. O karmaşıktır ve sadece nedensel etkilerle bilinebilecek bazı deneye dayanmayan gözlemlenebilir unsurlarla sıralanmıştır (Durkheim 1995: 12-18; Archer 1995: 50; Mellor 2004). Ayrıca, Durkheim'in (1995), sosyal realist yaklaşımı temsil eden din ve toplum arasındaki yakın bağın teorik olarak açıklanması ile kritik bir buluşma, bilgi toplumu teorileriyle ilgili daha radikal iddiaları

düzeltilme hususunda, bu teorilerin deneysel eksikliklerinin hesabını vermekten daha faydalı bir düzeltme işlemi olabilir. Ancak bunu tartışmadan önce, sosyolojik teorinin belirli alanları üzerinde çok önemli bir etkiye sahip olmaya başlayan toplum-sonrası perspektiflerin bazı temel özelliklerini belirtmek ve bunların bilgi toplumu teorileriyle bağlantısını ana hatlarıyla ortaya koymak gerekir.

TOPLUM ELEŞTİRİSİ

Toplum çalışmalarında geleneksel sosyoloji bakışına birkaç öncü düşünür tarafından meydan okunmasına rağmen, onların çoğu “toplumun”; sosyal ve kültürel varlığın karmaşık, değişken ve sınırsız çeşitliliğe sahip biçimleri üzerine dayatılan sosyoloji, siyasal düşünce sistemleri ve kültürel teorilerin belirli tiplerinin keyfi bir inşası olduğu görüşü etrafında birleşirler. Post-modern felsefe, bu tip görüşler üzerine inşa edilmiş etkili bir toplum-sonrası perspektif sunar. Bunun felsefi şeceresi, Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünü ilan etmesinden ve gerçeğe yönelik bütün iddiaların hükmetme arzusunun tezahürleri olduğu yönündeki eleştirel teorisinden; Foucault’un İnsan’ın ölümünden ve gerçekliği, hükmetme isteklerini temsil eden rekabet halindeki söylemlere indirgemesinden; Baudrillard’ın sosyalin ölümü ve gerçekliğin “gerçek-ötesi”nin (bkz. Archer 2000) suretine matuf çöküşüne kadar götürülebilir. Sadece Baudrillard (1983, 1990a, 1990b) değil, Deleuze (1979), Lyotard (1984) ve Derrida (1991) da, toplumu, insan hayatının yerel çoğulluğunu ve belirsizliğini maskeleyen kültürel açıdan izafi bir yapılanma şeklinde tanımlayarak, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde, topluma ilişkin derin bir şüpheciliği teşvik etmişlerdir. Ancak Baudrillard’ın sosyalin ölümüyle ilgili görüşleri, oldukça etkili olmuştur.

Baudrillard (1983: 4), sosyolojinin “sosyalin pozitif ve nihai hipotezi” ne bağlı olduğunu belirtir; ancak, sosyalle ilgili, onun yokluğunu ya da şu anki çözülüşünü aydınlatan, böylece sosyal kavramı kadar sosyolojinin ölümüne de işaret eden üç ihtimali düşünür: Birincisi, varlıklar asla sosyal olarak değil, “sembolik, büyülü ve mantıksız olarak” işlev görür; ikincisi, sosyal, günümüzde toplumun idari mekanizmasının içine yedirilmeye başlanan bir tür kalıntıdır; ve üçüncüsü, sosyal bir zamanlar var olmuş olabilir, ancak günümüzde bilgi çağının simülasyonları, çevrimleri ve ağ örgülerinde yok olup gitmiştir (Baudrillard 1983: 68, 73, 83). Baudrillard’ın bu üç ihtimale ilişkin kendi duruşu çok açık değildir, ancak genellikle, üçüncü duruşun nitelik olarak onun “sosyoloji-karşısı” yanına işaret ettiği kabul edilir (Bogard 2000: 240). Bu sosyoloji-karşıtlığı içinde, gerçek, gerçek-ötesine yol vermiş olduğu için, sosyal, sosyalin *simülasyonu*yla yer değiş-

tirmiştir. Burada sadece radikal, karmakarışık, anlamsız olasılıklar olduğu için, gerçek kavramına ya da herhangi bir şey hakkında bilginin her hangi bir formuna zemin hazırlayan ontolojik bir temel yoktur.

Felsefenin bu tür postmodern biçimleri, çeşitli yollarla sosyolojik analizlerle ve izafi mantığın kabulünün çeşitli dereceleriyle birleştirilmiştir. Örneğin, Touraine'in (1989, 1995) toplumun anlamsızlığını savunan sosyal hareketler üzerine odaklanması ve Urry'nin (2000) "toplumların ötesinde sosyoloji" manifestosu, postmodern felsefeyle birleşmeyi ortaya çıkarır. Touraine'e göre (1989: 15), günümüze ciddi şekilde işaret eden sosyal ilişkilerin karmaşık ve değişen alanları, herhangi bir toplum kavramıyla uzlaşır ve o, "toplum fikrinin yok edilmesi gerektiğini" düşünür. Urry'nin (2000: 1) "sosyoloji manifestosu" da, sosyologların toplum kavramını kaldırmaları gerektiğini savunur. Ona göre sosyoloji, zaman ve mekânın ötesinde "bir tür metin-ötesi modelleme" içinde örtüşen münferit düzenler üreterek "küresel ağ ve akımlar"ın analizi üzerine odaklanmalıdır (Urry 2000: 36).

Ona göre, biz, şimdi "risklerin kısmen, toplumların, çok yönlü 'insanlık dışı' küresel akım ve çok yönlü ağ karşısında azalan gücüyle üretildiği meçhul, çelişkili ve işaretlere özgü bir risk kültüründe yaşıyoruz." (Urry 2000: 37). Ancak, bu insanlık dışı akıma odaklanma, oldukça sorunlu bir fail (agency) görüşüyle ittifak halindedir. Aslında Urry (2000: 14) "fail kavramının somutlaştırılmaya ihtiyacı olduğunu" iddia eder, ancak aynı zamanda "insan failin özerk bir alanı olmadığına" inanır. Bu nedenle, o, yaşamın açıkça modern formlarının ortaya çıkışına ve çağdaş toplum-sonrası akım ve hareketliliklerin deneyimine ilişkin duyguların önemine dikkat çeker. Ancak bunu *insan dışı* (inhuman) nesnelerin, teknolojiler, metinler ve makineler gibi fenomenler aracılığıyla sosyal ilişkiler inşa ettiği bir dünyada, özellikle herhangi bir insan toplumu, gerçeklik, hakikat ya da hükmetme iddialarından ayırır (Urry 2000: 14, 77; 2003: 56). Urry'e göre (2000: 15-16), sosyal gerçeklik üreten bir insan fail görüşü saçmadır. "Sosyal hayatın düzenlenmesi insan öznelere indirgenemez, öyle olduğu varsayılır."

Bu toplum-sonrası görüşte gerçek bir varoluşa sahip gibi görünen tek şey *makinelerdir*: Ulaşım sistemleri, kablolu ve kablosuz ağlar, elektromanyetik dalgalar, uydular ve internet, "akımın nakledilebildiği, birbiriyle bağlantılı muhtelif düğümler inşa eden" "gövdeler"dir (Urry 2000: 35). Gerçek insanlar bu makineler içinde artık hayalet değillerdir, örneğin, Urry'nin toplum-sonrası çağda vatandaşlık kavramı incelemesi ("bir akım vatandaşlığı"), hak ve görev dengesi için herhangi bir ontolojik dayanağın yokluğu etrafında dönmek zorundadır. Dahası, Urry, dini konulardan pek bahsetmemesine rağmen, Batı karşısında İslami *Cihad* ile ilgili özel referansla-

rın, köktendinci organizasyonlar, kültürel söylemler ve medya imajlarıyla oluşturulan “sanal topluluklar” olarak görülmesi gerektiğini savunur (Urry 2000: 43, 209; bkz. Barber 1996; Rose 1996). Burada, El-Kaide, İslam’ın radikalleşmiş bir ifadesi değil, “uluslar arası terörizmin gelişen küresel yayılımını” temsil eden “kaotik” bir fenomendir (Urry 2000: 132). Müslüman teröristleri, New Age gruplarıyla aynı kefeye koyan, toplumsal hareketleri modern erdemlilik anlayışları ve küresel akımlarla basit şekilde bağdaştırma işlemi, kesinlikle gerçek sosyal dinamiklerin toplu bir sadeleştirmesidir. Gerçekten belirli bir insan fail inkâr edildiğinde, bu aynı zamanda bizim, neden, bu tür insanların, belirli bir topluluğa üyeliklerinin gerektirdiği dini değerlerden dolayı ölmeye ve başkalarını öldürmeye hazır olduklarını düşünmeye bile cesaret edemediğimiz anlamına gelir.

TEKNO-TOPLUM

Craig Calhoun (1998: 380) şuna dikkat çekmiştir: Yeni teknolojilere duyduğumuz heyecan, araştırmacıları daha önceden var olan iletişim araçlarını ve bilgisayarın rolünü araştırmaktansa, bilgisayarlı iletişime ve daha sonra bununla özdeşleştirilen toplumları araştırmaya yönlendirebilir. Bunu takiben, May’in önerdiği gibi (2002: 85), internette “sanal topluluklar” şeklinde var olan toplum, yüz yüze karşılaşmayı, önceden var olan gelenekleri ve ağları önemsemez ve toplumsal dayanışma biçimlerini sürdürmek, elektronik iletişim vasıtalarından çok daha önemli olabilir. Ancak, teknolojiye yönelik böyle bir nitelsiz heyecan, bilgi toplumu üzerine yazılmış pek çok yazının karakteristik özelliğidir.

Touraine’in (1969) klasik “programlanmış toplum” anlayışı, modern toplumsal ve kültürel değişimlerin insanlıktan uzaklaştıran yönlerine eleştirel bir bakış önerirken; daha yeni anlayışlar, Calhoun’un (2000: 47) “hayalet gücünün başarısızlığı” olarak adlandırdığı bu değişimleri, kaçınılmaz şeklinde tanımlamışlardır. David Lyon’un (1988: 8) öne sürdüğü gibi, bilgi toplumu konusunda gelişen ortak yönelişlerden biri de, yeni sosyal ve kültürel değişimlerle sonuçlanan teknolojik ve bilimsel gelişmeler sayesinde değişimlere ayak uydurmak zorunda olan insanoğlunun içinde bulunduğu *teknolojik determinizmdir*. Ona göre buradaki tehlike şudur: İnsanın durumuyla ilgili ahlaki ve felsefi sorular, toplum mühendislerinin teknolojik olasılıklar hakkındaki varsayımlarıyla yer değiştirdi (Lyon 1988: 158; ayrıca bkz. Webster 1995). Buna benzer şekilde May (2002: 21), bilgi toplumuna ilişkin düşünceleri, “katılımdan pasif bulunmaya doğru değişme... bu değişikliklerin sadece modern toplum bünyesinde gerçekleşmesinden ziya-

de, yeni döneme ait" olarak tanımlar. Bilgi çağı anlayışı, postmodern çağın-ki gibi, aslında, yeni olana odaklanma uğruna, insan olmakla ilgili soruları sürdürme ihmalini ortaya koyar. İnsanların adapte olması gereken büyük çapta dönüşümdür bu. Özellikle, somutlaştırılmış bireyin azaltılmayan materyalist yönüyle ilgili sorular ve insanda kalıtsal olan duyuşsal veya duyguşsal potansiyel ve güçler; insan olmanın ne olduğunu yeniden inşa etme yolunda makinelerin gücüne dair oldukça idealist düşünceler arasında kaybolmaktadır (Archer 2000: 316).

Castels'in (1996, 1997, 1998) bilgi toplumuyla ilgili çalışması şü bağlamda bilgi vericidir: Castels, sadece küresel bilgi ağının ışığında bireysel olarak devletlerin gücünü yitirdiğine inanmamakta (May 2002: 34, 94, 120), aynı zamanda bilgisayarlar aracılığıyla yaşanan hızlı bilgi değişiminin; geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarının yıkılışına ve "zamansız zaman" veya "sanal zaman"ın ortaya çıkışına sebep olduğunu iddia etmektedir (Lyon 2000: 121; bkz. Castells 1996). Ayrıca sosyal olanın teknolojik olarak yeniden düzenlenmesi, insanlığın biçimini değiştirmektedir. Castells'e göre, toplumsal ağlar şimdilerde bilgisayar gibi yapılandırılmış insanları temel olarak çalışmaktadır ve bu nedenle de, bilgi ve deneyim arasındaki zorunlu bağı kurmak için hiçbir araçları yoktur. İnternetin, modern sosyal hayatın belirsiz ve değişen içeriğinin ana metaforu haline geldiğini işte bu durum gösterir (Urry 2000: 40-1). Ayrıca bu, sosyolojinin programlar, nodlar, gridler, ağ bağlantıları ve iletişim teknolojilerinin sanallıkları ve yardımcı metinleri uğruna, insani içeriğinden nasıl yoksunlaştırıldığını gözler önüne serer. Bu, şimdiye kadar insanların resmettiği gibi, temsil şekillerini ve bilgi kodlarını asimile eden bedensiz zihinlerdir (Castells 1997: 84). Bu bağlamda Castells'in bilgi ve deneyime temas etmiş olmakla birlikte, varlığın bedensiz boyutlarını benimsememiş olması dikkat çekicidir. Bu durum, bizi, toplumların ve bireylerin değişiminin boyutunu sorgulamaya veya en azından, düşündüğü bazı süreçlerin insanlıktan-uzaklaştırma yönlerini tamamen kavramaya teşvik edebilir.

Diğer yandan, Paul Virilio'nun (2000) bu gelişmelere ilişkin analizi, çağdaş gelişmelerin, özellikle insanlıktan uzaklaştıran sonuçlarına ilişkin çok daha sağlam bir eleştiri sunar. Ayrıca o, insanlıktan uzaklaştıran süreçleri, bilginin teknolojik olarak yapılanmış alanlarında dolaşımı hakkında basitçe konuşmaktan ziyade bizi kendimize yabancılaştıran bilginin *yozlaşmasıyla* birleştirir. Aslında Weber'in (1991) rasyonel-değer hareketi üzerindeki etkili egemenliğinin bir dürtüsü olarak modern bilim hakkındaki düşünceleri, Virilio'nun (2000: 1) 20. yüzyıl biliminin "*sınırlı performanslarının*, insanlığa yararlı uygun hakikatin keşfi için herhangi bir çabanın zıyanını

izlemesi” görüşünde birkaç defa dile getirilmiştir.

Virilio’ya göre, tekno-bilim ve ortak insani değerler arasında herhangi bir bağın yokluğu, zaman ve mekânın, çağdaş dünyanın sibernetik etkileşimiyle sapması gibi, “coğrafyanın sonu”nu beraberinde getirerek küresel bilgi ağlarının bizi dünyadan hızla ayıran yolları tarafından acımasızca kullanılır (Virilio 2000: 9). Gerçekliğin bu sibernetik yeniden-inşası içinde; *küresel*, varlıkların merkezi; *yerel* ise, sanal coğrafyanın dünyanın gerçek boyutlarına egemen olmaya başlamasıyla dış kenar haline gelir (Virilio 2000: 10). Bu hâkimiyet, komşuluk biriminin artık yerel olmadığı ama teknolojinin aracılık ettiği seçici bir küresel ortaklığın olduğu internet topluluklarının yapısında açıkça görülür (Virilio 2000: 59). Bu tür topluluklar, sanal zaman ve mekân boyunca, diğerleriyle somut bir karşılaşmadan ziyade, “tele-mevcudiyet” temelinde hareket ederler. Kısacası, diğerleriyle karşılaşmamızda somut bir mevcudiyetin yokluğu şu anlama gelir: Bizler hızla duyarlılığımızı yitiriyoruz ve bizim o eski “hayvan bedeni”miz, teknoloji ve insan arasında ortaya çıkan ortak yaşamda hızla anlamsızlaşıyor (Virilio 2000: 40).

Daha geniş ifadesiyle, bu gelişmeler *sosyal*deki güvenin kaybına işaret ediyor; güven kaybı elbette örneklendirilebilir ve bazen postmodern felsefenin daha nihilist unsurlarında göklere çıkarılır. Ancak bu postmodern görüş, güçlü şekilde, Baudrillard’ın nihilizmi karşısında sosyalin önemini savunan ve “ikame”nin lehine “simülasyon” kavramını reddeden Virilio’nun görüşüyle çelişir (Armitage 2000: 43). Virilio’ya göre, temsil ve gerçeklik arasında bir çökme yoktur. Bu, sadece, insan iletişiminin bedensel gerçekliği yerine (kendi teknoloji aracılı temsillerinde) sanal bir gerçekliğin ikamesidir. Ancak bu ikame, aynı zamanda *dini* bir ikamedir: Sosyalin çöküşü, çağdaş dünyadan kutsalın geleneksel formlarının yavaş yavaş tasfiye edilmesiyle ve yeni, *vekil* bir din olarak tekno-bilimin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Virilio’ya göre, insanlık ve toplumla birlikte gerçek din de sistematik bir şekilde yok edilmeye başlıyor (Virilio ve Lottinger 1997: 124).

Şu halde, birçok tekno-toplum kuramcısının aksine, Virilio’nun vizyonu, çağdaş teknolojinin ortaya çıkardığı sosyal ve kültürel değişimlerin kaçınılmazlığını kabul etmeyen, çağdaş insan kaderinin tutkulu, son derece güçlü bir tasviridir. Ayrıca, o, postmodern teorinin, pek çoklarının savunduğu gibi, somutlaştırılmış insanoğlu, doğal ve doğaüstü gerçeklikler ve toplumun ontolojik ikameleri olduğu şüphesine düşmemiştir. *Bunun gibi, çalışmasını bildiren ve tekno-bilimin birçok yönüne ilişkin ifade ettiği öfkesini kamçılayan, insanların ahlak kapasitelerinin ve potansiyellerinin güçlü bir*

duyusu vardır. Yine de, Castells ve Urry gibi yazarlarla paylaştığı, *böyle şeylerin* radikal bir yapılanmasının vuku buluyor olduğu inancıdır. Bu nedenle onu alarma geçiren, şimdilerde gerçeklik için sanallığın ikamesine eşlik eden, *Onun böyle inandığı*, insanlıktan uzaklaşma, soyutlaşma ve ahlaki anestezidir.

GÖSTERİ TOPLUMU

Yine de, Virilio'nun çalışması kadar meydan okuyucu olan şudur: Toplum ya da sosyalin, şimdilerde bilgi çağının simülasyon, çevrim ve ağlarında kayıplara karıştığı görüşü, en sağlam meydan okumasını, belki de toplum-sonrası teorilerin neden kendilerini Durkheim'in karşısında tanımlama eğiliminde olduklarını açıklayabilen, Durkheimci sosyal teoride bulur. Örneğin, Touraine (1989, 1995) ve Urry (2000), Durkheim'in toplum vizyonunu, sosyolojinin toplumla çağdışı ilgisinin en etkili kaynağı olarak görürler, reddettikleri Durkheim bile olsa, bu genellikle, iddialarının karakteristik olarak Hobesscu düzen sorunuyla birlikte neo-Parsonscu bir endişeye indirgendiği bir tür sosyolojik parodidir (bkz. Mellor 1998, 2002; Morrison, 2000). Ancak, Durkheim'in çalışmasının bize işaret ettiği, toplum hakkındaki soruların ister istemez insan potansiyelleri ve sınırları hakkındaki soruları ortaya çıkardığı gerçeğidir. Ne var ki bunlar, bilgi toplumu literatüründe çoğunlukla önemsenmeyen sorulardır. *Mühim olanın, toplumların ne olabileceği hakkındaki teknolojik olarak güdülenmiş fantezilere mağlup olmaktan ziyade, toplumların gerçekte ne olduklarını anlamaya çalışmak olduğu fikri; aslında, toplumun bir parçası olmanın içinden çıkılmaz şekilde insanlığımıza bağlı olduğu fikrinin en güçlü biçimde belirtildiği Durkheimci bir gelenektir.*

Durkheim'in çalışmasında, toplum kavramı, tekrar tekrar incelenip üzerinde düşünülmeyle birlikte, genellikle sosyal hareketler, hisler, inançlar, değerler ve ideallerle ilişki sosyal yaşamdaki "birey ötesi" unsurlara işaret etmek için kullanılır (Lukes 1973: 115). Üstelik bu unsurlar, birey olarak insandan ortaya çıkar ve bireyin gelişiminde çok önemli bir role sahiptir: Bu bakımdan Durkheim, "hakikaten insan" haline geldiğimiz bir dizi zengin ve kompleks işlemlerle, fikirleri ve hisleri birleştirerek, toplumu "sadece mekâna değil, zamana da uzanan çok büyük bir işbirliği" olarak tanımlar (Durkheim 1995: 15-16). Bu açıdan Durkheim (1974a: 27-8, 34) sosyolojisinin çalışma amacına göre, toplum, sadece bir dizi kurumdan oluşmaz, aynı zamanda insan ilişkilerinin çeşitli biçimlerinden gelişmenin kolektif bir yoludur. Sonuç olarak, o, toplumun alabileceği çok çeşitli biçimler konusunda dikkatli davranmasına (Comte'u bu işi layıkıyla yapmadığı

için eleştirmesine) ve toplumun belirli formlarının ortaya çıkıp çürüyebileceği gerçeğine işaret etmesine rağmen, şunu da açıkça belirtir: İnsanoğlu var olmaya devam ettiği sürece toplum kavramı sosyolojik ve felsefi açıdan önemini koruyacaktır (Durkheim 1974b: 197; 1995: 315).

Durkheim'ın (1995: 438) kültür görüşünü şekillendiren, toplumun insan boyutu üzerine odaklanmadır: Toplumdan ortaya çıkan, ancak ona geri dönen toplu temsiller, insani yetenekler, fail ve gelişen bir gerçeklik olarak toplumun ontolojik yönden dinamik karakterine ilişkin geniş kapsamlı meselelerle birlikte değerlendirilmelidir. Bu hususta, bazı sosyologların Durkheim'ı kültürel dönüşümün temsilcisi olarak bağrına basma çabaları, kültürün gerçek sosyal ilişkilerden bağımsız bir şekilde incelenemeyeceği onayıyla dengelenmelidir. Bu, özellikle, Durkheim'ın din analizine ilişkin bir kanıttır. Doğrusu, din sadece kültürel bir kaynak olabilir iddiası, Durkheim'ın düşüncesine oldukça yabancıdır: Aksine bu, onun, insan iletişiminin kendi algı ve arzularımızın ötesinde ufkumuzu genişletmediği halde, toplum hayatına özgü bir enerjinin etkisinde algı ve arzularımızı dönüştürdüğü için, kendine özgü din anlayışını, insan toplumunun "esası ve kalıcı" bir özelliği olarak tanımladığı insanlığın sosyal potansiyelleri üzerine odaklanmasıdır (Durkheim 1995: 1, 34). Özetle, dini inançların toplu temsiller olarak görülebileceğini düşünse bile, Durkheim'ın din sosyolojisi, din ve kültürü aynı kefeye koymaz. Ona göre din; kültür ve toplumu kucaklayan bir fenomendir: Din, bir fikirler sistemidir, ama aynı zamanda insanoğlunun potansiyelleriyle şekillenmiş bir yaşam biçimidir (Durkheim 1995: 309; Mellor ve Shilling 1997).

Elbette, Durkheim'ın tezleri hatırı sayılır tartışma uyandırmış ve bazı hayranları bile onun din hakkındaki yorumlarının pek çok yönüyle ilgili şüphelerini dile getirmişlerdir (örneğin Pickering 1984). Yine de, geniş bir ifadeyle, Durkheim'ın çalışmalarının değeri, din, toplum ve kültürün insani temellerini ciddiye alan bir *sosyal realizm* formunda sosyolojik analizlere yer vermesidir (bkz. Jones 1999). Daha açık bir biçimde, sosyologlar onun görüşlerinin detaylarına katılma eğiliminde olsalar da olmasalar da, Durkheim onlara özellikle bir dizi tarihi kurum, fikir ya da işlemin ortaya çıkabileceğini hatırlatır: Bütün bunlar insan olmanın ne demek olduğunu sorgulayan daha temel sorularla birlikte değerlendirilmelidir. Bu bakımdan Durkheim'ın din, kültür ve toplum anlayışının, bilgi çağının *birçok çağdaş hesabına önemli bir mücadele* sunduğu açıktır. Çünkü o, dünyanın "insan-ötesi" yönüyle ilgili oldukça şüpheli varsayımlarına kesin bir rahatlama sunar.

GÖSTERİ-ÖTESİ TOPLUM

Bilgi çağı teorilerinin genellikle bir "post-gösteri" toplumu kavramına bağlanması gerçeği, Durkheim'ın argümanlarını sorgulamaya çağırır. Örneğin Lash ve Featherstone (2001: 15-16), şimdilerde iletişim düzeninin bilgi akışlarıyla belirlenen "geleneklerden uzaklaştığı, dönüştüğü ve parçalandığı" bir dünyada yaşadığımızı belirtmişlerdir. İşte, "sembolik yapıların dışında -gerçeğin içinde" gerçekleşen, "temsil sorusundan tamamıyla kaçınan" sıkıştırılmış, makine-aracılı bilgi akışındaki günlük sosyal ilişkilerin dışında duran "sosyal bağ, gittikçe *iletişime* benzer hale geliyor". (Lash ve Featherstone 2001: 16; Hardt ve Negri 2000). Aslında, bu post-gösteri dünyasında, tanıma, "bilgi akımları ve iletişimsel akışlar için anlamlı hale gelmeye başlıyor", değerler "yapılardan ayrılıyor, serbestçe genel akışlara yerleştiriliyor" ve öznelleşme teknolojinin aracı olduğu bir durum haline geliyor (Lash ve Featherstone 2001: 17). Hayles'in (1991) terimleriyle, insan ilişkilerinde yer alan gösteri artık insan-ötesi dünyada işe yaramıyor.

Lash ve Featherstone'un, Urry (2000, 2003) ve Castells (2000) gibi birçok yazarın görüşlerini tamamlayan argümanları, bilgi çağı teorilerinin bazı genel niteliklerini, özellikle Durkheim'ın toplum kavramının modern *ulus devletine yanlış bir sınırlamasıyla* müttefik olan, teknolojik determinizme ve Batı toplumlarında yeni döneme ait geçişler hakkındaki büyük iddiaların benimsenmesine yönelik eğilimleri gösteriyor. Ancak özellikle belirtilen, insanın, "gerçek" olandan soyutlanmasıdır: Burada insan, sembolik alanında tanımlanırken; aslında bilgi akışlarıyla tanımlanıyor. Bu kültürel dönüşüme yeni bir yön getiriyor: Kültürün artık (zaten gerçek olmayan ama sembolik hayali alanına havale edilen) insanlıkla hiçbir ilgisi yok, kültür artık makinelerle tanımlanıyor. Bu şartlar altında, şu an yok olan bir modern kültür ve topluma anlam kazandırmada yardımcıları için övülürlerken, Lash ve Featherstone'un Durkheim'ı artık çağdaş dünyaya anlam kazandıran yararlı bir teorik kaynak olarak görmemeleri şaşırtıcı değil: Onun sosyolojisi, toplum ve kültür insani gerçekliklerdir şeklindeki çağdışı görüşle bağlantılı olmaya devam ederken, aksi nasıl olabilirdi?

Yine de, Lash ve Featherstone'un post-gösteri dünyasına dair açıklamalarını geliştirirken çizdikleri teorik kaynaklar genellikle böyle bir yoruma açıkça düşmandırlar ve bu tür yaklaşımlardaki önemli zayıflıkların ortaya çıkarılmasına katkıda bulunabilirler. Örneğin, onların kaynaklarından biri olan Slavoj Žižek (1989), "gerçek" kavramını bu şekilde kullanmanın, çağdaş dünyada insan durumunun gerçekliğini allak bullak etmek anlamına geldiğini çok açık bir şekilde ifade etmiştir (Žižek 2002). Şu da dikkate değerdir: Lash ve Featherstone'un iddiaları, "sosyal bağın kırıldığı alan"

olarak tanımladıkları Bataille'nin "genel ekonomi" kavramının yanlış bir yorumlamasına dayanır. Aslında, onlar, Bataille'yi "Durkheim ve Mauss'un en önemli rakibi" olarak görmelerine rağmen (Lash ve Featherstone 2001: 16), *onun, genel ekonomisi sosyal bağın olmadığı bir alan değildir; aksine, varlığa erdiği, yaşamın coşkusunu ve neşesini ifade ettiği, bunu elde ettiği yerdire şeklindeki görüşünde Durkheim'ı izlediği açıktır* (Bataille 1991: 10).

Post-gösteri bir aşırılıklar dünyasına dair fikirler önermekten ziyade, Bataille ve Zizek'in paylaştığı şey, insan olmanın ne demek olduğuna, modernlikte ve modern sosyal teorinin çoğunda kabul edilmiş olandan daha çok önem verme kararlılıklarıdır. Aslında, Lash ve Featherstone (2001: 16) "Durkheim'ın sembolizminin aşırılığında"ki gerçek kavramının savunucuları olarak Zizek ve Deleuze'ü beraber referans gösterirken, Zizek (2002: 30) toplum içindeki gerçek güçleri tkıadı/ı kapattığı için Deleuze'e karşı çıkar. Şu da dikkate değer ki; Lash ve Featherstone, Urry, Castells ve Touraine'in aksine Zizek, dinin önemi üzerinde durur; çağdaş kültürel işlemlerin ve değişikliklerin, din, toplum ve bugünün dünyasında insanoğlunun yüzleştiği gerçek tehlikeler ve fırsatlar arasındaki samimi bağları kavrayan bir bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Ancak bu vurgu, *göz alıcı biçimde, bilgi çağının hesaplarındaki dini konuların genel ihmalinden farklıdır*.

DİN VE BİLGİ TOPLUMU

Dinin ihmali, milenyum kavramı üzerine yazılmış bir kitabı tanıtırken bile dini bir önceki çağdan kalan modası geçmiş bir şey olarak gören Castells'in yazılarında çok iyi bir şekilde örneklendirilmiştir. Aslında, Castells'in (1998: 1) dini ciddiye almakta yetersiz kalan manifestosu, Hristiyanlığı, temsilin dinden ziyade "gerçek sanallıkla" şekillenir hale geldikçe "şöhretini kaybetmesi nedeniyle azınlık bir din" olarak reddetmesiyle ve Virilio'nun (1984) modernliğin dini kökenlerini tasfiye çabalarının tehlikeli ve insanlık dışı sonuçlarını tasavvur ettiği, ama onun düşünmekte bile başarısız olduğu bir durumla göze çarpıyor. Burada şunu belirtmek önemlidir; Virilio bilginin sosyolojik olandan çok teolojik bir yorumunu önererek, açıkça diğer teorisyenlerden ayrılır. Virilio'ya göre (2002: 10) modern Batı tarihi, "Tanrıdan kurtuluş" çabası olarak okunabilir. Ancak, modern tekno-bilimsel tasavvurda, insanlık, iyi ve kötünün ötesinde, en sonunda insanın tasfiyesiyle sonuçlanan bir ölümsüzlüğün takibinde köleleştiği için bu savaş hat safhaya, "Şeytani" türe çıkar (Virilio 2002: 16, 19, 28). Bu tezler karakteristik olarak kıyamet gibi bir etkiye sahip olsa da, Zizek'in dinin önemiyle ilgili daha ölçülü açıklamasının yine de birkaç benzer özelliği olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Zizek'in (2000) *Kırılğan Mutlak* adlı eseri, benzersiz bir şekilde Batının Hristiyan mirasının Marksist bir savunmasıdır. Bu savunma, dünya üzerinde kültürel biçimleri ve deneyimleri yeniden düzenleyen teknolojinin artan gücünü ciddiye alıyor; ancak aynı zamanda genelde bununla gelen şiddet ve yıkımla ve kültürün post modern teorilerinin şimdilerde hiç olmadığı kadar önemli olan insan doğası ve kaderi hakkındaki sorularla uğraşmak konusunda olduğu gibi başarısızlıklarında dolap çevirdiği/hile yaptığı gerçeğiyle de ilgileniyor. Bunun da ötesinde, genelde insanlaşmadan uzaklaşmanın daha geniş modellerine meydan okumaktan çok onları yansıttığı için, çağdaş dünyada dini faktörlerin açıkça yeniden dirilmesinin belirli yönlerine de oldukça eleştirel bakıyor. Bu nedenle, onun için, daha çağdaş sosyal ve kültürel hayatta dini boyutun geri dönüşü birçok bakımdan üzücüdür; çünkü bu, sosyal gerçekliği anlamsız bir öznellik çeşitliliği içinde eriten, cehalet yanlısı ve postmodern bir dinsellik manifestosudur. Aksine onun Hristiyanlıkta bulduğu, postmodern teorinin aksine, insanların kendini-fark etme fırsatları öneren "başkalık"ın sembolik düzenlemelerine indirgenmediği; *ancak gerçek*, bireyleri yok sayılamayacak evrensel istek ve yükümlülüklerle karşılaştıran kaçınılmaz *komşular* oldukları bir tür sosyal gerçekliktir (Zizek 2000: 109). Bu yüzden ona göre, çağdaş Batı dünyasında kültür ve toplumun doğasıyla uygun bir buluşma, aynı zamanda Hristiyan mirasıyla bir buluşmayı gerektirir.

Zizek ve Virilio'nun çalışmalarını düzenleyen güçlü Hristiyan duyarlılığı, çağdaş sosyal ve kültürel değişimlerin değerlendirilmesinde onlara özgü bir nitelik verir. Her ikisi de sosyal ve kültürel gerçekliklerin bilgiye indirgenmesini reddederler ve özellikle Zizek'in çalışmasında, Hristiyan geleneğinde, kültürel farklılıkların, teknolojinin ya da benzer şeylerin evrensel bir sorumluluğu ile günümüzün insanlıktan-uzaklaşma sürecinin karşısında duran *hayrseverlik* ve toplumsal dayanışma olarak sevgi üzerine odaklanırlar (bkz. Zizek 2000: 146-7). Yine de, açık şekilde görülen bu teolojik vaatler bu yazarları birçok din sosyologunun doğal metodolojik ateizminin dışında bırakabilirken (Berger 1990), onlar sosyologlara, sosyolojik teoride kültürel dönüşümün bazı formlarının doğasında olan bazı tehlikeleri yararlı bir şekilde hatırlatırlar ve Durkheim gibi klasik teorisyenlerin süregelen değerinin yeniden değerlendirilmesi için katkıda bulunabilirler. Aslında, bu yazarların tezleri ve Durkheim'in sosyal realizmi arasındaki devamlılığın iki temel noktasına odaklanmak mümkündür.

İlk olarak, Virilio ve Zizek, Durkheim gibi, sosyal yaşamın kökenlerini, diğerleriyle ilişkimizi ve iletişimimizi geliştirebilen ve ilerletebilen insan kapasiteleri ve potansiyellerine yerleştirir. Bilgi çağının birçok hesabında

yer almayan odak, insandır. Bu tür kavramlarla *kritik olarak* uğraşmada sıkça görülen başarısızlık sadece Durkheim'ın geliştirdiği sosyolojik geleneğin bir ihaneti değildir, aynı zamanda bu başarısızlık Marx, Weber ve Simmel tarafından ortaya konan eleştirel sosyoloji geleneğini de yüzüstü bırakır. Bu yazarların hepsi, farklı yollarla da olsa, çağdaş dünya görüşlerini, sosyal gerçekliklerin insan ve ahlak boyutlarıyla geliştirmişlerdir (Shilling ve Mellor 2001).

İkincisi, Virilio ve Zizek'in yazıları, diğer hususlardan farklı olmalarına rağmen, dini terimlerle insan gelişiminin sosyal çerçevesini anlamakta Durkheim'ı izlemişlerdir. Çağdaş yazarlara göre bu dini boyutlar özellikle Hristiyan bir karaktere sahip olduğu halde, Durkheim'e göre dinin sosyal önemi, bireyleri belirli ilgilerin ötesinde *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir gerçeklik ifadesiyle evrensel istek ve yükümlülüklerle karşılaştıran daha genel bir kapasiteye dayanır. Yine de her iki örnekte de, insan-temelli kültür ve topluma olan ilgi, dini faktörlere, özellikle de insan ötesi yükümlülük ve istek kavramına ilişkin ciddi bir uğraşı gerektirir. Diğer yandan, bilgi toplumu literatürünün çoğunda din ile ciddi bir uğraşın yokluğu, bu tür ahlaki yükümlülüklerle ilginin olmayışını gösterir; ilginin yokluğu, Baudrillard'ın (1990: 104) Amerika'yı anlamak isteyen herhangi biri kiliseleri önemsememeli, bunun yerine televizyon izlemeli ya da Disneyland'ı ziyaret etmeli iddiasında *kanıttır* (bkz. Lyon 2000). Bu koşullar altında, bu yazarların insan-ötesi bir dünyayı tehdit eden sosyal ve kültürel güçlerden kaynaklanan tehlikelerle yüzleşmede dini faktörlerin önemini takdir etmeye başlayamamaları bile hiç de şaşırtıcı değildir. Esasen, bu tür görüşlerin, insanların gerçekte nasıl yaşadıklarının oldukça hassas bir takdirine ihanet ettiği açıktır.

Bir araya getirirsek, Virilio, Zizek ve Durkheim arasındaki sürekliliğin iki temel noktası, bilginin makine-aracılı akışıyla zehirlenmeleri sebebiyle çağdaş yaşamın insani ve dini boyutlarını önemsemeyen ve daha üretken bir yola işaret eden toplum ve kültür teorilerinin yetersizliğini aydınlatmaya yardımcı olur. Özellikle, Durkheim'ın bilgi toplumuna merkez olan teknoloji türlerinin gelişimini tahmin edememiş olmasına rağmen, insanoğlunun potansiyelleriyle somutlaşan ve doğal olarak dini dinamiklerle karakterize edilen bir fenomen olarak toplumun ortaya çıkışı üzerine sosyal realist odaklanma, 20. yüzyılın dönüşünde olduğu gibi bugün de konuyla ilgili olmaya devam ediyor. Doğrusu, *Durkheim'ın zamanının faydacılık ve bireycilik eleştirileri*, yararlı bir şekilde bilgi çağı teorilerine uygulanabilecek modeller sunar: Bu tür felsefelerin öne sürdüğü insanoğlunun yapay vizyonlarına meydan okuyarak, sosyal ve kültürel yaşamın karmaşık gerçek-

liklerini düzenleyen din, politika, aile, milliyet, coğrafya ve tarihi mekanlar arasındaki ilişkilerin tam olarak hesaba katılmaya ihtiyacı olduğunu vurgular (Durkheim 1970: 85). Bu hususta, onun Virilio ve Zizek gibi yazarlarca geliştirilmiş çağdaş gerçeklik eleştirilerinin boyutlarını sezdiği söylenebilir. Eğer biz bu eleştirileri daha da geliştirecek ve sosyolojik teorinin kültürel dönüşümünün birçok çağdaş formuna işaret eden teknolojik indirgemeciliğin ya da sosyal yapılanmanın aşırı uçlarından kaçınacak olursak, o zaman bu endişelerin ileriki yansımaları, iletişim teknolojilerinin programlarıyla, ağlarıyla ve hiper-metinleriyle zehirlenerek toplumsal odağını kaybetmek yerine, daha üretken bir başlangıç yapabilir.

KAYNAKÇA

- Abell, P. and D. Reyniers. 2000. On the Failure of Social Theory. *British Journal of Sociology* 51 (4): 739-750.
- Alexander, J. C. (ed.) 1988. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. S. 2000. *Being Human*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1995. *Realist Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armitage, J. 2000. From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio. In *Paul Virilio*, edited by J. Armitage, 25-56. London: Sage.
- Barber, B. R. 1996. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books.
- Bataille, G. 1991 [1967]. *The Accursed Share, Vol. I*. New York: Zone Books.
- Baudrillard, J. 1990a. *Cool Memories*. London: Verso.
- _____. 1990b. *Fatal Strategies*. New York: Semiotext (e).
- _____. 1988. *America*. London: Verso.
- _____. 1983. In *The Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext (e).
- Beckford, J. A. 1989. *Religion in Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.
- Berger, P.L. 1990 [1967]. *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Billig, M. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Bogard, W. 2000. Sociology in the Absence of the Social: The Significance of Baudrillard for Contemporary Thought. In *Jean Baudrillard, Vol. II*, edited by M. Gane, 234-246. London: Sage.
- Calhoun, C. 1998. Community without Propinquity Revisited: Communication Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere. *Sociological Inquiry* 68 (3): 373-97.
- Castells, M. 2000. Materials for An Exploratory Theory of the Network Society. *British Journal of Sociology* 51 (2): 5-24.
- _____. 1998. *End of Millennium*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1997. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

- Deleuze, G. 1979. "Introduction," in *The Policing of Families*, edited by J. Donzelot. London: Hutchinson.
- Derrida, J. 1991. *A Derrida Reader*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Durkheim, E. 1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.
- _____. 1974a [1906]. The Determination of Moral Facts. In *Sociology and philosophy* 35–62. New York: Free Press.
- _____. 1974b [1898]. Individual and Collective Representations. In *Sociology and philosophy*, 1–34. New York: Free Press.
- _____. 1970 [1888]. Cours de Science Sociale. In *La Science sociale et l'action*, edited by C. Filloux, 23–48. Paris: Presses Universitaires de France.
- Featherstone, M. (ed.) 1992. *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage.
- Fulcher, J. 2000. Globalisation, The Nation-State and Global Society. *Sociological Review* 48 (4): 522–543.
- Hardt, M. and A. Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hayles, N.K. 1991. *Chaos and Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hervieu-Leger, D. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity.
- Jenkins, T. 1999. *Religion in English Everyday Life*. Oxford: Bergahn Books.
- Jones, R. A. 1999. *The Development of Durkheim's Social Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lash, S. and M. Featherstone. 2001. Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture, *Theory, Culture and Society* 18 (2–3): 1–19.
- Lemert, C. 1995. *Sociology after the Crisis*. Oxford: Westview Press.
- Lukes, S. 1973. *Emile Durkheim: His Life and Work*. London: Penguin.
- Lyotard, J-F. 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyon, D. 2000. *Jesus in Disneyland*. Cambridge: Polity.
- _____. 1988. *The Information Society*. Oxford: Blackwell.
- May, C. 2002. *The Information Society*. Cambridge: Polity.
- Mellor, P.A. 2004. *Religion, Realism and Social Theory*. London: Sage.
- _____. 2002. In Defence of Durkheim: Sociology, the Sacred and 'Society.' *Durkheimian Studies* 8: 15–34.
- _____. 1998. Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence. In *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. Durkheimian Studies* 4: 87–114.
- Mellor, P.A. and C. Shilling. 1997. *Re-forming the Body*. London: Sage.
- Morrison, K. 2000. The Disavowal of The Social in the American Reception of Durkheim. *Journal of Classical Sociology* 1 (1): 95–125.
- Pickering, W.S.F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Rose, N. 1996. The Death of the Social? Refiguring the Territory of Government. *Economy and Society* 25: 327–56.
- Shilling, C. and P.A. Mellor. 2001. *The sociological Ambition*. London: Sage.
- Touraine, A. 1995. *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1989. Is Sociology still the Study of Society? *Thesis Eleven*, 23: 5–34.

- _____ 1969. *La Societe Post-industrielle*. Paris: Editions Denoel.
- Urry, J. 2003. *Global Complexity*. Cambridge: Polity.
- _____ 2000. *Sociology Beyond Societies*. London: Routledge.
- Virilio, P. 2002. *Ground Zero*. London: Verso.
- _____ 2000. *The Information Bomb*. London: Verso.
- _____ 1984. *L'Horizon Negatif*. Paris: Galilee.
- Virilio, P. and S. Lotringer. 1997. *Pure War*. New York: Semiotext (e).
- Warner, R.S. 1993. Work in Progress Toward A New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociobgy* 98 (5): 1044–1093.
- Weher, M. 1991 [1904–5]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Harper Collins.
- Wehster, F. 1995. *Theories of the Information Society*. London: Routledge.
- Zizek, S. 2002. *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso.
- _____ 2000. *The Fragile Absolute or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso.
- _____ 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.