

Зала Волчич

Француска теорија и медиумските студии: Што можат медиумските културни студии да научат од М. Фуко, П. Бурдје и Ж.П. Сартр?

Zala Volcic

French Theory and Media Studies: What can Media Cultural studies learn from M. Foucault, P. Bourdieu and J.P. Sartre?

Вовед

Општо говорејќи, темата „идентитет“ е комплексна тема чие нагласување во критичката теорија и медиумското истражување на културните студии продолжува и денес. Додека концептите и на индивидуалниот и на колективниот идентитет историски се имаат појавено главно во врска со психоаналитичката и социјално/психолошката теорија, критичкиот пристап, на пример, кон националниот идентитет, вклучувал и учења од глобализацијата, книжевната теорија, критичката теорија за расите, феминизмот и постколонијални критики, меѓу другите перспективи. Овие различни теориски основи на поимот на идентитет не тераат да направиме избор околу вработувањето на истражувањето, барајќи јасна работна дефиниција за „идентитетот“ како почетна точка. Во оваа смисла, медиумските културни студии отсекогаш биле вклучени во постојан обид за теоретизирање на односот помеѓу идентитетот, културата и општеството – обид кој особено ја покажува проблематичната природа на културата како категорија. Понекогаш се смета дека студиите на ме-

Introduction

Generally speaking, “identity” is a multifaceted topic that currently continues to have a great deal of salience in critical theory and cultural studies media research. While concepts of both individual and collective identity have arisen historically in relation to mostly psychoanalytical and social/psychological theory, a critical approach to, for example, national identity has also incorporated learnings from globalization, literary theory, critical race theory, feminism, and postcolonial critiques, among other perspectives. These differing theoretical foundations to the notion of identity force us to make choices about the framing of research, necessitating a clear working definition of “identity” as a starting point. In this sense, media cultural studies have always been engaged in an ongoing attempt to theorize the relationship between identity, culture and society - an attempt that in particular enacts the problematic nature of culture as a category. Media cultural studies in its varying versions are sometimes understood as trying to negotiate between a Marxist tradition and the challenges of structuralist and poststructuralist thought, perhaps par-

диумската култура во нивните различни варијанти се обидуваат да преговараат помеѓу марксистичка традиција и предизвиците на структуралистичката и постструктуралистичката мисла, можеби особено Фуко како мислител којшто најдиректно ги предизвикал конвенционалните модели на историјата. Овој есеј има скромни амбиции, т.е. тој се обидува да мапира некои значајни придонеси на Фуко, Бурдје и Сартр како релевантни и корисни за студиите на медиумската култура. Ако медиумските студии традиционално се окупираани со дуализмот „политичка економија“ наспроти „културните студии“, јас тврдам дека на медиумските студии им треба обновено интелектуално посветување, токму затоа што треба да продолжиме да размислуваме за односот помеѓу нешто означено како „економското“ (пристап на медиумската политичка економија) и нешто друго означено како „културното“ (и неговото нагласување на поимот „идентитет“). Јас сугерирам дека токму вообичаеното (проблематично!) верување во ова одвојување – каде што културата и економијата се дефинирани како емпириски одделни „области“ или „нивоа“ на човечка активност – е она коешто истовремено ја подгрева мејнстрим медиумската дебата на академско ниво и го спречува нејзиното разрешување. Затоа мејнстрим медиумските студии треба да ги разгледаат различните школи на француската мисла и да се свртат кон академски мислители како што се Фуко, Бурдје и Сартр. Сите тие укажуваат на тоа дека одвојувањето на економијата и културата лежи во подлабокиот дуализам во западната мисла каде што се конструирани како природа наспроти култура, природа наспроти општество, материјално наспроти ментално, објект наспроти субјект, додека теориски нудат неверојатно цврсти алтернативи. Така, есејот, сам по себе, има скромна цел – тој само се обидува да испита и понуди неколку

particularly Foucault as the thinker who most directly challenged conventional models of history. This essay has a modest attempt, i.e. to map some important contributions of Foucault, Bourdieu, and Sartre as relevant and helpful for media cultural studies. If media studies have been traditionally occupied with the dualism “political economy” *vs.* “cultural studies”, I argue that media studies need a renewed intellectual commitment, precisely because we need to continue to think the relation between something labeled “the economic” (media political economy approach) and another one designated as “the cultural” (and its emphasis on the notion of “identity”). I suggest that it is mostly a common (problematic!) belief in this separation—where culture and economy are defined as empirically distinct “areas” or “levels” of human activity—that simultaneously fuels the mainstream media scholarly debate and prevents its resolution. That’s why mainstream media studies need to look at different French schools of thought, and address scholars such as Foucault, Bourdieu, and Sartre. They all point at how the separation of economy and culture rests on a deeper dualism within Western thought that is construed as nature *vs.* culture, nature *vs.* society, material *vs.* mental, object *vs.* subject, while they offer theoretically incredibly sound alternatives. The essay in itself then has a modest aim – it only attempts to survey and offer some main concepts, notions, observations and ideas while thinking *about* media studies *through* French theorists.

основни концепти, поими, согледувања и идеи додека размислува за медиумските студии *преку* француските теоретичари.

Во првиот дел од текстот, јас ќе ги разгледам основните карактеристики на културните студии. Обично се цитираат Вилијамс (Williams), Хогарт (Hoggart), Е.П. Томпсон (E.P. Thompson) и Хол (Hall) како основачки гуруа на (британските) културни студии. Тоа што ним им е заедничко е концептуализирањето на културата како (секојдневна) човечка општествена практика. Прашањето на човековата општествена практика во контекст на секојдневието, динамичната природа на идентитетите, улогата на општествено и политички ситуираните, но исто така и активните (секојдневни) човечки фактори во (ре)продукцијата на културата ги одвојуваат културните студии од критичката теорија на Франкфуртската школа. На тој начин, културните студии му даваат приоритет на „субјективното“, на „симболичкото“ или на „културното“ како место на „идентитетот“ и го снижуваат „економското“ во позиција на зависност. За Гросберг (Grossberg), „толку тоа што не може да се издвои конкретно вклопување или однапред дадена компатибилност помеѓу основата и суперструктурата е причината поради која прашањата на културните студии (и на културната политика) стануваат важни“ (1995: 79). Културните студии тогаш традиционално ја одбиваа медиумската политичка економија како „модел на културна интерпретација“ затоа што последнава „не успева доволно сериозно да ја сфати културата“ (76) и е премногу „рефлексионистичка и редукционистичка“ (78). Јас ја разгледувам оваа тензија како постојан проблем околу кој се преговарало во доминантната струја во медиумските културни студии претставувана од страна на Хол (Hall) и неговите следбеници, додека се фокусирам на Фуко и неговиот

In the first part of the paper, I will consider the main characteristics of cultural studies. Williams, Hoggart, E.P. Thompson, and Hall are typically cited as the founding gurus of (British) cultural studies. What they have in common is a conceptualization of culture as (and everyday) human social practice. The concern with human social practice in everyday context, the dynamic nature of identities, and the role of socially and politically situated but also active (everyday) human agents in the (re)production of culture set cultural studies apart from the critical theory of the Frankfurt School. In that way, cultural studies prioritize the “subjective,” the “symbolic,” or the “cultural” as the locus of “identity” and relegate the “economic” to a contingent position. For Grossberg, “it is precisely because no specific fit or pre-given compatibility can be discerned between the base and the superstructure that the questions of cultural studies (and of cultural politics) become important” (1995: 79). Cultural studies have traditionally rejected media political economy then as a “model of cultural interpretation,” because the latter “fails to take culture seriously enough” (76) and is “too reflectionist and reductionist” (78). I address this tension and continuous problem that has been negotiated in the dominant strand of media cultural studies represented by Hall and his followers, while I focus on Foucault and his notion of (media) power, followed by Bourdieu’s “alternative ways” between the antimonies of culture and highlight some of its affinities with and differences from Foucault’s project. In the last part, I attempt to make a case for Sartre’s approach to (media) culture as a useful methodology for the consideration of the role of emerging communication practices within the so-called world of “media saturated spectacles.” I will

поим на (медиумска) моќ, следен од „алтернативните патишта“ на Бурдје и нагласувам некои од нејзините сродности и разлики во однос на проектот на Фуко. Во последниот дел се обидувам да се застапувам за пристапот на Сартр кон (медиумската) култура како корисна методологија за разгледување на улогата на комуникациските практики, коишто се јавуваат во рамките на таканаречениот свет на „медиумски топени спектакли“. Тука ќе ја следам работата на Пек (Peck) којашто аргументира дека поимот на Сартр на *практично-инертино* содржи богати можности за испитување на медиумите, без да се занемаруваат дуализмите во рамките на медиумските студии.

Куса историја на културните студии

Културните студии беа интелектуално замислени прво од страна на Хогарт (1957), па од Вилијамс (1977) и Хол (Hall) (1980) при Бирмингемскиот центар во Велика Британија. Претставувањето, текстовите, означувањето и јазикот се централни грижи на културните студии, исто како и фокусот на субјективноста, конструирањето на значењето и занимавањето со културата како процес. Основната преокупација на културните студии е дека културата мора да се проучува во рамките на општествените односи и на системот во кој културата се произведува се консумира. Во медиумските културни студии првпат беше ставен сериозен нагласок на самата „човечка дејствителност“ – на активното медиумско производство и активното медиумско консумирање на културни производи со позиционирање на читателот/гледачот. Овие академски мислителци ја отвораат медиумската култура како поле на различни форми и практики – иако културата ја гледаат и како форма на отпор... Особено Гросберг ја одбива

follow here Peck's work, while she argues that Sartre's notion of *the practico-inert* holds rich possibilities for examining media without neglecting the dualisms within media studies.

Short History of Cultural Studies

Cultural studies were intellectually envisioned first by Hoggart (1957), followed by Williams (1977) and Hall (1980) at Birmingham Center, UK. Representation, texts, signification, and language are central concerns for cultural studies as is a focus on subjectivity, the construction of meaning, and a concern with culture as a process. The main concern of cultural studies is that culture must be studied within the social relations and the system in which culture is produced and consumed. It was in media cultural studies that for the first time, serious emphasis has been put on “the human agency” itself - on the active media production and active media consumption of cultural products by positioning a reader/viewer. These scholars do open media culture as a field of different forms and practices - yet they also see culture as a form of resistance... In particular, Grossberg rejects the political economy of media arguing that political economy is privileging of the economic as the central determinant of anything. Identities and practices, he insists, are constituted “across a multiplicity of planes and dimensions, of

политичката економија на медиумите, расправајќи дека политичката економија е привилегирање на економското како централно одредиште на сè. Идентитетите и практиките, инсистирајќи, се конституираат низ многубројни рамништа и димензии, кодови и структури, како резултат на особени напори за артикулирање на одредени низи на ефекти“ (1995, 76). Политичкиот конфликт не се генерира единствено преку класни поделби, туку исто така произлегува, меѓу другото, од тензии кои се поврзани со родовите, расите и сексуалноста. Како што тврди Гросберг, „културните студии не веруваат дека сите форми на моќ може да се објаснат со капиталистичките односи или со економски термини“ (79).

Поточно, доколку културните студии биле, како што предлага Пек (1999), исто така вклучени во почетоките на сочелувањето со еден редуccionистички поглед на културата, таа вклученост се разви во две наводно конфликтни позиции со раздорот помеѓу културализмот и структурализмот, кои Хол ги занесува во својата дискусија за „двете парадигми“ на културните студии (1980). Конкретно, како што расправа Пек (1999), структурализмот на Алтусер (Althusser) беше првиот кој претстави модел на култура што ветуваше дека ќе биде и нередуccionистички (во смисла дека структурниот слој на културата задржа „релативна автономија“) и неидеалистички (во смисла дека културата не може да се сведе на субјективно искуство или автономна субјективност). Резултатот беше Холовата мешавина од теоријата на Алтусер којашто ја постави културата како релативно автономна детерминиранка структура, која бездруго би можела да биде предмет на менување преку реартикулирање на идеологијата. Врз основа на концепцијата на интерпелација на Алтусер, Хол создаде модел во кој идеологиите им даваат на суб-

codes and structures, as the result of particular struggles to articulate particular sets of effects” (1995, 76). Political conflict is not generated solely by class divisions, but also arises from tensions related to gender, race and sexuality, among other things. As Grossberg asserts, “cultural studies does not believe that all forms of power can be explained by capitalist relations or in economic terms” (79).

In particular, if cultural studies were, as Peck (1999) suggests, also engaged at the outset with countering a reductionist view of culture, that engagement developed in two apparently conflicting positions with the split between culturalism and structuralism outlined by Hall in his discussion of cultural studies’ “two paradigms” (1980). Specifically, as Peck (1999) argues, it was Althusserian structuralism first that presented a model of culture that promised to be both non-reductionist (in the sense that the structural layer of culture retained “relative autonomy”) and non-idealist (in that culture could not be reduced to subjective experience or autonomous subjectivity). The result was Hall’s blend of Althusserian theory that posited culture as a relatively autonomous determining structure which could, nevertheless, be subject to alteration through the rearticulation of ideology. Based on the Althusserian conception of interpellation, Hall outlined a model in which ideologies provided subjects with the positions wherein they lived out their relations to each other. In keeping with the resolute anti-reflectionism of structuralism, the “real” lived conditions remained, in this formulation, inaccessible to subjects:

јектите позиции во кои тие ги изживуваат своите меѓусебни односи. Држејќи се до одлучниот антирефлексионизам на структурализмот, „вистинските“ изживевани услови останаа, во оваа формулација, достапни за субјектите: „...не постои социјална практика надвор од идеологијата... Не е можно да се доведе до крај идеологијата и едноставно да се живее реалното“ (APS; 103-4), исто како кај Сосир (Saussure), нема мисли кои му претходат на јазикот. Нивото на културата - на заедничките и конструираниите општествени значења - постоеше во формулацијата на Алтисер како едно ниво на „доминирачка структура“, што значеше дека нема едноставен начин на сведување на детерминацијата на едно општествено ниво (на пример, „економското“). Сепак, репродуцирањето на идеологијата и покрај тоа се подразбира како да игра улога во репродуцирањето на одреден општествен ред, како што истакнува Хол во неговиот есеј „Културата, медиумите и идеолошкиот ефект“ (*Culture, Media, and the Ideological Effect*) (1977)). Поаѓајќи од концепцијата на Алтисер за идеолошките државни апарати, Хол ги опишува медиумите како едно место во производството на идеологии кои придонесуваат кон репродуцирањето на општествениот поредок. Сепак, проблемот со секој структуралистички пристап, како што истакнува Пек (1999), е неговото наклонување кон синхронските и неисториските анализи, втемелени во неможноста да се теоризира развојот и промената на структурите на означувањето.

Постструктурализмот и медиумските студии

Ако културните студии ја сместуваат културната практика во центарот на своето проучување, перспективите на медиумските студии кои се темелат на постструктурализмот го ставаат јазикот,

“...there is no social practice outside of ideology... It is not possible to bring ideology to an end and simply live the real” (APS; 103-4), just as in Saussure, there are no thoughts prior to language. The level of culture -- of shared and constructed social meanings, existed in the Althusserian formulation, as one level of a “structure in dominance,” which meant there was no simple way of reducing determination to one level (the “economic,” for example) of society. However, the reproduction of ideology is nevertheless understood as playing a role in the reproduction of a particular social order, as Hall points out in his essay on “Culture, Media, and the Ideological Effect” (1977)). Drawing on Althusser’s conception of ideological state apparatuses, Hall describes the media as one site in the production of ideologies that contribute to the reproduction of the social order. However, the problem with any structuralist approach, as Peck (1999) points out, is its tendency toward synchronic and ahistorical analyses embedded in the inability to theorize the development and alteration of structures of signification.

Poststructuralism and Media Studies

If cultural studies places cultural practice at the center of its study, media studies perspectives which draw from poststructuralism place language, writing, and the text(ual) front and center in their analysis. In fact, it is

пишувањето и текст(уалното) во преден план и во центарот на нивната анализа. Всушност, честопати е тешко да се издвојат перспективите на културните студии, коишто се занимаваат со текстуалното и семиотичкото (ре)продуцирање на значењето, од постструктуралистичките перспективи. Постструктурализмот, овде лабаво дефиниран како вид структуралистички инспирирана анализа, којашто структурализмот го поима повеќе како читачка практика отколку како објективна наука, длабоко ги обликува современите медиумски културни студии.

Според Хол,

Секогаш има нешто децентрирано во врска со културниот медиум, во врска со јазикот, текстуалноста и означувањето, коешто секогаш му бега и му се измолкнува на обидот тој да биде поврзан, директно и неодложно, со другите структури. А сепак, во исто време, сенката, отисокот, трагата на оние други формации, на интертекстуалноста на текстовите во нивните институционални позиции, на текстовите како извори на моќ, на текстуалноста како место за репрезентација и отпор, сите тие прашања никогаш не може да бидат избришани од културните студии (*Cultural Studies and Its Legacies*, 284)

Постструктурализмот, слично на структурализмот, како што е изведен во медиумските студии, се занимава со вредноста на јазикот, означувањето и значењето во човечкото општество. Двете струи го поимаат јазикот како арбитарен и рационален систем сочинет од означители (звучна слика/лексички елемент/збор) и означени (концепт). Системот е арбитарен во смисла дека не постои нужна поврзаност помеѓу означителот и означеното. Тој е релационен во смисла дека конкретен означител може да почне да добива значење преку реферирање на други

often difficult to separate cultural studies perspectives concerned with textual and semiotic (re)production of meaning from poststructural perspectives. Poststructuralism, loosely defined here as a type of structuralist-inspired analysis which conceives of structuralism as a reading practice rather than as an objective science, deeply informs contemporary media cultural studies.

According to Hall,

There's always something decentered about the medium of culture, about language, textuality, and signification, which always escapes and evades the attempt to link it, directly and immediately, with other structures. And yet, at the same time, the shadow, the imprint, the trace, of those other formations, of the intertextuality of texts in their institutional positions, of texts as sources of power, of textuality as a site of representation and resistance, all of those questions can never be erased from cultural studies (*Cultural Studies and Its Legacies*, 284)

Poststructuralism, similarly to structuralism, as played out in media studies, is concerned with the significance of language, signification, and meaning in human society. Both strands conceive of language as an arbitrary and relational system comprised of signifiers (sound image/lexical item/word) and signifieds (concept). The system is arbitrary in the sense that no necessary correspondence exists between signifier and signified. It is relational inasmuch as a particular signifier can only come to mean by way of reference to other signifiers within the arbitrary system of language. Saussurean structural lin-

означители во рамките на арбитрарниот систем на јазикот. Структурната лингвистика на Сосир не е значајна само во смисла на нејзините придонеси кон современите постструктуралистички студии, медиумските културни студии и семиотиката, таа е исто така клучна во смисла на тоа дека го поплочи патот за расправи околу општествено конструираната природа на реалноста. Постструктурализмот значително се разликува од структурализмот на повеќе начини: 1) Тој има тенденција да го нагласува тоа што го поима како радикално субјективна (како спротивност на објективно) природа на значењето; 2) Тој тврди дека значењето е секогаш во игра (наместо дека е фиксно и синхронично); 3) Тој ја нагласува децентрираноста на јазикот и понатаму, на човечката субјективност, т.е. тврди дека нема објективен „центар“ од кој се проценуваат човечките лингвистички системи; 4) Тој го истакнува во преден план тоа што го гледа како клучна улога на јазикот во конституирањето на реалноста и значењето; 5) Како контраст во однос на структурната лингвистика, којашто му дава првенство на говорот за сметка на пишувањето, постструктурализмот му дава првенство на пишувањето (и текстот) за сметка на говорот.

Значителни остатоци на структурализмот, би рекла јас, се јасно видливи во делото на Фуко, кој тврди, меѓу другото, дека дискурсот конструира Вистина, Знаење и Моќ. Сепак, како контраст во однос на структурните пристапи на поимање и разбирање на човечкото општество, како што се тие за кои се залага Леви-Строс (Levi-Strauss), кои претпоставуваат кохерентно, категоризирачко лингвистичко и/или културно единство, Фуко го истакнува дисконтинуитетот, раздорот и, пред сè, непредвидливоста. Така, според Фуко,

linguistics is not only significant in terms of its contributions to contemporary poststructuralist, media cultural studies and semiotics, it is also crucial in terms of the way that it paved the way for arguments about the socially constructed nature of reality. Poststructuralism diverges significantly from structuralism in a number of ways: 1) it tends to emphasize what it conceives of as the radically subjective (as opposed to objective) nature of meaning; 2) it contends that meaning is constantly in play (rather than fixed and synchronic); 3) it stresses the de-centeredness of language, and by extensive, human subjectivity, i.e., it contends that there is no objective “center” from which to assess human linguistic systems; 4) it foregrounds what it views as the crucial role of language in the constitution of reality and meaning; 5) in contrast to structural linguistics, which privileges speech over writing, poststructuralism privileges writing (and the text) over speech.

Significant vestiges of structuralism are, I would suggest, much apparent in the work of Foucault, who contends, among other things that discourse constructs Truth, Knowledge and Power. Yet in contrast to structural approaches of conceiving of and understanding human society such as those advocated by Levi-Strauss which posit a coherent, categorizable linguistic and/or cultural unity, Foucault emphasizes discontinuity, disjuncture, rupture, and, above all, contingency. Thus, according to Foucault,

Ми се чини дека улогата на теоријата денес е токму оваа: не да се формулира глобалната систематска теорија којашто држи сè на свое место, туку да се анализира специфичноста на механизмите на моќ, да се лоцираат врските и продолженијата, малку по малку да се изгради стратешко знаење (145).

Понатаму, за Фуко,

Ништо не е фундаментално. Тоа е интересното во анализата на општеството. Затоа ништо не ме иритира толку колку овие испитувања – кои се метафизички по дефиниција – за темелите на моќта во општеството или самоорганизирањето на општеството, итн. Ова не се фундаментални појави. Постојат само реципрочни односи и континуирани јазови помеѓу намерите во нивниот заемен однос (*Space, Knowledge, Power*, 247).

Според Фуко, моќта „ги преминува и ги произведува стварите, таа предизвикува задоволство, облици на знаење, произведува дискурс“ (*Truth and Power*, 61). Накусо, моќта одредува. Таа ги одредува Вистината, Знаењето и разни рестриктивни и потенцијално еманципаторски, дискурзивни употреби во кои се ставаат јазикот и (масовната) комуникација. Спротивно на Вилијамс, којшто ги нагласува активните општествени димензии на човечката комуникација, според Фуко, комуникацијата е дискурзивно конструирана концептуална категорија, а не суштинска состојба на човечкото битисување. Хуманистичкиот есенцијализам, кој е во коренот на видот на медиумски културни студии на Вилијамс, го нема кај Фуко. Махон (Mahon), во следниов пасус, јасно ја артикулира позицијата на Фуко во однос на „суштинското“ битисување:

наместо да се обидува да одреди што би требало да правиме врз основа на тоа што во суштина сме, [Фуко] се обидува, преку анализирање на тоа кои сме

The role of theory today seems to me to be just this: not to formulate the global systematic theory which holds everything in place, but to analyse the specificity of mechanisms of power, to locate the connections and extensions, to build little by little a strategic knowledge (145).

Furthermore, for Foucault,

Nothing is fundamental. That is what is interesting in the analysis of society. That is why nothing irritates me as much as these inquiries -- which are by definition metaphysical -- on the foundations of power in a society or the self-institution of a society, etc. These are not fundamental phenomena. There are only reciprocal relations, and the perpetual gaps between intentions in relation to one another (*Space, Knowledge, Power* 247).

According to Foucault, power “traverses and produces things, it induces pleasure, forms of knowledge, produces discourse” (*Truth and Power*, 61). In short, power determines. It determines Truth, Knowledge, and the various restrictive, and potentially emancipatory, discursive uses to which language and (mass) communication are put. In contrast to Williams, who emphasizes the active social dimensions of human communication, according to Foucault, communication is a discursively constructed conceptual category, not an essential mode of human being. The humanist essentialism at the root of Williams’ brand of media cultural studies, is absent in Foucault. Mahon, in the following passage, clearly articulates Foucault’s position with respect to “essential” being:

instead of attempting to determine what we should do on the basis of what we essentially are, [Foucault] attempts, by analyzing who we have been constituted to be, to ask what

конституирани да бидеме, да праша што можеби ќе станеме. Тоа е философијата за една практика во која она што човек може да биде не е вкоренето во некакво претходно знаење за тоа кој е човекот. Нејзиниот принцип е слободата, но слобода која не произлегува од ниедна постулација на нашата природа или суштина. (13)

Фуко: Како да се сфати Моќта (на медиумите)

Критиката на хуманистичките науки дадена во *Редоџ на нешџаџа* на Фуко тогаш може да се разбере (а, подоцна е елаборирана во *Археологија на знаењето* како предизвик за „длабинските“ модели на толкувањето – кои задолжително вклучуваат некаков модел на историска детерминираност од видот кој Хол се обидува да го задржи. *Археологија на знаењето* претставува одбивање на тоа што Фуко го опишува како вртоглави ефекти на филозофијата на свеста (на саморефлектирачкиот субјект) кои го карактеризираат модерното *еџисџеме*. Според Фуко, токму во преклопувањето на репрезентацијата врз самата себе - обидот да се разбере процесот изведен од страна на емпирискиот субјект од перспектива на трансценденталниот субјект, се појавува категоријата на субјекција (и во двете значења на потчинување и на субјективизирање). Темата на површинската анализа е развиена во формулацијата на моќта на Фуко во неговите подоцнежни трудови. Наместо да се обидува да ги разликува стратегиите во основата на една обединета унифицирана дејствителност, ангажирана во дејствијата на суверената моќ, Фуко одбира да се фокусира на „микрофизиката“ на моќта којашто човек треба да ја одвои... во мрежа на односи, во постојана тензија, во дејствување“ (*Discipline and Punish*, 26). Резултат е елаборација на моќта во светлината на „вкупниот ефект на нејзините

we might become. It is the philosophy for a practice in which what one is capable of being is not rooted in a prior knowledge of who one is. Its principle is freedom, but a freedom which does not follow from any postulation of our nature or essence. (13)

Foucault: How to understand (Media) Power

The critique of the human sciences outlined in Foucault's *The Order of Things* can then be understood (and is later elaborated in *The Archaeology of Knowledge*) as a challenge to “depth” models of interpretation -- which necessarily include any model of historical determination of the kind that Hall attempts to conserve. *The Archaeology of Knowledge*, enacts a rejection of what Foucault describes as the vertiginous effects of the philosophy of consciousness (of the self-reflecting subject) that characterize the modern episteme. It is precisely in the folding over of representation upon itself -- the attempt to understand from the perspective of the transcendental subject the process enacted by the empirical subject, that the category of subjection (in both senses) emerges, according to Foucault. The theme of surface analysis is developed in Foucault's formulation of power in his later work. Rather than attempting to discern the underlying strategies of a unified agency at work in the operations of a sovereign power, Foucault chooses to focus on the “micro-physics” of a power which “one should decipher...in a network of relations, constantly in tension, in activity” (*Discipline and Punish*, 26). The result is an elaboration of power in light of “the overall effect of its strategic positions -- an effect that is manifested and sometimes extended by the position of those who are dominated” (*Ibid.*; 26-7). The conception of a micro-physics of power thus rejects traditional notions of causality and Marxist

стратешки позиции – ефект којшто се манифестира и понекогаш се зголемува од позицијата на оние кои се доминирани“ (Ibid.; 26-7). Така, концепцијата на микрофизиката на моќта ги отфрла традиционалните поими на каузалност и марксистичките формулации за детерминираноста. Не станува збор за одредување како некоја низа економски интереси создава одредена дискурзивна формација (или обратно), туку за разбирање како разните стратешки позиции се подредуваат една со друга. Обидот да се претстави таков пристап се појавува во *Надзор и казна*, кога Фуко расправа дека дисциплинските техники (коишто дозволуваат „акумулација на мажи“ во продуктивните мноштва на војската, училиштето и работилницата) не треба да се разберат како причинители или како причинети со развојот на капитализмот. Напротив, со зборовите на Фуко, „двата процеса – акумулацијата на мажи и акумулацијата на капитал – не може да се одвојат“ (*Discipline and Punish*, 221). Следејќи ја генералната логика на пристапот на Фуко, овој принцип може да се генерализира во тврдењето дека целта на неговата анализа не е да се истражува како намерите на поединци или на институциите кои тие ги создаваат нудат каузално објаснување за односите во рамките на одредена општествена формација, туку наместо тоа, тие односи да се разберат како ширење на беспредметна волја знаење. Според очигледното, аргументот на Фуко е дека режимот на дисциплините на потчинување, кои се развиваат и функционираат врз основа на микрофизиката на децентрализирана (конкретно *несуверена моќ*), се поклопуваат со создавањето на капиталистичкиот економски систем, но не треба да се сфати како да *произлегуваат* од овој систем. Моделот, позајмен од *Редот на нештата* е модел на раздор и на спонтано, синхронно појавување на вкрстувачки модел на дискурси, практики и институции. Тогаш, во некоја смисла, обидот на Фуко

formulations of determination. It is not a question of determining how a particular set of economic interests creates a particular discursive formation, (or vice versa), but rather of understanding how various strategic positions align with each other. The attempt to outline such an approach emerges in *Discipline and Punish*, when Foucault argues that disciplinary techniques (which allow for the “accumulation of men” into the productive multiplicities of the army, the school, and the workshop) ought not to be understood as causing or being caused by the development of capitalism. Rather, as Foucault put it, “the two processes -- the accumulation of men and the accumulation of capital -- cannot be separated” (*Discipline and Punish*; 221). In keeping with the overall “logic” of Foucault’s approach, this principle can be generalized into the assertion that the goal of his analysis is not to explore how the intentions of individuals or the institutions they create provide a causal explanation for the relationships within a social formation, but rather to discern those relations as the proliferation of a subjectless will to knowledge. Taken at face value, Foucault’s argument is that the regime of proliferating disciplines of subjection that operate according to the micro-physics of a de-centralized (specifically non-sovereign power) coincide with the rise of the capitalist political-economic system, but ought not to be conceived as *resulting from* this system. The model, borrowed from *The Order of Things* is one of rupture and of the spontaneous, synchronic emergence of an interlocking model of discourses, practices and institutions. In some sense, then, Foucault’s attempt to substitute for a depth-model the examination of particular (media) discursive formations and the way they fit together, serves as a radical refutation of any form of reductive determinism. Foucault calls this form of history -- a history that instead of reducing discursive formations to a unifying principle, disperses them, effective history: “History becomes ‘effective’ to

да направи замена за длабинскиот модел на испитување на конкретни (медиски) дискурзивни формации и начинот на кој тие се согласуваат едни со други, има улога на радикално негирање на секаква форма на редуциски детерминизам. Фуко овој облик на историја го нарекува – историја која наместо да ги сведува дискурзивните формации на обединувачки принцип, ги расфрла, ефикасна историја: „Историјата станува „ефикасна“ во смисла на воведување на дисконтинуитет во самото наше битие...“. Спротивно на „традиционалната историја“ и нејзиното нагласување на „најблагодородните периоди, највисоките форми, најапстрактните идеи“, „ефикасната историја ја ограничува својата визија на нештата коишто се најблизу до неа“ (Ibid., 89).

Холовото ограничено присвојување на Фуко е изложено во неговиот обид да се изнајде „трет пат“ помеѓу двете парадигми на структурализмот и културализмот, од кои и двете стануваат жртви на постструктуралистичката критика: првата поради нејзината концепција за структурата, а втората поради нејзината концепција за конститутивната субјективност. Хол го завршува своето разгледување на тензијата помеѓу овие две парадигми со свртување кон Фуко: „...со суспендирање на речиси нерешливите проблеми на детерминираноста, Фуко овозможи добредојдено враќање на конкретната анализа на создавањето на одредени идеологии и дискурси, и на полињата на нивната елаборација“ (1980; 47).

Привлечноста на пристапот на Фуко кон студиите на медиумската култура се чини очигледна во своето предизвикување на интерпретативните наративи на „длабинските“ модели и логиката на детерминираност којашто ја имплицираат, се чини дека

the degree that it introduces discontinuity into our very being...” In contrast to “traditional history” and its emphasis upon “the noblest periods, the highest forms, the most abstract ideas” effective history “shortens its vision to those things nearest to it” (Ibid., 89).

Hall’s qualified appropriation of Foucault is outlined in his attempt to find a “third way” between the two paradigms of structuralism and culturalism, both of which fall prey to the poststructuralist critique: the former for its conception of structure and the latter for its conception of constitutive subjectivity. Hall concludes his consideration of the tension between these two paradigms with a turn to Foucault: “...in suspending the nearly insoluble problems of determination Foucault has made possible a welcome return to the concrete analysis of particular ideological and discursive formation, and the sites of their elaboration” (1980; 47).

The appeal of Foucault’s approach to Media cultural studies seems obvious: in its challenge to the interpretive narratives of “depth” models and the logic of determination they imply, it appears to license the attempt to treat culture “on its own terms” -- and not as the re-

тој го лиценцира обидот да ја третира културата „по сопствени правила“ – а не како рефлексивна на детерминирачко надворешно влијание. Тоа што треба во тој случај да се разгледа е една недефинираност во формулацијата на самиот Фуко, којашто повторно ја враќа тензијата помеѓу детерминизмот и нередукционизмот опишан погоре. Во неговите подоцнежни трудови, Фуко често користи јазик на каузалност којшто се чини како да го прекршува неговиот обид да ја ограничи својата анализа на површинско ниво. Во *Надзор и казна*, на пример, тој расправа дека, „Растот на капиталистичка економија отвори пат за специфичната модалност на дисциплинската моќ, чиешто општи формули, техники на потчинување на сили и тела... може да користат и во најразновидни политички режими, машини или институции“ (121). Поточно, во расправањето за развојот на паноптичката архитектура, Фуко прави таков вид на причински поврзувања коишто неговиот пристап наводно ги избегнува: „Порано, градежната уметност одговараше на потребата да се покажат моќта, божественоста и големината. Палатата и црквата биле големите архитектонски форми, заедно со тврдината...Потоа, кон крајот на 18-тиот век, се појавуваат нови проблеми: се наметнува потребата да се искористува просторноста за економско-политички цели“ (P/K; 148). Слично, во *Историја на сексуалноста*, во Том I, Фуко тврди дека развивањето на медицинските и правните и академските дисциплини кои се однесуваат на сексуалноста е процес со кој „буржоазизмот“ се обдари самата себеси, во својата арогантна афирмација, со една зборлеста сексуалност којашто пролетаријатот долго одбиваше да ја прифати затоа што му беше наметнувана заради негово потчинување“ (127). Интересно е тоа што Фуко не ја отфрла целосно идејата за „од горе надолу“ макро моќ, туку тврди дека тоа не е *единствена*

flexion of a determining external influence. What one needs to address then is a vacillation in Foucault's own formulation that reinstates the tension between determinism and non-reductionism outlined above. In his later work, Foucault often adopts a language of causality that appears to violate his attempt to restrict his analysis to surface-level. In *Discipline and Punish*, for example, he argues that, “The growth of a capitalist economy gave rise to the specific modality of disciplinary power, whose general formulas, techniques of submitting forces and bodies...could be operated in the most diverse political regimes, apparatuses or institutions” (121). Moreover, in discussing the development of the panoptic architecture, Foucault makes the kind of causal connections that his approach ostensibly eschews: “Previously, the art of building corresponded to the need to make power, divinity and might manifest. The palace and the church were the great architectural forms, along with the stronghold... Then, late in the 18th century, new problems emerge: it becomes a question of using the disposition of space for economic-political ends” (P/K; 148). Similarly, in *The History of Sexuality, Volume I*, Foucault asserts that the proliferation of medical, juridical, and academic disciplines relating to sexuality was a process whereby “the bourgeoisie endowed itself, in an arrogant affirmation, with a garrulous sexuality which the proletariat long refused to accept, since it was foisted on them for the purpose of subjugation” (127). Interestingly, Foucault does not dismiss the notion of “top-down” macro-power entirely, but argues that it is not the *only* way power relations are engendered: “Generally speaking I think one needs to look rather at how the great strategies of power encrust themselves and depend for their conditions of exercise on the level of the micro-relations of power” (P/K; 199). This formulation encapsulates the recurring theme in Foucault's genealogical work, which is that the advent of capitalism coincided with an adjustment in

ниош начин на којшто се создаваат односите на моќ: „Општо говорејќи, сметам дека човек треба попрво да погледне како големите стратегии на моќта се покриваат себе си и зависат, што се однесува до условите на нивно спроведување од микроодносите на моќта (Р/К; 199). Оваа формулација ја опфаќа темата која се повторува во генеолошката работа на Фуко, а тоа е дека доаѓањето на капитализмот се поклопува со прилагодувањето на модалноста на моќта од експлицитна, суверена форма до имплицитно поподмолен режим на дисциплинарност кој се потпирал врз интернализацијата на доминацијата како самоконтрола и надзор. Така, за Фуко, развивањето на моќта преку инверзијата која ја сокрива е испреплетена со развојот на индустрискиот капитализам, чии што предикати се навистина софистицирани техники за „постигнување на потчинување на тела и контрола врз населението“ (*History of Sexuality*, 140) – техники кои Фуко заедно ги става под рубриката „био моќ“:

Оваа био моќ без двоумење била незаменлив елемент во развојот на капитализмот; последниов не би бил возможен без контролирано вклучување на тела во производствената машина и прилагодувањето на феноменот на население на економските процеси... таа морала да ги има методите на моќ способни да ги оптимизираат силите, способностите и животот воопшто, без истовремено да ги направат уште потешки за владеење (*History of Sexuality*, 140-141).

Пристапот на Фуко кон прашањето на детерминација е да предочи дека дисциплинските практики се поклопувале со појавата на капитализмот – дека логиката и на двата система уредно се вклопува во рамките на модерното епистеме. Сепак, целта на историјата, како што тој ја практикува, не е да се откријат вистините или причините кои лежат во основата, туку да се избегне одржувањето на нивната логика. Едно

the modality of power from one of an explicit, sovereign form to an implicitly more insidious regime of disciplinary that relied upon the internalization of domination as self-control and self-surveillance. Thus, the proliferation of power through the inversion that conceals it is, for Foucault, entwined with the development of industrial capitalism, which is predicated upon ever more sophisticated techniques for “achieving the subjugation of bodies and the control of populations” (*History of Sexuality*, 140) -- techniques that Foucault groups under the rubric of “bio-power”:

This bio-power was without question an indispensable element in the development of capitalism; the latter would not have been possible without the controlled insertion of bodies into the machinery of production and the adjustment of the phenomena of population to economic processes...it had to have the methods of power capable of optimizing forces, aptitudes, and life in general without at the same time making them more difficult to govern (*History of Sexuality*, 140-141).

Foucault’s way around the question of determinacy is to suggest that disciplinary practices coincided with the rise of capitalism -- that the logic of both systems fit neatly within the modern episteme. Yet, the purpose of history, as he practices it, is not to reveal underlying truths or causes, but to evade the perpetuation of their logic. One interpretation of Foucault’s somewhat ambivalent critique of sovereign power could be that power can mani-

толкување на некако амбивалентната критика на Фуко на суверената моќ може да биде тоа што моќта може самата да се манифестира на јасно одреден од горе надолу начин (како што тој за кратко признава во едно интервју за неговата историја на сексуалноста во *Моќ/Знаење*, 200-1), но значајно е да се разбере дека моќта не е нешто што се практикува независно од низа општествени односи кои бараат интернализација на сфаќањата и однесувањата коишто ги зацврстуваат тие односи. Таквото читање има делумна сличност со формулација на Фуко во *Историја на сексуалноста* том I, дека моќта е „името кое човек ѝ го ја дава на една комплексна стратешка ситуација во одредено општество“. (93). Сепак, ова толкување не е целосно достоино за некои покатегорички одбивања на конвенционалите концепции на моќта во таа книга. Фуко опишува свет којшто е обликуван од структурирани односи на нееднаквост, во кои дејствувањата на моќта се манифестираат како кристално јасна логика, но не може да се сведат на намерите на одредени општествени актери. Тоа е формула којашто одекнува со поимот на „невидливата рака“ – но во многу понедобродушен облик. Додека јас верувам дека има компонента на намера во моќта, исто така мислам дека формулацијата на Фуко е корисна (особено за медиумските студии) во онаа мерка во која претпоставува дека интеракцијата на детерминаностите добиени од резултатите на минати општествени практики и од дејствувањата на други, ја прави логиката на детерминираност несведлива на намерите на поединечните субјекти.

Бурдје, идентитет, позиционирања и „хабитус“

Бурдје бил влијателен во медиумските културни студии, бидејќи пишува за натегањата околу класификациите на идентитетите кои го помагаат произ-

fest itself in a distinctly top-down manner (as he admits, momentarily in an interview about his history of sexuality in *Power/Knowledge*, 200-1), but it is important to understand that power isn't something that is exercised independently of a set of social relations which require the internalization of the understandings and behaviors that reinforce those relations. Such a reading bears a partial resemblance to Foucault's formulation in *The History of Sexuality* Volume I that power "is the name that one attributes to a complex strategical situation in a particular society" (93). However, this interpretation doesn't do justice to some of the more emphatic rejections of conventional conceptions of power in that book. Foucault describes a world which is shaped by structured relations of inequality wherein the operations of power manifest a crystalline logic but cannot be reduced to the intentions of particular social actors. It is a formula that resonates with the notion of the "invisible hand" -- but in a much less benevolent guise. While I believe that there is an intentional component to power, I also think that Foucault's formulation is useful (for media studies in particular) insofar as it suggests that the interaction of determinations exerted by the results of past social practices and by the actions of others render the logic of determination irreducible to the intentions of individual subjects.

Bourdieu, Identity Positionings, and "Habitus"

Bourdieu has been influential within media cultural studies as he writes about struggles over the identity classifications which help to produce specific subjectivities.

водството на специфични субјективности. Така, тој доаѓа од рефлексивната социолошка перспектива, обидувајќи се да ги надмине овие дихотомии на индивидуа-општество; субјективно-објективно, залагајќи се за некое средно тло помеѓу поединечната дејствителност и структурната детерминираност. Ниту човечката дејствителност ниту општеството само по себе не се смета дека има примарност, и едното и другото се конституирани во и низ повторувачки практики. Интелектуалниот проект на Бурдје цели кон разбирање на светот низ процесот на „позиционирања“ на идентитети којшто открива нешто за тоа како моќта се структурира во вкус. „...уметноста и конзумирањето на културното се предодредени, свесно и намерно, или пак не, да ја исполнат општествената функција на оправдување на општествените разлики“ (1984: 7). Анализата на Бурдје на идентитетите во Франција, особено на тоа како концентрациите на економскиот и културниот капитал водат до нееднакви нивоа на политички капитал, и кон оправдување на општествени разлики, е значајна за медиумските културни студии. Одредени естетски (медиумски) вкусови и стоки стануваат оправдани, додека на други им се одзема оправданоста. Ова е начинот на кој „вкусот“ станува карактеристика којашто се стекнува дома и во училиште, и којашто ја одредува позицијата на еден човек во рамките на општеството. Неговата анализа, исто така, може да се примени и на идентитетот на медиумите - токму тука би сакала да презентирам неколку од основните концепти на Бурдје, што ќе помогне во објаснувањето на неговиот поим за моќта (на медиумите).

Бурдје го анализира диференцирањето на идентитетите во „светот-живот“ – го проучува раслојувањето во димензијата на културата, во нејзината широка антрополошка смисла. Него не го интересира анализата на општественото раслојување само по себе,

Thus, he comes from the reflexive sociology perspective, trying to overcome these dichotomies of individual-society, subjective-objective, arguing for the middle ground between individual agency and structural determination. Neither the human agency nor society *per se* is considered to have primacy; each is constituted in and through recurrent practices. Bourdieu's intellectual project aims at understanding of the world through the process of identity “positionings” that reveals something about how power is structured into taste. ...”art and cultural consumption are predisposed, consciously and deliberately or not, to fulfill a social function of legitimating social differences” (1984: 7). Bourdieu's analysis of identities in France, especially of how concentrations of economic and cultural capital lead to unequal levels of political capital, and to a legitimation of social differences, is important for media cultural studies. Certain aesthetic (media) tastes and goods become legitimized, while others are de-legitimized. It is in this way that “taste” becomes a feature that one acquires at home and at school, and sets one's position in a society. One can apply his analysis to media identity as well – and it is here I want to briefly present some of Bourdieu's core concepts, which will help in explaining his notion of (media) power.

Bourdieu analyses the identity differentiation in the “life-world” - he investigates the stratification in the dimension of culture, in its wide anthropological sense. He is not interested in analysis of social stratification *per se*, but in the connection between social stratifica-

туку го интересира врската помеѓу општественото раслојување и општествените практики на поединци и општествени групи. Проектот на Бурдје цели кон разбирање на светот низ процесот на „позиционирање“ којшто разоткрива нешто за начинот на кој моќта се структурира во вкус. „Уметноста и конзумирањето на културата се предодредени, свесно и намерно, или пак не, да ја исполнат општествената функција на оправдување на општествените разлики“ (7). Важно е да се истакне дека Бурдје понуди моќна анализа на „вкусот“, во сите негови значења, од избор на уметност до избор на облека, мебел, до вкус за храна, и како унифицирана предметна тема и како метод за произведување и репродуцирање на разлики во моќта помеѓу општествените идентитети. Одејќи уште понатаму, за Бурдје моќта е моќ за доминација, за контрола, за победа. Таа не е моќ за негување, за инспирирање, за споделување, за согласување, за соработување. Таа не е моќта, општо гледано, во која треба човек да се вклучи, да се вклучи со други во општествените практики. Тој тврди дека моќта секогаш ја користат фактори коишто се стремат кон неа во разни полиња на општествениот простор. Неговото главно дело *Дистинкција*, е посветено токму на симболичката конкуренција во сфери како што се уметноста, спортот, читањето весници, внатрешна декорација, конзумирање на храна, навики на јазикот, телесна естетика... Бурдје поставува тврдење дека разликите коишто се појавуваат се исто така и дистинкции – избори направени споротивно на тие направени од страна на други идентитети.

„*Habitus*“ на Бурдје се однесува на општествено стекнати, отелотворени системи на диспозиции и/или предиспозиции. „Хабитусот“ е низа на длабоко интернализирани мастер диспозиции коишто генерираат дејства и второ, тој е низа на историски услови, депонирани во самите поединци. Тој е произ-

tion and social practices of individuals and social groups. Bourdieu's project aims at understanding the world through the process of “positioning” that reveals something about how power is structured into taste. “...art and cultural consumption are predisposed, consciously and deliberately or not, to fulfill a social function of legitimating social differences” (7). It is important to point out that Bourdieu has offered a powerful analysis of “taste,” in all its meanings from choices in art through choices in dress, furniture, to taste in food, both as a unified subject matter and as a method for producing and reproducing power differences among social identities. Furthermore, power for Bourdieu is the power to dominate, to control, to win. It is not the power to nurture, to inspire, to share, to yield, to cooperate. It is not the power, in general, to engage in, to engage with others in social practices. He claims that power is always used by agents, who are struggling for it in different fields of social space. His main work, *Distinction*, is precisely about symbolic competition, in spheres such as art, sports, newspaper-reading, interior decoration, food consumption, habits of language, bodily aesthetic... Bourdieu makes a claim that the differences which emerge are also distinctions - choices made in opposition to those made by other identities.

Bourdieu's “*habitus*” refers to socially acquired, embodied systems of dispositions and/or predispositions. “*Habitus*” is a set of deeply internalized master dispositions that generate actions and secondly, a set of historical conditions, deposited inside individuals. It is the product of its position in the social space as well as the

вод на својата позиција во општествениот простор како и производ на самите практики. И така, „хабитусот“ е истовремено неколку нешта: позиција на општествената и историската траекторија, практика во рамките на таа позиција на траекторијата и општествен идентитет или „хабитус“ на мислата, вкусовите и диспозициите формирани во и од страна на тие практики. Бурдје го поставува „хабитусот“ како регулаторен механизам помеѓу општествената структура и испишувањето на човечката дејствителност коишто „хабитусот“ ги претставува:

...структурирани структури предиспонирани да функционираат како структурирачки структури... систем на трајни, заемно заменливи диспозиции којшто, со интегрирање на минати искуства, функционира во секое време како матрица на перцепции, почитување и дејствувања и го прави можно постигнувањето на бесконечно разнообразни задачи, благодарение на аналогни трансфери на шеми коишто допуштаат разрешување на проблеми со слична поставеност. (1977: 72, 82-3).

Бурдје признава дека „*habitus*“ може да се трансформира, дозволувајќи некои чинители да ги предизвикуваат доминантните структури на едно поле, но трансформацијата бара критика. Верувањата на слободните фактори се важни во размислата на Бордо и дејствувањата на „хабитусот“ се тие коишто на факторите им дозволуваат и слободно вклучување и слободно одбивање на репродукцијата на доминантните структури. Но, за да можат факторите да ги одбијат структурите на доминација, тие мора да продраат низ превезите на погрешно препознавање и да ги прифатат полињата како тоа што тие и се – битки за моќ.

Уште понатаму, Бурдје се нафаќа да покаже дека постојат општествени шеми во прашањето на *вкус*, но дека вкусовите се поврзани со големи општествени

product of the practices themselves. And so the “habitus” is several things at the same time: a position in the social and historical trajectory; a practice within that position and trajectory; and a social identity or the “habitus” of thought, tastes and dispositions formed in and by those practices. Bourdieu proposes the “habitus” as a mechanism which regulates between social structure and human agency writing that “habitus” represents:

...structured structures predisposed to function as structuring structures... a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions appreciations and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to the analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems (1977: 72, 82-3).

Bourdieu admits that “*habitus*” can be transformed, allowing agents to challenge the dominant structures of a field, but transformation requires critique. The beliefs of free agents are important in Bourdieu’s thinking and it is workings of the “habitus” that allow agents both free complicity in and free rejection of the reproduction of dominant structures. But, in order for agents to reject structures of domination they must break through the veils of misrecognition and recognize fields for what they are - struggles for power.

Furthermore, Bourdieu sets out to demonstrate that there are social patterns in matters of *taste*, but, that tastes are connected to major social divisions like class

поделби како што се класа и род, поделби помеѓу провинцијалци и космополити, и помеѓу високо и слабо образованите (5-36). Навистина, вкусовите на идентитетите се користат во цели структури на судење и цели процеси на општествена дистинкција кои создаваат значителни бариери помеѓу тие општествени групи. Неговиот основен аргумент е дека различни суми на културен капитал создаваат различни структури на вкус (за медиуми). Разликите во вкусот помеѓу различни идентитети се објективен феномен, додека поимот за дистинкција би се чинело дека е субјективен, којшто бара некаква свест за разликата – навистина, глад за разлика. Бурдје вели дека вкусот,

тенденцијата кон и капацитетот за присвојување (материјално или симболично) на одредена класа класифицирани, класифицирачки објекти или практики, е генеративната формула за животен стил, единствена низа на дистинктивни преференци коишто ја изразуваат истата експресивна намера во конкретната логика на секој од симболичките под-простори, мебел, облека, јазик, или телесна привлечност (409).

Тогаш, тоа е вкусот (од нужност или од луксуз), а не приходот, којшто ги дефинира практиките. Како што пишува тој, „вистинската основа за разликите откриени во сферата на конзумирањето... е спротивноста помеѓу вкусовите од луксуз (слобода) и вкусовите од нужност (177)“. Но, тешко е да се разбере оваа идеја за „вкус од нужност“, ама тој продолжува велејќи дека „вкусот е избор на судбина, но принуден“, создаден од системот... Изборот на потрошувачката (медиумската) стока не е само прашање на вкус, туку попрво на материјални можности. Членовите на непривилегираната работничка класа интернализираат ограничувања на нивните куповни навики и се „приспособуваат“ на нивната скромност на

and gender, divisions between provincials and cosmopolitans, and between the highly and poorly educated (5-36). Indeed, identity tastes are used in whole structures of judgment and whole processes of social distinction that produce substantial barriers between such social groups. His main argument is that different amounts of cultural capital produce different structures of (media) taste. Differences in taste between different identities are an objective phenomenon, whereas the notion of distinction would seem to be a subjective one, requiring some consciousness of the difference - indeed, a striving for difference. Bourdieu says that taste,

the propensity and capacity to appropriate (materially or symbolically) a given class of classified, classifying objects or practices, is the generative formula of life-style, a unitary set of distinctive preferences which express the same expressive intention in the specific logic of each of the symbolic sub-spaces, furniture, clothing, language, or body hexis (409).

It is then the taste (of necessity or of luxury), not income, that determines the practices. As he writes, “the true basis of the differences found in the area of consumption... is the opposition between the tastes of luxury (freedom) and the tastes of necessity (177).” But it is difficult to understand this idea of the “taste of necessity,” but he continues that “taste is the choice of destiny, but a forced one,” created by the system... The choice of consumer (media) goods is not only the matter of taste, but firstly, material possibilities. The members of deprived working-class internalize restrictions of their buying habits and “adjust” to their modesty of living. Working class taste is based entirely on material deprivation, on a “choice of the necessary.” He claims:

живеење. Вкусот на работничката класа се заснова само врз материјална неможност, „на избор на неопходното“. Тој тврди:

Поткликнувањето на нужноста којашто луѓето од работничката класа ги тера на прагматично, функционално, „естетско“ одбивање на привилегијата и залудноста на формалните практики и на секоја форма на уметност заради уметност, е исто така принцип на сите избори на секојдневното постоење и на една уметност на живеење којшто конкретно ги одбива естетските намери како девијации (376).

Вкусот е исто така поврзан со концепцијата на класата за телото и за ефектот на храната врз телото (прашања на сила, здравје, убавина). Работничките класи ја нагласуваат силата и купуваат евтини, хранливи намирници, додека професионалците имаат тенденција да се фокусираат на здравјето, претпочитајќи вкусна, здрава, лесна, храна која не дебелее. Телото е најочигледната материјализација на класниот вкус со својата димензија и облик. Тој ја означува класата со својата појавност.

Друг концепт којшто го воведува Бурдје е поимот „*културен капитал*“ и тоа е еден од најголемите придонеси кон критичката теорија и медиумските културни студии. Бурдје го проширува поимот на капитал над неговата економска концепција за да вклучува и не-економски облици. Тој на поединците гледа како на лица кои стекнуваат и задржуваат средства во рамките на контекстот во кој дејствуваат. Капиталот е облик на моќ за практикување на контрола над иднината. Тој се залага за разбирање на мноштвото форми на капитал – економски, општествен, симболички и ги анализира врските и поврзаноста помеѓу економското/материјалното и културното/симболичкото. Сепак, моќта за Бурдје

The submission to necessity which inclines working-class people to a pragmatic, functionalist ‘aesthetic’, refusing the gratuity and futility of formal exercises and of every form of art for art’s sake, is also the principle of all the choices of daily existence and of an art of living which rejects specifically aesthetic intentions as aberrations (376).

Taste is also related to the class’s conception of the body and the effect of food on the body (issues of strength, health, beauty). Working classes emphasize strength and buy cheap, nutritious foods, while professionals tend to focus on health, preferring tasty, healthy light, non-fattening foods. The body is the most obvious materialization of class taste through its dimensions and shape. It signifies class in its appearance.

Another concept introduced by Bourdieu is “*cultural capital*” and is among his most distinctive contributions to critical theory and media cultural studies. Bourdieu expands the notion of capital beyond its economic conception to include non-economic forms. He sees individuals as acquiring and maintaining resources within the context they operate. Capital is a form of power to exercise control over future. He argues for an understanding of the multiple forms of capital – economic, cultural, social, symbolic and analyses the connections and interrelations between economic/material and culture/symbolic. However, power for Bourdieu rarely comes in the image of a direct, physical violence – it reshapes itself into symbolic power (which is invisible!).

ретко се појавува како директно, физичко насилство – таа се преобликува себеси во симболичка моќ (којашто е невидлива!).

Доминацијата не е директната и едноставната активност која ја практикува група фактори („доминантната класа“) кои имаат моќ на присила. Поточно, таа е индиректниот ефект на комплексна низа на дејства создадени во рамките на мрежата на вкрстени ограничувања коишто ги трпи секој од доминантите, коишто се доминирани од страна на структурата на полето низ кое се применува доминација, заради сите други (34).

Бурдје се залага дека во секое поле на општествено дејствување, независно од нивниот хабитус, факторите го вклучуваат и претвораат својот капитал (економски, културен, или општествен) во напор да победат во играта дефинирана во тоа поле. Полето на полињата, главното поле за Бурдје е полето на моќ, во однос на кое се дефинираат сите други, и моќта за Бурдје е моќ да се победи во играта, да се максимизира својата капитална позиција на човек. Со негови зборови, „полето на моќ не е поле како другите. Тоа е просторот на односите на сила помеѓу разните видови капитал, или попрецизно, помеѓу факторите коишто поседуваат доволна количина на еден од различните видови капитал за да бидат во состојба да доминираат со соодветното поле“ (43). За медиумските студии, Бурдје е од помош бидејќи тој премислува една од трајните грижи за медиумските студии, односно, тековното прашање коешто се однесува на моќта на масовните медиуми, нивните ефекти и нивните улоги како двигатели на културата. На пример, во некои медиумски пристапи, масовните медиуми се анализираат едноставно како пропагандни машини коишто имаат директни медиумски ефекти (види повеќе кај Колдри (Couldry), 2000). Во посоефицицирани верзии, на нив се гледа како на

Domination is not the direct and simple action exercised by a set of agents (“the dominant class”) invested with powers of coercion. Rather, it is the indirect effect of a complex set of actions engendered within the network of intersecting constraints which each of the dominants, thus dominated by the structure of the field through which domination is exerted, endures on behalf of all the others (34).

Bourdieu argues that in every field of social action, whatever their habitus, agents deploy and convert their capital (economic, cultural, and social) with the effort to win the game as defined in that field. The field of fields, the master field for Bourdieu is the field of power, in relation to which all others are defined, and power for Bourdieu is the power to win the game, to maximize one’s capital position. In his words, “the field of power” is not a field like others. It is the space of the relations of force between the different kinds of capital, or more precisely, between the agents who possess a sufficient amount of one of the different kinds of capital to be in a position to dominate the corresponding field” (43). For media studies, Bourdieu is helpful since he rethinks one of the enduring concerns in media studies, that is, the ongoing question regarding the power of mass media, their effects, and their roles as vehicles of culture. For example, in some media approaches, mass media are analyzed simply as propaganda machines that have direct media effects (see more in Couldry, 2000). In more sophisticated versions they are seen as forces that shape public knowledge through defining what counts as news and framing the stories that are presented, as well as by providing audiences with specific ways of interpreting the world. Bourdieu sees media power not as a kind of a centralized fixed property

сили коишто го обликуваат јавното знаење преку дефинирање на тоа што се смета за новина и преку врамување на приказните коишто се претставуваат, како и со тоа што на публиката ѝ нудат разни начини на интерпретирање на светот. Бурдје не ја гледа медиумската моќ како вид централизирано фиксно својство на медиумските институции, туку како процес со општествени размери кој дејствува на различни нивоа. Тој го разгледува начинот на кој престапувањето на границите околу медиумската сфера го денатурира процесот на обликување приказни, на нивно обработување, врамување, ја разгледува нејасноста на демистификацијата. Сепак, може да се каже дека процесот на денатурирање може да се апсорбира и навистина да се експлоатира од страна на медиумската индустрија.

Сартр: Медиуми и серијалност

Да се мисли за делото на Сартр е да се мислат неговите обиди за повторно воспоставување на место за *слободата* во човековото постоење, а со тоа, за слобода во еден медиумизиран (посредуван) свет. Тоа што се чини нужно за академските мислителите на медиумите е да се направи обид да се разбере каде Сартр ја лоцира слободата, кое е неговото искажување по тоа прашање, како тој ги поима нејзините граници и како ја концептуализира моќта? Како луѓето ги воспоставуваат и/или ги менуваат своите ограничувачки општествени структури во еден медиумизиран (посредуван), свет и како овие структури (на пример, медиумите) дејствуваат на идентитетите? Кажано на едноставен начин, идејата кај Сартр е дека луѓето дејствуваат, тие се менуваат, тие стануваат. Но, дали се луѓето целосно слободни фактори или пак постојат општествено детеминирачки фактори кои се основа за еден систем?

which media institutions hold, but as a society-wide process that operates at different levels. He explores the way in which the transgression of the boundaries around the media sphere denaturalizes the process whereby stories are shaped, edited, and framed, rehearses the ambiguity of demystification. However, one can suggest that the process of de-naturalization can be absorbed, and indeed exploited by the media industry

Sartre: Media and Seriality

To think through Sartre is to think about his attempts to re-establish a place for *freedom* in human existence, and with that, for freedom in a mediated world. What seems to be necessary for media scholars is to try to understand where Sartre locates freedom, how does he account for it, how does he conceive its limits, and how he conceptualizes power? How do humans both establish and/or change their constraining social structures in a mediated world and how do these structures (for example, media) act upon identities? Simply put, in Sartre, the idea is that humans act, they change, they become. But are humans fully free agents or are there socially determining factors, which are basic of system?

Во неговото подоцнежнo философско дело *Критика на дијалектичкиот ум*, нагласокот на Сартр се префрли од егзистенцијалистичката слобода и субјективноста на општествениот детерминизам. Сартр се залага за тоа дека влијанието на модерното општество на поединецот е толку големо, што произведува *серијализација*, мислејќи со тоа на губење на себноста. Тој се обидува да објасни како слободата на поединецот е поврзана со историјата.

Сартр се обидува да му се посвети на прашањето на динамика и процесите на моќта манифестирани во односите помеѓу економските, политичките и културните форми и структури. Тој распознава структури во рамките на текстот и материјални структури и институции коишто ја сочинуваат рамката на културното производство во општеството. Тој на културата гледа и како на производ на и како на произведено од страна на општеството. Тогаш, културата не е пасивен одраз на нејзиниот начин на производство, ниту пак нуди неограничена скала на значења низ кои луѓето можат да конструираат сопствени реалности... Сартр тврди дека (124) „историјата е покомплексна отколку што претпоставуваат некои марксисти склони кон поедноставување, човекот мора да се бори не само со природата и против општествената средина којашто го произвела него и против други луѓе, туку исто така и против сопствената активност којашто се претвора во друга“.

Сартр присвојува *теорија на практика* којашто е теорија на една историја. Тоа е теорија за тоа како луѓето го креираат, го прават и преобразуваат светот во којшто живеат. Тоа е теорија којашто одговара на тоа зошто дадено општество има одредена форма во одреден момент – таква форма, а не некоја друга? И како луѓето чиишто себности се дел од

In his later philosophic work *Critique of Dialectical Reason*, Sartre's emphasis shifted from existentialist freedom and subjectivity to social determinism. Sartre argued that the influence of modern society over the individual is so great as to produce *serialization*, by which he meant loss of self. He attempts to explain how the freedom of the individual is related to history.

Sartre's attempts to address the issue of dynamics and processes of power as manifested in the relations between economic, political and cultural forms and structures. He recognizes structures within the text and material structures and institutions that frame cultural production within society. He sees culture as both product of and produced by society. Culture then is not the passive reflection of its mode of production, nor does it offer an unlimited scale of meanings through which humans can construct their own realities... Sartre argues that (124) “history is more complex than some kinds of simplistic Marxists suppose; man has to struggle not only against nature, and against the social environment which has produced him, and against other men, but also against his own action is it becomes other.”

Sartre adopts *a theory of practice*, which is a theory of a history. It is a theory of how humans create, make and transform the world in which they live. It is a theory for answering why does a given society have a particular form at a particular moment - that shape and not some other? And how do people whose very selves are part of that social form transform themselves and their society?

таа општествена форма се преобразуваат себеси и нивното општество? Теоријата на Сартр е теорија на истовремено разбирање на внатрешната динамика и надворешните сили. Тој тоа го остварува преку *Дијалектичкиот ум* којшто нуди начин на разбирање на тоа како луѓето се структурираат себеси историски, но тој тоа не го прави само од гледна точка на надворешноста на настани, како што е случајот со аналитичкиот ум, тој ги разбира од перспектива на самите фактори со изнаоѓање на надворешното во внатрешното и внатрешното во надворешното, на позитивното во негативното и негативното во позитивното. Со негови зборови, „човек живее преку ‘интернализирање на надворешното‘“. Со својот слободен чин на свест, тој го зема тоа што е надвор и од него создава структура на неговиот внатрешен живот“.

Сартр е во дијалог со неопходноста – постои неопходност во историјата – постои причина за случување на историјата. И ние може да ја знаеме дури и ако сме тотализирани од страна на историјата. Сартр ги испитуваше формите на односи и свест кај подредените групи во секојдневниот живот. Тој пишува за облик на интерактивно битисување наречено „*серијата*“. Во секојдневниот живот, подреденоста лежи во еден вид групен однос во кој секој поединец го гледа другиот како „Другиот“ на насилан, опасен начин. Поединецот се поставува себеси со цели, така што другите се само пречки. Фактот дека всушност сме во групи Сартр го објаснува со пример на читање весник: многу луѓе тоа го прават и тоа го прават во исто време, но тие се во изолација иако го извршуваат истото дејство во исто време. Фактот дека се поставуваме како пречки еден кон друг Сартр го објаснува со пример на луѓе кои чекаат автобус, каде што секој од нив знае дека другиот може да го заземе место-

Sartre's theory is a theory of understanding internal dynamics and external forces at the same time. He does so through *Dialectical reason*, which provides a way of understanding how humans structure themselves historically, but it does not do so only from the point of view of the exterior of events, as does analytical, it grasps them from the perspective of the agents themselves by finding the outer in the inner and the inner in the outer, the positive in negative and the negative in positive. In his words, “Man lives by ‘internalizing the external.’” By his free act of consciousness, he takes what is outside and makes of it a structure of his inner life.”

Sartre is in a dialogue with necessity – there is a necessity in history - there is a reason why history happens. And we can know it even if we are totalized by history. Sartre investigated the modes of relationships and consciousness among subordinated groups in daily life. He writes about a form of interactive being termed “*the series*.” In everyday life, the oppression lies in a kind of group relationship in which each individual sees the other as “the Other” in a violent, dangerous way. The individual positions him or herself with purposes, such that others are merely obstacles. That we are in fact in groups Sartre argues with the example of reading a newspaper: many people do it and they do it at the same time, but they are in isolation even though they perform the same action at the same time. That we posit each other as obstacles Sartre argues by the example of the line of people waiting for a bus where each knows that the others might take seat that could be his or hers. What unifies them is a need for a public bus. But this interest is connected to past

то кое би можело да биде негово или нејзино. Тоа што ги обединува е потребата за јавен автобус. Но овој интерес е поврзан со минати структури и идни структури – тие имаат иста објективна реалност во сегашноста и во иднината. Овие лица немаат ништо друго заедничко, немаат чувство на „Ние“, освен потребата за превоз. Сепак,

интензитетот на изолацијата, како однос на надворешност помеѓу членовите на привремен и случаен собир го изразува степенот на омасовување на општествениот збир, доколку е произведен врз основа на дадени услови... за секој член на групата којшто го чека автобусот, градот е всушност присутен како практично-интертен збир во рамките на кој има движење кон заемна заменивост на луѓе и инструменталниот збир, таму е уште од утрото, како потреба, како инструменталност, како опкружување... (255).

И тој понатаму објаснува дека поединците коишто чекаат се „обединети со апстрактна генералност, тие се идентични како одделни поединци. Нивниот идентитет е нивната идна практично-интертна единственост, доколку се детерминира себеси во сегашно време како безначајна одвоеност. Секој е исто со Другите сè додека е Друг од самиот себе (260)“. Така, други примери на *серијалност* се радио слушатели, додека слушаат иста радио емисија или потрошувачите кои го купиваат истиот производ во различни продавници. Нивната заедничка основа е другоста којашто ја комбинира серијата и, во некои случаи, индивидуата може да биде целосно несвесна за другите членови на серијата. (270-276).

Полињата на симболичка активност во некој медиум (масовна култура, рекламирање, конзумирање итн.) целат кон заменување на дискурсот преку кој производителите ги развиваат своите асоцијации со форми

structures and future structures - they have the same objective reality in the present and in the future. These people have nothing else in common, no “we-ness” than the need for transportation. However,

the intensity of isolation, as a relation of exteriority between the members of a temporary and contingent gathering, expresses the degree of massification of the social ensemble, in so far as it is produced on the basis of given conditions... for each member of the group waiting for the bus, the city is in fact present as the practico-inert ensemble within which there is a movement towards the interchangeability of men and of the instrumental ensemble; it has been there since morning, as exigency, as instrumentality, as milieu... (255).

And he further explains, that the waiting individuals are “united by an abstract generality, they are identical as separate individuals. Their identity is their future practico-inert unity, in so far as it determines itself at the present time as meaningless separation. Everyone is the same as the Others in so far as he is Other than himself (260).” Thus, another examples of *seriality* are listeners of the radio, while listening to the same radio broadcast, or the consumers buying the same product in different stores. Their common base is otherness that combines the series, and in some cases the individual may be totally unaware of the other members of the series (270-276).

The fields of symbolic activity in any media (mass culture, advertising, consumption, etc.) aim at replacing the discourses through which the producers develop their association with forms of communication that dis-

на комуникација кои ги дисперзираат. Масовните медиуми се обраќаат на одвоениот субјект како конституиран со размената и конзумирањето на артикли – произведувајќи однос помеѓу субјектот и колективот кого што Сартр го нарекува серијалност, којшто самиот се дефинира со „отсуство“ (Sartre, 1976). Всушност, терминот „серијалност“ се употребува за да се означат како мноштво поединци организирани од „обработена материја“ (на пример телевизија, или интернет) ги детерминира во одвоеност, каде што секој од корисниците е свесен за присуството на други корисници, но истовремено свесен и за неговата неможност директно да дејствува на или со тие други корисници. Пек (2004), на пример, го објаснува процесот на следниов начин:

Кога се приклучувам на интернет, навлегувам во поле на односи кои се состојат од обработена материја и мноштво практики. Поединечните дејства на тоа распорскано мноштво на коешто му припаѓам јас, се обединети од обработената материја којашто го основала нашиот однос, и во исто време, одделните и одвоените дејствувања на нас милионите корисници на компјутери го зацврстуваат интернетот како општествена технологија и материјализирана институција. Низ овој процес мноштвото поединечни корисници... исто така стануваат средство кое не произлегува од ниту еден од нив: постојано производство и развивање на комуникациските технологии, нивниот иден развој, нивното пенетрирање во уште повеќе слоеви на општествениот живот (44-45).

Значајно е тоа што студиите на медиумите можат да го издвојат од идеите на Сартр, - на пример, во случај на интернетот, тој е во состојба да „обедини“ поединци единствено доколку ги раздвојува, создавајќи „виртуелен“ колектив којшто е повеќе или помалку немоќен. Иако е надвор од обемот на оваа студија да се задлабочува во детална анализа на термините на

perse them. Mass media address the separated subject as constituted by the exchange and consumption of commodities – producing a relation between the subject and the collective that Sartre calls “seriality,” itself defined by “absence” (Sartre, 1976). Again, the term “seriality” is used to denote how a multiplicity of individuals organized by “worked matter” (for example, television, or Internet) determines them in separation, where each user is aware of the existence of other users but also aware of his inability to directly act upon or with those other users. Peck (2004), for example, explains the process thus:

When I go online, I enter a field of relations comprised of worked matter and multiple praxes. The individual activities of that dispersed multiplicity, of which I am a part, are unified by the worked matter that has established our relationship, and, at the same time, the separate and separated actions of we millions of computer users solidify the Internet as a social technology and a materialized institution. Through this process, the multiplicity of individual users... also become a means to an end that issues from none of them: the continued production and proliferation of communication technologies, their future development, their penetration into ever more layers of social life (44-45).

Importantly, that is what media studies could take out of Sartre’s ideas – for example, in the case of the Internet, it is only able to “unite” individuals insofar as it separates them, making a “virtual” collective more or less impotent. While it is beyond the scope of this paper to delve into a detailed analysis of Sartrean terms, “worked matter” is meant as the “product” of the process by which human

Сартр, „обработена материја“ се користи за „производ“ на процесот низ кој човечката пракса работи на „материјата“ или на „неорганското“, или за начинот на кој низ праксата, „неорганското“ се здобива со квалитети на пракса, како што се интенционалност и значењето. Во однос на погоре дадениот пример, Пек (2004) објаснува, „интернетот ја сочинува обработената материја на компјутерите, мрежите, веб страниците, оперативните и софтверските програми коишто воспоставуваат односи помеѓу поединци на географски и општествени оддалечености“ (44). Како што објаснува Сартр (1976), „основното откритие на дијалектичкото истражување е дека човекот е „посредуван“ од страна на предмети исто колку што предметите се „посредувани“ од човек (79). Уште повеќе, мора да се земаат предвид не само историските услови туку и постојните. Да се навратиме повторно на Сартр, „доколку не можам да ја разберам Историјата, тоа не е затоа што јас не ја создавам: тоа е затоа што и другиот исто така ја создава“ (цитирано во Hendley, 1991, 62). Општествената промена не зависи само од нашето согледување дека не можеме во целост да го избришеме нашето историско минато, туку дека сите актери се нужно вмешани во општествената промена. На пример, постојат разни начини на кои телевизијата (како обработена материја и материјализирана институција) ги условува нашите активности, нашите живеани животни средини, нашите односи со другите, дури и нашите визии за нејзината можна преобразба во иднината. Тогаш, како обработена материја, секој медиумски текст постои надвор од читателот и е достапен за сите нив како објект на практика. Надворешноста на материјализираниот свет е таа којашто на секој текст му дава општествена егзистенција и моќ да создаде однос на секој читател со секој друг. Но текстот секогаш ќе остане „друг“ за него/неа, затоа што тој е предмет на пракса. Како што пишува Сартр, „кога

praxis works on “matter” or the “inorganic”; or the way in which through praxis, the “inorganic” acquires qualities of praxis, such as intentionality and meaning. With respect to the example above, Peck (2004) explains, “the Internet comprises the worked matter of computers, networks, web sites, operating and software programs that establish relations among individuals across geographical and social distances” (44). As Sartre (1976) explains it, “the crucial discovery of dialectical investigation is that man is ‘mediated’ by things to the same extent as things are ‘mediated’ by man” (79). Moreover, there has to be a recognition of not only historical circumstances, but of existing ones. To refer again to Sartre, “if History escapes me, this is not because I do not make it: it is because the other is making it as well” (quoted in Hendley, 1991, 62). Social change not only depends on our recognition that we cannot entirely erase our historical past, but that other actors are necessarily implicated in social change. For example, there are different ways in which television (as worked matter and materialized institution) conditions our activities, our lived environments, our relations with others, even our visions of its possible transformation in the future. As worked matter then, any media text exists outside of a reader and is available to all of them as an object of praxis. It is the externality of the materialized world that gives any text social existence and its power to create a relation to each reader to every other. But the text will always remain “other” for him/her, because it is an object of praxis. As Sartre writes, “when I transform the thing into an idea by reading, the metamorphosis is never complete. It is an idea-thing penetrating me because the reality of that hybrid being, which I alone can revive, is necessarily outside me as thought frozen in matter, and because that thought, even as I make it mine, remains definitely other, thought surpassed by another who orders me to revive it” (42).

го преобразувам предметот во идеја со читање, метаморфозата никогаш нема крај. Идејата-предметот е тоа што пенетрира во мене затоа што реалноста на тоа хибридно битие, коешто само јас можам да го оживеам, е нужно надвор од мене како замрзнато во материја, и поради таа мисла, дури и кога ја правам своја, останува дефинитивно друго, мисла надмината од друга која ми наредува да ја оживеам“ (42).

Пек ова го објаснува уште подетално кога навлегува во прашањето за тоа што се случува кога медиумската публика ја гледаме од перспектива на Сартр и го примениме аргументот на медиумските културни студии дека гледачите постојано се спротивставуваат на медиумските пораки, и создаваат сопствено значење. За Сартр, фактот дека поединците создаваат сопствени значења надвор од медиумските текстови не е ништо револуционерно. Сепак, како што тврди Пек (2004),

кога правам „обратно читање“ на некоја телевизиска програма врз основа на мојот особен напор да ги негирам материјализираните означувања, „оваа чисто индивидуална активност“, според Сартр, „не менува ништо во вистинската работа“ на емитувањето. Програмата, вели тој „ќе продолжи да одекнува низ милиони простории и ќе ја слушнат милиони слушатели“ чии читања се спротивставени на моите, и врз кои јас немам никаква контрола (1976, 272). Во исто време, јас сум секогаш свесен за тие другите токму затоа што сум доведен во врска со нив—обединети како дел од „публиката“ – по пат на обработената материја на телевизиските мрежи, телевизиските апарати, конкретната програма, итн. дури иако тој однос, како што вели Сартр, е дефиниран со „отсуство“.

Peck elaborates on this even further when she addresses the question of what happens when we consider the media audience from a Sartrean perspective and apply it to the media cultural studies' argument that the viewers continuously “resist” media messages, and make their own meaning. For Sartre, that individuals create their own meanings out of media texts is nothing revolutionary. However, as Peck claims (2004)

when I make an “oppositional reading” of a TV program based on my particular effort to negate the show’s materialized significations, “this purely individual activity,” according to Sartre, “changes nothing in the real work” of the broadcast. The program, he says, “will continue to echo through millions of rooms and to be heard by millions of listeners” whose readings are at odds with mine, and over which I have no control (1976, 272). At the same time, I am always aware of those others precisely because I have been brought into relation with them—unified as part of the “audience”—by means of the worked matter of television networks, TV sets, the specific program, etc., even if that relation, as Sartre says, is defined by “absence.”

За крај, треба да се осознае дека слободата лежи во негирањето на сегашноста, бидејќи, според зборовите на Сартр (1976), „не е можно [човек] да ја тре-

To end, one needs to recognize that freedom lies in the negation of the present, since, in the words of Sartre (1976), “it is impossible for [man] to treat his own pres-

тира својата сегашност како цел... човекот е материјално битие ставено во материјален свет; тој сака да го измени светот којшто го толчи... Тој постојано трага по различни уредености на универзумот“ (112). Оваа постојана потрага по различно уредена иднина е местото каде што се наоѓа слободата. Сепак, концептот на слобода мора да се објасни со поимот на *тотализација*. Сартр се залагаше за тоа дека една соодветна критичка теорија мора да наведе два момента на тотализација: еден на почетокот и еден на крајот на анализата, еден на епистемолошко ниво и еден на онтолошко ниво. На онтолошко ниво, се претпоставуваше дека во секој даден момент човечката историја или општество биле тотализација во процес, структурна целина изградена од човечки битија, збир на намерите на човечки фактори. Сартр докажуваше дека услов на историјата била онтолошката можност дека сите човечки битија можат да достигнат иста тотализација (слобода), дека може да дејствуваат врз основа на ова за да создадат општествен ред за кој слободата би била цел и дека можат да елиминираат подреденост, отуѓеност и да создадат свет во кој тие би биле слободни субјекти. Овие субјекти би ја согледале својата слобода преку нивното посветување на слободно општество и би се претвориле себеси во слободни субјекти низ праксата на создавање на тоа општество.

Превод од англиски јазик: Родна Русковска

Библиографија:

- Althusser, L. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
- Carey, J. 1989. *Communication as Culture: essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman.

ent as an end... Man is a material being set in a material world; he wants to change the world which crushes him... His constant search is for a different arrangement of the universe" (112). This constant search for a different future arrangement is where freedom lies. However, the concept of freedom has to be explained through the notion of *totalization*. Sartre argued that an adequate critical theory must specify two moments of totalization: one at the beginning and one at the end of the analysis, one at the epistemological level and one at the ontological level. At the ontological level, it was presumed that at any given moment human history or society was a totalization in process, a structural whole built by human beings, a summary of the intentions of human agents. Sartre argued that the condition of history was the ontological possibility that human beings could all achieve the same totalization (freedom), that they could act upon this to create a social order which would have that freedom as its purpose, and that they could eliminate subordination, alienation and create the world in which they would become free subjects. These subjects would recognize their freedom by their commitment to a free society and would make themselves into these free subjects through the practice of creating that society.

References:

- Althusser, L. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and other essays*. New York: Monthly Review Press.
- Carey, J. 1989. *Communication as Culture: essays on media and society*. Boston: Unwin Hyman.

- Carver, T., ed. 1991. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge University Press.
- Cooper, B. 1981. *Michel Foucault: an introduction to the study of his thought*. New York: Edwin Mellon Press.
- Couldry, Nick. 2000. *The Place of Media Power: pilgrims and witnesses of media age*. London; New York: Routledge, 2000.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, London: Routledge.
- Dworkin, Dennis. 1997. *Cultural Marxism in Postwar Britain*. Durham: Duke University Press.
- Eagleton, T. 1996. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.
- _____, ed. 1989 *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Boston: Northeastern University Press.
- Foucault, M. 1972. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- _____. 1972a. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1994. *The Order of Things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Frank, Manfred. 1989. *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Garnham, Nicholas. 1995. "Political Economy and Cultural Studies: Reconciliation or Divorce?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 62-71.
- Godelier, Maurice. 1986. *The Mental and the Material*. London: Verso.
- Grossberg, Lawrence. 1995. "Cultural Studies Vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored With This Debate?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 72-81.
- _____, C. Nelson, and P. Treichler, eds. 1992. *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Habermas, J. 1996. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hall, Stuart. 1979. "Culture, the Media and the Ideological Effect." In J. Curran et al., eds., *Mass Communication and Society*. Sage.
- Carver, T., ed. 1991. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge University Press.
- Cooper, B. 1981. *Michel Foucault: an introduction to the study of his thought*. New York: Edwin Mellon Press.
- Couldry, Nick. 2000. *The Place of Media Power: pilgrims and witnesses of media age*. London; New York: Routledge, 2000.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, London: Routledge.
- Dworkin, Dennis. 1997. *Cultural Marxism in Postwar Britain*. Durham: Duke University Press.
- Eagleton, T. 1996. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.
- _____, ed. 1989 *Raymond Williams: Critical Perspectives*. Boston: Northeastern University Press.
- Foucault, M. 1972. *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- _____. 1972a. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- _____. 1994. *The Order of Things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- Frank, Manfred. 1989. *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Garnham, Nicholas. 1995. "Political Economy and Cultural Studies: Reconciliation or Divorce?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 62-71.
- Godelier, Maurice. 1986. *The Mental and the Material*. London: Verso.
- Grossberg, Lawrence. 1995. "Cultural Studies Vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored With This Debate?" *Critical Studies in Mass Communication* 12: 72-81.
- _____, C. Nelson, and P. Treichler, eds. 1992. *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Habermas, J. 1996. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hall, Stuart. 1979. "Culture, the Media and the Ideological Effect." In J. Curran et al., eds., *Mass Communication and Society*. Sage.

- _____. 1980. "Cultural Studies: Two Paradigms." *Media Culture and Society* 2.
- _____. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular." In R. Samuel, ed. *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge.
- _____. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates," *Critical Studies in Mass Communication Research* 2: 91-114.
- _____. 1986. "On Postmodernism and Articulation: an Interview with Stuart Hall" Edited by L. Grossberg in *Journal of Communication Inquiry* 10 (2) Summer.
- _____. 1988. "Introduction," *The Hard Road to Renewal*. London: Verson.
- _____. 1992. "Cultural Studies and its theoretical legacies." In *Cultural Studies*, edited by Grossberg, L. et al. New York: Routledge.
- Hartsock, N. 1987 "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories" *Cultural Critique*, 1987, 7, fall.
- Hoggart, R. 1957. *The Uses of Literacy*. London: Chatto and Windus.
- Jameson, F. 1984. "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146.
- Johnson, R. 1986. "What is Cultural Studies Anyway?" *Social Text* 16.
- Katz E. and Libes, T. 1987. "Decoding Dallas." In *Television, the Critical View*. Oxford UP.
- Kessler-Harris, A. 1990 "Social History." In Eric Foner, ed. *The New American History*. Temple University Press.
- Marx, K. 1998. *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- McLellan, D. 1977. *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford University Press.
- Miller, R. 1991. "Social and Political Theory: Class, State and Revolution." In Carver, T. ed., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, D. and K.-H Chen. 1996. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Moss, J. 1998. *The Later Foucault*. London: Sage.
- Newcomb, H. 1994. "Television as a cultural form." In *Television*, Oxford UP.
- O'Brien, P. 1989 "Michel Foucault's History of Culture." In *The New Cultural History*, University of California Press.
- _____. 1980. "Cultural Studies: Two Paradigms." *Media Culture and Society* 2.
- _____. 1981. "Notes on Deconstructing the Popular." In R. Samuel, ed. *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge.
- _____. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates," *Critical Studies in Mass Communication Research* 2: 91-114.
- _____. 1986. "On Postmodernism and Articulation: an Interview with Stuart Hall" Edited by L. Grossberg in *Journal of Communication Inquiry* 10 (2) Summer.
- _____. 1988. "Introduction," *The Hard Road to Renewal*. London: Verson.
- _____. 1992. "Cultural Studies and its theoretical legacies." In *Cultural Studies*, edited by Grossberg, L. et al. New York: Routledge.
- Hartsock, N. 1987 "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories" *Cultural Critique*, 1987, 7, fall.
- Hoggart, R. 1957. *The Uses of Literacy*. London: Chatto and Windus.
- Jameson, F. 1984. "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146.
- Johnson, R. 1986. "What is Cultural Studies Anyway?" *Social Text* 16.
- Katz E. and Libes, T. 1987. "Decoding Dallas." In *Television, the Critical View*. Oxford UP.
- Kessler-Harris, A. 1990 "Social History." In Eric Foner, ed. *The New American History*. Temple University Press.
- Marx, K. 1998. *The German Ideology*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- McLellan, D. 1977. *Karl Marx: Selected Writings*. Oxford University Press.
- Miller, R. 1991. "Social and Political Theory: Class, State and Revolution." In Carver, T. ed., *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morley, D. and K.-H Chen. 1996. *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Moss, J. 1998. *The Later Foucault*. London: Sage.
- Newcomb, H. 1994. "Television as a cultural form." In *Television*, Oxford UP.
- O'Brien, P. 1989 "Michel Foucault's History of Culture." In *The New Cultural History*, University of California Press.

- Outhwaite, W. 1994. *Social Thought*. London: Blackwell.
- Peck, J. 1999. "Itinerary of a thought: Stuart Hall, Cultural Studies and the Unresolved Problem of the Relation of Culture to 'Not-Culture'" unpublished manuscript.
- Rabinow, Paul. ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- Roseberry, W. 1989. *Anthropologies and Histories*. Rutgers University Press.
- Sartre, Jean-Paul, 1968. *Search for a Method*. New York: Vintage Books.
- _____. 1974. "The Itinerary of a Thought." In *Between Existentialism and Marxism*, 3-64. London: New Left Books.
- _____. 1976. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso.
- Slack, J. 1984. "The information revolution as ideology." *Media, Culture and Society* 6, 247-256.
- Thompson, J. 1991. *Ideology and Modern Culture: critical social theory in the era of mass communication*. Stanford University Press.
- Turner, Graeme. 1990. *British Cultural Studies: An Introduction*. Boston: Unwin Hyman.
- Volosinov, V.N. 1996. "Concerning the Relationship of the Basis and the Superstructure." In T. Eagleton and Milne, eds, *Marxist Literary Theory: a reader*. London: Blackwell.
- Weedon, C., A. Tolso, and M.Frank. 1980. "Introduction to Language Studies at the Centre," and "Theories of Language and Subjectivity." In Stuart Hall et al. eds., *Culture, Media, Language*, Hutchinson.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. 1994. *Meaning and Moral Order*, University.
- Outhwaite, W. 1994. *Social Thought*. London: Blackwell.
- Peck, J. 1999. "Itinerary of a thought: Stuart Hall, Cultural Studies and the Unresolved Problem of the Relation of Culture to 'Not-Culture'" unpublished manuscript.
- Rabinow, Paul. ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.
- Roseberry, W. 1989. *Anthropologies and Histories*. Rutgers University Press.
- Sartre, Jean-Paul, 1968. *Search for a Method*. New York: Vintage Books.
- _____. 1974. "The Itinerary of a Thought." In *Between Existentialism and Marxism*, 3-64. London: New Left Books.
- _____. 1976. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso.
- Slack, J. 1984. "The information revolution as ideology." *Media, Culture and Society* 6, 247-256.
- Thompson, J. 1991. *Ideology and Modern Culture: critical social theory in the era of mass communication*. Stanford University Press.
- Turner, Graeme. 1990. *British Cultural Studies: An Introduction*. Boston: Unwin Hyman.
- Volosinov, V.N. 1996. "Concerning the Relationship of the Basis and the Superstructure." In T. Eagleton and Milne, eds, *Marxist Literary Theory: a reader*. London: Blackwell.
- Weedon, C., A. Tolso, and M.Frank. 1980. "Introduction to Language Studies at the Centre," and "Theories of Language and Subjectivity." In Stuart Hall et al. eds., *Culture, Media, Language*, Hutchinson.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. 1994. *Meaning and Moral Order*, University.