

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

"Ünsal Oskay iletişim ile özgürleşim arasındaki ilişkiye gözünü dikiyordu."

Aydın Uğur

KİTLE İLETİŞİMİNİN KÜLTÜREL İŞLEVLERİ

XIX. YÜZYILDAN
GÜNÜMÜZE
KURAMSAL BİR
YAKLAŞIM

ÜNSAL OSKAY

4. BASKI
ARAŞTIRMA

İNKILÂP

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

KİTLE İLETİŞİMİNİN KÜLTÜREL İŞLEVLERİ

XIX. YÜZYILDAN
GÜNÜMÜZE
KURAMSAL BİR
YAKLAŞIM

**ÜNSAL
OSKAY**

Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri / Ünsal Oskay

© 2017, İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ

Yayıncı ve Matbaa Sertifika No: 44066

Bu kitabın her türlü yayın hakları Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince İnkılâp Kitabevi'ne aittir. Tüm hakları saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının izni alınmaksızın, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Yayıma hazırlayan Burcu Bilir
Kapak tasarım Serhat Gürpınar
Kapak uygulama Engin Beyter
Sayfa tasarım Derya Balcı
Dizgi Yasemin Çatal

ISBN: 978-975-10-3506-6

21 22 23 9 8 7 6 5 4
İstanbul, 2021

Baskı ve Cilt

İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ
Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No. 8
34196 Yenibosna – İstanbul
Tel (0212) 496 11 11 (Pbx)

İNKILÂP Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ

Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No. 8
34196 Yenibosna – İstanbul
Tel (0212) 496 11 11 (Pbx)
Faks (0212) 496 11 12
posta@inkilap.com
www.inkilap.com

KİTLE İLETİŞİMİNİN KÜLTÜREL İŞLEVLERİ

XIX. YÜZYILDAN
GÜNÜMÜZE
KURAMSAL BİR
YAKLAŞIM

ÜNSAL OSKAY



Ünsal Oskay

1939 yılında Urfa'da doğan Prof. Dr. Ünsal Oskay, Balıkesir Lisesi'nin ardından Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni bitirdi. 1961-1967 yılları arasında *Yeni Tanin*, *Gündem*, *Akis* ve *Milliyet*'te gazetecilik yaptıktan sonra UNESCO bursuyla Stanford Üniversitesi'nde İletişim Araştırmaları Merkezi'nde eğitim aldı. Türkiye'de iletişim biliminin kurucularından biri olarak kabul edilen Oskay, 1968'de Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne bağlı olan İletişim Fakültesi'ne geçti. "Azgelişmişlik Açısından Kültür Değişimleri" teziyle siyasetbilimi doktoru (1973), "19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri: Kuramsal Bir Çalışma" başlıklı teziyle doçent (1982), *Çağdaş Fantazy Popüler Kültür Açısından Bilimkurgu ve Korku Sineması* yapıtı ve öteki çalışmalarıyla profesör oldu (1988). 1986'dan 2002 yılında emekli olana kadar Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde bölüm başkanlığı ve dekanlık da dahil olmak üzere çeşitli görevlerde bulundu. İletişim sorunlarını Veblem, Marx, Adorno, Unamuno, Benjamin, Freud gibi düşünürlerin kuramlarını değerlendirerek ele alan ve hem edebiyat, hem televizyon, hem de sinema gibi diğer iletişim araçlarından örneklerle sentezleyen Oskay'ın toplumbilim, metodoloji, uluslararası ilişkiler, estetik ve toplumsal değişim konularında çevirileri ve kitapları; *Akis*, *7 Gün*, *Kim*, *Devrim*, *Oluşum*, *Birikim*, *Somut*, *Varlık*, *Gösteri*, *Argos*, *Telekomünikasyon* ve *Gül-Diken* gibi dergilerde de yazıları ve şiirleri yayımlandı. Emekliliğinden sonra Kültür Üniversitesi, Beykent Üniversitesi, Yakın Doğu Üniversitesi gibi özel üniversitelerde öğretim üyeliğini sürdürdü. Darya, Defne ve Çınar'ın babası olan Ünsal Oskay, 2009 yılında İstanbul'da vefat etti.

Eserleri

- *Sosyal ve Kültürel Düşünceleriyle Atatürk* (E. S. Bozdoğan ve İsmet Umarusman ile birlikte), 1962
- *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*, 1969
- *Toplumsal Gelişimde Radyo ve Televizyon*, 1971
- *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, 1973

- *Çağdaş Fantazy*, 1981
- *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, 1982
- *Müzik ve Yabancılaşma*, 1982
- *İletişimin ABC'si*, 1992
- *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, 1998
- *Tek Kişilik Haçlı Seferleri*, 2000
- *Peki Konuşalım!* (Melis Çelebi, Röportaj), 2004
- *Roman ve Etik*, 2014

Çevirileri

- *Amerikan Hakları* (Walter Gelhorn), 1965
- *Çağdaş Çin'in Temelleri* (John King Fairbank), 1969
- *Çin'in Sömürgeleşmesi ve Amerika'nın Asya Politikası* (John King Fairbank), 1969
- *Devrim Yapan Üç Adam* (Bertram D. Wolfe), 1969
- *Uluslararası Politika* (Hans J. Morgenthau), 1970
- *İnsan Grubu* (George C. Homans), 1971
- *Toplumbilim* (Tom Bottomore), 1972
- *İktidar Seçkinleri* (C. W. Mills), 1974
- *Göç ve Gelişme* (N. Abadan Unat vd.), 1977
- *Toplumbilim* (G. Osipov), 1977
- *Toplumbilimsel Düşün* (C. Wright Mills), 1979
- *Estetize Edilmiş Yaşam* (Walter Benjamin), 1982
- *Estetik ve Politika* (W. Benjamin, G. Lukacs, T. W. Adorno, B. Brecht, E. Bloch), 1985
- *Eski Toplum I-II* (L. H. Morgan), 1987
- *Diyalektik İmgelem* (Martin Jay), 1989
- *İslam'ın Siyasal Söylemi* (Bernard Lewis), 1993
- *Adorno* (Martin Jay), 2001
- *Yaradığımız Medya*, (M. McLuhan-Q. Fiore), 2005

Sevgili öğrencilerime...

İçindekiler

Sunuş...	13
Anmak İstediklerim	17
“Önsöz” Yerine	19
Giriş	25
İnsanın Değişen Dünyası ve İletişim Sorunu	25

KISIM I

19. Yüzyılın Oluşturduğu Dünya: Rousseau, Baudelaire ve Melville’de Dış Gerçekliğin Algılanması

Bölüm 1

Rousseau ve Eleştiricinin Son Yalnızlığı.	65

Bölüm 2

Baudelaire ve Toplumsal Yaşamın Algılanmasının Fantazmagoryaya Dönüşmesi.	85
Baudelaire’in Yaşamı.....	93
Baudelaire’in Çağında Sanat ve Yazın	
Dünyasındaki Değişimler...	102
Baudelaire’in Modernizmi..	117
Özet ve Sonuç.	134

Bölüm 3

Cinsel Ergillikten Toplumsal Ergillğe	
Geçiş ve Melville’de Modernizmin Yeni Boyutları.....	145
19. Yüzyılın Başlarında Santimantal Edebiyat	154
Melville’in Hayatı	163

Melville'in Sanatı	167
Özet ve Sonuç.....	183
Birinci Kısımın Değerlendirilmesi	188

KISIM II

Günümüz Toplumlarında İletişim Sorunlarına İlişkin Bazı Bilimsel Açıklamalardaki Temel Yetersizlik

•

İletişim Sorunlarını Birey/Toplum Çelişkisine İndirgeyerek Açıklayan Düşünürler: Huizinga, McLuhan ve Popüler İkonoloji Açıklaması Yandaşları

Bölüm 1

Huizinga ve Çağdaş Toplumda Oyunun Olanaksızlaşması Sorunu..	197
Huizinga'nın Açıklamalarına Yöneltilen Eleştiriler	214
Gombrich ve Benveniste'in Eleştirileri: "Oyun"	
Bir "Urphänomen" Değildir	215
Ehrmann'ın Eleştirisi: Oyun, Kültür ve	
Gerçeklik Birbirinden Ayrılmaz	217
Özet ve Sonuçlar	223

Bölüm 2

Popüler İkonoloji Açıklamaları.....	229
Marshall Fishwick'in Görüşleri..	240
Spencer C. Bennett'in Görüşleri	247
Özet ve Sonuçlar	264

Bölüm 3

McLuhan'ın 1950'lerin Başındaki Tek Kişilik Haçlı Seferi'nden 1960'lardaki "Küresel Köy"	
Beklentisine Evrimi.....	271
McLuhan'ın Görüşleri ve Bunların Eleştirilmesi.....	287
İkinci Kısımın Değerlendirilmesi	293

KISIM III

İletişim Sorununun Toplumsal Bir Süreç Olarak Değerlendirilmesi

•

İletişimin Kültürel İşlevleri Açısından “Teknolojik Ussallık” Sorunu

•

Kitle İletişiminde Birey ve Toplum Etkileşimi Sorunu

•

Çağdaş Toplumlarda Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri Açısından “Düz Şiddet” ve “Pornografik Şiddet” Gösteriminin Durumu

Bölüm 1

İletişimin Kültürel İşlevleri Sorunu Açısından “Teknolojik Ussallık” Anlayışına İlişkin Kuramsal Açıklamalar: Adorno, Horkheimer, Habermas, Morgan, Marx, Engels, Veblen.....	307
Jürgen Habermas’ın Bilim ve Teknolojiye İlişkin Görüşleri.....	324
Veblen’in 1890’lardaki Öngörüsü	337
Morgan’ın Teknoloji ve Özel Mülkiyete İlişkin Görüşleri.....	349
Engels’in Yöntembilim Anlayışı ve Marx’ın Teknolojiye Bakışı.....	354
Özet ve Sonuçlar	379

Bölüm 2

Kitle İletişiminde Birey/Toplum Etkileşimi Sorunu	391
İletişim Nedir?	392
Bilinç, Dil, Toplumsallaşırılık.....	398
Sözselleşmiş Düşüncenin Tarihsellik Yanı ve Bu Yanın Artışı.....	402
Bilincin Toplumsal Gerçekliğin Düz Bir Yansıması Olmaması ve Dilin, Düşüncenin Gelişmesi.....	403

Vygotsky'nin Araştırmalarına Göre Düşünme Yeteneğimizin Gelişmesi ve Toplumsal Yaşama Katılma Olanakları.....	..406
Vygotsky'nin Açıklamalarının Gösterdiği Yönde Bir Çalışma: Anselm Strauss ve Leonard Schatzman'ın Değişik Toplumsal Sınıfların İletişim Biçimleri Üzerine Kuramsal Açıklamaları	..414
İnsan Kitle İletişimine Niçin Katılmaktadır?	419
Özet ve Sonuçlar	..431

Bölüm 3

Çağdaş Topumlarda Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri Açısından “Düz Şiddet” ve “Pornografik Şiddet” Gösteriminin Değerlendirilmesi.	..447
Temel İki Kavram: Sexist Bias ve Machismo	..458
Bugüne Kadarki Değerlendirmeler.....	460
Bugüne Kadarki Değerlendirmelerin Temelindeki “Fantazya” Açıklaması ve Üç Hipotezi	..465
“Arınma” Hipotezi.....	..465
Bilişimsel Düzenlemelerin Değişkenliği Hipotezi	..467
Adımıza Yapılmış Edim Olarak Fantazyanın Tatmin Sağlaması Hipotezi ve Doğrulanmayan Yanları....	..470
Yeni Yaklaşımların Başlangıcı.....	..475
Pornografi Konusunda Bugüne Kadarki Araştırmaların Yetersizlikleri ve Bunun Kültürel Nedenleri..	476
Pornografinin Toplumsal Anlamda Efemine Edilmişliği Örtüleyen Bir Masculinity Kültürü İçinde Şiddetin En Yoğun Gösterimi Olarak Değerlendirilmesi	486
Özet ve Sonuçlar	..494
Üçüncü Kısımın Değerlendirilmesi.	497

Genel Değerlendirme ve Sonuçlar.	501
Bibliyografya.....	..519

Sunuş

Elinizdeki kitap ilk kez 1982’de SBF Yayınları’ndan çıktı. Yani 32 yaşında. Bilim dünyasında 32 yıllık olup da hâlâ açıklayıcılık özelliğini ilk baştaki gibi taze tutabilmiş çalışma çok azdır. *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* Türkiye’deki bu nadir örneklerden biri. Hele değerlendirme yelpazenizi daraltır da gözlem alanınızı iletişim araştırmalarıyla sınırlandırırsanız, bu çalışma tam bir istisna. 30 yıl geriden bugüne ışık tutmaya devam ediyor.

Tazelikliğini, yayımlandığı dönemde iletişim bilimleri alanındaki hâkim paradigmaya başkaldıran kapsamlı ilk örnek olmasına borçlu. Bu dediğimi açıklayayım:

1960-70’ler Türkiye’sinde o zamanki adlandırmayla “haberleşme”yi odağına alan çalışmalar ABD kaynaklı klasik modelin sınırları içine hapsolmuşlardı. Bu model, özünde makinelerarası iletişimi gözeterek geliştirilmişti.

Bir kaynaktan/yollayıcıdan/kodlayıcıdan yola çıkan bir mesaj, onun hedeflediği bir alıcı/kod çözümleyici bir birim; mesajı bozan gürültüler ve bir de geri-besleme (*feedback*) süreci: Klasik modelin temel unsurları bunlardı. Kimileri bu mesajlaşma sürecine kademeler eklemiş; kimileri kod meselesini derinleştirmişti. Ama sürecin esas oğlanı hep medya yani kitle iletişim araçlarıydı. Ünsal Oskay’ın çalışması bu kısıtlı çerçeveyi sadece aşmakla kalmıyor; onun varsayımlarını da eleştiri bombardımanına tutuyordu. Oskay, kitle iletişimini, onun taşıyıcısı olan araçların enformasyon alışverişine indirgemenin kısa kalacağını belirtiyordu. Bir saptamadan yola çıkıyordu: “Kitle iletişiminin bir bütün olarak işleyebilmesi, kitle iletişimi araçları ile biçimlendirilen” boyutlarının da ötesinde “toplumsal yaşamın diğer tüm alanla-

rındaki süreçlerle bütünleşmesi yoluyla” olabilirdi ona göre.¹ Ünsal Oskay “iletişim sürecini açıklamak (...) neyin, kime, nasıl, ne ile, vb. verilmekte olduğundan söz eden doğrusal anlayıştaki geçerli kriterlerle değil, insanların hangi toplumsal koşullarla, neleri bulmayı umarak kitle iletişimine yöneldiklerine” bakan bir yaklaşımı benimsiyordu.

Gelgelelim, hâkim paradigma makinelerarasılığın ötesine geçmeyi denediği ender zamanlarda kitle iletişimini basit bir formül çerçevesinde algılıyordu: Kitle iletişim araçları yaygınlaşsın, yaygınlaşmaları toplumun eğitilmesini kolaylaştırır; böylece eğitilmiş kitleler kalkınma/çağdaşlaşma hedefine daha çabuk erdirilir.

Ünsal Oskay ise, iletişim ile özgürleşim arasındaki ilişkiye gözünü dikiyordu. Mesele, bu ilişkiyi irdelemek olunca, iletişim olgusunu toplumsal yaşamın totalitesi içinde ele almak zorunlu hale geliyordu. O zaman da, bu totaliteyi göz önünde tutabilecek, onun deyişiyle “genel kuramlara” yönelmek gerekiyordu.

Ünsal Oskay’ın çalışması, bu zorlu araştırma programının gerekliliklerini yerine getiren çabasının ürünüdür. Sorgulaması, bu yüzden, o zamanlar için oldukça yeni olan çok disiplinli ve disiplinlerarası niteliktedir. Son iletişim kuramlarından, bilişsel süreçlere; Baudelaire, Melville gibi yazarlardan psikanalize; Rousseau, Veb-len, Simmel gibi ayırksı fikir adamlarından popüler kültür ürünlerine; psikolojiden antropolojinin bulgularına uzanan geniş bir zemin-den beslenmektedir. Sanayi Devrimi’ne, kitle toplumuna, tüketim toplumuna dair verileri, savları eleştiri süzgecinden geçirmekte, teknolojinin belirleyiciliğine ilişkin görüşleri kuşkuyla tartmaktadır.

Kitabının esas meselesini “kitle iletişimiminin kültürel işlevlerinin iletişim araçlarının teknolojik yanlarından mı, toplumsal yapıca belirlenen kullanımlarından mı, yoksa bu ikincisi ile birlikte bir üçüncü nedenden mi –reel yaşama katılma durumundaki çağdaş insanın kendi günlük yaşamından mı– yola çıkarak açıklanması gerektiği sorusu”² olarak koyarken, aslında Ünsal

1 *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*, SBF Yay., 1982 baskısı, s. 412.

2 Age., s. 10.

Oskay bütün ömrü boyunca değişik açılardan yorulmaksızın yine, yeniden kurcalayacağı bir büyük araştırma programını ilan etmektedir. Gerçekten de, ilk haliyle bir doçentlik tezi olan *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* Ünsal Oskay'ın sonraki bütün çalışmalarının ipuçlarını, bu çalışmaları yönlendiren bütün ontolojik ve epistemolojik kaygıları bağrında taşımaktadır.

Ben Ünsal Oskay'ı elinizdeki kitabın ilk versiyonu olan doçentlik tezini savunmasının hemen ertesinde tanıdım. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi bünyesindeki o zamanki Basın Yayın Yüksekokulu'nda, bu tezi savunmasının ardından yeni doçent olmuştu. Benim üniversiteye eski deyimle “intisabım” 1981'de onun başında olduğu kürsüye ilk asistanı olarak atanmamla olmuştu.

Tezini kitaba dönüştürme serüveninin sonuna tanık oldum. Yazma işinin, insanın nasıl bütün hücrelerini seferber eden, her anını dolduran, baş döndürücü bir coşku olabileceğini onda gördüm. Dipnotların bazen ana metin kadar önem taşıyabileceğini ondan öğrendim. Nitekim, oturun; ölçüp biçin: Dipnotların toplam hacminin ana metninkini, belki de aştığını göreceksiniz. Zihninde taşıdığı, ana fikrini destekleyici mahiyetteki irili ufaklı bulgularına, saptamalarına kıyamıyordu bir türlü. O yüzden, bazen geri dönüp yazılmış daktilo sayfalarının dibine yapıştırılmış yeni sayfalar halinde dipnotlar ekliyordu. Baskıya giden metnin bir sayfasının aslında katlanmış üç sayfa olması karşısında Basın-Yayın matbaasındaki müretteplerin (o zamanlar kurşun harfler daktilo benzeri bir araçla kutulardan tek tek seçilip yan yana dizilerek satırlar ve sayfalar oluşturulurdu; bunu da mürettepler yapardı) dehşete düştüklerine çok kez tanık oldum.

Ne var ki, o dipnotlar *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*'nin tıpkı yaşayan bir organizma gibi sürekli üremeye yatkın bir varlık olduğunun kanıtlarıydı. Nitekim, elinizdeki haliyle de, *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*'nin yenilenmiş, genişlemiş kısımlarıyla habire lezzet kazandığı ortada.

Ben, bu kitaptan ve Ünsal Hoca'dan sosyolojinin sadece yapı ve süreçlerle meşgul bir disiplin olmakla yetinmemesi ge-

rektiğini; esasen her daim o yapı ve süreçlerin bağrındaki insan'ı gözetmesinin ne derece verimli ve kıymetli olduğunu öğrendim ve bu bilgiyi bir daha hiç aklımdan çıkarmamaya gayret ettim.

Ünsal Hoca da bu duyarlılığı C. W. Mills'ten öğrendiğini söylerdi. C. W. Mills onun bilim âlemindeki kahramanıydı. Sanırım, daha sonra kendi elleriyle boyadığı bir motosiklet edinmesinde bu hayranlığının bayağı bir etkisi olmuştur.

Anladınız: Ünsal Oskay okuduğunu, yazdığını yaşardı da. Birçok düşünce insanına içten saygı duyardı. Aklıma Marx'lar, Engels'ler, Adorno'lar, Brecht'ler, Huizinga'lar, Habermas'lar, vb. geliyor. Ama asıl kahramanları Baudelaire gibi, Walter Benjamin gibi hayat kırgınlarıydı.

Muzafferlerden, mütegallibelerden, muktedirlerden hiç hazetmezdi. Derinden ürkerdi onlardan. Charlie Chaplin'in filmlelerini izlerken çok gözyaşı döktüğüne eminim.

Çok çalışkan, coşkulu, coşkusunu öğrencilerine, meslektaşlarına, okurlarına geçirebilmiş kutlu bir adam, azimli bir bilim insanıydı. Unutulmayanlardan olacak.

AYDIN UĞUR
Ağustos, 2014

Anmak İstediklerim

Doçentlik tezi olarak hazırladığım bu çalışmadaki “işe yarar şeyler” için öncelikle, Kaynakça’da adlarını verdiğim yazarlara teşekkür borçluyum. Görüşlerine katıldıklarım kadar, katılmadıklarım için de bu duyguyu taşıyorum. Hep söylendiği gibi, “onlar olmasaydı bu çalışmayı yapamazdım” Ayrıca şiirden sinemaya, toplum felsefesinden pornografi üzerine yapılan ampirik araştırmalara kadar pek çok alanda bize ışık tutan, içimizdeki “umudu” sürdüren birçok sanatçı, yazar ve düşünüre de, bütün çağdaşlarım gibi ben de teşekkür borçluyum. “İnsan” ve “topluma” ilişkin sorunları fark etmemiz bile onların şiirleriyle, romanlarıyla, sinema filmleriyle, öyküleriyle, müzikleriyle başlıyor, sürüyor, derinlik kazanıyor. Yitirmedığımız yanlarımızı onlara borçluyuz.

Kişisel olarak bu çalışmam için İlkey Sunar’a, Türker Alkan’a ve Pars Esin’e teşekkür borçluyum. İlkey Sunar’ın aydınlatıcı birkaç “müdahalesi” bu tez çalışmamda çok yararlı oldu. Türker Alkan yazmaya başlama konusunda beni yüreklendirdi. Pars Esin ise, yakın konularda çalıştığımızı düşündükçe sevinmemi ve işe sarılmamı kolaylaştırdı.

Metnin daktiloya çekilmesinde, düzeltilmesinde ve iki kez daha daktilo edilmesinde ise en başta arkadaşım Metin Dinçer’e teşekkür borçluyum. Yaz tatilinin yirmi dört gününü Bodrum’un Kadıkalesi köyünde, “tatil nimetlerini” bir yana bırakarak bu işe ayırma inceliğini gösteren Metin ertesi yıl evlendi. Gene aynı güç iş için arkadaşım Halit Aydın’a, Nilgün Kircioğlu’na, Şule Öğretmenoğlu’na, Jülide Kircioğlu’na, Mehmet Abaylı’ya ve Onur Özen’e teşekkür borçluyum.

Metnin kitap olarak yayımlanmasından önceki teksir edilmesinde Ali Çatak ve Hasan Yılmaz'a; kitap olarak yayımlanmasında Yalçın Durdağ, İsmail Geze, Asım Alatan, Orhan Yasamtürk, Ahmet Yücel, Ömer Akgün, Mustafa Güner, İshak Uzun, Abdullah Güngör, Adnan Kılıç, Ali Kırış, Ali Güler, M. Ali Aydın, Hüseyin Yayla, Cemalettin Özdemir, Mustafa Yüzüak, Mustafa Aslantaş, Osman Çetinkaya ve Zeki Eryılmaz'a teşekkür borçluyum.

Ayrıca iletişimin kültürel işlevleri konusundaki bu çalışmamı siyasal bilimlerin "Siyasal Davranış" dalı içinde değerlendiren, bu tutumlarıyla iletişim bilimleri ile siyasal bilimler arasındaki yakınlaşmayı güçlendirme bakımından yenilikçi bir tutum örneği oluşturan doçentlik jürimin üyeleri Prof. Dr. Esat Çam'a, Prof. Dr. Bülent Dâver'e ve Prof. Dr. İlter Turan'a teşekkürü borç bildiğimi belirtmek istiyorum.

Ve son olarak, akademik mesleğe girişimde bana ilk öneride bulunan, ilk ümidi veren rahmetli hocamız Prof. Dr. Yavuz Abadan'ı saygıyla anıyorum.

Mayıs 1982 / Ankara
Doç. Dr. Ünsal OSKAY

"Önsöz" Yerine

“Rüyaların tarihi henüz yazılmamıştır. Oysa rüyaların anlaşılmasına ışık tutmak, doğaya tutsak düşmüşlüğü oluşturduğu doğaüstü güçlere karşı, tarihe ilişkin aydınlanma aracılığıyla kahredici bir darbe indirmek olacaktır...”

Başlangıçta hâlâ eskinin egemenliğindeki yeni üretim araçları formuna, içinde yeni olanın eski olan ile karışık bir biçimde varoluş kazandığı kolektif bilinçaltındaki imajlar tekabül eder. Bunlar istek-imajlardır ve kolektif olan (topluluk), bunların içinde, üretim düzeninin yetersizliklerini hem ilga etmeye hem de transfigüre etmeye yönelir. Üstelik bu istek-imajlarında kişinin kendini zamanı geçmiş olandan, yani yaşanıp tükenmiş bulunandan çıkarıp kurtarmak uğruna giriştiği temel nitelikteki vazgeçemediği arayışlar da kendilerini ortaya koyarlar. İşte bu yönelişler ve eğilimler imaj üreten fantazyayı, gücünü ve itkisini yeni olandan kazanarak geriye, arkaik geçmişe (yabancılaşma öncesine) yöneltir...

üretim güçlerinin gelişmesi, önceki yüzyılların istek simgelerini, bu simgelere materyal biçim kazandıran anıtlar henüz yıkılıp viran olmadan yıkıp yok ederler... Her çağ kendinden sonra gelecek olanın rüyasını görmekle de kalmaz, rüyasını görürken bu rüya görüşü sayesinde uyanımına doğru ilk adımı başlatır, zorlar. (Böylelikle) her çağ kendisinin sonul ereğini bağrında taşır ve –Hegel’in görebildiği gibi– kendi sonunu kendisi için dile getirir, ustaca bir örtüklükle...”

Walter Benjamin, “On Dokuzuncu
Yüzyılın Başkenti Paris”ten

“Objektif olarak oluşturulmuş dinin desteğinin yitirilmesi, prekapitalizmin son kalıntılarının da ortadan kalkması, teknolojik ve toplumsal farklılaşma ya da işbölümü uzmanlaşımıyla birlikte günümüzde kültürel bir kaosa varılmıştır,” diyen toplum-bilimsel kuramın bugün doğru görülmesi olanaksızdır, çünkü günümüzde kültür her şeye aynı damgayı basmaktır... Filmler, radyolar, magazinler, bir tüm olarak tek bir tür (form) olduğu kadar, her bölümü kendi içinde de ayrı bir tür olan bir sistem oluşturmaktadır... Siyasal yönden birbirine karşıt konumda olanlar bile, müzikte aynı ritimlere özenle boyun eğmektedir... Dekoratif sanayi yapıları otoriterci ülkelerde hep birbirinin aynıdır... Kentler ruhunu yitirmiştir... Bireyler kentbilim uzmanlarının tasarımsal olarak bağımsız saydıkları yapı birimleri içinde, karşıtları olanın (yani kapitalizmin mutlak iktidarının) çok daha etkinlikle işletilebilen etkisi altında yaşamaktadır...

tüm yaşayan birimler çok iyi örgünleştirilmiş karmaşımlar biçiminde kristalize olmaktadır. *Mikro-evren* ile *makro-evren* arasındaki bu şaşırtıcı birliktelik insanlara, yaşadıkları kültürün bir modelini vermektedir: *Evrensel olan* ile *özel olan* arasındaki asılsız özdeşlik... Tekel altında bulunan tüm kitle kültürü bu nedenledir ki özdeştir. Günümüzde toplumsal bakımdan üst konumdakiler bu tekeli önemsememektedirler bile, çünkü görmüşlerdir ki tekelin ihlal edildiği her tekil durumdaki uymazcı davranışla bu tür davranışlar arttıkça, tekelin gücü de o oranda artmaktadır... Kültür endüstrisi salt teknolojik terimlerle açıklanmakta... Teknolojinin toplum üzerinde etkinlik elde edişinin temelinde, toplum üzerinde en büyük ekonomik iktidar sahibi olanların iktidarlarının bulunduğu gerçeğine hiç değinilmemektedir. Teknolojik usallık, kendisinden yabancılaştırmış toplumun baskıcı ve zorlayıcı kendi doğasıdır... Bu durum teknolojinin kendi gelişim yasasının bir sonucu olmayıp, teknolojinin bugünkü ekonomideki işlevinin sonucudur...

Kitle toplumunda kültür tekelleri diğer tekeller karşısında güçsüzdürler. Etkinliklerini sürdürebilmek için gerçek iktidar sahibi olanları görmezlikten gelememektedirler...

Kitleye içerikleri özdeş olan kültürel metalar, bunların dışsal öğeleri farklılaştırılarak verilmektedir. Böylece gelir düzeyi, cinsiyeti, oturduğu semti, eğitim düzeyi, etnik kökeni vb. bakımından belirli kategorilerde toplanan herkese bir şeyler hazırlanmış olmakta; çeşitli nitelikte malların hazırlanması yoluyla herkes için bir şeyler sunularak hiç kimsenin kaçmaması, kaçamaması sağlanmış olmaktadır... Mekanik yönden farklı olan ürünler sonunda, böylece hep birbirinin özdeşi olmakta; ucuzu, pahalısı, içinde rol alan yıldızların sayısı ve bunların aldıkları ücretlerin miktarı, kullandıkları teknolojinin gelişkinlik düzeyi ve yararlandıkları psikolojik *formula*'lar değişik şeyler de olsa, özde hepsi birbirinin özdeşi olmaktadır: Estetiğin gerilemesi ve bu işlere yatırılmış sermayenin zaferi...

Kant'a göre ruhta gizil bir mekanizma vardır ve bu mekanizma dolaysız sezgilerimizi Saf Aklın sistemine denk düşecek bir biçimde hazırlamaktadır. Bugün ise bu gizil mekanizmanın sırrı çözümlenmiştir: Kültür endüstrisi bu mekanizmanın işleyişini planlayabilmektedir. Bunun ardında yer alanı ise, ussal kılmak için ne denli uğraşsak, gene de ussallık dışı kalan toplumsal egemenlik olmaktadır. Her şey basitleştirilmiş, sınıflandırılmış; kitleler içindeki bireylerin düşleri bile kendilerinin düşleri olmaktan çıkarılmıştır. Ne var ki her şey düşsever idealizmin ölçülerine uygun düşecek biçimde kurgulanmıştır.

Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno,
Aydınlanmanın Diyalektiği'nden

Corruptio optimi pessima

Giriş

İnsanın Değişen Dünyası ve İletişim Sorunu

Homeros'un *İlyada*'sından *Odyseia*'sına geçildiğinde insanın kendine, toplumuna ve insanallaştırılmaya başlayan dünyasına bakışının değişmeye başladığı görülür. Grek boylarının soybaşlarından Odysseus, kendi soydaşları ile birlikte Troya önünde savaşıırken kaderinin bağlı olduğu tanrılar ve tanrıçalar Olympos'taki tanrılar ve tanrıçalardır. Kendi soydaşları ile birlikte iken, bir tüm olarak kendisine sosyalle edilmiş kültürü içindedir. Tüm olarak kültürüne uygun olan değerlendirmelerini, davranış düzenlemelerini Olympos'taki tanrılar ve tanrıçaların buyruklarına uygun olarak yapar. Toplumunun gündelik yaşamı alışılmış akışını sürdürürken Akhalılar bilicilere danıştıklarında, biliciler aracılığı ile hep bu tümlüklü geleneğin kutsallıklarının buyruklarını öğrenirler; onları hoşnut edecek biçimde işlerini düzenlerler. Ne var ki Troya'dan dönüşte "insanların en akıllısı" Odysseus soydaşlarını, dostlarını yitirdikçe yitirir. Gemileri batır. Bin bir sergüzeşt geçer başından. Sonunda, bugün Sardinya diye bildiğimiz adanın karşısında, İtalya'nın Erturya bölgesindeki Capo Circeo'ya varır. On bir gemisini, dostlarının çoğunu yitirmiş, beş on arkadaşı kalmıştır bu uzak illerde.

Yurdu İthake'ye nasıl dönebileceğini, yollarda başına gelebilecek işlerde nasıl davranması gerektiğini öğrenmek için "insan sesli bir büyücü" olan Tanrıça Kirke'ye danışır. Kirke bütün bir *Odyseia*'da, insanın kaderini ellerinde tutan Kalypso, İno, Proteus, Poseidonoglu Polyphemos, Sirenler, Skyllalar, Kharybdisler gibi *İlyada*'daki tanrı ve tanrıçaların aksine, insana ve

dünyasına uzak değildir. Bunlar adalarda, denizin dip köşelerinde, mağaralarda otururlar. Olympos'takiler artık dünyanın ve insanın işlerine karışmayı bunlara bırakmış gibidirler. Bu ikinci sınıf tanrılar ve tanrıçalar ile Olympos'takiler arasında çatışma vardır. Bunlar gönüllerinin beğendiği ölümlü insanlarla yatarlar ve Olympos'takilerin bu konudaki eleştirilerini ise “kıskançlık” sayar, kendilerine karışılmasından hoşlanmazlar. İnsanın dünyada bir başına kalmasından itibaren, *tüm olarak geleneğin* birinci sınıf tanrı ve tanrıçaları yerine, insanın birey olarak yaşamayı da öğrenmek durumunda kaldığı andan itibaren destandaki eylemlere, insana yakın olan bu tanrı ve tanrıçalar yön vermeye başlarlar.

Tanrıça Kirke, İthake'ye nasıl döneceğini danışan Odysseus'a yurduna dönüş için yapacağı yolculukta yararlanması için kendi bildiklerini anlatır. Ayrıca bununla da yetinmez ve ona Okeanos Irmağı'nın (Nil) ağzındaki Ölüler Ülkesi'ne (Mısır'a) giderek bilici Teiresias'ın ruhuna danışmasını salıklar. Yani yaşayan insanı, “laik” bir dünyaya yöneltir.¹

Homeros'un 9. yüzyılda anlattığı bu iki öykünün birbiri ile iç içe iki ayrı insanı, iki ayrı insanallaştırılmış dünyası vardır. Girit uygarlığı ile ilk tanışmalarından MÖ 700'lere kadar Greklerin en büyük isteği Küçük Asya, Suriye ve Mısır ile, özellikle de Mısır ile ilişki kurmaktır. Mısır bin üç yüz yıl boyunca Greklerin kendi topraklarında koloni kurmasına, hatta ülkesine

1 Bu bilgileri *Odyseia*'nın Türkçesindeki Azra Erhat'ın önsözünden ve destanın Onuncu Bölümünde 480'inci dize ile 495'inci dizeler arasından alıyorum. Bkz. Homeros, *Odyseia*, Türkçesi: Azra Erhat, A. Kadir (İstanbul: Sander Yayınları, 1978, 2. baskı), ss. 14-16; 17; 20- 20-21 ve 196-97.

Homeros'un bu iki destanının Türkçeye çevrilmesinin Cumhuriyet dönemine kadar gecikmesi ve Azra Erhat ile A. Kadir'in emeklerinin birleşmesi ile gerçekleştirilmesi de bu açıdan ilginçtir. Kökenleri, 13. yüzyıl Batı dünyasındaki İbni Rüşd'ü Aristocu olan Bène'li Amaury'ye (Chartres'a yakın bir köy) ve onun “Tanrı bilinebilir ve Tanrı'yı bilen insanın edimlerinde günah olmaz... Cehennem bilisizliktedir ve öte dünya olmadığı için insan üzerine düşeni bu dünyada yapmalıdır... ‘İnsan kendini yargılayabilmelidir’ öğretisi ile başlayan, günümüzde Gide, Sartre ve Camus'ye kadar gelen laik hümanizma bizim toplumumuzda, rasyonalizmi, pragmatizmi ve otoriterliği alaşımlayan Cumhuriyet'in ilk on yıllarından sonra, sanat ve düşün yaşamımızın 1940 kuşağınca oluşturulmaya başlamış gibidir.

gelip gitmelerine bile karşı koyar. Ticaret ilişkilerini bile Suriye ve Anadolu üzerinden ve karayolu ulaşımı ile kurabilmişlerdir. Antikitenin ilk uyanışında Homeros, destanlarında işte bu özlemi dile getirmiştir. Kolonizasyon öncesinde, henüz tüm olarak geleneğini (kültürünü) öğrenmekle anlamlandıran insanın yerine yeni bir insanın oluşturulması için de ilk düşünsel ve idolojik hazırlıkları bu iki destan yüklenmiştir.

Riesman'ın kutsal kitaplardaki öyküleri irdelerken yaptığı yorumlardan yola çıkacak olursak, sorun daha ilginçleşiyor. Homeros'un ideolojik bir yapı kurduğu bu iki destanda bile insan bir yandan çağının *gelenekleri bir tüm olarak sosyalle eden* ideolojik yapısı içinde yaşarken, bir yandan da dış dünyaya açılmanın, değişik kültürlerle tanışmanın hazırlığı içindedir. Kendi topluluğundan uzaklarda yaşayacağı zaman, dünyaya bir birey olarak bakmak zorunda kaldığı zaman kendi yaşamı için o anda gerekecek değerleri, davranış düzenlemelerini bulabilmesi için, gelenek insanının öyküsü olarak anlatılan bu iki destandan ikincisinde, daha laikleşmiş bir dünya, daha bireyleşebilmiş bir insan anlatılmıştır. Ancak bu anlatım da henüz açık bir anlatım değildir. Riesman'ın Kutsal Kitap için söylediği gibi, “tüm olarak kültürleri içinde” oldukları yaşama ilişkin yanlar açık bir dille; “gelenek insanı olarak içlerindeki bireyliklerinde” taşımaları gereken ve “gene kendi gelenekleri ile varılmış” en üstün ve insan açısından en evrensel değerlere ilişkin yanlar ise, “başkaldırabilen insanın öyküleri olarak örtülü bir dille” anlatılmıştır.²

Homeros'un 9. yüzyılda oluşturduğu bu dış dünyaya açılmaya ve “tümlüklü geleneğinden” uzak kaldığı zaman da birey-

2 David Riesman-Reuel Denney ve Nathan Glazer'in katkıları ile, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (New Haven and London: Yale University Press, 1967 baskısı), ss. 86-87.

Ayrıca bu iki destan sırasında çevrenin yoksul kavimlerinden olan Greklerin iştahlarını uyandıran Mısır, Suriye ve Anadolu gibi bölgelerin nüfus, ticaret, madencilik, ulaşım ve iletişim gibi konulardaki durumları için bkz. Fritz M. Heichelheim, *An Ancient Economic History: From the Palaeolithic Age to the Migrations of the Germanic, Slavic and Arabic Nations*, İng. baskısı (Leyden: A. W. Sijthoff, 1967). C I, ss. 193-249.

liğiyle dünyasına bir anlam ve düzen verebilmeye yatkın insana yönelik *anlatım* ürününü, 6. yüzyıla doğru vermeye başlamış; üç ya da dört yüzyıllık bir dönem koloniler daha çok tarımsal nitelikte kalmış; savaş gemileri ile ticaret gemilerinin yapısındaki farklılaşmalar bile ancak Herodot zamanında gerçekleştirilebilmiştir.³ Başka bir deyişle, artan nüfusu geçindiremeyen, kendi topraklarından dış dünyaya açılmak gerektiğini gören ve Homeros'un öykülerinde "tasvir edilmeye" başlanan yeni yaşamın oluşturulması; Mısır'da ticaret kolonilerinin açılması; soy-luların, zenginlerin ve hatta köylülerin gemi donatmaları, Grek gemilerinin Yunanistan'da üretilmiş sanayi ürünlerini dış pazar-lara taşımaya başlamaları 7. yüzyılda *devlette*, 6. yüzyılda *top-lumda* başlayan bu gelişmeler ile olabilmıştır.

Homeros'un öyküleri, Batı uygarlığının kendisi için oluş-turduğu ilk ortak dünyanın habercisidir. Bir tür "*ism* olarak ideoloji" diyebileceğimiz ideolojik yanı da vardır. Yaşanan top-lumdan daha gelişkinine nasıl geçilebileceğine dair ihtiyatlı bir yönlendirmenin örneği olmuştur. İnsanın kendi dünyasını kendi elleri ile iyileştirebileceğine inancın örneği olmuştur. Bu inanç, Aydınlanma'nın yeniden canlandıracağı güne kadar, her dönem-de alttan alta sürmüştür. Homeros'un *Odyseia*'da insana kendi geleceğini kurmakta yararlanabileceği bilginin, -tarımı ile, gelişkin ticareti ile ve akıllara durgunluk veren düzenli mimarisi, özellikle piramitleri ile seçkin bir belde olan- Mısır'ın bilgi biri-kiminde bulunacağını göstermesi bu nedenle anlamlıdır. İşbölü-münün ilk geliştiği uygarlıklardan biri olan Mısır'ın adının, bur-juvazinin sanayi devrimini gerçekleştirmesini anlatan Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto* metinlerinde geçmekte olması da anlamlıdır. Marx ve Engels de, Aydınlanma'nın geleneği içinde değerlendirdikleri burjuvazinin bu başarısının tüm insanlığın ba-şarısı olduğunu söylemişler ve Sanayi Devrimi'nin insanın kendi

3 Age., ss. 244-245. Riesman'ın eski toplumlarda tümlüklü geleneğin sosyalizasyonuna rağmen, bireyin kendi başına da dış dünyaya bir anlam verebilmek için tümlüklü, geleneğin dışında bireysel bir değerlendirme yapabildiği yolundaki görüşlerinden yararlanıyorum.

geleceğini kendi elleri ile kurabileceğini sadece bir ütopya olarak canlı tutan Aydınlanma düşüncesinin kanıtlanabilir gerçeklikleri olduğunu tüm insanlara gösterdiğini vurgulamışlardır. Marx ve Engels'e göre burjuvazinin Aydınlanma geleneği içinde iken gerçekleştirdiği (ancak kendi toplumsal formasyonunu kurduktan sonra gerçekleştirdiği bu ütopyadan ürkmesi de vurgulanıyor) bu başarısı insanlık tarihinde öylesine büyük bir başarıdır ki "Mısır piramitlerinden, Roma akedüklerinden ve gotik katedrallerinden de görkemlidir."⁴

Homeros'un gününden sanayi devrimine kadarki dönemin en anlamlı gelişmelerinden biri de ulaşım ve yakın yıllara kadar ulaşım teknolojisine bağımlı kalmış bulunan iletişim alanında gerçekleştirilmiştir. Bu gelişmeler, insanlığın ortak bir dünya kazanmasına önemli katkılarda bulunmuşlardır. *Odyseia*'da gemilerin hızı kürekle gittiklerinde saatte bir, bir buçuk deniz milli kadar; yelkenle gittiklerinde ise üç mil kadardır. Klasik Çağ'da (MÖ 6-4. yüzyıl) ise bu hızlar üç kat artırılabilmiştir. Denizde günde 140-140 kilometrelik yol alınabilmekte; Pire'den Efes'e iki buçuk, Mısır'a yedi buçuk günde gidilebilmektedir. Antikitede ticari mal diye gemiler en fazla on-on beş ton yük alabilirken, Perikles zamanında 300 tonluk gemiler yapılmaya başlamıştır. Fakat bütün bu gelişmelere karşın, Pire'den Sicilya'ya yol süresi, bugünün insanı için Kırım'dan İtalya'ya kadar yapılabilen bir ticari deniz yolculuğu süresine eşitti.

Denizcilikte önemli gelişmelerin gerçekleştirildiği MS 14. yüzyıldan yüz elli yıl sonra bile Marmara'dan yelken açan bir

4 Rönesans'tan beri Batı kültürü hayata karşı aktif bir tutum takınmayı savunduğu halde, bunu gerçekleştiren burjuvazinin sınai kapitalizmi olabilmıştır. "Yaşama, yükselen sınıfın ritmini ve dramını veren" bu sınıfı Marx-Engels "tebcil" ederler. "Kendinden önceki yüzyıllarda toplumsal emeğin rahminde böylesine üretici güçler bulunduğunu düşünmek bile ürküntü yaratırken", bütün bunların gerçekleştirilebileceğini kanıtlayan burjuvazi olmuştur. Marx ve Engels'in ilgili görüşleri için bkz. Marshall Berman, "All That is Solid Melts into Air", *Dissent*, 1978 Kış Sayısı, ss. 56-57 ve *Komünist Manifesto*'sunda ilgili yerler. Bkz. Samuel Moore'un 1888'deki çevirisinin bulunduğu Karl Marx, *The Revolutions of 1848: Political Writings*, Vol. I. Yayına hazırlayan ve Girişi yazan David Fernbach (New York: Vintage Books, 1974), s. 70 (ss. 62-98).

gemi Venedik’e en iyi hava koşullarında yedi ile on üç gün arasında; Rodos’tan İskenderiye’ye üç gün üç gecede varabilmekteydi. Hız, ortalama günlük hız olarak ve yüzyılın rekorları sayılanları bakımından 1560’larda 200 kilometreye vardırılabiliyordu. Perikles zamanındaki gemilere göre günde 60 kilometre fazla yol alınabiliyordu. Fakat bütün bu gelişmelere karşın 9 Eylül 1570’te Lefkoşe’nin düşmesi haberinin İstanbul’a on altı günde; Venedik’e kırk altı günde; Madrid’de yüz iki günde ulaşabildiğini biliyoruz.⁵

Kara ulaşımındaki gelişmeler de benzer durumda kalmıştır. Hükümdarlar arası mektup postaları bile, hızdan çok güvenliğe önem vermek zorunda kaldığı için gündelik hız rekoru olarak bir kez 139 kilometreyi bulmuştur. Güvenlik ve ulaşım hız sorununun iyi kötü çözümlenmeye başlaması 18. yüzyıl sonlarında olabilmektedir.⁶

Kıtalar arası deniz ulaşımı ise akıl almayacak kadar zor, tehlikeli ve büyük paralara bağlı bir iş olduğundan, Hindistan’ın baharat ve kumaşları için doğuya yönelen Portekiz hükümdarlarının adı “biber tacirine” çıkmış bulunuyordu.⁷

Bütün bu gelişmeler 19. yüzyıla kadar teknolojiye “nicel değişimler” diyebileceğimiz yatay işbölümünün artması anlamında sürmüştür. Buhar makinelerine, demiryollarına, telgrafa, buharlı ve saç teknelere gelinceye kadar “pazarın genişlemesi” ve ticari emperyalizm dönemi yaşanmıştır. İşadamı ve sanayiciler bile bu uzun yüzyıllarda “sistematik araştırmalardan ve kuramsal bilim-

5 Bu bilgiler için bkz. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, İng. çev. Siân Reynolds (London: Fontana/Collins, 1976), C I, Kesim 2, Bölüm 1, ss. 359, 360-369’dan. Ayrıca Homeros’tan beri denizdeki hızlar ve hesaplarda şu iki kaynağı kullandım: Heichelheim, age., C II, ss. 86-91 ve Braudel, age., C I, ss. 360-69.

6 Braudel, age., s. 359. Tirollerden ve en kısa yol olan Eifel’den geçmek üzere Gabriel de Tassis’in posta servisinde İtalya-Brüksel arasındaki 764 km bu hızla alınmıştır. Keza 24 Ağustos 1572’deki St. Bartholomew katliamının Madrid’de duyulması da on dört günde olmuştur. Üstelik kara ulaşımının Cenova ile İtalya’nın iç eyaletleri arasındaki maliyeti, ticari eşyada, Cenova-Amerika maliyetine eşitti. Aynı sayfada dpnt. 24’te ilginç bilgiler var.

7 Braudel, age., s. 377.

lerden yararlanmak yerine, geleneksel bilgi ve görgülerinden ve sağduyularından yararlanarak “ticaret ve sanayi” (manifaktür anlamında) alanında gelişmeler kaydedebilmişlerdir.⁸ Sanayi kapitalizmine geçişle birlikte, Braudel’in “yenilmez bir düşman” dediğı coğrafi mesafe yenilmeye başlamıştır. 1840’larda telgraf, iletişimi akıl almaz bir hızla kavuşturmuş; haberi, bir “lüks meta” olmaktan çıkarmıştır.⁹ Öte yandan coğrafi mesafenin yenilmesi, Marx’ın *Grundrisse*’de belirttiğı gibi, “değere ilişkin niteliksel bir süreç olan metanın dolaşımını hızlandırarak” sanayi sermayesinin dönüşümünü artırmış, sermayeye ödenen faizi azaltmış – kredileri ucuzlatmış– ve sanayideki kârlılığı, sanayi mamüllerinin ticaretindeki düzenliliğı artırmıştır. Bunun ekonomi politikteki yansımaları bununla da kalmamıştır. Sermayenin bu ilk kazanımları onun kendini yeniden üretmesini hızlandırmıştır. Birim sermayenin elde ettiğı kârdaki artış sermayenin yeniden üretimini hızlandırırken, bu dönemdeki bilimsel gelişmelerden –bunlar toplumsal üretim sürecinde finanse edildiğı için– büyük bir maliyet ödemeksizin ve bilimsel bilgiyi dolaysız kendisi üretmeksizin en çok yararlanan da kapitalistlerin kendileri olmuştur.¹⁰ Üretim teknolojisinde materyal kültür öğelerinin artması ve gelişmesi ile, bunların yanı sıra, adına “makine” denen ve mekanik aletlerden bütünüyle farklı özelliğı olan* araç gereç sistemleri ile sermayenin

8 William H. McNeill, *A World History* (New York, London, Toronto: Oxford University Press, 1967), ss. 398-99.

9 Braudel, age., ss. 365-70 [1522’de Venedik’ten Ferrara’ya mektup başına ücret bir düka altınıdır. Bu iki kent, birbirine yakın iki İtalyan kentidir. II. Philip’in Paris’teki elçisi ile mektuplaşmasında Chartres ile Toledo arası haberleşme 358 düka altınına malolmaktaydı. İstanbul-Erzurum arası haber süresi on sekiz gün sürüyordu, atların çoğı ölüyordu. Haberleşme, hükümdarlar ile çok zengin tüccarın yapabildiğı bir iş olarak kalıyordu. Age., ss. 365, 367, 369].

10 Bu konuda bkz. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, İng. çev. ve Önsöz, Martin Nicolaus (London: Penguin Books, in association with *New Left Review*, 1974), ss. 516-523; 524-554.

Makinenin basit üretim alet ve edevatından farkı, emeğın kullanımında nitelikli işgücüne olan gereksinimi azaltması, nitelikli işgücünün basit alet kullanırken bizzat kendisinin yükleneceğı üretim bilgisini makine sistemi olarak yüklenebilmesi, böylelikle sermayeyi nitelikli işgücü karşısında önemli ölçüde bağımsızlaştırmasıdır. Bu nedenle Sanayi Devrimi’nin makineleri ile daha önceki üretim teknolojisinin materyal öğelerini bir ve aynı saymak büyük yanlışlıklara yol aç-

emek kullanma biçimindeki seçenekleri artmış; sermaye emek karşısında daha da egemen duruma geçmiştir.

Bu gelişmelerle başlayan 19. yüzyıl, örneğin Homeros'tan Herodot'a kadarki beş yüzyılda ya da gemicilikte önemli gelişmelerin olduğu 14. yüzyıldan 18. yüzyıl sonuna kadarki dönemlerdeki ile karşılaştırılmayacak kadar hızlı değişimlere tanık olmaya başlamıştır. Kentlerde ilk kez yaya kaldırımları, vitrinler, havagazı ile çalışan sokak lambaları, büyük mağazalar, *cafe*'ler, omnibüsler; kent yaşamına geçen kitlelerin kent ile iletişimini kuran fizyolojiler (kentteki tuhaf kişileri, olayları, dedikoduları anlatan küçük risaleler); halkın satın alabildiği tefrika romanlı ve reklamlı gazeteler, santimantal edebiyat, operetler, dedektif öyküleri, orta sınıfa inen *Drakula* ve *Frankenstein* hikâyeleri, kadın dergileri; "sanatta mekanik üretime direniş" amacıyla başlayıp kendi yenilgisi içinde giderek hırçınlaşacak olan "sanat için sanat" ve "arı şiir" anlayışlarının uç örnekleri olan avant-garde'izm örnekleri; mimaride çimento ve demirin, müzikte mekanik kayıt ve yeniden üretim olanaklarının yarattığı yabancılaşmış müzik türleri, fotoğrafın getirdiği olanaklar, sinema, radyo ve televizyona, ileri iletişim donanımlarına varan yenilikler insanlığı *iletişim açısından* bir kez daha, fakat bu kez ters yönünden, Homeros'un çağındaki sorunlarla karşı karşıya getirmiştir. Bu sorunlar ise temelde, *tüm olarak gelenek* içinde yaşayan insandan birey insana varabilmeyi düşlemiş Homeros'takinden farklı olmuştur. Atomlaştırılmış, reel yaşamdaki varoluşsal alanların sistem açısından rasyonelleştirilmesine ve örgünleştirilmesine karşılık, ışığın dışındaki *serbest zamanı* için

maktadır, çünkü bu iki teknoloji döneminde, üretimin âlet ve edevatı arasındaki farkın algılanmaması demek, iki farklı dönemde sermaye sahibi ile emek arasındaki ilişkinin, yani iki ayrı kategorideki insan ile insan arasındaki ilişkinin niteliksel bir değişime uğradığının algılanmamasına yol açmaktadır. Öte yandan sınıflı toplum yapısı içindeki bu sınırlı –bir sınıf lehine– özgürleştirici etkisinin değişik toplum yapısına geçişle birlikte insanı, üretim sürecindeki en büyük engeli olan kendi fiziksel sınırlılıklarından ve kaprisli psikik ve sinirsel yapısından da özgürleştirmekte sınırsız olanaklar taşıyabileceği göz ardı edilmiş olmaktadır.

diğer insanlardan uzaklaştırılmış çağdaş insanın kendi toplumsal varoluşunun bilincine varabilmesi, kalabalıklar içindeki yalnızlığında kendi bireyliğini bulabilmesi çözümü olanaksız denecek kadar güç bir sorun olmuştur.

Bu sorunun yanıtını ise, ‘Francis Bacon’dan itibaren başlayan ve Waterloo’dan itibaren altmış yılın içinde 19. yüzyılı geçmiş bütün yüzyıllardan ayrı bir konuma yükselten bilimdeki gelişmeler” de tek başına verebilecek gibi görünmemektedir.¹¹ Bunda ise en büyük neden, teknolojideki gelişmelerin –ya da kültürün materyal öğelerindeki gelişmelerin– yönünü ve sınırını belirleyen toplumsal yapının kendi içindeki egemen sınıf ya da kümelerin ayrıcalıklı konumlarını korumak konusundaki örgütlenme ve bilinçli siyasal eylemde bulunma yetenek ve olanakları bakımından, bağımlı konumdaki sınıf ve kümelerden kat kat üstün durumda olmalarıdır. Üstelik toplumun bu tür sorunlarını anlamak da güçleşmektedir. Topluma ilişkin çağdaş birçok açıklamalarda, teknoloji konularında ilginç araştırmaları olan David F. Noble’in belirttiği gibi, “teknolojinin, vulgar Marksistlerin ya da Ortodoks burjuva iktisatçılarının dediğinin tersine, toplumsal değişimde bağımsız bir değişken olmadığı... Toplumsal yaşamın da düzara, teknolojik bazına indirgenebilecek bir şey olmadığı unutulmaktadır.”¹² Bu durumun sonunda, ya McLuhan tarzı bir

11 Bilimdeki gelişmeler ve 19. yüzyılı seçkinleştirmeleri hakkında bkz. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925* (New York: Mentor Book, 1956 baskısı), ss. 97-98; bilimin bu soruya yanıt veremeyecek duruma geldiği yolundaki görüşlere örnek olarak ise bkz. Jurgen Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, İng. çev. J.J. Shapiro (London: Heineman, 1971, Alm. ilk baskısı 1968), ss. 81-122’deki “Technology and Science as ‘Ideology’” başlıklı yazı Herbert Marcuse’ün 1968’deki 70. yaş günü için yazmıştır.

12 Bu konuda bkz. David F. Noble, *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism* (New York: Alfred A. Knopf, 1977). Noble’in görüşlerini özetlememizde çalışmamız açısından büyük yarar var. Şunları söylüyor: (a) modern endüstri, Marx’ın tahmini doğrultusunda, bilimi emekten ayrı bir üretici güç haline getirmiş ve onu sermayenin hizmetine girmek zorunda bırakmıştır. Nitekim Amerika’nın 1875 yılından itibarenki gelişmelerinin tarihi bunu doğrulamaktadır. Önce büyük şirketler kurulmuştur. Bilimden yararlanmayı önce bunlar düşünmüşler; uygulamalı bilimlerin doğmasına, imalat yerindeki işlemlerin alt bölümlere ayrılmasına, mühendislik bilimlerinin özel kâra dö-

teknolojik optimizme ya da tam tersine teknolojik bir pesimizme varılmakta, toplumsal yapı eleştirilerin dışında bırakılmış olmaktadır.

Sonuçta ise, belki de en çok umutlu olunabilecek bir çağda, insanlığın hiç yaşamadığı kadar yoğun bir kötümserlik yaşanmakta; bu kötümserlik toplumsal yaşama karşı ilgisizliğe, şiddete, sadomazoşistik davranışlara; yakın zamanlara kadar edebiyatta, sanatta ve reel yaşamın dışındaki varoluşsal alanlarda yaşanan fantazyanın gündelik hayata inmesine neden olacak boyutlara varmıştır. Öyle ki Aydınlanma geleneğinden yola çıkan bilimler, Hannah Arendt’te göre, insana ve onun tinsel alandaki edimlerine ilişkin bilimsel çalışmalarda bile bilimin öz konusu olan insanı yıkıp yok edecek bir sözde bilime (*pseudo-scholarship*) varmış; “az sayıda şeylere ilişkin derinlemesine bilgilenme” ve “sonsuz sayıda artan alt ve yan disiplinler sonunda” bilim ve bilimadamları insana ve onun yaşadığı çağına ilişkin temel değerlerden soyutlanabileceklerini göstermişler; “dahası” günümüzün bilimi insana umut ve onur kazandırmayı amaçlamış olmaktan

nüştürülmesine bunlar öncülük etmişlerdir. Bunlarda bilim, önce üretim işlemleri açısından yararlı sanatlara benzemeye başlamış; bunun ardından teknik bilgi ve beceri öğreten okullar açılmaya başlamış; bunlardan bir süre sonra sanayi mühendisleri, bu mühendislerin “reformist” çalışma arkadaşları (üniversitelerdeki bilimsel işlerdeki kişiler), sanayi kapitalistleri, toplumsal yapı değiştirilmeden de sadece teknolojinin gelişmesinin sürdürülmesi sayesinde daha önceki üretim tarzlarına özgü olan otoritenin keyfi uygulamalarına, işliklerdeki (*work*’teki) yaşamın irrasyonelliğine son verilebileceğini; “hem işleyebilen bir *corporate order* kurulabileceğini hem de bu düzenin hiç kimseye karşı olmayacağını savunmaya başlamışlardır. Üniversitelerdeki dostları da, bu kişilerin –bilginlerden, teknisyenlerden reklamcılara, lobistlere, koordinatör menajerlere kadar tümünün– kapitalist ekonominin yönetimini ellerine aldıklarını; bir *technostructure* oluşturduklarını savunmaya başlamışlardır. Oysa Thorstein Veblen’in 1919’da işaret ettiği gibi, bu kişiler sistemin egemeni değil, “alt kesimlerden artı değer istihraç ederek kendi kazançlarını sağlayan ve kendi esenliklerini gerçek egemen sınıfın başarısında gördükleri için sistemi hümanize eden” bir kategori olmaktadır. Mühendislik mesleğinin bile 1884-1920 döneminden itibaren tek “habitat”ı büyük şirketler olmuş; standartlaştırma ve *precision* işlemleri ile altyapı işleri devlete bırakılmış; Taylorizm, davranışsal psikoloji, “beşeri ilişkiler” büyük şirketlerin himayesinde oluşturulmuştur. Paul Samuelson bile, “üst yöneticiler ile teknostrüktür arasında bir anlaşmazlık çıktığında Bay J. K. Galbraith’in sözlerinin geçerli olmaması gerekir” demek açık yürekliliğini göstermiştir.

çıkarak, insanı “biçimlendirilebilen bir doğa amaçlamış ol-
tan çıkarak, insanı “biçimlendirilebilen bir doğa parçası” olarak
kavramsallaştırmaya başlamışlardır.”¹³ İnsan ise, Homeros’un
Odyseia’sı ile çıktığı yolculuğunun ve kuşkusuz bu yolculuğun
sayesinde vardığı Aydınlanmanın “açık ufuklarından” sonra bu-
gün, “dünyayı sadece evinde ve televizyonunun başında göre-
bilmekte... Dar bir yaşam sürdürdüğü işlikteki zamandan sonra
geldiği evinde, kapısını dünyaya kapadığı zaman seyrettiği bu
ikame dünya karşısında, gerçek dünyanın hayaletinin tüketici-
si olarak penceresiz bir *monad*’a dönüşmektedir.”¹⁴ Penceresiz
monad’ın yaşadığı bu dünya, “kendisine gidilmeyen, kendisi ge-
len” bir dünyadır.¹⁵ O nedenle işlikteki, bürolardaki, tezgâh baş-
larındaki saatlerin dışında çağdaş insan dünyada yaşamamakta;

13 Hannah Arendt, *On Violence* (London: Allen Lane Penguin Press, 1970), ss. 12, 13, 32. Arendt’in ilginç bir yorumunu vermekte yarar var. Bilimin ve düşüncenin içinde bulunduğu bu karanlığı örneklerken Jean-Paul Sartre’in Frantz Fanon’un ünlü *Dünyanın Lanetlenmişleri*’ne (*The Wretched of the Earth*) yazdığı Önsöz’de sömürgeciliği sona erdirmekten söz ederken bu ülkelerdeki lanetlenmişlerin “ancak sınır tanımaz bir şiddete yönelmekle insan olabileceklerini... sömürgelerde bir Avrupalı, diğerinin ise özgür bir sömürge insanı olacağını” ileri sürebildiğini işaret ediyor. Arendt’in Sartre’i bu konuda yargılaması oldukça düşündürücü: “Tarihin gelişimini sınırsız şiddetten değil, toplumsal çelişkilerden bekleyen; bu çerçeve içinde şiddeti göz ardı etmeyen” Marx’ın bu satırların altına imza atmayacak bir devrimci olduğunu söylüyor. Düşüncenin bu hırçınlaşması için ikinci örnek olarak gene Sartre’i gösterebiliriz. Varoluşçu felsefenin bu seçkin düşünürü, çağımızın sorunlarının başlangıcını anlamak için 19. yüylü ve Baudelaire’i ömrü boyunca inceleyen Walter Benjamin ile karşılaştırıldığında, toplumsal eşitiriciliğin ne denli zor bir iş olduğunu sergilemektedir. Sartre’a göre Baudelaire on dokuz yaşında yakalandığı frengiden ve anasına olan aşırı tutkudan ibaret bir modernist şairin oluşturduğu bireysel bir olaydır. Freudcu açıklamayı, bireyliğe karşıt bir düşünce olmayan Marksizme doğru bir biçimde katabilen Benjamin’e göre ise, *Iyric* şiiri yaşatacak bir toplumsal yaşamı ortadan kaldıran bir çağın, insanın yaşama düşman olmadan yabancılaşmadan kurtuluşunu arayan; bireyleşebileceğini sezmiş, metaforik bir dille anlatabilmiş bir modernist şairdir. (Benjamin için bkz. “Conversations with Brecht: Svendborg Notes”, *Partisan Review*, 45 (2: 1978), ss. 173-86’da “sadece devlet inşa etmeyip, *community* yaşamına erişmeyi sağlayacak toplumsal gelişmeye ilişkin 25 Temmuz 1934 tarihli edebiyat söyleşileri.)

14 Günther Anders, “The Phantom World of TV”, Bernard Rosenberg ve David Manning White (Eds.), *Mass Culture: The Popular Arts in America* (New York: The Free Press, 1966, ilk baskısı 1957), ss. 362-63.

15 Age.

dünya hayalet olduğu oranda insan da hayalet bir varlık olmakta; olaylar yaşanmamakta, haber ve görüntü olarak taşınabilirleştirildiği için mekânsal yerlerini yitirip evlerimize birer meta olarak girmekte; gerçek olaylar ancak yeniden üretilmişlikleri ile toplumsal işlev ve anlam kazandıkları için, olay ile matrix'i birbirine karışmakta ve matrix'ler olay (*event*) gibi görünmeleri sayesinde gerçek olaylardan fazla önem kazanmakta; çağdaş iletişim bireyselliği kaldırmakta; matrix'lerden oluşmuş ve *idealistic* oryantasyonu artırıcı nitelik kazanmış bulunan algılama biçimlenmeleri nedeniyle insanların hepsi birbirine benzemektedir.¹⁶

Bu ilginç durumu, görüşlerini yansıtmaya başladığımız aynı yazar, daha başka yanları ile ve bir süreç olarak kendi gelişmesi içinde betimlerken özetle şu görüşleri ileri sürüyor: (a) modern iletişim teknolojisi ile birlikte, kitle insanının üretilmesinde yığılaştırılmış (*compact*) bir kitle yerine, dağılgınlaştırılmış (*dispersed*) bir kitle üretimine yönelinmiş, üstelik bu üretime, üretilmekte olan kitleleştirilmiş çağdaş insanın kendisi de ücretsiz işçi olarak katılmak durumunda bırakılmıştır; (b) sinema döneminde bile insanlar, bir *kitle* ama bir yığılgın kitle olarak tüketcekleri stereotipleştirilmiş bir *mass production*'ı kolektif bir topluluk olarak aynı mekânda tüketerek söz konusu işte yer alırlarken, günümüzün televizyonu sayesinde bu kitle üretimi, *mass production* mantığının bir gelişmesi olarak, tek biçimlendirilmiş metanın (örneğin filmin) çok sayıda seyirci tarafından aynı anda, fakat ayrı ayrı yerlerde tüketimi ile gerçekleştirilir olmuştur; (c) kitleleştirilmiş insanın kitlesel üretimi bu yenilik-

16 Age., ss. 363, 358-59. [Bu alıntıları kendi cümle kuruluşlarından çıkardığım için tırnak içinde vermiyorum. Fakat Anders'in kavramlarını ve sözlerini değiştirmedim. Anders'in görüşlerini uzunca sayılabilecek bir biçimde verişimin nedenine gelince, ilkeri bölümlerde çok sayıda örneklerini vereceğim yazarlara oranla, bu bölümümüz için daha derli toplu ve daha sade bir dille anlatması sorunu. Hemen ardından da, Günther Anders'i aynı açık dille eleştiren karşıt görüşteki Henry Rabassiere'nin dediklerini vererek, tezimin asıl sorunu olan iletişimin kültürel işlevlerinin iletişim araçlarının teknolojik yanlarından mı, toplumsal yapıca belirlenen kullanımlarından mı yoksa bu ikincisi ile birlikte bir üçüncü nedenden mi –reel yaşama katılma durumundaki çağdaş insanın kendi günlük yaşamından mı– yola çıkarak açıklanması gerektiği sorununa yaklaşılmaya çalışacağım.

ten sonra azalmamış, tersine birbirlerinden tecrit edildikçe hem daha özdeş olarak hem de daha çok sayıda üretilmeleri sağlanmış bulunmaktadır; (d) evlerine kapatılmış insanlar aslında dünyayı reddetmiş insanlar olmadıkları halde, ekrandaki hayalet dünyanın bir zerresini olsun kaçırmadan izlemekte, fakat gene de hepsi birden, “yedikleri ne ise o oldukları için” dünyanın ürünü olmaktan çok, görüntü dünyayı sunanların ürünü olmakta, kendileri için olan bir dünyada yaşamamaktadırlar; (e) bu iş *leisure* saatlerinde yapıldığı için iş hayatı zarar görmemekte, hatta kendini kitleleştirilmiş insana dönüştürmek için yüklendiği işin aracına üste para da vermiş bulunan çağdaş insana kendi özgürlüksüzlüğü kendi parası ile satılmış da olmaktadır.

Kendi kendini kitleleştirilmiş insana dönüştüren çağdaş insanın *görebildikleri ile tanıdığı dış dünya*, aslında onun kendi gereksinimlerine ve darlaştırılmış yeteneklerine göre yabancılaştırılmış ve *phlistinized* edilmiş bir dünya olmakta; geniş bir dünyayı tanıdığını sanan; Shakespeare’i, onun oyunlarındaki Kleopatra’ları, devlet adamlarını, kendi başkanını “tanıdığını” sanmaya başlayan çağdaş insan, ekranda kendisine bakarak konuşan başkanın aynı anda on milyonlarca “birey yurttaş” da aynı “yakınlık” ile bakmakta olduğunu unutmaktadır. Sonuçta dış dünyayı insan olarak kendisi ile sınırlı bir *anthropomorphism* içinde görebilmekte; ilkel insanın dünyayı algılaması gibi dünyayı kitle insanının kendisine benzetilmiş biçimleri içinde algılayabilmekte; Sokrat’ı bile komşusuna benzetilmiş bir televizyon dizi filmi karakteri olarak tanıyabilmekte; dünya kendisine bu *anthropomorphic* görünümü içinde sunuldukça dünyayı kendisine yakınlaşmış bulmaktadır. Gerçekte ise her yerde gördüğü sadece “kendisi” olmaktadır. Bu arada dış dünyanın kendisine yaklaştığını sanırken, en yakınındaki karısı, çocukları, evinin iç mekânındaki objeler bile ondan uzaklaşmakta; yaşadığı ev artık sadece bu “hayalet dünyanın kabı olmakta”; karısı ve çocukları ile birlikte yaşadığı özel yaşamı (*shared privacy*) bile, “uzağın yakın, yakının uzak olduğu” bu yeni aile ortamında, ekrandaki

konuşmalara ve görüntülere ilişkin söyleşilerle sınırlı kalmakta; televizyon alıcısı, aile üyelerini bir araya toplayan eskinin orta masasının tersine, ailenin aynı mekânda yaşarken bile birbirlerinden uzaklaşmalarının (*decentralized*) simgesi olmaktadır.* Böylece aile ortamında bile başkaları ile konuşması azalan; konuşmayan, dinleyen; konuşmadığı için anlatacak her şeyi olmamaya başlayan; sadece dinlediği için dinlemeye alıştırmış bir insana dönüştürülen modern toplumların insanı dil yeteneğini, bu yetenekle yakından bağıntılı olan iç dünya zenginliğini de yitirmeye başlamış bulunmaktadır.

Anders'e göre bu yeni insanın dünyadaki gezintileri bittiği için, yollara olan gereksinimi de kalmamıştır. Yaşanan dünya yerine, içine kapandığı bir hayalet dünyaya çekilen insanın dünyası “yolsuz bir yaban dünya” olmuştur. Tek biçimleştirilmiş bir reel dünyada yapılan hakiki gezmelerde bile yaşam denemeleri zenginleştirilmediği için tatillerde çıkılan seyahatlerde bile varılan yerler “yuvanızda gibi olacağınız yer” denilen ve böyle denildiği için yeğlenen yerler olabilmektedir. “Kuzey Kutbu üzerinden sıcak bir uçak kabininde uçmak” gibi, Coca Cola’lı, telefonlu, aynı kültürel davranış kalıplarına göre tanzim edilmiş ve *planlı bir biçimde plansızlaştırılmış* uzak tatil cennetlerinde bile kendi dünyasındaki dar yaşamdan çıkamaz olmuştur. Bütün uzak yolculuklarında sadece değişik yaşam denemeleri edinmeye elverişsiz bir hızı yaşamış olmakta; dünyayı bilmekten alıkonulduğu için, dünya içinde kendisinin yerinin ne olduğunu, ne olması gerektiğini de düşünememektedir. Nasıl bir dünya sunuluyorsa kendisine, kendisi için dünyada görebildiği uygun yer de, yaşadığı hayalet dünyanın sunumunu düzenleyenlerin amaçları ve takdirleri doğrultusunda olabilmektedir. Dünyanın bir imaj olarak yaşandığı çağdaş toplumsal yaşamda insan, yaşarken

* Ander’in terimleri ile TV “negatif bir orta masası” olmakta, evin içinde aile üyelerini bir araya toplayan bir merkez oluşturmak şöyle dursun, bir “kaçış caddesi (*avenue of escape*)” olmaktadır. Aile bir minyatür dinleyici-izleyici kitlesine dönüştürülecek şekilde “yeniden yapılanmıştır.” Bkz. age., ss. 360-61.

yoksunlaştırıldığı geziye, Anders'in acı deyişiyile “ancak ölünce çıkabilmektedir.”¹⁷

McLuhan tarzı teknolojik *optimism*'in tam karşıtı olan bu görüşlerini Gunther Anders son olarak, özetle şöyle ifade ediyor:

Le Bon'un gözlemi bugün geçersiz kılınmış bulunuyor: Günümüzde kitle insanı üretmek için fiilen bir kitlesel topluntu oluşturmak gerekmiyor. Günümüzde her bir bireyin bireyliğini eritmek, rasyonelliğini tek biçimleştirmek bireyin kendi evinde olanaklıdır. Kitleleri, Hitler'in yaptığı gibi sahnelemek gereksizdir. İnsanı bir hiç kimse olacak biçimde değişikliğe uğratmak için –hiç kimse olmadığı için gurur duyacak birine dönüştürmek için– onu bir kitle içine yerleştirmek ya da bir kitle örgütünün fiilen üyesi olarak kaydetmek gereksizleşmiştir. Hiçbir yol ve yöntem, insanı bireyliğinden yoksunlaştırmakta onun bireyliğini koruyormuş gibi görünen bugünkü yöntemden daha etkin olamaz. Bugünkü yol ve yöntem, bu koşullandırma her bir bireyin evinin yalnızlığı (uzleti) içinde, milyonlarca ayrı ayrı evin yalnızlığı içinde yapıldığı için, hiçbir başka yöntemle karşılaştırılmayacak kadar başarılı olmaktadır. Bunun nedeni ise, bu işin bireyler için bir zevk ve oyun gibi görünmekte olması; kurbana, yitirmekte olduğu herhangi bir

17 Age., ss. 364-65. “Gezi”, bireyin gerçek yaşamından edineceği yaşam deneyimlerini zenginleştirdiği gibi, kendi kültürünü başka kültürler ile karşılaştırarak insana ilişkin evrensel değerlerini sınama olanağı edinmesini de sağlar. Edebiyatta birçok yazarın evrenselleşmesinde yazarın gerçekten çok geniş bir dünyada yaşamış olmasının payı vardır. Aynı şey, kültürlerarası ilişkiler açısından da önemlidir. Gezinin bitmesi, 19. yüzyıl edebiyatında “uzak iklimlere” özlem duyulmasına yol açmıştır. Resimde, şiirde, yontuculukta, ilkel sanata yönelmede de sanayi toplumunun yoğunlaştırdığı yabancılaşmaya bir yanıt olma özelliği bulunmaktadır. Yabancılaşmanın yoğun olduğu toplum yaşamlarında ise, “uzak” mekânlara da yaşanan reel mekânın renkleri bulaştırılmakta; Amerikalı orta sınıf turistik gezisinde de, evinde TV'nin başında da dünyayı, özel yaşamının “balkonundan” seyretmeyi yeğlemektedir. Bu, dargörüşlülüğün ve *ethnocentric* görüşlerin orta sınıf hastalığı olmasında önemli bir yer tutmaktadır.

şeyin bulunduğunun söylenmemekte olması; bu sürecin onu aldatıcı bir özel yaşama sahipmiş gibi bırakması, hiç değilse kendine ait bir aile ortamı varmış duygusuna kapılmasına neden olması; böylelikle bütünüyle ve çok akıllıca gerçekleştirilebilmekte olmasıdır. Eski bir söz olan, “kişinin evi kişi için altın kadar kıymetlidir” sözü günümüzde bir başka açıdan da geçerlik kazanmıştır, çünkü yaşadığımız günde kişinin evi, yuvası olan evi sadece evin sahibinin kendisine düşen tayın oranında hizmet ettiği radyo ve televizyonun işleticisi olanlar için de kıymet kazanmıştır.¹⁸

Çağdaş sanayi toplumlarının başta gelen örneği Amerikan toplumu hakkındaki bu betimlemesi ile Günther Anders’in bu tür sorunları sadece bir Kitle Toplumu ve Kitle Kültürü sorunu

18 Age., ss. 358-67’den özetle. Doğrudan alınan yerler tırnak içindedir. Gerçekten de bu tür sorunları çok değişik açılardan ele alanlar olmaktadır. Örneğin Barton J. Bernstein, iletişim alanındaki aldanımları siyasal sisteme ve daha çok da yürütme organının başına buyruk davranabilmesine bağlıyor... Watergate olayında Nixon’ın suçlu bulunmasını haklı görmediğini belirtiyor ve “Yönetim Nixon’dan önce de bu pis yolları kullanmıştır... O, bu yolları miras aldı ve selefleri gibi yakalanacağını düşünmedi,” diyor; Nixon’dan en az otuz yıl öncesinden beri iç ve dış politikada kongrenin de, kamu oyunun da devamlı aldatıldığını ileri sürüyor. Herbert I. Schiller ise kitle iletişimindeki aldanımın, evrensel boyutlarda örgütleşmiş çıkar çevrelerinin emperyal gücünün iletişim olanaklarını kendi ellerinde bulundurmasına bağlıyor. Tarımda ya da sanayide yapacakları yanlışları düzeltebilecek olan az gelişmiş ülkelerin, iletişim alanındaki bugünkü yanlış siyasalarının yol açmakta olduğu yanlış kültürel biçimlenmelerin oluşturacağı yaşam biçimlerinden ileri gelecek sorunları ise bu ülkelerin kolay kolay çözümlayemeyeceklerini ileri sürüyor. Stephen Arons ve Ethan Katsh ikilisi ise, aşırı televizyon izlemenin yanı sıra, dizi filmlerdeki içeriğin kötüleşmesinin önemini vurguluyor. Onlara göre haftada ortalama 26 saat polisiye diziler izleyen ortalama Amerikan TV seyircisi, bu dizilerdeki toplumsal içeriğin “bu düzen, hukuksal sayılamayacak yollar ile de olsa, her ne pahasına olursa olsun korunmalıdır” iletisini pekiştiren bir içerik olması nedeni ile demokratik toplum ideolojisinden bile soyutlanmaktadır. Bkz. Barton J. Bernstein, “The Road to Watergate and Beyond: The Growth and Abuse of Executive Authority since 1940”, *Law and Contemporary Problems*, 40 (Spring 1976), ss. 58-86; Herbert I. Schiller, *Mass Communication and American Empire* (New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1970, 2. baskısı); Stephen Arons ve Ethan Katsh, “How TV Cops Flout the Law”, *Saturday Review*, (March 1977), ss. 10-19.

olarak açıklamakla yetinmesini doğru bulmayan Henry Rabassiere ise, eleştirilmesi gerekenin televizyon (ya da genel anlamı ile ‘teknoloji’) değil; salt teknik yanları ile bakıldığında çağdaş insanın yaşam-deneyimsel ufkunu daraltmayıp genişletici nitelikte olduğu görülen çağdaş iletişim teknolojisi değil, “iletişim tekeli”ni kendi elinde bulunduran ticari ve siyasi çıkar çevreleri” olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kendileri de yabancılaşma içinde bulunan bu aydınlar, ‘kitle kültürü’ diye bir olgu gerçekten de varmış gibi” yüzeyde bir eleştiri yapmakla yetinmekte, bu yaptıkları eleştirilerinin bir tür sözde köktencilik (*pseudo-radicalism*) ve siyasal bir nihilizm olduğunu gözlerden saklamaya çalışmaktadırlar.¹⁹ Oysa bu yaptıkları eleştiri, bir “ikiyüzlülük örneği olmakta”; teknolojiyi karalamakta, geçmişe ‘altın çağ’ diyen özlem duymakla soruna “materyalist bir açıdan bakmamış... koşullar değişmelidir demek zorunda kalmamış olmaktadır.”²⁰ Günther Anders’in görüşlerini bu açılardan eleştirdikten sonra, yabancılaşma içindeki bir toplumda yaşayan çağdaş insanın iletişim sorunlarını salt yeni iletişim teknolojileri açısından değerlendirmekle yetinenler hakkında şu yargıya varıyor:

ultra sol snobların, aslında bugün olduğu haliyle dünya ile bir kavgaları yoktur. Sadece dünyayı bu haliyle beğenmediklerini söylemekle yetinmiş oluyolar.

Kültür ve iletişim sorunları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan “radikal popülist” bir İngiliz yazarı olan Raymond Williams’ın ilginç savlarından biri de, 19. ve 20. yüzyıllarda, (a) kentlerde nüfus yığılması; (b) büyük ölçekli makineleşme ve fabrika imalat teknikleri nedeni ile fabrikalarda işçilerin yığılması; (c) işçilerin örgütlenmiş ve kendiliğinden örgütlenebilen bir toplumsal ve siyasal kitle olarak ortaya çıkması şeklinde, ilk bakışta etkin üç rasyoneli varsa da, “Kitle Toplumu” ve “Kitle” kavramlarının ortaya çıkışının ardındaki gerçek neden, çağdaş toplumsal hayatta herkesin başkalarını kendisi için bir yabancı ve bir bilinmeyen tehlike gibi görmesi; herkesin kendinden başkalarını “Kitle” olarak görüp, küçümsemesi bulunmaktadır. (Bkz. Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950* (London: Pelican Book, 1977, ilk baskısı 1958), ss. 287.90.)

19 Henry Rabassiere, “In defense of Television”, Bernard Rosenberg ve David Manning White, age., s. 374.

20 Rabassiere, age.

Yalancıdırlar, çünkü dünyayı bu haliyle sevmektedirler; bugünkü umut kırıklığı içindeki haliyle sevmektedirler, çünkü bu var olan dünyanın karşısına dikilme konusundaki yeteneksizliklerinin içinde söyledikleri ağıtlarını onun sayesinde söyleyebilmektedirler... Kitle kültüründe en son moda, böylece kitle kültürünü horlamak olmaktadır... Birçok snob, bir kısmı “ultra-sol” olmakta, bir kısmı radikal tutucu olmakta, fakat kitleler karşısında kendilerini birbirlerine çok daha yakın bulmakta; sonunda hepsi evlerinde *Partisan Review* okumakta; üstelik ilericiler evlerinde Bach’ı dinlerken, radikal tutucular Oistrakh’ın icrası ile Shostakovitch’i sevdiklerini söylemektedirler...”²¹

Rabassiere’ye göre kitle iletişiminin bu durumu için bulunacak çözüm, “kitle eğlence sanayiinin ticari ya da siyasal çıkarlar tarafından kötüye kullanılmasını önlemek... bu çıkarlara bir son vermek... bu çıkarların iletişim tekeliğini kendi ellerinde bulundurmalarını sona erdirmek” ile gerçekleştirilebilecektir.²² Çünkü salt teknik yanları ile günümüzdeki “iletişim teknolojisi ve kitle iletişimi araçları çağdaş insanın yaşam deneyimlerinin ufkunu daraltmamakta, tersine genişletmekte; çağdaş insanın kendini ifade etme olanaklarını artırmaktadır.”²³

21 Rabassiere, age., ss. 372-73.

22 Age., s. 374.

23 Age., [Rabassiere’nin teknolojiye bakışı, toplumsal yapıya ilişkin sorunlardan uzak düşmüş bir bakış olmadığı için, örneğin McLuhan’ın teknolojik temelli iyimserliği gibi değildir. 1940’ların sonlarında *Mechanical Bride*’ı yazdığı günlerde iletişimin teknolojik yanının toplumsal yapı (ya da bu yapıya göre belirlenen bir kültür) tarafından biçimlendirildiği görüşünü savunan McLuhan, bilindiği gibi 1960’lardan itibaren iletişim ve ulaşım teknolojisinin dünyayı tek bir köye döndürdüğünü, insanların yakınlaşmasının yeniden canlanmaya başladığını (yeniden kabileleşme) savunmaya başlamıştır. McLuhan’ın fazla derinliği olmayan bu teknikten yola çıkan iyimser yorumları bir süre için büyük umutlar uyandırmışsa da, bu görüşlerinin “kolay iyimserlik” aşıl原因 görüşler olduğu anlaşılmıştır. McLuhan’ın görüşlerindeki en önemli yanlışlık, teknolojinin nicel toplumsal değişikliklere yol açmakla beraber, insan ile insan arasındaki toplumsal formasyona göre belirlenen ilişkilerin taşıyıcısı ve pekiştiricisi olan iletişim alanındaki

Anders'in açıklamasına göre, Rabassiere'nin bu açıklaması daha tutarlı görünmektedir. Ancak toplumsal yapının eleştirilmesi; toplumsal yapıdan gelen sınırlamaların ortadan kaldırılması; bunun nasıl yapılabileceği gibi konularda son yıllarda, eskisi kadar kestirmeden ve eskisi kadar kesin yanıtlar bulunmamaktadır. Günümüz toplumlarının kitle iletişimi sorunlarını, geçmiş on-on beş yıl öncesi gibi, sadece iletişim sorunları olarak ele almak bile olanaksızlaşmaktadır. Kitle iletişimi sorunlarını anlayabilmek için örneğin, belirli bir değer, belirli bir "dünya görüşü" savunma açısından en nötr gözüken müzik yayınlarının kültürel etkilerini anlayabilmek için yabancılaşma sorununa ilişkin felsefi tartışmalardan, müziğin kendi içyapısına ait sorunlara ilişkin tartışmalara, *avant-garde* sanat akımlarının sorunlarına, dinsel ve dinsel olmayan ikonoloji tartışmalarına kadar çok değişik alanlardaki çalışmaları izlemek gerekmektedir. Ayrıca yabancılaşma sorununun çözümüne ilişkin tartışmalarda, ilgili klasik kaynaklar ile bu kaynakların günümüzdeki farklı yorumlanış ve değiştirilimlerine de bakmak gerekiyor. Buralara kadar inmedikçe, günümüzde bu tür sorunlara ilişkin 19. yüzyıl ortalarındaki betimlemeleri bile aşabilmek güçleşmektedir.

Örneğin dünya nüfusunun ancak yüzde 2'sinin nüfusu 100 bini aşkın kentlerde yaşadığı* 1850'lerden önce, 1831'de on ay

nitel değişmelerin, iletişim teknolojisinin sadece materyal öğelerindeki gelişmeler ile olamayacağını görmemesidir. 1920'lerde Ogburn ile Sorokin'in "kültürel gecikme" tartışmalarında da karşılaşılan bu aynı yanlışlık, Marx'ın teknolojiye nicel gelişmeleri "pazarın genişlemesine", fakat nitel gelişmeleri sınıf mücadelesi aracılığı ile sosyal formasyonun değiştirilmesine bağladığı *Komünist Manifesto*, *Grundrisse* ve *Kapital*'den sonra "zamanı geçmiş" bir yanlışlık olmaktadır. McLuhan'ın kendisi açısından tutarlı bir yanı gene de var: Sistemin kendi içindeki evrimleri ile yetinmekte olduğu için *Mechanical Bride*'deki sorunlarının, salt teknolojiye gelişmeler ile çözümlenip çözümlenemeyeceğini önemsemiyor. Bkz. Marshall McLuhan ile ilgili alt bölümümüz, ss. 282-303.]

Bkz. Glenn Firebaugh, "Structural Determinants of Urbanization in Asia and Latin America, 1950-1970", *American Sociological Review*, 44 (April 1979), ss. 199-215. Yazar bu oranı 1900'de %6, 1950'de %16 ve 1970'de %24 olarak veriyor. Yirmi yedi ülkenin kentleşme süreci üzerindeki yorumu ise yeni ve ilginç. Kentleşmenin, kentlerdeki istihdam olanaklarının zenginliği, ücret yüksekliği gibi çekici öğelerdeki gerilemeden sonra da sürmekte olduğunu belirtiyor ve asıl nedenin, bu konulardaki umudun sürmesinden de çok, kırsal kesimlerdeki mo-

süreyle Amerika'yı inceleyen ve 1835-40 arasında dört ciltlik *Amerika'da Demokrasi* adlı, bugün bile ilginçliğini sürdüren çalışmasını yayımlayan Alexis de Tocqueville'in de kitle toplumu üzerine önemli gözlemleri bulunmaktadır. Çoğunluğun haklılığı ve doğru değerleri temsil eder sayılması ile, kendisini ve kendi çıkarlarını ilgilendiren konularda herkesin kendi ölçüsünü kendisinin saptayabileceği inancı arasındaki çelişkiye dayanan bir toplumsal yaşam düzenlemesinin Amerika'nın bu yeni toplumu için temel özellik sayılması gerektiğini ileri süren de Tocqueville de, *insanlar arasındaki ilişkilerin genişliğinin artmasına karşılık, yoğunluğunun ve derinliğinin azaldığını; insanı kendi kalbinin yalnızlığı içine hapsettiğini; yeni eşitliğin, insanları aralarında bir bağ olmaksızın öylece yan yana koyduğunu* söyleyebilmiştir.²⁴ En ilginç yorumlarından biri de, bu yeni toplumda orta sınıfın ve onun “mütevazı kökenli ve vasat derecede zengin insanlara has tabî iptilas” olan “refah düşkünlüğünün” taşıdığı önemi belirtmesi; “maddi refah iptilas, esas itibarı ile bir orta sınıf iptilasıdır. Bu sınıfla beraber büyür ve yayılır. Onunla beraber hâkim bir duruma gelir,” demesidir.²⁵

Ayrıca tıpkı Huizinga'nın çağdaş kitle toplumlarında insanların oyun niteliğini yitirmiş bugünkü “oyunlarının” bir tür “çocuklaştırma” ürünü olduğunu söylemesi gibi,* bu yeni toplumda “yönetimin, insanları daimî bir çocukluk halinde tutmaya çalıştığını... [insanları] sevinmekten başka bir şey düşünmemeleri şartı ile, sevinç içinde tutmaya çalışmaktan tatmin duyduğunu... on-

dernleşmenin yoksullaştırıcı etkileri olduğunu ileri sürüyor. Bu yorumu, Lenin'in *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*'nde ileri sürdüğü, kırsal kesimden kentlere göçün nedeninin köylerin yoksullaşması olduğu; göçte de, örneğin iki atlı köylü ailesinden önce tek atlı olanının, onun da önünde hiç atı ve toprağı olmayan ailenin geldiği yolundaki görüşlerine paralel. (Bkz. V. İ. Lenin, *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi: Geniş-Çaplı Sanayi için Bir İçpazarın Oluşma Süreci*, çev. S. Erdoğan (Ank., Sol Yayınları, 1975, 1. Baskı), ss. 155-67].

24 Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner Timur (İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1962), ss. 78-79'dan aldığım ibarelerin altını çiziyorum.

25 Age., s. 93.

* Johan Huizinga'nın bu görüşlerini gelecek bölümde ele alacağız.

ları yaşamak zahmetinden ve düşünmek sıkıntısından kurtardığını... [böylece] ferdi irade serbestisini kullanma imkânlarından mahrum ettiğini”²⁶ ileri süren de Tocquville, bu yeni toplumda siyasal iktidarın “tahrip etmediğini, fakat yaşamayı sınırladığını; zulmetmediğini, fakat ulusu ürkek ve çalışkan hayvanlardan ibaret bir sürü haline getirinceye kadar tazyik ettiğini, gevşettiğini, tükettiğini, budalalaştırdığını” ve bütün bunların “herkesin zannettiğinden daha kolay bir şekilde, hürriyetin dış şekilleri ile bir araya getirilerek yapılabildiğini” de savunmuştur.²⁷

Ancak betimleme düzeyindeki bu görüşleri ne denli çarpıcı görünürse görünsün, de Tocqueville’in kitle toplumunun nasıl oluştuğunu, bu yeni toplumun ekonomik ve toplumsal yapısının ne olduğunu, insanlar arasındaki iletişimin ne gibi değişiklikler yüklendiğini anlamamızı kolaylaştıracak yapısal açıklamalarda bulunduğunu söylemek zordur.

Aynı durum 1880’lerin sonlarından itibaren sürekli toplumsal eleştiriler yazmaya başlayan; insanın doğuştan yarışmacı bir canlı türü olduğunu savunarak rekabeti yücelten, zamanının ekonomi kuramcılarına en ağır eleştirileri yönelten; ekonominin değişmez ve ebedi gerçeklere ve kurallara değil, değişen insansal kurumlara göre değişen kurallara dayanan bir bilim olması gerektiğini savunan; insanın çalışmayı seven ve türdeşleri ile birlik-

26 de Tocqueville, age., s. 96.

27 Age., s. 97, [Bu kötümser görüşlerinin temelinde de Tocqueville’in soylular sınıfından biri olması bulunduğu söylenir hep. Fakat şurası da var ki onun bu eleştirileri Amerikan toplumunun ilk örneği olmaya başladığı çağdaş “kitle toplumu” yerine aristokratik yönetime dönmeyi amaçlamakta; çoğunluk istibdatına varabilen toplumun demokratik durumunda özgürlüğün ne şekilde sağlanabileceğinden kuşku duymaktadır. Kaldı ki Amerika’ya Amerikan ceza hukukunu incelemek üzere gönderilen bir hukukçu ve ulusal meclis başkan yardımcılığı ve dışişleri bakanlığı yapmış biri olarak, 1850’lerden itibaren kendi toplumunun da bu tür sorunlarla karşılaşacağını sezmiş olması düşünülebilir. Kitle Toplumu olgusunun ortaya çıkışında, sanayide İngiltere ve Fransa’dan daha geri olan Amerikan toplumunun hepsinin önünde yer almasında, bu toplumun geleneksiz ve katı sınıf (zümreler) yapısından yoksun oluşunun da rol oynadığı ileri sürülebilir. Fransa bu sorunlarla, Baudelaire’i incelerken göreceğimiz gibi, Louis Bonaparte’ın yönetimindeki 1850’lerden itibaren yoğun bir biçimde karşılaşmaya başlayacaktır.

te çalışmaya yatkın bir doğası bulunduğunu, ancak bu doğasının kapitalist toplumun kurumlarınca bozulduğunu söyleyen; toplumun, yitirmeye başladıklarını anladıkları sosyal konumlarını sürdürebilmek için aşırı tüketim ve gösterişli yaşam biçimini sürdürmek gibi topluma yararsızlaşmış eski tip soyluluk egemenleri ile ticari işlerle uğraşan kapitalistlerin sultasından kurtulup sanayi toplumu olmaya çalışmasını gerekli gören Thorstein Bunde Veblen'in *Aylak Sınıf Kuramı*'nda (1899) söyledikleri için de geçerlidir.

Günther Anders'in eleştirilerini andırır biçimde, Veblen'de de, "yabancılaşma" ve "anomie" kavramlarını kullanmadan, birey ile toplumu arasında bireyliği ortadan kaldıran bir ilişkinin oluşmuş bulunduğu yolunda görüşler vardır. Veblen de, bireyin *anthropomorphic* nitelikteki Tanrı ile kurduğu ilişkisindeki rahatlığın benzerini sağlayan bir ikinci ilişkiyi toplumu ile kurduğunu söylemektedir. Üstelik bireyin toplumu ile kurduğu bu ilişki; kendini ast konumunda, toplumu ise üst konumunda görmesine neden olan bu ilişki, Veblen'e göre insanın insanın sırtından geçindiği bir yaşam alışkanlığının sürmekte olduğu bir toplumsal yapının gündelik hayattaki statü ilişkileri içinde varlığını sürdürmesini gerçekleştirmektedir.²⁸

Bu ilişkiler içinde aylak sınıfın davranış kalıplarını öğrenmenin, bunları gündelik yaşamda kurulan ilişkilerde başka insanlarla hemen görülebilecek şekilde dışa vurmanın, aylak sınıfın tüketim kalıplarına özenerek kişinin gelir düzeyini zorlayarak tüketime yönelmesinin, yardım derneklerinin, baloların, toplumca muteber sayılan yaşama biçiminin benimsenmesinin bir yandan bireyin topluma uyumlanması, bir yandan da belirli egemenlik ve bağımlılık ilişkilerine dayanan var olan toplumun sürmesi açısından

28 Bu konuda bkz. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: with an Introduction by Kenneth Galbraith* (Boston: Houghton Mifflin, 1973, ilk baskısı 1899), ss. 189-192. Veblen'in bir önceki paragrafta özetlediğim ekonomi bilimine, toplumdaki ticari kapitalizm değerlerinin hegemonyasını eleştirmesine ilişkin görüşleri için ise bkz. *The Higher Learning in America* (New York: Huebsch, 1918); *The Vested Interests and the Common Man* (New York: Huebsch, 1920); ve *Essays in Our Changing Order*, ed. Leon Ardzrooni (New York: Viking Press, 1934.)

dan önemli işlevleri olduğunu söyleyen Veblen'e göre, bireylerin yaşadıkları topluluklar küçük iken kişisel tanışıklıklar, komşular arası dedikodular insanların birbirlerini tanımalarına, gündelik yaşamlarında ne yaptıklarını izlemelerine, çevrelerindeki insanları takip edip etkilemelerine yetmekteydi. Fakat yeni toplum yaşamında bunlar olanaksızlaşmıştır.²⁹ Yeni toplumsal yaşamdaki iletişim ve ulaşım olanakları, nüfus hareketleri kişilere "birçok kişileri gözlemlemek ve birçok kişi tarafından gözlemlenmek" olanağı vermiş, yeni bir sorun yaratmıştır.³⁰ Bu durumda, eskiden insanın "gündelik yaşamdaki toplumsal etkinliklerine bakılarak" üst sınıftan (aylak sınıftan) bir kişi olup olmadığına karar verilirken, artık insanların daha kısa süreli ilişkiler içindeki durumlarına, görünümüne, harcamalarına, giyimlerine bakılarak değerlendirilmesine geçilmiştir. Bu nedenle de insanlar birbirleri ile kurdukları ilişkilerden kendileri için yarar elde edebilmek, diğerleri üzerinde iyi izlenim bırakmak amacı ile onları, kendisinin daha üstün olduğuna inandırarak aralarındaki ilişkileri daha çok kendi yararına yönlendirmek amacıyla "dur durak bilmeden tüketimde bulunabilecek güçleri olduğunu kanıtlamak" zorunda kalmışlardır.³¹ Ayrıca toplumca değerli bulunan yaşam biçiminin "kuralları hep kısıktırmaya dayanan karşılaşma ve yarışma ilkesinin gelişkinleştirilmesinden oluşturulduğu ve kısıktırmaya ve kısıktırmaya yönelik olmayan çaba ve etkinlikleri baskıladığı için bireyin kendisinin değerli gördüğü yüceltici işlere yönelebilmesi zorlaşmakta; nüfusun fazla enerjisi toplumca belirlenen bu alanlarca özümsemiş olmaktadır.³²

Öte yandan insanlara bu konularda yardım edecek, onları aydınlatacak olan okumuşlara ya da aydınlara gelince, Veblen'e göre bu kesimdeki insanlar, çalışan insanların işte hizmete ko-

29 Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, ss. 65, 71.

30 Age., s. 71.

31 Age. Veblen'in burada ileri sürdüğü ilginç bir görüş de yeni toplumsal yaşama –bugünkü deyişle kitle toplumuna– geçişten sonra, üst sınıflardan olma görünümü kazanmanın aylak zaman kullanımı aşırılığından çok tüketim aşırılığı ile sürdürülmesi gereğinin doğmasıdır.

32 Age., s. 234.

şulabilmeleri için gereken ve ekonomik bir değer taşıyan işlevler yüklenmişlerdir. Öğretmenlerin, iskolaistik geleneklere sahip aydınların biçimlendirdiği düşünce alışkanlıkları –yüksek öğrenim başta olmak üzere, fakat diğer düzeylerdeki okullarda da aşılana “aylak sınıf değerleri” aracılığı ile– topluma gündelik hayatın disiplinini kazandırmaktadır.³³ Bu nedenle “ilkelerde olduğu gibi” çağdaş toplumlarda da bu kesim insanlar “gerçek aylak sınıfa yamanmış, onun asalağı olarak geçimini sürdüren” bir kesimdir.³⁴ İlkelerdeki gibi bu “öğrenmiş sınıf da biçime, teamüllere, mertebelere, ritüellere, seremonilere düşkündür ve bugün de meslek camiasına giriş çeşitli seremoniler ile olmaktadır.”³⁵ Böylece, Veblen’in açıklamalarına göre bilimlerle uğraşanların kendileri toplumun çoğunluğundan ayrılmaya çalıştıkları gibi, “beşerîbilimler” dışında kalan ve yeni yeni gelişen bilimler “büyük sanayicilerin buyruğuna girmekte”; ölü dillerde, klasik bilgi alanlarında, ekonomik değeri ve kullanımı olmayan disiplinlerde ise bilimsel çalışma, terminoloji geliştirme, üslup geliştirme gibi faaliyetler aylak sınıf ile özdeşleşmiş olmayı kanıtlamaya, aylak sınıfın kültürünü rafineleştirmeye ve topluma bu kültürü aşılama yaramaktadırlar.³⁶

Bütün bu eleştirilerine karşın, Veblen’in bu sorunları açıklarken kendine temel aldığı, toplumsal yapı ile birey arasındaki *etkileşim*; birey ile toplum arasındaki etkileşimi biçimlendiren toplumsal formasyonun ekonomik, siyasal ve kültürel düzeylerinin işleyişi olmaktadır. Bu nedenle de sosyal bilimlerde, egemen insan/bağımlı insan arasındaki ilişkilerin yeniden üretilmesinde iletişimin oynadığı önemli rolü ilk fark edenlerden biri olduğu halde, birçok bakımdan geliştirilebilecek olan bu açıklamaları,

33 Age., ss. 235’ten özetle alıyorum.

34 Age., ss. 237.

35 Age., s. 238.

* Veblen’in ifadesi ile, “... eskinin büyücülerinden olduğu gibi, bir yandan da süflî işler [*Menial Servant*] görenlerden” ayrılmakta, ayrılmaya özen göstermektedirler. Age., s. 238.

36 Age., s. 241, 247, 257-58.

ancak günümüzde yeniden ele alınmaya başlamıştır.* Ne var ki Veblen'in kendisi, eski geleneklerin, eski kurumların aracılığı ile kazandığı kimliğini yitiren sanayi toplumu döneminin insanının, yeni toplumsal ilişkilerde geçerli olabilecek kimlik edinme aracı olarak tüketime ve gösterimlenebilen harcama kalıplarına yönelmesini doğru açıklayamamıştır.

Oysa aynı olayları, aynı denecek kadar yakın terimler ile açıklayan Alexis de Tocqueville'i eleştiren John Stuart Mill'in dediği gibi Amerika'da kitle toplumuna geçişle birlikte, mülkiyet edinmenin (bir şeylere sahip olmanın) toplumsal konum edinme, bir *kimlik* edinme ile ilgisi insanların "uzun bir süreden beri itibarlı ve geçerli sayılan aileye ve oturulan yere bağlılıktan, kimlikten, koruyucu geleneklerden, bir sınıfın üyesi olmaktan, bunlara göre toplumsal bir statü sahibi olmaktan, belli bir toplumsal mirasın sahibi olmak ile kazanılan yetiştirme biçiminden (*cultivation*) ve davranışsal özelliklerden (*manners*) yoksunlaşması yüzünden" ortaya çıkmış bulunmaktadır.³⁷

Veblen'in betimleme düzeyindeki açıklamalarının iletişim kültür işlevlerini anlamak için yapılacak çalışmalarda verimli başlangıç noktaları olacağı anlaşıyor. Doğaldır ki açıklamalarının temeldeki eksikliğinin farkında olarak. Bu konuda iki örnek vermek istiyoruz. Birincisi, Veblen'i sorumuz açısından 1967 yılında ele alan Theodor W. Adorno'nun "Veblen's Attack on Culture" başlıklı incelemesi. Adorno, Veblen'in St. Simon, Comte ve Spencer'e yakın olduğunu; "pragmatik" olduğu için de Marx'ın ikincil nitelikteki birçok açıklamalarından da yararlandığını, fakat ekonomik olguları psikolojik nedenlerle, "düşünce alışkanlıkları ile açıklamasının Marx'ın yöntemliliği ile taban tabana ters düştüğünü" belirtiyor.

İkinci örnek ise, bu çalışmamızda İletişimin Kültürel İşlevlerine ilişkin kuramsal tartışma bölümümüzde görüşlerini ayrıntıları ile ele alacağımız John P. Diggins'in Veblen'e ilişkin devam eden çalışmaları. [Bkz. Theodor W. Adorno, *Prisms: Cultural Criticism and Society*, İng. çev. S. ve S. Weber (London: Neville Spearman, 1967), ss. 75-94; ve John P. Diggins, "Reification and Cultural Hegemony of Capitalism: The Perspectives of Marx and Veblen", *Social Research*, 1977 Yaz sayısı, ss. 354-83.

37 Bu konuda bkz. Quentin Anderson, "Property and Vision in 19th Century America", *The Virginia Quarterly Review*, 54 (3, 1978), ss. 394-95. Yazar bu durumun sonunda, yeni Amerikan insanı için birincil önem taşıyan konunun demokrasi ve eşitlik değil, temellükte bulunabilmenin koşulları olduğunu; insanların malına göre saygınlık görmeye başladığını; dünyayı ve toplumu diğer insanlar ile birlikte değil, tek başına kalmış bir noksan birey olarak değerlendirmeye alıştığını; toplumu ise, kendisinin dışında, herkesi içeren bir "kalabalık" saymaya baş-

Veblen'in açıklamaları da bu nedenle, iletişimin kültürel işlevleri sorunumuzda dolaysız bir biçimde yararlanılacak açıklamalar olamamıştır. Veblen'in birer iletişim kanalı olarak görebildiği harcama kalıpları, tüketimci davranışlar ve bunların gösterimlenebilecek biçimlerdeki düzenlenimleri, aslında birer dil kullanımıdır. Bu tür dil kullanımları ise, tıpkı diğer dil kullanımları gibi, insan ile toplum arasındaki karşılıklı etkileşim göz önünde tutulmadıkça gerçek anlamlarına varılamayan bir toplumsal olgu türüdürler. Bunların birey ve toplum arasındaki etkileşim aracılığı ile anlamının ortaya çıkarılabilmesi için, insanın varoluşunun birey düzeyinde *bilen insan* ve *bilinen insan*; kültür düzeyinde ise, *öznel anlamlı yaşam deneyimi* ile *öznel olarak temellük edilebilen insallaşmamış dış dünya* ikileştirmesinden kurtulabilmiş bir açıklama düzeyinde ele alınmaları gerekmektedir. Başka bir deyişle, birinci ikileştirmenin, sözde fenomenoloji olarak *öznel psikolojik görüngü* (*phenomena*) denen yansımalarının birbirlerinden ayrı şeyler olduğunu söylemek anlamına geldiğini gözden kaçırmamak gerekmektedir, çünkü bu noktaya dikkat edilmediği takdirde, kültür (toplumsal yaşamdaki görünümü ile), bu ikileştirmelerde yer alan taraflardan birine indirgenebilir bir şey haline getirilmiş olmaktadır. Oysa toplumsal yaşamını sürdüren insanın dış gerçekliğini kavraması, sadece kendi ussal (*mental*) yaşamı ile elde etmiş olabileceği bilinç aracılığı ile olmamaktadır. Bunu söylemek, öznel olanın ancak nesnel bir baz üzerinde gerçekleştirilebileceğinin; nesnel olanın ise ancak, öznellik içinde kavranabileceğinin gözden uzak tutulması demektir.*

ladığını, dininde bile William James'in *The Varieties of Religious Experience*'i yazmakla, Ralph W. Emerson'ın ise, "dünyada kaç baş varsa, o kadar Tanrı vardır," demekle ifade ettikleri gibi alabildiğine bireyselleştirdiğini ileri sürüyor [ss. 392-93; 394-95; (392-410)].

C. Wright Mills'in deyişiyle, insanı anlamak için olduğu kadar, toplumu anlamak için de bireysel biyografi ile topluma ait tarih düzeyinin karşılıklı etkileşimlerinin bütünlüğünün kavranması gerektiği sorunundan söz ediyoruz. Bu konuda bkz. C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün (Sociological Imagination)*, çev. Ü. Oskay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), ss. 249-54.

İletişim sorunlarının değerlendirilmesinde sık sık yapılan bu yanlışlığın sonunda, bütünüyle bir iletişim olarak betimleyebileceğimiz kültürel yaşam, Veblen’de gördüğümüz gibi dolaysız (*immediate*) ve *naive* bir biçimde, bireysel yaşam deneyimlerinden oluşan bir şey gibi açıklanmakta; alelâde “sağduyu” düzeyindeki naifliğin bir yansıması olarak, kültürel yaşam belirli sayıdaki insanlar topluntusu içindeki kişilerin tek tek yaşam-deneyimlerinin bir topluntusu şeklinde betimlenmiş olmaktadır. Sonuçta ise, insanın özellikleri, etkileşim halinde bulunduğu toplumdan soyutlanmış olarak “açıklanmakta”; insanın sorunları kültürel bir boyutta açıklanmamış olmakta; kültür bir *particular* olgular şeklinde ele alınmış olmaktadır. Bu durumda ise, insanın türsel özelliği olan toplumsallaşabilirliği ile, *birey olarak insanın* ampirik yaşamsal koşulları arasındaki iletken olan *toplum* göz önünde tutulmadığı için, örneğin herhangi bir iletişim sürecindeki anlam ya da bu iletişim sürecinin yüklendiği işlev ancak birincil düzeyden algılanabilmiş olmaktadır.* Oysa böylesi yalınkat değerlendirmeleri aşabilmek için, *insan* ile *toplum* arasındaki etkileşimi incelerken, içinde yaşanmakta olan realiteden kazanılmış çıkışsal (*initial*) postülalarla yapılacak olan bu tür irdeleme ve eleştirilerin aşılması; tarihsel boyutta bu önermelerimizin de değerlendirilmeleri, eleştirilmeleri gerekmektedir. Bunun gereği ise, örneğin bizim sorunsalımız olan İletişimin Kültürel İşlevleri’nde, konunun sadece *insansal (human) olanlar* ile, *şey’lere ait olanlar* arasındaki bir çelişki olarak değil; *belirli bir toplumsal formasyonda toplumsal yaşamın erişebilecek duruma geldiği potansiyellikler* ile, *nesnel (objektif) olarak var olan toplumsal yapı* arasındaki çelişki olarak ele alınmasıdır. Daha yalın bir anlatımla sorunların, bunların bireysel yanlarının da ardında, iletişimde bulunulan toplumsal yaşamın yabancılaşma-

* Bu konuda bkz. Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), ss. 109-111; 115-117 ve Marx’dan yola çıkarak ileri sürdüğü son görüş için 118-120 (toplumu salt bireylerin yaşam deneyimleri ile açıklamanın tam karşıtı ise, yazara göre insansal olanların tümünü topluma bağlayan Durkheim’cı açıklamalar oluyor).

yı kendine temel almış bir toplumsal formasyon içinde sürmekte olduğunu göz önünde tutacak bir kavramsallaştırmayla ele alınması; bireysel düzeyde de, toplumsal düzeyde de betimlenebilecek olan iletişim sorunlarının toplumun potansiyellikleri ve objektif olarak var olan toplumsal yapı arasındaki çelişkilerden kaynaklandığının göz önünde tutulması gerekmektedir.*

* Burada söylediklerimizi, kuşkusuz her yönüyle bir İletişim Sorunu olan amprik araştırmalarda araştırıcı ile kitle arasındaki ilişkilerle açıklamakta yarar görüyoruz. Bunun için de bizimle yakından ilgili olan, yabancılaşmanın amprik araştırma yöntemleri ile incelendiğinde karşılaşılan anlamsızlıktan iki örnek verelim. Birinci örnek, Melvin L. Kohn'un, "Occupational Structure and Alienation" başlıklı araştırması *Amerikan Journal of Sociology*, 8 (1, 1976), ss. 11-130. Burada anlatmaya gerek görmediğimiz, işten yabancılaşma, genelleşmiş güçsüzlük duygusu içinde bulunma, anomi, "self-determinist" olma skalaları gibi bilinen skalalar kullanarak yapılan bu amprik araştırma ile varılan sonuçlar şunlar: (a) yabancılaşmaya neden olmakla mülkiyet, hiyerarşik pozisyon ve işbölümünün derecesinden çok, denetime yakınlık, işin rutin olup olmaması, yapılan işin komplekslik derecesi –kompleksliği arttıkça rutinliği azalmakta, bu ise daha az yabancılaşmaya neden olmakta sayılıyor– önem taşıyor; (b) kapitalist sanayi toplumlarında yabancılaşma açısından en önemli faktör, ürün üzerindeki denetim değil, üretim süreci üzerindeki denetimdir. Başka bir deyişle, üretimin yapıldığı çalışma yerinden, kapitalist sınıflaşma modelinden çok, işlikteki işlerde çalışmakla edinilen mesleki yaşam deneyimleri ağırlık taşımaktadır; (c) bu nedenle yabancılaşmanın kaldırılması için, işlikteki çalışma koşullarının (*occupational conditions*) düzeltilmesi; çalışanların "self-directed" bir insan gibi çalışmakta olduklarını hissetmesi gerekmektedir; bunlar için ise, mülkiyet biçimine dokunmak gerekmemekte; "yönetime katılma" yöntemlerinin benimsenmesi yetmektedir; (d) sistemin bu işi bu sınırlı önlemlerle başarabilmesi için de işçiye işlikte inisiyatifine eline alma, serbestçe kararlar alabilme (işin nasıl yapılacağına ilişkin konularda), iş yerinin yönetimine –bu konularla sınırlı olarak– katılma gibi konularda "cömert" davranması gerekmektedir. Bu "cömertliğin" ölçüsü ise, işçilerin hangi kültürden gelmiş olmalarına bağlı olarak değişmektedir. Örneğin Kohn'a göre insanların *self-directed* bir insan olmaya fazla alışmadıkları geleneksel toplumlarda az, Batı toplumlarında ise çok olması gerekmektedir. Ekonomik durumun iyi olduğu dönemlerde –yabancılaşmanın ekonomik atmosferle de ilgili olduğunu söylüyor– Batı ülkelerinde de çalışanlar *self-directed* olup olmamaya önem veriyorlar. Bunalımlı dönemlerde ise "iş olanağının güvence altında olması" daha büyük önem taşımakta, *self-directed* olup olmama arka planda kalmaktadır.

Kısacası "yabancılaşma" sistemle ilgili bir sorun olarak değil, işlikteki işlerin icrasına ilişkin bir çalışma tarzı ile ilgili sorun olarak görülmekte; ayrıca, ancak hissedildiği ölçüde bir yabancılaşma olgusundan söz edilmektedir. Bu tür bir "yabancılaşma" kavramına katılmak zor.

İkinci örneğimiz olan Melvin Seeman ise, "On the Meaning of Alienation" başlıklı yazısında, yayımlandığı 1959 yılından beri, değişik bir görüşü savunmakta; araştırmalarının verdiği sonuçlara göre güçsüzlük, anlamsızlık duygusu içinde olmak

Biz de, kitle iletişiminin kültürel işlevlerini ele aldığımız bu çalışmamızda aynı anlayışla hareket ediyoruz. Tezimizi genel savlarımızdan başlamak üzere şöyle sunabiliriz:

1. Kitle iletişimi, modern toplumların çıkışından günümüze kadarki gelişmesi açısından bakıldığında, sadece “Kitle İletişimi Araçları” ile yapılan iletişim süreciyle sınırlı olarak incelenmeyip, tüm toplumsal iletişim süreçleri ile birlikte ele alınması gereken bir olgudur. Bunun nedeni sanayi toplumuna geçişle

(yaşadığı, katıldığı olguları anlayamama duygusu içinde olmak), kuralsızlık (*normlessness*), tecritlenmişlik (*isolation*) –ki popüler kültürden ayrılmaktan başlayıp, toplumca belirli amaçlara erişmek için uygun görülen belirli araç ve yollara itibar etmemeye ya da yaygın ve geçerli olan amaç ve armağanlara itibar etmemeye kadar çok değişik anlamlara gelmektedir– ve kendinden yabancılaşma (*self-estrangement*) içinde olmak gibi yabancılaşmanın çeşitli görünümünün odağında kişinin işinden (*work*) yabancılaşmasının bulunduğunu ileri sürmektedir. [Bkz. Melvin Seeman, “On the Meaning of Alienation”, *American Sociological Review*, Aralık 1959, ss. 783-791. Amerikan Hava Kuvvetlerinin desteği ile 1958’de New Mexico’da düzenlenen Davranışsal Bilimler Konferansı’nda sunulan çalışmanın bir bölümü olarak hazırlanmış “paper”. Ayrıca daha yeni bir çalışması daha, Melvin Seeman, “The Urban Alienation Some Dubious Theses from Marx to Marcuse”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 19 (2: 1971) ss. 135-143. Eylül 1970’te Miami Beach’de düzenlenen Amerikan Psikoloji Derneği Konferansı’na sunulan tebliğ.

Yabancılaşma ile ilgili bu iki araştırmacı arasındaki anlayış ve sonuç farkı, birincisinin yabancılaşmayı sosyal sistemle, kapitalist sanayi işletmelerinin kendisi ile değil, işin mesleki koşulları ile ilgili bir sorun olarak görmesine karşılık; ikincisinin her türlü yabancılaşma görünümlerinin, eninde sonunda, kişinin işinden yabancılaşmasından kaynaklandığını, yabancılaşma sorununun toplumsal sistemin diğer alanlarındaki –ilgili kişi ya da grubun– yaşamla birlikte ele alınması gerektiğini ileri sürmesidir.

Ne var ki bunların her ikisi de yabancılaşmayı, ilgili kişinin ya da grubun yabancılaşma içinde bulunduğunu hissedip hissetmediğine göre incelemektedirler. Oysa yabancılaşma, hissedilse de hissedilmese de belirli toplumsal formasyonlarda somut toplumsal koşullardan dolayı yaşanmakta olan bir olgudur. Nitekim Blauner’in *Alienation and Freedom: The Factory Workers and His Industry* (Chicago and London, 1964)’de, 15. sayfada yazarın kendisi, işçilerin en yakın çalışma koşulları üzerinde denetimlerinin olmamasından yabancılaşma duyduklarını, diğer konulara karşı duyarsız olduklarını, egemen üretim ilişkilerinin “müştaki” olan işçi psikolojisinden yola çıkarak yabancılaşmanın ölçülüp saptanamayacağını; sosyalizasyonun iyi olduğu bu durumlarda, gerçekte yabancılaşmanın çok daha yoğun bir biçimde yaşandığını belirtiyor. Bu durum da gösteriyor ki bilimadamlarının bilimsel yöntemlerle yaptıkları bilimsel iletişimlerde de birincil düzeyde anlamlandırma ile yetinmek, iletişimin gerçekte ne anlam taşıdığını anlamaya yetmemektedir. Bu tip araştırmalarda, işçilerde *anomia* yüksek saptanmakta; yabancılaşma ise çoğu görünümleri ile yok denecek kadar düşük saptanmaktadır. Bu ise bir anlamsızlık olarak, benimsenen yöntembilimsel anlayışın tutarsızlığını göstermektedir.

birlikte üretimin gitgide artan toplumsallaşmasına koşut olarak, tüketimin ve pazar ilişkilerinin de bütün bir toplumsal yaşamı kapsayacak çapta toplumsallaşmış oluşudur.

2. Bu yeni toplumsal yaşam içinde kitle iletişimine düşen görev, var olan toplumlardaki egemenlik yapısının kaba yöntemlerle korunması yerine toplumun bugün eriştiği gelişme düzeyinde günümüzün üretim süreçlerinde istihdam edilen ileri teknolojinin potansiyel olarak sahip olduğu verimlilikten en yüksek oranda yararlanmaya daha yatkın bir yol olan kültürel düzenlemelerle korunmasıdır.

3. Kitle iletişiminin, başat kültürü diğer altkültürlerde belirli derecede geçerli kılmak ya da başat kültür öğelerini bu alanlarda da etkinliğe kavuşturmak amacıyla topluma –toplumdaki egemenlik yapısını yansıtan ve haklılaştıran– bir hegemonik ideoloji sunmak ve benimsetmek işlevi diyebileceğimiz bu kültürel işlevi sadece bir manipölasyon süreci olarak değerlendiremez. Kitle iletişiminin bu işlevini yerine getirebilmesi, dinleyici/izleyici/okuyucu/müşteri olan kitle insanının kendisinin de toplumdaki bu iletişim sürecine katılması ile; bu katılma aracılığı ile, toplumsal yaşama daha iyi uyumlanabileceğini görebilmesi ile olmaktadır. Bunu sağlayan ise günümüz toplumlarının bireyin bilincinin bir bölümünü *bireysel bilince*, diğer bölümü de *kolektifleştirilmiş bilince* dönmek zorunda bırakabilen toplumsal yaşamın tümlüğü olmaktadır. Günümüzün anonimleşmiş, işlevselleştirilmiş ve araçsallaştırılmış toplumsal ilişkilerine katılmak durumundaki çağdaş insan bilincinin bireyselleştirilmiş yanı ile bugünkü toplumların yarışmacı, gösterimci ve tüketimci kişilik özelliklerini kazanmakta; bilincinin kolektifleştirilmiş yanı ile de, toplumun onu nelerden yoksun kıldığını fark etmemesini kolaylaştıracak olan “iyi yurttaş”, “çalışkan işçi”, “özverili baba”, “hür dünyanın bekçisi”, “dünya sosyalizminin kurucusu” gibi reel durumunu bulanıklaştıran ve kavramaktan alıkoyan genelleştirilmiş özdeşlikler kazanmaktadır.

4. Kitle iletişiminin böyle bir işlevi yüklenmesinin de, bu işlevini yerine getirmesini kolaylaştıran bugün var olan toplumlar-

daki insanın kitle iletişimi süreçlerine katılmakta oluşunun nedeninin de anlaşılabilmesi için günümüz toplumlarındaki geçerli olan “teknolojik rasyonalitenin” nereden, hangi toplumsal koşullardan kaynaklandığını irdelemek gerekmektedir. Başka bir deyişle, bu “teknolojik rasyonalitenin” sadece bugünkü teknolojinin kendisi ile açıklanamayacak bir sorun olduğunu; Adorno ve Horkheimer’in deyişleriyle, aynı zamanda “toplumdaki egemenlik yapısının rasyonalitesi” de olan bu rasyonalitenin var olan toplumların eriştikleri potansiyellikler ile, bunların gerçekleştirilmesini belirli bir ölçütle –toplumsal formasyonun varlığını sürdürmesine yapacağı olumlu ya da olumsuz etkiyi temel alan bir ölçüttür bu– sınırlandıran toplumsal egemenlik yapısı arasındaki çelişkidenden kaynaklanan “irrasyonalite” olduğunu bilmek gerekmektedir.

Gerçekten de böyle bir “irrasyonel rasyonaliteye” dayanan günümüz toplumlarındaki insanın “yanlış bilinç” içinde yaşaması; kendi toplumsal konumundan özgürleşmek yerine, bu toplumsal konumun gerçekliğini saklayan bir fantazyaya oluşturması ya da benimsemesi, böylece kendi dış gerçekliğini bir fantazmagorya olarak algılayabilmesi ve reel yaşamla sınırlı anlamlandırabilen kitle toplumu insanının insana ait potansiyelliklerini bütünüyle yitirip “eblehleştiği” anlamına alınmamalıdır. Bu “özellikler” de *tarihseldir*. Bütün bunlar da günümüz toplumlarındaki “teknolojik rasyonalitenin” karşısında yalnız bırakılmış; tüketim ideolojisine yöneltilmiş; insansal yeteneklerinin gelişmesi toplumsal sistemin kendini yeniden üretmesinin gerektirdiği yön, nitelik ve ölçülere göre sistemin isterlerince sınırlandırılmış kitle toplumu insanının reel dünyaya uyumlanmak için benimseydiği *pragmatist* tutumunun sonucu sayılmalıdırlar.

5. Kitle İletişiminin yukarıda belirtilen bu kültürel işlevinin de çağımıza ait “rastlantısal” bir olgu ya da kitle iletişimi süreçlerinde kullanılan iletişim araçlarının sadece teknolojik yanları ile açıklanabilecek bir olgu olarak değil; kültürün materyal öğelerindeki erişilmiş potansiyellikler ile, tinsel öğelerindeki –toplumsal formasyonun kendisinden gelen– gelişememe durumu ile

bağıntılı bir olgu oluşunu, kitle iletişimine özgü bazı özelliklerin günümüzün kapitalist sanayi toplumlarında olduğu kadar sosyalist toplumlarında da görülmekte oluşuna dayanarak reddetmek fazla tutarlı bir değerlendirme olmamaktadır. Çalışmamızda, kovboy dizilerinin bu ülkelerde de “tutulması” olgusuna değinirken belirteceğimiz gibi, bunun bizce daha tutarlı olan iki nedene bağlanması daha olanaklı görünmektedir: (a) Marx’ın da belirttiği gibi sosyalizm döneminde toplumsal yaşamın henüz bir geçiş aşaması içinde bulunması ve yabancılaşma sorununun bu *geçiş aşamasında* çözümlenebilmesinin zaten beklenemeyecek oluşu; bu nedenle “sınıflaştırılmış eşitsizliğe dayanan toplum yaşamının” bu toplumlarda da sürmekte oluşu. Ayrıca bunun bir de uzantısı olarak, insanın doğadan yabancılaşmasının henüz bu ülkelerde de yaşanmakta oluşu; (b) Paul Sweezy’nin, Paul Piccone’nin vb. ileri sürdükleri gibi bu toplumlarda da –sosyalist toplum aşamasını geçişsel bir dönem olmaktan alıkoyan– uygulama yanlışlıklarından ya da hatta Marksist kuramın yeni olgular karşısında geliştirilmesinden ileri gelmiş olabilecek kurumsallaşmaların başlamış olabilmesi.

Biz, bu çalışmamızda bu soruna dolaysız olarak değinmemekle beraber, üçüncü kısmın birinci bölümünde “Teknolojik Ussallık” sorununu tartışırken kitle iletişiminin kültürel işlevle-

“Sınıfsızlaştırılmış, eşitsizliğe dayanan toplum yaşamı” deyişini Batı ülkelerindeki sınıflı toplumlarda bolluk içinde yaşayan işçilerin kültürel özelliklerini inceleyen şu kaynaktan alıyorum: John H. Goldthorpe, David Lockwood, Frank Bechhofer ve Jennifer Platt, *The Affluent Worker in the Class Structure* (London: Cambridge University Press, 1969). Aynı başlıklı (*The Affluent Worker*) toplumbilimsel araştırma üçlüsünün son kitabı. Yazarlar, modern işçi sınıfının kültürünün hiyerarşik konum, güç ve prestij gibi motiflerden çok, bu konulardaki toplumsal farklılıkların görünümünü azaltan bolluk yaşamı nedeniyle servet, gelir ve niceliksel olarak gösterimlenebilen tüketim standardına önem veren bir kültüre dönüştüğünü; işçi sınıfının da sınıf bilinci değil, “meta bilinci” kazanmakta olduğunu savunuyorlar. Bu yazarların ilginç olan sonuçları ise, ileri ülkelerdeki işçilerin “sınıfsızlaştırılmış eşitsizlik” içinde sınıf olmaktan çıkıp, radikal çağrılara yanıt vermeyen bir tabakaya dönüşümünü, “sadece, sınıflaşmanın bir sonucu” ya da neo-kapitalizmin kendi altyapısındaki değişimleri kitlesel sosyal-psikolojik manipülasyonlarla dengelemesi” olarak görmemeleri oluyor. Bu yazarlara göre işçi sınıfının siyasal hareketindeki önderlerin de tercihlerini bu yönde yapmış oldukları vurgulamaya değer bir olgudur.

rini günümüzün toplumlarındaki bugünkü gelişkin teknoloji ile açıklamanın yanıltıcı yanlarına değinmeye özen gösterdik. Bu özenimizin nedeni, böylesi bir anlayışın insanın özgürleşmesine ve bu özgürleşmede iletişim olgusunun olumlu bir işlev edinebileceğine dair hiçbir umut bırakmayacak kadar kötümser bir sonuca varmakta oluşudur. Bunun bir diğer sonucu ise, vazgeçilmesi olanaksız teknolojik kazanımlarımız nedeni ile, bu kazanımların kendilerinin yanı sıra açtıkları çok önemli sorunlarla birlikte bugünkü işleyiş ve biçimi ile kabulleneceğimiz bir teknolojinin, aslında bugün var olan “teknolojik ussallığı” benimsememiz anlamına gelecek olması; var olan toplumsal formasyonlara karşı [bunlar ister kapitalist sanayi toplumu, isterse kuramsal olarak bir geçiş dönemi toplumsal yaşam biçimi denen var olan sosyalist toplumlar olsun] eleştiri yöneltebilmemize olanak bırakmaması; sonunda fenomenolojik bir yaklaşımla çıkılan yolun nihayetinde, alabildiğine pozitivistik bir sonuca, yani var olanın olduğu gibi kabulüne varmamızı gerektirebilecek olmasıdır.*

* Böyle bir “karamsarlığa” saplanmamak için Marshall Berman’ın işaret ettiği gibi, sadece uygulamadaki yanlışlıkların değil, kuramdaki boşlukların da incelenmesi gerekebileceğini belirtelim. 19. yüzyıldaki irdelemeleri ile Marx, burjuvazinin endüstride kesiksiz bir gelişme gerçekleştireceğini; bunun işçilerde sınıf bilinci kazanımına yol açacağını; modern endüstrinin çalışma alanında karmaşık bir işbölümü ve işbirliği oluşturacağını, bunun işçiler arasında birlikte düşünmek ve birlikte eylemde bulunmak alışkanlıkları yaratacağını; kapitalist üretim süreci içinde işçilerin komünal bağlardan çıkarak militan siyasal örgütlere geçeceklerini öngörmüştür. Fakat kapitalist sınıfsızlaşmanın (modernleşmenin) getireceği her şey geçici ve akışkanken, –ki Marx’ın *modernist vision*’unun temeli bu anlayıştır– kapitalizmin, sınıai kapitalizmin ilk döneminde işçilere “kazandıracağı” topluluk görünümünün de nasıl olup da akışkanlık ve geçicilikten uzak kalabileceğini açıklamamıştır. Bugün anlaşıyor ki sanayi kapitalizmi, kendi soyut biçimleri olan sermaye, ücretli emek, sömürü ve artı değer aktarımını değiştirmemekte ama insansal içeriğini zemine ve zamana göre değiştirebilmektedir. İşçiler arasında bir sınıf bilincinin doğmasının önlenmesinde; işçileri sınıfsal olmayan asılsız özdeşleşmeler içinde “orta sınıfın” alt kesimlerindeki insanlara benzemeye, onların yaşama biçimini benimsemeye yönelten ve materyal düzeydeki üretkenliği sayesinde bunu “gerçekleştirilebilir bir demokratik ütopya” haline getirebilen sistemin etkileri olduğu açıktır. Öte yandan, “modernizasyonun getirdiği” olumsuz öğelerin, kapitalist toplum döneminde “işletme” görünümü taşıdığı kabul edilen bir devrimci hareketten sonra, iktidara gelişle birlikte, “yeni toplumun inşası aşamasında hayata karışmasını kimlerin, nasıl, hangi aşamadaki önlemler ile önleyebileceği de yeterince açıklanamamıştır.

6. Son bir varsayımımız da, özellikle Batı toplumlarında ve Batı toplumlarının “gelişme” modelini uygulamaya çalışan ülkelerde toplumsal egemenliğin kendini kültürel düzenlemeler ile donatmasının büyük bir önem taşıdığıdır. Başka bir deyişle, görünürdeki “devlet” ya da “siyasal toplumun” işlevlerinin çokluğuna karşın, eşitsizliği kendine temel alan toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesinde bugün sivil toplum düzeyindeki kültürel düzenlemeler gitgide daha büyük bir ağırlık taşımaktadır. Güç ilişkileri, bu toplumların üretim sürecinde istihdam etmekte oldukları teknolojinin gelişkinliğinin artışı oranında, kaba kuvvetle ya da salt siyaset düzeyindeki sosyalizasyon kurumları ile değil, sivil toplum düzeyindeki çok çeşitli –hatta bazen birbiri ile çelişkin görünen altkültürler içinde uygulanan– kültürel düzenlemeler ile korunmakta ve yeniden üretilmektedir. Bu ise, üst konumdaki sınıf ve tabakaların, kendilerine oranla çok daha heterojen olan kitlelere *ecumenic (afaki) idea*’lar kullanan bir seslenme ile hitap edebilmelerini; alt kesimlerdeki insanların da benimsedikleri fakat yararlandırılmadıkları maddi ve tinsel değerlerden bu kesimlerin niçin yararlandırılmamakta olduklarını onlara açıklamayışlarını kolaylaştırmaktadır. Bu *ecumenic idea*’lar sorumluluk, kendine güven, topluma sadakat, insan hayatına değer vermek, kişisel saygınlık, kişisel özgürlük, başarı ve servet ilişkisi, şans gibi *idea*’lardır. Bunlar reel yaşamdaki geçerli kurallara (*norms*) uygulanmayı da aşarak toplumsal egemenliğin gelişkin bir üretim biçimini temel almış bulunan günümüz toplumlarında sarsıntısız sürdürülebilmesi için gereken *normların enternalize edilmesini* sağlamaktadır. Bunların bir diğer yararı ise, işte yakın ve sıkıcı bir denetim altında yabancılaşmayı hissetmeye başlayan çağdaş insanlara, işin dışındaki yaşam alanında da toplumun başat kültüründeki değerlerin etkisi altında yaşamaktan kurtulma olanağını bırakmamalarıdır.*

* Bu konuda bkz. Vernon K. Dibble, “Occupations and Ideologies”, *Journal of American Sociology*, LXVIII (2, 1962), ss. 229-41.

Ancak egemenlik yapısının sürdürülmesi açısından sivil toplumdaki kültürel düzenlemelere büyük önem kazandıran bu işler, basit kurgulamalar içinde değil, son derece karmaşık kurgulamalar içinde gerçekleştirilmektedir. Örneğin bilişimsel düzeye varmayan algılamalar için yatkın bir yöntem olan görselleştirilmiş sunumdan yararlanarak –ortaçağın soyluları da, yoksulları da birbirine yakın derecede cahil oldukları için, bilinmezlikler ile dolu dış dünyayı algılanabilir formlar içinde görebildikleri kadar anlarlardı– televizyon ve sinemada kitlelere James Bond’lar olduğu kadar, John Travolta’lar da sevdirelebilmekte ya da ailenin korunması gereken bir kurum olduğunu söyleyen dizilerin yanı sıra, başka bir izleyici kategorisi için, “dulluğun” da olağan karşılanması gereken bir yaşam biçimi olduğunu savunan diziler yayımlanabilmektedir.*

Bu kuramsal çerçeve içinde, *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri sorunumuzu*, özetle şöyle ele alacağız:

* James Bond, Ian Fleming’in “Tac’a ve gizemli Mr. M’e sadakatı karşılığında” düzenden alabildiğine özgürleşme, hatta öldürme yetkisi de almış “Tanrısız, ahlak dışı, değerleri i kendisi koyabilen, geniş olanaklara sahip, yetenekli ve son derece iyi yetişmiş biri olarak tam bir seçkin tipi sayılıyor. Bu toplumsal konumunu (ayrıcılığını) korumak için ise, değişmektense yok olmak ve yok etmek daha iyidir diyen biri. İzleyici/seyirci kitlesindeki kişiler, onunla birlikte özgürleşirlerken aslında bürokratik bir örgütlenmeye dayanan toplumu, onun hiyerarşik ilişkilerini, acımasız değerlerini ve seçkin tutumunu –Beyaz Irkın üstünlüğüne varınca– ya kadar– da benimsemiş, onaylamış oluyolar. [Bkz. Henry W. Malcolm, “The Crisis in Morality: Human vs. Institutional”, *New University Thought*, V (1-2, 1966/1967), ss. 84-95. Özellikle, ss. 94-95.]

John Travolta için yapılan bir yorum ise, bizim bu çalışmamızda Melville ile ilgili bölümümüzdeki ve Düz Şiddet Gösterimi ile Pornografik Şiddet Gösterimi ile ilgili bölümlerimizdeki savlarımızı doğruluyor. Bu yeni yoruma göre *Grease* ve *Saturday Night Fever*’deki “kentli erkek” şu özellikleri taşıyor: a) alabildiğine *narcissistic* bir kişiliğin ardında yalnız ve güçsüz bir insan olarak görünmesi, bunun edilgin bir kişiliği yansıtmaması; (b) bu toplumsal konum içindeki genç erkeğin, *gay* olmamakla beraber, cinsel yaşamda da antiseksüaliteyi, cinsel “bulantıyı” yansıtmaması; (c) *virginity* içindeki görünümü içinde kendini herkese sunan fakat kimseye kendini vermeyen erkekten imâl edilmiş yeni bir Betty Grable olması; (d) antiseptik, idealize edilmiş, cinselliğe zor yaklaşabilen, bunu da *drive-in* sinema sahnesindeki gibi kadının etkinliği ile ve anormal biçimde yapabilen biri olarak, popüler kültüre yeni bir şey getirmeyip, “o yokken de var olmuş bulunan şeyleri yansıtan biri” olması. [Bkz. David Kehr, “A Star is Made”, *Film Comment*, Ocak-Şubat 1979, ss. 7-12.]

1. Birinci kısmın üç bölümünde, 19. yüzyıla geçişten 19. yüzyılın ikinci yarısına kadarki sürede oluşan insanın yeni dünyasını ve bu yeni dünyanın algılanmasının bir fantazmagoryaya dönüşmesini inceleyeceğiz. Baudelaire'den önce Rousseau'nun toplumu eleştirmesindeki bilişimsel anlatım ile Baudelaire ve Melville'in toplumsal yaşamı eleştirmelerindeki metaforik anlatımı incelerken, anlatım farklarının dış dünyadaki değişimle –sanayi toplumuna ve onun karmaşık toplumsal ilişkilerine geçişle– olan bağıntılarını göstermeye çalışacağız. Kitle iletişiminin *form*'larındaki ve içeriklerindeki değişimlerin değişen kent yaşamı ile ilişkilerini ortaya koyabilmek için bulvarlar, büyük mağazalar, fizyonomiler, gazetelerdeki tefrika romanlar, santimental edebiyat, Paris'in planlı bir kente dönüştürülmesi, çağın sanat yaşamı ve müziği gibi yeniliklerden söz edeceğiz. Melville'le ilgili bölümde ise, üretim sürecindeki yerini yitiren fakat ekonomiye tüketici olarak ve bu kez “arka kapıdan” yeniden sokulan orta sınıfın kadınlarından başlamak üzere santimental edebiyatla *açıklanabilen* toplumsal konum yitiriminin ve edilgenliğin 1850'lerden itibaren artması ile birlikte, 1870'lere doğru niçin daha açık bir yenilgi (bunun tersinden yansıması olan kaba ergillikçi edebiyatla) edebiyatına geçmek gerekmiş olduğunu tartışacağız.

2. İkinci bölümde, sanayi toplumuna geçişle başlayan bu yeniliklerin seçkin bir kültür tarihçisi olan Huizinga'ya göre; günümüzün ilginç açıklamalarından biri olan popüler ikonoloji açıklamalarına göre; kendi düşünsel gelişmesi ile de ilginç bir iletişim kuramcısı olan McLuhan'a göre nasıl açıklanmakta olduklarını inceleyecek; bu açıklamaları kendi kuramsal yaklaşımımız açısından değerlendirecek ve eleştireceğiz.

3. Üçüncü bölümde ise, kitle iletişimi olgusunu anlayabilmek için incelenmesi gereken iki temel konuyu –günümüzde kitle iletişiminin etkilerinin günümüz toplumlarındaki geçerli teknolojik ussallıkla ne derece açıklanabileceği ve kitle iletişiminde bireysel olan yanın, yani insanın dil ve düşünce yeteneğinin onun kitle iletişiminden alabildikleri ile; daha da temelde, insanın top-

lumsal yaşamın bütününe katılmasının yoğunluğu ile, içeriği ile, yönü ile bir ilişkisinin olup olmadığı konularını– ele alacağız. Daha sonra TV dizilerinde, sinemada ya da evlerde gösterilmek üzere imal edilen filmlerdeki düz şiddet ve pornografik şiddet gösterisi üzerinde duracağız.

Bu son bölümle haber ve yorum programlarına oranla çok daha “nötr” görünen bu iki tür şiddet gösteriminin toplumsal işlevlerini incelemekle, bu son bölüme kadar kuramsal olarak vardığımız sonuçları, on-on beş yıllık yakın dönemdeki araştırmalardan yola çıkarak sınamış olacağız.

KISIM I

19. Yüzyılın Oluşturduğu

Dünya:

Rousseau, Baudelaire ve
Melville'de Dış Gerçekliğin
Algılanması

Bölüm 1

Rousseau ve Eleştiricinin Son Yalnızlığı

İletişimin günümüz toplumlarındaki kültürel işlevlerini anlamak için on dokuzuncu yüzyıldaki yeni toplumsal formasyonun ortaya çıkışından önceki son “dışarıklı toplumsal eleştiri” örneği olan Rousseau’yu ve zamanını incelemekle tartışmamıza başlamakta yarar vardır. 14 Mart 1728 tarihinde, henüz on altı yaşında iken kenti Cenevre’yi terk eden; bu kentte saatçi ustası olan babasının yanından ayrılan; mesleksiz, işsiz, parasız ve hiçbir toplumsal *estate* ile bağlantısı olmayan Jean-Jacques Rousseau yeni bir çağın oluşumunun öncesinde, çağımızın birçok sorunlarını yaşayacak ve bunları düşünüp değerlendirmeye çalışacak olan yeni bir insan tipinin de ilk örneğini oluşturmaktaydı. Toplumda yeri olmayan serseriler o sıralar yasalar gereği köy ve kasabalara yaklaştırılmamaktaydı. Amaçsız ve ne yapacağını bilmeksizin oradan oraya dolaşan bu insanlar, yoksulluk ve acı dolu yaşamlarından, zamanın dinsel açıklamalarına ve ahlak anlayışına göre kendileri sorumlu tutulmaktaydı. Kiliselerdeki İsa tasvirleri de, eski günlerdeki solgun, zayıf ve mazlum İsa’yı unutmaya başlamışlardı. Egemenlerin yeni esenlik anlayışı, reel dünyaya çeki düzen vermek isteyen din adamlarının anlayışlarını da değiştirmiş; bu yeni anlayış kilise tasvir ve ikonlarına da yansımaya başlamıştı. İsa tasvirlerinde de, gerçek ve belki de artık tek diyebileceğimiz inanıcılarından uzaklaştırılmakta, tombul ve bakımlı bir İsa olarak yansıtılmaktaydı.

Kırsal kesimlerde, kasabalarda, uzun yıllar, kimi zaman yaya kimi zaman da hanlarda rastlayıp tanıştığı varlıkların arabaları ile dolaşan ve kendisi gibi binlerce insanla tanışan Rousseau, 1742 yılında Paris’e ikinci kez gelişinde, tanıştığı bütün bu

insanların yaşamını –onların her biri adsız karakterler olarak kalacak da olsa– anlatacağı, onların yaşamı ile çağı arasında yeni karşılaştırmalar, yeni değerlendirmeler yapacağı yeni bir “marjinal kişi” yaşamına da başlamış oluyordu.

Paris’in Saint-Marceau Meydanı’nda, çağdaşı diğer *petits-intellectuel* kişiler gibi ucuz, bakımsız ve yoksul çatı katlarından birinde küçük bir odaya yerleşen Rousseau yeni nota sistemi önerisini Akademi’deki *monsieur*’lere beğendiremez. Kırsal kesimlerdeki yersizyurtsuzluk yerine, onun için bu kez de kentte yeni bir marjinallik başlamıştır. Tanışıklıklar kurmak ve bir “koruyucu” bulmak için “salonlara” devam eder. Diğer marjinaler ile birlikte *cafe*’lere dadanır. Bu yeni dönemin başlangıcında kendine bir yer bulabilmek için, hiç okul yüzü görmemiş, Paris *lycée*’lerinin eşliğinden içeri tek bir adım bile atmamış “noksan” biri olarak, bu noksanını gidermek için öteki marjinaler ile birlikte, onlardan edindiği bir *idea*’lar *boutique*’i ile kendini donatmaya çalışır. Bunları beceremez. Çevresindekiler benimsemezler bu kendi kendini yetiştirmiş genç adamı. Bu benimsememe ise, o büyük entelektüel üstünlüğünü, yani yeni bir dünyanın oluşumunu kentin içinde marjinal olarak gözlemlene olanağından yararlanma yeteneğini korumuş olur.

Daha sonraki yıllarda ise –ki artık hiç de uzak değillerdir– Diderot ve d’Alembert ile tanışacağı *Encyclopédie*’yi kuracak olan çevrenin adsız ve bu çevrenin ortak görüşleri adına yazabilen düşünürlerinden biri olur. Avrupa’nın aydın çevrelerine adını duyurur, yüzyılın önemli –fakat *informal* kurumlarından olan– skandallarından da yararlanarak ünü büyür. Dijon Akademisi ile, Polonya kralı ile polemiklere girer. Yazdıklarında, yoksulluğun kolektif bir ürün olduğunu; yoksulların çocuklarına ekmek bulamamalarının, dinin ve laik açıklamaların söylediği gibi onların tembelliklerinin değil, varlıklıların yaşam biçimlerinin bir ürünü olduğunu ileri sürer. Çalışmayanların altında çalışanların da yoksulluğu yenemediklerini söyler. 1756 yılında ise, ona aralarında yer veren yazın çevresini, salonları ve yayınevi sahiplerini terk ederek, yeniden bilinçli olarak seçtiği ve “kapsamlı eleştirilerine başlayacağı marjinalliğine” döner; “Kendisinin çek-

tiklerinden ve tanık olduğu başkalarının çektiklerinden sonra, kalbini rahat bırakmayan” bu çevreden uzaklaşır.¹

Yeni yaşamında ise gitgide seçilmiş –ihtiyar olunmuş– bir marjinallik ile bu yeni yaşamdaki dayanılması gereken “inziva” iç içeleşir. “Hiçbir *estate*’den olmadığı için toplumdaki bütün *estate*’leri tanıyabildiğini” söyleyeceği bu yaşamında çağının dünyası için bir yabancı olarak kalır. Zalim bir kader ile büyük bir ayrıcalığı birlikte kucaklar. İnsanlara, onu reddeden ve kendisinin de onları reddettiği, isteseydi onlardan biri durumuna gelebilecek olduğu; belki de kendini tutmasa idi onlardan biri olması gerekeceği çağının insanlarına, entelektüel olmayı hiçbir zaman kabullenmemiş bir düşünür olarak, bu insanların kendilerine ilişkin gerçeği anlatmak işlevini üstlenir.² Toplumsal sistemin “adaletsiz ve eşitlikten uzak” olduğunu söylemekle kalmayan; “yoksulları yaratanın ve onları marjinal kılanın toplumsal sistem olduğunu” ileri süren Rousseau, “Aydınlanma Çağı’nın tutum ve ideolojisini de, o çağın başlangıcında eleştirmeye başlar.”³ Aydınlanma Çağı’nın ideolojisinde yoksulluk horgörülen bir hastalıktır ve yoksullara *çalışmak istemeyen kişiler* gözü ile bakılmaktadır. Yoksulları, yoksulluklarından kurtarmak için toplumun yoksulları çalışmaya zorlaması önerilmektedir. Rousseau ise, “eşitsizliğe ve adaletsizliğe dayanan bir toplumda, yoksulların yoksulluklarının çalışmamalarından değil, çalışmaları yüzünden oluştuğunu” ileri sürer.⁴ Yoksulların yersizyurtsuzlukları, toplumsal bir baskı ve zulümdür ona göre. Açlık ve zorluklarla geçirilen bir yaşam, başka hiçbir şeye indirgenemeyen; sadece yaşayanın ve aç olanın anlayabileceği varoluşsal bir gerçektir ona göre. Toplumda kendinden başkası üzerinde egemenlik kuran her *estate*’e bu egemenliğinden ötürü eleştiri yöneltir, onların büyük adamlarından ve önyargılarından nefret eder.

1 Bronislaw Baczo, “Rousseau and Social Marginality”, *Daedalus*, 107: 3 (1978), ss. 23 (27-40).

2 Bu bilgiler için bkz. age., ss. 35-36.

3 Age., s. 36.

4 Age.

Jean Starobinski'nin ilginç savında ileri sürüldüğü gibi, "toplumsal eşitsizliklik, bazı insanlar ile *birlikte* ve bazı insanlara *karşı* bir tutum içinde yaşanan ve *bizatihi kendisi* kolektif bir yaşam deneyimi olduğu için"⁵ Rousseau, kendi yaşamını ve bu yaşamı içinde karşılaşp tanıştığı diğer yersizyurtsuzları, yoksulları ve marjinalleri kendisi ile birlikte düşünür, kendi kimliğini ve halkın kolektif varlığını iç içe değerlendirir. Geleneksel değer ve ideolojilerin toplumun kenarlarına konumladığı insanlar ile birlikte olduğu için merkez ile çevre olanların bu yerlerini değiştirecek bir toplumsal açıklamaya yönelir. İnsan düşünmeye başladığı an, tüm toplumsal farklılaştırma ve seçkinleştirmelerin dayanamayıp meydana terk edeceğini... tüm sınıflardaki insanların aynı *insan* olduğunu... bu nedenle geniş (kalabalık) sınıfların daha da saygın sayılması gerektiğini... çünkü insan soyunu bu kalabalık halkın oluşturduğunu ileri sürer. "Halkın kendisini olduğu gibi gösterdiğini, bu nedenle de sevimli görünmediğini... yüksek konumlardaki insanların ise kendilerinin ne olduğunu sakladıklarını, çünkü gerçekte bunların ne biçim insanlar oldukları anlaşıldığında ürküntü uyandıracak, dehşet yaratacak insanlar olduklarını" söyler.⁶

Toplumsal yaşamda soyluların, bu ürküntü yaratacak özelliklerini saklamak için gereksindikleri varlıklara özgü gösterişli yaşam biçimlerini sürdürebilmek amacıyla yoksul insanları çalışmaya ve açlığa mahkûm ettiklerini ileri süren Rousseau, sanki "Tacın ve toplumsal seremonilerin egemene geçerlilik ve meşruiyet kazandırmaya yaradığını" söyleyen Shakespeare'i anımsatır.⁷ Hayatın gerçeklerini görebilmek için Jansenistlerden Pascal'ın ve La Rochefoucauld'un ileri sürdükleri yaşanan hayatın düşkünlüklerini *ilk günaha*, yani *insan doğasına* bağlarken dayandıkları yanılsamacı görüşten uzaklaşabilmeyi önkoşul sayan Rousseau, tanrısal işler ile insan doğası arasında bir ilişki kurulamayacağını ileri

5 Jean Starobinski, "Tout le mal vient de l'inégalité", *Europe*, 391-392: 139'dan aktarıldığı yer, Bronislaw Baczko, age., s. 37.

6 *Émile*'den aktarıldığı yer, Baczko, age.

7 *Macbeth*'e ilişkin bu yorum için bkz. John P. Sisk, "Ceremony and Civilization in Shakespeare", *The Sewanee Review*, 86: 3 (1978), ss. 405.

sürer. Bununla da kalmaz, suçlamasını Tanrı'ya değil, insan ile insan arasındaki ilişkilerde karşılıklı anlaşım ve iletişime olanak bırakmayan; insanın kendi varoluşunun gerçekliğini bile bağımlı olduğu başka insanların belirlediği ontolojik çerçeveler içinde kavrayabilmesine neden olan; insanın insana güven ve sevgi duya-bilmesini olanaksızlaştıran toplumsal varoluşumuzun koşullarına (insanlığın içinde bulunduğu toplum yaşamına) yöneltir.⁸

O zamana dek toplumsal yaşamın moral yanına ilişkin değerlendirmeler yapmak sadece kiliseye ait bir hak ve yetki işi iken, Rousseau yazar olarak bu rolü ve statüyü de laikleştirir. Ayrıca zamanın toplumsal işbölümüne uyarak siyasal sisteme ilişmeyen kilisenin tersine, siyasal sistem içinde yer alan toplumsal kurumları ve bunlardaki yetersizlikleri de eleştirir. Hukuk ya da dinbilimi öğrenimi görmüş biri değildir. Devlette bir mevkii, herhangi bir topluluk ile bağlantısı da yoktur. Bu nedenle eleştirilerinde ve kuramsal açıklamalarında ileri sürdüğü her görüşü ile bir “dışarıklık” olarak kalabilmiştir. Bu ise var olan toplum yerine başka, yeni bir topluma geçiş için ileri sürdüğü düşüncelerini, “Platon ve Xenocrates’in yargıçlar sırasında oturduğu, insanlığın ise dinleyici sıralarını doldurduğu Atina *Lyceum*’unda imiş gibi özgürlüklerini yitirmiş, köleleştirilmiş ve yabancılaşma içindeki insanlara seslenircesine açık seçik ve hiçbir konuda uzlaşmacılığa yanaşmaksızın savunmasını sağlar.”⁹ *Eşitsizlik Üzerine Söylevler*’de, “durmaksızın doğadan şikâyet eden çılgınlar, tüm kadersizliklerinizin kendi ürününüz olduğunu görün, öğrenin!” der.¹⁰ Böylece kendisinden önceki Shakespeare’in *Atinalı Timon*’daki deyişine benzer biçimde, “göklerdeki altın ateşlerden çakılmış soylu kubbenin, yeryüzünde pis ve ufunetli sular-dan yükselmiş buharlardan oluştuğunu” söyler.¹¹

8 Ernst Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Vol. 41 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970), ss. 29-37’den aktarıldığı yer için bkz. Jean Starobinski, “The Accuser and the Accused”, *Daedalus*, 107: 3 (1978), ss. 45-46 (41-58).

9 Starobinski, age., s. 47.

10 Aktarıldığı yer için bkz. age., s. 48.

11 Sisk, age., s. 398.

Yalnız, *Émile, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kökeni ve Esasları* (1753) ve *Toplumsal Sözleşme*'den (1762) itibaren artık sadece toplumsal kötülükler ve onların nedenleri üzerinde durmakla da kalmaz, yaşanan toplumun yerine nasıl bir toplum önerdiğini açıklamaya yönelir. Önerdiği çözüm ise, dinsel bir ütopya olmayıp yaşayan insanların erişebilecekleri yeni bir toplumsal yaşam modelidir. Böylece onları düşünsel bir sorumluluk yüklenmeye zorlamak ister. Yaşanan gerçeklikten fazla uzaklaşmaması ise, okuyucularına katlanabilecekleri bir maliyetle gerçekleştirebilecekleri bir dönüşüm önererek onları harekete geçmeye çağırmayı amaçlamasındandır. *İtiraf*lar'ını da, kendini anlatmaktan çok, Starobinski'nin belirttiği gibi, bu yeni yaşam önerisini sunduğu insanların önünde kendisinin de onlar gibi "yola yeni çıkmakta olan biri" olduğunu söyleyerek onları kendisine inandırabilmek amacı ile yapar.¹²

Köleliğe, insanın başka insanın boyunduruğu altında yaşamasına karşı çıkmasını; yaşamın herkes için ancak emek ile sürdürülebilen bir yaşam olmasını; toplumsal tutunum yaratacak inançlar ile bireysel bilincin belli bir uyum içinde birlikte varoluşlarını sürdürmesini savunur.¹³ Montaigne'nin yaptığı gibi tersine, söyleceklerini, başkalarının inanıp inanmamasını kendi sorunu saymaksızın söylemekten bilinçli olarak kaçınır. Rousseau kendisini bütün bunlara karşın gene de suçlayanlara karşı şu yanıtı verir:

"Ben her zaman gerçekleştirilebilir şeyler önerdim. Beni eleştirenlerin benden yapmamı istedikleri ise, bugün yapılmakta olanı önermem ya da hiç değilse savunduğum şeylerin birazını var olan kötülüğün içine katıp eritmemdir. Bana yapılan bu öneri ise benim önerimden de kötüdür; bu ittifakın içinde, iyi olan kötüye bulaşıp kötü olacak; kötü ise düzeltilip iyileştirilemeyecektir.

12 Starobinski, age., s. 49.

13 Age.

İyi kokuşmuşun içine katmaktansa, var olan alışılmışı sürdürmeyi yeğlerim; insan aynı anda birbirine zıt iki amaç için çaba harcamaz; bundan büyük çelişki olamaz.”¹⁴

Eleştirilere uğramasının nedeni ise, “seremoniler ile açık kalplilik ve doğruluk yan yana getirilmesi olanaksız şeylerdir,” diyen Shakespeare’in belirttiği gibi insanlık için süslenmemiş gerçeği bulmak amacıyla, gerçekleri gözlerden saklayan seremoniler aracılığı ile sürdürülen bu *görünü*ş ile *gerçeklik* arasındaki farklılığın anlaşılıp açıkça görülebilmesini savunmasındandır. Zor gücü ile benimsetilen asılsız seremonilerin, gerçekte herkesten çok, kendini bunlarla örten, bunlara bürünenler için bir tehdit olduğunu diğer tüm savlarına temel almasındandır. İdeal ile realite arasındaki büyük farklılıklardan ikili bir dille söz etmesi ise, bu asılsız seremonilerin etkisi altında uzun süreden beri yaşamak durumunda bırakılmış insanlar için gerçeklikle, bütün boyutlarıyla bir anda karşılaşvermenin ürkütücü olacağını hiç gözden uzak tutmamasındandır.*

Rousseau’nun eleştirisinin bir başka özelliği de, eleştiri yönelttiği dünyaya karşı “nefretten yola çıkmadığını önemle göstermek istemesidir. *La Nouvelle Héloïse*’de insanlar arasındaki ilişkilerin açık yürekliliğe elverecek nitelikte olmasını; *Toplumsal Sözleşme*’de ise, karşılıklı bir bilinç ve vicdan ortaklığına ve bunlardan oluşmuş bir açık ya da örtülü (zımni) irade ve rıza bir-

14 *Émile*’den aktaran, Starobinski, age., s. 50.

* Rousseau gerçeğin hep dışında, yanılısma içinde yaşamış insanlara gerçek ile görünümün arasındaki farklılığı bir anda bütün boyutları ile açıklamayı uygun bulmamıştır. Fakat sanırım herkesin kendi emeği ile yaşamını sürdürmesini benimsemekle, yeni toplumsal yaşama geçişle birlikte, gerçeklik ile görünümün arasındaki farklılığı, yeni toplumsal ilişkilerdeki ontolojik yönden de bağımsızlaştırmaları sayesinde herkesin dolaysız olarak kendinin görebileceğini düşünmüş oluyor. Aynı görüş, Shakespeare’in “asılsız seremonilerin kurbanı olmamak /fakat/ ideal ile gerçeklik arasındaki büyük farklılık ile bir anda karşı karşıya kalarak yıkıma uğramamak” ikili görüşünde de söz konusudur. [Bu konuda bkz. Sisk, age., ss. 404-405.]

liğine dayanan bir topluluk yaşamına yönelmeyi savunur. Bunlar var olan toplumu sadece nefret ve kıskanmadan yola çıkarak eleştirmekte oluşundan değildir. Bütün bu eleştiriler var olan toplumun belirlediği toplumsal yaşamın aksaklıklarına, ahlak-sızlıklarına, moral yönden geçerliğini yitirmiş inançlarına, değer ve *norm*'larına karşılık yeni ve daha insanca değerler önermek gibi toplumca haklı görülebilecek amaçlar uğruna ve onların gereği olarak yapılmış eleştiriler olarak ileri sürülür. Böylece toplumda seslenmek istediklerine erişilebilmekle kalmaz Rousseau, onları olumsuz yönde etkilemek için ellerinden geleni ardlarına koymayacak olan kurulu düzenin ideologlarına rağmen, çoğunluğu oluşturan insanların gözünde ve kafalarında yer edinmek, bu yerinden kolayca sökülüp atılamayacak kadar onlara kendini benimsetmek ister. Söylediklerinin içeriği ile biçimi arasında da çok ilginç bir bütünlük oluşturur. Önerdiği yeni dünyada insanlar arasındaki ilişkilerin daha yumuşak, daha insanca, daha özdenlikli, daha uyumlu olacağını özenle vurgulaması bile, Starobinski'nin belirttiği gibi var olan topluma ve var olan toplum içindeki yaşamlarının alışkanlıklarına tutsak düşmüş insanlara yönelttiği eleştirileri ve uyarılarının onlarca "itici bir suçlama olarak anlaşılmamasını sağlamak istemesinden; kendisinin bir *Misanthrope* gibi görünmesini önlemek istemesindendir."¹⁵

Fakat topluma yönelik bu eleştirileri, soyluların yönetimine karşı direnmeyi de aşarak, Immanuel Wallerstein'in da belirttiği gibi, yüzyılı aşkın bir süreden beri kendilerini engellemeye çalışan, bu nedenle de İngiltere ve Hollanda'da 17. yüzyılda barışçı denebilecek yollarla ve egemen durumdaki soylular sınıfı ile yeni yükselen burjuvazinin uzlaşmaları aracılığı ile gerçekleştirilebilen bir kapitalist toplumsal formasyona geçişin Fransa'da bir devrim ile olabilmesini zorunlu kılan devrim öncesi günlerdeki burjuvazi için de yakın bir tehdit sayılmıştır. Rousseau, Wallerstein'in açıklamasındaki farklı gelişme zorunluğu içindeki Fransa'da, bu

15 Starobinski, age., ss. 52-53.

nedenle kısa süre içinde burjuvazi tarafından da terk edilmiş ve yalnız kalmıştır.*

Denebilir ki –Wallerstein’den yola çıkıyorum– Fransa’daki burjuvazi kapitalist toplumsal formasyonun oluşumunu tamamlayabilmek için iktidarı bile kendisi ile paylaşmayan, buna yanaşmayan ve bunu iki yüzyıla yakın bir süre başarabilmiş olan soylulara karşı Fransız Devrimi’nin başlatılmasından önceki dönemde de amaç edindiği toplumsal değişimin nereye kadar uzanması gerektiğini düşünmüş bulunuyordu.** Köylülerin ve kentler-

Bu yalnızlık ile Rousseau’nun bazılarınca ileri sürülen totaliteryan görüşlere yönelmesi arasında bir ilişki olduğu tartışılmaktadır. Nitekim *Toplumsal Sözleşme*’de, Starobinski’ye göre totaliteryan bir anlayışa yönelmesi onun doktrinin kendi iç evriminden değil, toplumdaki egemenlerin ve yandaşlarının –doktorlardan müzisyenlere varıncaya kadar– Rousseau’ya karşı yönelttikleri yoğun suçlamaların karşısında edindiği yeni tutumlardan dolayı olmuştur. Böylece toplumun genelini suçlayan biri olarak kendini bunların dışında “görebilmesi” için Rousseau’nun önünde iki yol kalmış olduğunu belirtiyor Starobinski: (a) “zalım ve lanetlik olanların karşı saldırıları ile aynı anda, onların kovuşturmalarından kaçınabilmek için eleştirilerinden ve eleştiricilikten vazgeçmek, içedönük düşünceye, edilgin, mazoşistlik bir çözüme yönelmek; (b) doğruluğuna inanılan görüşü savunmayı sürdürmek; *agressive*, sadistik ve terörist bir çözüm arayışına yönelmek. Bunların her ikisinde de suçlayan ya da suçlananlar da suçlanılan ya da suçlanılanlar da kendini ya da kendilerini ayrıcalıklı bir toplumsal rol yüklenmiş taraf olarak görecekları için aydınlık olan, haklı olan yanın kendileri olduğunu; kendilerinin dışındakilerin ise karanlık olan yanı temsil ettiklerini savunmaya sürüklenmektedirler. Yaşanan gerçekliğin anlatılmasında, yorumlanmasında yola çıkılırken doğrunun, gerçeğin birbirine çok uzak iki kutup içinde tasarlanabileceğinin kabulü, erişilmek ve yitirmek istenmeyen geniş kitleler ile ilişkilerin ne olacağını da peşinen belirlemeye başlamaktadır; paradoksal bir gelişme ile eleştiren ve suçlayanların kendileri dışındakiler ile olan ilişkilerin psikopatik nitelikte radikalleşmesi. Starobinski, özetlediğim bu görüşünün Rousseau’dan günümüze dek, önce Fransız Devrimi döneminin hareketleriyle, sonra da tüm devrimci hareketler ile doğrulandığını ileri sürüyor.

Yazarın, Rousseau’nun bundan sonraki “uzlete çekilme” eğilimine ilişkin yorumu da ilginç: bir yandan otoriteryan bir toplum tasarımı yaparken, bir yandan da reddedildiği “insanların dünyası”nın dışında, kendi bireyselliğinin içindeki zenginlikleri dinlemeye yönelmek; dıştaki “evrenin” yerine, kişinin kendi bireyliğini yeni bir evren olarak görmeye başlamak; varoluşun *pure* olarak duyulanması ile yetinmek; içsel yanlara, anılara, fantazyalara yönelik edilgin bir yaşama geçmek [age., ss. 55-56]. Bu konuda bkz. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York, San Francisco, London: Academic Press, 1974), ss. 351-52. Yazar sınıfların, toplumsal sınıflar arasındaki çatışma döneminde bilinç kazandığını; bu durumlarda tüm tabaka ve sınıfların asli iki sınıf etrafında toplandığını; iki ana

deki yığınların ise yoksul, örgütsüz ve eğitimsiz oluşları nedeniyle Rousseau'nun toplumsal eleştirileri kendi zamanından çok, yüzyıl sonraki düşün yaşamında etkin olabilmıştır. Ona yöneltilen eleştiri ve suçlamaların en etkin olanlarının serbest meslek kümelerinden, bir başka deyişle büyük burjuvazinin doğal sözcüklerinden geldiği de vurgulanmalıdır. Onu eleştirenler arasında mali sermaye sahibi borsacılar ve sermaye sahipleri kadar hekimler, rahipler ve filozofların da yer aldığını belirten Starobinski, “Toplumu soyup soğana çeviren diğer zümreler ile birlikte bütün bu zümrelerin de kendilerinin ne menem şeyler olduklarını görüp kavrayan ve içyüzlerini aydınlığa çıkaran Rousseau’yu bağışlamadıklarını ve öçlerini çok zalimce aldıklarını,” söylemektedir.¹⁶

Rousseau'nun ödediği diyet bununla da bitmemiştir. Eleştirilerinin kendi içsel yetersizlikleri üzerinde, ilerde göreceğimiz gibi, zamanla gitgide daha çok durulmaya başlanmış; bunların tutarsızlıkları ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Bunların en önemlisi, yaşadığı toplumun sorunlarından kurtulmak için herkesin kendi emeği ile yaşamını sürdürebileceği bir toplumsal yaşam biçimini önermekle birlikte, bunu geriye yönelen bir görüşle yapmış olması; toplumsal evrimin sorunlarını, evrimi daha

sınıfın bilinçlendiği; normal günlerde statü grupları olarak yaşayan tabakaların bu duruma gelemediklerini; Fransa’da burjuvazinin devrim öncesinde hem işçilerden hem de geleneksel mertebeler toplumuna dönmek isteyen zümrelerden karışıklık beklediğini; bu nedenle İngiltere ve Belçika-Hollanda’daki benzerlerinin tersine, toplumsal devriminin 200 yıl sonraya ertelediğini; bunun daha radikal bir devrim olmasına yol açtığını, fakat bu radikalliğini hemen durdurduğunu ileri sürüyor. Burjuvazi, iki karşıtı karşısında kendini güvende hissedebilmek için çareyi, yazara göre kendisi bir dünya sınıfı olarak bilinçlenmekte bulmuş oluyor. Bunu, 16. yüzyılda bile siyasal bir hadendanlar birliği olarak yapmayı umarken, daha sonra ekonomik gelişmeler ve gelişkin ekonomilerle çevre ekonomileri birbirine bağlayarak yaptığını ileri sürüyor.

- 16 Starobinski, age., s. 54. Rousseau’dan “acıısını çıkarmak” isteyenlerin yaptıkları suçlamalar 20. yüzyıl başlarına dek bu yalınlığı ile sürmüştür. Charles Beudant, *Le Droit Individuel et l’État*’da; L. Duguit ise *Les Transformations Du Droit Public*’de (s. 16) ve “J. J. Rousseau, Kant et Hegel”, *Revue De Droit Public*, 1918, s. 173’te onu, topluma nefretle bakan bir toplumsal eleştirci ya da Jakobenist Sezarist, hatta Kant ve Hegel mutlakiyetçisi olarak suçlamışlardır. [Bkz. Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, Yeni Bası (Ankara: SB Okulu Yayınları, 1943), s. 150.]

ileriye ulaştıracak gelişmeler yerine, her şeyi en baştan evrimle-
mekle cözümleyebileceğini ummuş olmasıdır. Bu “geriye yöne-
lik” bakış cözümüş Rousseau’nun *uygarlık* yerine yeniden *doğa*
durumu’na dönölmesini savunduğu anlamına alınmamalıdır. Rou-
sseau’da bu anlamda bir geriye yönelik bakış yoktur. Eko-
nomi bilimi bilmeyişinin yanı sıra hukuku da bir bilim olarak
incelemiş bir düşünür olmayan Rousseau, toplumsal eşitsizlik-
lerin kaynağı saydığı ve zor gücüne dayandığı için büyük farklı-
laşmalar gösterdiğini söylediği toprak mülkiyeti yerine, zora ve
zorbalığa değil, görüş ve irade birliğine dayanan yeni bir toplum-
sal yaşamın ve onun siyasal yapısının (yaşamının) aracılığı ile ka-
zanılacak ve –zorbalık ile elde edilen şey, sadece zilyetliktir ona
göre– eşitliğe uygun sayılabilecek bir toprak mülkiyetini savun-
muştur. Kimsenin kimseye bağımlı olmayacağı, yani hem siyasal
yönden hem de ekonomik yönden herkesin kendine yeterli ola-
bileceği; buna yetecek malvarlığının herkese açık tutulabileceği,
fakat kimsenin bir başkasının çıkarlarına tutsak olmayacağı bir
toplumsal yaşam istemiştir. Böylesi bir eşitlik, ilk bakışta sanıla-
nın tersine Rousseau’yu sadece soyut bir “yasa önünde eşitlik”
yanlısı olmaktan cıkarmakta; eleştirilerine toplumsal ve ekono-
mik bir boyut da kazandırmış bulunmaktadır. Fakat bütün bu
isteklerinin kapitalizmin o sıralardaki gelişme mantığına uyma-
dığı; Rousseau’nun bu dediklerinin geride kalmış bir tarımsal
ve artizanal etkinlikler ekonomisinde değil, toplumsal evrimin
ilerde gercekleştirilecek olan evrelerinde sağlanabileceği belirtil-
melidir. Bu tür bir siyasal, toplumsal ve ekonomik eşitliğin kü-
çük topluluklarda ve işbölümünün, ticaretin ve özel mülkiyetin
henüz modern çağın başlangıcındaki boyutlara gelmediği çok
eski toplumlarda olabileceği düşünölürse, onun siyasal yönden
çok, temelde ekonomik ve toplumsal yönden bir altın çağ özlemi
duyduğu söylenebilir.* Fakat bu özlem kayıtsız şartsız bir özlem

* Rousseau’nun bu yanı hep tartışma konusu olduğu için onun “doğa durumunda insanların eşit olduğunu” söylemesinin, uygarlaşmış insanların yeniden doğa du-
rumuna dönmesi gerektiğini savunduğu anlamına gelmeyeceğini kendi düşünce-
sindeki temel savlarını –siyasal olanları ile birlikte– bir kez daha sunup belirtmek

değil, eleştirel bir özlemdir: Var olan toplumun yerine, çok uzak geçmişteki yaşamın olumlu yanlarını da içerecek daha adaletli sanayi kapitalizminin ekonomik üretim süreçlerine geçilmediği için bu özlemler var olanın ıslahı ile gerçekleştirilebilir şeyler olarak görünebilmektedir hâlâ.

Rousseau'nun toplumsal yaşamı algılaması, görüldüğü gibi toplumsal kuramın henüz çok ilkel eleştiriler durumunda bulun-

istiyorum. Bu savlarını şöyle sıralayabiliriz: (a) insanı özgür olmaktan alıkoyan, kötü esaslar üzerinde kurulmuş bir toplumda yaşamakta olmasıdır. Doğusunda iyi olan insan, bu nitelikteki toplumda zorbalığı, kötülüğü, adaletsizliği göre göre kalbi de tıpkı nasırlaşan elleri, buruşan çehresi gibi, nasırlaşmakta, katılaşmaktadır. (*Émile*'deki temalardan biridir bu); (b) insanın egemen insan ve bağımlı insan diye uzlaşmaz bir ikiliğe ayrılmasının nedeni, başlangıcı belki de fiziksel güce dayanan “tarla çevirmektir”, yani özel mülkiyettir. Bunun çözümü, mülkiyetsizleşme ya da doğa durumuna dönüş değil; insanların içgüdüleri ve ihtirasları ile hareket ettikleri o günlere dönüş gene aynı noktaya varmaya yol açacağı için “iyi ve adaletli esaslara dayanan bir toplum kurarak, doğal özgürlük değil, uygarlaşmış özgürlük, kazanabilecek uygar bir yeni toplum kurmak olmalıdır (*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliklerin Kökeni ve Esasları*, 1753; ve *Toplumsal Sözleşme*, 1762'deki ana temalardır bunlar); (c) uygarlaşmış özgürlük kazanacak olan insanın düşünsel ve tinsel yanı da gelişebileceği için insan, böylece uygarlığın başlangıcından beri ilk kez kendi kendinin efendisi olabilecek; aklın ve ahlakın ölçülerini kendi başına bulabilecek; güdülerinin kölesi olmayacaktır (*Toplum Sözleşmesi*'ndeki temalardan); (d) mülkiyetin yeniden düzenlenmesinde ise bir toplumsallaştırma söz konusu değildir, adeta “pothlach'taki duruma benzer bir şekilde, o güne kadarki haliyle mülkiyetten çok, bir zilyetlik gibi görünen kişiler mallar ve değerler herkesçe topluma verilecek, toplum” güçlülerin bu konudaki birikmiş ayrıcalıklı konumlarını” düzeltici yönde davranacak ve malvarlığı edinmede eşitlikçi bir düzenleme yapacaktır; (e) bütün bu düzenlemelerin olabilmesi için de siyasal sistemin temsili esasa göre yeniden kurulması; halkın adına kurulacak çoğunluk ya da kanun yönetiminin –genel iradenin yönetiminin– yürütme organındakileri de, yasama organındaki temsilcileri de her an azledebilen bir siyasal irade oluşturulma biçimine dayandırılması (*Toplum Sözleşmesi*'ndeki temalar); (f) böylece özgür ve eşitler arası sözleşme ile kurulmuş bir toplum yaşamı ile siyasal düzey (devlet) iç içe ve toplumun başat durumda olabildiği bir birliktelik içinde yaşayabilecekler; insan hem bireyliğini ve özgürlüğünü koruyabilecek hem de gelişkin bir toplumsal yapı (uygarlaşmış bir ortam) içinde yaşayarak maddi ve tinsel refahını artırabilmiş olacak (*Toplum Sözleşmesi*'nde, daha çok Kitap II'deki tema).

Görülüyor ki var olan toplumu eleştirmekle birlikte, toplumsal yaşama karşıt olduğu; toplum dışında kalarak özgürleşebilmekten söz ettiği yolundaki eleştiriler fazla haklı değil gibi. Bu tür “aşırı” kırılganlıklar Thoreau'dan itibaren; 19. yüzyıl ortalarından itibaren başlayacaktır, çünkü Rousseau'nun zamanındaki toplum, bireyi bütünüyle kuşatmamıştır. Paris'te otururken bile kırlar, köylüler, doğal ilişkiler erişilebilecek mesafededirler henüz. Thoreau'da ise, kentten uzak yaşamak, reel yaşamı değiştirmeyen bir “fantazya” durumuna indirgenmiştir.

duğu bir çağ için oldukça nettir, bireysel bir uzlete çekilme içinde bile topluma, toplumsal yaşama bir özlem hep sürmektedir. Kendisi ile, kendisini anlayışla karşılamayan noterler, müzisyenler, hekimler, soylular, yazın çevreleri arasındaki anlaşmazlıkların yarattığı üzüntülere, dargınlıklara, sızlanmalara karşın, uzleti mutlaklaştırma durumuna sürüklenmemiştir. Bu bakımdan da ilerki sayfalarda incelemeye başlayacağımız Baudelaire”in III. Napolyon’un kişiliğinde bütün bir topluma “yuf” çekmesi gibi bir tutuma da sürüklenmez. Onun uzleti sanayi kapitalizmi ile birlikte, bir toplumsal formasyon olarak kapitalist toplumun ekonomik düzeyindeki, siyasal düzeyindeki ve –II. Napolyon ile III. Napolyon dönemlerinde gerçekleşecek olan– kültürel düzeyindeki örgün düzenlemeler içinde yitirecek olan bir ayrıcalık olmuştur. Toplum yaşamının gelişkin bir toplumsal kuram olmaksızın da bir ölçüde net bir biçimde algılanabildiği son dönem olan 18. yüzyılın sonlarındaki Rousseau’nun bu uzleti, kendisinden sonraki yüzyılın yepyeni toplumsal koşulları içindeki Baudelaire için imkânsız olacaktır. “*Fraternal* bir fuhuşa dönüşmüş” toplumsal ilişkiler yüzünden, ancak yenik düşülmüş barikatlar arasındaki bir yaşamdan sonra en son direnme alanı olan lirik şiirin metaforik dünyasında aranabilen, fakat asla yaşanamayan, ancak “kalabalıklar içindeki yalnızlığın” sunabildiği bir uzlet olacaktır.

Bu iki uzlet biçimini anlayabilmek için Baudelaire’e geçmeden önce, kısaca da olsa Rousseau’nun uzlet yıllarındaki yaşamını görmemizde yarar vardır.

Rousseau’nun toplumsal eleştirilerini yaptıktan sonra uzlete çekildiği Fransız toplumunda nüfusun yüzde 60’tan fazlası okuma yazma bilmemekte idi. Okuma yazma bilenlerin oranı bakımından İngiltere ve Amerika’dan çok geriydi. Halkın okutulması konusunda yaygın bir kuşku vardı. Rousseau’dan sonraki toplumsal eleştirici Voltaire bile, “kitap alıp okumaya başlayacak olan köylünün çifti çubuğu terk edeceğini” yazmakta idi. 1793’te kâğıt üzerinde bir ilköğretim yasası çıkarılmışsa da, eğitimin *Ancient Regime*’e ve onun kurumlarına zarar verece-

ği anlaşılır anlaşılmaz bundan vazgeçilmiştir. Laik, olanaklılığı devletçe sağlanan ve zorunlu tutulan ilköğretimin uygulanması, bir daha ancak üçüncü cumhuriyet ile başlayabilmiştir. Her türlü yazın etkinlikleri üzerindeki sansür de bu cumhuriyete kadar sürmüştür.¹⁷ Devletin düşünsel yaşam üzerindeki üç yüz elli yıl sürdürdüğü baskılar ve düzenlemeler taşradaki il merkezlerine kadar uzanan İl Akademileri aracılığı ile daha da etkinleştiriliyordu. Otuz iki il akademisinin 1680'den 1789'a kadarki çalışmalarını ve işlevlerini inceleyen bir yazar, bunların "Aydınlanma" ile ilişkileri bulunmadığını; XIV. Louis'nin taşradaki burjuvaları ve aydınları denetlemesine yaradıklarını yazmaktadır.¹⁸ Ne var ki 1750'lerden sonra bu akademilerde de dilencililiğin artışı, yasaların yeniden düzenlenmesi gibi siyasal bakımdan duyarlı yanları olabilen konularda inceleme ve deneme yarışmaları açıldığını; Rousseau'nun *Sanat ve Bilimler Üzerine Söylev* ile *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*'ini bu akademilerden Dijon Akademisi'nin yarışmaları için yazdığını; Robespierre, Marat, Carnot, Barère, Roland ve Brissot'nun da gene bu yarışmalarla ilk kez üne kavuştuklarını biliyoruz.¹⁹

Rousseau'nun seslenmek istediği geniş halk toplulukları okuma yazma becerisinden yoksun oldukları gibi, ocak başlarında toplanıp dinledikleri kitaplar da -16. yüzyıldan 1850'lere kadar halkın kitap okuması, okuryazar olan birinin okuduğu kitapları dinlemek şeklinde olmuştur- ortaçağın ve Rönesans'ın "yüksek" kültür yapıtlarından esinlenerek yazılmış-basitleştirilmiş-ucuz ve kötü düzenlenmiş kitaplardır. Bunları basanlar ise, düzenli yayınevi denebilecek kuruluşlar olmayıp, "korsan" çalı-

17 Bu konuda bkz. John Lough, *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day*, Oxford University Press, 1979 hakkında kitap incelemesi, Robert Darnton, "The Rise of the Writer", *New York Review of Books*, Mayıs 31, 1979, ss. 3 (3, 14, 26).

18 Daniel Roche, *Le Siècle des Lumières en Province: Académies et académiciens provinciaux- 1680-1789* (Paris ve Haguët Mouton, 1979 hakkında aynı yazarın incelemesi, age., s. 14).

19 Darnton, age., ss. 14, 26.

şan basit basımevi dizgicileri ve mürettipleridir. Kültür hayatı ise ticaret burjuvazisinin dışındaki ruhbanın, devlet memurlarının, serbest meslek sahiplerinden doktor ve hukukçuların –doktorlar, hukukçuların çok önünde görünüyor Roche’nin istatistiksel çalışmalarına göre– güdümündeydi.²⁰

Rousseau işte böyle bir toplumsal yaşamda, ömrünün son iki yılını “yalnızlığımda, onlarla beraber yaşarken bulamayacak olduğum bir saadeti buluyorum,” dediği uzletine çekilmiştir. 1766’da yazdığı *Yalnız Gezerin Hayalleri*’nde Paris’teki bu uzletini anlatır; “salonlarından sıkıldığını... yeni zengin burjuvaların sıkıcılığını... bu insanların Rousseau’nun yüreğinden cemiyet hayatının büyüen zevkini kopardıklarını” anlatır. Tek umudu ise, “daha insafli bir neslin bir gün gelip, kendisine verilen bu cezayı –*İtiraflar*’ı ile uğradığı suçlamaları ve kovuşturmayı kastediyor– yeniden gözden geçireceğini “ve onu olduğu gibi göreceğini” söylediği gelecek zamandaki gelişmelerdedir.²¹

Kendisinin deyişiyle bu son kitabı, *İtiraflar*’ında yazdıklarını gözden geçirdiği, kendi kendini incelediği... kalbinin, bedbaht-

20 Roche’nin nüfus ve evlenme kayıtlarından; akademilerin, burjuvaların girebildikleri tek yer olan mason localarının, Kraliyet Tarımcılar Derneği’nin kayıtlarından; Dijon, Marsilya, Bordeaux, Lyon gibi kentlere ait çeşitli kayıt ve kaynaklardan yola çıkarak geliştirdiği istatistiksel verilere göre –Roche ayrıca, 6 bin örnek olay incelemesi de yapmış– devrime kadar kültür hayatı burjuvazinin bütününde dışında görünüyor. Bu sonuç, Wallerstein’ın 16. yüzyıldan devrime kadar feodal sınıfların burjuvazi ile yeni bir toplum kurma konusunda anlaşmaya varmadığı yolundaki görüşlerini doğruluyor ve Aydınlanma’nın burjuvazinin güdümünde gerçekleştiği şeklindeki görüşlere ters düşüyor. *Almanak*’ların o dönemdeki sayılarında da yerel seçkinler arasında burjuvaların oranının yüzde 7 gibi düşük bir oran olduğu; yerel seçkinlerin yüzde 50’sinin devlet memurlarından ve mahkemelerdeki yargıçlardan, yüzde 30’unun ise ruhbandan kişiler olduğunun anlaşıldığını ileri sürüyor Roche’nin çalışmaları. Bu çalışmalara göre devrime doğru burjuvazi ekonomik hayatta kavgasını sürdürmekte ve örgütlenmesini masonik kuruluşlar aracılığı ile yürütmektedir. Soylular ve diğer geleneksel seçkinler ise yazarlara evlerini açmakta, onların en önemli okuyucu kesimini oluşturmakta ve Aydınlanma bu seçkinler aracılığı ile alt kesimlere doğru inmektedir. Bu durum ancak devrimden sonra değişmiştir. Devrime kadar edebiyat, bu seçkinlere seslenebilmektedir. (Bkz. Darnton, age., ss. 14, 26. Rocne’nin 74 dolar fiyatlı kitabının, daha çok ikinci cildinden alıntılar olarak yansıtılıyor.)

21 J. J. Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Reşat Nuri Drago (İstanbul: MEB Dünya Edebiyatından Tercüme, 1944), ss. 6-7.

lığının ateşinde temizlendiği” son yıllarının yapıtıdır.²² Bu son yıllarında bile Paris kenti kırların, çiçeklerin bulunduğu; atlı ve arabalı gezginler ile yayaların birlikte kullandıkları sokakların, vitrinsiz dükkânların ve dilediğinde insanın başını dinleyeceği sessiz köşelerin bile bulunabildiği alışılmış o eski kenttir. Yazarlar kitaplarını yayınevlerine vermeyip kendileri bir basımevi bulup bastırabilmekte; sonra da satabilmek için, “teşekkürler ve saygılar” sundukları dönemin ünlü kişilerinin kendi çevrelerinde bu kitapların aleyhinde söz etmemelerini sağlamaya çalışmaktadır. Kısacası kitabı yazmak, yayımlamak ve dağıtımını yapmak, hatta eleştirilere karşı korumak büyük ölçüde hâlâ yazarın kendi işidir.²³

Rousseau bu insanların karşısında yalnızlığı seçebilmiştir ama okumaktan, doğayı seyretmekten; *şeyler*’i yaratana yönelerek her gördüğünün gayesini, her duyduğunun nedenini tatlı bir tecessüs ile araştırmaktan da vazgeçmez. Kendisini yalnızlığa itenlerin felsefelerini kabul etmesinin, “aklının sağlam tarafı dururken, büsbütün bedbaht olmak için çöken tarafına tutunmak, sarılmak” olacağını; bunun ise, “kendine kuvvet veren masumlüğünün yerine kötülüğü koymak” demek olacağını yazmaktan geri durmaz.²⁴

Rousseau’nun bütün kırınglıklarına karşın, çekildiği uzleti içinde bile vazgeçemediği toplumsal yaşamda onu şaşırtan yeni olgular da vardır. Bunlar toplumsal eleştirinin henüz anlamaya hazır olmadığı, kendisinin de yeterince incelemeyeceği, yeni bir çağın habercisi sayılabilecek olgulardır. Var olan toplumun neden olduğu acılara ve ikiyüzlülüklere son verecek çözüm, Rousseau’da toplumdan kaçmak değildir, daha iyi bir toplum

22 Age., s. 9.

23 Age., ss. 25, 27, 28, Rousseau, bilimadamı diye geçinen bazılarının kitaplarını bastırdıktan sonra, toplumsal ilişkilerini iyi tutmak için çevirdikleri bin bir dolapla, kitapları hakkında sadece kötü eleştiriler çıkmasını önlemeye çalıştıklarını; bundan öteye bir amaç gütmediklerini ve aralarında bile tartışmadıkları için, Solon’un belirttiği, “insan öğrene öğrene ihtiyarlamalı” ilkesine de uymadıklarını söylüyor.

24 Age., ss. 28, 38, 39.

yapısını gerçekleştirebilmektir. Bu nedenle Rousseau’da eleştiri toplum yaşamından soyutlanmak, “Altın Çağ”a dönmek değildir. Ne var ki bu yeni toplumu gerçekleştirebilmenin insanın akıyla, insanın kalbindeki iyi yanlarda, insanın duygusal arınması ile değil, ekonomik alandaki etkinlikler ile ve bu etkinliklerde yer alan sınıflar eliyle olabileceğini anlamaktan henüz uzaktır.

Nitekim, *Yalnız Gezerin Hayalleri*’nde onu en çok şaşırtan, Paris’i terk ettikten sonra gittiği İsviçre’de Alp Dağları’nın yamaçlarında gezinirken bir vadi içinde birdenbire karşılaştığı çorap fabrikası olur. “Vahşi tabiatla beşer sanayinin bu birbirine karışmış halini tuhaf bulunduğunu,” söyleyen Rousseau²⁵ “yerin sinesinde, yeşillik ve çiçekler, mavi gök, âşık çobanlar ve gürbüz çiftçilerden oluşan manzaranın değişmeye başladığını” yazar.²⁶ Ona göre insanlar artık, “toprağın içlerini karıştırmaya; hayatı ve sıhhatı pahasına o derinliklerde faydalanmasını bildiği müddetçe toprağın kendisine kendiliğinden verdiği nimetlerin yerine mevhum nimetleri aramaya başlamışlar. Köy hayatı ve işlerinin yerine ocaklar, demirhaneler, fırınlar, örsler, çekiçler, duman ve ateşler geçmeye başlamıştır.”²⁷ Var olan toplumun eski kurumlarını, eski ve alışılmış yaşamını anlayabilen Rousseau, yeni toplumun İsviçre Alplerinin vadilerine kadar yayılmaya başlamış bulunan, ancak henüz niteliksel bir değişim geçirme olanağını elde etmekten kurulu düzenin egemen sınıfı tarafından alıkonulmakta olan yeni ve güçlü toplumsal bir sınıf tarafından kurulabileceğini anlayamamıştır.

Toplumsal kuramın henüz toplumsal eleştiriler düzeyinde bulunduğu bu dönemin en gelişkin düşünürü olan Rousseau, kültür yaşamı henüz burjuvazinin üretken kesiminin denetimine geçmemiş bulunan yeni topluma yönelik açıklamalarını bu sınıfın içinde yapamaması nedeniyle, geleneksel egemen sınıfın ve onun çevresinde toplanmış bulunan asalak ve aylak zümrelerin de katıldıkları eleştiriler karşısında yenik düşmek durumunda

25 Age., ss. 100-101.

26 Age., s. 95.

27 Age.

kalmıştır. Ancak onun ve çağdaşı olan toplumsal eleştiricilerin söyledikleri çok kısa bir süre sonra, burjuvaların 11. yüzyıldan beri kesiksiz olarak sürdürdükleri nicel toplumsal değişimlerin oluşturduğu yeni toplumsal güçlerin, devrim öncesindeki yıllarda ortaya çıkan ateşli söylevcilerin ve risalelerle o günlerdeki halkın her sınıfına seslenmeye çalışan devrimci küçük burjuvaların düşünsel silahları olmuştur. Burjuvazi, toplumsal değişimi nitel anlamda değişikliğe dönüştürürken, yani sınıfların birbirleri karşısındaki toplumsal konumlarını siyaset düzeyinde de yeni baştan düzenlemeye yönelirken sınıf mücadelesinin bu yükselen döneminde kendisi için ve yanına çekmek toplamak zorunda olduğu yoksullar, köylüler ve yersizyurtsuzlar için nasıl bir toplum inşa edeceğini açıklayıp anlatabilmek, siyasal mücadelesinde kendisine eylem kılavuzu olabilecek bir “*ism* olarak ideoloji” geliştirmek durumunda kaldığında Rousseau’ya sahip çıkmayı akıl etmiş; onu kendi “aşk ya da kır işlerinden ibaret inzivasına” çekilmeye mecbur eden toplumsal koşullara karşı düşünsel bir güce dönüştürmüştür. Böylece Rousseau, dünyayı değiştirenin “yalnız kalmış akıl” değil, bir sınıfın eylem kılavuzu olabilecek düşünceleri üreten, çağından ve egemen ideolojiden özgürleşebilmiş insan aklı olabileceğini ölümünden sonra geçirdiği bu değişiklikler ile kanıtlamıştır.*

Bu toplumsal değişimlerden önceki son yıllarını Paris’te, kentin yakınlarındaki köyde yalnızlık içinde, “serbest, hatta serbestten de öteye, yalnız kendi sevgilerine bağlı olarak istediğini yaparak... vaktini ya aşkına ya da kır işlerine ayırmış olarak” yaşayan Rousseau, 1778’de Paris’te öldüğünde ise, bütün bunlardan habersizdir.²⁸

* Düşüncenin, ancak yükselen bir sınıfın eylem kılavuzu olmakla kendini gerçekleştirebileceğini; “ideolojiye” dönüşmesinin bu ilk aşamasında yapıcı ve ilerici bir rol oynadığını belirtelim. Bu konuda bkz. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology* (New York: Seabury, 1976). Yazar, “ideolojinin sadece bir yalan ve aldanım olmadığını, yeni bir toplumun inşası için bir rehber, bir program olarak rasyonel bir yan da taşıdığını belirtiyor; “*ism* olarak ideolojilerin değişime yönelik kuramı ve pratiği birleştirdiğini” savunuyor.

28 *Yalnız Gezerin Hayalleri’nden*, ss. 135-36.

Ölümünden on bir yıl sonra devrim patlak verecektir. Devrim ve Marx'ın "Napolyon'un dünyaya kendisi olarak geldiği Napolyon" dediği Napolyon Bonaparte'ın savaşları ile birlikte, Fransız dili ulusal dil durumuna gelmeye başlayacak; köylüler ve yersizyurtsuzlar bile silah taşımaya, Fransa için zenginler ile birlikte aynı bayrağın altında savaşmaya hak kazanacaklardır. Ne var ki 1830'lardaki, Marx'ın "Napolyon'un dünyaya ikinci kez ve kendisi olmayarak gelişi" dediği Louis Philip (II. Napolyon) zamanında sanayi burjuvazisinin yükselmeye başlaması karşısında, gericileşmeye yönelen ticaret burjuvazisi ve küçük mülkiyetli köylülerin açtığı mücadelelerdeyse aynı kitleler bir kez daha, siyasal yaşamın edilgin ve şaşkın kitleleri durumuna dönüşecek; gene Marx'ın "Kiliseyi düzenlemek için çağırılmış şeytan" dediği Louis Bonaparte (III. Napolyon) döneminde ise, kapitalizmin sanayi kapitalizmi olarak siyasal, ekonomik ve kültürel düzeyde kendini örgünleştirmek için aldığı önlemler ile askeri garnizonlar ile işçi mahallelerini kestirmeden birbirine bağlayan geniş cadde-lerden geçerek indikleri kent yaşamında işgücü ve metanın büyü- süne kapılmış tüketiciler olarak sistemle bütünleşecektir. Başka bir deyişle kitleler, 1850'lere doğru reel yaşamda da, fantazyalarında da kentselleşme ile yaşanan kitle toplumunun edilgin kalabalıklarına dönüşmeye başlayacaklardır.* Rousseau'yu bu yeni dönemde yeniden okuyacak olanlar ise, ne kalabalıklaşmış yeni çağın insanı ne de *Sefiller* romanı ile santimental edebiyatın doruğuna çıkacak olan Victor Hugo olacaktır. Hugo, "aynı bay-

* Kentlere akış, kırsal kesimin François Villon zamanından beri değişmeyen kaderi olmuştu. Nicel gelişmelerle geçen son iki yüzyıl aşkın süre içinde de kapitalizmin kırsal kesime girmesi köylerin yoksullaşmasına, kentlerin zenginleşmesine neden olmuştur. Fahişeler, müzisyenler, şairler, çeşitli hizmet işlerinde çalışmak için gelenler, ayyaşlar, kumarbazlar ve Baudelaire'in günlerindeki mülteci Bohemyalı serseriler, seyyar pencere camı tamircileri, manifaktürde çalışan işçiler, rahipler, nerede ne öğrenim gördüğünü kimsenin bilmediği hekimler, sakatlanmış asker ve subay eskileri kentlerin yeraltı dünyasını oluşturmaktadır. Bu insanların kentlere gelişi, popüler kültürün Villon ile başlayan gelişmesinde maddi temel olmuştur. Bu kültür ise düzenden sızlanan, ancak ondan umudunu kesemeyecek kadar da başka yerde umudu kalmamış kalabalıkların kültürüdür. İlk çağrısını ise, "ölüsünün ardından, kendisine acınmasını isteyen" Villon yapar *Asılmışların Baladı*'nda.

rağın altında zenginle yoksulu bir araya getiren” devrimin eşitlik konusunda gerçekleştirdikleri ile yetinen, kitapları çok satan, yasama organına saylav seçilmiş bulunan bir yazar olmuştur. Düzenin kendi yapısı içindeki bu başarılarını gerçekleştirmek için devrimin başlangıcından beri yeni egemen sınıfın kullandığı; “*ism* olarak ideolojinin” parlak vaatleri olan eşitlikten, kardeşlikten, Aydınlanma’dan ve esenlikten söz ettiği köylüleri, işçileri ve bu yeni dünya karşısında her sınıftan çok ürküntüye kapılmış bulunan küçük burjuvaziyi siyasette olduğu gibi edebiyat alanında da *cliente*’e dönüştürmeyi iş edinmiştir. Yaptığı edebiyat ile reel yaşamın karşısında açıkça yenik düşmeye başladığını gören küçük burjuvazinin, bu başarısızlığını kendisinin dışındaki ve kendisini aşan “bir çağın ortak kaderi” gibi görmesine; böylece reel yaşamın karşısındaki ezikliğini bir ölçüde hafifletebileceği fantazyalara kavuşmasına yardımcı olan Hugo çağın hızlı değişmelerinin neden olduğu toplumsal sorunları çözümlemek için ise “İnsanlığa Çağrı”lar yayımlamakla yetinecektir.

1840’ların ilk yıllarında verdiği bakelorya tezinden itibaren Hegel’le ve tarihçi okulun hukuk anlayışı ile tartışmaya başlayan Marx ve yakın arkadaşı Engels ise bu çağrıyı, yeni egemen sınıfın karşısında konumlanmakta olan bir başka asli sınıfa yapacaklardır. Rousseau’yu bu iki düşünür de okuyacak ve yeniden değerlendirecektir. Böylelikle yüzyıl kadar önce içine çekildiği yalnızlığından bu iki düşünürün kurduğu yeni toplumsal kuram kurtaracaktır Rousseau’yu. Hugo’nun yapmak istediğinin anlamı da, gene aynı toplumsal kuramın sanat sorunlarına uygulanmasıyla açıklığa kavuşmaya başlayacaktır.

Bütün bu sorunları, bu dramatik dönüşüm çağının yeni insanı olan Charles Baudelaire’in yaşanan modernleşme süreci karşısındaki algılamalarını; bu algılamalarına dayanarak modernleşme sürecine verdiği yanıt olan başkaldıracı modernizmini inceleyeceğimiz gelecek bölümde ele alacağız.

Bölüm 2

Baudelaire ve Toplumsal Yaşamın Algılanmasının Fantazmagoryaya Dönüşmesi

Baudelaire, Amerika ve Avrupa ülkelerinde demiryollarının yapılmaya başladığı; fabrikaların İngiltere’de işçiler için –önceleri sadece okumayı öğretmek amacıyla da olsa– okullar açtığı; Almanya’da ise Marx’ın Hegel’le tartışmalarına başladığı yeni bir dönemin insanıdır. Onun yaşam döneminde insanlığın bir başka başarısı da Aydınlanma’nın Newton ve Locke ile çözümleyemediği bir sorunu Joseph Priestley’in çalışmaları ile çözmesi; 18. yüzyıl sonlarına doğru bilimde varılan bu sonucun, 19. yüzyıl ortalarından itibaren toplumdaki asli sınıflarca benimsenmesi; dünyaya, tanrısal iradede özgür olarak insanın biçim verebileceği görüşünün geçerlik kazanması olmuştur.*

Braudel’in görüşlerine değindiğimiz Giriş bölümümüzde önemini belirttiğimiz “yenilmeyen düşman mesafe”de demiryolları ile yenilmeye başlamıştır. Fabrika imalatı kapitalist sınıf için eski manifaktür imalatına oranla daha kârlı ve düzenli bir üretim örgütlenmesi biçimi olduğu için işçilerin okutulmaya başlaması, geniş kitlelerin cehaletten çıkabilmek için gerekli altyapıya kavuşturulması olumlu karşılanmaya başlamıştır. Marx’ın düşünceleri ise, bu yeni dönemin insanları arasındaki toplumsal ilişkilerin büründüğü şalın altındaki gerçekliği anlamak için gerekli yeni toplumsal kuramın oluşumunu sağlamıştır. Priestley

* Bu konularda bkz. Raymond Williams, *Television: Technology and Cultural Form* (London: Fontana/Collins, 1974), Bölüm 5; P.M. Heimann, “Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in 18 th-Century Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Nisan/Haziran 1978, ss. 271-283; ve F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (New York, London Toronto: Oxford University Press, 1976), Birinci Cilt, Kısım II, Bölüm 1.

ise, Newton ve Locke'un söylemediklerini tam bir netlikle söylemiş; evrenin ve doğanın yasalarının tanrısal bir yanı bulunmadığını; Tanrı'nın, evreni ve doğayı oluşturan madde ile ortak bir yanı olduğunu kabul etmedikçe bu görüşün savunulamayacağını yazmıştır. Priestley'in 1777 yılında bu yazdıkları sanayi kapitalizmi evresine geçişle birlikte, benzeri olan diğer düşüncelerin yanı sıra 19. yüzyıl birinci yarısından itibaren sistemli bir biçimde çok değişik alanlarda yaşama aktarılmaya başlamıştır.*

Mesafeye, Tanrı'ya ve cehalete karşı açılan bu savaflara rağmen, bu yeni dönemin toplumsal yaşamının bir başka yanı da vardır. Bunu, 19. yüzyılla başlayan "modernleşme" sürecinin algılanmasının ve bu sürece verilmesi gereken yanıtın ne olması gerektiğinin anlaşılmasının gitgide güçleşmekte olduğunu kanıtlayan Baudelaire'in modern insan ve modernist bir şair olarak sürdürdüğü kısa yaşamını incelerken göreceğiz.

Charles Baudelaire çağdaş toplumun oluştuğu ilk ülkelerden biri olan Fransa'da, üstelik sanayi toplumu yaşamının en yoğun olduğu 19. yüzyıl ortalarının "dünya başkenti" Paris'te bu yeni olguyu yaşamış bir şairdir. Toplumsal ve kültürel olanakları yönünden artık geçmişte kalmış bulunan bir yaşamda üretilebilecek olan lirik şiiri bu yeni yaşama bir yanıttır. Bu yeni toplumsal değişimin yaşandığı Baudelaire dönemi kuşağının birçok sanatçısında olduğu gibi onun şiirlerinde de aşkın ve bireysel küskünlüklerin ardında, Paris barikatlarındaki günlerin belleklerine yerleştirdiği "kaldırım taşları", "ölüm", "ihamet" ve "yanılsamalar" vardır. Bulvarlardan, mağazalardan, kentin değiştirilen yollarından, havagazı ile çalışan yeni sokak lambalarından, fahişelerden, kalabalıklar içindeki yalnızlardan oluşan anlaşılmas bir yeni toplum yaşamı, yeni bir insan dünyası oluşur bu yeni lirik şiiri.

Tek bir kuşakta sanayi toplumuna geçiş sürecinin "çatısı-

* Priestley bu görüşünü 1777'de yayımladığı *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (London) kitabında açıklamıştır. Bkz. Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900* (London: Oxford University Press, 1966, ilk baskısı 1959), ss. 325-46; ve Heimann, age.

nın örtüldüğü” Baudelaire’in döneminde olup bitenlerin kavranabilmesi, bunların hayata olan bütün yansımalarına karşın zordur. Kavranması zor olan bu değişimler, en derin biçimde onun kuşağınca yaşanmaya başlamıştır. Barikatların arkasında direndikleri bu yeni toplumsal değişim karşısında uğradıkları yenilgileri, barikatları olanaksız kılmak için yapılan yeni imar işleri, “Kardinaller Meclisi’nin kararı ile düzeltilmesi için artık ‘Şeytana’ terk edilen Katolik Kilisesi’nin yolunu izleyen III. Napolyon dönemindeki siyasal düzenlemeler, çarşılar, bulvarlar ve binaların iç düzenlemelerine kadar varan sonsuz sayıda yenilikler izler. En önemlisi, Paris sokakları, Vali Haussmann’ın imar planı ile kışlalar ile işçi ve yoksulların mahallelerini kestirmeden birbirine bağlayan yeni caddelerin açılmasına karar verilmesinden itibaren, kent merkezi ile varoşları birbirine bağlama işlevini daha bir etkinlikle yerine getirmeye başlarlar.

1831-1871 döneminde, devrimi izleyen yıllarda yalnızca siyasal mücadele alanında yaşanan yanılsama (illüzyon), artık basını ile, mimarisi ile, tefrika kültürü vb. ile tüm toplumsal yaşama yaygınlaştırılarak kalıcılaştırılmaya başlar. Yaşamın ancak bir fantazmagorya olarak algılanabilmeye başladığı bu yeni dönemde, Rousseau çağındakinin tersine eleştirilen toplumsal yaşam karşısında *flâneur*’ün kaçış için çekileceği bir uzlet de kalmamıştır. Bu yeni dönemde kaçış, sadece başarısız girişimleri ile aranılan bir olanaksızlıktır. Gerçek olan tek kaçış alanı *ölüm*’dür. Var gibi görünen bir diğer olanak ise, sanatsal üretimi tümüyle pazara bağlayan bu yeni dönemin toplumsal koşullarından özgür kılabilmenin olanaksızlığını görmemek amacıyla, mütalaşmaya mahkûm duruma düşmüş tüm sanatsal üretimi çeşitli ritüeller ile transfigüre edebileceği umulan “sanat, sanat içindir” bayrağının altında toplanan uymazcı modernistlerin arasında “kalabalıklaşmaktadır.” Gerçekte bu da bir algılama yanılgısıdır. “Tinsel değerlerin pazarını örgütleyen” yeni basın ve yayın sanayisi sanat ve düşün alanlarındaki “üreticileri” de reel yaşamı düzenleyen “başarı”, “ilgi çekmek” ve “satış yapmak” gibi yeni ölçütlere göre “çalışmaya” zorlamaktadır. Buna uyanlar, örneğin Victor

Hugo bir yandan “eserlerine kitlesel adlar koyan ilk sanatçılar” olmakta bir yandan da bu başarılı sanatsal ve siyasal yaşamlarının sonucunda insana laikliğin, ilerlemeciliğin ve demokrasinin bayrağı altında toplayabileceği ama kendisini birey olabilmesi için onlardan ayrı tutması gereken bir kalabalık, bir “müşteri” ya da “seçmen topluntusu” olarak bakmaya yönelmektedirler.

Acımasız anlatımı ile Walter Benjamin’in söylediği gibi, “kitleleri, etrafına topladıkları bu yeni sancağın oluşturduğu kalabalıklar olarak yeniden biçimlendirmekle, gerçekte sadece kendilerini bireyleştiren ve seçkinleştiren bu modernistler toplumsal varoluşlarını bu sanat anlayışı ile yeniden biçimlendirmekle aslında, kitleler ile bireyleşebilmiş bulunan kendileri arasında ayırıcı bir eşik koymuş olmaktadır.¹ Kitleselleştirilen ve bireyselleşme olanağından yoksunlaştırılan insanlara, onları kendileri ile eşit kılma isteğinden vazgeçemediklerine hâlâ inandırabilmek için Hugo’nun yaptığı gibi “1789’dan beri bütün halkın arınmış bireylere dönüştüğünü... en yoksul ve en kötü kaderli kişilerin bile bu yeni dönemde içinde Fransız olmanın gururunu taşımakta diğer kişiler ile eşit haklara sahip olduğunu” yazmak, söylemek zorundaydılar.²

Baudelaire ise farklı bir şair örneği oluşturmuştur. Ancak bir fantazmagorya olarak algılanabilen bu yeni toplumsal yaşamı onun kuşağının doğru algılaması, bilişimsel olarak doğru anlamlandırması güç olduğu için Baudelaire’in çağını metaforik bir anlatımla anlatması da bu farklılığın sonucuydu. Amacı yaşamdaki yeni olguları doğru anlamak için gerekli olan bilişimsel düzeye varılacak gün geldiğinde o günün insanların doğru bir içerikle açımlayabilecekleri bir şiir dili kullanmaktı. Bunun

1 Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, İng. çev. Harry Zohn ve Quentin Hoare (London: New Left, Books, 1973), ss. 65-66.

2 Age., ss. 61-62 65. Hugo çok satan, çok kazanan bir yazardır. XVIII. Louis’dan ve X. Charles’dan yıllık 2000 frank örtülü ödenekten para almaktadır. Tefrika romanlar yazan yazarlar yıllık 100 bin franklık sözleşmeler yapmaktadır. Baudelaire’in *Kötülük Çiçekleri* ise 353 adet satabilmiştir. Bu konuda Bkz. Priscilla Clark, “The Beginning of Mass Culture in France: Action and Reaction”, *Social Research*, 45:2 (1978), ss. 279-80.

nedeni ise, yaşadığı yeni *zaman*'ı ve bütün bir yeni dış gerçekliği kendisi açısından anlatmak tutkusundaki lirik şiirin üreticisi *şair bireyin* korumak ve sürdürmek zorunda olduğu bir şiir *Form*'unun bunu gerektirmesidir. Şiirin üreticisinin bireyliğini ve özgünlüğünü koruyabilmesinin güçleştiği; dış gerçeğin zihinde ancak bir fantazmagoryanın bölük pörçük ve tarihsizleştirilmiş fragmanları olarak kavranabildiği bu yeni dönemde yaşadığı gerçeği yansıtmak isteyen lirik şairin tutunabileceği tek şiirsel anlatım, bu nedenle *referent*'ları geniş tutulmuş bir alegorik anlatımdır. Bilişimsel düzeyde insanın bu yeni toplumun kültürel düzenlemeleri karşısındaki kavrayış yeteneği henüz yetersizdir. Yeni bir toplumsal yaşama geçiş, insanın zihinsel yaşamını da bu yeni yaşamın gereklerine uygun biçimde yeniden kurgulamasını gerektirmektedir. Ne ki tam bir gelişmeye varmanın öncesindeki bu ilk bilişimsel değişimler sağlıksızdır. Yeni toplumsal yaşama uyumlanma bilişimsel düzeyde daha hızlı olmakta, direnme belleğin iç katmanı olan duyuşal düzeyde sürebilmektedir. Bu nedenle değişen zaman karşısında *bilişimsel* yanı hızla etkilenip değişen insan bütün bu değişimleri hegemonik ideolojinin dışında, kendince anlamlandırmak için daha zor değişen duyuşal yanlarına başvurmak zorunda kalmaktadır. Ancak bilişimsel düzeydeki değişimleri değişen dış gerçekliğe kendi bireyliği açısından anlam verebileceği bir düzeyde olmadığı için –bu değişimler toplumsal düzenin kendi değişimlerine göre bireyin kendisi dışındaki etmenlere göre oluştuğu için– çağını özgürce anlatmayı üstlenen lirik şair, bu henüz yetersiz bilişimsel yanından uzaklaşmak amacıyla, belleğinin direnen yanını canlı tutan alegorik anlatıma yönelmek zorunda kalmıştır, çünkü sanayi toplumunun başat kültürü, yabancılaşmanın yoğunlaştığı bu yeni toplumsal yaşamda en etkin biçimde öncelikle *bilişimsel* düzeyde sosyalle edilmektedir. O nedenle, Baudelire yeni zihinsel etkilenmeden uzak ya da bunlara karşı bir oranda bağımsız olarak anlatmak için bir yandan lirik şiirin form'unu seçmiş, bir yandan da insan'ın algılamalarının bile kendisinin dışındaki odaklarca belirlenen yeni toplumsallaşma kurumlarından gelen bu etkiler

yüzünden özgünlüğünü yitirdiği bu yeni yaşamda, artık “yaratılma koşullarından bilgisiz kalmış olabileceği” bilişimsel düzeydeki kavramlara dayanan yalın kat, “tarihi” bir anlatım yerine, metaforik anlatıma yönelmeyi yeğlemiştir.³

Bu anlatım ise günümüzün “sanayi toplumu”, “kitle toplumu” ya da “çağdaş toplum” denen olgusunu anlamamız için, bu olgunun oluşumunu yaşamış bir sanatçı niteliği taşıyan Baudelaire’in şiirini, bu şiirin aracılığı ile yaşadığımız zamanın sorunlarının nerelere uzanmakta olduğunu; hangi toplumsal değişmelerden ortaya çıktığını; bu yeni toplumsal formasyonun oluşumu sırasında insanın konumunun nasıl değiştiğini anlayabilmekte yararlanabileceğimiz en uygun kaynaklardan biri kılmaaktadır. Ne var ki birçok örneğini gördüğümüz gibi, Baudelaire’in şiirini çözümlemek için de tıpkı şiirini üretirken şairin kendisinin yaptığı gibi, alegorik bir anlatımın çözülmesi için gerekli olan *birim* ile *tüm* arasındaki etkileşimin göz önünde tutulması gerekmektedir. Onun şiiri, sıradan bir şiir formu olarak değil, lirik şiirin doğal toplumsal ortamının tükendiği bir yeni dönemde –edebiyatçıların deyişi ile *organik zamanın* artık yaşanmaz olduğu yeni dönemde– üretilmiş bir lirik şiir olarak incelenmeyi gerektirmektedir.

Bu ise gerçekten son derece güç bir iştir. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, Baudelaire’in bu anlatımını çözümleyebilmek için onun yaşadığı toplumsal değişim sürecinden geçmiş bir yaşam deneyimine sahip olmanın gerekmesidir. Nitekim, örneğin bizim toplumumuzda Batı’ya açılma ile birlikte başlayan sanat ve yazın alanındaki Batılılaşma sürecinin ürünü çeşitli tür ve anlatım biçimlerindeki yenileşmelere karşı Baudelaire’e karşı duyulan ilgi dikkati çekecek kadar geç olmuştur.*

3 Benjamin, age., ss. 104-105. Bu konuda kitabının tümüne ya da I, II veya III. bölümlerine katılmak üzere hazırladığı ve Postdam Arşivi’nde bulunan “Addendum-Baudelaire’de İkinci İmparatorluğun Paris’ine” başlıklı kısa metne bakılabilir.

* Servet-i Fünun’cuların baş sanat eleştirmeni Ahmet Şuayp, içinde Baudelaire hakkında bir bölüm bulunan P. Bourget’in *Çağdaş Psikoloji Denemeleri*’ni çevirirken kapitalist toplumun bu yeni evresinde lirik şiirin bu direnişi ile ilgili Baudelaire’in şiirinin incelendiği bölümü atlar. H. Ziya, *Sanata Dair*’in üçüncü cildinde *Rûbab-ı*

Batı'da bile Baudelaire'in şiirinin bu anlamda tam olarak açıklanabilmesi için, kaderi bakımından bir ölçüde, Baudelaire'in kuşağına benzeyen başka bir kuşağın gelmesi; bu kuşağın herhalde en çok acı çeken ve belki biraz da bu nedenle yaşadığımız çağın anlamını en iyi, en derinlikli bir biçimde kavramaya çalışan düşünürlerinden Walter Benjamin'in Baudelaire ve çağı üzerine eğilmesini beklemek gerekmiştir.

Biz de çağdaş toplumlarda kitle iletişiminin kültürel işlevlerini incelediğimiz bu çalışmamızda konumuz açısından büyük önem taşıyan Baudelaire'in modernleşme sürecine verdiği yanıtlarını anlayabilmek için gerçekten çok özgün yanları olan Walter Benjamin'in değerlendirmelerinden yararlanacağız.

Baudelaire'i ve çağını anlamakta Benjamin'in değerlendirmelerini yeğlememizin nedenini açıklamak amacı ile Benjamin'in yaklaşımının üstünlüğünün nereden kaynaklandığını anlatan Theodor W. Adorno'nun Walter Benjamin'in incelediği olgulara bakış tarzını değerlendirirken değindiği bazı noktaları burada çok özet olarak sunmak istiyoruz.

Walter Benjamin'in Bir Portresi'nde Adorno, "en genel olan ancak en bireysellikli olandır" diyen Benjamin'in Baudelaire ve çağına ilişkin incelemelerinde *birim* ile *bütün* arasındaki etkileşimin

Şikeste'nin *Kötülük Çiçekleri*'nden çok daha üstün bir şiir örneği olduğunu" savlar. Tefrik Fikret ise Baudelaire'i hiç duymamıştır. Baudelaire'den ilk kez söz eden ve beğendiğini söyleyen, 1912'de *İkdam*'a "Sorbonne Dar'ül Fünunundan Edebiyatı Hakikiye Dersleri" diye yazılar gönderen sürgündeki Ali Kemal olmuştur. 1927'de Âlişanzade İsmail Hakkı, Paul Valéry'nin ünlü incelemesinden yararlanarak, düzyazı olarak tüm *Kötülük Çiçekleri*'ni, Hristiyan mitolojisini bilmediği için *Elem Çiçekleri* diye çevirir. 1928'de Yaşar Nabi, 1943'te N. Bingöl (bir çeviri) birer derleme ve çeviri-biyografi yazısı ile; 1946'da *Tercüme Dergisi*, *Şiir Özel Sayısı*'nda ise C. S. Tarancı, A. M. Dranas, S. K. Yetkin, şiir çevirileri ile bu işe katılırlar. Baudelaire'in toplumsal yanının fark edilmesi, S. Eyüboğlu, Tahsin Saraç ve Tahsin Yücel ile olur. Yetkin 1967'de de "bilinçaltı"ndan söz eder. Ama bu bilinçaltının toplumsal sistemle etkileşimini hâlâ fark etmez. [Bkz. M. N. Özön, "Batı Dillerinden Şiir Tercümeleri", *Tercüme Dergisi*, *Şiir Özel Sayısı*, 1946. C VI, S. 34-36, ss. 451-63; F. A. Tansel, "Garp Dillerinden Yapılan Manzum Tercüme: 1839-1908", *Tercüme Dergisi*, *Şiir Özel Sayısı*, ss. 464-75; T. Saraç, "Baudelaire ve Beaudelaire'den Çeviriler Üzerine", *Türk Dili*, 1968, s. 197, ss. 583-88; Eyüboğlu, Şükran Kurdakul'un *Güldestesi*'ndeki *Önyazısı*, *İçe Kapanış* (İstanbul: Ataç Yayınevi, 1959), ss. 5-9.]

irdelenmesini her ikisini anlayabilmek için de zorunlu saydığını belirtmektedir. Adorno'ya göre Benjamin'in yaptığı bu değerlendirme tercihinin ardında ise, "incelemek için kendisine yaklaşılan olguların bireylikli (özgün) durumlarını ve görünümlerini ihmal etmiş bir somut değerlendirme anlayışının, inceleyeceğini sandığı olgulara ilişkin hazır kavramları kullanmak ile yetinmesi durumunda bu konuda yapacağı irdelemelerde yeni bir kavram şeyselleştirmesine (*reification*); oradan da irdelemede uyguladığı diyalektik materyalist yöntemde yeni bir pozitivizme varabileceği görüşü bulunmaktadır."⁴ Böyle bir eksik diyalektik materyalist yöntem uygulaması ise, Benjamin'e göre "özneltci düşüncenin maske giymişi" olacaktır.⁵ Ancak 1930'larda varılabilen bu derinlikli anlayışın bir başka yansıması da, "olguları analiz ederken onların gerçekliklerinin, tarihselliklerinin tarihsel ve diyalektik olan yanlarını kaynatıp buharlaştırdıktan sonra geri kalan yanları üzerinde yapılacak incelemeler ile bulunabileceğini ileri süren varoluşsal-ontolojik yaklaşım sahibi fenomenolojistlerin görüşlerine katılmaması olmuştur.⁶ Benjamin bu nedenle, Baudelaire üzerine çalışırken, 1930'ların dünya koşullarında çağının ve toplumunun kültürel konformizminden çıkıp kurtulabilmek için olguları materyalist bir açıdan incelerken onları, sadece toplumsal bütünün birer parçası olarak göstermekle yetinmekten özenle kaçınmıştır. Onları toplumsal bütünün hem birer ürünü hem de toplumsal bütün ile etkileşimle bulunabilen değişkenler olarak incelemeye yönelmiştir. Bunun için onları toplumsal bütün ile etkileşimleri içinde, fakat izole durumdaki tekellikleri içindeki özelliklerini de irdelemesine katacak biçimde ele almış; bu düzeydeki mikrolojik ve fragmanterci değerlendirmeleri aracılığıyla bu olguları toplumsal değişimdeki materyal eğilimlere ve mücadelelere bağıntıllaştırmak gerektiğini görebilmiştir.⁷

4 T. W. Adorno, *Prisms* (London: Neville Spearman, 1967), ss. 231.

5 Age.

6 Age.

7 Age., s. 232-33. Benjamin'in anlatımı üzerine Adorno'nun açıklamalarını daha kolay anlamak için, Adorno'dan önce şu yazıyı okumakta yarar vardır: Donald Marshall, "Image of Modernism", *Partizan Review*, 45:2 (1978) ss. 313-16.

Baudelaire'i incelerken, Benjamin'in çalışmalarının yanı sıra, Marshall Berman'ın, Priscilla P. Clark'ın, Suut Kemal Yetkin'in ve onun da yararlandığı Paul Valéry'nin çalışmalarından zaman zaman yararlanacağız. Ancak yöntemsel olarak en gelişkin olan Benjamin'in çalışmalarını temel alacağız.

Önce, Baudelaire'in kendi *zamanını* ve ilk kez onun zamanında oluşmaya başlamış bulunan sanayi toplumu yaşamını nasıl algıladığını ve şiiri ile bunları bizlere nasıl iltmeye çalıştığını daha iyi anlamak için, onun yaşamını inceleyelim.

Baudelaire'in Yaşamı

Rousseau'nun eleştirdiği toplum karşısında çekildiği uzlet, 19. yüzyılın başlangıcından itibaren kalabalıkların içinde bulunan bir yalnızlığa dönüşmüştür. Toplumu eleştiren düşünür toplumun yeni örgütlenmesi karşısında artık içinde yer almak istemediği çağdaş toplumdan uzaklaşmamakta; sadece "*fraternal* fuhuşa dönüşmüş" yeni toplumsal ilişkilerin yaşandığı kalabalıklar içinde yeni bir yalnızlığa çekilebilmektedir. Toplumsal yaşamın bu yeni döneminde insanlar arasındaki ilişkiler ve insanın çevresindeki şeyler ile olan ilişkilerin görünüşü bir tür fantazmagoryaya dönüşmüştür. Toplumsal sisteme katılmak istemeyen *düşünen gezgin*, bu yeni dönemin kent yaşamında bir yandan kendi eleştirileriyle baş başa yalnız kalmaktan; bir yandan da, aynı anda içinde gezinilecek kadar büyük mağazalarda üstü örtülü yapılar şeklinde inşa edilmiş büyük pasajlarda, bulvarlarda, *cafe*'lerde şekilsiz bir kalabalığın içinde yaşamaktadır.

Marshall'a göre Benjamin'in Paris yaşamına ilişkin sayısız denecek kadar çok, küçük ve partiküler olgulardan oluşan örnekler vermesi, bunları anlatması bile sanayi toplumuyla birlikte ortadan kalkan geleneğin ve belleğin, şiirsel imaj ile gündelik yaşam arasındaki bağı kuran yansımalar zincirindeki küçük olguları, şeyleri anlamlandırabilme yoluyla, bu yansımalar zincirinin anlamını açıklamaya yönelmesi gerektiğini lirik şair olarak Baudelaire'in de fark etmiş olduğundandır. Bu olgudan yola çıkan Benjamin, Baudelaire'in şiirini çözümlemek için, kibritin icadından tutun da, havagazı ile çalışan sokak fenerlerine, oradan da pasajlara (arkadlara) kadar zamanın birçok yeniliklerini incelemesi gerektiğini fark etmiştir.

Baudelaire 1821 yılında doğmuştur. Babası devrimden önce de devrimden sonra da önemli devlet hizmetlerinde bulunmuş, senatoda görev almış, iyi öğrenim görmüş biri olan Joseph-François Baudelaire'dir. Annesi, babasının ölen ilk karısından (1814) sonra evlendiği kendisinden 34 yaş küçük Caroline Archimbaut Dufays'dir. Bu evlenme, annesinin Fransız devrimi sırasında ailesiyle göç ettiği İngiltere'den dönüşünde, 1819 yılında olmuştur. Charles Baudelaire bu evlilikten 8 Nisan 1821 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ömrü boyunca sevgi duyacağı annesinden İngilizce öğrenmiştir. Bu İngilizcesiyle bir ömür boyu sürecek olan Edgar A. Poe'nun şiirleri üzerinde çalışmıştır. Poe'yu Avrupa'ya getiren ve 17 yıl süre ile Poe'nun şiirlerini çeviren Baudelaire altı yaşında iken babasını kaybetmiştir. Annesi bu olay sırasında otuz dört yaşındaydı. Babası ise ölümünde altmış sekiz yaşında bulunuyordu. Babasından okuma yazmayı, resim yapmayı, edebiyat ve düşün yapıtlarıyla müzelere saygı duymayı, bunları sevmeyi öğrenmiştir. Babasının ölümünden yirmi ay sonra annesi, kırk yaşında genç ve yakışıklı bir subay olan Jacques Aupick'le evlenmiştir.

Üvey babası sert bir kişiydi, fakat Baudelaire'e karşı kötü değildi. Onu, krallık kolejinde, Louis-le-Grand Koleji'nde (bunlar, babası görevi gereği Lyon'a ve Paris'e tayin edildikçe değişmiştir) okutmuştur. Baudelaire'i "hariciyecisi" yapmak istemiştir babası. O ise, kolej sırasında başladığı şiire ve edebiyata yönelmek tutkusundaydı. 1839'da Paris'in edebiyat çevreleriyle, içki ile ve Paris'in ünlü sokak kadınlarından Sarah ile tanışmıştır. Bunun üzerine, onu yola getirmek isteyen ailesi, Kalküta'ya kalkan bir gemiye bindirdikleri Baudelaire'i Hindistan'daki sömürge yönetiminde bir işe sokarak memuriyette yükselmesi umuduyla uzaklara uğurlar, Haziran 1841'den Şubat 1842'ye kadar Paris'ten uzak kalır. Bu arada Madagaskar yakınlarındaki bir adadan sonra yolculuktan vazgeçer, gemiden iner. Bir süre sonra da Paris'e döner. Tam o sırada ergin yaşa geldiği için babasından kalan miras üzerinde hukuksal işlem yapma etkinliği kazanır. Paris'te

Sainte-Beuve, Hugo, Gautier, Banville gibi yazarlarla tanışması da çok geçmeden onun yazın dünyasına girmesini kolaylaştırır. Bu arada kendisi için en güzel aşk şiirlerini yazacağı ama bütün bu sevgisine karşın Baudelaire'i gene de defalarca erkeklerle de kadınlarla da aldatacak olan Jean adında esmer, melez, uçar bir kadınla tanışır. *Lesboslu Kadınlar* şiirini kendisi için yazacağı bu kadınla yirmi yılı aşkın bir süre aşk ilişkisi olur şairin.

Bütün bu günlerde, kaderinin en kötü oyunu ile karşılaşır. Babasından miras kalan servetine, bunları harcıyıp bitirmesinden korkan ailesince vasi tayin ettirilir ve belirli aylık miktarlar dışında servetinden para harcaması önlenir. Bu ise sefaletinin başlangıcı olur. Öldüğünde henüz bu parasını bitirememiştir. Paris'te, gerçekten parasızlık yüzünden kira ödeyemedikçe kırk dört kez ev değiştirir. 1855 yılında, daha sonra *Kötülük Çiçekleri* adıyla ve yüze yakın şiirle çıkacak olan kitabında yer alacak olan şiirlerinden on sekizi bir dergide yayımlanır. *Kötülük Çiçekleri*'nin tamamı 1857'de yayımlanır. Şiirleri 19. yüzyılın toplumsal değişimlerinin karşısında sanatsal ürünleri toplumsal yaşamda her yanı kaplayan meta ekonomisinden ve onun üretim teknolojisinden masun tutabilmek umuduyla başlatılan yenilikçi (modernist) sanatın en soylu ve en başarılı örnekleri arasına girer.

Baudelaire'in şiiri gibi özel yaşamı da bir fırtınadır. Şiirinin içinde sanki inanış ile inançsızlık, Tanrı ile şeytan birlikte yaşamaktadır. Döneminin çalkantılı toplumsal yaşamını yansıtırcasına aşkta da ölçülü yanı ile bir beyaz kadını; sergüzeştçi yanı ile ise, aşkın en uzak iklimlerindeki kokularla dolu bir melez kadını sever. Melez sevgilisinin yanında –daha 19 yaşında iken tutulduğu ve bir daha hiç kurtulamadığı firengisine rağmen– kendini güçlü hissetmektedir. Belçikalı olup da, “dünya başkenti” Paris'te yaşayan ve sanayicilere kredi veren borsacı Hippolyte-Alfred Mosselmann'ın metresi olan ince, güzel ve aydın bir kadın Madam Sabatier ise, Baudelaire için “erişilmez kaldıkça sevilen” bir kadındır. Uzun yıllardan sonra, 30 Ağustos 1857'de kendini Baudelaire'e verdiği gecenin sabahında, Baudelire bir

mektup bırakır kaldıkları odaya ve bu aşk biter, çünkü “artık, onun için sadece bir kadın olmuştur.”⁸

Ne var ki Madam Sabatier’nin salonuna gitmesi sürer gene de. İlişkileri bütünüyle kesilmez. Aşklarının alevlenmesi de zaten Madam Sabatier’nin yaşadığı bu büyük ve zengin konakta pazar geceleri Flaubert, Gautier Louis Bouilhet, Goncourt kardeşler, Maxime du Camp, Dumas-père, Henry Monnier, Feydeau, Meissonnier, Clesinger gibi zamanın seçkin sanatçıların katıldığı salon toplantılarında olmuştur. Bu güzel ve ince kadına beş yıl süre ile Baudelaire aşk şiirleri yazmış ve imzasız olarak bunları ona göndermiştir. Sevdasını açıklayamamıştır uzun süre. Fakat 1857 yılında *Kötülük Çiçekleri*’ni yayımlarken, 1852 yılında Madam Sabatier’ye gönderdiği “Çok Neşeli Kadına” başlıklı şiirini de yayımlamış; aynı yıl *Kötülük Çiçekleri* mahkemece yargılanmış, hüküm giymiş ve içinden altı şiirin yayımlanması yasaklanmıştır.

8 Bazı yorumcular, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Baudelaire’in erken yaşta tutulduğu frengi hastalığı ile anasına duyduğu sevgiyi abartmaktadırlar. Frenginin o zamanlar bazı çevrelerdeki yaygınlığı göz önünde tutulacak olursa, bunun bize gözüktüğü kadar dramatik bir sorun olmadığı; yaşamın büyük bir sorun olmasına karşın, gene de sürdürülebildiği söylenebilir. Kuşkusuz bu frengi bireysel psikoloji açısından önemli bir sorun olmuştur, fakat Baudelaire’i “Baudelaire” yapan herhalde sadece frengisi ve annesine olan tutkusu olmamıştır. Bu konuda en ölçülü yorumu Yetkin’de buluyoruz. Bkz. Suut Kemal Yetkin, *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri*, Varlık Yayınları, 1967, ss. 24-27. Benjamin ise, Baudelaire’in bu yanlarını değil, modernleşme karşısındaki tutumunu öne çıkarıyor. Bunları da tek kişinin biyografisinden çok, o çağın lirik şairinin biyografisi olarak inceliyor. Bu ise bireysel olanın evrensel olan yanını vurguluyor. Benjamin’in kitabının bazılarının savunduğu gibi bitmemiş bir çalışma olmayıp, yeni bir *genre* olarak fragmanlar biçiminde hazırlandığını Adorno söylüyor. Bu bile Baudelaire’e en çok yaklaşan Benjamin olduğunu gösteriyor. Benjamin’in bu çalışmasının kurgusu ile Baudelaire’in düzyazı (mensur) şiirlerindeki kurgu arasındaki benzerlik çok anlamlı. Her ikisi de bir bütünlük içinde algılanıp anlamlandırılmayan yeni toplumsal yaşamda şairin ve düşünürün şiirde ve düşün yazınında bilerek kurduğu biçimsel yapılarıdır. Fragmanlar olarak algılanabilen bir modern zaman yaşamına koşut olarak. Baudelaire’in şiirinde, Benjamin’in ise lirik şiirin bu yeni dönemdeki koşulları üzerine yaptığı bu çalışmasında bilinçli olarak fragmanlar şeklinde kalan bir kurgu oluşturdukları düşünülebilir. (Ayrıca Benjami ’in Baudelaire üzerine yaptığı çalışmaları 1930’ların başlangıcı ile 1940’daki intiharına kadar üç kez yazdığı; bir de bu “Arkadlar Projesi”ne epistemolojik bir giriş olarak “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”i yazdığını da belirtelim. Bu konuda bkz. Ünsal Oskay, “Benjamin’in Baudelaire Çalışmaları”, *Basın ve Yayın Yüksek Okulu Yıllık: 1981*. Bunları, tezimin 1982’deki dizgisi sırasında ekliyorum.)

Bunlardan biri ise söz konusu şiidir. Mahkemenin bu kararı Baudelaire ile Madam Sabatier arasındaki aşkın taraflar arasında açıklamasını sağlamış olur. 30 ve 31 Ağustos 1857'nin gecesi ve sabahı ise işte bu uzun aşkın tensel olarak denenmesi ve sonu olur. Bu aşkın bitişinde, öyle anlaşıyor ki Madam Sabatier'nin ölçülü, düzenli ve esenlikli yaşamı karşısında delişmen ve hırçın şairin duyduğu güvensizliğin, ona duyduğu uzaklığın etkisi olmuştur. Bu durum melez sevgilisi Jeanne Duval'e yazdığı aşk şiirleri ile Madam Sabatier'e yazdıkları arasında yapılacak karşılaştırmalardan da anlaşılmaktadır.*

Madam Sabatier'ye duygusal yakınlığının 31 Ağustos 1857 sabahı bittiğini bu “Beyaz Venüs”e bir daha aşk şiiri yazmamış oluşundan biliyoruz. Bu konu ile ilgili değişik bir yorum ise Baudelaire'in *Spleen de Paris*'deki (yayımlanışı 1862) “Yoksulların Gözleri” başlıklı düzyazı şiirinde anlatılan insanlar arasındaki ilişkilerin artık aşkta bile onların toplumsal konumlarınınca belirlenmekte oluşu sorunu bakışından yola çıkılarak yapılabilir. “Yoksulların Gözleri” şiirinde kendisinin 1862'de yayıncı dostu Arsène Houssaye'ye *Spleen de Paris*'yi sunarken yazdığı bir tür önsözde belirttiği gibi, “yeni va daha soyut bir hayatın çizimi” için aranmış ve bulunmuş, “uyumu uyağı olmadan da şiirli, ez-

* Madam Sabatier'ye aşkının mezar ötesinde de süreceğini belirtmek için yazdığı, *Küçük Şişe* başlıklı şiirde şöyle ifade eder duygularını: “Tabutun olacağı, ey vebas canımın! / Meleklerin süzdüğü sevgili zehir! Azgın / Ve güçlü tesirinin olacağı şahidi, / Ey kalbimi yaşatan ve öldüren sert içki!” Aynı şekilde, gene Sabatier'ye yazdığı *Réversibilité* başlıklı şiirinde de ölçülü bir duygu ifadesi görülür. Şöyle ki: “... Mutlulukla, ışıkla donup taşan Meleşim, / Davut son demlerinde dökerken ölüm teri, / Büyülü vücudumdan sağlık almak isterdi / Ama dualarındır benim senden dileğim, / Mutlulukla, ışıkla dolup taşan Meleşim.” Oysa Jeanne Duval'e yazdığı aşk şiirleri duygularının bir sel gibi akıverdiği şiirlerdir. Doğallığın ve ten zevkinin coşkusal ifadeleridir. Örneğin *Uzakların Korkusu*'nda, “... Büyülü iklimlere çeken beni, / Görürüm dalgalarda arasız sallanmaktan / yorulmuş gemilerin kaynaştığı bir liman,” der. “Saçlar” şiirinde ise, Jeanne Duval'in kıvrıcık saçları ve kokusu, “İnsanın ve ağacın özsuyla serpildiği... o sıcak iklimlere (götüren) bir kabaran deniz” olarak betimlenir. *Geziye Çağrı*'da ise “sevmek, daima sevmek”ten söz eder. Ancak bunun ölünceye kadar olmasını ve sevgilisi Jeanne Duval'e benzeyen yerde olmasını,” ister.

(Bu şiirleri, Suut Kemal Yetkin şiir çevirileri olarak onun kitabından alıyorum. Bkz. Yetkin, age., ss. 102, 98, 86, 88, 104.)

gili olan, ruhun içli devinmelerine, hayalin dalgalanışlarına, bilincin çarpıntılarına uyacak kadar çevik ve çelişken bir düzyazı mucizesi” aranmaktadır. Bu arayışın yaşamdan gelen nedeni ise, “her şeyden önce kocaman şehirle haşır neşir olmak” ve kent yaşamının yol açtığı “sayısız bağlantıların rastlaşmaları ile iç içe yaşamak”tır.⁹

Yeni yaşam, kent yaşamının sanayi toplumu ile birlikte başlayan bu yeni biçiminde fragmanlara ayrılmış bir yaşam olduğu için, şiirin de başı, ortası ve sonu olmayan bir şiir olması; herhangi bir yeri kendi başına da varoluş kazanabilen bir kurgu içinde yeni bir şiir olması gerekmektedir Baudelaire’e göre. Şiirin bu değişimi, şiirin o zamana dek alışılmış biçimsel özelliklerinden bu denli kökten ayrılması, uzaklaşması, Baudelaire’e göre yeni yaşamın insan tarafından algılanmasındaki bütünlüksüzlük ile, fragmanlaşma ile, ancak şokla algılanabilen kopuk kopuk anlamlama ile bağlantılı bir değişimdir.

Yeni yaşam öylesine değişiktir ki artık âşıkların bile birbirleri ile olan ilişkileri, onlar aynı toplumsal çevrelerin insanları olsalar bile dünyaya bakışları değişik olabileceği için, sadece onların kendi aralarındaki bir ilişki olarak belirlenmemektedir. “Yoksulların Gözleri” şiirinde uzun bir gün geçiren iki âşık yeni açılan bulvarlardan birindeki bir *cafe-salon*’a otururlar. Salon, duvarlarındaki yaldızlı resimleri ve görgüsüz, parlak dekoru ile “pisboğazların hizmetine koşulmuş” bir yerdir. Âşıklar akşam yeni başlarken, Paris sokaklarındaki yeni havagazı lambaları yanmaya başlarken *cafe*’ye girerler ve bulvara bakan ön cama yakın bir masaya otururlar. Aralarında konuşmaya başlayacakları sırada bulvardan geçen yoksullardan bir adam; kırk yaşlarında, sakalı kırılmış bir baba, iki elinde iki küçük erkek çocuğu ile gelir. Camın önünde durarak içeriye, zengin dekorlara, eşyalara, duvarlardaki mitoloji sahnelerine bakarlar. Hepsi de paçavralar içinde bu üç insandan baba olanı, içeriye bakan gözleri ile sanki “Ne güzel! Ne güzel!

9 *Spleen de Paris*’deki Önsöz’den aldığı bu cümlecikler için bkz. Ch. Baudelaire (çev. Tahsin Yücel), *Spleen de Paris* (İstanbul: Ataç Yayınevi, 1961) ss. 3-4.

Yoksul dünyanın bütün altınları gelmişlerde bu duvarlara yerleşmişler...” der gibidir. Çocuklardan birinin gözlerinde ise, “Ne güzel! Ne güzel! Ama, ancak bizim gibi olmayanların girebilecekleri bir yer burası...” diyen bir ifade vardır. En küçüğünün gözleri ise, “şaşkın ve derin bir sevinç” ile doludur.

Bu durum karşısında, “Gözler Ailesi” ile karşı karşıya olmaktan utanmaya başlar Baudelaire. O ara gözlerini sevgilisinin gözlerine çevirir ve “onlarda kendi düşüncelerini bulmak ister...” Ne var ki o zamana dek, şaire “ayın ruhu esmiş” gibi görünen sevgilisinin gözlerinde bu aradıklarını bulamaz. Sevgilisi, camdan bakan yoksulların “araba kapıları gibi açılmış gözlerinden” rahatsız olduğunu söyler ve Baudelaire’den hizmetlerine bakan *cafe-salon*’un adamlarından bu insanları uzaklaştırmalarını istemesini diler. Ve şair bir daha görmek istemez sevgilisini. Ne var ki onu niçin terk ettiğini şiirinin sonunda, sanki ona sesleniyormuş gibi yazdığı şu tümce ile açıklar: “... anlaşılmak böylesine güçtür işte, düşünceler böylesine birleşmez şeylerdir sevgili meleğim, sevişenler arasında bile!”¹⁰

Baudelaire’in insanlar ile olan ilişkilerinde, onun topluma bakışının farklı oluşunun etkide bulunduğunu, düzenin alışılmış yaşamına ayak uydurabilmiş insanları şaşırtmaya olan merakından da biliyoruz. Nitekim 1861’de bir tek olumlu oy alamayacağını bildiği halde, “beyinleri kireçlenmiş üyelerin yüreğini hoplatmak için akademi üyeliğine başvurur. Dostu ve çok saydığı Sainte-Beuve rezaleti önlemek için vazgeçmesini söyler. Ama o, bu amaçla akademi üyelerinden bazılarına mutat ziyaretlerde bulunur. İş tam bir rezalete varmadan adaylığını geri alır.

10 Age., ss. 46-47. (Bu ilginç şiir, âşıkların bile kendi aralarındaki ilişkilerin, âşıkların dış dünya ile olan ilişkilerinden etkilenmekte olduğunu göstermektedir. Bu ise 1850’lerdeki modern yaşamın bir yeniliğidir. III. Napolyon’un yetkilendirdiği Paris “prefect”si Haussmann, barikatları kesinlikle olanaksız kılmak için o zamana kadar bir ortaçağ kenti görünümü taşıyan Paris’in sokaklarını, mahalle aralarını, varoşlarını yıkmış, bulvarlar, zafer takları, geniş alanlar ile dolu yeni bir kent kurmuştur. Ama bu yapılanlar barikatları imkânsızlaştırırken, yoksulların kente gelmesini kolaylaştırmış, eğlence saatlerini zenginler ile yoksulların yakın mekânlarda geçirmelerini; birbirleriyle karşılaşmalarını kolaylaştırmıştır. Bkz. Marshall Berman, “Baudelaire: Modernism in the Street”, *Partisan Review*, S. 2, 1979, ss. 205-222.

1863 yılında *Le Figaro* gazetesinde yazdığı bir eleştiride ise, zamanının bir modernist ressamını anlatırken uygunlukların dış sınırları içinde ölçülü bir özgünlüğü benimseme ihtiyacından... bunun (bu akım o günlerin *dandyism*'idir) bir tür kendine tapınma dini oluşundan... her şeyden bıkmış olmak, acı çekmek bir insan olmak ve bundan sonra da tilkinin ısırp yaralamasından sonra da gülen Ispartalı gibi gülebilmek oluşundan söz eder.¹¹

Baudelaire 1861'de *Kötülük Çiçekleri*'ni otuz beş yeni şiir daha katarak ikinci kez yayımlar. Yayınevi sahibi dostundan aldığı avansları ise ödeyemez. Kitap satmaz. Yayıncı, Baudelaire'in verdiği borç senetlerini kırdırmak zorunda kalır. Bu borçları Baudelaire'i çok üzer. Bu güç günlerde, on beş yıldır çalıştığı ve beş cilt tutan Edgar A. Poe çevirileri üzerindeki bütün yayın haklarını yok pahasına satar. Annesinden para ister. Daha sonra 1864'te Belçika'ya konferanslar vermeye gider. Orada bu işten para kazanacağını söyleyenlere inanır. Poe çevirilerini ise henüz bitirememiştir.

Belçikalılar ise Baudelaire'in Brüksel'deki her üç konferansı ile de ilgilenmezler. Gautier üzerine verdiği konferansı bile, sadece on kişinin katıldığı sönük bir konferans olur. Belçikalılardan bu konferanslar için anlaşmalarındaki 300 frank yerine 100 frank alabilen Baudelaire, Poe'dan yapmakta olduğu çevirileri, işte bu günlerde, müze ve galerilerini gezdiği Brüksel'de tamamlar. Bir ay içinde dönmek üzere gittiği Brüksel'de aylarca kalan Baudelaire bir süre sonra 7 Temmuz 1865'te Honfleur'deki annesinin yanına (Fransa) döner. Fakat Manş'a bakan bir kayalığın üzerindeki güzel evini iki gün sonra terk ederek Paris'e geçer. Oradan da, birkaç gün sonra, 11 Temmuz'da yeniden Brüksel'e döner. Borcunu ödeyemediği otel odasında uyuşturucuların yardımı ile "unutmaya" çalışır yaşamını. 15 Mart 1866'da iflas ettikten sonra –*Kötülük Çiçekleri* sadece 353 adet satmıştır– ken-

11 Baudelaire'in "dandyism" üzerine söylediklerini, Pascal Pia'nın *Baudelaire par lui-meme* (Éditions du Seuil, 1966)'dan aktaran Suut Kemal Yetkin'den alıyoruz. Bkz. Yetkin, age., ss. 28-29.

disi de Brüksel'e gelen yayıncı arkadaşıyla birlikte Belçika'da, bu kentin dışında, Namur'de bir kiliseyi ziyarete giden Baudelaire bu gezinti sırasında fenalaşır ve yere yıkılır.

Ertesi gün Brüksel'e dönmek için bineceği trenin kapısını açamaz. İnme gelmiştir. İnmenin geçmeyeceği anlaşıncı 2 Temmuz'da Paris'e getirilir. 4 Temmuz'da kiliniğe yatırılır. Oda-sının duvarlarına Monet'nin resimleri asılır. Dostları arasından bir kadın piyanoda, sağlığı yerinde olduğu günlerde bütün gücüyle savunduğu Wagner'in *Tannhäuser*'inden parçalar çalmaya başlar. 31 Ağustos 1867'de, henüz 45 yaşında iken, hastalığında hemen yanına koşmuş bulunan annesinin kollarında can verir.

2 Eylül 1867'de Montparnasse Mezarlığı'na gömülür. Törene Verlaine, Banville, Champfleury, Asselineau, Fantin-Latonur, Monet, Alfred Stevens, Nadar gibi yakın dostlarından başka kimsecikler gelmez. Sağanak öncesindeki gibi boğucu bir havada başlanan defin töreninde Edebiyatçılar Birliği'nin ve Fransız Akademisi'nin tek bir temsilcisi bile yoktur.

Baudelaire'in modernist sanatının anlamını ise, bu hazin defin töreninin tablosunu yıllar sonra eldeki anılardan yararlanarak anlatan François Porché şöyle betimler:

“Banville mezar başında çok soyluca konuştu. Baudelaire'de yenilik getiriciyi, önceden düşünülmüş bir ülküye göre insan tabiatının değiştireni değil, bütün bir yeni insanı, güçsüzlükleri, hastalıklı güzelliği, gerçekleştiremediği dilekleri ile kabul eden yeni insanı selamladı. Sonra, çocukluk ve gençlik yıllarının vefalı arkadaşı Asselineau, gözleri yaş dolu, bu kadar az insan bulunduğuna öfkeli, şairin insan yönü üzerinde durdu. Son sözleri kopan gök gürültüleri arasında işitilmez oldu ve bardaktan boşalırcasına başlayan yağmur orada bulunanları hemen dağıtıverdi.”¹²

12 François Porché; *Baudelaire, Histoire d'Une Âme*, Paris, 1944, s. 436'dan aktarıldığı yer için bkz. Yetkin, age., s. 41.

Baudelaire'in bu ıssız ölümü, kalabalıklar içinde yaşanan yalnızlığın kendini kutsallaştırmasıdır yeni toplumda. Ölüm ve ölen, geride kalanların hızla unutmak istedikleri olgulardır yeni çağda. Çok kısa bir süre sonra mezarlıklar ve ölü defin işleri ailelerinden ve dostlardan alınacak; mezarlıklar uzak yerlere taşınacak; mezarlıkların tanzimi ve mimarisi bile ölümü hiç hatırlatmamacasına kentin uzaklarında ve doğanın güç algılanan bir uzantısı gibi yapılmaya başlayacaktır.

Baudelaire'in bu yaşamı içinde sanatta neler yaptığını şimdi daha anlamlı bir biçimde inceleyebiliriz. Bunun için önce, onun yaşadığı yıllarda sanat ve yazın dünyasındaki değişimleri biraz daha yakından görmemiz yararlı olacaktır.

Baudelaire'in Çağında Sanat ve Yazın Dünyasındaki Değişimler

Baudelaire'in yaşadığı çağa karşı eleştirisi, aslında kendisine de yönelen bir eleştiridir. Değiştiremediği, terk etmediği fakat her an kendisinden uzaklara gitmek istediği bir toplum karşısında, bir yandan ölüm anının yakında geleceğini ve kendisine, “Geç kaldın... yıllanmış korkak,”¹³ diyeceğini söylerken, diğer yandan da, gene kendisi için, “bir sfensk ki meçhulü aldırıışız dünyanın / haritada unutulmuş ama hırçın sesiyle / yalnız şarkılar söyler batıp giden güneşe”¹⁴ der.

Baudelaire'in şiiri, Donald Marshall'ın deyişiyle, sınai kapitalizmin oluşumu ile birlikte insanın karşı karşıya kaldığı “algılama bunalımının yansıması”dır.¹⁵ Bu şiirin sevilmesi, anlaşılması

13 Yetkin, age., ss. 130-33'teki Baudelaire'in *Çalar Saat* şiirinin Yetkin tarafından yapılan çevirisinden.

14 Şiirin burasında Baudelaire'in kendisinin bir dipnotla sfensk için yaptığı açıklama çok ilginçtir: “Mısır'da Memnon'un kocaman bir heykeli varmış, yükselen güneşin ışınlarına karşı ahenkli sesler çıkarmış.” (Bkz. Yetkin, age. ss. 116-119'da *Can Sıkıntısı* şiirine ait dipnottan.)

15 Donald Marshall, age., ss. 313-316. Walter Benjamin'in Baudelaire üzerine yaptığı çalışmaların, onun 1940'da İspanya sınırında, Fransa'daki Gestapo polisinin

da, gene Donald Marshall'ın belirttiği gibi, “geleneksel sanatı yaratan yaşamdan çıkışla, yani modernizmi oluşturan ve *organik zamanın* erimesine neden olan modernleşme döneminin sanayi toplumu yaşamına geçişle bağıntılı bir sorundur.”¹⁶

Bu yeni dönemde kentsel yaşam binlerce yıldan beri sürdüğü bazı özelliklerin yanı sıra, artık birçoklarının anlayamadığı fakat katılmaktan, yaşamaktan kendilerini alıkoyamadıkları yepyeni özellikler kazanmıştır. Rousseau'nun döneminde iken düşünülen ve toplumu eleştiren aydınlara kendisinin dışında kalma olanağı verebilmeyi yeğleyen toplum, Baudelaire'in yaşadığı 19. yüzyıl ortalarında değişmeye başlamıştır. İlk Ulusal Sanayi Sergisinin 1798'de Champ-de-Mars'da açıldığı Fransa'da o sıralar işçi sınıfını eğlendirecek ve bu sınıf için bir *emancipation* olacak bu tür düzenlemeler gereksinilmeye başlamıştır. Toplumsal farklılaşmaların derinleşip kurumlaştığı sanayi toplumu bu farklılıkların hissedilmesini azaltmak, böylelikle kültürün maddi öğelerindeki gelişmeler sayesinde ekonomik alanda erişebileceği üretkenlik düzeyine çıkabilmek için kültürün tinsel alanında da değişimler yapmak ve *çalışan* ve *yönetilen* kitleleri katılacakları, içinde yer alacakları ve eğlenecekleri bir fantazmagorya ile yeni düzene bağlamak ister. Bu amaçla yeni kültürel düzenlemelere yönelir.¹⁷

eline düşeceğini anlayınca intihar etmesi yüzünden bitirilemediğini ileri süren bu incelemenin ilginç yanı hem Baudelaire'in metaforik anlatımını nasıl oluşturduğunu hem de Benjamin'in Baudelaire'in bu anlatımını nasıl deşifre edebildiğini anlamamızı kolaylaştıran bir inceleme olmaktadır.

16 Age.

17 Walter Benjamin, “Grandville, or the World Exhibitions”, *Partisan Review* 45:2 (1978), s. 186 (186-88) Bu fragman, Benjamin'in Baudelaire üzerine yazdığı *Arkadlar Projesi* kitabında da yayımlanmış bulunuyor. Ayrıca buradaki sergilerin meta ekonomisinin yaygınlaşması ve tüketim ideolojisinin oluşumuna etkisi bakımından eski zamanların panayırlarından farklılıkları üzerine kısa bir açıklama yapmakta yarar görüyoruz. Ortaçağ boyunca yenilmez düşman mesafe ve asayişsizlik ile, üretim teknolojisinin buna bağlı olarak bir türlü kurtulamadığı geriliği nedeni ile eski zamanların panayırları tüketimi geniş kesimlere açma, bu kesimleri tüketime özendirme gibi bir işlev edinmemişlerdir. Yerel bir feodal otoritenin beş-on kilometrelik sınırlar içindeki bir alanda genellikle bölgeler hatta ülkeler arası karayollarının –o zamanki anlamda– keşişme noktasında sağladığı asayiş sayesinde bölgeler ya da ülkeler arası ticaret ile iştigal eden tacirler bura-

Saint-Simon'cular ise dünya ekonomisinin ne gelişme gösterdiğini sezmişler, işçi sınıfı ile bağlarını kopararak sınai ve ticari işletmelere katılmaya başlamışlar, ayrıca dünyanın sınaileşmesinden yana oldukları için meta fetişizminden sonra tüketim ideolojisine geçişin bu ilk hazırlık ve arayışları içindeki sanayicilerin bu ve bunu izleyen fuarlarını desteklemişlerdir.¹⁸ Bu sanayi fuarlarında kurucu heyetlere girmişler, fuar düzenlemedeki amaçlarından birinin de işçi sınıfını eğlendirmek... işçi sınıfına bir *emancipation* olanağı sunmak olduğunu yazılı olarak belirtmişlerdir.¹⁹

Çalışan işçi, emekçi kesimlerini, yabancılaştırmanın yepyeni boyutlar kazanmaya başladığı bu yeni toplumsal formasyonunun oluşumu ile birlikte, egemen sınıf kesimlerinin ilerici ögesi olan sanayi burjuvazisi yeni bir kültürün sosyalizasyonu ile biçimlendirmek gerektiğini anlamıştır. Sanayi sergileri, 1850'lerden itibaren toplumsal formasyonunun bu yeni evresinde yeni üstyapı düzenlemelerinin tamamlanması ile fantazyalara büründürülmüş bir toplumsal yaşama geçişle birlikte metanın karakterinin tüm toplumsal yaşama yaygınlaştırılması işini üstlenmişler-

lara gelirlerdi. Civar halk burada ancak takas usulu ile hayvan, baharat, zahire, tuzlanmış et vb. alışverişi yapardı. Uzak diyarlardan gelmiş tacirler ise yakın köylerdeki basit hanlarda yatar, sade sofralarda yemek yer, paradan çok, para ile alışveriş yerine, panayır yerinden uzaklaşıldığında soyulma tehlikesinden dolayı takas usulü ile alışveriş yaparlardı. Panayırların işlevi, meta kültürünün geniş kitlelere yaymak değil, ortaçağ dünyasının büyük ticaret bölgeleri arasındaki alışverişlere düzenlilik kazandırmaktı. Civar köy ve kasabalar zamanın üretim teknolojisindeki verimsizlikte görülen hale gelen temel nitelikteki birçok toplumsal koşul yüzünden alabildiğine yoksul durumda idiler. Büyük kentler için yirmi-otuz kilometrelik kırsal çevre, kent nüfusunu beslemek için ucuza tahıl alınması gereken -ki bu en başta emeğin kırsal kesimde çok ucuz tutulmasına bağlı idi- bir sömürü alanı idi. Örneğin zengin Floransa'nın tahıl ambarı sadece 30 kilometre civardaki köylerden ibaretti. Kır yoksul tutulduğu için panayırlar oktruva resminden muaf tutulma gibi desteklere rağmen, yapıldıkları yerdeki halktan çok, uzak yerlerden getirilen kumaşlara, baharata, derilere para verebilecek bölgelere seslenmekte; tüketim ideolojisinden çok ulusal pazara yönelmenin ilk yollarını açmayı işlev edinmiş bulunmaktaydı. Bu konuda bkz. Fernand Braudel, age., ss. 379-82, 387.

18 Benjamin, "Grandville, or the World Exhibitions", *Partisan Review*'deki metinde s. 186'dan.

19 Age.

dir. Bu yeni düzenlemeler gerçekten egemen insan/bağımlı insan ikilisindeki yarılar arasında oluşan zorunlu birlikteliği tarihteki en soyut ve en gelişkin (rafine) görünümüne sokmak için girişilen diğerkültürel düzenlemelerin en önemlisi olmuştur.

Baudelaire'in insanlar arasındaki ilişkiler için artık "*fraternal* bir fuhuş"²⁰ dediği bu dönemde *ancient regime*'in popüler kültürünün yerine yeni bir "popüler kültürün de oluşturulmaya başladığını belirtmek gerekmektedir. Eski popüler kültür, toplumun genelinde, gezginci satıcıların sattığı kötü baskılı, çoğu yerde topluluk olarak, okuyan birinden dinlenen, uzunluğu sekizle elli sayfa arasında değişen ve üst sınıfların okudukları romanların basitleştirilmiş biçimleri olan kitaplara dayanmakta idi. Seçkinlere seslenen edebiyata ait kitapların bazıları kentlerdeki basımcılar tarafından ele alınıp yeniden işlenmekte, böylece popüler kültürün ya da folk kültürünün otantikliğinden de önemli ölçüde yoksunlaştırılmış bir edebiyat türü oluşturulmaktaydı. Bu tür kitapların birçoğu bahçe işlerine, dinsel öykülere, gündelik hayattaki terbiye ve görgü kurallarına, pratik sorunlara ilişkin idi. Bir bölümü ise ortaçağ masalları ya da azizlerin hayatını anlatan şeylerdi. İçlerinde, halk arasında yaygın farslara ait olanlar da vardı...

Sözsel edebiyatın, ortaçağ masallarının ve Rönesans öykülerinin yer aldığı bu harmanlaştırılmış popüler edebiyat, günümüzdeki gibi yüksek tabakaların kültürünün popülerize edilmesinden oluşan bir yapıya geçiş özelliği taşımaktaydı. Farklı yarıları da vardı. Teknolojisi, tüketim biçimi ve etkinlikleri bakımından bu kültür hâlâ içindeki folk kültürü öğeleri veya kalıntıları ile birlikte bulunmakta idi. Bu bakımdan da yeni dönemin aradığı ve oluşturmaya çalıştığı yeni üstyapı düzenlemeleri için olduğu haliyle kullanılamayacak bir durumda ve nitelikte idi.²¹

20 Baudelaire'in "fraternal fuhuş" sözleri ile çağdaş insanlar arası ilişkileri düzara karalamadığı; bu durumun, içinde yer alarak düzeltilmesi gereken bir modernleşmenin sonucu olduğunu savunduğu, özellikle *Spleen de Paris*'deki düzyazı şiirlerinden anlaşılmaktadır.

21 Bu konuda bkz. Priscilla Clark, "The Beginnings of Mass Culture in France..." age., 277-79.

Sanayi toplumunun oluşmaya başlaması ile birlikte gerekli olan yeni popüler kültüre geçiş ise, okuryazarlık oranının artması ve Fransız dilinin ülkenin her yerinde konuşulan ortak dil durumuna gelme özelliği kazanmasına koşut olarak gerçekleştirilmeye başlamıştır. Bu gelişmeler *ancient regime* döneminde gerçekleştirilememiştir. Napolyon ordularına asker olarak alınan, daha önce ise cumhuriyet ordularına asker olarak katılan köylüler ve yoksulların yurttaşlaşması, Halk Eğitim Bakanlığı'nın baskıları, coğrafi ve toplumsal hareketliliğin artması, hızlanan kentleşmenin etkisi ile çeşitli bölgelerin farklı insanları harmanlaşıp ulusal bir kültür içine girmeye başlamışlardı. Bunların ardını ise, basım tekniğini, mürekkebi ve kâğıdı ucuzlatan basım sanayisinin birçok benzeri işlerini kolaylaştıran teknik gelişmeler izlemiştir. *Ancient Regime* sırasında yılda toplam 600-800 yeni kitap ve risale yayımlanırken 1850'lerde bu sayı 7000-8000'e çıkmış; 1889'da ise 15 bine yaklaşmıştır. Bu kitap baskısı ile Fransa 19. yüzyıl ortalarına, örneğin Amerika'daki yüz bin nüfus başına düşen yıllık yeni kitap oranının tam beş katına ulaşmıştır.²²

Yayın alanındaki gelişmeler roman türünde ayrı bir boyut kazanmıştır. 1750-1789 arasında yılda ortalama 53 yeni roman yayımlanmışken, 1840 ile 1875 arasında bu sayı 218 olmuş, 1886-1890'da ise 653'e ulaşmıştır.²³ Dergi, gazete ve diğer süreli yayınlardaki artış ise, okuma-yazma öğrenip de eğitimce eksik kalan kitlelerin artan ilgisi, kentleşme ve sanayinin diğer etkileri nedeniyle devam etmiştir. Paris'te yayımlanan süreli yayınların tüm sayısı 1860'ta 500'e, 1890'da ise 2 bine yükselmiştir. Paris'teki gazetelerin toplam tirajı 1836'da 70 bini, on yıl sonra 1846'da 200 bini bulmuştur. 1899'da ise artık sadece *Le Petit Parisien*'in tirajı 775 bine ulaşmıştır.²⁴

Yayın organlarının kendi içyapılarında da bu dönemde bek-

22 Christophe Charle, "L'Expansion et la crise de la production littéraire", *Actes de la recherche*, No. 4 (Temmuz 1975) ss. 41-65'ten alındığı yer için bkz. Priscilla Clark, age., ss. 279-80.

23 Age.

24 Age.

lenmedik değişmeler olmuştur: Duma'ın (peder olanı) bir kısma romanını tefrika etmeyi akıl eden *Le Siècle* üç hafta içinde (1836) okuyucu sayısını –o zaman gazetelerin satışı, yasa gereği sadece abonelere gönderilmek suretiyle olurdu– 100 bine çıkarmıştır. İşçi gündeliğinin 2,5 frank olduğu o yıllarda Duma satır başına 1,5 frank almaya başlamış; *La Presse* ile yıllık 64 bin franka; aynı yıl için *Le Siècle* ile de 150 bin franka yıllık anlaşma imzalanmıştı. Bu ikinci gazete Eugène Sue ile yazar ile yıllık 100 bin frank üzerinden 15 yıllık bir anlaşma bile yapmıştır. Bu ücretler, ortalama işçi ücreti üzerinden, bir işçinin yıllık gelirinin yüz katıydı. 1870'lere doğru ise, yayın hakkının hukuken gelişmiş biçimine erişildiğinde, naturalist Zola'nın *L'Assommoir* (1877) sayesinde ortalama aylık geliri 1500 frank olmuştur. Bu dönemde ortalama aylık işçi ücreti 60-70 frank kadardı.²⁵

Fakat bu gelişmelere karşın 1857'de yayımlanan *Kötülük Çiçekleri*'nin satıştan yapabildiği gelir 250 frankı aşamamış, yayıncısı iflas etmiştir. Verlaine'in *La Plume*'u (1890) sadece 350 adet satmıştır. Mallarmé'nin *Pages*'i (1891) ise 325'te kalmıştır. Soy şiirin pek ilgi görmediği bu yeni kültüre, yani çağdaş “kitle kültürüne” yönelme döneminde anlaşıldığı üzere roman daha şanslı olmuştur. Fakat Zola gibi yazarlar bile yıllarca yoksul bir hayat sürdükten sonra, ancak 1874'te *La Conguête de Plassans* ile altı aylık bir sürede 1700 adetlik bir satış düzeyine ulaşabilmişlerdir.²⁶

Yeni kültür ve edebiyat yaşamının eskisinden farklı bir diğer yanı da, üretiminin ve dağıtımının da gitgide toplumsallaşması olmuştur. Eski günlerde kitaplar rastgele basımevlerinde dizilip basılır, gezginci kitap satıcıları bunları köy, kasaba gezerek satarlardı. Bu işlerde bir düzenlilik olmadığı için *ancient regime*'in bu konuda bir yönetmeliği bile bulunmamaktaydı. İmtiyaz da yoktu,

25 Bu konuda bkz. Priscilla Clark, age., 278-79; ve John Lough, *Writer and Public in France: from the Middle Ages to the Present Day* (London: Oxford University Press) hakkındaki inceleme yazısı, *New York Review of Books*, May 31, 1979, s. 3'te.

26 Bkz. P. Clark, age.

sansürün ön onayı da.²⁷ Yeni döneme geçişle birlikte edebiyatın türleri (*genre*) de değişmiş; yüksek kültürün şiir, drama ve epik türlerine karşılık 17. yüzyılda da okunan, fakat okuyanların bunu itiraf etmekten utandıkları roman türleri yeni popüler edebiyatın en yaygın türü olmuştur. Öte yandan romanın kendi alttürleri olan sergüzeşt romanları, dedektif romanları, İngiltere’den alınan bir tür olan *roman noir*, gotik roman, tarihi roman, bilimkurgu romanları (Jules Verne) da gene bu dönemde ilk kez ortaya çıkmışlardır. Roman, sanayi toplumuna geçiş süreciyle birlikte eski durgun toplumsal yaşamın kalmaması üzerine, yeni oluşan insansal dünya karşısında ürküntüye, şaşkınlığa ve güvensizliğe sürüklenen orta sınıfın alt kesimlerinin bu duygularını yansıtan arayışlarına da cevap vermeye başlayınca, çok geçmeden gerilim, korku, şiddet romanları en yaygın roman türleri olmaya başlamıştır.

Ne var ki Baudelaire ve Zola gibi yazarlar ve şairler toplumsal yaşamı eleştirmekten de geri kalmıyorlardı. 1850’lerden itibaren burjuvazi, eski rejimin bu konudaki –gazetelerde değil– hoşgörüsü ile karşılaştırılamayacak şiddette yeni bir sansür uygulamasına geçmiş bulunuyordu. Sanat eleştirmenleri ise ayrı bir sansür ögesi olmuşlardır. Eleştirmenler kötü edebiyattan çok, var olan topluma eleştiri yöneltten yazarlarla uğraşmışlardır. Tefrika kültürüne, kötü romanlara eleştiri yönelttenler Sainte-Beuve ve Alfred Nettement gibi gerçekten çok az sayıda eleştirmen ve incelemeci olmuştur. Bu iki öncü eleştirmenden Sainte-Beuve, bu yeni edebiyat dünyasını “sınaileştirilmiş bir edebiyat dünyası” olarak nitelendirmiş; Nettement ise 1845 yılındaki incelemesi ile tefrika kültürü üzerine ilk çalışmayı yapmış, *Études Critiques Sur le feuilleton-roman*’ı yazmıştır.

Sanayi kapitalizmine geçişte devletin ekonomik, siyasal ve kültürel alanda yeni yeni işlevler yüklendiği bu yıllarda yazarların “koruyucusu” da, artık eskisi gibi zenginler ve onların salonları değil, devletin içişleri nazırı, imparator mabeyincisi, Halk Eğitimi Nezareti’nin yüksek memurları olmuş bulunuyordu. Vic-

27 Clark, age., s. 278.

tor Hugo bu devletin örtülü kaynaklarından yılda 2000 frank yardım görüyor; Gautier, III. Napolyon'dan yıllık 3000 frank para alıyor, ayrıca yılda 6000 franklık da yeni açılan Halk Kütüphaneleri kadrosunda gözükererek kütüphaneci diye kendisine bir maaş bağlatmış bulunuyordu. Kütüphanecilik kadrosundan Flaubert de yılda 3000 frank alıyordu. Baudelaire bile 1855'te para alanlar arasında adının bulunmadığını ilan etmişken ve bu gerçekten böyle iken, iki yıl sonra yoksulluk yüzünden Milli Eğitim Bakanlığı'ndan yardım istemiştir. Fakat kendisine sadece 200 frank verilmiştir.²⁸ Halk Eğitimi Bakanlığı'nda memur olan Maupassant ise, Flaubert'e –dışışlerinden para alanlar bir yana– sadece kendi bakanlığının 600 yazara para verdiğini; 1833'ten 1887'ye kadar sadece bu bakanlığın yazarlara dağıttı paranın 221 bin frankı bulduğunu yazmıştır.

İlginç olan yan, feodal toplumda soyluların çocuklarına mürebbilik yapmak ve onların konaklarını süslemek gibi işlerle geçinen yazarların korunması devlete yüklenirken, bir yandan örtülü ödenekten para dağıtılmakta, bir yandan da bu aydınlara maaşlı işler icat etmek için halk kitaplıkları kurulmuş bulunmaktaydı. Böylece egemen sınıfın sansürü altında üreten bir yazar ve Halk Eğitimi Nezareti'nin memuru olarak halkı eğitmesi için maaşa bağlanan aydınların beslenmesi de, toplumsal ve kültürel hayatı gitgide daha çok devlet tarafından düzenlemeye başlayan halkın sırtına bindirilmekte, fakat bu konularda karar alma yetkisi devlete bırakılmaktaydı.

Büyük klıkavgaaları ile üye olunabilen Fransız Akademisi'nin durumu ise ayrı bir olaydı. Akademi üyeliğini çekici yapan, yıllık ortalama işçi gelirinin iki katını bile aşmayan yıllık maaşından çok, akademi üyesi olmanın toplumdaki –çoğunluğu sanat ve edebiyatla ilgisi bile olmayan memurlar, saraya yakın adamlar olan– seçkinler kliniğinin himayesi altına girebilme olanağı sağlamasındandı. Fransız Akademisi, üyelik için başvuran Balzac'ı –üyelerden Charles Nodier'nin Balzac'a söylediği gibi– “top-

28 Baudelaire hakkındaki bilgi için bkz. John Lough'un kitabı hakkındaki Darnton'un yazısı, age., s. 4; diğerleri için ise, Clark, age., ss. 284-86.

lumda mevki sahibi ve borçlarını ödeyebilmiş biri olmadığı için” üyeliğe kabul etmemiştir. Fakat aynı akademide, roman yazmakla uğraşmadıkları için toplumsal mevkileri ve paraları iyi olan nice üyeler vardı. Bunların üyeliği aslında, akademinin çoktandır edebiyat ve düşün yaşamını resmileştirmek işiyle uğraşan bir devlet kurumuna dönüştüğünü kanıtlamakta idi.

Akademi kliğine giremeyen, Halk Kütüphanelerindeki uydurma memuriyetlerden maaşa bağlanamayan, dışişlerinden örtülü edenek alıp arpalık ihsanına kavuşmayan, üstelik kitapları da satmayan çok sayıda yazar ve sanatçı ise çok daha trajik bir duruma düşmüştü. Kitap işinden sonra, yavaş yavaş resim ve müzik de pazarın koşullarına bağlanmaya başladığı için bu sanatçılar önceleri bu sınılanmış sanat ve edebiyat hayatına karşı direnmek için –gerçekten içtenlikle bunu istedikleri için– “sanat, sanat içindir” akımını oluşturdular. Bunlar ilk dönemde, gerçekten yeni koşulları sanat ve düşünce yaşamı için yüz karası sayıyorlardı, fakat ne yaparlarsa yapsınlar kitaplarını satabilmek için bunların da pazar olgusunu kabullenmeleri gerekiyordu. Sonunda, durumu kurtaracak bir ara yol bulundu: Üç-beş sanatçı bir araya gelip, herhangi bir yeni *ism* kurarak, onlar da kendi kamularını ya da müşteri topluluğunu oluşturmaya başladılar. Bu kamuların oluşturulması, modernist sanatçılar için kapitalist pazarın sanata ilişkin aşağılatıcı değer ve kriterlerini açıkça kabullenmek yerine, okuyucusunu kendi düzeylerine yükseltmek gibi hoş giden; pazara bağlanmayı örtüp kolaylaştıran belirli *cafe*’ler, salonlar ve küçük meyhanelerde yetiştirilen bu beğenisi yükseltilmiş özel okuyucu kamularını elden kaçırmamak için her modernist klik, çoğu kez kendi başına bir sanat ve eleştiri dergisi çıkarmakta idi.

Bütün bunlara karşın, bu “beğenisi yükseltilmiş okuyucu kamuları”, en az kendilerine gereksinen bu modernist sanatçı toplulukları kadar maymun iştahlı oldukları için, aynı yolu izleyen yeni ve başka bir kliğin yepyeni ve kimi kez şok yaratacak kadar tuhaflıklarla ortaya atılan yeni *ism*’lerine en beklenmedik anda kapılıvermekte idi. Böylesi bir kültürel ortamda, kurulu

düzene ne uyabilen ne de karşı çıkabilen bu sanat çevreleri gitgide kendi içlerine kapanıyor, hırçınlaşıyordu. Sonuçta ise, tıpkı Bohemya'daki başarısını darbe girişimlerinden sonra işsiz kalıp Paris'e mülteciliğe gelen eski Bohemyalı subayların bir kısmının serseri, bir kısmının tacir olması, bir kısmının ise yeniden asker olabilmek için Fransız ordusuna girmesi gibi, bu sanatçılar da alkole, tımarhanelere, erken ölümlere ya da bireysel direnme ile erişilebilecek son nokta olan nihilist edebiyata sürükleniyorlardı. Toplum ile iletişim kurma isteğinin bütünüyle terk edildiği bu son nokta, bu sanat anlayışının varabileceği kendi çıkışı ile en tutarlı modernizmi oluştuyordu. Anlatımda yeni biçim arayışlarının hiç bıkmadan, ardı ardına denendiği yeniliklere rağmen bu işin sürüp gitmesi ise, yeni bir toplumsal yaşam karşısında kendine var olan toplumun dışında ayrı bir yer bulabileceğini zanneden modernist sanatçıların toplumsal yaşamın yeni kültürel düzenlenimlerini kavrayabilmeleri için gerekli olan gelişkin bir toplumsal kurama varabilme yeteneğinden yoksun olmalarından ileri geliyordu.

Bu durumun sonunda, yepyeni bir makro evren karşısında yenik düşen modernist sanatçı bir toplum kuramı geliştirmeksizin edilgin bir tutumla kendi mikro evrenine çekiliyor; bu mikro evrendeki en küçük bir öğedeki yenilik, bir anda sanatçının makro evren ile etkileşimi açısından çok büyük bir anlam taşıyormuş gibi görünüyordu. Her sanatçı, bu nedenle çok belirsiz denecek kadar önemsiz farklılıklar içinde de olsa, kendisinden başka hiçbir sanatçıya benzememeye çalışıyor; sanatsal üründe özdeki değişimleri gerçekleştirmek mikro evren arasındaki tüm ilişkilerin yeniden yorumlanmasını gerektirecek kadar zor olduğu için, özde gerçekleştirilemeyen yenilikler, bu biçimsel öğelerde yapılıyordu. Aşkın, kendini beğenmenin, her türlü ruhsal doyumun, hırsların, kıskançlıkların başlangıcı da sonu da sanatçının içinden çıkamadığı bu daracık ve edilginleştirici mikro evren oluyordu. Dışardaki sonsuz zenginlikler ile dolu makro evren ise, bireysel çırpınışlar içinde tükenen sanatçının, çoğu kez iletişim kuramadığı bir dünya olarak kalıyordu. Öte yandan, sıradan insanlar

da gündelik çalışmalarının sonunda evlerindeki, meyhanelerdeki zamanlarında bu aydınların, bu sanatçıların ne yaptıklarından, nelere karşı olduklarından bütünüyle habersiz, gündelik reel yaşamlarının maliyetlerini azaltacak kaba saba ama onların reel gereksinimlerine yaklaşacak kadar alçakgönüllü kültürel ürünlerin oluşturduğu eğlendirici kültürel etkinliklerle yaşıyorlardı.

Sanat ve edebiyat dünyasının ekonomik ve teknolojik çerçevesindeki bu değişimlerin çok ilginç bir başat sonucu da, bir önceki yüzyılda Voltaire'in hiç korkmadan, "Edebiyatçının katlanmak zorunda olduğu en büyük talihsizlik, onun yargılayıcısı konumundaki eleştirmenlerin bu konumlarına aptallıkları sayesinde gelmiş kimseler oluşlarıdır," dediği eleştirmenlere karşı sanatçının konumunun değişmesidir. Eleştirinin işlevlerinin de değişmiş bulunması yüzünden"²⁹ eleştirici karşısındaki özgürlüğünden yoksunlaşmıştı sanatçılar. Sanatsal endişelerden çok, sanatçılara kamu oluşturmak için gerekliydi eleştirmenler. Bu ekonomik işlevleri açısından eleştirmenlere saygı göstermek, sanatçının özgürlüğüne indirilmiş acımasız bir darbe oluyordu.

Bir başka olgu ise, bir yandan yeni popüler kültürün düzeyine inmek istemeyen, bir yandan da meta ekonomisinin kurallarına boyun eğmekten kaçınmaya çalışan ciddi sanat yandaşlarının bir bölümünün daha düzenli bir kamu sahibi olabilmek için kurduğu *Académie Goncourt*'un geçirdiği evrimle ortaya çıkmıştır. Bu akademi, Madam Sabatier'nin salonundan beri Baudelaire'in çevresinde bulunan Goncourt Kardeşlerin ortaya küçük bir para koymaları ile kurulmuştur. Santimantal edebiyata, tefrika kültürüne, melodramlara karşı daha seçkin bir edebiyatı savunan bu akademi, iyi edebiyata karşı ilgiyi artırmak için armağanlar düzenlemeyi akıl etmiştir. Gerçekten de armağanlar kazanan romanların satışının hemen arttığı görülmüştür. Armağanların bu etkisi fark edilince, bundan yararlanma eğilimi de kökleşmiş, böylece kısa sürede edebiyat armağanları da sistemin temeli olan *commercialism*'in kendi güçlü kurallarına göre işlemeye başla-

29 Clark, age., s. 288.

mıştır. Sonunda toplumun yaygın kültürü olan popüler kültüre karşı çıkan seçkinci sanat da yaşamak için popülerleşme ve ticarileşme yol ve yöntemlerinden yararlanmayı benimsemiştir.³⁰

Ne var ki pazarın kurallarına bu boyun eğişe rağmen, bu tür edebiyat, Paris'in yeni bulvarlarının görmeye başladığı işlevi bile fark edemediği için, Fransız toplumunun okumuş seçkinlerine seslenebilmekle yetinmiştir. Paris'in, örneğin Amerika'daki edebiyat yaşamının çeşitli kent ve bölgelere yayılmış olmasından farklı bir biçimde edebiyatçıların, kitapçıların, yayınevlerinin çok büyük bir oranının toplandığı kültür merkezi olması nedeniyle sanatçıların kendi aralarındaki yakın ilişkilerin kapalı bir klan yaratması da bunda rol oynamıştır.³¹

Fransa'da edebiyatın toplumla olan bu ilişkisinin ardında, denebilir ki geciken bir kapitalist toplumsal formasyon oluşturma işinin, Amerikan ve İngiliz toplumlarındaki evrimden farklı bir yolun izlenmesi ile gerçekleştirilmekte olmasının da etkileri bulunmaktadır. İngiltere ve Amerika'da kapitalist toplumsal

30 Clark, age., ss. 289-91. Fransız modernizminin böylece iki ana özellik kazandığı söyleniyor: (a) devletle olan bağıntısı yüzünden, Amerikan modernizmine oranla, popüler kültürdeki olanakları çok daha geç fark etmesi –ki Herman Melville bunu 1850'lerde *Moby Dick* ile fark edecekti; (b) modernizmin çıkmazının, modernleşmenin sınırlı kalışından ileri geldiğini görmek yerine, bunu dar anlamda, devletin çatısı altındaki siyaset düzeyindeki sorunlara bağlama alışkanlığı. Buradan da edebiyatın, seçkinci denebilecek bir tavır içinde giderek politikleşmesi, fakat siyaset düzeyinde dolaysız ve özgürce yer almaktan uzak kalması. Bu konuda bkz. Priscilla Clark, "Literary Culture in France and the United States", *American Journal of Sociology*, 84: 5 (March 1979), ss. 1057-1077.

31 Amerikan edebiyatı ile Fransız edebiyatının bu farklı özellikleri önemli sonuçlara yol açmıştır. Amerikan edebiyatında yazarlar seçkinler arasından olduğu kadar, alt orta sınıftan gelme kimseler de oldukları için Alaska'dan, Kaliforniya'daki altın madenlerinden Pasifik Okyanusu'na ve Güney Kutbu denizlerine kadar dolaşırlar. Kısacası geçinmek için türlü işlere girip çıkmak zorunda olan bu yazarların hayata bakışı uyumlanıcı (*adaptive*) bir anlatım olan komedyaya yönelik olmuş; dram bir trajedi boyutunda da olsa, reel yaşamdan uzaklaşması olanaksız yazarın hayatını sürdürebilmesi için, komedyanın örtülü evreninde yaşamak durumunda kalmıştır. Fransız yazarları ise, çalışma dünyasından uzak kalabilmeleri yüzünden, toplumu daha modernist bir tavırla dışlamışlar, eleştirmişler ve çok daha keskin ya da hırçın olmuşlardır. (Bu konuda bkz. Priscilla Clark, "Literary Culture..." ss. 1068-1072; Edward H. Rosenberry, *Melville and the Comic Spirit* (Harvard University Press, 1955), "Introduction", ss. 1-7.

formasyonun şekillenmesi ekonomik düzeydeki gelişmelerin öne gittiği bir süreç içinde olmuşken, Fransa’da sanayi kapitalizmi dediğimiz modern toplumun ekonomik, siyasal ve kültürel düzeylerdeki düzenlenimleri, devlet (siyaset) düzeyinin belirli derecedeki öncülüğünde gerçekleştirilebilmiştir. Bunun sonucunda, Fransa’da 1635 yılında Fransız Akademisi kurulmuş; Fransız diline olan saygı, çok yakın zamanlara kadar bir fetiş haline getirilmiş, Jandarma örgütü bile edebiyat armağanları vermeye başlamış –ilk edebiyat armağanı 1323’te kurulmuştur– bütün bunlarla devletin çevresinde toplanmış bir aydın azınlığı kendi dünyasını hem kendisine karşı hem de halk kitlelerine karşı haklılaştıracak bir seçkinler kültürü oluşturmuş, hatta bu kültürü kurumsallaştırmıştır. Ancak bütün bu seçkinler kültür gelişmelerine karşın, daha önce de belirttiğimiz gibi, 1870’te, üçüncü cumhuriyetin başlangıcında bile nüfusun yüzde 30’u hâlâ okuma yazma bilmemekteydi.* Ayrıca 1900’lü yılların başlangıcında bile İngiltere’deki Leeds kenti ile, aynı yılların benzer özellik ve nüfus büyüklüğündeki Lyon kentlerinin genel kitaplarında kitap satın alımı için harcanan para, yurttaş başına hesaplamalara göre Fransa’da İngiltere’dekinin altıda biri kadar olabilmekte idi.³²

1850’lerde ise, devletin himayesi altında hem merkantil burjuvaziye karşı hem de toplumsal eleştirilere ilgi duymaya başlayan işçi ve emekçi kitlelerine karşı sanayi kapitalizminin kurumlarını hızla pekiştirmeye yönelen sanayi burjuvazisi, devlet olanaklarında alabildiğine yararlanmaya başlamış, Paris kentini dünyanın bu yeni dönemdeki toplum gerekleri açısından yıkılıp yeniden kurulmuş ilk başkenti yapmıştır. Caddeler genişletilmiş; kendi yaşamlarının süren karanlığı karşılığında aydınlatılan yeni bulvarlardan kentin çalışan nüfus kesimi önceleri bir seyirci, sonraları ise meta kültürünün gözü kamaşmış hayranı olarak gezinmeye başlamıştır. Eski ortaçağın kent aralarında yaşayan yoksullar, bu kapalı dünyalarının yeni kent planlaması ile kal-

32 Bu konuda bkz. Darnton, age., s. 3; Clark, “Literary Culture in France...” 1062-63.

maması sonucunda, kentin gelişkin semtlerinde oturan egemen sınıfın kültürel denetim düzenlemeleri altında kentin her yerinde, fakat değişik roller ile yaşamaya başlamışlardır. Ne var ki yoksul mahallelerinin de artık geniş sokaklara, hatta bu mahalleler arasına serpiştirilmiş gibi inşa edilen meydanlıklara açılması, egemenlerin denetiminin bu mahallelere eski günlerdekine oranla daha çabuk erişebilmesini kolaylaştırdığı gibi, aynı durum sonucunda Balzac'ın bir zamanlar Afrika ormanlarına benzettiği bu mahallelerin çok okunan tefrika romancısı Eugène Sue'nün yazdığı gibi, "kentin diğer insanların gözüne yaklaşmasına" da neden olmuş; Haussmann'ın bulvarları, varlıklar için o zamana kadar sadece "*exotic* olanı, hemen erişilir kılmıştır."³³

Baudelaire'in sanatı, Baudelaire'in modernizmi, işte bu çelişkilerin büyüdüğü toplumsal bir ortama yanıt olmuştur. Modernleşmenin yarattığı toplumsal sorunları saklayamaması; egemen ve bağımlı insanlar arasındaki ilişkilerin, modernleşme döneminde bu iki ayrı insan kategorisinin dünyalarını daha da yaklaştırarak birbirine bağlaması; devlet karşısında olduğu kadar, yeni toplumsal formasyonun ekonomik düzeyinde oluşan yeni düzenlemelerin karşısındaki direnmesinin de güçleşmesi, tüm sonuçları ile en soylu örneğini Baudelaire'in modernizmde ifadesini bulmuştur. Baudelaire'in mutluluk ve güzelliğin ya herkesle paylaşılmasını ya da bütün bir mutluluk ve güzelliğin dünya ile birlikte batıp yok olmasını savunan modernizminin kendi iç çelişkileri de, yaşanan bu yeni dünyanın şair için yeni ve kavranması güç iç çelişkilerinin özenlikli bir yansıması olmuştur.

Baudelaire'in modernizmi, bir anlamda yaşanan toplumsal koşulların nereden ileri geldiklerini anlamaya; bu koşulların nasıl ve ne gibi bir süreç içinde değiştirilebileceklerini görebilmeye yatkın bir iletişim ortamının bulunmayışı ile de açıklanabilir. Modernizmin kendi içindeki umutsuzluktan kurtulabilmesi için gereken iki özellikten yoksunluk. Baudelaire'in modernizmini, bu modernizm soylu ve onurlu bir direniş de olsa, yenik düşeceğini

33 Marshall Berman, *Baudelaire: Modernism in the Streets*, ss. 210-11.

peşinen görmüş olmanın yarattığı hırçınlık içinde kapalı tutmuştur. Bu iki özellikten birincisi, Baudelaire'den yüz yıl sonra bu konuda konuşan Theodor W. Adorno'nun deyişiyle, "düşünen kişiyi kırınlık ve umutsuzluktan kurtarıp yüceltecek" bir düşünce düzeyine varabilmek; toplumda olan bitenleri kavrayabilecek bir bilişimsel durumda olabilmektir. Bu, bireyin yetenekleri ile başlayıp bitmeyen, temelde yaşanan çağa, onun yeni yaşanmakta oluşuna ait bir sorundur. İkincisi ise, yaşanan toplumdaki olguları sadece görebilmenin de ötesinde, onları anlayabilmekle varılabilecek bir anlatım düzeyine; buna bağlı olarak da özgür ve sınırlamasız bir iletişim düzeyine erişebilme özelliğidir.

Baudelaire, bu iki özellikten de uzak bulunulan bir sanat ortamında bilişsel (*cognitive*) düzeyde tam olarak açıklayamadığı olguları, yetersiz bilişimsel düzeyi ile sınırlı kalarak yanlış ya da çarpıtılmış olarak anlatmak yerine, daha önceleri de belirttiğim gibi, haklı olarak metaforik bir dile yönelmiştir. Ancak yaşadığı yepyeni bir dönemi netlikle anlamaya yetmeyen bilişimsel düzeyin yol açabileceği anlatım çarpıtmalarını önleyen bu metaforik dil kullanımı, kendi zamanının insanlarına gerçekliğinden farklı gösterilmiş bir dünya resmetmek gibi tam bir yanılsamaya yol açmamakla birlikte, çağının insanları ile şair arasında, ayın çağı paylaşan insanlar olarak etkin bir iletişimin kurulmasını da engellemiştir.* Sonuçta 19. yüzyılı peşinen bir ilerleme ve kazanım sayan; çözümlenememiş toplumsal sorunların bu peşinen olumlu sayılan gelişmelerin kendi evrim süreçleri içinde çözümlenebi-

Bu durumun şair için bir zorunluk olduğunu ileri sürebiliriz. Dil, belirli bir toplumsal ilişkiler bütünlüğü içinde anlamlar kazanır. Özgünlüğü ve bireyleşmeyi engelleyen yeni dönemde bu bir zorunluktur. Var olan toplumsal ilişkilere hegemonik ideolojinin etkisinden sıyrılarak bakabilmek; bunları gerçekliğe uygun olarak algılamak, anlamlandırmak ve ifade edebilmek için de dilin sınırlılıklarını zorlamak gerekiyordu. Metaforik anlatım, bu nedenle Baudelaire için toplumla iletişim kuramamanın değil, hegemonik ideolojinin dilin o günkü kullanımında oluşturduğu gerçekliği çarpıtıcı nitelikteki yetersizliklerin aşılmasının zorunlu bir aracı oluyordu. Baudelaire'in yaşamı boyunca kalabalıkların içinde kalarak yeni yaşamı eleştirmesi; diğer bazı modernistler gibi *Pseudo-gemeinschaft*'lara çekilmemesi de ondaki metaforik anlatımın bir iletişimden kaçınma eğilimi sayılamayacağını gösteriyor denebilir.

leceğini söylemeye başlayan Hugo ya da Saint-Simoncular gibi gerçeği çarpışmamış olsa bile, modernleşme sürecini aydınlardan çok daha dolaysız olarak yaşamak zorundaki kitlelere toplumsal bir açıklamada bulunma olanağından da yoksun kalmıştır. Ancak hemen belirtelim ki modernist bir sanatçı olarak, çağının bireyliği ortadan kaldıran yeni kültürel düzenlemelerinin karşısında, bunlardan hiçbirinde yer almamayı başararak; kendisine asgari çıkış noktası sayabileceği gelişkin bir toplumsal kuramdan yoksun, sınırlı bir modernizmin varabileceği en soylu örneği oluşturmuş; *non-social* olmaya sürüklenmeksizin *a-social* bir yenilikçi olarak kalabilmiştir. Bu ise, karşılıklı iki geleneğin kendi içlerinde kırılmalara uğradığı 1930'ların ortasında Benjamin'in Svendborg'da Brecht'le konuşmalarında vurguladığı çok önemli bir farklılıktır. Başka bir deyişle, geleneğin inandırıcılığının kalmadığı dönemlerde, *a-social* olmayan bir *non-social* tutum pekâlâ saygın bir tutum olabilmektedir.

Şimdi bütün bu yenik yanlarına karşın, bir dönüşüm çağının, kendi yaşamı ile tanıdığı olmuş Baudelaire'in modernizmindeki metaforik anlatımdan yararlanarak, 19. yüzyılda dış dünya ile insan arasındaki etkileşimlerin ve bunların birey insan tarafından algılanmasının koşullarının nasıl değişmiş bulunduğunu incelemeye başlayabiliriz. Baudelaire'in metaforik bir dille bizim için kodladıklarını açıklamakla öğreneceklerimiz kendi günümüzün iletişimsel sorunlarını anlamamız için hangi toplumsal düzenlenimleri incelememiz gerektiği sorununa da ışık tutacaktır. Örneğin günümüz insanının reel dünya karşısında çekildiği *interior*'ünü ve bundaki sınırlılıkları Baudelaire'in bu özgün tanıklığı ile anlamamız daha kolay olacaktır.

Baudelaire'in Modernizmi

Baudelaire'in modernizmi, o zamana kadarki sanatsal üretimin toplumsal ortamının yitirildiği bir dönemin direnen sanat anlayışıdır. Sanayi kapitalizmine gelinceye dek, diğer alanlarda

olduğu gibi sanatta da beceri ve bilgiler kişisel pratikle öğrenilmekte; düşünen insanın üretim işlemlerine ilişkin olarak edindiği bellek bu deneyimlerini imbikleyerek bunları üretim sürecinde kişinin kendisinin bulduğu yollarda uygulamasına yol gösteren bir sağduyu ve basirete dönüştürmekteydi. Üretimin her alanında, bu deneyimler, belleğin bu işleri, bu bilgi edinme işlemleri, aynı anda hem bireysel hem de kolektif bir yapı içinde biçimleniyordu. Sanayi toplumuna geçişle birlikte fragmanlaştırılmış, tekrarlanabilirliğe dayanan ve mekanikleştirilmiş bir üretim ve imalat biçimine geçilmiş; bu yeni üretim işlemleri üretim sürecine katılanların bu tür niteliklerini gereksiz kılmıştır. İnsan bilincinin ancak farklı, yeni ve dolayimsız (*immediate*) olguları ve uyarıları algılayabilmeye başlaması da bu değişikliklerle ortaya çıkmıştır. Şok ve krize dayanan algılamalardaki geçiciliğin eskinin geleneğine özgü organik zamanı eritip yok ettiği; organik zamanın sadece, bazı toplumsal ritüellerde belleklendirilebildiği; bu ritüellerin ise sadece anma günlerinde ve devresel olarak düzenlenebildiği bu yeni dönemde Baudelaire'in modernizmi bu yeni olgulara karşı bir direnme olmuştur.³⁴ Sanatta çeşitli

34 Clark, "Images of Modernism..." s. 313. Ayrıca bu değişimlerle ilgili olarak bkz. Nathan Rosenberg, *Perspectives on Technology* (London: Cambridge University Press, 1976)'da "Technological Change in the Machine Tool Industry, 1840-1910" ve "Karl Marx on the Economic Role of Science" başlıklı 1 ve 7. bölümler; Bertrand Russell, *The Impact of Science on Society* (London: Unwin Books, 1971 (1952); Alfred North Whitehead, *Science and Modern World* (New York: Mentor Book, 1956 (1948)'de "Romantic Reaction" ve "The Nineteenth Century" başlıklı V ve VI. bölümler; Thomas H. Greer, *A Brief History of Western Man*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc., (1968)'de "The Impact of the Machine" başlıklı 11. bölüm; Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, D. G. Somerwell tarafından iki ciltlik özet (New York: Dell Publishing Co., Inc. 1965-1947 ilk baskıdan) ss. 320-413'te değerler, bilim, teknoloji, insanın kendini gerçekleştirmesindeki başarısızlıklar, savaş, uygarlık, din, kültür vb. ilgili sorunlara değin XVI'ncı bölüm; G. M. Trevelyan, *English Social History: A Survey of Six Centuries, from Chaucer to Queen Victoria* (London: Longmans, 1965 ilk baskısı 1944)'de, ss. 371-415'te tarım devrimi, sanayi devrimi, iletişim ve ulaşım gelişmeleri, kent yaşamında değişimler, sanatta ve kültürde değişimler sanayi devrimi öncesinde mali sermayede Yahudiler ve Quaker'lerin rolü ile demir ve kömürün birleşmesine ilişkin XII ve XIII. bölümler; ve Karl Marx, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları, 1978, ilk baskısı 1975) ss. 385-518'de "Nisbi Artı-Değer Üretimi" kısmının devamında. "Makina ve Büyük Sanayi" bölümü.

modernist akımlarla değişime direnilen bu yeni dönemde, “bir zamanlar sessiz, barışçı, tek karısı ile yetinen, acıktığı zaman ve karnını doyuracak kadar yemek yiyen, şarabı susadığı için içen sermaye sahibi kimseler geçmişte kalmış”³⁵; tezgâhlar, eski tezgâhların başında dakikada beş ilmik yapabilen kadın işçileri 6 bin defa geride bırakacak düzeye getirilmiştir, fakat uzun bir süre “makinenin işçinin verimliliğini artırdığı bir çağda işçilerden, Malthus’cu bir kuramla, isteklerine kapılmaktan kendilerini koruyup çalışmanın yüceliğine inanmaları istenmeye devam edilmiştir.”³⁶

Yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek daha da artarak denenmeye başlayacak olan yeni kültürel düzenlemelerin henüz düşünülemediği 19. yüzyılın bu ilk on yıllarında her şey, hâlâ zora ve açık sömürüye dayanmaktaydı. Nitekim bu dönemin çalışma koşullarını ve toplumsal yaşamını anlatan Lafargue yüzyılın ilk yarısının sonlarında şöyle yazmaktaydı:

“(Varlıkların) kadınları da, terzi kadınların dikerken öldükleri perilere yaraşacak güzellikteki tuvaletleri içinde gündüzleri ziyaretlerde, geceleri ise... korselerinin içinde yardım ve hayır işleri balonlarında kendilerini insanlığa adanmış kutsal varlıklar gibi vakit geçirir... yoksullar için birkaç kuruş toplayıp bununla kendi ruhlarını kutsarlar...

1831’de Lyons işçileri çalışmayanlar ekmek yemesin diye ayaklandıklarında; 1871’de Birleşik İşçiler aylak kapitalistlerin mutlu, emek dışı yaşamlarına karşı ayaklandıklarında burjuvazi onları kana boğarak bastırmıştır. Etrafına da yepyeni işler için yepyeni adamlardan oluşan üretim dışı emek diyebileceğimiz yargıçları, hapishanecileri, muhafızları, savcılarını ve idarecileri dol-

35 Paul Lafargue, *The Right to be Lazy, being a Refutation of ‘the Right to Work’ of 1848*, İngilizce çevirisinden, yer yer özetlenerek hazırlanmış bulunan benim yararlandığım kaynak için bkz. Eric Larrabee ve Rolf Meyersohn (Eds.), *Mass Leisure* (Glencoe, Illinois: The Free Press) ss. 110.

36 Lafargue, age., s. 109.

durmuştur. Avrupa emekçileri yemeden, tüketmeden öylesine çok ürettiler ki dünyanın dört bir yanına gönderilen sanayi ürünlerinden sonra da bu mallar tüketilemeyen yığınlar olarak kalmaktaydı. Kapitalistlerin, hizmetkârlarının ve yabancı ülkedekilerin tüketemediği bu metalar, Mısır'daki firavun mezarlarından daha yüksek yığınlar haline gelmişti..."³⁷

Çalışma hakkına Lafargue'ın yönelttiği bu eleştiri, o yıllarda tüketimin yaygınlaştırılması, tüketimin yaşamın anlamı ve kişinin anonimleşmiş bulunan toplumsal ilişkilerden de yararlandırılarak yeni bir kimlik bulabilmesinin aracına dönüştürülmesi gibi yeni kültürel düzenlemelerin henüz başlamadığını göstermektedir. Bu düzenlemeler, çalışan insanların bu yeni kimlikleri ile toplumsal yaşama katılabilmelerini kolaylaştırmıştır. Böylece toplumsal formasyon kendi kültür düzeyindeki bu düzenlemeler ile çalışan insanların üretim sürecinde de, tüketim alanında da kendi ekonomik düzeyinin verimliliğini artırmak ve sürekli kılmak olanağı bulmuştur. Ayrıca bunların toplumsal eleştirinin henüz yeterince canlanamadığı bir ortam içinde gecikmeksizin gerçekleştirilmesini de sağlamıştır.

Ne var ki bu yeni düzenlemelere birdenbire geçilmemiştir. Bunların öncesinde tüketimi artırmak için bazı arayışların zorunlayıcı nedenlerinin oluşmaya başladığını da işaret eden Lafargue, bu ilk arayışların orta sınıfın tüketim düzeyi ile sınırlı kaldığını da belirtmekte ve şöyle demektedir:

"İlk tedbirler, Lyons'da ipekli dokumaların tuzlanması gibi mamülün bir yandan ağırlığını artıran bir yandan da onun ömrünü kısaltan önlemler olmuştur... Şimdi çağımız, satışın kolaylaştırılmasının, mamülün ise ömrünün kısaltılmasının yollarının aranmaya başladığı bir çağ olmuş bulunuyor."³⁸

37 Age., ss. 110-111.

38 Age., s. 112.

Walter Benjamin'in belirttiği gibi gerçekten de bu yeni yöntemler kısa bir sürede uygulamaya aktarılmaya başlamış. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kapitalistlerin dışında kalan kesimlere doğru yayılan “tüketim kültürüne” geçilmeye başlamıştır. Bu yeni yönelim, dönemin sorunları hakkındaki değerlendirmeler arasında egemen sınıfın değerlendirmesi olmaya en güçlü aday durumuna gelmiştir. 1850’den 1870’lere kadarki gelişmelerde bu yönelim gitgide daha başat duruma geçmiştir.

Kapitalizm topluma devrim sonrasında ticari sermaye sahiplerinin, emtia borsasındaki etkinliklerinden olduğu kadar kıymetli senetler borsasındaki etkinlikleri ile de para kazanmaya önem veren mali sermaye sahiplerinin ve son olarak da sanayi sermayedarlarının iç içe yer aldığı ilkel bir yanı içinde egemen olmuş bulunuyordu.³⁹ Bundan önce de değindiğimiz gibi daha 1798’deki Champ-de-Mars Ulusal Sanayi Sergisi’nde bile amacın “işçileri eğlendirmek ve onlar için bir *emancipation* sağlamak olduğunu söyleyecek kadar ileriye görebilen sanayiciler de aynı sınıf içinde yer almakla beraber, bu sınıfın başat ögesi olmaktan henüz uzak bulunuyorlardı. 1850’lerden sonra 1870’lerde ise dünya sanayi sergilerini ve fuarlarını bir yandan düz anlamda sanayi mamüllerinin gösterimlenmesi için kullanırken, bir yandan da bunlar aracılığı ile o sıralar henüz ayrı bir endüstri olarak kurulmamış bulunan *eğlence sanayisinin* günümüzde yüklendiği işlevleri yerine getirmeye çalışmakta idiler.

19. yüzyılın ikinci yarısından sonra kapitalist üretim ilişkileri metalaştırıcı etkinliğini her şeyi, örneğin gazetelerde tefrikalaştırdığı romanı ya da daha genel bir deyişle, tüm fantazyaya üretimini toptan satışa elverişli yeni formlara sokarak daha da artırmıştır. Sanayi kapitalizmi bu düzenlenimlerini geliştirdikçe, bazı sanatçı ve düşünürler de özgünlüklerine yönelen “tekrarlamacı, mekanize

39 Bu gelişmeleri Marx uzun uzadıya *Kapital*’de anlatır. Üçüncü kısımda Marx’ın açıklamalarına değineceğiz. Ancak buradaki çerçeve içinde, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire*’i’nde bu ilkel yapının nasıl işlediğini, yer yer, tam bir mizah havası içinde anlattığı yerleri okumak yararlı olacaktır. Bkz. Karl Marx, çev. Gülen Fındıklı, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire*’i (İstanbul: Köz Yayınları 1975) Bölüm IV. (Bazı çeviri yanlışlarını düzelterek kullanıyorum.)

edilmeye yatkınlaştırılmış, dolaysız (*immediate*) algılamaları aşmayı önleyen, belleği (organik zamanı) bile var olan düzene bağlı, devresel çağdaş ritüeller ile yaşatılan kurgulanmış bir belleğe dönüştüren yeni gelişmeler karşısında lirik anlatımı yaşatabilmenin yollarını aramaya başlamışlardır. Ne var ki bu alabildiğine zorlaşmıştır. Sanayi kapitalizmi ile birlikte yeni kent yaşamı insanın duyuşsal (*sensorium*) yanını bile değiştirmiştir. Hızlı toplumsal değişimler, sanatsal üretimde üretim araç ve olanaklarının kültür ve eğlence endüstrisinin eline geçmesi geleneksele yakın insansal ilişkilerin kalmayıp ve organik zamanın erimesi gibi nedenlerle sanatçının yaşama kendisi adına anlam verebilmesi için güçleşmiş; toplumca bir algılama bunalımı yaşanmaya başlamıştır.

İşte bu nedenledir ki yaşamın bu denli farklılıklara yol açacak derecede değişmesine karşın, insanın kendi dış gerçekliğini (realiteyi) kavrayabilmesini ve bunu iletişimde bulunduğu insanlara aktarabilmesini amaçlayan lirik anlatımı sanayi kapitalizminden önceki günlerdeki gibi yaşatabilme sorunu Baudelaire için paradigmatik bir sorun durumuna gelmiştir.⁴⁰

Yaşam deneyiminin *total* bir değişikliğe uğradığı bu yeni dönemde lirik anlatımı sürdürebilmek için Baudelaire gündelik yaşamda edindiği imajları belleğine aldıktan sonra, bunları şiirine tek bir bilişimsel anlam ile değil, alegorik meditasyonlar olarak konumlamak yoluna yönelmiştir. Böylece zamanının dış gerçekliğini, belirttiğimiz bu yeniden biçimlenme döneminin yaşamakta olan algılama bunalımı yüzünden epistemolojik bir düzeyde (temsili düzeyde) açıklamaya yönelmeyen, alegorik bir anlatım içinde vererek bir yandan zamanın yeni oluşan hegemonik ideolojisinin koşullandırılmalarından ve çarpıtmalarından uzak kalmaya özenmiş; bir yandan da kendinden sonra gelecek olan insanların (şairin yaşadığı günlerin başat kültürünün sınırlılıklarını aşabilecek bilişimsel düzeye erişecek olan insanların), şairin yaşadığı ve kültürel koşullandırılmalarını aşamadığı için alışılmış bir dille anlatmaya cesaret edemediği yaşanan tarih dili-

40 Donald Marshall, age., s. 314.

mini bilişsel düzeyde doğru anlamlara varacak bir biçimde açım-
layacakları bir iletişim biçimi bulmaya yönelmiştir.*

Baudelaire'in Paris'teki yılları bir yandan Engels'in ve Marx'ın diğer yandan da Edgar A. Poe'nun ve Herman Melville'in çağına rastlamaktadır. Kent yaşamının bu yeni dönemdeki görünümünün karşısında bir lirik şair olarak bir yandan bireysel iç sıkıntılarını dile getirirken, bir yandan da kent yaşamının insan için taşıdığı yeni anlamı kavramaya çalışmıştır. Dünya burjuvazisinin başkenti olmaya başlayan Paris karşısında düşünür-gezerliği (*flâneur*'lüğü) içinde dolaşırken bile, hem tam bir yalnızdır hem de kalabalıklar içindedir. Paris sokaklarına direkler dikilip gaz lambaları takılmakta; kentlilerin gezinirken alışveriş yapabilecekleri üstü kapalı, "serbest zaman" yaşamını ekonominin yeni isterlerine yaklaştıran, tüketime kişi açısından da yaşamsal yeni anlamlar kazandıran yepyeni çarşılar açılmakta; büyük mağazalarda gezen düşünür-gezerin gezintileri bile meta dolaşımının aracı olarak işlevlendirilmektedir. Benjamin'in bu yenilikler ile ilgili olarak dediği, örneğin "Paris'te açılan ve alışveriş yapmaksızın da girilip

* Bu yorumu, Walter Benjamin'in Baudelaire'in anlatım biçimi üzerine söylediklerinden ve Donald Marshall'ın Baudelaire'in anlatımının "*poetic imaj*" ile gündelik yaşam deneyimleri arasında alegorik meditasyonlar ile gerçekleştirilen bir bilişimsel düzeye yönelimci yansıma bağı olduğu yolundaki görüşlerinden yola çıkarak yapıyorum. Marshall'a göre bu anlatım, sanat ürünlerinin irdelenmesindeki yöntemleri bakımından, Benjamin ile Lukács karşılaştırıldığında, Benjamin'in yöntemlerini daha geçerli kullmakta; Benjamin'in yöntemi bu tür anlatımları çözümlemekte çok daha doğru iş görebilmektedir. Marshall, Lukács'ın *metin* ile anlatılmak ya da *dekode* edilmek istenen *anlam* arasında mekanik bir ilişki aramaktaki ısrarı yüzünden, Baudelaire'i açıklamakta Benjamin'in Lukács'tan ayrı bir yöntem aramış olmasının olumlu buluyor. Öte yandan şimdilerde yayılan bir yanlışlığa da düşmediğini belirtiyor. Şöyle ki Benjamin Baudelaire'i açıklarken, bireysel olanı anlamak için Freudcu açıklamaları da kullanmıştır. Ama bunu toplumsal olanı açıklayan Marksist kuramın içinde yapmıştır. Birey ve toplum ikiliğine düşmeden, bu iki öğeyi birbirlerinin oluşumu için gerekli olan etkileşimleri içinde inceleyebilmiştir. (Bu konuda bkz. Marshall, age., ss. 314-16.) Ayrıca çağdaş modernist sinemada bu anlatımın kullanılması sorunu ile ilgili olmakla beraber, bizim buradaki sorunumuzu anlamamızı kolaylaştıracak çok yararlı bir inceleme olarak bkz. Robin Wood, "Return of the Repressed", *Film Comment*, Temmuz-Ağustos, 1978, ss. 25-32. Yabancılaşmanın yoğunlaşması ile birlikte, günümüzde şiddet filmleriyle porno filmlerinin bireysel ve toplumsal yanlarını birbirleri ile bağıntılı olarak ele almak gerektiğini vurgulayan bu yazı, Freudcu açıklamadan yetkin bir yararlanma örneği gibi görünüyor.

içinde gezilebilen, vakit geçirilebilen büyük mağazalar düşünür-gezer için tarih tarafından hazırlanmış en son şaka olmuştur.”⁴¹

Bu yeni dönemde “pazara ziyarette bulunan fakat görünüşte aylakça gezinip etrafa bakınan *intelligentsia* gerçekte kendini satmak için onu satın alacak birini aramakta... ekonomik konunun belirsizliği nedeni ile siyasal işlevlerinde de belirsiz bir durumda bulunmaktadır.”⁴² Bir bölümü orduya yazılır. Bir bölümü küçük burjuva olur. Bir bölümü ise proleterya arasına karışır. Baudelaire de Bohemya’dan gelen eski küçük burjuva kökenli yenik ayaklanmacılara verilen isimle adlandırılan Bohemlerin, *asosyal*’lerin başkaldırıcı hissiliğinden yola çıkar. Marx ve Engels’in işçi hareketlerine girmelerini önlediği, girmiş olanların siyasal hayatlarına ise son verdiği dönemin diğer bohemleri gibi, Paris’te modern altkültürler içinde yaşar. Kenti, şiirlerindeki deyişleri ile “ölümlü bir aylaklık”, “bulanıklık”, “anlamsal bir belirsizlik” olarak görür. Bu görüş bir “modernitedir... diyalektik olanın tepeden görünümü... onun resimsel imajıdır.”⁴³ Tepeden görülen bu imajlar fetişleşmiş metalar aracılığı ile görünürleşmiş bulundukları için, toplumdaki diyalektik olguları göstermemekte; tepe, diyalektik bir imajın değil, bir rüya imajın görülebildiği bir ütopya olmaktadır. Bu rüya imaj, salt meta olan her şeydedir, fetiş olan her şeydedir. “Fetiş haline gelmiş bulunan her şey, görülemeyen diyalektik imajın, görülebilen rüya imajı” olmuştur.⁴⁴

Metalaşmanın evrenselleşmeye başladığı o dönemin en yeni ve ilginç bir görünümü de, günümüzde iletişim teknolojisinin dünyamızı bir “küresel köye” dönüştürdüğünü ileri süren, bu yeni küresel köyün egemen insan ile bağımlı insan arasındaki bağlantı açısından ne gibi işlevler taşıdığını ise görmezlikten ge-

41 Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, İng. çev. Harry Zohn ve Quentin Hoare (London: New Left Books, 1973), s. 170; ya da bu fragmanın tüm olarak yayımladığı ikinci bir kaynak olarak, Benjamin, “Baudelaire or the Street of Paris”, *Partisan Review*, 45; 2 (1978), ss. 188-89’da bulunabilir.

42 Age., ss. 170-71.

43 Age.

44 Age.

len McLuhan'ın Küresel Köy (*Global Village*)⁴⁵ deyişini anımsatan bir ismi olan *Grand-Ville Dünya Savaşı Sergisi* ve onu izleyen benzerleri olmuştur. Bunlar çeşitli sanayi ürünlerinin gösterimlendiği yerler olmayı da aşarak, daha önce de değindiğimiz gibi, kuruluşlarına önyak olan sanayi burjuvazisinin belirlemesiyle, iki temel sınıf arasındaki eşitsizliği ve farklılığı görülmez kılma işlevini yüklenmiş; başına, eğlencenin oluşturduğu bir hale geçirilmiş meta tüketiminin⁴⁶ kültürel bir düzenlenme olarak tüm topluma yaygınlaştırılmasını amaçlamışlardır.

Fransız Devrimi ile iktidara gelen burjuvazinin siyasal iktidarının etkin bir biçimde işlemesi için gerekli olan kültürel hegemonyasının ilk araçsal düzenlemelerinden biri de, böylece meta tüketiminin kamçılanması olmuştur. Lafargue'in işaret ettiği Lyons'daki ipekli dokumaların tuzlanması artık terk edilmiştir. Ölümü kendisine efendi saymış moda bile eski zamanlardan çok farklı bir görünüm kazanarak, artık soyluların konaklarını aşır bulvarlara yayılmıştır.⁴⁷

Meta dolaşımını hızlandıracak olan, ipeklilerin tuzlandırılarak ömürlerinin kısaltılması yöntemi yerine, çok daha etkin bir yol olan, metanın ömrünü moda yolu ile kısaltmak gibi bu yeni yöntemler meta fetişizmine, aynı anda, üstelik gelir düzeyine göre fiyat farklılaştırmaları ile her tabaka da zengin ritüeller kazandırmaya başlamıştır.

45 McLuhan, *The Medium is the Message* (Penguin Books, 1967) s. 163.

46 Benjamin, age., s. 171. Buradaki "eğlence" geniş anlamalı oluyor: Hayattan zevk alma; yaşamı anlamlı bulabilmeye yarayan şeyler yapmak vb. de içinde yer alıyor.

47 Bu deyiş, zamanının önemli estetikçilerinden İtalyan düşünürü Leopardi'nin "Moda ve Ölüm arasında Diyalog"undandır. Bkz. Benjamin, age., 170. Ayrıca burada bir noktayı belirtmekte yarar var: "Tüketimin demokratikleşmesi" sadece tüketimde bulunabilme olanaklarının kitlelere de açılması anlamına gelmiyor. Böyle olsa, bu eleştirilere gerek kalmazdı. Eleştiri konusu olan durum, 19. yüzyıl son çeyreğinden itibaren hızlanan tüketimin demokratikleşmesinin gereksinimlerinin manipülasyonunu önleyebilecek olan ekonomik, kültürel ve siyasal bir demokratikleşme olmaksızın yapılmış oluşundan kaynaklanıyor. Gereksinimlerin manipülasyonu (ya da gereksinimlerin kullanılmasıyla sürdürülen egemenlik) sorunu, özellikle sınıflı ya da sınıfsız çağdaş ileri sanayi toplumlarının politik yapılarının tartışıldığı yeni yayınlarda, günümüzde gitgide önem kazanan konulardandır. Bu konuda bkz. Ferenc Feher, "Dictatorship Over Needs", *Telos*, s. 35 (1978, ss. 31-42.)

Paris imparatorluğunun bu yıllarında, kapitalist kültürün fantazmagoryasının doruğa ulaştığı; lüksün ve modanın da başkenti olmuştur. 19. yüzyıl sonlarına doğru, İngiltere ve Amerika'nın da önünde sanayi kapitalizmiyle geçilen bu yeni yaşam biçimini en ileri düzeyde temsil eden Fransa'da "Offenbach, bu yeni Paris'in ve Paris hayatının ritmini yansıtmakta... operetler ise sermayenin kalıcı hükümlerinin ironik ütopyaları"⁴⁸ olmaktadır. *Granville*, "meta fetişsizliğine kapılanların yeni "kabesi" olarak modanın savlarını hem gündelik yaşamdaki şeylere hem de evrene yaygınlaştırmaktadır."⁴⁹ Bunu en uca kadar götürdüğü için de Benjamin'e göre yaptığı işi açıklamış olur: "Organik olan ile çatışıklığı nedeni ile canlı bedeni inorganik dünya ile çiftleştirmek. Metanın fetişizmi ise, inorganik olanın cinsel çağrısıdır. Canlı olana karşı cesedin haklarından söz eden meta kültü, canlı olanı inorganik dünyanın hizmetine koşmayı üslenmiş bulunmaktadır."⁵⁰

Şair ise, bu çarpıtılmış yaşamı yeniden, sadece düşünle düzeltmeye koyulur.* Örneğin averelikten bitkin düştüğü bir sabah;

48 Age., ss. 170-71. Operalardan operetlere geçiş süreci ve operetlerin yeni egemen sınıfın hükümlerinin kalıcılığının ironik ütopyası olması sorununa ilişkin kısa bir açıklama yapmakta yarar görüyoruz. Aristokrasinin tersine, burjuvazi operaları terk etmeye başlamıştır. Opera seyretme biçimi ve işlevleri değişmiştir. Bununla da kalınmamış, operetler çıkmış, bunlar yeğlenmeye başlamıştır. Opera izleyiciliği, okumuş orta sınıf üyelerinin kendilerini seçkinleştirme çabalarına cevap veren bir kültürel tüketim biçimine dönüşmüştür. Yeni seçkinler ise, kurdukları yeni toplumsal formasyonun işleyiş mantığını daha iyi bildikleri için, iki temel kurum olan özel mülkiyet ve kapitalist pazar ilişkilerinin değişimindeki ile karşılaştırılamayacak kadar hızla ve durmaksızın değişikliklere açılmak gerektiğini anlamışlardır. Moda, temel iki kurumun değişmezliğinin yarattığı sorunları göz ardı eden; yaşamın temel iki kurumun değişmezliğinin yarattığı sorunları göz ardı eden; yaşamın temel öğelerindeki değişmezliğin fark edilmesini önleyen, önemsiz fakat çok yoğun olarak yaşanan tüm değişimlerin düzenleyicisi olmuştur. Operaların yerine operetlere geçiş de egemen sınıfın bu kültürel düzenlemelerindendir. Ayrıca her şeye karşın, varoluşunu sürdürebilmek için, her şeyde ölüme bu denli yaklaşmak zorunda kalan yeni egemenlerin egemenliği de geçici olma niteliğini içinde taşıymaktaydı. Operetlerin, operaların tersine, zamanları ile sınırlı oluşları, yeni egemen sınıf üyelerinin egemenliklerini temsil edişlerine bir bakıma ironik bir anlam kazandırıyordu Benjamin'e göre.

49 Age.

50 Age., s. 171.

* Baudelaire, "Yolculuğa Çağrı" şiirinde [Tahsin Yücel çevirisi, *Spleen de Paris* (İstanbul: Ataç Kitabevi, 1961) s. 31'de] gerçek dünya karşısındaki durumunu

“büyük bir şey, parlak bir şey yapmak istediği bir sabah”, sokaktan geçerken sesini duyduğu gezginci bir cam tamircisini oturduğu altıncı kattaki odasına çağırır. Yaptığı eziyeti sürdürmek için ondan, “dünyayı güzel gösterecek camlar” ister. Ya da bir yandan, “İnsandan sakınmasını öğrenmiş kedilerden” söz ederken, bir yandan da kalabalıklara seslenir ve şöyle der:

“Çokluk denizinde yunmak herkese vergi değildir: Bir sanattır kalabalığın tadını çıkarmak; beşiğinde iken daha bir periden kılık değiştirme (zevkini ben ekliyorum), maske zevkini, ev kinini, yolculuk tutkusunu almış kişi, yalnızca o kişi (kalabalıktaki ben ekliyorum) canlılıkta kana kana sarhoş olur, hem de insan cinsinin sırtından sağlar içkisini...

Çokluk, yalnızlık; işçil ve verimli şairin birbirleri ile kolayca değiştirebileceği eşit deyimler. Yalnızlığı kalabalıklandırmasını bilmeyen, telaşlı bir kalabalık içinde yalnız olmasını da bilmez...

Yalnız (sadece anlamında) düşünceli gezgin “gönlü istedi mi kendisi istemedi mi başkası olmanın sağladığı” evrensel birlikte eşsiz bir sarhoşluğu erer...

yalnız, düşünceli gezgin, karşısına çıkan bütün meslekleri, bütün sevinçleri, bütün sefaletleri kendinmiş gibi benimser...

Bu anlatılmaz şölenle kıyaslanınca, ortaya çıkan beklenmediğe, geçen yabancıya kendini bütünüyle, bütün şiiri, yardımseverliği ile veren ruhun bu kutsal orospuluğu ile kıyaslanınca insanlığın aşk dediği şey pek küçük, pek dar, pek zayıf kalır...⁵¹

anlatırken, “her insan kendine yetecek ölçüde afyon taşır içinde, durmamacasına yenilenen bir afyon...” ve “sanat, doğayı yeniden düşle düzenler, düzeltir, güzelleştirir, yeniden kalıba döker” diyor.

51 “Kötü Camcı” düzyazı şiirinden yaptığım birinci alıntı için bkz. *Spleen de Paris*, ss. 14-15; “Kalabalıklar” başlıklı düzyazı şiirinden yaptığım ikinci alıntı için de, aynı kitap, s. 19’a bakınız.

Ne var ki Sabahattin Eyüboğlu'nun belirttiği gibi “yakınmadan uzak” deyiş biçimi ile “yaşamı yeniden biçimlendirmeye yönelen şair bunu şiirin dışında da dener, fakat şiirin dışındaki reel dünyadaki başarısızlıktan sonra gelen “sürekli baş dönmeleri... üzerinde seslerini duyduğu budalalığın kanat çırpışları”⁵² onu yeniden şiirin dünyasında bulunabilecek olan “her şeyin güzel bir bilinç gibi, çok güzel bir mutfak gibi, pırıltılı bir mücevher gibi zengin, temiz, parlak olduğu bir ülkeye doğru yolculuğa” çağırır.⁵³ İnsanların gerçek dünyasını, o dünyanın içinde yer alarak değiştirmeye giriştiği bohemce günlerini ise, Paris barikatları arkasında yaşadığı direnme günlerini anımsadığı “Çırılçıplak Yüreğim” şiirinde şöyle anlatır:

“1848'deki sarhoşluğum.

Ne denli sarhoşluktuk bu? Öz isteği. Yıkmanın doğal zevki. Yazınsal bir sarhoşluk. Okuduklarımın anısı. 15 Mayıs. Hep yıkma isteği. Hak edilen bir istek, eğer tüm doğal olanlar hakkımızsa.

Haziran'ın nefretleri. Halkın çılgınlığı, burjuvaların çılgınlığı. Suça duyular doğal aşk.

Hükümet darbesine karşı öfkem. Ne de çok kurşundan kaçındım. Al bir bonaparte daha. Yuf olsun...”⁵⁴

Şairin modernist şiiriyle olduğu kadar, bohemce yaşadığı reel hayattaki direnmeci bireysel eylemleri ile de değiştiremediklerine “yuf” çektiği günlerde, dünya değişimini hızlandırdıkça hızlandırmaktadır. 1850'lerden 1870'lere gelirken Victor Hugo hâlâ dünyanın düzeltilmesi için “Avrupa Halklarına” çağrıda bulunmaktadır. Diğer yandan Karl Marx ve Friedrich Engels de Uluslararası İşçi Birliği'ni kurmaktadır. Şair, gözünün önünde cereyan

52 Baudelaire'den İç Kapanış başlığı ile Şükran Kurdakul'un antolojisinde yer alıyor (İstanbul: Ataç Kitabevi, 1959) s. 63. Bu şiiri Ferit Edgü çevirmiş.

53 Baudelaire, *Spleen de Paris*'de, “Yolculuğa Çağrı” şiirinden, s. 31.

54 Baudelaire, İç Kapanış başlıklı derlemede, Ferit Edgü çevirisi ile yayımlanan “Çırılçıplak Yüreğim” başlıklı şiirden, s. 63'te.

eden her şeye karşın, bir oranda yaşama uyumlamaya çalışır. “Çılgınlığından” şikâyet ettiği halkla iletişim kuramayışı yenileştirilemeyen bir reel yaşama hapseder şairi. Yenileştirilemeyen reel yaşama uyumlanmak için “yanlış-bilincin özü” değişmez aynılık denen “sözde yenilik”, reel yaşamın bütünüyle içindeki kalabalıklar için olduğu gibi, şair için de kolektif bilinçsizliğin kendisine, aldanıma dönüşür. “Bilinmeyen derinliklerinde” bulunacak olan yenilik, şair için erişilebilecek tek menzildir artık. Bu menzile gerçekten erişilebilecek tek yolculuk yeni olanı getirebileceği için ise, önceleri, uzun yıllar uyuşturuculardır. Sonraları ise, ölümdür sadece. Metanın yaşamsal her anlamın yerine ikame edilmiş fetişe dönüştürüldüğü kültürel düzenlemelerin insanlar arasındaki *egemen insan ve bağımlı insan* ilişkilerini göz ardı edecek biçimde rafineleştirildiği ve kitlelere yaygınlaştırıldığı bu dönemde modernist bir şair ve sözde yeniliği aşamayan birey olarak direnen Baudelaire’in bulabildiği tek mutluluk, yaşamsal tek anlamdır artık ölüm, çünkü kendisi değiştirilemeyen yeni toplumsal yaşamda sadece *a-social* şair olarak gerçekleştirilebilen “yeniliğin illüzyon olan yanı, tıpkı bir ayna içinde yansıyan başka aynalar gibi değişmezliğin ve aynılığın kalıcı olanı oluşudur.”⁵⁵

Bunun sonul ürünü ise, toplumsal yaşamın bilişimsel düzeyde netlikle algılanamaması yüzünden oluşan birbirinden kopuk ve çok sayıda rüyaların meydana getirdiği bir fantazmagoryanın yaşanması ve bunun insan yaşamını sınırlandırması olmaktadır. “Toplumsal yaşamın kültür tarihi” de bu fantazmagorya ile algılanıp, anlatılan bir tarihtir artık. Kültür tarihinin fantazmagoryası bağımlı konumdaki insanları, yaşamlarında sadece edilgin öğeler olarak kaldıkları için, kendi gerçekliklerini inşa etmekten alıkoymayı işlev edinmiştir. Yeni egemen sınıf olan burjuvazi ise, kendi varoluşunun gereği olarak yarattığı bu “aynı fantazmagoryanın içinde, kendisinin oluşturduğu yanlış bilincinin sonuna kadar lezzetine varmaktadır.”⁵⁶

55 Benjami , “Baudelaire, or the Street of Paris”, *Partisan Review*’deki metinden, s. 190.

56 Age.

Sanat bütün bu yeni koşullar nedeniyle ki yaşanan fantazmagoryanın içinde burjuva kültürel hegemonyası açısından bir işlev yüklenmekte olduğunu açıklıkla görmeye başladığında, “kullanılabilirlikten ayrılmazlığını terk edebilmek için moda züppenin yaptığını yaparcasına, yeniliği baş değer olarak benimser.”⁵⁷ Sanatın kendini snobizmin etkisine açması modernist şair ya da sadece, asosyal başkaldırıcı olan şair kişi aynılığın ta kendisi olan objektivistik yenilikçiliğin sınırlanmışlığı içinde kaldıkça egemen sınıfın kendi kültürel hegemonyası aracılığı ile kendi siyasal egemenliğini rafineleştirmek için oluşturduğu yanlış bilincin tadını çıkarmak amacıyla içine çekileceği çeşitli fantazmagoryaların daha da zenginleştirilmesine kadar varabilen, başlangıçta açıkça benimsenmemiş sonuçlara varır.

Şairlerin, sanatçıların kendileri için ürettiklerine inandıkları, ama egemenlerin en rafine kesimi içinde yer alan üst sınıf üyelerinin de yararlanmalarına açık tutulan bu gelişkinleştirilmiş fantazmagoryaların kitlelerin tüketimi için hazırlanan ve erişilirliği ve anlaşılabilirliği daha kolay versiyonları ise, örneğin gazeteler ve diğer yazılı basın türlerince üretilmeye başlar. Bu işi, söz konusu iletişim araçları yenilikleri *haber* yaparak; bu haberleri seçip ayıklayarak; kitlelere bunların sunulacağı zamanı kararlaştırarak vb. yaparlar. Bunları yapmakla, diğer yandan kendi düşünsel değerlerine göre *yenilikler piyasasını* düzenleyip örgütlemiş de olurlar.

Öte yandan, bu yeni dönemde aynı düzenlemeler, çeşitli *specialite*’lere ayrılarak özünde taşıdıkları aynılığın gözlerden

57 Age. Buradaki “yenilik” sanatın sadece kendi içindeki olanaklarla sınırlı olarak aradığı bir yeniliktir. Sanat, toplumsal değişimin ekonomik, siyasal ve kültürel (özgür iletişime yaşama olanağı veren bir siyasal eylem örgütlenimi açısından) diğer gereksinimlerini anımsamadan, örneğin *avant-garde* şiirde ya da modernist müzikte olduğu gibi yabancılaşma sorununu yalnızca kendi içinde, kendisindeki yenileşmelerle çözümleyebileceğini umduğunda bu duruma düşmektedir. Nitekim başka bir düşünür, Theodor W. Adorno, müzikte Stravinski’nin bu savla (yani objektivist müzik anlayışı ile) yola çıkıp *Askerin Öyküsü*’ne varmasını ise, bu tür savların doğrulanamayacağını, hiç istenmeden de olsa ortaya konulmuş, onurlu bir kanıtı sayıyor. Bkz. T. W. Adorno. “On the Social Situation of Music”, *Telos*, 35 (Bahar 1978), ss. 133 (128-164)’teki *Zeitschrift für Sozialforschung* 1. 1932, ss. 103-124 ve 356-78’deki aslından Wes Blomster tarafından İngilizceye tam çevirisinden.

saklanabilecek duruma getirildiği sanatsal üretimin toptan satışa elverişli formlara sokulmamasından sonra, mimariyi, bilimleri, resim sanatını, müziği vb. de buna koşut bir yönde değişikliklere uğratmışlardır. Sanayi kapitalizmine geçişle birlikte, yeni dönemdeki üretici güçlerin gelişmesi önceki yüzyıllardaki istek simgelerini ve bu istek simgelerini temsil eden nice anıtları, nasıl daha bu anıtlar eskikip harap bile olmadan toplumsal olarak geçersiz birer süprüntüye indirgemişlerse, 1850’lerden itibaren aynı üretici güçlerdeki gelişmeler tüm *constructive form*’ları da sanat olmaktan azat etmeye başladılar. Mimari, yapıya ilişkin mühendisliğe indirgenmekle bu değişimde zamanca başı çeker. Bunu, fotoğrafta doğanın yeniden üretimi izler. Fantazy imalatı, ticari bir meslek olarak pratikleşmeye hazırlamıştır kendini. Bilimler ise, 16. yüzyıldan beri çok dar bir çevrede savunulmaya başlatılan “felsefeden kopma” ereğini gene bu dönemde gerçekleştirmeye başlamışlardır.*

Böylece insanın evrensel değerler uğruna geliştirdiği felsefeden kopmuş, bireyselliği olanaksızlaştırılmış, seri üretim tekniklerine uyumlu toptan satışa elverişli, fakat yeni ve *special* görünmesini bilen ya da kurumsallaştırılmış kendi bilginler topluluğunca bu niteliği kazanmış sayılan bilimlerdeki değişimlerden de sonra, materyal ve tinsel tüm ürün ve değerlerin metalaştırılması evrensel kılınmıştır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren “Düşünülen aylak” için, bütün bu gelişmeler nedeniyle bir oranda soylu bir yanı da bulunan, daha radikal eğilimlerin benimsenmesi zorunlu olur. Sanatın ve bilimin pazara teslim olması durumu kesinleştikçe “Sanat, sanat içindir” ya da “bilimin yansızlığı” sloganları ortaya çıkar. Özgünlüğünden ve bireyliğinden

* Bu ise, Jurgen Habermas’ın belirttiği gibi günümüzde bilimin ve teknolojinin olumsuz yanının başlangıcıdır. Felsefeden kopma ya da Habermas’ın deyişiyle temel insansal değerleri hatırlatan, canlı tutan ideolojiden uzaklaşma günümüzün biliminin, özgürlükten yana olmayan, tutucu bir ideolojiye dönüşmesine yol açmıştır. Habermas’a göre çözüm, insansal değerlere dayanan bir ideolojik yanın bilimin içinde yeniden yer alabilmesinin sağlanmasıdır. Bu konuda Bkz. Habermas’ın ünlü makalesi, “Science and Technology as an Ideology”, *Toward a Rational Society*’de ve Connerton’un *Critical Sociology*’sinde İngilizcesi yayımlanmış bulunmaktadır.

soyutlanmış kişiliğinin yansıması olan bireysel başkaldırmaları dile getiren bu sloganları benimseyenlerin, önceleri bu değişimlere direnmek istedikleri belirtilmelidir.

Ne var ki yeni toplumsal formasyonun nelere gereksinmekte olduğunu anlayamamanın verdiği bir bilgisizlikle, sadece, yeni üretim teknolojisinin horlanması ve sanatın belirli toplumsal formasyon içinde işlevlendirilmiş oluşunun fark edilmemesi yüzünden, teknolojinin tasallutlarından yalnızca sanatsal etkinliklerdeki modernizm ile kurtulmanın mümkün olacağının sanılması, bu çabaların eninde sonunda yenilgiye sürüklenmelerine neden olur. Ve Benjamin'in dediği gibi bu çabalar "Metayı yücelten saçmalığın ve hafif meşrepliğin zıt yönde uzantısı olarak" kendi yenilgilerini de kendileri getirmekteydi.⁵⁸ Her ikisi de insanın toplumsal varoluşundan tam bir soyutlanma olduğu için, örneğin Baudelaire de, "Sanayi uygarlığı... İnsan oğlunun şimdiye kadar bilinen en *vülgar* varoluşudur,"⁵⁹ diyen Nietzsche'nin "hayranı olduğu Wagner'in çekiciliğine kapılır."⁶⁰

58 Age.

59 Nietzsche'nin bu antimodernist tavrı hakkındaki yargıyı, kendisine katılarak şu kaynaktan alıyorum: Robert Beum, "Literature and Mechanism", *The Sewanee Review*, 1978, ss. 217-44'te, s. 228'de.

60 Baudelaire'in Wagner hayranlığı için bkz. Benjamin, age., s. 190. Ayrıca Wagner'in müziğine ilişkin olarak da bkz. Theodor W. Adorno, "On The Social Situation of Music", ss. 128-29.

Adorno müziğin dolaysız gereksinmelere yanıt olmaktan ya da dolaysız uygulanımı ile yarar sağlayan bir kültürel etkinlik olmaktan çıkmasına yol açan kapitalist üretim sürecinin 19. yüzyılda, bir süre, *pre-capitalistic* müzik üretiminin yapılabildiği adacıkların yaşamasına izin verdiğini, daha sonraları ise burjuva yaşamının tüm diğer alanları gibi, müzik üretiminin *domestik müzik kültürü* içinde gerçekleştirilmesini de ortadan kaldırdığını; özel sermayenin hâkimiyeti altında düzenlenen üretim sürecinin bu alanı da kapladığını; böylece müziğin o güne kadar, bir yandan bireysel bir yandan da toplumsal kullanımı bakımından anlaşılabilir bir kültürel etkinlik olma özelliğinin ortadan kalkmasına neden olduğunu ileri sürüyor.

Wagner'in *Tristan*'ından itibaren, müziği üreten ile dinleyenin müzikten aynı şeyleri anlamasının sona erdiğini söyleyen Adorno, bunu basit, dolaysız kullanımının sona ermesine; rasyonalize edilmiş modern toplumun müziği de rasyonalize etmesine bağlıyor. Bu yeni dönemde üretimin toplumsal sürecini anlamayan müzisyenler, şeyseleşmenin (*reification*) nedeni olan kapitalist sanayi toplumunu eleştireceklerine, müziğin kendi kendini suçlamasına varan bir modernizme yönelmişlerdir. Wagner'in modernizmi bu yanlışlığın, yani estetize edilmiş bir toplumsal yaşama reaktif bir yanıtı indirgenmiş bir modernizmin başlangıcı olmuştur.

Ölüm yatağında yarı bilinçsiz, başı annesinin kollarında, piyanodan Wagner'in müziğini dinleyerek 31 Ağustos 1867'de ölür. Baudelaire'in ardından modernizmin değişik bir türü; onun en soylu örneğini verdiği fakat var olan toplumsal formasyonun kültürel yapısı içinde oluşan fantazmagoryanın gerçekliğini kavrayamayan modernizmini aşan bir türü oluşturulmaya başlanır. Bu yeni modernizm, Baudelaire'in algılama ve iletişim bunalımı içinde olduğu için bağımlı konumdaki insanlarla iletişim kuramayan modernizminden farklı olarak dış gerçekliği alegorik bir anlatımla değil, bilişimsel düzeyde açık bir dille anlatmanın yöntemini ortaya koyar, geliştirir. Bu yeni modernizmin iki yeni temel özelliği ise; (a) Yaşanan gerçekliğin inşasında, içinde bulunan anın hegemonik kültürünün etkilerinden ancak bir ölçüde kurtulabilmiş bulunan ve bu nedenle de eskinin, yeninin ve geleceğin iç içe ve bir karmaşa görünümü içinde yer aldığı imajlarla yapılan anlatımın yerine bilişimsel düzeyde bir anlatıma yönelmiş olması; (b) İmajla dayanan açıklamaların alegorik yorumları ile çağın yaşamını kavramlarına yardımcı olunamayacak toplum kesimleri ile, bu işe çok daha yatkın bir iletişim biçimi aracılığı ile iletişim kurmaya yönelmesi olur.

Bu iki özelliği ile, 1830'dan 1871'e kadar burjuvazi ile ele vererek modernleşmeyi sürdürebileceğini sanacak kadar illüzyon içine sürüklenmiş bulunan bazı iyilikseverlere ve hatta bir oranda çalışan sınıflara bir yandan bu illüzyondan kurtulmalarına yardımcı olmayı; bir yandan da bu ütöpik çevreler ile bu yanlış umudu hiçbir zaman paylaşmayacak kadar gerçekçi olan burjuvaziye karşı, Paris Komünü'nde olduğu gibi, kendiliğindenlikliğin olumlu yanlarını olduğu kadar toplumsal değişim kuramından yorsun oluşun olumsuz yanlarını da taşıyan fevri ve dağınık hareketler yerine, köklü bir toplumsal değişimi sağlayabilecek kültürel ve siyasal oluşumları biçimlendirmeyi üstlenir bu yeni modernizm.*

* Baudelaire'in modernizminin yenilgisi ile, toplum kuramının gelişmesi arasındaki ilişkilere değinen Benjamin, kendiliğindenlikli hareketlerin, ilk anlarda bir ölçüde de "kuramsızlık sayesinde" kitlelerin iştiağını uyandırdığını; bununla da kitlele-

Baudelaire Rousseau'nun tersine, toplumsal eleştiricinin eleştirdiği toplumun dışında kalamadığı bir dönemde, Flaubert'in "siyasetten anladığım tek şey vardır: Kıyam etmek" dediği 1848 öncesi ve sonrasının ortamında, sanayi kapitalizmine geçiş sürecinin neden olduğu modernleşmeye karşı direnmesini önce 1848 Devrimlerindeki barikatların ardında, sonra da modernist sanatının etkinlikleri içinde sürdürmüştür. Modernleşmeye karşıtlığı "Altın Çağ"a dönüş özlemi duymasından ya da kategorik olarak birey ile toplum arasında ille bir karşılık bulunması gerektiğini savunmakta oluşundan değildir. Tersine bireyin mutluluğunun da ancak iyi bir toplum içinde olabileceğine bütün yaşamı boyunca inanmıştır. Ne var ki 1850'lerde Marx ve Engels'in "bozguncular" (*conspirateur*) için söylediklerini kısmen de olsa doğrularcasına, bunu gerçekleştirmek için bir temel sınıf ile iletişim kurmaya yönelmemiş, *pleb*'ce kırgınlıkları içinde, toplumsal konumu gerileyen orta sınıftan biri olarak yeni toplum yaşamının yabancılaşmayı yoğunlaştıran yanlarına karşı direnen bir şiir oluşturmaya çalışmıştır.

Tefrika romanların, reklamların, dedikodu ve sansasyon haberciliğine yönelik gazetelerin ve metaya dönüşmüş bir edebiyatın karşısında bu yeni toplumsal ortama uyumlanmamış bir şiir yapmıştır, fakat tek başına ve sadece sürdürdüğü sanatsal modernizmi ile yaşadığı modernleşme sürecini değiştiremediği için sonu, bireysel bir yıkım olmuştur. Zamanının diğer insanları gibi bulvarları kitle insanının *interior*'üne dönüştüren *arcade*'lerde, *cafe*'lerde ya da kalabalıklaşmanın başka yalnızlık türleri içinde asosyal kişilerin sığınaklarında yaşarken şiirini, kendisi için, direnmenin bir çağrısına dönüştürmüştür. Ne var ki yeni bir

rin dolaysız iktidarını sağlayabildiğini; bu iştiaak aracılığı ile zaman zaman burjuvazinin en iyi öğelerini (Rimbaud ve Courbet gibi) kendisine çekebildiğini, fakat aynı toplumsal kuramın yokluğu yüzünden, sonunda burjuvazinin en kötü öğelerinin önünde yenilgiye sürüklendiğini belirtiyor. (Bkz. Benjamin, age., "Haussmann or the Barricades" başlıklı fragman.)

toplum yaşamında kalabalıklar içinde yalnız kalmıştır. Sığındığı kalabalıklar, bu yeni dönemde aşağılanmışlıklarını dengeleyecek gücü kültürel ve kültürel olmayan çeşitli narkotiklerde bulanlar gibi, onun için yepyeni bir uyuşturucu olmuştur. Kalabalıktan alınan toksin, gerçekte meta toksinlenmesidir, çünkü kalabalıklaşan insanlar yeni çağda artık metaya dönüşmüş insanlardır. Kendisi de ücretli işçidir, metadır. Bir bekleyişi yaşamaktadırlar. Kurtulamayacaklarını sezdikleri bu alinyazıları karşısında, umutla yöneldikleri metaların *specialite*'lerine sarılarak kendilerini eğlendirip oyalanmaya çırpınmaktadır. Kalabalık, yaklaşan bu acı gerçeği hâlâ bir tül arkasında görebilmektedir. Böylece gerçeğin çırlıçıplak görünümünü gözünden uzaklaştırmakta ve onu yumuşatmaktadır. Bu yumuşatmanın kabulü, gerçeğin yaşanmasını yarı bilinçlilik içinde sürdüren şairin bu amaçla yaratıp kurduğu fantazyasındaki mutluluğu da oluşturmaktadır ama baskın olan, modernleşmenin sınırsızlaştırılmamasının yarattığı acılardır.*

İnsanlar ürettikleri metaların üretim süreçlerinin bütünlüğünden soyutlanmakta; pazar için üretimin gelişkin işlemleri içinde istihdam olunan, fakat insansal potansiyelliklerinin tümü yönünden gelişmesine gerek duyulmayan edilgin bir işgücüne indirgenmiş bulunmaktadır. Tüketim için kendisine yönelinen her şeyde tüketicinin bu şeyin üretim sürecine ilişkin bilgisizliği yer alır. Bu aynı durum, yansımalar şeklinde uzandığı sanatta ise, genel bir beğeni düşüklüğüne yol açar. Kitap, şiir, bulvar tiyatroları, operetler ve reel hayatın ritmini yansıtan Offenbach'ın müziği gibi müzik türleri *iyi sanatı* üst sınıfların kültüründe bile yerinden eder. Endüstrileşen bir sanatsal üretim, kopyalara dayanan yeni bir sanat tüketimi ile yetinmeyi yaygınlaştırır. Bu süreç karşı direnmeye çalışan ve "sanat, sanat içindir" anlayışı ile

* "Kötülük Çiçekleri" bile içindeki "kötülük"/*mal* kavramı ile, Hristiyan mitolojisindeki "kefare" (*redemption*) anlayışını çağrıştıran bir metafordur. Yaşanan günün acıları, gelecekteki mutluluğun hak edilmesini sağlamaktadır şaire göre. Mutluluk geçmişte kalmış "Altın Çağ"a dönüşle değil, yaşanan acıların karşılığında daha iyi bir yarın isteme hakkını kazanan insanın bu isteminin önemini bilebilmesiyle gerçekleşecektir.

varılan yer ise, toplumla tüm iletişimin kesilmesini; sanatsal etkinliğin işlevsizleşmesini bile olumlu sayan bir dil ve sorumluluk sorunsalı olur. Dili, bu tür direnmenin sanatçısı, sadece “kendini ifade edecek” bir araç sayar. Oysa dili yaşam yarattığı için, yaşamın sürecine katılamayan modernist şair, dilini bile başkalarının üretilmiş bir ürün gibi, artık kendinin dışından almaya yönelmiştir. III. Napolyon’un yeni sansürü ise, şiirin nesnesi olan yaşamı, şiiri üreten şairden bütünüyle koparır. O dönemde sadece Baudelaire, sansürün karşısında bile, toplumdan kopmuş bir iletişimsizliğe yönelmek yerine –sevilen deyişle, *pure* şiire yönelmek yerine– tek başına bir direniş içinde “modernizmin nevratenisinin şiirini” yapar.

Yeni dönemin üretimi mekanik süreçler içinde seyretmektedir. Kibritin icadı, fotoğrafın icadı, işliklerdeki üretime ilişkin basitleştirilmiş işlemler insanı yaşadığı dış gerçekliği ancak şoklar şeklindeki görünümleri ile yaralayabilecek bir algılama bozukluğuna yöneltmeye başlamıştır. Bedensel emeğin istihdamındaki *segment*’laşma sadece işçileri değil, yeni üretim biçimine tüketici olarak katılanları da kapsayacak şekilde tüm topluma yayılmaktadır. İşçi nasıl yeni işliklerdeki işini zenaat dönemindekini tersine, kendisi bir doğal evrim süreci içinde çiraklıktan ustalığa geçerek öğrenmekten alıkonulmuş ve düpedüz başkalarının geliştirdiği ve işlikteki üretim sürecine uyguladığı işlemleri yapabilme bilgi ve becerilerini talim ederek işçileşmek durumunda kalmışsa, yaşamın diğer alanlarında da tüm insanlar kendileri istedikleri ve uygun gördükleri için değil, başkaları öyle yapılmasını uygun buldukları için belirli davranış kalıplarını öğrenip benimsemek durumunda kalmış bulunmaktadırlar. Hızlanan, süreleri kısalan, her an yerlerini yenilerine bırakmak durumunda bulunan anonimleşmiş yeni toplumsal ilişkilerin getirdiği mantık da gündelik yaşamın bilincini aşamamış insan için, bu tür davranış düzenlemelerini yerinde ve doğru davranışlar olarak göstermektedir. İşçinin işte duyar gibi görüldüğü mutluluk –işini kendisi için mutluluk nedeni sayması– da, yaşamda yaptıklarını birer mutluluk sayan diğer insanlarda olduğu gibi, *olan ile yetin-*

menin ya da olanı erişilemeyen bir başka şeyin aracı saymanın sayesinde yürütmektedir.

Bu yeni yaşamda kendisinde heyecan aranan kumar, Napolyon Savaşları ile birlikte aristokratlardan burjuvaziye inmiştir. Kumar, oynanan her elde şansı yeniden ve yeniden yaşanabilecek sonsuz bir olanak gibi göstermektedir. Bu nedenle kumar yeni toplumsal yaşamın gündelik akışı gibi, önceki elden ya da günden bir şey kazanmayan; insanın dış gerçeklikle ilgili olarak kendisi adına bir şey biriktirmesine (bellek edinmesine) ve bu birikim aracılığı ile yaşadığı toplumsal sürecin tarihini kavramasına olanak bırakmayan reel yaşamının her gün yeniden yinelenmesi olmaktadır. Kısacası Ludwig Börne'nin deyişiyle, bu yeni dönemde "burjuvazi herkesin hâlâ bir Romalı olarak doğduğunu söylemeye devam ettiği için, insanları Romalılıklarından yoksunlaştırabilmek amacıyla şans oyunlarını, romanları, İtalyan operalarını, ilgi çekici gazeteleri kullanmaya yönelmiştir."⁶¹

Yeni kent yaşamında olgular birer şok olarak algılanabilmektedir. Hiçbir olay öncesinde olmuş olabilecek olaylar ile bağlantılı olarak algılanmamaktadır. Olaylar, tıpkı gazetelerin hayatın sürecini gündelikleştirilmiş haberlere dönüştürmesi gibi, sadece yaşanan güne ait olayların akışından izlenebilecek Tarihin yardımı ile değil, gazetelerin yer vermeğe başladığı yıldız fallerındaki uzak yıldızlardan beklenmektedir. Yenilikçi şairin *esoteric* şiiri gibi, yaşanan günlerin de içeriksiz olarak yaşanmasıdır bu. İşte, kumarda ve yaşanan günde toplumsal sürecin bütünü'nün algılanabilmesinden; sürecin tarihini anlayabilmekten, bu tarihi etkileyebilmekten uzaklaşmanın sonunda işte de, kumarda da, yaşamda da egemen duruma gelen işin, kumarın ve yaşamın temeldeki düzenleyici *idea*'ları; daha doğrusu bu *idea*'ların da ardındaki oyunu başlatan ve sürdüren güçler olmuştur artık.

En soluk kesici oyun ise, Marx'ın deyişiyle "metanın teolojik sıçraması" sayesinde sürdürülen metanın taçlandırılması ve

61 Ludwig Börne, *Gesammelte Schriften*, Hamburg ve Frankfurt, 1862, s. 33'ten, aktarıldığı yer için bkz. Benjamin, *Charles Baudelaire...*, s. 135.

onun etrafında oluşturulan oyalanma ve eğlencenin çeşitli düzenlenimleri ile oynanmaya başlar. Kullanım değerinden değişim değerine ykseltlen metanın sunumundaki incelik arttıka, *specialite*'lere ayrılan *l objeler*, insan için gerçek yaşamın tazeliğinin ve anlamının yerini almaya başlar.

Bütün bunlar, 1789'da billurlaşmaya başlayan amaçlarını ancak 1830'ların Louis-Philippe döneminde gerçekleştiren burjuvazinin siyasal ve ekonomik düzeylerdeki kazanımlarını güvenceye kavuşturacak bir *interior*' oluşturmak anlamına gelmektedir. *Interior*, işe uzak olanın da işin hizmetine koşulmasına yarayacaktır. Diğer yandan içine kapanılan oturma odasını da kendisinden uzaklaşılan canlı dış dünyanın seyredildiği bir balkona dönüştürmektedir. İşinde birey yurttaş olarak üzerine düşen görevlerini yerine getiren yeni insan bu yeni *interior*'nde oluşturduğu –kitle eğlence sanayisi ile birlikte bu alanda da toplumsal işbölümünün ileri uzantıları etkinlik kazanacaklardır– fantazyaları ile kendisini reel yaşamına katlanabilecek bir kişiliğe kavuşturan illüzyonlar yaşamaktadır. Böylece işine fazla bir değer veremeyen bu yeni dönemin insanı, işteki çalışma dünyasını, bu *interior*'ndeki fantazyalarını yaşayabilmek için katlanılması gereken bir dünya olarak görmekte, böylelikle var olan sistemin kendi işleyişine katılması için ağdaş insana yaptığı çağrıları, bunlara katılmakla kimlerin buyruklarına uymakta olduğunu anlamaktan bütünüyle uzaklaşmış olarak daha kolay kabullenebilmektedir.

Yeni dönemde *interior*, bu nedenledir ki her şeyin metalaştırılmakta olduğu reel yaşama karşı kişinin bireyliğini sürdürebilmek için içine ekilebileceğine inanmak zorunda bırakıldığı bir i mekâna dönüşmüş bulunuyordu. Ne var ki bu *interior*, kendisine sığınan insana insanın metalaşmasından önceki değerini kazandırabilme gücünden yoksun bırakılmıştı, hatta bu insanın, değişim değerinden kurtarıp meta olmaktan özgürleştirmeyi mit ederek kendi *interior*'ne kapattığı eşyalara bile eski değerini kazandırmamakta idi. Kullanım değerinden soyutlanmanın tamamlandığı *collector*'n *interior*'nde bu meta eşyalar fantazi

bir değer kazanmakla yetinmek durumunda kalıyorlardı. Bu metalaşmış eşyalar, toplayıcısı olan kişinin kendisini reel dünyadan zaman ve mekânca uzaklaşabildiği yolunda hayallere kaptırmasını kolaylaştırmakta belirli bir işlev görseler bile, toplumsal anlamda bir kullanım değeri kazanmamaktaydılar. Bu nedenle gerçek anlamda “eşya” olamamaktaydılar.

Bütün bu nedenlerle, çağdaş toplumdaki anonimleşmiş birey-yurttaş kimlikli yeni insanın toplumsal evreni ve kendini kapattığı *interior*’ü, bu yeni dönemde de “yaşamak iz bırakmaktır” ilkesine inanıldığı için masaların, konsolların, aynaların yanlarına, üstlerine konulmuş biblolar, süsler, örtülerle çekmecelere, sandıklara saklanmış anılar, mektuplar, mendiller ve fotoğraflarla ve bütün bunların da üstünde bir yer kazanan yeni “mobilya felsefesi” ile kişinin bireyliğini, reel yaşamdan sonra bir kez daha sıkıştıran ikinci bir özgünlükten yoksunlaştırılmış yaşam mekânlarına dönüşmüştü. Edebiyatta bu durum yeni öykü türlerinin ortaya çıkışıyla kendini açığa vurmaktaydı. Bu alandaki öncülerden Edgar Allen Poe, işte bu dönemin *interior*’ünün fizyonomisti olarak yola çıkmış ve küçük burjuvanın *interior*’ünün anlatılması ile ortaya konulan burjuva toplumunun gündüz ışığındaki eylemlerinin yansıması olan onun yeraltı dünyasının öyküleri diyebileceğimiz ilk dedektif öykülerini yazmaya başlamıştı. Bu yeni dedektif öykülerindeki suçlular, eski dönemdeki suç öyküleri gibi soylular ya da serseriler (*apaches*) değil, düpedüz ve tam bir netlikle, orta sınıfın birey-yurttaşlığa indirgenmiş insanı, öykü mekânı ise bireylikten yoksunlaşmış bu birey-yurttaşın *interior*’ü olmuştur.

Yaşamda ise, insanın kendi ölçülerine, kendi gereksinimlerine göre aldığı; kendisini özgürleştirmek, insan olarak sahip olduğu potansiyellikleri gerçekleştirmek için kullandığı eşyalardan uzaklaşıldığı için, sanayi kapitalizmi dönemine geçişle birlikte kullanılmaya başlayan meta eşyalar ne denli sık değiştirilirse değiştirilsin, ne denli yeni görünümlere büründürülürse büründürülsün temel niteliklerinin yenileştirilmeleri olanaksızlaşmış bulunuyordu. Nitelikçe değişmemek, yenilik arayışını dinmeyen bir

tutkuya dönüştürmekte; bu tutku yenilik illüzyonunu kolaylaştırmaktaydı. Her şey yenilik olarak ortaya çıkarıldığı anda kendi ölümünü de kendi süreci içinde kendisi ile birlikte taşımak durumunda kalmaktaydı. Bunun için bu süreci düz akılla açıklamak birey-yurttaş için çözümü olanaksız bir zihinsel sorun durumuna gelmiş bulunmaktaydı.

Ne var ki sürekli aranan ve bir tutkuya dönüştürülmüş bulunan bu *yenilikler*, yeni zamanların toplumsal ilişkilerinin bula-nıklığı ve anlamsal gerçeklerinin kolay kavranamayışı yüzünden hemen ilk bakışta anlaşılmayan geleceğe yönelik özgürleştirici öğeler de taşımaktaydı. Baudelaire'in deyişiyle, "tıpkı, kendisi aynı anda hem bir meta hem de satıcı olan fahişe gibi" her yeni olan, her modern olan, bir meta olarak (onu kullanan) insanı ya-şanan günün gerçekliğine bağımlı kılarken, meta olarak kullanıldı-ğı esnada bir fetiş olarak gördüğü işlevleri sayesinde, insanın bolluk içinde, eşitlik içinde ve özgürce yaşayabildiği *prehistor-ya*'sına hâlâ duymakta olduğu derin özlemin canlı kalmasını da sağlamaktaydı.*

Baudelaire bütün bunları sezebilmekle, yaşadığımız çağın oluşum döneminde, bugünkü toplumsal yaşamımızda daha da girift bir görünüm kazanmış bulunan, *egemen insan* ile *bağımlı insan* arasındaki egemenlik ve bağımlılık ilişkisini etkinleştiren kültürel hegemonyanın oluşumunu ve bunun işleyişini metaforik bir dille de olsa, gerçekliğinin görünümünü tersyüz etmeden anlatmaya çalışmaktaydı.

* Alt tabakaların üst sınıfların "yaşam biçimine" özenmeleri i dile getiren çeşitli fantazyaların ifade olunduğu popüler müziğin, popüler edebiyatın ya da üst sınıfların davranışlarına öykünmelerini açığa vuran aşırı giyim, turistik gezi, möble vb. tutkusu harcamalarının bile, bu açıdan bakıldığında, her şeye karşın hâlâ özgürleştirici öğeler taşıdığı söylenebilir. Ne var ki sadece bu duruma dayanarak popüler kültürden bir şeyler ummak da, toplumsal eleştiride, radikal popülizmin sınırlarını aşmamak olacaktır. Bir kez daha belirtelim ki popüler kültürün özgürleştirici öğelerinin etkinlik kazanması, popüler kültür öğelerinin toplumsal sistemle diyaletik etkileşiminde yer alan öteki temel öğelere; sistemin etkinliğinin kalmaması, yeni toplumsal yaşamdan yana temel toplumsal güçlerin bilinçlenmesi, örgütlenmesi, dış ülkelerin etkinliğinin azalması, siyasal eylemde bulunmaya yönelme vb. bağlıdır. (Bu konuda bkz. Ünsal Oskay, "Benjami'nde Tarih, Kültür ve Fantazy", *Oluşum*, 9 (43: 1981), ss. 4-15.

Ölümüne kadar, çözümleyemediği sorunu ise kendinden sonrakilere bırakmıştır. Bu sorun şudur: Eğer insanın kendi yaşamını kendisince idraki, yaşanan toplum insanların *egemen insan* ve *bağımlı insan* kategorileri biçiminde karşılıklı varlıkları birbirlerine bağlı bir ikileşme biçimi içinde tutulmalarını gerektirdiği için olanaksız; insanın kendisinin dışında tek bir *ikinci insan* ile bile iletişim kurabilmesi toplumun ona dışından empoze ettiği bu egemen ve bağımlı insan ilişkilerinin yarattığı iletişim bloajları yüzünden çok zor ise, insanın tüm insanların da özgürleşmesiyle gerçekleştirilebilecek olan içindeki bir başınalığı içinde bile canlı tuttuğu ya da sezgisel olarak varabildiği ileriye yönelik beklenti ve umutlarından onu soyutlayarak, sırf geçmişte kalmış ve asılmış toplumsal koşullara yönelik ağıtlarla bolluk, eşitlik ve özgürlük içindeki prehistoryanın yeniden kurulması olanaklı mıdır? Böylesi bir ağıtçılık ile yetinen bir toplumsal eleştiri anlayışı, düşünsel ya da sanatsal etkinlikleri ile, var olan toplumun yerine daha özgür ve daha onurlu, daha gelişkin bir toplumsal yaşama geçmeyi amaçlayan düşünceyi, “yalnız yaşadığını söyleyen, fakat sayıları yüksek olan yalancı yalnızlar sürüsünün”^{*} sınırlıklarını aşabilecek olan bir seçenek olarak sunulabilir mi?

Var olan topluma yönelik eleştiriye sürdürmek için yalnız kalmayı da göze alabilen, fakat bu güç iş için çıktığı uzun yolculukta insanlar ile sürekli bir iletişim içinde kalmaya özel bir önem veren Kaptan Ahab örneği ile Melville, sanattaki direnmenin bu sorununa daha doğru sayılabilecek bir yanıt vermektedir. Melville insanın insana “başı bağlı bir balık olarak” köle edildiği bir dünyada “suçları yüzlerine vurulmayan kötü adamın mermerden yapılmış evinde... yüz binlerce beli bükük işçiyi... eklemekle peynirden yoksun eden Başpiskopos Ruhkurtaran’ın geli-

* Bundan bin altı yüz yıl önceleri yaşamış, adını bilmediğimiz Bizanslı bir şair, şiir adına eleştirdikleri toplumunun dışında yaşadıklarını söyleyen Bizanslı bazı keşişlerin “yalnızlık”tan söz eden sızlanmalarına ilişkin olarak şöyle diyor: “Yalnız yaşıyorlarsa, sayıları neden bu kadar yüksek? Sayıları bu kadar yüksekse, nasıl yalnız yaşıyorlar? Sizi gidi yalancı yalnızlar sürüsü!” Bkz. Talât Sait Halman (derleyen ve Türkçeleştiren), *Eski Uygarlıkların Şiirleri* (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1974), s. 173.

rinde... Ahmakzade Dükü'ne atalarından miras kalmış kasaba ve köylerde” insanın bu kaderine karşı direnmesinin nedeninin bulunabileceğini işaret etmektedir. Bu direnmeyi ise, Melville’e göre, “güçlü, kalburüstü, kafası işleyen ve yüreği sağlam” insan başlatabilir. “Tragedyalar için biçilmiş bir kaftan” olan bu nite-likteki insan bu kadere birlikte direnmek için ağırdaki bulunacağı insaların gündelik yaşamları için katlandıkları basit uğraşlarına karşı saygılı olmalıdır. “Haçlı Seferlerine çıkan insanlar” gibi, onların da gündelik işlerinde ispermeçet yağı için balina avına devam etmeleri gerektiğine karşı çıkmamalıdır, hatta kafası ile olduğu kadar, gündelik işler için gerekli diğer alanlarda da “gemici geleneklerine titizce saygı beslemeye devam etmesi, bir balina gemisi kaptanının görevlerini yapmakta coşkun bir ilgi göstermesi” gerekmektedir.^{62a}

Böyle bir direnmeyi oluşturabilen insan, Melville’e göre “bulunduğu dünyada, o dünyadan olmadan yaşayabilme- nin”^{62b} yolunu bulabileceği gibi, “bir yanına Locke’u diğer yanı- na Kant’ı yüklediği için... rahat rahat yüzemeyen bir gemiye” dönmemenin de yolunu bulabilecektir.⁶³ Ayrıca “Hazreti İsa’nın aşılama istediği... bir kadının uysallığını ve sabrını akla getiren değerler”⁶⁴ ya da “otuz dilde kitap okuyup da basit bir köylü- nün yüzündeki derin ve ince anlamı okuyamayan Sir William James’in *resmi bilimi*”⁶⁵ yerine, “tepeden tırnağa kadar balina av- cısı olan insanlardaki” ve “o güzelim Hollandalı ihtiyar vahşi Albert Dürer’in gravürlerindeki barbarca coşkunluğu ve hayal gücünü kazanabilmenin yolunu da bulabilecektir.”⁶⁶ Bunların yanı sıra, böyle bir direnme, “beyaz ırktan gelen denizci vahşi ile Ha- waili vahşinin birbirine benzediği... bu iki vahşinin de balinanın

62a Herman Melville, *Moby Dick, Beyaz Balina*, çev. Mina Urgan ve Sebahattin Eyüboğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Dünya Edebiyatından Tercüme- ler, 1964), ss. 309-310.

62b Age., s. 453.

63 Age., ss. 481-82.

64 Age., ss. 551-52.

65 Age., s. 505.

66 Age., s. 399.

en güzel tasvirlerini, en güzel heykellerini yapabilen insanlar oldukları denizde”⁶⁷ *insan* ile *insanı* yeniden bir araya getirecektir. Böylece “eski Filistinlilerin tapınağı gibi üstündeki karmakarışık ve süslü oymalara rağmen ancak iki destekle ayakta duran” ve bu desteklerinden biri “malı ele geçirenin mülkiyet hakkı kazanması”, diğeri ise “bunu sürdürmesi”⁶⁸ olan bir dünyanın yerine daha insanca bir dünyanın kurulması için başarılı olabilecek, yalnızlıktan kurtulabilmiş bir direnme olacaktır.

Gelecek bölümde, bu nedenle Baudelaire’in horlayıp uzaklaşmak istemediği kalabalıklarla iletişim kurmanın yolunu zorlayan ilk yazarlardan olan Melville’in modernizmi üzerinde duracağız.

67 Age.

68 Age., ss. 582-83.

Bölüm 3

Cinsel Ergillikten Toplumsal Ergillığe Geçiş ve Melville’de Modernizmin Yeni Boyutları

Melville’in gününde Amerikan toplumu, sanayide henüz İngiltere ve hatta Fransa’da bile geriydi. Demiryolları, nehir gemileri ve açık denizlere yeni yeni çıkmaya başlayan yandan çarklı buharlı gemiler, henüz bugün Amerikan toplumu denildiğinde akla gelen özelliklerden yoksun bir toplumun sanayileşme yönünde attığı ilk temel adımlar oluyordu. Ne var ki Avrupa toplumları gibi köklü geleneklerden ve uzun yıllardan beri yaşanmış bir coğrafi mekân birliğinden yoksun, yapısı gereği sanayileşme sürecinin ilk dönemlerinden itibaren, kitle toplumu özellikleri kazanmaya en yatkın Batı toplumu olmuştur.¹

Amerika’daki bu yeni toplumun gelişmelerini kısaca görmek bu açıdan yararlı olacaktır. 1700’lerin başlarında Atlantik Okyanusu kıyıları boyunca, 50 mil genişlikte bir şeritte 220 bin kolo-

1 Bu konuda bkz. Arnold Toynbee, *A Study of History*, C I-VI’nın D. C. Somervell özet (New York: Dell Publishing Co, Inc., 1965, ilk baskısı 1946), C I, ss. 121-24. Nehir Gemisi ile kuzeye doğru genişlemek isteyen Güney’e karşı demiryolu ile Batı’ya yönelen sanayici Kuzey’in sonunda, Güney’i demiryolu ve emek sorununu çözümleyen tarım makineleri ile yendiğini ileri sürüyor Toynbee; H. G. Wells, *Kısa Dünya Tarihi*, çev. Ziya İshan (Varlık Yayınları, 159), ss. 253-60’ta ise Wells demiryolları, nehir gemisi ve telgrafa bağlıyor ilk bütünleşmeyi. Ayrıca 1865’te iç savaş bittiğinde, Pasifik Okyanusu’na demiryolunun yeni tamamlandığını söylüyor; Anna Rochester, *Rulers of America: A Study of Finance Capital* (New York: International Publishers, 1936, İkinci Baskı), ss. 13-32’de Orta Batı, Kuzey ve Güney arasındaki ilişkiler anlatılıyor; 1860 sonlarında tekstilde, dikiş makinelerinde ve lokomotiflerde Kuzey’in modernleşen dünyada iyi bir konumu olduğu belirtiliyor. 1800-1840 dönemi için ise bkz. Diane Lindstrom, “American Economic Growth before 1840: New Evidence and New Directions”, *The Journal of Economic History*, XXXIX: 1 (Mart 1979), ss. 289-301. Maden, imalat ve tarımda 1820-1840 arasında bu bölgelerin hızlı bir gelişme gösterdiği savunuluyor.

nist vardı. Bunların 95 bini Güney’de, 80 bini Yeni İngiltere’de, 45 bini de Orta kolonilerdeydi. Ücretli işçi çalıştırılan işler sadece Yeni İngiltere’de vardı ve diğer yerlerde üretim köle emeğine dayanıyor. 1750’de kolonilerdeki nüfus görülmedik ölçüde artarak 1.5 milyona çıktı. 1790’da nüfus 3.9 milyona vardı. Keza, 1700’lere yaklaşıırken, kolonilerdeki beyazlar Hollandalı, İsveçli, Alman ve Anglosakson asıllı kimselerden, sonraları bunların arasına Afrikalılar, Fransız Huguenotlar, İspanyol ve Portekiz Yahudileri de katılmıştı. Yahudiler büyükçe kentlerde bina, arsa ve arazi alım satımında, ticaretle ve bazı özel artizanal işlerde çalışmaktaydı. İlk seçkinler arasında Yahudilerden de pek çok zengin girmiş bulunuyordu. Fransızlardan Louisiana’nın, Meksikalılardan da Florida’nın –birincisi parayla– satın alınmasından sonra, 1803’ten itibaren Batı’ya göç başlamıştır. Bu dönemin ilk yıllarında 1.6 milyon İrlandalı göçmen ile, 1.5 milyon Alman, İsviçreli, Hollandalı ve İskandinav asıllı göçmen gelmiştir. 1860’lardan sonra ise, Çinliler ve Japonlar gelmeye başlamıştır. Melville’in günlerinde –içsavaş yıllarında yapılan sayıma göre– nüfus 18.9 milyona varmıştır. Daha sonraları, 1900’lerin başında nüfus 75.5 milyona; 1920’lerden itibaren nüfus yoğunluğu da kesinlikle Missisipi Nehri’nin batısına kaymaya başlamıştır.

Melville’in günleri, nüfustaki gelişmeler açısından olduğu kadar sanayinin, demiryollarının, yazılı basın ve onun özel bir türü olan magazinlerin gelişmesi bakımından da ilk biçimlenme dönemi olmuştur. 18. yüzyılın başlarında kolonilerdeki 4 milyon kadar insan, erkeği ve kadını ile birbirinden uzak ve küçük aile işletmeleri şeklinde üretim yapan dağınık yerleşmelerdeki çiftliklerde yaşamaktaydı. Erkekler ayakkabı, araba, ev, ev eşyası, çiftlik aletlerini; kadınlar da kumaş, giysi, kurutulmuş yiyecek, içecekler, örgü işlerini kendileri yapmaktaydı. Yakın kasabadaki esnaf ve zanaatkarlarla bile ekonomik ilişkileri çok seyrek olmaktaydı. Thomas Jefferson bu yaşamı, eşitliğin ve demokrasi-nin temeli sayıyor; piyasa ekonomisinin yayılmasından ve ücretli emek kullanımına geçilmesinden yana olan Alexander Hamilton (federalistlerden) ile tartışmalarında bu görüşü savunuyordu.

Hamilton daha o zamanlardan, Amerika'nın "büyüklüğünün" sanayiciler toplumuna geçişle gerçekleştirilebileceğini savunmaktaydı. Sonunda, kazanan da onun görüşü olmuştur.

Sanayinin kurulmasında ilk önemli değişme dokuma makineleri mühendisi olan İngiliz Samuel Slater'ın, Amerika'ya göç ettikten sonra ezberinden geliştirdiği planlara göre yaptığı dokuma makinesi ve gene onun kurduğu iplik fabrikası olmuştur. New England uzun bir dönem dokumacılıkta önde gelen bir yer olmuştur. 1703'te Eli Whitney önce pamuklu dokuma makinelerinde yenilikler yapmış; daha sonra da ordudan aldığı bir silah siparişini zamanında yetiştirebilmek için sökölüp takılabilen parçalardan oluşan silah imalatı yöntemini bulmuştur. İmalat teknolojisi için bu son derece önemli bir buluş olmuştur. Ne var ki bütün bu yeniliklerin henüz gerçek anlamda bir sanayi oluşturmadığını hemen belirtelim. Sanayiye geçiş, Anna Rochester'in belirttiği gibi asıl, İngiliz bankacılık çevrelerinin de yardımları ile kurulan ve 1800'lerin son çeyreği içinde İngiliz bankacılığında bağımsızlaşmaya başlayan ülkedeki bankacılık ile sermaye piyasasının kurulmasından sonra olabilmıştır.²

Kapitalist gelişmenin bu ilk döneminde, yeni göçlerle gelen taze nüfusun, tarımsal yapıdaki Güney'de emek tasarrufu sağlayan makinelerin hızla yayılmasının, nehir ulaşımının, kanalların, demiryollarının ayrı ayrı önemli yerleri olmuştur. Ayrıca ülkenin bakir alanlarının genişliği, kapitalizmin ilk sermaye birikimi dönemindeki çelişkilerinin uzunca bir süre yoğunlaşmamasını sağlaması bakımından çok önemli bir rol oynamıştır.* Ucuz emek sağlayabilme sorunu ise göçlerle ve Cyrus Hall McCormack'ın buluşu olan harman (biçerdöver) makinesi ile olduğu kadar, demiryolu şirketlerinin Avrupa ülkelerinden göçmen getirmek için açtıkları kampanyaların katkısı ile de çözümlenmeye çalışılmış-

2 Rochester, age., ss. 26-29.

* *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*'nde Lenin'in en önemli savlarından biri de, Rusya'nın bakir topraklarının genişliği sayesinde kapitalistleşmenin kırsal bölgelere doğru yayılan yeni kolonileşmelerle uzunca bir süre, kendi iç çelişkilerinin çözümünü ertelleyebilme olanağı bulacağı olmuştur. Bu sav, Birleşik Amerika için de doğru görünüyor.

tır. Bu arada, 1807’de ve 1812’de Avrupa sanayi mallarına güm-rük konulması –bunlar Güney’in ilk yenilgileridir– içerde sanayi mallarının fiyatlarını yükseltmiş; aynı mekanizma, içsavaşta da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Bu ilk değişimlerde, şaşılacak kadar bunlara koşut olarak, demiryollarının da rolü olmuştur. Öyle ki Güney’in, Mississippi Nehri ve ona bağlanan kanallar aracılığıyla güney-kuzey eksenı boyunca dikey kolonizasyon çabalarına kadar Kuzey’in izlediği demiryollarının doğu-batı eksenindeki yatay kolonizasyon çabaları bile, açıkça, farklı iki toplumsal gelişme öngörmekteydi. Mississippi boyunca Güney’den Kuzey’e yayılma modeli –yani nehir gemileriyle gerçekleştirilmek istenen modernleşme modeli– başarılı olsaydı orta-batı, orta-kuzeyde çok daha güçsüz olan tarımsal aile işletmeleri eriyecek; Güneyli büyük toprak sahipleri kendi toprak sistemlerini buralarda da yaygınlaştırmış olacaktı. Bu bölgeleri Kuzey’le işbirliğine yönelten de Güney’in nehir gemileriyle yaygınlaştırmak istediği bu uygarlaşma modelindeki belirttiğimiz bu açık tehdit oluyordu.³

Kuzey’e bu iş için en büyük yardımcı demiryolları olmuştur. Doğü-batı ekseninde yayılma Kuzey için öylesine büyük önem taşımaktaydı ki yelkenle çalışan ve ray üzerinde gidebilen tren gibi konular üzerinde bile uzun süredir denemeler yapılmaktaydı. Bu ilk ve saçma denemeler, demiryoluna ne denli köklü gereksinim duyulduğunu ve bunun 1804’e kadar uzandığını göstermektedir. Nitekim kısa zamanda, Amerikan sanayinin en başarılı iş alanlarından biri haline gelecek olan demiryolculukta ilk hat 1829’da açılmış; daha 1830’da İngiliz lokomotiflerinden çok daha randımanlı Amerikan imalatı ilk lokomotifler yapılmaya başlamıştır. Bu sırada, batıda beş eyalet vardı ve bunlar gelişkin Kuzey’e karadan bağlanmaya büyük önem veriyorlardı.*

3 Bu konuda bkz. Toynbee, age.

* Kuzey’in getirmek istediği toplumsal düzen, dağınık yerleşmelerdeki güçsüz tarımsal aile işletmelerinin modernleşme karşısında yıkımlarından sonra onlara ekonominin başka sektörlerinde yer vermeyi vaat eden Kuzey eyaletlerindeki

1830'larda başlayan bu ilk girişimler, bu nedenle kısa sürede gelişmiştir. 1830'larda saatte ortalama 10 mil hızla, 1000 millik bir hatta taşımacılık yapan bir demiryolu şebekesi kurulmuştur. Bu hatların çoğu, taşımacılıkta mevcut su kanallarına bağıntılı olarak kurulmuşlardı. 1860'lardan ve hele 1880'lerden sonra ise artık dev demiryolu şirketlerine geçilmiştir.

Demiryollarının gelişmesi, uzun bir süre, Amerikan “desanlarının” çoğunun da yaratıldığı bu dönemde olmuştur. Bu dönemin diğer gelişmeleri ise gazetelerde ve magazinlerde görülmektedir. 1800'lere kadar yayımlanan gazeteler partilere bağlı ve siyasal dava gazeteleri iken, 1820'lerden itibaren büyük sayıda okuyucu kitlesine seslenen ve bu okuyucu kitleleri belirli bir kategoriye sokulamayacak kadar heterojen olan “penny gazetelerine” geçilmiştir. 1833'te *New York Sun*'ın başlattığı bu alandaki ilk gelişmelerden sonra, “vülger, canlı, sansasyonel” bir gazetecilik yayılmaya başlamıştır. 1835'te *New York Herald*, ilk yabancı ülke muhabiri, ilk telgraf haberleşmesi, ilk spor haberciliği uygulamasını başlatmıştır. İçsavaştan önce başka büyükçe gazetelerin kurulmasının yanı sıra, habercilikte havuzlamaya dayanan ajansılık da başlamıştır. 1857'de *Associated Press* kurulunca, gazeteler arası haber alışverişi başlamıştır. İçsavaş ise, tiraj artışı ve gazetecilikte sabitleşmiş bir okuyucu kitlesine kavuşma bakımından önemli bir dönem olmuştur. İçsavaşın bu maddi gelişmeleri, linotipin bulunuşu, çinko üzerine klişeciliğin gelişmesi gibi etmenlerle basın sanayisinin diğer alanlarında da sürmüştür. Bu gelişmelerin en önemli yanı ise 1840'larda 1500 kadar olan gazete sayısının 1900'lerde 2000'e çıkmasına karşılık, çoğu kısa zamanda batan ve sabit bir okuyucu kitlesi olmayan bir gazetecilikten çıkılarak toplam 15 milyon tirajlı ve istikrarlı bir yapıya sahip bir gazeteciliğe geçilmesi olmuştur.

Aynı dönemde, 1741'de biri Benjamin Franklin'in *General Magazine and Historical Chronicle for All the British Plantations*

kapitalizmin daha ileri “dünyası” oluyordu. Bu nedenle orta batı ve kuzeybatı yerleşmelerindeki halk arasında Kuzey'le işbirliği, Güneylilere duyulan yüzeydeki husumetin daha da derininde bir rasyonellik taşımaktaydı.

in America'sı olmak üzere iki dergi varken, 1800'lerde dergilerin sayısı 100'ü aşmıştır. Ancak bu dergilerdeki yazıların çoğu İngiliz gazetelerinden makaslanıp yeniden basılan yazılardı. Noah Webster'in söylediği gibi "dergicilik, bu işe başlayanın iflası da her an aklında tutması gereken bir işti." Dergilerin, yaşayabilir dergi olabilmeleri ancak 1860'larda, yani orta sınıfın yaygınlaşmaya başlamasından sonra mümkün olabilmektedir, fakat bu alanda kuraldışı bir gelişme de olmuştur: Orta sınıfın ekonomi dışı kalmış kadınları için çıkarılmaya başlayan kadın magazinleri, bu yaşayabilirlik sorununu diğer magazinlerden 30 yıl önce başarmışlardır. Bunlardan *Dial*'da ünlü Margaret Fuller, diğer kadın magazinini *Godey's Lady's Book* (1830-1898)'da ise ünlü Sarah Hale yazıyordu. Birinci kadın yazar "transandantalizm" üzerine yazıları ile ünlüydü. İkincisi ise, orta sınıfın ekonomi dışı kalmış ev kadınlarına "kocalarının hayattaki başarılarının vitrini olmaları aracılığıyla ekonomiden paylarını almalarının" yollarını gösteren yazıları ile ün kazanmıştır. Her ikisi de çok okunuyorlardı. Bu magazinlere, ilerde ayrıca değineceğimiz gibi rahipler de aynı anlama gelen içerikleri olan yazılar yazmaktaydı. Orta sınıfın ekonomi dışı kalmış kadınlarını yeni dönemde yaygınlaşan tüketimcilik ile ekonomiye arka kapıdan sokmayı üstlenmiş Sarah Hale'in dergisindeki moda sayfası için 150 kadın işçi çalıştırılmaktaydı.

1830'ların santimental edebiyatına koşut ilk gelişen dergiler olan bu kadın dergilerinden sonra, *Harper's Weekly* (1857-1916), *Atlantic Monthly* (1857-1916) gibi dergiler başta olmak üzere, diğer türden dergiler de kurulup, yaşayabilirlik kazanmaya başlamışlardır. Böylece dergi sayısı 1880'lere doğru 3300'ü bulmuştur. Dergicilikte "ucuzlatma yarışı" ise 1890'larda başlamıştır. Dergiciliğin gelişmesi de gazetecilikte olduğu gibi, sınaileşme (reklamcılık), içsavaşa kazanılmış spekülâtif sermaye, okuryazarlığın artışı ve kitle toplumu olgusunun başatlaşması gibi gelişmelerle olmuştur.*

* Bu bilgilerin büyük bir bölümünü, oldukça tutucu sayılabilecek bir kaynaktan alıyorum. Bkz. *Family Encyclopedia of American History* (New York: The Reader's Digest Association, Inc., 1975)'de demiryolları, nüfus, karayolları, sanayi, Güney, Orta Batı, Kuzey, magazinler, gazetecilik maddeleri.

Böylece Melville'in sanatına geçmeden önce, bir kez daha özetleyecek olursak, Melville'in yazarlık döneminde nüfus 20 milyondan 80 milyona doğru yükselmiş; ülkenin yerleşimi güney-kuzey eksenine yerine, doğu-batı eksenine yönelmiş; ekonomide ücretli emek kullanımı emek istihdamında başat duruma geçmiş; gazeteler ve dergilerde kitle iletişimine geçilmiş; demiryolları ve sanayideki gelişmeler ile her yönden yepyeni bir toplum kurulmaya başlamıştır. Bu gelişmelerin düşünsel yaşamda da yansımaları kısa sürede başlamıştır. Örneğin Adam Smith'in bireylerin kendi mutluluklarını aramalarına dayanan bir toplumsal mutluluk anlayışında bile, bir tür "toplumun yararını düşünen tarafsız gözlemci" kurumu varken, bu dönemin toplum felsefesinde bireyciliği bir ölçüde sınırlayan böylesi anlayışlar da ortadan kalkmıştır. Yeni toplum felsefesinde toplum sadece bir varsayım olarak kabul edildiği için gerçekte var olmayan bir şey adına bireyin kendi mutluluk arayışının sınırlandırılması doğru bulunmamaya başlamıştır.* Bu değişimin anlamı ise, Bell'in belirttiği gibi "toplumun çıkarlarının terk edilmesi, kişisel çıkarların temel alınması"dır.⁴ Daha da derindeki anlamı ise, "16. yüzyıldan itibaren, toplumun merkezi olarak askeri ve dinsel yanın değil ekonomik etkinliklerin temel alınması gerektiğini söyleyen ticaret ve imalat erbabınca yaratılan" burjuva toplumunun sadece rasyonel maliyet ve yeniden yatırım amacıyla yapılan sermaye biriktirimi ile varlığını sürdüremeyeceğinin anlaşılması üzerine, "yeni topluma ayrı bir kültür, toplumdaki bireylere de ayrı bir kişilik yapısı kazandırmaya yönelmeye başlanmış olmasıdır."⁵ Bu değişiklik insanlara, onların doğuştan kazandıklarına göre değil, heves ettiklerine ve erişmek için çalıştıklarına erişip kazandıklarına göre bir toplumsal konum elde etme olanağı verirken, kişinin karakter yapısını da değiştirmiştir. Kendi kendini denet-

* Bu açıdan, Smith'in *Moral Duyguların Kuramı* (*The Theory of Moral Sentiments*) ile, Bentham'ın *Moral ve Yasa Yapımı İlkelerine Giriş* (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*) yapıtlarını karşılaştırmak ilginçtir. Bkz. Daniel Bell, "Modernism and Capitalism", *Partisan Review*, 45:2 (1978), ss. 207.

4 Bell., age.

5 Age., s. 210.

leyebilen ve ertelenmiş doyumlara dayanan bir yaşam planlaması yapabilen yeni bir insan oluşmaya başlamıştır.” Böylece önce belirli bir ekonomik sistem, sonra belirli bir kültürel sistem ve en sonra da belirli bir karakter yapısı oluşturulmuş; burjuva uygarlığı da bu üçü arasındaki karşılıklı ilişkiler aracılığı ile gerçekleştirilmiştir.”⁶

Bu yeni kültür ve bu yeni kişilik yapısı, dönemin diğer süreçleriyle birlikte bilindiği gibi Marx, Sombart, Veblen, Bell, vb. çeşitli düşünürlerce uzun uzadıya anlatılmıştır. Bizim için göz önünde tutulması gerekli olan yanları ise ekonomik ve teknik etkinliklerin birimlere ayrılarak rasyonelleştirilmesi, uzmanlaşmaya ve hiyerarşik yapılara geçilmesi, bürokratik eşgüdümlemenin zorunlu duruma gelmesi, insanlara bireyler olarak değil şeyler olarak bakılmaya başlamasıdır. Sanayi toplumuna geçişten itibaren sadece kültürel nedenlerle değil, fakat ekonomik bir temele de dayanarak,⁷ insana, *işletmenin kâr maksimizasyonu açısından hesaba katılması gereken bir araç; toplumbilimsel deyişle rol gereklerine göre düzenlenştirilmiş davranışlarınca hesaba katılan birimler* olarak bakılmaya başlamasıdır. Böylece bu durumun sonucunda, Bentham’ın doğal hedonizme aykırı bulduğu için despotizm saydığı daha önceki kapitalizmin savunduğu tutumluluk, kanaatkârlık ve *ascetism*’i yerine, temellükçü bir felsefeye geçilmiştir. Başka bir deyişle, *herkesin kendi mutluluğunu kendisinin*

6 Age., ss. 210-11.

7 Engels, 1950’lerde, burjuvazinin sanayi proletaryasına bakışını anlatırken, “İngiliz burjuvalarının ailelerine düşkün, iyi birer koca olduklarını; gündelik yaşamda diğer (ülkelerdeki) burjuvalar gibi dürüst ve saygın kişiler olduklarını; kişisel birçok fazilete sahip olduklarını; çalışma hayatında, hatta Alman sanayicilerinden bile daha iyi insanlar olduklarını” belirtiyor ve “ama bunlar neyi hallediyor ki? Eninde sonunda, onlar da kişisel çıkarlarına ve para kazanmaya bağlı, hareketleri buna göre tanzim edilmiş kişiler,” diyor. Engels’e göre bunun nedeni, toplumsal yaşamın işçi ile kapitalisti yan yana getiriş biçimi; birinin sermaye, diğerinin emek olarak ilişki kurmakta oluşu. Kültürel düzenlemeler ise, işçinin sadece emek değil, insan da olduğunun bilincine vararak politik ekonominin açıkladığı bu yeni dünyaya karşı direnmeye kalkışmasını önlemeyi işlev edinmiş bulunuyor. Bkz. F. Engels, *The Condition of the Working-Class in England: from Personal Observation and Authentic Sources* (Moscow: Progress Publishers, 1973), ss. 312-313. Türkçede Gözlem Yayınları’ndan yayımlanmış bulunuyor.

aramaya hakkı olduğunu savunan görüş, toplumsal pratikte, bu mutluluk arama olanağının gerçekte sadece sınırlı bir azınlığın eline geçmesine göz yummuş, onu haklılaştırmayı üstlenmiştir. Bunların *insan* ile *insan* ve *insan* ile *doğa* arasındaki ilişkilere yansımaları ise teknolojiye ve ekonomide sınır tanımaz bir Faustiye yanının başat duruma geçmesi olmuştur, yani alabildiğine biçim değişikliğine uğratılması; insan ile insan arasındaki egemen-bağımlı ilişkisindeki çıplaklaşmanın bu alanda da başat duruma geçmesi olmuştur. İnsan ile insan arasındaki sömürü ve hegemonyaya dayanan ilişkilerden kaynaklanan yeni bir toplumsal yaşamın, moral yönden meşru görünme yükümlülüğünü de bir yana bırakarak, alabildiğine açık ve saklanmaya gerek görülmeyen bir farklılaşmalar sistemine yönelmesi bu dönemde gerçekleşmiştir.⁸

Melville'in sanatı işte bu değişimlere bir yanıt olmuştur. Şimdi Melville'in sanat ortamı üzerinde duralım. Bunun için de önce, 1820'lerin ve 1830'ların santimental edebiyatının ortaya çıkışını incelememiz gerekiyor. Buna ise yeni toplum yaşamından etkilenen ilk kesim olan orta sınıf kadınının durumunu incelemekle başlamanız, ilerde ele alacağımız toplumsal edilginleşme sorunumuzu kolaylaştıracığı için yararlı olacaktır.

8 Bu konuda Marx'a, Engels'e, Veblen'e, Bell'e bakılabilir. Yalnız bir konuda açıklama yapmamız gerekiyor. Bell bu gelişmelerin sonunda, devletin "artan eşitsizlikleri yeniden düzenlemek amacı ile" toplumsal, kültürel ve ekonomik alanlara müdahalede bulunmaya başladığını ileri sürerken, Marksistler devlet müdahaleleri ile özel girişimciliğin arasında bir karşıtlık olmadığını; girişimci in ancak kendi işletmesi açısından yola çıkarak kâr maksimizasyonu ölçütüne göre düşünebilmesine karşılık, devletin kendi varoluşunun temeli olan aynı toplumsal sistemin bütünlüğünü sürdürme sorunsalı açısından yola çıktığını; tek tek işletmeleri zarara uğratan kararlar olsa bile, temelde bütün işletmelerin varoluşlarını borçlu bulundukları özel mülkiyet ve serbest ekonomi pazarını (sistemi) koruduğunu ileri sürüyorlar. Bell'in bu analizle vardığı sonuca, yani siyasal düzeyde katılma ve temsil kurumlarının toplumdaki eşitsizlikleri yeniden –düzenleme işlevi yüklenmiş olduğu; çağdaş toplumlarda çelişkinin teknik ve ekonomik düzeylerin rasyonelleştirmeci yanı ile kurumsallaşma– karşıtı bireycilik, kültürün bireyci demokratikleşmesi arasında olduğu görüşüne katılmadığımızı belirtelim. Bu organik bir karşıtlık değil, düzenlenmiş bir karşıtlıktır. Huizinga'nın "oyun" kuramını incelerken değineceğimiz gibi, bu iki alan artık iç içedir ve bireye bırakılan alan onun dışından düşünülebilen bir alana dönüşmüş bulunmaktadır. "Oyun" oynayan, hem *leisure*'de, hem ciddi olanlarda oyun oynayabilmekte, aynı anda oyun, oynayan ve oynayanın yaşamı özdeşleşmiş olmaktadır büyük oranda. (Bell için bkz. age., ss. 212-13.)

19. Yüzyılın Başlarında Santimental Edebiyat

1820'lerin sonlarında Amerikan toplumunda gündelik hayatın nezaket kuralları içindeki rutininde en çok saygı gösterilen kesim kadınlar ve ruhban kesimdi. Gerçek güç sahibi kişiler ise işadamları ve hukukçulardı. Hakikatte orta sınıfın ataerkil aile ortamında kadın artık ekonominin dışında kalmış, yetki ve gücünü yitirmişti. Evinde üretim yapan, kışlık yiyecek hazırlayan, kumaş dokuyan, mutfağını ve kilerini yöneten kadın olmaktan çıkmış, fakat bu değişime koşut olarak, kadına eskisinden daha fazla toplumsal bir itibar, statü tanınmaya başlamıştı. Kadın dergilerinde ekonomideki yerini yitiren kadına toplumca tanınan bu yeni *ika-me statüyü* yücelten yazılar da yine bu dönemde yayımlanmaya başlamıştır. Kadın bu yeni statüsü ile üretici rolleriyle ekonomiden dışarlanırken, “kocasının başarısının vitrini” ve “kocasının yaşam nedeni” haline gelmekteydi. Aynı ekonomiye, böylece bu kez “arka kapıdan” sokulmuş oluyordu. Güzel giyim, pahalı ama pratik değeri olmayan bir eğitim, giyim biçiminde abartılmış bir “kadın bedeni” görünümünün yaygınlaşması ile bu yeni kadın insan toplumunda yaygınlaşmakta olan efeminizmin şekleleştirilmiş ve zorba bir biçimi olmaya başlamıştı. Ayrıca bununla da kalmayarak değişik ve yeni bir edebiyatın ortaya çıktığı bu ilk alanın ilk sürekli müşterisi de bu kadınlar olmaktadır.

Bu yeni edebiyat, hissi roman türü ve kadın dergileri ile ergil (*masculine*) ve antihümanist bir kültüre geçen yeni toplumda sosyal anlamda güçsüzleşen toplumsal kesimlere bu durumun verdiği açılar hafifletmek için bir çare gibi görünmeye başlamıştı. Öye ki 1828'de yayımlanmaya başlayan *Ladies' Magazine*'de Sarah Hale erkeklerin bu dergiyi satın almakla elde edecekleri yararları sayarken, “Eğer dergimiz evlerinize girerse, evinizde yalnız bıraktığınız eşleriniz ve kızlarınız daha az sıkılmış olacaklar; eve dönüşünüzde sizi, sizi daha çok seven eşiniz, kızlarınız olarak karşılayacaklardır,” demeye başlamıştı.⁹ Dergilerin yanı

9 Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1977), ss. 61-62.

sıra çıkan “aile romanlarını ise, tıpkı orta sınıftan kadınlar gibi, cemaati azalan, toplumsal konumları gerilemeye başlayan rahipler yazmaya başlamıştı. Orta sınıf Kuzeyli (sınaileşmiş yerler kuzeydedir) kadınlar gibi, rahipler de kilisede yapamadıkları işleri, orta sınıftan ailelerin okuyucusu oldukları bu yeni dergilere yazı yazmakla, onların okuduğu hissi romanlar yazmakla da *Biz ve Komşularımız* gibi romanlarda kadın kahramanlar üretici olmaktan çıkmış, üstelik bundan üzüntü de duymayan tiplerdir. Güzel giyinmek, dışıca görünmek benimsenmiştir. Kocalar da bu durumu benimsemişlerdir. İdeal kadın, cinselliğin ve dışıca giyinmenin gizini fark etmiş bulunan ideal eştir. Bunun karşılığında kadının, *kocası sayesinde*, “komşusunu çatlatacak kadar zengin bir gardırobu” vardır. Bir anlamda kadın, kendisi neler yapabildiğini ve yapabileceğini göstermek yerine, bir başkasının onun için neler yaptığını, yapacağını ve yapabileceğini gösteren edilgin bir insan türüne dönüşmüştür. Evinin içinde bile üretici işler yapmaz orta sınıf kadını artık. Hizmetçilere nezaket eder ve evinin estetik yönden zevkli bir ev olmasından sorumludur. Çevresinde kendisine, evine ve eşyalarına gıpta uyandırmakla görevlidir. Ayrıca iş yapmaz ve üretmez, ama eve ve aile üyelerine gereken çoğu şeyi satın alan odur. Yeni romanların imrenilecek bir esenlik içinde yaşadığını söylediği, gerçekte bu yeni kadındır. Aslında ise, bu yeni dönemde sevgi anlayışı bile değişmiştir. “Kendisini sevenler, onu eskiden olduğu gibi insansal duygularla sevenler değil, ona hayran olanlardır.”¹⁰ Bu hayranlık arayışı sonunda kadınlar lüks metalara doğru uzanan bir tüketim yarışının öncülerine dönüşürler. Bir yandan santimantal edebiyata yönelirken, bir yandan da tüketim kültürünün yaygınlaştırılmasında hayati bir rol oynamaya başlarlar. Kadını, kapitalist toplumun bilinçaltı sayan reklamcılık ise, alışverişi bir rüya yaşam olarak düzenleyip, kendisi için kullanmaya başlar. Kısa zamanda sanayideki gelişmeye koşut olarak reklamcılık, kapitalist sanayi toplumunun en önemli kurumlarından biri olur. Öyle ki reklamcılık kısa

10 Age., ss. 65-66.

sürede sadece meta satma yol ve yöntemi olmaktan da çıkarak, belirli bir yaşam biçiminin; belirli bir toplumsal formasyona dayanak olacak belirli bir insan ve doğa ikilisi anlayışının satışını işlev edinir. Reklamcılığın felsefesine göre toplumda herkes bireyci olmak, fırsat düşkününü olmak, her şeyden ve her fırsattan herkesten önce kendisinin yararlanması gerektiğine inanmak zorunda olan biridir. Kadın ise erkeğe oranla, bu ölçüler açısından değerlendirildiğinde, “reklamcılığın bu anlayışı açısından yirmi kat daha verimli bir ikinci cinsiyettir.”

Bu yeni kadın ekonomi dışı bırakılmış, fakat tüketimdeki önemli yeni yeri dolayısı ile ekonomiye arka kapıdan alınmış orta sınıf kadını bu işlevlerini en büyük ölçüde evinde, yuvasındaki etkinlikleriyle yerine getirmektedir. Bu etkinlikleriyle evini, yuvasını Viktoryen *ethics* dönemindekini tersine, erkeğin ev dışındaki çalışmasının karşılığında eve döndüğünde dinlenebileceği rahat, sade, istikrarlı ve dışardaki hayatın tersine hırssız bir yaşam mekânı olmaktan çıkarak, erkeğin ev dışındaki çalışmasının ve erkek olarak varoluşunun nedeni olan bir mekâna dönüştürmektedir. Böylece kadının öncülüğünde, “laikleşmiş tüketim toplumunun tek imanı olan tüketimin ve onun ardındaki reklamcılığın felsefesi” topluma benimsetilmeye başlamış olur. Kadının bu işten kazancı ise oldukça “kaba” bir pohpohlanmak olmuştur. Örneğin *Ladies Magazine*’de Sarah Hale artık şöyle yazmaya başlamıştır:

erkekler üzerindeki otorite... hiçbir zaman kötüye kullanılmamalı, ama buna karşılık kadınlar hünerli davranırlarsa büyük bir nüfuz elde edebilirler. Kadınlar elde etmek için gereken emeği harcamadan, servetin sağlayacağı tüm lüksleri tadabilirler, her türlü mevki ve makamın şerefini, o mevki ve makamların sorumluluk ve yükleri olmadan da kazanabilirler, muharebeye girme tehlikesine katlanmadan savaşın zaferiyle kazanılacak şan ile kendilerini tebci edebilirler...”¹¹

11 Age., s. 73. Ann Douglas bu alıntıyı şu kaynaktan almaktadır. Frederick Henry Hedge, “The Destinies of Ecclesiastical Religion”, *Christian Examiner*, 82 (1867).

Bu söylenenlerin kadınların gerçek anlamda toplumsal bir konum kazanmalarının savunulması ile ilgisi olmadığı açıktır. Gerçekten de kadının yeniden reel yaşama dönebilmesi ancak içsavaş döneminde ve o da kısmen olabilmektedir. Ana, eş, evin yöneticisi rollerini yüklenen ve hatta “Anneler Günü” ile –ardındaki ekonomik nedenleri yok sayarsak– bir tür ölümsüzlük halesine de bürünen kadının gerçek anlamda toplumsal işlevler edinebilmesi içsavaş günlerindeki yeni koşullar sayesinde olmuştur. Fakat bu değişim de “dar bir kapıdan giriş” biçiminde olduğu için, yeni işlevler hemşirelik, öğretmenlik ve çok az sayıda da tıp doktorluğu gibi alanlarla sınırlı kalmıştır. Bu nedenle hâlâ erkeklerin olan ve üstelik sadece biyolojik anlamda değil kültürel anlamda da ergilçileşmiş bir dünyada kazanılan bu “zafer”, yenilgisini içinde taşıyan bir zafer olabilmektedir.

Aynı şekilde ruhban da “amatörüz” diyerek yazdığı yazı ve romanlarla kadın dergilerinin ve santimental romanların aslında en profesyonel yazarlar kesimi olmuştur. Gerçekten ruhbanın ergil dünyaya yeniden girişi, Rahip Peabody’nin betimlemesi ile, “şairlik iddiası taşımayan, erkekteki militan ruhtan yoksun ve kadının yaratıcı ruhunun daima dinden yana olduğunu gösteren”¹² inançlı ve uyumlu tutumları sayesinde olmuştur.

Bu arada ilginç bir edebiyat türü daha ortaya çıkmıştır. *Giriş* bölümümüzde günümüzün televizyon dizilerindeki “tarihsel konu, olay ve kişilerin” sunum biçimine değinirken belirttiğimiz gibi, bu yeni edebiyat türünde tarihsel konular *santimentalism olarak tarih* anlayışı içinde işlenmekteydi. Böylece Hegel’in her şeyi en yukardan kapsayan tarih anlayışının “süprütü” sayarak bıraktığı konuları ele almaya tutkunduk. Bu konular ne var ki tarih bilimine göre değil, belirli bir toplumsal formasyon içinde yaşayan günün insanına göre kendine olduğu kadar tarihe de yaklaşmak istemeyen reel toplumların işleyiş ve varlık sürdürme isterlerine göre yeniden kurgulanmaktaydı. Ruhbandan yazarlar gibi, gene amatör yazar olduklarını söyleyerek yazan,

12 Age., s. 85.

fakat profesyonel yazarlara oranla çok daha iyi para kazanan ve kadın dergilerinde kendilerine sütunlar açılan bu yazarların “içindeki öyküleri gerçek olmayan, edilginleştirilmiş bir ruhla yazılmış, duygusal yanı abartılmış, diğer yanları ise bütünüyle bir tarafa bırakılmış” bir kurgulamayla geniş kitlelere anlattıkları bu tarih, gerçekte tam anlamı ile bir tarihten kaçış niteliği taşımaktaydı.¹³ Bu ise Baudelaire’in çağını anlatırken belirttiğimiz gibi, tarihe yönelmek değildi. Bu yeni romanların en iyisinde bile, en fazla tarihsel olanları *antikalaştırmak* anlamına gelmekteydi bu tarihçilik. Başka bir deyişle, yapılan iş tarihi açıklamak ve anlatmak değil, yaşanan günün edilgin ve efemineleşmiş insanını reel topluma uyumlanmasının sonucu olan gereksinimlerine cevap verecek bir *tarih düzmeciliği* oluyordu. Reel yaşamın karşısında yenik düşmüş orta sınıf insanları bu yeni yol ile gene, *Interior*’ün fantazyâ âlemine ricat etmekteydiler. *Interior*, reel yaşamdan zaman ve mekânca ancak görünüşte uzak olduğu için, ister kapsadığı eşyalarla, isterse fantazyâlaştırdığı öykülerle yücelttiği şeyler, toplumsal yaşama karşı çıkan ve ona direnen bir insanın oluşumunu sağlayacak şeyler değil; kendi *interior*”ünde

- 13 Age., s. 186. “Tarihten kaçış”, sosyal bilimlerde de oldukça yaygın bir eğilim olarak görülebilmektedir. Toplumsal olguların “özgül olan yanlarını” görmekte ısrar, bunun bir yolu ise, toplumsal olguların kendi özgürlükleri içinde bir de evrensel yanları olduğunu göz ardı etmek de bunun bir diğer yoludur. Marx’a göre olgular özgül olgular olarak incelenmeli, sonra aralarında karşılaştırma yapılmalı. Bütün bunlardan da önemlisi, sürekli değişen bir süreç olan tarihin, tarihin de üstünde bir konum taşıdığı sanılan tarihsel felsefi kuramlarla hazır işi anlaşılabilceği de sanılmamalıdır. Karl Mannheim ise toplumsal olguların her birini diğerinden bütünüyle kopuk olgular olarak ele almakta ısrar eden bir metodoloji anlayışının, sosyal bilimciyi, topluma uyumlanmaya ilişkin sorunlardan başka konu ile ilgilenmeyen bir “sosyal bilim teknisyenine” dönüştüreceğini belirtmiş bulunuyor. Edward H. Carr bu tür bir yöntembilim anlayışının toplumu ve toplumsal yaşamı statik bir tablo gibi görmeye yol açacağını; bunun ise toplumun var olduğu şekliyle savunucusu ve özürçüsü olma anlamına geleceğini söylüyor. Paul Sweezy ise, özgül olan ile evrensel olanı birliktelikleri içinde görebilmeyi, “yaşanan günü, tarih olarak yazabilmek için” temel koşul sayıyor. Bkz. Marx’ın 1877’de *Otechestvennyye Zapiski* adlı, Rusya’daki bir gazetede yayımlanan yazısı ile, Mannheim, *Ideology and Utopia* (İng. 1936 edisyonu)’dan alıntılar için, E. H. Carr, *What is History* (Pelican, 1974, ilk baskı 1961), ss. 65-66; Sweezy için C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ü. Oskay (Kültür Bakanlığı, 1979, aslı: 1959), ss. 227-28.

bile artık sadece bir *antiquarian* olabilen yenik insanın kadın-sılaşmış ilgilenimlerine seslenen şeyler olabiliyordu. Bu nedenle reel yaşamdaki edilginleşme sonucunda, *interior*'de korku, kuşku ve şiddete yönelme eğilimleri de başlamıştı. Nitekim gene *Giriş*'te ve Baudelaire bölümünde değindiğimiz gibi, yenik insanın *interior*'ünü anlatan ve ilk dedektif öyküleri yazarı olan Edgar Allan Poe da bu dönemin Amerikan toplumunda ortaya çıkmıştır.

Marshall Berman'ın belirttiği gibi Poe'nun başlattığı dedektif öyküleri ve daha önceki Frankenstein'lar, Drakula'lar bu yeni toplumun 19. yüzyılın ilk günlerinde modern insana edindirdiği kişilik yapısının, egemen sınıfın kendi egemenliğini kültürel bir hegemonya ile etkinleştirmeye, görülmezleştirmeye başladığı 1850'lerden itibaren yarattığı ruhsal gereksinimleri karşılamaktaydı.¹⁴ Modern insanın içindeki "pazarlanması olanaksız her şeyin" baskı altına alınmaya başladığı geçen yüzyıldan beri insanın özgün olan yanları yaşanan reel hayatta ortadan kalkmış; bu nedenle burjuva ekonomik gelişmesinin başlangıcında insanın kazanmaya başladığı olanak gerçekleşmemiş; gelişmenin kısıtlı kalması yüzünden, insan kendini bir birey yapacak insansal potansiyelliklerini gerçekleştirmekten alıkonulmuştur. Nasıl bir toplumsal yaşam içinde nasıl bir mutluluğun aranması gerektiği konusunda aydınlanmanın önüne hegemonik ideolojiyi oluşturacak bir sıra kültürel düzenlemeler dikilip aydınlanma engellendiği için egemen insan konumundakiler ile bağımlı konumdakiler arasında gerçek bir iletişimin olmayışının yanı sıra, bireyselleşebilmenin reel yolları ve biçimleri de çarpık görünümlere sokulmuştur. Bireyselleşebilme ile topluma, onun normatif kurallarına karşı çıkma, anomik davranışlarda bulunma ya da reel toplumsal yaşamın içindeki edilgin ve dar çerçeveli belirli kültürel adacıklara çekilerek yaşanan bir sözde cemaat hayatı ile toplumsal yaşamı değiştirmeyi düşleyen edimler eşanlı şeyler gibi düşünülmeye başlamıştır. Bunlar ise, bir

14 Marshall Berman, "All That is Solid Melts into Air", *Dissent*, Kış, 1978, s. 59.

sonraki bölümde inceleyecek olduğumuz Huizinga'nın deyişiy-le, “çocuklaştırmalar”dan ibaret kalmıştır. Başka bir deyişle, bu yollarla ne birey açısından ve ne de toplum açısından gerçek bir özgürleşme ve insansal potansiyelliklerin gerçekleştirilmesi mümkün olamamıştır. 1819'da Mary Shelley'in geliştirdiği *Frankenstein* öykülerinden itibaren yaygınlaşan korku, dehşet ve şiddet öyküleri ise bu yeni dönemin fantazyaya dünyasının ne yön-de gelişiyeceğinin habercisi olmaya başlamıştır.

Bu yeni fantazyaya dünyası, burjuva toplumuna geçiş süreci-nin başlarında insanın güç ve yeteneklerini bilim ve akıl aracılığı ile artırmasından sonra, kendi sınıf iktidarını pekiştiren egemen-lerin bu insansal güç ve yeteneklerdeki gelişme potansiyelinden duymaya başladıkları ürküntünün de yansıması olmaya başla-mıştır. Marx'ın ve Engels'in *Manifesto*'da belirttikleri gibi, bu yeni fantazyaya dünyası bir rastlantı sonucu ortaya çıkmış değıl-dir. Çok anlamlı bir biçimde, “burjuvazinin gündüz aydınlığında gördüğü işlerden” kaynaklanmış bulunmaktadır. Burjuva top-lumundaki yaşamdan ötürü gereksinilen bu yeraltı dünyasının içeriğı, gerçekte bütünüyle dünyasaldır. Öylesine dünyasaldır ki 1870'lerden sonraki yepyeni kültürel düzenlemeleri gerektiren ekonomik düzeydeki işlem rasyonelleştirmelerinden ve “beşeri mühendislik” uygulamalarından sonra, orta sınıfın alt kesimle-rinde ve giderek çeşitli emekçi katmanları arasında da yaygın-laşmışlardır. Öyle ki Daniel Bell'in sözleriyle, “moral normlara karşı çıkma eğiliminin güç kazandığı... Kültürde tutarlılığın orta-dan kalktığı... Sanat ve yaşam arasındaki farklılığın kalmadığı” bu yeni toplumsal yaşamda, “daha önceleri sadece *hayallerde*

Bell'in söylemek istediğı şudur: Gerçek toplumsal yaşamda hayatına dilediğı biç-i verebilmekten yoksunlaşan insan (sanatçı ya da bu yeni sanatın tüketicisi) sa-natını yaşam ile bir ve aynı yapmaya yönelir, fakat yeni dönemde sanat ile hayatın aynı olabileceğı yaşam alanı kalmadığını unuttur, çünkü sanatsal üretim de, kültür ile toplumsal yapının etkileşime girdikleri yer olan pazardan etkilenmektedir. Ha-yatı bu pazar biçimlendirdiğı için, hayatı değıştiremeyen sanatın (ya da bu sanatın tüketicisinin bir ucu santimentalizme, bir ucu ise nihilizme (yıkımın ve korkunun anlatıldığı, korku öykülerindeki hiçliğe) varan bir anlatımsal türlenmeye sürüklen-diğı görülür.

izin verilen eylem biçimlerine, cinayetlere, sapkınlıklara roman ve diğer edebiyat türleriyle... *Yaşamın fantazyaya alanında* da yer verilmeye başlamıştır.”¹⁵

Bunların hepsinin gelişmesi, santimantal edebiyattan günümüzün şiddet ve pornografi edebiyatına kadar, aslında aynı gelişimin halkalarıdır. Santimantalizm, 19. yüzyıldan itibaren sanayi kapitalizminin ürünü olan yeni insanın hem çalışma yaşamı ve hem de çalışma dışı zamandaki yaşamı ile hayatının tümünün var olan toplumsal formasyonun ekonomik, siyasal ve kültürel düzeylerdeki çeşitli düzenlemelerince kuşatılması sonucunda “bi-rey olarak kendini yitirip tüketmesinin, kendini özümsemesinin, iç yaşamını tümüyle metalaştırmasının” bir ifadesi olmuştur.¹⁶ Bu özelliği bakımından da santimantalizmin, gerçekten direnmeci yanları olan romantizmin yerini alması hiç de anlamsız sayılamayacak çağın gereği bir olaydır. Romantizmde, modernleşmeye karşı bireyin kendi bireysel iç kaynaklarında bir antidot, bir karşı seçenek arayıp bulma uğruna girilmiş umutsuz da olsa dinamik bir mücadele söz konusudur. Santimantal edebiyat ise, direnmekten vazgeçmiş insanın; direnmek için gerekli siyasal kültürden yoksunlaştırılmış “kitle toplumu” insanının, kendi yenik benliğini teşhir etmek için gereksindiği okuyucu kitlesinin bulunmasını amaçlamaktadır. Başka bir deyişle modernleşme karşısındaki insanın bu yenik benliğinin teşhir edildiği bir edebiyat türü olmuştur santimantalizm.

Yenik düşürülmüş, bir daha direnmenin olanaksızlığına inandırılmış, gözü yıldırılmış çağdaş insanın 19. yüzyıldan itibaren yöneldiği santimantal edebiyat, bu yeni insanın içeriksizleştirilmiş kişiliğinin teşhirini yaparken, bir yandan var olan toplumu değiştirmeye değil, var olan toplumun ezdiği, tükettiği insanları birbirlerini kıskanmaya ve özenmeye yöneltmeyi, bir yandan da bu bireyleşmekten alıkonulmuş insanları homojen

15 Bell, age., ss. 215-16.

16 Berman, age., s. 62.

bir *kitleye* dönüştürmeyi üstlenmiştir.* Bu homojenleştirme, bu kitleselleşme, açıkça kurulu düzene yaramaktadır. Yaşamın iyi yanlarını tadabilenlere özenmeye, onların arasında kendisine bir yer açmaya çalışmayı hedef almış kitleselleşmiş *sözde birey* bunu gerçekleştirmenin olanaksızlığı karşısında, 1870'lere, 1880'lere doğru, kendi benliğine yönelik bir yıkma, yok etme tutkusuna sürüklenmeye başlar. Santimantalizm, değiştirilmekten umut kesilmiş bir toplum yapısı karşısındaki yenik bireyin kendisinin, değiştiremediği toplumsal yaşamdan edindiği edilgin benliğinden kaynaklanan yok etme, yıkma, onu dışa vurarak kendine acındırma, kendini onursuzlaştırmadır. Ann Douglas'ın deyişiyse, "aynı anda, bu hem onursuzluk ve hem de ikiyüzlülüktür."¹⁷

Melville ise çağdaş kapitalist sanayi toplumu ile birlikte ortaya çıkan bu anlatımın bütünüyle karşısındadır ve tüm edebiyat yaşamında santimantalizmin getirebileceği bu sonucun kişisel bir kurtuluş bile olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle Melville, romantizmin küçük bir öge olarak içinde taşıdığı direnmeyi, bu direnmeden bilinçli olarak kaçan setimentalizmin uzunca bir etkinlik döneminden sonra edebiyatta yeniden canlandırmayı amaçlamış bir yazardır. Ayrıca 1830'lardaki feminist santimantalizmin de yetmemesi üzerine, 1880'lere doğru oluşumu tamamlanacak olan bu yeni kitle toplumu insanına, egemen kesimin üstünlüğüne düpedüz tapınmayı salıklayacak olan ergilci kültürü karşısında da direnmeyi öneren ilk çağdaş

* Görülüyor ki "radikal popülist" İngiliz kültür ve iletişim kuramcısı Raymond Williams'ın "kitle insanı" ve "kitle toplumu" gibi kavramları, çağdaş toplumlarda insanın kendisinden başka herkesi ifade etmek için kullandığı aşağılayıcı bir seslenme sayan betimlemesi, ustaca, önemli bir sorunu göz ardı edivermektedir: "Kitle toplumu ve kitle kültürü olgusu, bireysel psikolojik boyutta oluşan bir bakış tarzı sorunu olmayıp, buradaki söz konusu homojenleştirme işleminin sisteme uygun bir sonucudur. Immanuel Wallerstein'in de belirttiği gibi, burjuvazinin 16. yüzyıldan itibaren kendi toplumsal formasyonunu kurmaya başlamasıyla birlikte, "her kültürel homojenleştirme, toplumdaki egemen sınıf ya da katmanların çıkarları yönünde hizmete koşulmuş bir düzenleme olmuştur. Bkz. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System* (New York, San Francisco and London: Academic Press, 1974), s. 349; ve Raymond Williams, *Culture and Society: 1789-1950* (London: Pelican, 1977, ilk baskısı 1958), s. 289.

17 Ann Douglas, age., s. 289.

yazar olmuştur. Bağımlı konumdaki insanlara toplumun bu yeni döneminde ergilliğin nasıl kazanıldığını göstermeye yönelmiş ilk yazar Melville olmuştur. Başka bir deyişle Melville, modernist sanatın ikinci bir boyutunun da olabileceğini kanıtlayan; ergil kalabilmenin bile artık boyutunun da olabileceğini kanıtlayan; ergil kalabilmenin bile artık ilişkilerce belirlendiğini; bağımlı insanın ergilleşebilmesinin artık ancak daha gelişkin bir toplumsal formasyona geçmekle; başka bir deyişle, modernleşmenin sınırlılıktan kurtarılması ile mümkün olabileceğini haber veren ilk edebiyatçı olmuştur.*

Melville'in Hayatı

Melville 1819 yılında, New York'ta, iyi durumda bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babasının kültürlü biri olduğunu, Melville'in doğumundan sonraki yıllarda ailenin durumu-

Modernist sanat (ya da *avant-garde* sanat) kuşkusuz, modern sanayi kapitalizmine geçişten itibaren toplumsal yaşamın bireyin (sanatçının kendisi olarak ya da bu sanatın tüketicisi kişi olarak zihinsel ve duygusal yaşamındaki yansımasıdır. Bu yansıma dolaysız ya da tam bir "tekabüliyet" şeklinde olmasa bile, çağı ile sanatçının ürünü arasındaki anlamlı bağıntılar vardır. Sanatçı, sanatsal üretimi sırasında sanatın teknolojisinin bile kapitalist üretim biçimine bağımlılaştırılmasından etkilenmeye başlamıştır bu yeni dönemde. Tüketicisi kişiler ise, değiştiremedikleri reel toplumsal yaşamları karşısında, aradıkları tüm yenilikleri bu modernist sanat türlerinde bulmaya yükümlü olmanın sorunlarını yaşamaktadırlar. Bu, bir açıdan var olan toplumla bütünleşmedir. Diğer yandan sürekli yenileşme, sürekli bir aranma içinde olduğu için sanatçının iç dünyasının dinamizmi çağdaş sanayi toplumunun kendi dinamizmini ve iç çelişkilerini de yansıtmaktadır. Bu nedenle, aynı anda modernleşmenin yarattığı sorunların çözümünün de, bu yapısal yansımadan dolayı, sanayileşmiş toplum aşamasından geriye dönüşle değil, tam tersine onun kendisini aşmasına yardımcı olarak; onu iç çelişkilerinden harekete geçirip kendi çelişkilerinden özgürleştirerek; bugünkü toplumsal yaşamda hayatın kendisine karşı bir tehdit gibi görünen modern üretici güçleri Frankenstein rolü oynayan güçler gibi görünmekten kurtararak mümkün olabileceğinin de bir ifadesidir. Bu ikinci yan, modernist sanatın ancak belirli bazı ürünlerinde; sanatçı (birey) ile çağı arasında karşılıklı etkileşimin gerçekleştirebildiği ürünlerinde görülebilmektedir. Bu durum da, yansımanın basit bir yansıma olmaması gerektiği göstermektedir. "İyi" ve nitelikli bir modernist sanat, birey/toplum etkileşiminin özel (diyalektik) bir değerlendirmesinden oluşuyor gibi görünüyor.

nun bozulduğunu, yazar henüz on iki yaşında iken babasının delirerek öldüğünü, annesinin yedi sekiz çocukla dul kadığını biliyoruz. On beş yaşında okulu bırakmak zorunda kalan Melville banka memurluğundan, ağabeyinin kürkçü dükkânındaki işinden ve kısa süreli bir öğretmenlikten sonra, 1837’de Liverpool’a giden bir gemide iş bularak, uzun sayılamayacak fakat yoğun bir denizadamlığı yaşamına başlamıştır. Dönüşünde gene New York’ta öğretmen olmuş fakat bu da çok sürmemiş; yeniden denizin çağrısına tutulmuş, Güney denizlerine kalkan bir balina gemisine girmiştir. Bu gemide bir buçuk yıl geçirmiş, sonra bu gemiden ayrılıp uzaklarda bir adada bir süre yaşamıştır. *Redburn* (1849) ve *Typee* (1846) romanları yazarlığının ilk ürünleridir. Bu ilk yaşam deneyimlerini anlatır. Bu adadan sonra, Avustralya’dan gelen bir ticaret gemisine geçerek bir süre onda çalışmıştır. Daha sonra Tahiti’ye gelmiştir. *Omo* (1847), Tahiti’deki yaşamını anlatır. Oradan, gene bir balina avı gemisiyle denize açılmış ve Honolulu’ya gitmiştir. Oradan da Amerikan bahriye gemilerinden ve Honolulu’ya gitmiştir. Oradan da Amerikan bahriye gemilerinden birine geçmiş ve on ay da askeri gemide çalışmıştır. *Beyaz Ceket* (*White Jacket*, 1850) bu dönemini anlatır.

1844 sonlarına doğru denizden ayrılan yazar, daha sonraları *Moby Dick*’te söyleyeceği gibi hayatta olanak bulamadığı “Harvard ve Yale Üniversitelerindeki öğrenimini denizlerde tamamlayarak” yirmi beş yaşında alabildiğine durgun ve rutin işlerle geçen yaşamına başlamıştır. Büyük eserleri bu yıllarda kaleme alınmıştır. 1846 ile 1850 arasında, *Typee*, *Omo*, *Mardi*, *Redburn* ve *White-Jacket*’i yayımlayan ve oldukça ün kazanan yazar, ilk olarak İngiltere’de (1851) yayımlanan *Moby Dick*’ten ve bir yıl sonra yayımlanan *Pierre*’den, kendi gününde umduğunu bulamamış, eserleri fazla yankı uyandırmamıştır.

Biçimsel öğrenimden yoksun kalmışsa da, yakın arkadaşları, Nathaniel Hawthorne gibi zamanının iyi yazarları olmuştur. 1847’de evlenen yazar Massachusetts’de bir çiftlikte on üç yıl,

ailesini geçindirebilecek bir para bile kazanamadan yaşamıştır. Hawthorne’a yazdığı bir mektupta, sırf para kazanmak için yazmadığını, iyi kitabın para getirmediğini, “o günlerde Kutsal Kitabı bile yazmış olsa, sokaklarda açlıktan öleceğini sandığını” söylemiştir. Bu arada Baudelaire gibi konferanslar vererek para kazanmayı da düşünmüştür, fakat bu da olmamıştır. Bunun üzerine New York’a gelerek 1863’ten 1867 yılına kadar yoksulluk içinde yaşamıştır. 1867’de gümrük müfettişi olmuş; ölçülü bir yaşam için yetecek küçük bir maaşa geçmiştir. Yirmi beş yaşına kadar, Mina Urgan’ın deyişiyle, “dünyanın denizlerinde cirit atan” yazar on dokuz yıl bu işte kalmış, ömrünün kalan kırk yedi yılında ancak üç kez deniz yolculuğu yapabirmiştir.¹⁸ Birincisi, *Moby Dick*’in İngiltere’deki baskısı için Avrupa’ya yaptığı ve Londra ve Paris’e de uğradığı gezisidir. İkincisi, kaptan olan kardeşinin gemisi ile Pasifik Okyanusu’na yaptığı gezidir. Son gezisi ise, kayınpederinin verdiği para ile Kudüs’e yaptığı ve İstanbul’a da uğradığı gezisidir.

Moby Dick’ten sonra da en ilginç romanı olan *Billy Budd* ölümünün ardından otuz üç yıl sonra yayımlanabirmiştir. 1891’de yetmiş iki yaşında öldüğünde çağının ötesine seslenebilmiş bir yazardı. Gününde ise, söylemek istediklerini işitecek okuyucu bulamamıştır. Ancak 1900’lerden sonra Veblen ile, Simmel ile, Huizinga ile sosyal bilimlerde ele alınmaya başlayacak olan insana ve topluma ilişkin temel sorunları onlardan oldukça daha

18 Mina Urgan, *Moby Dick* çevirisinin 1972 baskısına önsözde s. 7. Aynı önsöz, *Yeni Ufuklar*, C 13, S. 145, Haziran 1964 sayısında da yayımlanmıştır. (ss. 7-20): Herman Melville, *White Jacket: or The World in a Man-of-War* (New York: George Press, tarihsiz)’de William Plomer’in girişinde Melville’in hayatı anlatıldığı gibi, onun 1840’larda donanmayı anlatan *Beyaz Cetket*’inde akıl almaz bir derecede “ayrıntılar” üzerinde durması ile ilgili çok ilginç bir açıklama var. Plomer’e göre bu ayrıntıların verilmesi, Melville’in sanat ile propagandayı yetkin bir biçimde alaşımlamasından; “benimsemeyi reddettiği dünyayı niçin reddettiğini” göstermekte çarpıcı bir öge olarak bu yolu kullanmasından ileri geliyor. Böylelikle edebiyatta ayrıntılar üzerinde yapılan vurgulama, düz anlamda ayrıntıları aşarak, toplumsal yaşamın okuyucu tarafından eleştirilmesi için gerekli insansal değerlerin kavranmasına yarayan zihinsel araçlara yükseltmiş oluyor. Bunun en başarılı örneği ise, bizce *Moby Dick*’tir.

önce kendisine sorun edinmiş başarılı bir modernist sanatçı olduğu 20. yüzyılla birlikte anlaşılmağa başlamıştır.*

* Bizde, Melville ile tartışmada, Melville”e 1890’lardan sonra ilgi duyulmasına dayanılarak, yazarın girişimci, yayımlacı bir dönemin aradığı “kişiliği” savunduğu; kendisine duyulan ilginin 20. yüzyıla doğru artışının da Amerika Birleşik Devletleri’nin dünyadaki konumunun değişmesi ile bağlantılı olduğu ileri sürülmüştür. Bizce bu yanıltıcı bir görüştür. Melville’i, Amerikan toplumundaki bu değişmeler karşısında sürdürülmesi gitgide güçleşen birey olarak kalabilme sorununu konu edinmiş bir modernist yazar saymak daha doğrudur. Kitle toplumuna geçiş sürecinin, birey olarak kalmakta ısrarlı bir sanatçıyı, olağan hayatın akışı içindeki insanlardan çok daha erken etkilemiş, uyarılamış olması doğaldır. Melville, toplumunun 20. yüzyıla doğru açıkça görülür. Bu değişimin aradığı yeni insan tipini (kişiliği) savunmak şöyle dursun, *Moby Dick*’e söylediği gibi, Kuzey dünyasında olan bitenleri anlamak için kuzeyin yıldızlarının görünmediği güneydeki uzak denizlere çekilmiş (reel bilincin dışına çıkmaya; *ethics*’e karşı çıkmaya çalışmış) bir sanatçıdır.

20. yüzyılda kendisine duyulan ilginin artması, 1830’lardan itibaren başlayan değişimin ancak 1920’lerde okuyucu kitlelerince algılanacak duruma varmasındandır. Melville’in bu süreçte, daha 1850’lerde tepki göstermesi ise, sanatçı oluşunun; gerçek bir modernist yazar oluşunun olağan bir sonucu sayılmalıdır. Bu konuda çok ilginç bir diğer incelemede ise, Melville’in “Bir Horoz Öttü” (*The Cock That Crew*) öyküsünde “horoz” simgesinin tarih boyunca çeşitli mitolojilerde, Hristiyanlık tarikatlarının esatirinde ve halk arasındaki profan öykülerde rastlanan otuz-kırk kadar değişik anlamdaki kullanımı üzerinde duruluyor; “Bir Horoz Öttü” öyküsünde de Melville’in simgesel anlatıma önem verdiği; anlatımını üç ayrı anlamsal düzeyde kurgulayarak, zamanının etiğince söylenmesi yasaklanmış şeyleri söylediği belirtiliyor. Melville’in bu öyküde de söylemek istediği, bu incelemeye göre kendi zamanının reel toplumunun etiğinin yalana dayandığı olmaktadır. Reel hayatı kabul ettirmek için insana din/ya da etik tarafından (çünkü “horoz” simgesi “Dr. Horoz” olarak da kullanılmaktadır) söylenen inanmanın karşılığı olan kurtuluş ve öte dünyadaki azatlık bir yalandır. Ama reel hayatın yoksulluğu ve acıları nedeniyle, yıkılmışlığın arandığı bir inanca için inanılmaktadır bu tür aldanımlara.

Görülüyor ki Melville’in emperyalizme geçiş öncesinde saldırgan, atılımcı, girişimci bir insan yaratmaya özendiğini söylemek çok zor. Onun yiğit, atılğan ve kaderine başkaldıran tipleri ile Joseph Conrad’ın tiplerini birbirinden ayırmak gerekir. Melville’deki bu tipler, emperyalizme geçişe hazırlanan toplumunun etiğine karşıt tiplerdir. Reel dünyayı değiştirmeye yönelmiş seçkin ama emeği ile geçinen ve gerçekliği anlayabilmek için reel bilincini aşamayanlara karşı saygılı kişilerdir. “Kalabalıkların” içinde ve arasında kalarak, onlarla birlikte değiştirmek isterler reel dünyayı.

Joseph Conrad’ın tipleri ise, seçkin de değil, adeta birer kahramandırlar. Reel dünyayı değiştirmek; bu amaçla kalabalıklarla birlikte bu işe girişmek gibi bir düşünceleri hiç yoktur. Eskiye yitirmekte, yeniyi kabullenmemektedirler. Yalnızca sinik bir tutum içinde, hayatı *heroic stance* içinde karşılamaktadırlar. Kendilerince *pleb*’ce bir insansızlıkları, başkaldırılan bile vardır denebilir reel topluma. Ama bu tutum bir direnmeyi öngörmez. Reel toplumun, sonunda, karanlığın yüreğinin fildişi topladıkları Afrika’da değil, ağzında demir attıkları Thames Nehri’nin beş-on mil

Melville'in modernizmi, Homeros'un destanları, Shakespeare'in tragedyaları, Baudelaire'in lirik şiiri –özellikle düzyazı şiirleri olan *Spleen de Paris* gibi– yüzeydeki anlam katını da aşan derinlikli anlatımı ile ölümsüzleşmiş bir sanat gücü taşır. İlginç olan, yüzeydeki katında yer alan öykülerin, bu öykülerdeki insanların, olayların, şeylerin inanılmaz derecede gerçeklere uygun olmasına; en küçük bir ayrıntıyı bile liman tutanaklarından *Abdi Atık'e*, Darwin'den Goethe'ye, 17. yüzyıl gemici günlüklerinden ve gemi tutanaklarından Thomas Jefferson'ın Fransa büyükelçisine verdiği rapora kadar akla gelebilecek bir yığın kaynak ve belgelere, kendi öz deneyimlerinden kazanılmış engin bir gözlem ve bilgiye dayandırmasına karşılık; öykülerinin derininde, insana vurulan bütün “boyundurukları” temsil edecek genişlikte kavramsallaştırılmış olan tanrı, kötülükler ve kader gibi güçler arasındaki ilişkilerin anlatılması ve bu yanının alabildiğine me-

işlerinde silueti gözüken Londra'da konumlanmış bulunduğunu söyler bu “kahraman.” Ağa düşmüş bir örümcek gibidir bu “karanlık” reel dünyanın önünde. Thames'in ağzında demir atıp bekler Afrika'dan dönüşte. Polonyalı bir soylu olan ve İngiltere'deki yaşamında da soyluların muhafazakâr politikasını desteklemiş bulunan Conrad, burjuva dünyasının gelişmeleri karşısında tarih dışı kalmaya başlayan aristokrasinin dünya görüşü içinde kalır. Balzac'ın tersine, aşamaz sınıfının ideolojisini. Melville'in iddia edildiği gibi, emperyalizm döneminde aranan ya da benimsenen ve benimsedikten sonra da haklaştırılması istenen bir kişiliği savunmadığını, iletişim kuramlarındaki *reception* kesimindeki açıklamalar açısından, söyleyebiliriz sanıyorum. Nitekim Hollywood sinema endüstrisi *Moby Dick*'ten yaptığı filmde bile, “inançsız” ve “ruhunu şeytana satmış” bir Kaptan Ahap çıkarabilmiştir. (Kaptan Ahap'ın “ikiyüzlü Kalvenizmin sahteciliğini ortaya döken ve “insanların birliğinin” Kalvenizmin tam karşıtı olan emeğe ve özgürlüğe saygılı bir toplum etiği ile sağlanabileceğini savunan bir karakter olduğunu, kuşkusuz göz ardı etmiştir...) Aynı Hollywood sinema endüstrisinin Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nden çıkardığı *Apocalypze Now (Kıyamet)*, filmindeki kahraman ise, kurumlaşmış bir öldürüm makinesinin bir ögesi olarak yaşadıktan sonra, özgürleşimini çevresindeki her şeyi öldürmekte ve kendisini de *ritualistic* bir biçimde öldürmekte bulan hasta bir tiptir. Emperyalizmin aradığı insan tipi, Conrad'inkine yakındır! (Bkz. Beryl Rowlond, “Melville and the Cock That Crew”, *American Literature: A Journal of Literary History, Criticism, and Bibliography*, 52 (4: 1981), ss. 593-606. Bu kaynaktan aldığım bilgileri, kaynak yeni yayımlanmış bir inceleme olduğu için tezimin dizgisi sırasında metne ekliyorum.)

taforik bir dille yazılmış olmasıdır. Bu anlatım balina avcılığını olduğu kadar, 18. yüzyıl Amerikan toplumunu da çekici ve gerçekçi bir dille anlatmaya yaradığı gibi, alttaki düzeyin metaforik anlatımını da iyice belirgin kılmakta; anlatılan öykünün geçmişten yaşanan güne, yaşanan günden ise uzak geleceğe kadar geçerli görünen yanlarını bir anda evrenselleştirmekte; bireysel öğeler ile evrensel öğeler birbirlerinin algılanmasını alabildiğine dramatikleştirilmiş olmaktadır. Bir anlamda *Moby Dick*'i yazarken devamlı olarak okumakta olduğu Shakespeare'in tragedya- larındaki yazınsal evreni andıran yapısı içinde bu roman bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki varoluşsal tümlüğü anlatır. Öyküleri, Shakespeare'in ya da örneğin çağdaş bir yazar olan Brecht'in yaptığı gibi basit ve bilinen öykülerden seçilmiştir, fakat işlendikten sonraki yapıları içinde, insanın amansız bir insan dünyasındaki en yürekli sergüzeştlerinin sergilendiği birer öykü olurlar. Bu yapısı içinde Melville'in romancılığı, sadece toplumun o dönemindeki başat kültürü ile sınırlanmış insanına değil, onu da aşarak, daha özgür ve daha bilinçli olacağına inandığı geleceğin başını dik tutabilmeyi öğrenecek olan insanına seslenir. Geleceğin insanına “ve bir tek ben kurtulup geldim sana haber vermeye” derken, *Kutsal Kitap*'taki Peygamber Eyyub'un bu sözlerini “kendisi de tanrısız bir tanrı olacak olan insana eriştirinceye kadar insanın sergüzeştlerini insanın belleğinde canlı tutmayı görev bilen bir modernizm oluşturur.”¹⁹

Bu romancılığında Melville, 19. yüzyılda sanayi kapitalizmine geçiş sürecine karşı bir yanıt oluşturmuş; toplumsal konumu bakımından egemene hak tanınan ergillığın bağımlı konumdakiler için yitirilmesine kadar varan bir modernleşmeye karşı direnişin sanatını yapmıştır. Bu nedenle kültürün ergilileştiği bir dönemde ekonomi dışı kalan kesimlerin ergillikten yoksunlaştıklarını söylerken Freud'a; bu kültürün kökeninin verili toplumun ekonomik düzeyi olduğunu söylerken de Marx'a yaklaşmıştır.

19 *Moby Dick*'in sonsözünden, bkz. Herman Melville, *Moby Dick*, çevirenler, Sabahattin Eyüboğlu ve Mina Urgan (İstanbul-Milli Eğitim Bakanlığı, Dünya Edebiyatından Tercüme, 1964), s. 850.

Freud'a yakın olan yanını ise, kadınların ve ekonomi dışı kalmış kişilerin dünyalarının anlatıldığı yapıtlarında buluyoruz. Bireysel açıklamalar, fiksiyon, yeniklik, santimentalizm ve kendinden nefret duygusunun işlendiği bu yapıtlarında temel karakterlerin başlarına gelenler, aslında fiksiyona doymayan ekonomi dışı kalmış okuyucularının öykünecekleri şeyler olarak sunulmuştur. Bu öykünme içindeki okuyucu, öyküdeki gelişmelerle kendini cezalandırmış olmaktadır. Bu öykülerdeki kahramanlar ekonomik konulardan habersizdirler. Kadınların ve toplumsal yönden kadınlaşmış karakterlerin öyküleridir bunlar. Ekonomi dışı bırakılmış, marazlı ve güçsüzdürler. Ergilleşmiş bir kültüre geçildiği sırada, güçsüzlükleşmeleri cinsel bir boyut bile kazanmıştır. Bu yapıtlarda, anlattığı kişilere uygun olarak anlatımı santimentaldir. Sadece bu tür yapıtlarında bu anlatımı kullanmıştır.

Oysa *Moby Dick*'te, İshmael'in ücretinin kararlaştırıldığı bölümde olduğu gibi birçok bölümde görüldüğü üzere, çalışan insanların dünyasını anlatırken tayfa olan ile kaptan olanı; devlet ile askeri; işçi olan ile işveren olanı gerçeğe uygun bir biçimde, yüceltmeden ve karalamadan tasvir eder. Kişiler bu romanda artık sağlıklı karakterlerdir. Ekonomik yaşamı bilirler. Reel dünyaya direnen insanlardır. Direnilen reel dünyayı şöyle anlatır bu romanda:

“Dünya yapılmış bitmiş... iş işten geçmiş, düzeltilemez artık. Fakir insanoğlu, zenginin kapısı önünde kaldırıma düşmüştür. Zengin bir çar gibi, donmuş insan ahlarından yapılmış bir sarayda oturmaktadır. Bir yeşilay kurumunun başkanı olduğu için yetimlerin ılık gözyaşlarından başka içki kullanmaz. Ama yeter artık bu kadar ağlama sızlanma. Balina seferine çıkıyoruz yakında, daha neler olacak.”²⁰

Bu anlatılan reel yaşam mekânı New Bedford'dur. Zenginlerin yaşadığı, yoksulların ise “karadan kurtulma ve denize açılma özlemine tutulduğu” bir kenttir. New Bedford'u kendisi, “eğer biz balinacılar olmasaydık, bu toprak parçası bugün belki Labrador kıyıları kadar yabancı kalırdı... şehrin kendisi bütün Yeni İngiltere'nin en pahalı yeridir,” diye anlatır ve şöyle sürdürür bu betimlemesini:

Amerika'nın hiçbir yerinde New Bedford'daki kibar evlerini göremezsiniz ne de böyle muhteşem parklar ve bahçeleri... Evet, bütün bu gösterişli evler, çiçekler, bahçeler, hep Atlantik, Pasifik, Hint Okyanuslarından gelmedir. Her biri denizin dibinden zıpkınla çıkarılıp getirilmiştir buraya...”²¹

Bu reel dünyada herkes paraya yönelmiş, herkes paranın buyruğuna girmiştir. Bu durumu anlatırken, “köle olmayan var mı bu dünyada, sorarım size?” der; herkesin itilip kakıldığı, kurulu dünyanın düzeninin böyle olduğunu ve buna karşın gene de herkesin “paraların gidemeyeceği cenneti bırakıp, cehenneme gitmeye can attığını” ileri sürer.²² Mapple Baba'nın konuşmasında bu aynı soruna değinir ve “Bu dünyada parayı veren kötülük dilediği yere gider, pasaportsuz gider hem de,” der.²³ Karadan, yani reel dünyadan kurtulma özlemi ise, bütünyle çaresiz, bütünyle bilinçsiz bir yoksulun ve yeniğin kaçış özlemi değildir. Reel dünyaya karşı çıkacak düşüncenin ve eylemin, reel dünyanın “fantazyalarının” uzaklarında oluşturulabileceğini fark etmiş bir ergil insanın çıkabileceği yolculukla yaşanan dünyanın reelbilimcimizi oluşturan etkilerinden uzaklaşma ve bilinçlenme isteğidir. Bunu şöyle anlatır:

21 Age., s. 47.

22 Age., s. 9.

23 Age., s. 63.

“Baktım ki durup dururken tabutçu dükkânlarının önüne dikilip kalıyorum ya da karşıma çıkan her cenaze alayının peşine takılıyorum; baktım ki içimi saran kasveti önleyemiyorum... İşte o zaman bir an önce denize açılmanın zamanı geldi dedim kendi kendime. Tabancam, kurşunum budur benim. Cato filozofça bir gösterişle, kılıcının üstüne atar kendini. Bense, sessiz sedasız bir gemiye binerim. Bunun da şaşılacak bir yanı yok. Hemen bütün insanlar, bilerek bilmeyerek, hayatlarının şu veya bu anında, denize benim duyduğum sevgiyi az çok duymuşlardır...”²⁴

Bu savı geliştirmek için de, “dört bir yanını ticaret dalgaları sarmış” Manhotto’ların adaları üzerinde kurulu kentte: “Sağdan soldan yolları denize inen” kentte “uyuşuk pazar günlerinin öğleden sonralarında... binlerce ölümlü insanın okyanus rüyaları içinde donakaldığını,” söyler.²⁵ Çünkü 1850’lerin başlarından itibaren yeni Amerikan toplumunun insanı, “bütün bir hafta dört duvar arasına kapanmış, tezgâhlara bağlanmış, iskemlelere çivilenmiş, yazı masalarına yapışmış adamlar”a dönüşmüştür. İnsanın akli hep suya gitmektedir, çünkü yeni bir toplumsal yaşamla birlikte, *Narcissus* masalı yeniden yaşanmaya başlamış ve “uzak denizler”, Baudelaire’in insanları gibi, Rimbaud’nun insanları gibi yeni çağın insanları için de “hayatın hiçbir zaman elle tutulamayacak olan hayali” durumuna gelmiştir.²⁶

Denize açılma Melville’de, “güçlü, kalburüstü, kafası işleyen, yüreği sağlam insan”ın doğanın tertemiz ve sağlam göğsünden taze izlenimler alabilen... bütün görüp geçirdikleri ile bunları zenginleştiren keskin ve korkusuz konuşmaya alışmış” direnen insanın denize yönelmesidir.²⁷ Bu insan, “uzak denizlerdeki sessizlik ve yalnızlık içinde” ve “Kuzeyden görülmeyen yıldızların

24 Age., s. 3.

25 Age., s. 4.

26 Age., ss. 5-6.

27 Age., s. 109.

altında bağımsız ve özden düşünmeye alışmış” bir insandır.²⁸ Bu reel toplumdan uzaklaşmanın düşüncenin özgürleşmesine katkısını ise şöyle anlatır:

Geminin fırtınalı havada en büyük belası gemiyi sığınağa doğru sürükleyen rüzgârlardır. Tek kurtuluş, tehlikenin tam ortasına atılmaktadır... En amansız düşmanı olan engin, onun tek dostudur... Her derin düşünce, her özlü düşünce, insan ruhunun enginlerde yığıtçe hür kalma çabasıdır; yerin ve göğün en azgın rüzgârları, onu, kölelerin yaşadığı kalles kıyılarına sürüklemek için sinsice elbirliği ederken, ruhun enginlerde hür kalma çabasıdır... Madem öyle, madem en yüksek, en sonsuz –Tanrı kadar sonsuz– gerçek, karadan uzaklaşmadır; rüzgârın önünde emin görünen kıyılara korkakça atılmaktansa bu uluyan enginde yok olmak daha iyi... Sık dişini tanrı insan! Denizlerdeki ölümün köpükleri arasından fışkırıp göklere yükseleceksin!”²⁹

“Köle ayaklarının delik deşik ettiği karanın yollarını” terk eden ve denize açılmadan önceki son gün “balina avcılarının mezarlarını gezerek ölmüş balina avcılarının başlarına gelenleri düşünen... bedeninin asıl varlığın tortusu olduğunu... gemisi batsa da, bedeni sulara batsa da ruhunu Jüpiter’in bile batıramayacağını” haykıran Ahab’a, bu dünyanın buyruklarına uymak yerine

28 Age. (Bu açıdan bakıldığında, ülkemizde, *Militan*’da Aziz Nesin’in Melville’i Amerikan emperyalizminin dışı yayılmasında şevklendirici edebiyat yapan bir yazar olarak betimlemesi, edebiyat ile toplum arasındaki ilişkilerin irdelenmesinde fazla talihli bir örnek olarak görünmüyor. Bkz. Aziz Nesin, “Bir Edebiyat Eserinin Toplumun Gereksindiği Dönemde Uygun Düşüp Düşmemesi Açısından bir Romanın Değerlendirilmesi”, *Militan*, S. 2, Şubat 1975, ss. 28-35. Az önce, dipnot 18’den sonraki açıklayıcı notta anlattıklarım da burada anlattıklarım ile bağlantılıdır. Aziz Nesin “ustamızın” bize “güçlenmeyeceğini” düşünerek, okuyucunun bu sorunla daha dolaysız ilgilenebilmesine yardımcı olur diye, yazar, yazı ve derginin adlarını vererek, bu tartışmaya okurun da katılmasını kolaylaştırmak istedim.)

29 Age., s. 155.

onu “korkutmanın” daha doğru ve daha özgürleştirici bir davranış olacağını söyletir: “Korkutacağı yerde, yaltaklanana yazıklar olsun!”³⁰ Bu karadan ayrılma, “Hıristiyan iyiliğindeki sahte nezaketin” bilincine varmaktır. İlkel insanın tapınmasının da Tanrı’ya karşı gelmek olmadığının bilincine varmaktır.³¹ Artık yeni bir yaşamın ölçülerini arayacak olan Melville için balina gemisi, Yale Koleji olacaktır, Harvard Üniversitesi olacaktır. İyi okumuş, hür insanların seçeceği meslekler arasına girmeyen (balina avcılığının) dünyanın her yerinde ve her zaman şana boğduğu büyük kumandanlarınkı kadar şerefli ya da gene onlarınkî kadar “kasapça” bir iş olduğunu; dünyanın dört bucağında yanan bütün kandillerin, lambaların, mumların balina avcılarının sayesinde ve onların şerefine yanmakta olduğunu düşünmenin bir başlangıcı olacaktır.³²

Bu düşüncenin gelişmesi, liberal Protestanlığın irdelenmesi yönünde olur. Protestanlığın, insanın insansal yanlarına sahip çıkması işini Tanrı’ya bırakmasını doğru bulmaz; Tanrı’ya bırakmanın, Tanrı’da ifadesini bulan tüm insansal olmayan öğelere teslim olmak anlamına geleceğini düşünür. Liberal protestanlığın insansal olan yanlarımızın yaşamda zafer elde etmesini “evcilleşmişliğe bağlı faziletlere” bağlamasını boş bir umut sayar. Bunu insanın yapacağına; hem de onu bu işe zorlayan “yıkıcısına (Tanrı ve tüm egemen/bağımlı ilişkilerinin görünümüne) karşı açık ve kesin karşı çıkarak” yapması gerektiğine inanır.³³

Santimantal olan öykülerinde yapmak istediği, ergilci reel toplumsal yaşama yenik düşmüş, “kadınlaşmış” okuyucunun kendisini cezalandırmasını kolaylaştırmak iken, ergil dünyaya

30 Age., ss. 87, 52-53, 69.

31 Age., ss. 74-75.

32 Age., ss. 162, 153, 157. Melville’in emeğe verdiği değer şu sözlerinde açıkça görülüyor: “... İnsan(ın) yüceliği kralların, rütbelerin, cübbelerin değildir. Bu yalın, bu bereketli yücelik kazmayı kaldıran kolda, çiviye çakan bilekte ışıldar... Bu yücelik halktır, halk olmakla kazanılan tanrısal eşitliktir... İhtiyar Cervantes’in kırık ve yoksul koluna en incesinden dövülmüş altından çelenkler saran Tanrı’dır (ss. 168-69).

33 Ann Douglas, age., ss. 305-306.

direnen insanların dünyasını anlattığı *Moby Dick*'teki amacı okuyucusunu cezalandırmak değil, kurulu düzene denk düşen beylik liberal Protestan inançlarından koparmak; insan olarak onu kendi kaderini kendi eline almaya yöneltmektir. Kaptan Ahab'ın Kalvenist hayat görüşü, gerçekte liberal Protestanlığın “örtülü bir dille derinden bir değerlendirilmesi ve altüst edilircesine insansallaştırılmasıdır.”³⁴

Moby Dick'in düz okuyucu için anlamı ise, 19. yüzyıl ortalarından itibaren oluşmuş bulunan “modernleşme” döneminin insanına, dünyanın ve evrenin insanın dışında boş, rastlantısal ve anlamsız şeyler olmadığını; böyle görünmelerinin nedeninin “çağdaş insanın kültürel köklerinin kalmayışı olduğunu söylemesidir.” Kaptan Ahab, insanın artık kültürel köklerinin kalmadığını kendi dönemi için yaptığı konuşmaları ile ortaya koyan *anachronistic* bir figür olarak romanda yer alır.

Melville'in okuyucudan ya da Ishmael'den istediği, “Ahab'ın başına gelenleri gördükten sonra da, eğer Kaptan Ahab'ın başına gelenleri görmemiş olsa idi nasıl kalacak idi ise öyle kalması; hayatı ve kendisine başka türlü görmeye başlaması; Tanrı da olsa, yönetene karşı direnebilen bir insan olması, kendini değiştirmesidir.”³⁵

Bu özelliği nedeniyle de *Moby Dick*'teki yazarlığı ile, edebiyatın tecimselleştiği, harcıâlem edebiyatın kitle kültürünün bir bölümüne dönüştüğü bir dönemde edebiyatın temelde “dinsel olan onurunu” yeniden eski yüceliğine çıkarmış olmaktadır.³⁶ Anlatımının içeriği yönünden ise, tıpkı Baudelaire gibi kendisi de modern dönemin yaşamının yarattığı sorunların

34 Age., s. 306.

* Buradaki sorun, Baudelaire'e ilişkin bölümde, Benjamin'in sanayi toplumunda işçinin üretim işlemlerini, insanın ışık dışı zamanında da hayatta yalnızca şok biçimindeki olgu görünümelerini algılamasını, kumardaki her “elin” yeni bir başlangıç gibi görünmesini belirterek değindiği sorundur. Yani deneyimlerin birikiminin olamayışı; belleksizleşme ve tarihsizlik. Hayatın, *Erfahrung* olarak değil, *Erlebnis* olarak yaşanabilmeye başlaması sorundur bu.

35 Age., ss. 307-308.

36 Age., s. 308.

nasıl çözümlenebileceğini açıklayan bir toplumsal kuramdan yoksun olduğu için metaforik bir anlatımla yansıttığı yaşam içindeki insanı, insanın insansal yanlarını tam olarak gerçekleştirmekten alıkoyan bir modernleşme biçimine karşı direnmeye çağırıldığı belirtilmelidir.

Hiç “eskimeyen” melodram türüne giren romanı *Pierre*’de evliliğin bir kurum olarak cinselliğin yerini almaması gerektiğini söyleyen bir baba ile cinselliği baskılayan, otoriter kişilikli ve oğluna yakınlık duyan bir ana arasındaki çatışma anlatılır. Romandaki başkarakter olan Pierre, “Evlilik cinsellikten yoksun bir evlilik olarak da sürmelidir,” diyen ve kendisinin bir kadını sevmesine, bu yeteneği kazanmasına olanak bırakmayan annesini de, kardeşlerini de romanın sonunda öldüren ve kendisi de intihar eden nörotik bir karakterdir.³⁷ Roman, direnmeyen, yaşama reaktif düzeyde yanıtlar vermeyi aşmayan insanın çevresi için de, kendisi için de bir “yıkım” olduğunu vurgular.

Melville toplumsal gerçeklerden santimantal yollarla kaçınmaya, toplumsal yaşamın ekonomik yanlarından bilgisiz kalmaya, toplumsal yaşamı derininden kavramayan kitle edebiyatı okuruna, liberal Protestanlığa karşıdır. Toplumdan elde edebildiği şeyler az olan kesimlere ilgi duyar, onlardan yanadır, fakat bu kesimdeki insanların sorunlarını geçmişe özlem duyan bir bakışla anlatmak yerine, cinsellik boyutunu da aşarak toplumsal bir nitelik kazanmış bulunan ergilliğin başat duruma geçtiği bu yeni dönemde bu sorunları, ancak ekonomik gerçekleri de kavrayabilen ve ergilce gerçekleştirebilecek bir direnme ile çözümlenebilecek sorunlar olarak ortaya koyar.

Nitekim Sarah Hale gibi santimantal edebiyat yanlılarının tersine, bir yandan okuyucusuna ergilçileşmiş bir dünyanın değiştirilebilmesi için ergil kalmak gerektiğini anımsatırken, bir yandan da Whitman’ın tersine, okuyucusu ile kişisel ve yüzeyde bir iletişim kurmak yerine, çok katlı ve derinlikli bir dil içinde konuşmaya özen gösterir. Bilir ki hayatın gerçeği sadece yaşa-

37 Age., ss. 311-12.

nan, günün tarihsizleştirilmiş, kararsızlaştırılmış ve harcıâlem bir hal almış tutanakları ile doğru kavranamaz. Bunun için, öykülerini anlatırken ne *resmi* tarihlere yaklaşır ne de popüler açıklamalara fazla güven duyar. *Moby Dick*'de, *Pierre*'de, *Billy Budd*'da karakterlerin kişisel olmayan ve tarih için kalıcı değer taşıyan yanları üzerinde durması bundandır. Başka bir deyişle, anlatımındaki dayanakları da, anlatmak istediği öyküsel kahramanların sorunları da, sadece yaşanan gün içinde değil, geleceğin daha gelişkin insanının zamanına uzanan bir gelecekte önem taşıyacak, anlamsal açıklığa kavuşacak sorunlar olarak ele alınır ve yaşanan an içinde konuşan bir yazar aracılığı ile açıklanır.*

Pierre'deki o hiç eskimeyen edebi tür olan melodram yapısına dayanan öyküye oranla, *Billy Budd*'daki Kalvenist kefareti öyküsünün işlenişi çok daha sağlıklıdır. Birincisindeki cinselliği dışlayan evlilik kurumunun ve yaşamda sadece bireysel çözüm arama anlayışının yol açacağı acılar, *Billy Budd*'daki *alışılmışı aşmak* ve *kaderi değiştirmek* için insanın eyleminde de tutarlı ol-

* Melville'i, örneğin Hawthorne'dan ayıran tam da bu özelliği oluyor. Melville *fiction*'u yeterli bulmuyor. Kurgulanmış bir öyküyü, belirli bir zaman ve mekânda olmuş bitmiş bir olaylar dizisi olarak nakletmiyor anlatımında. Yaşanan an içinde, nakletmekle yetinmeyip, konuşan biri olabiliyor anlatımında. Masalı (*fable*), istatistiği, belgeleri, teoloji, bilimsel kuramları kullanıyor kendisi konuşurken. Böylece aşkıncılığından etkilendiği söylenen Emerson'ın da tersine, varlıkları ve dış dünyayı, bir mutlak'ın insana kendisinin de kanıtı olarak gösterip önüne koyduğu ve insandan bağımsız bir dil saymak yerine, bütün bu "görüngüleri" ve ardlarındaki nesneleri, olguları, dili, simgeleri insanın anlayabildiği oranda ve bunlara verdiği yanıtlara göre anlam kazanan bir dış dünya sayıyor. Mutlak olanın bu niteliğini yitirdiğini gördüğü için, dil de onun için temel sorun oluyor. Anlatımında hakikati verebilmek için *Pierre*, *Mardi* ve *Moby Dick* gibi yapıtlarında (ilk dönemindekilerden ayrılıyor bunlar), melodram, epik, romans, fable, vb. tüm türlerin (*genre*) öğelerine başvurduğu gibi, zamanı da geçmiş zaman ve içinde bulunulan zaman olarak iç içe kullanıyor. Hakikati, yaşanan günün kalıpları ile sınırlı olarak algılamaktan kurtulmaya çalışıyor. İletişimin olanaksız olduğunu kabullenmek yerine, insanı sorumlu ve yetkili sayan bir dil arayışına yöneliyor. (Bu konuda bkz. Nina Baym, "Melville's Quarrel with Fiction", *PMLA*, Ekim, 1979, ss. 909-923. Ayrıca bu konuda benim şu yeni çalışmalarıma da bakılabilir: *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*, bu sinema türlerinin semantiği ile ilgili giriş bölümü ve *Mitlerden Romana: Gerçekliğin Bilişsel Olarak Algılanmasında Romancının Etik Karşısındaki Tutumu Açısından Bir Önçalışma* (henüz yayımlanmadı, çoğaltma olarak SBF, BYY Okulu, 1982)

ması ve çevresindeki insanlara örnek olabilmek için “önce kendisinden kurban verebilmeye hazır olması” yolundaki öyküye oranla çok daha saçmadır.³⁸

Pierre’deki “kâbus” eylemin bireysel kalmasından; toplumsal çevresini ve giderek toplumu değiştirmeyi amaçlamış bir eyleme yönelemeyen bireyin “hasta” bir kişiye dönüşmesindendir. Aynı anlatımsal kurgulama, Poe’da da vardır. Bu durum 1850’lerden itibaren sanayi toplumundaki insanın üretim sürecinde karar alma yetkisini yitirilişinin; hayatın akışını belirli bir bütünlük içinde kavrayamamasının; çekildiği *interior*’ünün ise onun kâbusa dönen fantazyalarından başka bir şeye mekân olamamaya başlamasının sonucudur. Kendisinin önüne konulmuş bir yaşamı değiştiremeyen insan, tüm bir süreç olarak işleyişini kavrayamadığı bu reel yaşam karşısında, kurduğu fantazyaları ile kendi yıkımını oluşturmaktadır. Santimantal edebiyat, *Pierre*’de Melville’in gösterdiği gibi ergilçileşmiş bir toplumsal yaşamın sona erdirilmesinin değil, eylemi ve kavrayışı sınırlandırılmış çağın yenik insanların yaşamlarından oluşmuş bir kısırdöngünün örneğidir. Üstelik santimantal edebiyat, değiştirilemeyen toplumsal çevrenin insan üzerinde yarattığı acıdan çok, bu acı içinde yalnızlaştırılmayı kabullenmiş insanların söz konusu acı karşısında hâlâ gösterdikleri “nezaketin” örneğidir. Bu nedenle *Pierre*’de eylemin kendisi küçük, fakat konuşmalar çok uzundur. Bunlar, yalnızlaştırılmış insanın kendisi ile konuşmalarıdır, yalnız kalmış Pierre’in kendisini hiç bitmeksizin yinelemesidir.

Eylemin “büyük” olduğu *Billy Budd*’da ise, en çok sevdiği insanı gemideki isyanı bastırmak için “kurban etmeye” karar verebilen Vere ile kurban edilmek üzere seçilmiş bulunan Billy Budd arasındaki konuşmalar çok kısadır, çünkü her ikisi de insanın yaşadığı dönemi, toplumsal yaşamın o anki durumunu ve sınırlılıklarını aşabilen yanlara sahiptirler. Bu nitelikleri zaten ortaklaşa paylaşmaktadırlar. Santimantal edebiyatta insana sadece biyolojik bir varlık gibi bakılırken, Melville’in direnen mo-

38 Age., ss. 324-25.

dernizminde “insan ile kutsal olan birleştirilmekte...” Tanrı’nın seçkin bir canlı türü olarak yarattığı insanın yitirdiği bu değerlere yeniden sahip olabilmesi için insansallaştırılmış bir tarihin yeniden oluşturulması gerektiği” savunulmaktadır.³⁹

Billy Budd’ın *Moby Dick*’ten değişik bir yanı da yazarın seslenmek istediği okuyucusunun, yaşanan dönemin insanlarından çok, geleceğin insanlarından seçilmiş olmasıdır. Bunun nedeni ise, 1850’lerden 1880’lere gelindiğinde, sanayi kapitalizminin çok daha örgünleşmesi; 1830-50 arasında orta sınıf kadınlarını ve bazı dar kesimleri ekonomi dışı bırakan bir modernleşmenin yerine, 1880’lerden itibaren daha yaygın ve ekonomi dışı bırakılmayı da aşan bir edilginleşmenin başlamasıdır. Başka bir deyişle santimental edebiyatın yeterli sayılabildiği ilk döneme göre, bu yeni dönemde *masculine* kültürün başat duruma gelmesi ve egemen konumdakilerin egemenliğinin böylece çok daha açık olarak savunulmaya ve benimsetilmeye başlamış olmasıdır.

Seçkincilik, ergilcilik, sosyal Darwinizm ve kilise tasvir ve ikonlarında yeniden adaleli bir İsa’ya dönüş de, zaten güçlü, ergil ve egemen olanın haklılaştırılmasına bile gerek duyulmayan bu yeni toplumsal döneme girildiğinin işaretleri gibidir. Edebiyatta ise, 1830-1850 döneminin santimentalizmi artık yetmez olmuş; güçsüzün, bağımlı konumdakinin ve ergil kalmayanların bu durumların nedenini insanların kendilerine bağlayarak “açıklamayı” üstlenmiş naturalizme geçilmiştir. Naturalizm ergil olanın ergilliğini de, kadınsılaşmış olanın kadınsılığını da kaba saba ve derinliksiz bir dille anlatmakla yetinmektedir. Melville ise 1850’lerde nasıl santimental edebiyata karşı çıkmış ve onun hiçbirleştirici sonuçlarını göstermeye çalışmış ise, naturalizme de hiç gecikmeksizin karşı çıkmıştır.

Melville’e göre naturalizmin savunduğu kaba ergilcilik örtülü bir yenilgiyi yansıtmaktadır. Ergilciliği alabildiğine başatlaşmış bir toplum karşısında edilginliği kabullenmiş olanların, direnmek isteyen insanı karalamak amacıyla giriştikleri bir sabo-

39 Age., s. 326.

taj olmaktadır. 1830’larda Sarah Hale kurulu ergilci toplum düzeni karşısında kadınsılaşmayı benimsemeyi hâlâ ölçülü bir dille savunurken, bu yeni dönemde edebiyatta ergillğe boyun eğme çok daha açık ve kaba saba bir anlatımla kabullenip telkin edilmektedir. Ergillğe hayranlık, artık var olan toplumun içyüzünü saklayarak yapılan bir şey olmaktan da çıkmış ve var olan toplumun dayanağı olan güç ve ergillik, bağımlı insanlar için açıkça tapınılması gereken bir şey haline getirilmiştir. 1830’lardaki santimentalizm, sanayi toplumuna, özel mülkiyetin belirli ellerde birikiminin yarattığı yoksullaşmaya, hayatın tecimselleşmesine karşı çıkabilecek toplumsal muhalefeti, toplum yapısı açısından zararsız ve edilgin alan ve biçimler içinde tutmayı işlev edinmişken, naturalizm toplumsal yaşamda gitgide artan sorunları ve bunların kurbanlarını daha kesin bir biçimlendirme sürecine sokarak “kadınları ulusun okuyucusuna ve tüketicisine; erkekleri ise Amerikan kültürünün antientelektüel geleneğinin mantıksal mirasçılara dönüştürmeyi” işlev edinmiştir.⁴⁰

Melville’in bu duruma karşı çıkışı ise, kitle kültürüne karşı çıkan bazı modernistlerin formalizmi gibi, kitlelerin anlayamayacağı bir anlatıma yönelerek kitle toplumunun sorunları içinde anlam yitirimine uğramış kalabalıkları “cezalandırmayı” amaçlamaz. Bunun, yani dil sorununu toplumla iletişim kurmaktan kaçma yoluyla çözümleme eğiliminin radikal görünen, fakat gerçekte var olan toplumu değiştirmeye yönelmekten vazgeçme eğilimi olduğunu bilen Melville, kitle toplumu kültürüne karşı direnebilmek için okuyucuyu horlamadan, *The Confidence Man*’de olduğu gibi, çağında karşılaşılan algılama bunalımına çözüm aramaya yönelir.

Melville’in *Pierre*, *Moby Dick* ve *Billy Budd* romanları arasında *Moby Dick*, hem anlatımı ve toplumsal eleştirisi bakımından *Billy Budd* kadar konformizmden uzak kalabilmiştir hem de onlarınkinden daha geniş bir okuyucu kitlesi bulabilmiştir. Bu bakımdan belli bir süre sonra popüler kültürün en başarılı ve doğru örneklerden biri olmuştur. Popüler kültürün yaygınlığı

40 Age., ss. 327-28.

onun “okunuşunun” rahatlığındandır. Okuyucunun ya da diğer türlerdeki dinleyicilerin, izleyicilerin, tüketicilerin bunlara ilgi duyması, bugünkü insanın yitirmiş bulunduğu üretici emeğinin bir kesimini, bir tortu olarak da olsa hâlâ koruduğunu göstermektedir. Melville popüler kültürün bu olumlu yanının geliştirilmesine yardım edecek bir sanat anlayışının örneğini vermiştir. Böyle bir anlayışın kitle kültürünün araç, teknoloji ve anlatım biçimlerinden yararlanarak sanatçının kalabalıklara erişmesine popüler kültürün bütün bütüne kitle kültürüne dönüşmesine yardımcı olabileceğini göstermiştir.*

Böylelikle düşüncenin *mutlak şiir* denecek kadar rafine bir sanatsal ürüne dönüştürülebildiği; ancak bunun sadece teknik düzeyde yapılabildiği, ama kalabalıkların ilgisini çekemediği bir sanatın işlevsizliğini de göz önünde tutmuş olur.

Ancak Melville’in bu anlamda okuyucu kazanması, santimental edebiyatta olduğu gibi okuyucuya yaranma ve “yaltaklanma” yolu ile değil, okuyucusu olacağını düşündüğü çağdaş kitle insanının içinde bulunduğu toplumsal koşulları hesaba katarak, onu hem yargılaması, hem ona karşı “saygılı” kalmaya özen göstermesi hem de doğru bulduğu yönde onu harekete geçmeye çağırması şeklinde olmuştur. Nitekim *Moby Dick*’te ikinci kaptan Starbuck’ün ağzından, “en yiğit ve en iyi iş yapan tayfanın denize inen sandaldakiler arasında balinadan korkmayanın değil, tehlikeyi açıkça gören ve korkmasını bilerek cesaretli davranabilenler” olduğunu söyler.⁴¹ Tayfaların karşısında, “çarmıha

* Melville bunları kendi sağlığında gerçekleştirememiştir. Poe gibi, Melville de sağlığında Amerika’dan çok, Avrupa’da ilgi çekmiştir. *Typee* ve *Omoo* Güney Pasifik’teki kendi yaşam deneyimlerinden kaynaklanan romanlardır. Bunlar, *exotic* görünümüyle ilgi uyandırmıştır. *Moby Dick*, *Mardi* ve *Pierre* (1850’lerin başlarında) romanları Amerikan okuyucusunu irkiltmiştir. 1856’da *The Confidence Man*’de, yazarın ve sıradan insanların (Mississippi Nehri’ndeki gemideki subaylar, kadınlar, ırgatlar, yazarın karşılaştığı diğer tipler) gerçekliği algılamalarının olanaksızlaştığını söyler. *Billy Budd*’ı yazarken ise, artık kendi zamanının insanın beğenisini, algılama yetilerini “düşünmekten... bütünüyle vazgeçer. Ama bu, gerçekliği doğru algılamak, geleceğin insanına seslenmek amacına yönelik bir tercihtir, iletişimsizliğin yeğlenmesi sayılmamalıdır.

41 Age., ss. 166-67.

gerilmişlik” içinde “koca tanrılara” meydan okuyan Ahab, insanın bu dünyadaki özgürleşme sorununu yalnızca çağdaşı olan insanların çözümleyemeyeceğini; “Küçük yapıları mimarların kendileri hayatta iken bitirebileceklerini ama büyük yapıların, gerçek yapıların bitirilmesinin gelecek kuşaklara bırakılması gerektiğini,” söyler. Bu sorunu kendi kuşağının yaşam döneminde çözülmesi güç görünen çağının insanların karşı karşıya bulunduğu bu güçlüğü ilişkin olarak şöyle der:

insanlar para ortaklığına dayanan şirketler ya da milletler olarak kötü görünebilirler; aşağılık, budala, katil olabilirler; yüzlerinden bayağılık, manasızlık akabilir. Ama ideal olarak insan, o kadar soylu ve pırıl pırıl, o kadar yüce ve o kadar şanlı bir varlıktır ki onda bir yüz karası görür görmez, hepimiz en süslü örtülerimizi hemen üstüne alıp saklamalıyız bu lekeyi. Bütün ahlak yıkıntılarına rağmen, içimizin derinliklerinde duyduğumuz tertemiz insanlık olduğu gibi kalır ve cesaretini yitiren bir adamın çıplaklığı karşısında, insanlığımızın yüreği kan ağlar...”⁴²

Melville, çağdaş insanın karşısında bir modernist yazar olarak duyduğu bu üzüntüyü bir sızlanma olarak hafifletmek yerine, kitle toplumu insanına dönüşen kapitalist sanayi toplumundaki insanın, bu yeni yaşamı aracılığı ile elde etmekte olduğu aktüel değerlerin karşılığında ne gibi insansal temel değerlere erişmekten alıkonulmaya başladığını göstermeye çalışır. Reel dünyada artık dışlanan bu temel insansal değerlerin sanatın kendi özgür dünyasında yer alması ile çağdaş insana, yitirdiği ve yitirmekte olduğu “cinsel ve toplumsal eşitliğin” onu nelerden yoksun kıldığını ve kılacağını göstermek ister. Toplumsal anlamda *ergil-olanı yüceltip aklayacak bir biçimde bu yoksunlaşmayı savunmak yerine, bunun insanda yarattığı acıları anlatır.*

42 Age., ss. 168-69.

Bu acıları bir oranda okuyucu bulan *Moby Dick*'te popüler edebiyata alışmış kitlelere de iletebilmekte iken, *Billy Budd* romanında, yaşamı sadece *yaşanan an*'ın başat kültürünün edindirdiği algılama biçimleri ile algılamayıp; bunu aşan toplumsal yaşamın ve bireyin bu yaşam içindeki sorunlarının geçmişten geleceğe doğru uzanan yönsemelerini de kavrayabilecek olan *insana* ya da *tarihin* kendisine anlatır. *Moby Dick* romanında geniş okuyucu kitlesi ile bağlantılar kurmaya özen göstermiş ve bunu başarmış olan Melville, *Billy Budd* romanında, belki de sanayi kapitalizminin kendi kültürel düzenlemelerinin 1850'lerden sonraki gelişmelerin de işini zorlaştırması yüzünden, insana, topluma ve bu ikisi arasındaki etkileşime ait sorunları, yaşanan günü de aşarak, geleceğin daha özgür ve daha gelişkin bilişsellik düzeyindeki insanına anlatmaya yönelir.⁴³

Böylece “Napolyon’un bile Vendome sütununun tepesinde, ta yukarlarda kollarını kavuşturmuş durduğu ve altındaki güvertede kimlerin kumanda ettiğine aldırmadığı” bir reel dünyada egemen konumdaki insan ile bağımlı konumdaki insan arasındaki ilişkilerin kavranması güç bir görünüme büründüğü 1850'lerden sonraki dönemi anlatırken, tıpkı Baudelaire gibi metaforik bir anlatıma yönelir.⁴⁴ Fakat metaforik anlatımında, yaşadığımız reel toplum hayatındaki ast-üst ilişkilerini; insanın insanı komutu altına alışı; en üst konumdaki ile en alt konumdakiler arasında yer alan kariyerist “ikinci kaptan” ya da “süvarilerin” kendi “hesaplarını” bu *mitik* görünümlü anlatımında *referent*'lar

43 Melville'in *Moby Dick*'teki anlatımı ile, 1830'ların santimantallığını de aşan 1880'ler döneminin açık ergilcilik kültürüne yakın dönemin yapıtı olan *Billy Budd*'daki anlatımı arasındaki farklılığın buradaki yorumlanmış biçimi ile ilgili olarak bkz. Ann Douglas, age., ss. 328 ve ardı. Gerçekten, Billy Budd'ın sonralarına doğru “askeri gemi” olarak gözüken roman mekânının kendisinin de bir metafor olduğunu; bunun hiyerarşik ve bürokratikleşmiş bir örgütlenme sürecine girmiş modern Amerikan toplumu olduğunu anlamaya başlarız.

44 Melville, Napolyon'u bir simge olarak kullanmakta ve insanların “kahraman” olarak tarihte yer alabildiği eski “zamanların” bu büyük adamlarının bile, yeni dönemin insanlarına –sert kasırgalar çıktığında bu kasırgalara birer heykel olarak karşı koysalar bile– çevrede görülen olağanüstü şeylerde, artık seslenemediklerini söylüyor. (Bkz. *Moby Dick*, s. 222.)

olarak kullanmaya özen gösterir. Böylece reel bilinci aşabilecek bir *bilinçle* algılanabilecek bir kurgu dünyası oluşturur. Bu roman dünyası, reel dünyamızı yargılayabilmemiz için sunulur bize. Gerçekliğin *ampirik algılama* düzeyi ile sınırlı kalmaksızın, reel toplumun etiğinden bağımsızlaşabilmiş olarak algılanmaya başlanacak gelecekteki günler ve geleceğin insanı için sunulur.

Özet ve Sonuç

Rousseau'nun eleştirip dışında kalabildiği; Baudelaire'in yer yer eleştirmekle birlikte, bütünüyle içinde yer aldığı ve hatta bir narkotik gibi “kalabalıklaşmışlığının” hazzına varmaya çalıştığı çağdaş toplumsal yaşam ve bunun insanı “başı bağlı balık” durumuna getiren yanları, Melville için, insanın binlerce yıldan beri yaşadığı fakat artık kesinlikle karşı çıkması gereken tüm olumsuzlukların, tüm insansal sorunların odağı olmuştur. “Bir ulu ağacın dimdik gövdesini yukardan aşağı diklemesine yaran bir yıldırımın izi” gibi, binlerce yıllık kaderini yaşayan insanoğluna, “dik bakışlı, inatçı, sonsuz bir gücü olan” Kaptan Ahab'ın kararlılığı ile bu amansız kadere karşı direnmekten başka çaresinin olmadığını anlatır.

Direnen insan, Melville için tek bir kişi ya da tek bir kuşaktan ibaret olmadığından, Baudelaire'in kırgınlığı ve bireysel direnmeci modernizmi de Melville'de aşılmıştır. Ona göre “küçük yapıları mimarlar kendileri hayatta iken bitirebilirlerken, büyük yapıları... gelecek kuşaklar bitirebilir.” Bu nedenle, bir öncü olarak Ahab, “içinden dışından kemirilmiş, yanmış, iflah olmaz bir derdin pençesine düşmüş” bile olsa, “canavarların en korkuncuna mızrak vurmak için” yola çıkan insandır. Bir Prometheus gibi “azgın kafası” onun her günkü bu amansız uğraşında “yüreğini yer.” Kendisini gerçekleştirmeye adanmış işi ise, Melville'e göre insanlar arasında “balığı avlamadan en değerli balıkların bile sahibi” kesilen; üstelik sadece balıkları değil, insanları da “kafaları ile, düşünceleri ile birer başı bağlı balığa döndüren” bu zenginler dünyasının” değiştirilmesidir.

Bu iş, her derin düşüncede olduğu gibi, bir yandan “insan ruhunun enginlerde yığıtçe hür kalma çabasını” gerektirmekte; bir yandan da bu işi başarmak için yalnızlıktan kurtulmayı, dünyanın değiştirilmesinden yararlanacak olan insanları özgürleşimci düşüncenin etrafında toplamayı gerektirmektedir. Kaptan Ahab bu nedenle, sefere çıktığı gün tayfalara amacını Beyaz Balınayı –dünyadaki *insansal olmayan** her şeyin simgesidir– avlamak ve *yenmek* olduğunu açıklar, fakat o günün gecesinden itibaren de, tayfayı böyle bir amaç etrafında toplanmış olarak sefer boyunca bir arada tutabilmek için gündelik yaşamın alışılmış işlerinde de onlarla birlikte bulunması gerektiğini düşünmeye başlar. Günlerce, tıpkı öbür balina gemilerinde ya da geçmiş diğer seferlerde olduğu gibi, hatta daha bir hoşgörü ile, günü gününe ve düzenli olarak, tayfaları hayata bağlayan gündelik “balina avını” sürdürür!

Bütün bunlar sayesinde de güç bir işe girişen Ahab, büyük bir umutsuzluğun ortasında, insanlık için umudu ellerinde tutabilecek duruma gelir. Onun gücü, artık kendini de aşarak, başka insanlarla birlikte olabilmesinden; açık denizlerde, birbirleriyle karşılaştıklarında “Broadway züppeleri gibi birbirlerini görmezlikten gelen” ticaret gemilerinin; birbirlerine “bayraklarla, flamalarla, eğilip kalkmalarla” selam veren ama “bu soytarılıklarının ardında hiçbir iyi niyet bulunmayan” savaş gemilerinin; “birbirlerinin kötülüklerini yakından görmek istemeyen, cehennemlik heriflerle dolu” korsan ve köle ticareti gemilerinin yanı sıra, aynı denizlerde, “gam yapan, açık denizde rastlaştıklarında işi gücü bir an için bırakıp, uzaklarda kalan dostlarından, hayat-tan, balinalardan konuşmak için birbirlerinin gemisine ziyarette bulunan, birlikte çay ya da içki içen gemicilerle, balina avcıları ile dolu “dürüst, gösterişsiz, dost ve babacan” balina avı gemile-

* Buradaki “insansal olmayan” ile, fetiş olan, fetiş olan aracılığı ile gerçekliği saklanan, Benjamin’deki inorganik olan ve Marx’taki sadece değişim değeri ile ifade olunma durumuna indirgenmiş varlık ve değerler çağrıştırılıyor denebilir. Melville’in tüm yazarlığının sorunsalının dil ve gerçekliğin anlatılmasında “alışılmış dil”in yetersizliği oluşu da bu savı güçleştiriyor.

rinin de bulunduğunu bilmesindendir. Böylelikle yüreği sağlam, kafası işleyen; “kuzeyden görülmeyen yıldızların altında bağımsız düşünebilen Ahab, var olan dünyayı değiştirmek için hayatı ya da balınayı yakından tanıyan; balının resmini yapmakta kimsenin kendisiyle yarışamayacağı gerçek balina avcılarıyla birlikte olmanın yolunu yordamını bulduğu gibi, bu denli güç bir iş için gerekli olan “beyaz ırktan gelen denizci vahşi ile Hawaili vahşiyi bir araya getirmenin de yolunu yordamını bulmuş olur.” Hayatı değiştirmek için, öncelikle kimsenin düşünmediğini düşünebilen insan ile, en güzel balina tasvirlerini yapabilen ve “balınayı gerçekten gören” insanların bir araya gelmesini ve böylelikle umutsuzluğun aşılması gerektiğini savunur Melville.

Böyle bir umut her şeyden önce, “Eski Filistinlilerin tapınağı gibi,” *ele geçirilenin* mülkiyete dönüştürülmesine ve böylesi bir *zilyetlikten türeme* mülkiyetin insana karşın sürdürülmesine dayanan bir reel dünyanın değiştirilebileceğini *umabilmek için* gereklidir. Böylesi bir umudu içinde duyabilen bir yazar olarak Melville’in kendisi ise reel dünyanın karşısında egemen insan/bağımlı insan ilişkisinin en örgün duruma getirildiği günlerde, “Korkutacağı yerde yaltaklanan insana yazıklar olsun... yalanla canını kurtaracağı zaman bile, doğruyu söylemeye yazıklar olsun,” der.

Bu söz ise, ne Rousseau’nun uzletçi kırgınlığında ne de Baudelaire’in kimlerle birlik olarak içinden çıkabileceğini anlayamadığı için karşısında şaşkına döndüğü bir dünyaya olan umutsuz

* Melville’in, “kuzeyden görülmeyen yıldızların altında bağımsız düşünebilen” ya da “beyaz ırktan gelen vahşi ile Hawaili vahşiyi bir araya getirmek” sözlerinin anlamları oldukça açık: (a) Belirli bir toplumsal yapı içinde yaşayan insanın, alışılmış yaşam mekânı ve tarzı içinde kaldıkça, var olan toplumun başat kültürünün etkilerinden kurtulup özgürce düşünemeyeceği; daha özgür bir yaşamın tasarısını yapabilmek için alışılmış yaşam ortamından görülemeyen yıldızların görülebileceği uzak yerlere dek çekilmek gerektiği; (b) Kurulu düzene karşı direnmenin, ırkları farklı olduğu halde, aynı kurulu düzenin onlara verdiği özdeş toplumsal kimlikleri paylaşan ama kurulu düzenin “nimetlerini” paylaşma olanağından yoksun kalan fakat bu sayede “vahşiliklerini” koruyabilen (düzenin kültürel hegemonyasının dışında kalabilmiş bulunan) ve bu nitelikleri yüzündendir ki balınayı gören insanların bir araya gelmesiyle olanaklı kılınabileceği.

direnmesinde söylenebilmiştir. Yiğitlikle bağışlayıcılığı birleştiren Ahab, bir yandan tragedyalardaki “kralın soytarısı”na benzeyen bir karakter olan Pip’e sevgiyle seslenir ve bu küçük insanın hayatı olan balina avında balina ile karşılaştığı an çıldırması üzerine onu hor görmeyi hiç düşünmeden, “İnsanoğlu bütün akılsızlığına, bütün bilgisizliğine rağmen, sevgiyle, saygıyla dolup taşıyor. Gel! Senin küçük kara elini tutmak, bir imparatorun elini tutmaktan daha şerefli geliyor bana,” der. Öte yandan ise, yaşanan dünyanın gücünün ve acımasızlığının ardındaki gerçekliğin bir gün bu insan tarafından bile anlaşılabilirliğini ileri sürerek egemenin egemenliğinin de, kurduğu dünyanın da sanıldığı kadar “meşru” ve sağlam olmadığını belirterek şöyle der:

dükânın balina üstündeki hakkını kral adına aldığı besbelliydi. Ta başında, kral bu hakkı nereden almış? Bunun üzerinde biraz durmamız gerekiyor... Hukuk bilgini Plowdon’a göre, yakalanan balina sırf üstün bir yaratık olduğu için kral ile kraliçenin malıdır. En akli başında yorumcular bile bu gerekçeyi yeter bulmuşlardır... İngiliz kanun adamlarına göre, şahane diyebileceğimiz iki tane balık vardır: balina ve mersin. Bu balıkların her ikisi de belirli sınırlar içinde (tutulduklarında)* kralın malıdır ve kral gelirinin (hassa hazinesinin)** sözde onuncu bölümünü sağlar... Balinanın başı kralındır... Kuyruğu kraliçenin. William Pryne adlı bir kanun adamı ‘kraliçenin cep harçlığı’ üstüne yazdığı bir incelemede bunun nedeninin balinanın kuyruğundan çıkan kemiklerle kraliçenin gardırobundaki balenlerin sağlanması olduğunu söylemiştir. Oysa bu kemikler kuyrukta değil, kafada bulunur, ama her şeye rağmen, bu da gösteriyor ki her şeyin, kanunların bile bir sebebi vardır.”⁴⁵

* Parantez içi ifadeler Ünsal Oskay’a aittir.

** Parantez içi ifadeler Ünsal Oskay’a aittir.

45 Melville, *Moby Dick*, ss. 588-89.

Yaşanan dünyanın egemen insan ve bağımlı insan arasındaki ilişkilerinin içyüzünün anlaşılması bir yanı bulunmadığını işaret etmekle hem tapındığı hem de meydan okuduğu kaderine, dünyanın kurucusu olan Kutsal Ruh'a ya da dünyadaki tüm egemenliklere karşı çıkan Ahab, "Ey aydın ruh, beni ateşinden yarattın. Ve ben, ateşin öz evladı olarak, ateşi geri üflüyorum sana," der. Bu meydan okuma, *Moby Dick*'te yüzlerce sayfa süren reel yaşama ilişkin ayrıntıların betimlendiği bütün bölümlerde alttan alta sürer. Bu bölümlerdeki meydan okuma ile ikili bir konum içinde sunulan bu hayata ilişkin küçük ayrıntılar romanın çok kısa olan son bölümdeki çözümlenişinin simgesel anlamını vurgulayabilmek için yapıta konulmuş gibidirler. Bütün ayrıntılar, yaşadığımız ancak, *Moby Dick*'te anlatıldığı gibi ayrıntılardan oluşan özelliklerini gündelik yaşamda fark edemediğimiz hayatın karşısında, toplumsal yaşamın karmaşık gözüken yapısını ve işleyişini kavrayabilecek insanın, daha iyi bir hayata erişmek amacıyla girişeceği uzun uğraşta, tek tek "muharebeleri" yitirse bile, savaşı kazanacağını göstermekle işlevlendirilmişlerdir. Yüzlerce sayfalık "ayrıntılardan" sonra, öykünün yüzeydeki anlatımı bir yenilgi ile sonuçlanır gibiyse de, metaforik bir anlatıma dayanan yapıtın söylemek istediği şey insanın yenilgi anında da bu yenilgisini, geleceğe uzanabilen bir bakış kazanabilmesi sayesinde başarıya dönüştürebilmiş olacağıdır. Nitekim Beyaz Balina'nın karşısında gemisi batmakta olan Ahab, Kızılderili tayfası mızrakçı Tashtego'ya, sulara gömülürken bile geminin flamasını direğin en son batacak olan ucuna çivilemesini haykırır. Bundan ötesini, öyküyü baştan sona kadar yaşayıp her şeye tanık olan ve kurtulan tek insan olarak denizden dönüp okuyucuya, "İnsanın bu yeni serüvenini anlatmak için geri geldiğini," söyleyen Ishmael'in kendisi şöyle anlatır:

"Sular grandi direğinin tepesindeki Kızılderili'nin başını kapladı. Direğin bir iki parmağı görünürde kalmıştı. Ama upuzun flama, nerede ise değdiği o yıkıcı dalgalarla alay edercesine rahat rahat çarpıyordu

rüzgârda. İşte tam o sırada, kırmızı bir kol ve bir çekiç sulardan çıkıp batan direğe, gittikçe artan bir hızla çiviledi bayrağı. Direğin tepesi ta yükseklerde, yıldızlar arasındayken ona musallat olan bir şahin bayrağı gagalıyor. Tashtego'nun başına bela kesiliyordu. Bir an kuşun geniş, titrek kanadı Tashtego'nun çekici ile direğin tahtası arasına giriverdi. Sulara gömülen vahşi Kızılderili, göklerden gelen bu ürpertiye duyarak, son bir gayretle kuşu direğe çiviledi. Kuş yeryüzünde bugüne dek duyulmamış çığlıklar atarak, şahane gagasını gökyüzüne doğru kaldırarak, Ahab'ın bayrağı ile sarmaş dolaş battı gemi ile birlikte... Ve denizin alabildiğine geniş kefeni, başladı dalgalanmaya, beş bin yıl önce dalgalandığı gibi..."⁴⁶

Birinci Kısımın Değerlendirilmesi

İletişimin kültürel işlevlerini incelemeyi amaçladığımız bu çalışmamızın birinci kısmında sırasıyla, Rousseau'yu, Baudelaire'i ve Melville'i incelemiş bulunuyoruz. Bu üç düşünürden birincisi, çağdaş sanayi toplumunun oluşumundan önceki döneme aittir. Ne var ki sanayi kapitalizminden önceki toplumun son dönemlerinden bir düşünür. Bu özelliği, eleştirdiği toplumsal yaşamın yerine, ileriye yönelik bir çözümle varılacak, daha gelişkin bir toplumsal yaşamı ereleyen Rousseau'nun kendi zamanının toplumu içinde yaşarken bile istediğinde yalnızlığına çekilebilmiş olmasından da anlaşılmaktadır. Rousseau meta ekonomisinin yaygınlaşmadığı; insan ile insan arasındaki ilişkilerin çağdaş toplumdaki kadar anonimleşmediği; egemen insan ile bağımlı arasındaki ilişkilerin ise, kişisel bir bağımlılık ve egemenlik ilişkisi denecek kadar görülgün olduğu bir dönemin düşünürüdür. Böylesi bir dönemin toplumsal eleştirisini yaparken, yaşadığı günün

46 Age., s. 849.

sorunlarını saptamakta oldukça şanslı bulunan Rousseau, yaşanan toplumsal sorunları görebilmiş ise de, henüz ortada gelişkin bir toplumsal kuram olmadığı için, ereklemediği daha gelişkin bir toplumsal yaşama nasıl ve ne gibi yollarla varılacağını kestirememiştir. Bu nedenle, kendi çağının toplumsal yaşamını eleştirmekte, kendinden sonraki dönemin ilk insanı olan Baudelaire'i aşabilmiş ise de, geleceğe yönelik kestirimlerinde ondan daha ütöpik kalmıştır.*

Rousseau'nun döneminde iletişimin kültürel işlevleri, modern toplumdakine oranla daha küçük çaplı sorundur. Egemen *zümreler* ile bağımlı *zümreler* arasındaki ilişkileri, hâlâ uzun yüzyıllar süresince oluşmuş gelenekler düzenlemektedir. Bu nedenle iletişim sürecinde yer alan farklı toplumsal konumdaki insanların aralarında ilişki kurdukları an neler söyleyecekleri; iletişim sürecinde kimin başat bulunacağı önceden geleneklerin saptadığı konuşma, davranış, üslup (*manner*) sayesinde bellidir. Gelenekler ve yaşanan dar toplumsal ortamlar, adeta kurulan her iletişim ilişkisinde tarafların söyleyeceklerinin içeriğini önceden biçimlendirmektedir. Toplumsal değişimin başladığı ekonomik düzeydeki yenilikler ise, Rousseau'nun gelenekler içindeki yaşamının ona kazandırmış bulunduğu bilişsel yapı için bütünüyle yeni şeyler olmuştur. Bu nedenle yaşadığı toplumu eleştirip daha yeni ve daha adaletli bir topluma geçişin savunuculuğunu yaparken, aradığı yenileşmenin var olan toplumun ekonomik düzeyinde zaten başlamış bulunduğunu görüp algılamış, fakat bilişsel olarak kavrayamamıştır. Bu nedenle uzlete çekildiği 1760'lardaki yıllardan önce, 1740'larda dolaştığı köy ve kasabaların arasındaki yollarda gördüğü binlerce yersizyurtsuzun yaşamlarındaki acıyı anlatırken bu acıların, zilyetlik niteliğini bile yeterince aşabildiğinin söylenemeyeceğine inandığı *mülkiyetin* yeniden düzenlenmesine kadara varan yayılmış bulunan manifaktürün iki yüz yıldan beri süren ufki gelişmelerinin ne gibi

Uygarlaşma sürecini en başından yeniden kurmayı; işe, eşit büyüklükte topraklara sahip küçük üreticiler topluluğuna dönüştürmeyi başlamayı düşündüğü için Baudelaire ise, reel durumdan yola çıkmayı öneriyordu.

köklü dönüşümleri başlatmak üzere olduğunu görememiş; açlık ve yersizyurtsuzluktan başka bir şeyin bulunamadığı yeryüzünden yerin altındaki madenlere, fabrikalara, haddehanelere girip çalışmaya başlayan insanların ne denli köklü bir değişim beklemekte olduklarını sezememiştir.

Baudelaire ise, iletişimin modern toplumdaki yeni egemen sınıfın hegemonyasının sürdürülmesinde yepyeni işlevler yüklenmeye başladığı bir dönemin sanatçısı olarak, Rousseau'dan çok daha trajik bir hayat yaşamıştır. Rousseau eleştirdiği toplumun karşısında her zaman kendi varlığını çevresine duyurabilen bir yalnız olarak yaşamışken, Baudelaire kalabalıkların içinde yalnız kalmış biri olarak yaşamak ve onu bu yeni tür yalnızlığa mahkûm eden toplumun karşısında gitgide edilginleşerek ömrünü daha kırk yaşlarını bitirmeden tamamlamak zorunda kalmıştır. Şiirleri, egemen insanın egemenliğini kişisel olarak kullanmak yerine, toplumca kurumsallaştırılmış düzenlemeler aracılığı ile kullanmaya başladığı bu yeni toplumsal yaşamda, bağımlı konumdaki insanın kendine özgü bir özel yaşam deneyiminin kalmayışının ve buna bağlı olarak oluşan bir gerçekliği algılama bunalımının verdiği acıları ve öfkeyi yansıtmaktadır. İletişimin egemen taraftaki sınıfın egemenliğini çeşitli kültürel düzenlemeler içinde bütün bir topluma benimsetmek işlevini yüklediği bu yeni toplumsal dönemde, şiirin nesnesi olan hayat da şairin elinden alınmış; hayat III. Napolyon'un bohemleri, serserileri, lümpenleri kullanarak oluşturduğu çetelerine ve "suistimalci siyasal, cinsel ve tecimsel müteahhitlerine" iktidar olma olanağı sunan Finans kapital çevreleriyle endüstri burjuvazisinin denetimine geçmiştir. III. Napolyon'un devleti ise, demiryolları, sömürgecilik, nüfuz suistimali ile yeni oluşumu hızlandırırken, küçük mülkiyetli köylülük ile küçük burjuvaziye, umulanın tersine, kısa zamanda ve acımasızca ezmiş, tüketmiştir. Şairin şiir malzemesi olan hayatla birlikte *sözcükler* de şairin elinden çıkmıştır. Dil bile, bu yeni dönemde insanın kendi özgün yaşamından kaynaklanmamaktadır. Kurulu düzenin egemen sınıfının ölçülerine göre uygun görülen yerlerde ya görevlendirilmiş –ya da himaye altına

alınmış- ve onlarla aynı *ethic*'i paylaşan bir bölüm aydınlarca üretilir olmuştur. Şiir bile üretimi, yeniden üretimi ve tüketimi ile şairin dışında yer alan endüstrileşmiş kuruluşlara (basımevleri, yayınevleri, dağıtım örgütleri ve devlet düzenlemeleri vb.) bağımlı kılınmıştır. Bu yeniliklere direnen ve bireyin kendi yaşam deneyiminden kaynaklanan ve *onu* anlatan lirik şiiri sürdürmek isteyen şair ise, gerek yaşadığı toplumsal yaşamı kavrayabilecek yeni bir bilişimsel düzeye erişemediği için, gerekse kavramaya çalıştığı toplumsal yaşamı yansıtıp yorumlamak istediği şiirlerini kitlelere ulaştırmasını önleyen pazar ilişkilerinden sıyrılıp kurtulamadığı için peş peşe rüyalardan oluşmuş gibi görünen bir toplumsal yaşamın karşısında, umutsuzlaşmak zorunda kalmıştır. Bu umutsuzlaşma toplumsal yaşamın kavranamayışının yol açtığı bir nevrestaniye varmıştır. Kalabalıklara ve kendi *kala-balıklaşmışlığına* kızan ama onların içinden çıkamayacağını da gören şair onların toplumsal konumuna düşmemeye çalışmış; modernizmini bunun için yaratmıştır. Onlarla birlikte olmanın verdiği narkotik etkinin, inorganik olan karşısındaki kendi aydınca yalnızlığının neden olduğu öfkesinin tadına varmak için müptelası olur.

Yaşadığı günün insanları gibi kendisinin de tam bir bilişsel yetkinlikle algılayamadığı, anlamlandıramadığı bu yeni toplumsal yaşamın metaforlarla anlatılmasına yönelik Baudelaire, geleceğin bir anda kırıldığı, yaşam için algılanması gereken uyarıların bütünüyle modernleştiği bir çağda iletişim alanında ikili bir amaç edinmiştir: Kendi çağdaşları olan Fransız Akademisi'nin saygın üyelerini, gününü gün eden yüksek devlet memurlarını, burjuva toplumsal değerlerini "ciddiye alan" ikiyüzlüleri ve aptalları alaya alıp kızdırmak, şaşırtmak ve onlarla birlikte yaşarken onlardan biri olmadığını gösterebilmek ve geleceğin insanlarına, şairin kendisine oranla, tarihsel koşullarını ve anlamını çok daha doğru bir biçimde yeniden açımlayıp anlamlandırabilecekleri metaforlar aracılığı ile, bu iç bulandırıcı dönemin ilk kuşağından bir lirik şair olarak kendi tarih dilimini ve dünyasını kendi yaşam deneyimlerini kodladığı şiirinin metni aracılığı ile

anlatabilmiş olmak. Baudelaire bu doğru tutumuyla, dilin ve *cognition* biçiminin verili toplumdaki sosyalle edilen kültüre bağımlı mevcut yapılanmaları içinde kalarak gününün insanına yeni yaşamın gerçekliğini aslına uygun biçimde iletmekten umdu kestiği, bunun yapılmasının henüz alabildiğine güç olduğu bir dönemde, Hugo'nun yanlışlığına da düşmemiştir. İletisini daha sonraki kuşaklara eriştirebileceği metaforik bir anlatım biçimi yapısına oranla daha özgür kalabildiği, duyuşsal ve “düş gördürücü” yanlarının zenginliklerinden yararlanabildiği bir anlatıma yönelmiştir.*

Kendi zamanı ve kendi kuşağı ile olan iletişimi açısından sınırlı bir biçimde bakıldığında ise, Baudelaire'in sanatı da yenilgi olmuştur. Bunun nedeni ise, şiirin kendi yetersizliğinden çok, kendi toplumsal formasyonunu oluşturuncaya kadar ilerici bir sınıf olan burjuvazinin 1850'lerden itibaren kültür alanındaki gerici ve salt kendisinin yararına göre kararlaştırılmış etkinlikleri olmuştur. Kültürün materyal ve tinsel alanlarında 18. yüzyılın sonlarına dek “ilerici” bir sınıf olarak büyük ve ikisini birbirine karşıt duruma düşürmeksizin dengeli, uyumlu gelişmeler gerçekleştiren bu sınıf, kendi toplumsal formasyonunu oluşturduktan sonra, III. Napolyon'dan itibaren kendi sınıfının şairleri üzerinde bile hukuksal anlamda sansür uygulamaya başlamış; daha sonraları bununla da yetinmeyerek, bağımlı konumdaki insanlar üzerindeki egemenliğini rafineleştirmek için kültürel hegemonyasını kurmanın diğer önlemlerini de almaya başlamıştır.

Sansürden de etkin olan bu önlemlerden itibaren ise, bağımlı konumdaki insanların yaşadıkları dış gerçekliği kendileri için algılamaları daha da olanaksızlaşmıştır. Baudelaire'in kendi

* Burada Baudelaire için söylediklerimi, bu tez çalışmasından sonra, *Oluşum* dergisinin 1981 yılı 43'üncü sayısında birinci bölümü yayımlanan “Walter Benjamin'de Tarih, Kültür ve Fantazya” başlıklı uzunca bir incelememde belirli ölçüde geliştirmiş bulunuyorum. AÜ, SBF, BYY Okulu yıllığının 1981 yılı için hazırlanıp 1982'de yayımlananında çıkan “Benjamin'in Baudelaire Çalışmaları” başlıklı uzun incelememde ayrıntılı olarak belirttim. Son olarak, *New Left Review* 1981 yılı 129'uncu sayısında yayımlanan Susan Buck-Morss'un “Walter Benjamin - Revolutionary Writer (II)” başlıklı son derece yararlı incelemesine de bakılabilir.

çağının insanları ile iletişim kuramaması işte bu durumun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kendi çağının insanları ile iletişim kuramamasını, bu nedenle Baudelaire'in iletişimde bulunmayı dışlayan bir modernizmden yana oluşunun kanıtı saymak yanlış olacaktır. Kendi çağında gerekeni yapan Baudelaire, gerçekliği doğru (bilişsel) algılayıp anlamak için gününün insanınca anlaşılmayı feda etmiştir. Bunu yapmakla, Hugo gibi gerçekliği yanlış ve yanıltıcı bir biçimde anlatmış olmaktan kaçındığı gibi, *gerçekliği* algılanması gerektiği şekilde algılayabilme, “hayatı” yanlışsız idrak edebilme olanağını bir oranda bulabilmiştir.

Melville ise, çağdaş topluma geçişle birlikte başlayan maddi kültürdeki gelişmelere bağlı olarak, tinsel kültürde ortaya çıkan duralamalar ve hatta gerilemelere değinen ilk yazar olmuştur. Melville, çağdaş kapitalist sanayi toplumunun bağımlı konumdaki insanları “kolu” ile de, “kafası” ile de birer “başı bağlı baliğa” dönüştüren yapısını hem ekonomik düzeyde hem de kültür düzeyinde irdeleyebilmiştir. Bir yandan özel mülkiyete ve ondan türemiş ayrıcalıklara, diğer yandan Kalvenist ahlakın bağımlı insanı egemene boyun eğdirici etiğine dayanan kurulu düzenin –1850’lerden sonra 1880’lerde açıkça ortaya çıkacak bir biçimde– kendini yasallaştırmak için kullandığı bu kuralları da gelişmesinin belli dönemlerine gelindiğinde bir yana bırakacağını görebilen Melville bu durumu, popüler edebiyatın en olumlu ve başarılı örneklerinden *Moby Dick* ile, çağının insanlarına bir oranda da olsa anlatabilmiştir. Ne var ki tıpkı yabancılaşmaya dayanan bir toplumda “yabancılaşma olgusunu” sadece müziğin kendi içyapısında ortadan kaldırılabilecek bir müzik türünün oluşturulmasının olanaksızlığı gibi, edebiyatın kendi içinde de bu tür sorunların çözümü olanaksızdır. Bu nedenle Melville daha 1850’lerde toplumun 1880’lere doğru alacağı biçimi görebilmiş ve gösterebilmiş olduğu halde, toplumun değişim yönünü sanat aracılığı ile değiştirememiştir. Bunun bir sonucu olarak da, *Moby Dick*’teki Melville’in bir yazar olarak çağının insanına seslenebilme özen ve dikkati, yerini *Billy Budd*’da “geleceğin insanına” yönelik çok gelişkin bir metaforik anlatıma bırakmıştır.

Rousseau'dan Baudelaire'e, Melville'e süren toplumsal eleştirinin iletişim sorunumuz açısından ilginç bir diğer yanı ise, genel olarak bakıldığında, toplumsal değişimlerin etkisiyle, yaşanan toplumsal gerçekliğin anlaşılabilmesinin, kapitalist sanayi toplumunun maddi kültürdeki gelişmelerinin çok gerisinde kalan ve gitgide temel insanal değerlerden uzaklaşan kültürel gelişmeleri boyunca sürekli olarak güçleşmiş oluşudur. Üçü arasında en gelişkin toplumsal eleştiriye yapabilenin Melville oluşu ise, 1850'lerden itibaren yeni bir toplumsal kuramın geliştirilmiş bulunmasındandır.

Ancak böyle bir toplumsal kuramın getirdiği açıklamalara karşın, *insan* ile *insan* arasındaki ilişkilerin Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda ilginç bir biçimde anlattığı “en son ve gelişkin Yahudilik” olan kapitalizmin kendi gelişmesi boyunca bütün eski kimliklerinden tecrit olma durumunda bırakılan modern insanlar (ya da aynı anonim kimliği paylaştıkları için birbiriyle eşit *birey-yurttaşlar*) arasında ilişkiler gibi görünseler bile, aslında *egemen insan* ile *bağımlı insan* arasındaki ilişkiler olmaya devam ettiğini görebilmek, gene de güç bir iş olarak kalmıştır. *Egemen* ile *bağımlı* arasındaki ilişkilerin, toplumsal formasyonun neden olduğu *şeyseleşme* dolayısı ile, şeyler arası ilişkiler olarak algılanabilmesi bu güçlüğü temel nedeni olmaya başlamıştır. Bu durum, *insan* ve *topluma* ilişkin bilimsel çalışmalarda da ortaya çıkmış ve günümüze dek varlığını sürdürmüştür.

Bilimdeki bu güçlüğü, önemli bir kültür tarihçisi olan Johan Huizinga'yı; iletişim konusunda ilginç bir düşünür olan Marshall McLuhan'ı; çağdaş insanın kendi dış gerçekliğini kavramasını önleyen çağdaş ikonoloji konusunda önemli açıklamalarda bulunan popüler ikonoloji üzerine çalışan Spencer C. Bennett ve Marshall Fishwick gibi yazarları inceleyeceğimiz bundan sonraki bölümde ele almaya çalışacağız.

KISIM II

Günümüz Toplumlarında
İletişim Sorunlarına
İlişkin Bazı Bilimsel
Açıklamalardaki Temel
Yetersizlik

İletişim Sorunlarını
Birey/Toplum Çelişkisine
İndirgeyerek Açıklayan
Düşünürler: Huizinga,
McLuhan ve Popüler İkonoloji
Açıklaması Yandaşları

Bölüm 1

Huizinga ve Çağdaş Toplumda Oyunun Olanaksızlaşması Sorunu

Çağdaş insanın kültürel yaşamına ilişkin en ilginç açıklamalardan biri de, 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyılın ortalarına yakın yıllara dek uzun süreli bir gelişmenin ürünü olan Hollandalı kültür tarihçisi Johan Huizinga'nın kültür felsefesi alanındaki çalışmalarıdır. Uygarlığın gelişmesine koşturarak, insana tanrının verdiği en önemli özellik olan "oyun oynayarak yaşamak" özelliğinin, oyun için gerekli toplumsal koşulların ortadan kalkması yüzünden eski önemini yitirdiğini söyleyen Huizinga, "Toplumun tinsel güçleri ile materyal güçleri arasında uyumlu bir denge oluşturabildiği sürece olumlu sayılabilecek kültürün günümüzde bu işlevini yerine getiremediğini," ileri sürmektedir.¹ Huizinga'ya göre toplumsal reformlarla daha iyi bir yaşam sağlanamadığı sürece, bugünün uygarlığı, "dünyanın düzeltilmesinin güç, ölmenin ise zor olduğu günümüzde, reel olandan daha iyisini istemekten hiçbir zaman vazgeçmeyen insana tek bir açık yol bırakmış bulunmaktadır: Rüyaya ve fantazyaya kaçış."²

Huizinga, Aristo'nun gerek *çalışmayı* ve gerekse çalışmanın *telos'u* olan *özgür zamanı*, insan için "birbirini bütünleyen bir birliktelik içinde" düşündüğünü söylemektedir. Ona göre Aristo, boş ve özgür olmayı evrenin ilkesi ve çalışmanın ereği saymış,

1 Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Boston, 1955 baskısı, s. 206'dan aktarıldığı yer için bkz. Robert Anchor, "History and Play: Johan Huizinga and His Critics", *History and Theory*, XVII (1, 1978), ss. 78-79.

2 Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance* (Garden City, N.Y., 1954), ss. 37-39'dan aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., ss. 69-70.

fakat bunun, serbest zamanın anlamsız ve amaçsız bir biçimde harcanması anlamına gelmeyeceğini de belirtmiştir. Aristo, *diagoge*'un (serbest zamanı olmak) *paideia* (yücelmek ve eğitmek) amacıyla kullanılması gerektiğini savunmuştur.³

Gene Huizinga'ya göre Aristo'da *diagoge*'un insan tarafından yüceltici amaçlar için kullanılabilmesinin bir önkoşulu vardır: Kişinin *bilinçli* ve *özgür* olabilmesi! Bu önkoşulun nedeni ise, çalışma dışı zamanın (*diagoge*) amacının insanın “mükemmelleşmesine” katkıda bulunmak oluşudur. Bilinç ve özgürlükten yoksun olan bir kişi ise, mükemmel olamayacağı için, “mükemmel” olan *paideia*, bu kimseler için erişilmez olmaktadır. Bu nedenle de serbest zamanın, anlamsız işlerle geçirilen bir zaman olarak değil, yüceltici amaçlar için yaşanabilen bilinçli ve özgür zaman olarak kullanılabilmesi, en temelde kişinin “insan” olarak kendisinin *özgür ve bilinçli* olmasına bağlıdır.⁴

Günümüzde ise, 18. yüzyıldan beri etkinliği ve yaygınlığı artan *utilitarianism* ve toplumsal sistemin verimliliğini önde tutan yeni ölçütler yüzünden çalışma ve üretimde bulunmak başat ideal olmuş; insanın yücelmesi için kullanılabileceği özgür zaman kalmamıştır.⁵ Tüm uygarlıklarda “kültürden de önce oluşmuş bulunan oyunun günümüzde de varlığını sürdürebilmesi, yaşamın *determinism* tarafından istila edilmiş bulunan alanları genişledikçe, güçleşmektedir.”⁶

Oyun Huizinga'da, “kendinden başka bir şeye indirgenemeyen” bir olgudur. Oyun sadece biyolojik bir olgu da değildir. Oyun, aynı anda fazla enerjinin boşaltılması; dinlenme ve boşalma gereksiniminin karşılanması; hayata hazırlanmak; toplumun, dolaysız doyumlarını yasakladığı içgüdülerin doyumlandırılması; kişinin kendi üstünlüğünü sınamak ve göstermek için toplumun diğer üyeleri ile yarışmaya girişmesi vb.'dir. Ama bütün bunlar

3 Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, İng. çev. George Steiner (London: Paladin, 1971), s. 185.

4 Age., ss. 185-86.

5 Age.

6 Age.

bile, oyunun ancak kısmen açıklanması demektir. Bunlar, oyunun oyun olmayan şeylerin hizmetinde olması gerektiği anlayışından kaynaklanan açıklamalarda bile kullanılabilir özellikleri ya da oluşturuvcu öğeleridir oyunun. Oyun, Huizinga'nın anlayışına göre asıl, kendisine zıt olan şeylerle, yani ciddi olan şeylerle, olağan olanlarla, gündelik yaşamda yaşananlarla açıklanabilir. Bu açıdan bakıldığında, Huizinga'ya göre oyun gönüllü bir katılmadır. Kendisine katılanları gönüllü ve kendiliğindenlikli bir yaşam alanına kavuşturmakta; onları toplumun diğer üyelerinden (alanlarından) ayırmakta; onlara toplumdan tecritlenmiş –geçici olarak– bir *mekân* ve olağan zamandan farklılaştırılmış ayrı bir *zaman* sağlamaktadır. Oyun için konulmuş bulunan ve *uyulduğu için geçerli sayılan* kurallar, belirli bir süre ile sınırlanmışlık ve oyundan başka hiçbir dış realite ile temasta bulunmama olanağı, oyunda, olağan hayattan daha büyük zevkler bulabilmeyi, oyunla dinlendirici bir zaman geçirmeyi sağlamaktadır. Bu ise oyuna katılan topluluk üyeleri arasında dayanışma sağlamakta, onlara maddi çıkar endişelerinden uzak bir yaşam biçimi kazandırmaktadır.⁷

Yaşamın bilim tarafından düzenlenileştirilmesine dayanan bugünün uygarlığında ise, yaşam, insanın dış realitesine göre biçimlenmektedir. Dış dünya ile insanın kurduğu her ilişki, bu ilişkinin insanın dışındaki bu düzenlenileştirilmiş dış dünyanın yararına kullanılması için olmaktadır. Her defasında ilk kez yaşıyormuş gibi görünseler de, önceden sağlanmış düzenlilik kalıpları (*pattern*) içinde kurulmaktadırlar. Dış gerçeklik, bu nedenle, insanın, “birey” olarak kendisi için algıladığı bir gerçeklik olarak değil, dıştan belirlenen evrensel geçerliliklerine göre algılanabilen, soyutlanmış bir gerçeklik olarak kavranabilmektedir. Üstelik, başlanırken ne oldukları bilindiği kadar, oyun ortadan kaldırılmadıkça değişmeyecekleri de önceden bilinen kurallarla oynanan “oyunun” yerine, bugünün yaşamı, hangi kuralların nereye kadar geçerli olduğu, ne zamandan itibaren onların ye-

7 Age., ss. 229-30.

rine başka kurallara uymak gerekeceği toplumsal ilişkilerde yer alan her iki tarafça bilinemeyen bir yaşam olmuştur.⁸

Oyunun olanaksızlaşması, öte yandan gerçek bir uygarlığın varlığını sürdürebilmesinin de olanaksızlaşması anlamına gelmektedir, çünkü “uygarlık, kişinin kendi benliği üzerinde kendisinin sınırlama koyabilmesi, kendisinin kendisine efendi olabilmesi; yaratıcısının insan için koyduğu yüce amaçları insanın kendi eğilimleriyle değiştirmemesi; bu eğilimlerinin belirli bir toplum yaşamı için özgürce konulmuş ve kabul edilmiş sınırlamalara bağımlı olduğunu görmesi, kabul etmesi ile mümkündür.”⁹

Huizinga’ya göre gerçek uygarlıklar, belirli ve dürüstçe uyulan kurallar sayesinde kurulabilmiş ve yaşayabilmişlerdir. “Kandırma ve aldatmacaya dayanan; paraya ve çıkara bağımlı kılınmış bulunan, yetişkin yaşta oldukları halde çocuklaştırılma durumunda bırakılmış insanların etkinlikleri oyun sayılamaz. Oyunun güçlü ve kültür yaratıcı bir uygarlaşma ögesi olabilmesi için arı (*pure*) olması gerekmektedir. Aklın ise, inancı –Huizinga, insanın inanç, mistik öğeler ve aklın birlikte oluşu ile dış dünyasını algılayıp anlamlandırabileceğini savunur– ve insalığın yarattığı diğer ölçütleri karanlığa çekilmek zorunda bırakmaması, onları hor görmemesi gerekmektedir.”¹⁰

Oyunun –katılanların tümünün eş yetkiler ve sorumluluklar ile karşılıklı etkileşimde bulunabildiği bir yaşam pratiği olarak– varoluşunun sona ermesi; bunun yerine bir tarafın uymak, diğer tarafın ise kuralları değiştirebilmek, yenilerini koyabilmek yetkisine sahip olduğu bir ilişkiler topluluğuna göre işleyen belirli bir yaşam biçimine geçmiş olmak, Huizinga’ya göre yeni bir döneme geçmiş olmak demektir. Bu yeni dönemin, ona göre 18. yüzyıldan itibaren günümüze doğru geldikçe yoğunlaşan, keskinleşen özellikleri, çeşitli kültürel etkinlik alanlarına ve türlerine de yansımış bulunmaktadır. Bunları gene bizim konumuza olan yakınlıklarına göre seçecek olursak, bazı örnekleri ile şöyledir:

8 Age.

9 Age., s. 238.

10 Age.

I. *Bilim alanında*: Bilim Huizinga'ya göre Sicilya Kralı II. Frederick ile Faslı bilgin İbni Sebin arasında geçen öyküdeki gibi, soru soran ile soruyu yanıtlayacak olan arasında eşitliği temel almak zorunda olan bir etkinliktir. Huizinga'nın anlattığına göre II. Frederick bir mektupla Faslı bilgin İbni Sebin'e bir soru sorar. İbni Sebin ise bu soruyu budalaca bulduğunu bildirir. Frederick, sorusunu budalaca bulduğunu bildiren bilgine, kral olarak değil, bilge olarak yanıt verme erdemini gösterir. Çağımızda ise, bu tür efendilerin kalmayışı nedeniyle, günümüzün toplumsal yaşamında bilim oyun olmaktan çıkmış, var olan dünyanın buyruğuna girmiştir.¹¹

Huizinga'ya göre, bilim ve felsefe “bilmece çözme” yarışmalarından çıkmıştır. İlk felsefeler bu nedenle polemikseldir, tarafların birbiriyle yarışması niteliğindedir.¹² Ama *arkaik* toplumun *agonistic* ve *antithetical* yapısı felsefelerine de yansımış, bu felsefelerde, Çinde *yin* ve *yang*; Heraklitos'ta “her şeyin atası çatışma”, Empedokles'te *philia* (cazibe) ve *neikos* (uymazlık); Hesiod felsefesinde ise *İyi Eris* ve *Yıkıcı Eris* ikilileri bunu yansıtmıştır.¹³

Ne var ki *arkaik* çağ felsefelerinde, *bilgi* ile *kozmetik düzen* birbiriyle bağlantılıdır. O nedenle her bilgi, aynı zamanda kutsaldır. Şeylerin düzenli işlemesi, göksel varlıklarca da buyruklanmıştır. İnsanın bunlara uyması, yaşamın sürdürülmesi için yararlıdır. Bunlara uyma, ritüeller ile yapılmakta; ritüeller ise, inanma ve pratik alanında topluluk üyelerinin birbirleri ile coşku içinde kaynaşmalarını sağlamakta; böylece göksel olan ahenk, yerdeki yaşama da yansımış olmaktadır.”¹⁴ Bu nedenle Huizinga'ya göre, *arkaik* çağda bilgi, *mythico-mystical* bir niteliktedir ve aralarında bağlantılı olan felsefe (bilgi), kutsal kararlar (bunlar dünya

11 Age., ss. 136-37.

12 Age., s. 137.

* *Antithetical*: siyah-beyaz zıddiyetindeki gibi, kesin zıddiyet hali; *agonistic*, tartışmada ya da bir yarışmada karşı tarafı yenme tutkusuna sahip olma durumu.

13 Age.

14 Age., s. 127.

ve göksel varlıklar arasındaki uyumluluğa ilişkin olarak alındıkları için dünyaya da ilişkindirler) ve ritüeller aracılığıyla evrene (*cosmos*) bakış ile toplumsal düzene bakış arasında bir uyum oluşmaktadır.

Günümüzde ise, bilimin anladığı ve anlamlandırdığı dünya ile insanın tasarlayabileceği, erişebileceği dünya ve yaşam arasında büyük farklılıklar oluşmuştur. Daha 19. yüzyıldan itibaren, oyuna karşıt olan şeyler yaşamda gitgide başat duruma geçmeye başlamıştır. Hatta 18. yüzyıldan itibaren, faydacılık ve etkinlik değerlerine dayanan burjuva toplumsal esenlik anlayışı –ki barok olan için ölümcül olmuştur bunlar– topluma derinden yerleşmiştir. Sanayi devrimi ve teknolojinin başarıları ile bu eğilimler daha da güçlenmiştir. Çalışma ve üretim ideal olmuştur. Daha sonraları ise bunlar yeni çağın idolleri durumuna getirilmiştir.¹⁵

Huizinga'ya göre buhar makinesinden elektrik enerjisine kadar uygulanabilen güçlerin çeşitlenmesi ve gelişmesi sayesinde, doğal güçlerin istismarı yoluyla, *ilerlemenin* süreceğine duyulan inanç pekişmiştir. Toplumsal vicdan, eğitimsel alanda duyulan isteklilik, bilimsel yargılar yaşamda başat duruma geçmişlerdir.¹⁶ Ayrıca “İnsan düşüncesindeki bu gibi yeni eklemlerin ürünü bir Maksizmin yanılgısı sayılabilecek ekonomik güçlerin ve materyal çıkarların dünyanın gidişatını belirleyeceği düşüncesine inanılır olmuştur. Ekonomik çıkarların bu *grostesque* abartılması da, Huizinga'ya göre teknolojik ilerlemeye tapınmamızın bir koşullandırması olmuştur. Teknolojik ilerlemeye tapınmacılığımız ise, bilinmezlikleri ve gizleri öldürdükten sonra, günahkâr ve suçlu insanı bağışlayan rasyonalizmin ve faydacılığın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Fakat aynı rasyonalizmin ve faydacılık, insanı, toplumsal nitelikteki akılsızlık ve

15 Age., s. 218.

16 Age., ss. 229-30. (Bilimin amacı, kendinin dışındaki gerçeklikle ilişki kurmak, bu ilişkiden, dış gerçekliği, evrensel bir geçerliği olan bir kalıp (*pattern*) içinde tasarlayıp betimleyerek bir yarar elde etmek olduğu için, ayrıca geliştirdiği kurallar, oyunun kurallarından farklı olarak, karşı çıkılabilir ve değiştirilebilir kurallar olduğu için bilim, Huizinga'ya göre oyundan farklıdır.)

dar görüşlülüğünden kurtarmayı unutmuş; dünyayı, bu insanın banalitesine göre biçimlendirmiştir.¹⁷

2. *Oyun alanında:* Huizinga'ya göre çağdaş toplumda her yanı sarmış görünen oyun gerçek oyun değildir. Modern toplumlardaki oyun ögesinde görülen bu akıl almaz artış aldatıcıdır. Oyunun gerçekten oyun olabilmesi için özgür, dolaysız, çıkar dışı ve kaynaştırıcı nitelikte olması gerekir. Bugünkü toplumlar da ise, oyunlar, teknik örgütlenmenin, sınıaleşmenin ve ticarileşmenin etkisi altına girmiş, spor karşılaşmaları bile bir oranda bilimselleşmiştir. Oyun günümüz toplumlarında bir iş (*business*) olmuştur. 19. yüzyıldan itibaren insanlar doğadan ve oyundan uzaklaşmaya başladıkça, beden eğitimi ve sürekli bir örgüte ve örgütlü karşılaşmalara dayanan futbol turnuvaları ortaya çıkmaya başlamıştır. Yerel yönetimler (kent yönetimleri) futbol turnuvalarını geleneksel hemşehrilik duygusunu yeni çağda da sürdürmek için desteklemiştir. Ne var ki eskiden, kitlelere sağlık, hayat ve yaşama yeniden dönüş sağlayan spor kutsal bir etkinlik sayılırken, bugün sporun kendiliğindenliği ve dolaysız yapılan bir etkinlik olma özelliği gerilemiş; profesyonellerin yaptığı bir iş olmuş; olimpiyatlarda bile “oyun” ögesi kalmamıştır.¹⁸

3. *Kitlesel çocuklaştırmalar alanında:* Ergin yaştaki insanlardan oluşan kitleleri, onları akılca çocuklaştırmayı amaçlayan bir önderin önünden resmi geçit yürüyüşüyle geçirerek kendini beğenmiş önderi selamlatmayı amaçlayan yürüyüşler; kitlelerin pazubentler takması; doymak bilmez ve anlamsız şevklendirmelerle ve kaba heyecanlandırmalarla yapılan kitlesele gösteriler ve mitingler de, Huizinga'ya göre oyun olmayıp, ergin yaştaki insanların akılca çocuklaştırılmalarıdır. Kendiliğindenlikli oluşu, özgürce yapılabilmesi ve katılanların bilinçliliklerini koruyabil-

17 Age., s. 218. (*Homo Ludens*'i İngilizceye çeviren Steiner'in yazdığı girişte belirtildiği gibi, “yüksek burjuvazinin kültürü açısından” değerlendirme yapan Huizinga, Marx'ın bilimsel düşüncüyü ve Aydınlanma'yı toplumsal güçlerden soyutlanabilir değişkenler olarak görmediğini; bunlardaki olumsuzlukların, sınıf çıkarı gibi tanımlı zor kavramlarla değil, üretim ilişkilerinin devinimleri ile aşılabileceğini savunduğunu görmezden geliyor. Bkz. Steiner, “Introduction”, *Homo Ludens*, ss. 9-16.

18 Bkz. age., ss. 223-24; 227.

meleri bakımından oyun ögesinden yoksun kılınmış bu tür etkinlikler için kurulmuş kulüpler ve birlikler ise Huizinga'ya göre, bunlar üyeleri arasında nahif arkadaşlıklar oluştursalar bile, bu tür topluluklara girenlerde sekterciliğe yol açmakta; insanların, toplumun geri kalan kısımlarına karşı hoşgörüsüzlük ve kuşku duymalarına neden olmaktadır. Bu gibi kişiler kendilerini sevmeye yönelmekte ya da grup bilinçlerini okşayan illüzyonlara kapılmaktadırlar.

Ayrıca kentlere, fabrikalara, kombinalara, devlet çiftliklerine devrimci isimler koymak; izcilik kuruluşları kurmak, hele hele kitleleri kaz gibi yürütmek oyun ögesinden bütünüyle yoksun şeylerdir, çünkü oyunun tersine, bunlar insanı “aşağılatıcı” şeylerdir. Özellikle kaz adımlarıyla yürümek, resmi geçitler yapmak “sadece *recreation* olarak kalmaz; bunlara katılanları piyade müfrezelerine dönüştürür.”¹⁹

4. *Sanat Alanında*: Huizinga sanatlardan en çok şiiri yüce saymaktadır. Şiir ona göre, sadece estetik işlevi olan bir sanatsal etkinlik değildir. Hem toplumsal hem de insanın varoluşuna toplulukça yapılmış bir yüceltim anlamında bireysel işlevleri olan bir etkinliktir. Şiir, aynı anda eğlencedir, ritüeldir, zanaattır, bilmedir, bilmece ustalığı ve yarışmasıdır, doktrindir, biliciliktir, inandırmadır. Nitekim linguistik bakımdan irdelenecek olursa, eski Arapçada *sha'ir vala*'da yaşlı şair, genç şair ile türküler söyleyerek bilgi yarışması yapar. Eski *eddic* mitolojide, şair olmak isteyenlerin içtikleri şarabın hiçbir bilgi yarışmasında yenilmemiş ve yaratıkların en akıllısı *Kvasir*'in kanından yapıldığı söylenir. Bu dönem, şairin *vates* adını taşıdığı dönemdir.*

19 Age., ss. 232-33. (Huizinga'ya göre savaş, arkaik çağdan ve yazarın hakkında ayrı bir kitap yazdığı (*Ortaçağın Yaprak Dökümü*) şövalyelikten bu yana oyun olmaktan çıkmıştır. Özellikle sivil halka da saldırılabilen 19. yüzyıl savaşlarından beri, savaş Huizinga'ya göre uygarlık karşıtı bir şey olmuştur. Altmış yaşını geçkinen, Hollanda'yı işgal eden Nazilerin Huizinga'yı bu yüzden tutukladıklarını biliyoruz. Huizinga, uzun bir süre Nazi kamplarında kalmış; bu kamplarda vücudu beslenme bozukluğu yüzünden giderilmesi olanaksız bir hastalık geçirmiş; savaş sonrasında kurtarılamayarak bu hastalıktan ölmüştür.

Vates denen bilge şairlerle ilgili olarak kısa bir açıklama yapmamız yararlı olacaktır. Bilindiği gibi arkaik çağda, epik (destan), tarih ve astronomi de sözlü kültür-

Sonra sonra, şairden, bizim bildiğimiz bugünkü “şairler de çıkmıştır; peygamberler, rahipler, bilgiler, filozoflar, hukukçular, söylevciler, demagoglar, sofistler, retorikçiler de çıkmıştır. Sofistlere dek, şairler Greklerde toplumun öğretmeni, sözcüsü olmuşlardır.”²⁰

Şairler, eski Cermanya’da da mitolojik bilginin ve şiirsel *Lore*’un kuşaktan kuşağa aktarıcısı, akıllı ve bilgili insanlar olmuşlardır. Topluluğun geçmişteki kahramanlarını ve onlara iliş-

rün sosyalizasyonu ile öğrenildiği için, bunların *muse*’lerinin da Zeus’un kızları olan dokuz *muse*’lerden olduğu bilinir ama hangileri olduğu hiç ayrıt edilmezdi. Titanokeanos’un torunları olan ve Zeus’un da, tıpkı *muse*’lar gibi kızları olan Kharit’ler ile birlikte bu dokuz coşku perisi, insanların hem birey olarak duygu ve coşkular edinmelerini hem de toplum içinde yaşayarak mutlu olmalarını sağlayan çeşitli kültür etkinliklerini başlatır, gözetir, hoş geçirirlerdi. “Ölümlü insanlara tanrıların armağanı” olan bu kültürel beceri ve coşkular aracılığı ile insanın yanlışlığını aşmasına yardımcı olurlardı. Hesiodos’tan beri biliyoruz ki Kharit’ler ve *muse*’lar, insanın gündelik işlerine de yardımcı oluyorlardı. Örneğin, Kharit’lerden Aglaia, el hüneri ve bedensel çalışmanın tanrısı olan, ölümsüzlerin bile zırh ve silahlarını yapıp hazırlayan, çalıştığı işliğindeki yardımcıları olan güzel kızları bile kendi elleriyle altından döken demircilik tanrısı Hephaistos ile evlidir. Aglaia, insanın gündelik işlerine bu denli yakın olduğu gibi, reel dünyadan kaçışı için gerekli coşkular uyandırmada da insanın yanındadır.

Bütün bunlar, tanrıların reel yaşamın güçlükleri karşısında kurtarımcılara gereksinen insanın yarattığı varlıklar olduğunu savunan Thalia Phillies Howe’un çalışmalarını doğruluyor. Bu yazar, bütün tanrıların, “çok sayıda insandan daha bilgili”, “akıl ve bilgice topluluğun tüm üyelerinden daha üstün” birileri olarak tasarlanıp yaratıldığını; sihir ve büyünün de dinlerdeki öte dünya işleri ve ruhun kurtuluşundan çok, yaşama ilişkin pratik etkinlikleri artırmayı amaçladığını ileri sürüyor.

Epigin ve tarihin *muse*’lerinin, daha sonraları, Clieo (Kleio) ve Calliope (Kaliope) olduğuna inanılmıştır. *Vates*’ler, bu ayırmadan önce, yani coşkunun hem bireysel hem toplulukça yaşandığı dönemde, müzik eşliğinde ve ölçülü dizelerle epigi ve tarihi anlatarak topluluğa ortak “topluluk geçmişine sahip olma” duygusu kazandırıyorlardı. Topluluğun ve bireyin bellek (tarih) kazanması ile birey de, topluluğu aracılığı ile kimlik kazanmış olurdu. (Bkz. Thalia Phillies Howe, “The Primitive Presence in Pre-Classical Greece”, Stanley Diamond (Ed.), *Primitive Views of the World: Essays from ‘Culture in History’* (New York and London: Colombia University Press, 1964), ss. 155-65; Huizinga, age., ss. 190 ve ardı; Edith Hamilton, *Mitologya: Grek ve Romen*, çev. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık Yayınları, 1965), ss. 20-21. Özellikle Howe’un mitolojinin, geç neolitikten itibaren, çapa tarımcılığından (*Horticulture*) tarla tarımcılığına (saban) geçişle birlikte değişen insansal dünyanın (kadın ile erkeği, reel yaşam ile fantazyayı, akıl ile inancı birleştirecek biçimde) yeniden kurulması yolundaki yeni gereksinimlere uygun bir açıklama oluşunu ileri sürmesi ilginç.)

kin menkibeleri bildikleri gibi, toplumsal yaşamdaki ritüelleri de şairler yönetirlerdi. Halk adına, *Odin* ile bilgi yarışmasına çıkarlardı. Dinsel ve dünyasal işlerde topluluğun en önde gelen üyeleri olan şairler, yaptıklarını bütünyle oyun olarak yaparlar; özgür, bilinçli ve yiğitçe gerçekleştirirlerdi.²¹

Şairlerin manzum konuşabilmeleri ise, yazılı kültür öncesi bu toplumlarda bilgilerin saklanmasında ve bir kuşaktan diğerine aktarılmasında en etkin toplumsallaşma aracı olarak özel bir işlev yüklenmiştir.

Şiirin hemen ardından, Huizinga'ya göre ritüel nitelik taşıyan ve kutsal olan müzik ve dans gelmekteydi. Huizinga'nın belirttiği gibi Platon'a göre de müzik, "acılar içinde yaşayan insana tanrıların bir armağanı" idi. Grek dilinde o nedenle, *mousike* terimi bizim bildiğimiz anlamdaki müzikten, anlamca çok daha kapsamlıydı. Grek dilinde bu sözcüğün Apollon'un ve diğer tüm *muse*'ların bin bir türlü marifetlerini içeren bir anlam zenginliği vardı. *Muse*'ların efendisi olan Apollon ve onun şöenlerdeki esriklik yoldaşı olan Dionysos, "dünyayı yeniden düzene koymaya çalışan insanlara" yardımcı olmayı üstlenmişlerdi. Müzik ve dans, şiir gibi yüce tutulurdu. Müzikte, mantıktaki *idea*'ların sınırı dinlenmez, aşılır; böylece görülebilenlerle, dokunulabilenler ile sınırlı olan dünyamız da aşılmış olurdu. Ödev olan, hakikat sayılan, pratik hayatın gereği sayılan, yararlı sayılan, gereksinim sayılan şeylerin getirdiği sınırlılıklar müzikte aşıldı. Var olanın aşılması ise, yeniden bu dünyanın reel yaşamından kurtuluş olurdu. *İşin* dışına, çıkış, özgürleşme olurdu.²²

Archaic kültürlerde müziği, şiiri ve dansı birbirine yaklaştıran, her üçünün de ritim ve armoniye dayanması, ayrıca üçünün birlikte var olması ve yaşaması oluyordu.²³

21 Age., ss. 142-43.

22 Age., ss. 182-83. Huizinga'nın ileri sürdüğü ilginç bir nokta da, müzikteki değişik makamların farklı yaşam biçim ve anlayışlarını (*ethos*) yansıtmakta oluşlarıdır. Örneğin Lidya makamı elemli, Frig makamı ise ağır başlı ve vakurdur, vb. Bu görüşler, bilindiği gibi Aristoteles'in *Politika*'sında da, kitabın son bahislerinde de sık sık yinelenmektedir.

23 Age.

Plastik sanatlar ise, Huizinga'nın belirttiğine göre, o zamanki dünyada, oyun ögesinin öneminin azaldığı; sanatçının aynı zamanda zanaatkâr gibi çalışmak; yaptığı işi, kullandığı malzemeyi sınamak, hatalarını düzeltmek zorunda olduğu bir etkinlik türüdür.²⁴ Greklerde, bu nedenle şiir, müzik ve dansın tanrı ve tanrıçaları Apollon ve Zeus'un üç kızı Aglaia, Euphrosyne ve Thalia'dan oluşan Kharit'ler ile gene Zeus'un dokuz kızı Kleio, Urania, Melpomene, Thalia, Terpsikhore, Kalliope, Erato, Poliymania ve Euterpe (sırayla tarih, astronomi, tragedya, komedy, dans, destan, aşk şiiri, dinsel şarkılar ve lirik şirin *muse*'ları iken plastik sanatların tanrıları olmak demirciliğin ve diğer el zanaatlerinin tanrısı Hephaestus'a ya da çalışmaya dayanan diğer işlere "bakan" Athenaergane'ye bırakılmıştır.²⁵

Daha sonraları ise, 18. yüzyıla doğru, sanatçılar bedensel emekle geçimlerini sürdüren kişilere dönüşmüşlerdir. Müzik bile bir taklit, bir zanaat sayılır olmuştur. Müzik eğlence sayılmaya başladıkça, müziği icra edenler (yeniden üretenler) için yücelmenin tek yolu *besteciden uzaklaşmak ve virtüözlüğe yönelmek* olmuştur. Ama taklit (*mimesis*) ögesi sürmüş; yapılan taklit aracılığı ile ortaya konulan icranın iyi olması durumunda, *mimesis*'in taklit edicide (*mimetes*) iyi ve yüce duygular yaratacağına; bu nedenle etik ve eğitsel işlevini sürdürebileceğine olan inanış devam etmiştir. 18. yüzyıldan itibaren sanatçının durumu bir kez daha değişime uğramıştır. Ressam, "kapılandığı saray ve konaktan" çıkabilmiş; artık *ürettiği resmi satan bir sanatçı* olmuştur. Mimarlar, kilise ve saraylar yapmak yerine, "yurttaş-bireylere" konut yapmaya başlamışlardır. Sanat, *kişiye özgü* sayılan özgün alanlara yönelmiştir. Aynı anda da gitgide daha çok toplum bütününden soyutlanarak, bireyin beğenisine bağlı, bireysel bir iş sayılır olmuştur. Sanatta bireyselleşmenin kamusal (topluluk olarak yapılan) sanat üretimi formlarına (*genre*) üstün sayılmaya

24 Age., s. 191.

25 Age., s. 189.

başlamasının bir yansıması da, örneğin müzikte, oda müziğinin ortaya çıkışı olmuştur.²⁶

Buna benzer değişimler ile, “sanatçılar 18. yüzyıldan itibaren bu kez bedensel işçi olmaktan çıkarak, bilginler ve eğitmenler gibi ekonomi dışı sınıfın (*leisure class*) üyeleri arasında yer almaya başlamışlardır. Dine oranla sanat, ikincil derecede bir etkinlik sayılmaya başlamıştır. Bugün ise, bir tür *ikame din* sayılmaktadır.”²⁷

Daha sonraları, 19. yüzyıldan itibaren, yeni tekniklerin sanatsal etkinliklerde uygulanması yeniden, köklü değişiklikler yaratmıştır. Yeniden üretim teknikleri sayesinde sanat ürünleri, az öğrenimli ve düşük gelirli toplum kesimlerinin de tüketebildiği kültürel ürünlere dönüşmüşlerdir. Sanatta beğeni sahibi olmak, *iyi yaşama tutku ve olanağının* bir göstergesi sayılmaya başlamıştır. Sanatçı ürünündeki ve onun üretim sürecindeki bu değişimler ile birlikte, bir yandan topluma bağlılığı artarken bir yandan da olağandışı bir insan türü sayılmaya başlamıştır. *Snobluk* sanatta yaygınlaşmıştır. “Yeni teknikleri alıp kullanmakta bilime oranla çok daha geniş yürekli olan sanatta bu dönemle başlayan mekanikleşme, kısa zamanda kitlesel üretimin yolunu açmış, sanat, reklamcılığın ve sansualitenin etkisinde kalmaya başlamıştır.”²⁸ Sanatın bu “geniş meşrebliliğinin” nedeni, temelde sanatın bilime oranla çok daha dolaysız bir biçimde pazara yönelik oluşu ve bu niteliğini günümüze dek bilimden çok daha önce kazanmış bulunmasıdır. Bunların etkisiyle sanat, modern çağa yaklaşıldıkça, coşkusallığını, “oyun” niteliğini giderek yitirmiştir.²⁹

Bu arada, sanatçının sıradan insanlardan daha üstün sayılması da, sanat ve sanatçı için apayrı bir ikilem oluşturmuştur. Sanatçının hem üstün insan sayılabilmek hem de çevresinden saygı görebilmek için sanatının, az da olsa ölümlü insanlarca da

26 Age., ss. 227-228.

27 Age., s. 228.

28 Age., s. 229.

29 Age.

anlaşılması gerekliliği bu dönemde de varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Girilen bu yeni dönemin temel ilkesi ise yeniliktir. Bu durum sanatçının yenilik gereği yaptığı şeylerin, onu anlayacak bir kamu kesimciği oluşturabilmek için konvensiyonelleşmesine boyun eğmesini gerektirmektedir. Buradan ise Huizinga'ya göre, her yeniliğin hem yeni olması hem de –sanatçıya bir kamu oluşturabilmesi için– yeni bir *izm* olarak (yani kendisi için bir “cemaat” oluşturacak kadar da sıradan insana seslenebilir bir konvensiyonel görünüm taşıyacak biçimde) ortaya çıkması zorunluğu oluşmaktadır. “Her yeni *izm*, bu nedenle kendi oyun topluluğunu da yaratmak ve ona katlanmak zorundadır. Çağdaş tanıtma ve iletişim teknik ve yöntemleri, sanat eleştiricileri, sanat sevenleri, sanat üzerine aydınlatıcı konuşma yapanlar vb. kesimlerden oluşan kendi içlerine kapanık bir oyun topluluğu oluşturmaktadır her yeni *izm*.”³⁰

Modernleşme ile birlikte maddi çıkarların, sinisizmin, pragmatizmin, rasyonalizmin, *utilitarianism*'in başat duruma geçtiğini; ticarileşmenin, profesyonelleşmenin, örgütlenmenin, araçsallaşmanın ise *oyunu* ortadan kaldırdığını; çağdaş insanın sadece “kaba bir sansasyonizm ile baş başa kaldığını” ileri süren Huizinga'nın bu irdelemelerini toplumbilim ve ekonomiden yola çıkarak değil, *linguistikçiliğinin* de etkilediği kültür tarihçiliğinden yola çıkarak ve bir *hümanist* olarak yaptığını belirtelim.

Ayrıca, gene belirtelim ki Huizinga, bu irdelemeleri ile bir yandan da, yüzyılımızın başından itibaren modernleşme sorunu karşısında duyduğu şaşkınlığı ve kırıngnlığı ile aynı dönemde yeni yeni gelişmeye başlayan sosyal bilimlerin benzer tutumunu paylaşmıştır. Kültür tarihçisi de, sosyal bilimler de o sıralar modernleşme sorununu henüz yeterince anlayamamışlardır. Ne var ki Huizinga bu bölümde inceleyeceğimiz iki tipik örnekte de göreceğimiz bu tür eksikliklerine karşın, günümüzde de süren bu tür açıklamaların içinde en yetkin olanını yapmıştır. Üstelik, za-

30 Age., s. 229.

manca onların çok öncesinde yaşamış bir düşünür olduğu halde, onlardan hiç de geri bir yanı yoktur Huizinga'nın.

Bu nedenle Huizinga'nın çağdaş toplumda *insanla insan ve insanla çevresi* arasındaki iletişim sorunlarına ilişkin görüşlerinin öneminden dolayı üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmamızda yarar vardır.

İlk bakışta sanıldığıının tersine, diğer yandan sıradan insan ile ilgilenmiş bir düşünürdür Huizinga. İlginç bir çalışmasında, dünyayı düzeltmesinin olanaksız, yaşamdan ayrılmanınsa güç olduğu dönemlerde modern toplumdaki yaşam karşısında çaresiz kalan insanların var olandan daha iyisini istemekten hiçbir zaman vazgeçemediklerini fark edecek kadar insana bağlı bir düşünürdür.³¹ Böyle dönemlerde, bu özelemlerinden vazgeçmeyen insanlar, toplumsal sistemin önlerinde açık bıraktıkları tek yol olan kaçışa yönelmektedirler. Huizinga bu kaçışın, “büyük toplumsal dönüşümlerde yapılabilecek işlerin önlenmesinden ileri geldiğini söylemektedir.³² “*Kaçışın niteliğini ise, kendisinden*

31 Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and Netherlands in the Dawn of Renaissance* (Garden City, W. Y., 1954), ss. 37 ve 38'den aktarıldığı yer için Bkz. Anchor, age., ss. 68-69. Huizinga'ya göre ortaçağda siyasal ve toplumsal reformlarla dünyanın düzeltilebileceği bilinmiyordu. Yaşamı terk etmek ise, o zamanlar da zordu! “Dünyanın düzeltilebileceği” Rönesans'la öğrenilmiş ve bu 18. yüzyılda tarihsel bir güç denecek duruma gelmişti. Onun içindir ki daha iyi ve daha uyumlu bir hayat ancak yoğun aldanım sağlayan rüyaya kaçışta vardı ortaçağda. Toplumsal çözüm yoktu. Dinsel çözümün dışında tek çözüm olan rüyaya kaçışı, şiirsel anlatımlı romanlar süslüyor ve zenginleştiriyordu. Yüceltimlenmiş bir hayat anlayışı, yaşanan günün “düşüklüğü” ve sıradanlığı oranında artan bir gereksinim oluyordu. Soyluca düzenlenmiş bir oyun olan şövalyelik romanslarına düşkünlük, ortaçağın artık ancak bu yollarla yüceltilenebilen bu hayat anlayışından kaynaklanıyordu. Huizinga, 1903'te yayımlanan bu eserinde, 1930'lardan sonra yayımlanacak olan *Homo Ludens*'teki görüşlerinin gelişkin bir eskizini yapmaktadır.

32 Anchor, age., s. 69. Huizinga'ya göre, örneğin feodalizmin devrini tamamlamak üzere olduğu dönemde şövalye romansına yönelme, toplumsal hayattaki ikiyüzlülüğün zorbalığın artık yaygınlaşmış oluşundan ve toplumdaki kuralların kişilere göre değişik biçim ve yönlerde uygulanmasından ileri geliyordu. Oyun, ona göre bir kaçış olarak da oynanabilir. Bu durumda, realitenin bir alternatifini aramak ya da realiteyi oyun aracılığıyla değiştirmek için (fakat ancak bir kaçış olarak) oyuna yönelmek söz konusudur. Bu ise, özgür ve bilinçli insana açık bir edim olan oyundan tabiatıyla farklıdır. Var olan toplumun başat kültürünün

kaçılan belirlemektedir.”³³ Bu nedenledir ki 18. yüzyılda saray soyluları ve kibarlar; 19. yüzyılda ise varlıklı kentliler reel yaşamlarında yitirmiş bulunduklarını gördükleri özdenlik, basitlik, masumiyet gibi değerleri bulabilmek için doğaya yönelmişlerdir. Oysa aynı dönemlerde, sanayi toplumuna geçişle birlikte, kırsal kesimdeki insanlar *özgürlük*, *refah* ve genel olarak *daha iyi bir yaşam* için bunlardan gitgide yoksunlaştıkları kırsal bölgelerden kaçıp, varlıkların doğaya sığınmak için “piknik”ler düzenledikleri günlerde, onların tam tersine, kentlere akın akın gelip yerleşmeye başlamışlardır.³⁴

19. yüzyılda sanayi kapitalizmi bir anda, kırdan ve kentte, zenginiyle yoksuluyla bütün bir toplumun yaşamını değiştirmeye başlamıştır. Bunları geç sayılamayacak bir dönemde, 1918’de yayımlanan ve 1915’te Amerika’ya yaptığı gezide gördüklerini anlatan bir kitabıyla Huizinga da incelemiş, betimlemiştir. Bu

belirlediği kişilikten (*self*) azat olmayı değil, “kişiliğin” uyumlanma bozukluklarında toplumdaki, çoğu kez geçici sürelerle, değiştirilemeyen kişilik için serbesti elde etmeyi amaçlamakta idi.

33 Age., s. 70.

34 Age. Kırsal nüfusun kentlere bu akınına burjuvazi hem muhtaçtır hem de bu olayı “kentlin nezhahatını berbat eden” bir olay sayar, kızar. Kentlerin varoşlarını dolduran bu insanların kent yaşamının eski dönemdeki “durmuş oturmuşluğunu” bozduğunu, hatta kimi zaman da modernleşmiş görünümdeki kentlin nezhahatına tezat teşkil eden geri bir yaşam alanı oluşturduğunu söyler. Oysa 1970’lerin ortalarından beri birçok Amerikalı sosyal bilimci bile, Lenin’in *Rusya’da Kapitalizmin Gelişmesi*’nde bu konuya değindiği bölümlerden yola çıkarak, kentleşmenin bu “yoksul” ve “çirkin” yanlarının da modernleşme olgusunun en önemli görünümünden biri olduğunu kabul etmektedir. Son araştırmalarda ise, yirmiden fazla az gelişmiş ülkede 1970’lerin ortalarından beri GSMH artışının durmasına (hatta negatifleşmesine) rağmen, kentleşmenin durmadığına işaret edilmekte; bu durumun da Lenin’in aynı çalışmasında ileri sürdüğü tezlerden biri olan “modernleşmenin yoksullaşma süreci içinde de olabileceği; gelişmiş dış toplumların etkisiyle, modernleşmenin yoksullaştırıcı bir süreç olarak da sürebileceği” görüşünü doğruladığı ileri sürülmektedir. (Bu konuda, 1979 ve 1980 yıllarında, *American Journal of Sociology*’de birkaç yazı yayımlanmış.)

Nicos Poulantzas’ın *Demokrasiye Geçiş*’te Portekiz, İspanya ve Yunanistan’ı, birçok bakımdan ayrı tuttuğunu düşünecek olursak, diğer ülkelerin “işinin” daha zor olduğu açık. Bunlarda, 19. yüzyıl öncesi sömürgecilik birikimleri ile, Yunanistan’ın Doğu Akdeniz havzasının ticaret gelirleriyle yaptığı birikimler durumu farklılaştırıyor. Özellikle, “sivil toplum”un biraz daha güçlü olması açısından (Bkz. N. Poulantzas, *Portekiz, İspanya ve Yunanistan’da Geçiş Süreci* (çev. B. Yılmaz) İstanbul, Belge Yayınları, 1981, aslı 1975.

kitabın, “Amerika’da İnsan ve Kitleler” adlı bölümünde, çağdaş sanayi toplumunun insanlığa ne getirmiş ve getirmekte olduğunu, kendisince şöyle anlatmıştır:

“Mekanikleşmiş bir yaşam, ticarileşmiş ve niteliklerini yitirmiş bir kültür yaşamı, vülger bir materyalizm, metafizik olan her şeye karşı budalaca bir düşmanlık ve yoğun bir *anti-intellectualism* yüzünden insansal olan her şeyin; insanın yiğitliği, gücü, yaratıcılığı, oyun becerilerinin, tümüyle yarışmacı, mal düşkün (temellükçü), paraya tutkun, yaşamının her anı örgütlenmiş bir toplumun egemenliği altına girmiş bulunduğu (bir hayat).”³⁵

Huizinga’nın Amerika gezisinden itibaren geliştirmeye başladığı oyun ve uygarlık ilişkisi üzerine görüşleri, daha sonraları *Homo Ludens*’te olgunlaşmıştır. Günümüzde ise, Daniel Bell, David Riesman ve Gregory P. Stone, vb. birçok düşünürce gitgide daha çok üzerinde durulan Huizinga’nın bu görüşleri, günümüz toplumlarında *fantazya*, *şiddet*, *pornografi*, *spor* ve kitlesel illüzyonlar gibi sorunlarla ilgili olarak daha da ilginçleşmektedir. Örneğin bu tür sorunlara insanın toplumda birey olarak yaşayabilmesi sorunu açısından bakan Daniel Bell’e göre Huizinga’nın ilginçliği, “insanın ve toplumun tarihini toplumsal yaşamın üslubu açısından; insanın ölüme, doğaya, aşka, sevgiye ve zulme bakışı açısından” anlatarak, toplumsal değişim sorunu “üzerinde pek durulmayan yanları ile ele almış oluşudur.”³⁶

1950’lerin başlarında, benzer sorunları konu edinmiş bir çalışma olan *Yalnız Kalabalık (The Lonely Crowd)*’ı yayımlayan David Riesman da Huizinga’yı okumuştur. Riesman modern

35 “Man and the Masses in America”, *Amerika: A Dutch Historian’s Vision, from Afar and Near*, İng. çev. H. H. Rowen (1918) (New York 1972), s. 265’ten aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., ss. 72-73.

36 Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, Illionis: The Free Press, 1960), ss. 396’da dipnot 188.

insanın rasyonelleştirilmiş bir sosyal sistem içinde yaşadığını; kişinin, kendisi hakkında başkalarının yapacakları değerlendirmelere göre yaşamaya zorunlu kılınmış bir toplumsal yaşamda, çalışma saatleri dışındaki serbest zamanlarında huzurluk duyduğunu, çünkü bu serbest zamanını *kendisi için* yaşayabilmesine yardım edecek bir kültür (etiğe karşı yeni bir kültür) oluşturamadığını belirtmiştir.³⁷

Gregory P. Stones ise, 1950'lerin ortalarında, günümüzde “spor toplumbilimi” adıyla yaygınlaşmakta olan yeni bilim dalına öncülük ederken de, gene Huizinga'nın oyun ve uygarlık ilişkisine dair görüşlerinden yola çıkmıştır. Bu yazar, Huizinga'nın oyun kavramına –Huizinga'yı anlamamasının yol açtığı gereksiz bir katkıyla– açıklık getirdiğini ileri sürerek, insanlara ait oyun biçimlerinin hayvanlarınkinden ayırt edilmesi gerektiğini savunmuştur. Oysa bu açıklaması yersizdir, çünkü Huizinga da zaten böyle bir görüş ileri sürmüş değildir. Onun dediği, oyunun kültürden önce var olduğu, yani oyunun *insan* ile *insan* arasındaki toplumsal eşitsizlikleri haklılaştırmak için oluşturulmuş kültürden *önceki* dönemde gerçek anlamda oyun olarak var olabilmış olduğudur. Stone ise, insanın oyunu ile hayvanlardaki oyunun farklılığını vurgularken, insanın oynadığı oyununa yorum kattığını, oyununa anlam verdiğini, oyununu kendisinin düzenleyebildiğini, kendine ve çağına göre oyununa bir üslup kazandırdığını ileri sürmektedir. Bu nedendir ki Stone'a göre günümüzün oyunları bir endüstri görünümü kazanmış; oyunculara oranla, yöneticilerin, spor karşılaşmalarını düzenleyenlerin ve çeşitli servislerde çalışanların sayısı, tersine dönmüş bir piramit gibi büyüdükçe büyümüştür. Oyun, Huizinga gibi Stone'a göre *de reel yaşamın dışında kaldığı içindir ki* oyun alanının en becerikli profesyonelleri bile, genç yaşlarını tükettikten sonra, bir köşeye

37 Riesman'ın bu sözlerini “Some Observations On Changes in Leisure Attitudes”, *Individualism Reconsidered* (Glencoe, Illionis: The Free Press, 1954), s. 202'den alıyorum.

ilmek; sporcu iken kazandıkları ünlerini ve toplumsal statülerini bu ikinci dönemde hızla yitirmektedirler.³⁸

Görülüyor ki Stone da, Daniel Bell gibi Huizinga'yı kendisince yeniden yorumlamakta, fakat bazı bakımlardan Huizinga'yı anlamamaktadır. Günümüzde de Huizinga'ya karşı ilginin artmakta olmasına karşın, Huizinga'nın oyunla uygarlık arasındaki bağıntıya ilişkin görüşlerinin de yeterince anlaşıldığı söylenemez. Onun görüşlerinin kendi iç tutarlılığı ya da tutarsızlığı konusunda da çoğu kez yeterli bir açıklığa varılmadığı anlaşılmaktadır. Oysa sorunu oyun ve uygarlık ilişkisi –ki bu bir bakıma birey ve toplum çelişkisine indirgenmiş açıklamaları hatırlatıyor– olarak değil de, belli toplumsal formasyonlara geçişten sonra “oyunun” ortadan kalkışı sorunu olarak ele almak, 19. yüzyıldan bugüne kadarki toplumsal değişimler açısından, Huizinga'nın bu kuramının ne-reye kadar geçerli olduğunu anlamayı oldukça kolaylaştıracaktır.

Böyle bir değerlendirme, durağan bir hayatın yaşandığı zümreler (*estates*) toplumundan sınıflı topluma geçilen son iki yüzyıldaki toplumsal değişimler içinde oyunun bir fantazya olarak varlığını sürdürebilmesinin nedeninin soyut bireylerle açıklanamayacak bir sorun olduğunu, yani yeni üretim teknolojisiyle, yeni kültürel düzenlemelerle, yeni ideolojilerle açıklanması gereken karmaşık bir sorun olduğunu da anlamamızı kolaylaştıracaktır. Ayrıca Huizinga'nın irdelemelerinde vardığı kötümserliğe sürüklenmemize de engel olacaktır.

Bunun için şimdi de, Huizinga'ya değişik açılardan yöneltilen eleştiriler üzerinde durmamız gerekiyor.

Huizinga'nın Açıklamalarına Yöneltilen Eleştiriler

Huizinga'ya yöneltilen eleştirilerden kimisi fazlasıyla yüzeysel kimisi ise olgusal bakımdan geçersiz sayılabilecek nitelikte-

38 Gregory P. Stone, “American Sports: Play and Display”, *Chicago Review*, 9 (3; 1955), ss. 83-100'den alındığı yer için bkz. Eric Larrabe ve Rolf Meyersonn (der.), *Mass Leisure* (Glencoe, Illionis: The Free Press, 1958), ss. 253-64.

dir. Kimisi de sınırlı nitelikte geçerlilik taşıyan eleştirilerdir. Bu sonuncular, Huizinga'nın oyun kavramı ile anlatmak istediği şeyi, oyuna verdiği anlamı eleştirmektedir. Birinci türden eleştirilerde ise, Huizinga'nın savaşa ve politikaya ilişkin hiçbir şey söylemediği ileri sürülmekte; örneğin Nazileri ve savaşı küçümsemediği iddiasında bulunmaktadır. Bunlar olgusal olarak da yanlıştır, çünkü Huizinga savaşı, hele hele sivil halka saldırılan 19. yüzyıldan itibaren bütünüyle olumsuz saymıştır. Politikayı ise, kazanımcı bir etkinlik saydığı için, onu da olumsuz bulduğunu biliyoruz, fakat kültür ile anlattığı bütün bir toplumsal yaşam içinde siyasete yer vermemiş olduğunu söylemek de yanlıştır, çünkü Huizinga'nın en genel anlamda, insanın özgür ve bilinçli kalabileceği ve aynı zamanda da toplumsallığından yoksunlaşmayacağı bir yaşamı aradığını biliyoruz. Nazilere karşı tutumuna gelince, Hollanda işgal edildiğinde 68 yaşındadır. Üstelik II. Dünya Savaşı'nın "oyunun *symptomatic* bir görünümü" olduğunu da yazmıştır. Bunun ardından Nazilerce tutuklandığını bir kez daha belirtelim.

*Gombrich ve Benveniste'in Eleştirileri:
"Oyun" Bir "Urphänomen" Değildir*

Huizinga'nın tüm kültürel görüngüleri (fenomenleri) görelilişeyler saydığı yolundaki eleştiriler de doğru değildir. Savaşı, reel politikayı ve bireysel nitelikteki kazanımcılığa yönelik tüm etkinlikleri her zaman karşı çıkılması gereken görüngüler sayması da bunu kanıtlamaktadır. Ne var ki Huizinga'ya yöneltilen tutarlı ya da tutarsız bütün bu eleştiriler üzerinde durmamızda yarar vardır. Örneğin E. H. Gombrich'e göre Huizinga, ortaçağ realizmindeki anlayışa uygun olarak, şeyleri önemsiz görüngüler saymış... Aralarında yapay ya da rastlantısal benzerliklere göre onları sınıflayarak incelemiştir. *Essentialism* denen bu anlayışın sonunda, oyunu kurallaştırılmış, düzenlileştirilmiş, gelenekselleştirilmiş, her türlü insan etkinliğini açıklayabilecek bir

urphänomen saymakla realiteler yerine onların kavramlarını ele aldığını fark edememiştir. Bu nedenle tarihteki çeşitli *oyun* kategorilerini zamansızlaştırılmış bir felsefe içinde kullanmış; realiteyi betimlemek yerine, bunu *heuristic* bir araç durumuna indirgemiş; antropolojik ve linguistik açıdan *kendisine doğru gözüken* bir açıklamayı, realite karşısında sınamaya yönelmemiştir.³⁹

Aynı şekilde bir başka eleştirici, Émile Benveniste *oyun olan* ile *ciddi olan* arasındaki birbirlerini tamamlayıcı bağlantıyı Huizinga'dan daha da zayıf bir bağlantı olarak görmekte; oyunun *desosyalize edici bir işlem* olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre oyunun oluşum nedeni, mitin *rite*'den ayrılmasıdır. Dinsel törenin kendini oluşturan iki temel öğeye ayrılması sonucunda kutsallıklardan uzak düşmesiyle; dine, dinin realite üzerindeki gücünü sağlayan kutsallıklı sözcüklerden yoksunlaşma ile, kendini *rite*'lerle zenginleştiren seremoniler yerine, bu ikiye ayrılmadan sonra, "salt eğlenim"e (*ludus*) geçilmiştir. Öte yandan, *rite*'lerinden ayrı düşmüş mitler, artık özü olmayan bir söz oyununa (*jocus*) dönüşmüştür. Mitin ve *rite*'in böyle birbirinden ayrılması sonucunda, günümüzde eski çağlarda güneşe yakın olmak için girişilen kutsal uğraşların yerine, futbol maçlarıyla (ya da örneğin erginler kuşağına girme öncesinde yapılan törenler yerine, düz eğlence toplantıları ile) yetinmek gerekmiştir. Bunlar ise sadece, *ludus* niteliği taşıyan etkinlikler olabilmektedir.

Günümüzde oyunun, bu iki temel öğesini aynı anda ve birlikte içinde barındıramayan bir oyun olarak oynanması ise, ya mitin *rite*'lerden yoksunlaştırıldığı bir oyun biçimi içinde *jocique*'a ya da *rite*'in mitlerden yoksunlaştırıldığı *ludique*'e varmış bulunmaktadır. Oyun her iki türde de eksik kalmaktadır. Oyunun bu eksik biçimleri, kendilerini bütünün kendisi imiş gibi gösterdikleri ve buna inanıldığı için ya kelimeler aracılığıyla yapılan oyunlarda (*play*) olduğu gibi sözlerde realitenin bulunduğu inanılmakta ya da fiziksel şeyler aracılığıyla oynanan

39 E. H. Gombrich, *Huizinga's Homo Ludens*'inden aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., s. 88.

oyunlarda olduğu gibi bunların ardında ussal bir gerçeklik varmış sanısına saplanılmaktadır. Böylece bir yandan, her oyun günümüzde ancak bir eksik oyun olarak oynanmakta; bir yandan da kolektif yaşamın her görünümü, kendisinin ardındaki ussal ya da ampirik itkilerden arındırıldığında, eğer düzenliliği ve iç tutarlılığı sağlanabilirse, yeni bir oyuna dönüştürülebilmekte, kolaylıkla yeni bir oyun olarak oynanabilmektedir. Bu nedenle Benveniste'in savına göre günümüzde oyun realitenin bir alt düzeyi olmuştur. Ya da ciddi olan her şey, artık kendisinden kendi içinde taşımakta olduğu rasyonel ya da ampirik itkiler çıkarıldıktan sonraki hali ile oyuna dönüştürülebilecek bir şeye indirgenmiş bulunmaktadır.⁴⁰

Ehrmann'ın Eleştirisi: Oyun, Kültür ve Gerçeklik Birbirinden Ayrılmaz

Huizinga'ya yöneltilen en tutarlı eleştirilerden biri de Ehrmann'ın eleştirisidir. Ehrmann'a göre Huizinga'nın dediğinin tersine, oyunu yaşanan dış gerçeklikten soyutlamak yanlıştır. Bugünkü toplumsal yaşamda, oyun olan şeyler bir yana çıkarıldıktan sonra geride kalanlardan oluşan gerçeklik, oyunun karşıtı bir şey değildir. Huizinga'nın *oyunu* kavramsallaştırması, bu nedenle oyunun bir tüm olarak kültürü yansıtan ve kültürün tümlüğünün içinde anlamlandırılması gereken bir şey; gerçekliğin ise, arılığı kirletilmiş bir oyun olduğu kabul edilemez. Bu nedenle Huizinga'nın açıklaması, Ehrmann'a göre ideolojik bakımdan açık bir yanlılık (*bias*) taşımaktadır; yöntembilimsel bakımdan ise yetersizdir. Yanlılığının nedeni, gerçekliği olduğu şekliyle kabul etmesinden; var olan biçimiyle kabul ettiği gerçekliği (realiteyi) eleştirmeye yönelmemesindendir. Oyun da dahil, gerçekliği oluşturan kültürel öğeleri gerçekliğin ken-

40 Émile Benveniste, "Le Jeu Comme Structure", *Deucalion*, 2 (1974), ss. 164-65. 165-66, 166'dan aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., ss. 88-89.

disinden sonra ve ondan ayrı oluşmuş şeyler olarak düşünmesindendir. Oyun her şeyi açıklamak için kullanılabilecek; kendisi dışındaki her şeyin, kendisinin bozulan ve arılığını yitirmiş çeşitli bölümlerinden oluştuğu söylenebilecek kültürel bir olgu; bir *urphänomen* değildir. *Oyun, kültür ve gerçeklik* birbirinden ayrılmazlar. Bunlar birlikte oluşmuş ve karşılıklı etkileşim içinde olgulardır. Bu nedenle bunların birbirlerinden ayrı oluştuklarını söylemekle Huizinga, toplumsal gerçekliği oluşturan kültüre normatif bir dış ölçüt getirmeye girişmiş olmaktadır. Bunun için her şeyden önce, Huizinga'da belirli biçimde var olmuş bulunması gereken bir şey sayılan bir kültürel gerçeklik (yani oyun) kendinden sonraki toplumsal gerçekliklere oranla, *değişmez, istikrarlı ve normatif bakımdan daha üstün* bir gerçeklik olarak yeğlenmiş olmaktadır. Böylece önceden var olduğuna inanılan bir gerçeklikle, aynı gerçekliğin daha sonra oluşmuş çeşitli varyasyonları olan ve “oyun” diye adlandırılıp ayrı tutulan yapay bir bölümünü, ilkiyle karşılıklı bir *dichotomy* içinde göstermiş olmaktadır. Oysaki oyunun dışında ve öncesinde *a priori* olarak oluşmuş bir dış gerçeklik ya da kültür yoktur, olamaz; böyle bir “oyun” kavramsallaştırılması doğru olamaz. *Oyun, gerçeklik ve kültür* birlikte oluşmuşlardır. Oyun, Ehrmann'a göre bu nedenle, Huizinga'nın kavramsallaştırdığının tam tersine, kültürün içinde yer alan ve kültürün tümlüğünü yansıtan, kendisinden farklı diğer kültür alanlarında görülen pek çok davranışlar gibi bir davranış tarzıdır.⁴¹

Başka bir deyişle, Ehrmann bizim çalışmamız açısından önem taşıyan bu eleştirisi ile Huizinga'nın oyunu hayatın pazar günü olarak kavramsallaştırıp bu anlamda bir oyunu çağdaş toplumlarda bulamayışının yanlışlığını göstermiş olmaktadır, çünkü böyle bir arayış, Ehrmann'a göre “oyunun, realitenin kaçınılmaz etki ve sonuçlarından masun kalabilen bir etkinlik alanı olduğuna; sanayi toplumlarında, bazı yazarlarca şiddetle

41 Jacques Ehrmann, “Homo Ludens Revisited”, Jacques Ehrmann (Ed.), *Game, Play, Literature*, Boston 1968, ss. 31-38'den aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., ss. 89-91.

savunulduğu üzere oyunun çalışmanın antitezi olduğuna inanmayı gerektirmektedir.”⁴² Oyunun bir şey üretmediğine bakarak, Huizinga’nın yaptığı gibi oyunu *ciddi olan şeylerin dışında* ve onların *karşısında* bir lüks, bir dinlenme ögesi, bir süs sayma yanılgısı, kısa sürede daha büyük yanılgılara sürüklenmeyi de gerektirecek yanlış bir “oyun” kavramsallaştırması olmaktadır. Bu yanılgıların en büyüğü ise Ehrmann’ın deyişiyle, “oyunun, toplumun ekonomik düzeyinde yapılmakta olan üretim sürecindeki işlemlerin dışında bir şey olduğunu sanmak” olmaktadır.⁴³

Bu nedenledir ki Ehrmann, Huizinga’nın tersine, *potlach*’ın belirli bir toplum yaşamındaki ekonomik ve siyasal *ethos*’un ritüelleştirilmesi olduğunu; feodal toplumun çözülme ve çöküşe geçtiği dönemde şövalye romanslarına ilginin artmasının ise feodal toplumun ekonomik ve politik pratiklerinin ritüelleştirilmesi olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, böyle bir değerlendirme ile oyunun belirli bir toplumsal yaşam içindeki ritüel karakteri kavranınca, oyunun kültürden ayrı bir görüngü olmadığı; diğer tüm

42 Ehrmann, age., s. 55’ten; Anchor, age., s. 90.

43 Ehrmann, age., s. 55’ten bkz. Anchor, age., ss. 90-91. (Burada Ehrmann, Huizinga’nın *potlach*’ı, şölen verenin bütün malını harcıyıp yağmalattırarak, hatta tahrip ettirerek prestij ve üstünlük kazanma amacı ile ilgili bir olay saymasını da eleştiriyor. Ehrmann’a göre *potlach*’ta ekonomik ve siyasal bir *ethos*’un ritüelleştirilmiş bir görünümü vardır ve bir alışverıştır. Ehrmann’ın görüşü, Morgan’ın *Ancient Society*’sindeki *potlach*’ın topluluktaki servete dayanan farklılaşmaları önleme amacını güttüğü görüşüne yakındır. Çağdaş antropolog Philip Drucker ise *potlach*’ı toplumda yeni bir statü kazanılırken, savaşta bir ganimete el konulur ve mal edilirken, bir tazminata hak kazanılırken ya da atalardan kalmakta olan toplumsal bir görev o kişinin yetkisi içinde sayılmak üzere topluluğun bilgisine sunulurken, çeşitli ritüellerin uygulandığı duyurma biçiminde bir alışveriş saymaktadır. Bugün çeşitli Kuzey Pasifik yerlilerinde ticari anlamdaki “verme” anlamına gelen çeşitli karşılıkları ile hâlâ yaşamaktadır. İşlevleri ise duyurma, yasallığa kavuşturma, görev ya da servet üleşiminde görevi ya da payı haklılaştırma; bir çeşit tescil işlemidir. Ekonomik yanı yokmuş gibi gözükten rekabet *potlach*’larında da amaç soyut bir prestij kazanımı gibidir ama soylardan oluşan kabile topluluğunda bu tür prestijler kimin ne yapacağını ifade eden statülerin kazanımının da aracıdır. Bu toplumlarda, belirtelim ki çağdaş toplumlardaki gibi ilişkiler anonimleşmediği için prestij, statü, hak ve ödevler çakışmaktadır. Bkz. Philip Drucker, “The Potlach”, G. Dalton (Ed.), *Tribal and Peasant Economies: Reading in Economic Anthropology*, (New York: The Natural History Press, 1967) ss. 481-93.

kültürel görüngüler gibi ilgili toplum hakkında temel nitelikte bilgiler veren bir iletişim biçimi olduğu da kolayca anlaşılacaktır.⁴⁴

Ehrmann'ın bu eleştirisi, bizim çalışmamız açısından, özellikle modern kapitalist sanayi toplumlarında iş (çalışma) ile iş-dışı (leisure) zamandaki yaşam alanları arasındaki bağlantıyı anlamakta önem taşımaktadır. Bir başka deyişle, Ehrmann'ın bu eleştirisi, Huizinga'nın *oyun* ile *oyun olmayanı* ayrı yaşam alanları sayan açıklamasının tersine, bugünkü toplumsal formasyonların ekonomi düzeyi ile kültürel düzeyi arasında etkin bir bütünlük olduğuna işaret etmektedir. Üçüncü kısımda açıklayacağımız üzere, bu iki düzey arasındaki bağıntı, çağdaş toplumlarda ekonomik düzeyin her sınıf ve kesime "tüketim yolu ile mutlulanma" olanağı verecek kadar etkinlik kazanması; buna karşılık da kültürel düzeyin, "tüketim ideolojisi" aracılığı ile sosyalle edilen başat kültürü yaygınlaştırarak, ekonomik düzeyin hem etkinliğini hem de sürekliliğini sağlaması yolu ile gerçekleştirilmektedir.

Fink'in eleştirisi: Oyun olan ile ciddi olan iç içedir. Aynı anda hem iç dünyasını hem de dış gerçekliği yaşayabilen insan ölürken bile oynar... Oyunun yansıttığı, oynayanın oynadığı dünyasıdır, ama oyun basit bir ayna değildir...

Oyun ile oyun olmayanı ya da bizim çalışmamız açısından ifade edecek olursak, reel yaşam ile fantazyayı ayıran Huizinga'yı eleştiren bir başka yazar da Eugen Fink'tir. Fink oyunun kendine özgü bir görüngü gibi algılanmasının, oyunun realitenin geri kalan bölümünden gerçekten ayrı bir varoluş taşımasından ya da realiteye karşıt bir yaşam alanı oluşturmamasından değil, simgesel bir işlev yüklenerek realiteyi temsil ederken, aslında realiteyi özümsemekte oluşundan ileri geldiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, oyun da diğer kültürel görüngüler gibi ontolojik bir biçimlenme, varoluşsal bir olgudur. Oyunun, diğer kültürel görüngülere karşı

44 Ehrmann, age., s. 56'dan aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., s. 91.

çıkarak onları biçimlendirmesi, değiştirmesi söz konusu değildir. Tersine, yaşanan belirli bir toplumsal yaşamın reel yanlarını tamamlamakta; onları temsil ettiği kendi düzenlemeleri içinde bir fantazyaya niteliğinde ayrı bir görüngü olarak algılanırken, aslında onları özümsemekte, böylece yaşamın reel yanları ile fantazyaya niteliğindeki yanlarını, belirli bir toplumsal formasyonun gereklerine uygun biçimde bir bütünlüğe kavuşturmaktadır.⁴⁵

Oyunun bu işlevini nasıl yerine getirdiğini Fink çok ilginç bir biçimde açıklamaktadır. Oyunun simgesel niteliğinin iki yanlı bir karaktere sahip olduğunu söyleyen Fink, “birincisinin, oyunun yaşanan bu dünyada oynanmakta oluşundan ve oynayan insanın oyunu oynamakta olduğunu bilmekte oluşundan (oynadığının oyun olduğunu ancak şizofrenlerin bilmeyebileceğini söylüyor yazar); ikincisinin ise, oyunun diğer insansal etkinliklerin oluşturduğu (ki oyun bunlara hizmet etmektedir) “ciddi” amaçlara göre ast bir konumda oluşundan ileri geldiğini söylemektedir.⁴⁶

Derinden bakıldığında, bu eleştiri bizim için büyük önem taşımaktadır, çünkü Fink’e göre oyunun, kendinden başka bir kültürel görüngünün bağımlısı olmaması, oyunun bu ikili özelliğinden ileri gelmektedir. Böylece oyunu oynayan insan, aynı zamanda, hem *reel yaşamını* sürdürebilmekte hem de *oyun olanı* bu yaşamında her mekânda oynayabilmektedir. Yani, örneğin günümüzün insanı, ciddi iken ya da ciddi görünmesi gereken bir mekânda iken (örneğin işyerinde çalışırken) ya da sevdiği ile özel yaşamını sürdürürken yahut da ölürken bile oyun oynayabilmektedir. Başka bir anlatımla insan, oyundan türemiş ve bazılarına göre üst konumda sayılan, oyun dışı diğer bütün kültürel etkinliklerde aynı anda iki ayrı alanda yaşayabilmektedir. Böylece bir yandan, kendi iç dünyasının zaman ve mekânını (kendisi için olan, oyun olan kendi iç dünyasını) yaşayabilmekte; bir yandan da reel yaşamındaki varoluşunu ve bu varoluşun gereklerini yaşamakta, yerine getirebilmekte; ikisini aynı anda yürütebilmektedir.⁴⁷

45 Eugen Fink, “The Oasis of Happiness: Toward an Ontology of Play”, Ehrmann, age., s. 22’den aktarıldığı yer için bkz. Anchor, age., s. 92.

46 Age.

47 Fink, age., s. 24’ten; bkz. Anchor, age., ss. 92-93.

Aynı anda hem kendi iç dünyasını hem de ilişkilerini sürdürmek zorunda olduğu reel dünyanın gerektirdiği toplumsal rollerini, oyunun bu iki yanlılığını kullanarak, birlikte yaşayabilen insan, oyunun reel dünyadan hem bir oranda ayrı olması hem de onu bütünüyle göz ardı etmemekte oluşu sayesinde, başka hiçbir canlı türünün kazanamadığı bir yetenek kazanmış olmaktadır. Bu yetenek, birey insana yaşadığı reel dünyadan dilediği zaman, dilediği derecede geri çekilebilme olanağı kazandırmakta; üstelik bu geri çekilişte, içinden çekildiği reel dünya ile olan bağlantılarını bütün bütüne kesmek zorunda da kalmamış olmaktadır.⁴⁸ Bu yetenek, birey insan açısından sağladıklarından çok, var olan toplumsal yapının sürdürülmesi açısından sağladıkları açısından önemlidir. Yaşanması gereken reel dünya ile olan ilişkisinin tam olarak kesilmesine gerek kalmadan, dilediği zaman ondan uzaklaşabilmesi, insanın reel dünyanın oluşturduğu dış realitesini *imaginative* olarak yeniden kurgulayabildiği oranda, kendi özgürlüğünü de gözle görülebilecek biçimde bir varoluşa kavuşturmasına yaramaktadır. Ama öte yandan da reel yaşama hizmet eden oluşuyla da, insanın belirli bir toplumsal yapıyla bütünleştirilmesini kolaylaştırmaktadır, bu aynı oyun.*

Bu nedenledir ki Fink'e göre, oyun her zaman için fantazyanın bir ürünü olmakla beraber, hiçbir zaman sadece fantazyaya niteliğinde bir etkinlik değildir, çünkü hiçbir zaman, yaşanan toplumsal realitenin dışında bir olgu değildir. Bunu, oyunun yerine getirdiği işlev de göstermektedir. Oyun, fantazyanın oyuna nesne kıldığı realite ile, yani bilinen realitenin bir bölümüyle oynanır. Oyuna fantazyanın aracılığı ile nesne kılınmış şeylerin realitede var olan şeyler olmaları, oyunu oynayanın oyun sırasında yaşadığı kendi özneliği ile, kendisini kuşatan somut dış dünya arasında bir yerlerde durabilmesini olanaklı kılmakta; kişinin hem özneliğini hem de realiteyle bağlarını sürdürebilmesini sağla-

48 Age.

* Fink'in bu savını sonuna dek benimsemenin yanlışlığı ortada. "Reel yaşamın içinde" kalarak elde edilen bu özgürlük, daha önce belirttiğim gibi özgürlük değil, serbestidir. Reel toplumun karşısında, yalnızca negatif bir özgürlüktür.

maktadır. Böylece oyun aracılığıyla oluşturulan ve yaşamımızın öznellik taşıyan yanları ile nesnellik taşıyan yanlarını birbirine bağlayan bu ilişki, Huizinga'nın dediğinin tersine, birbirine zıt konumlanmış (*antithetical*) bir bağlantı olmayıp, birinin varlığı öbürünün varlığı sayesinde ve nedeniyle gerçekleşebilen *sympio-tic* bir ilişki olarak görülmek gerekmektedir.⁴⁹

Diğer yandan bu ilişki yüzünden, oyunu oynayan insan ile oyuna nesne olan şeyin ikili doğasının bir benzeri de oyun dünyasında ortaya çıkmaktadır, çünkü oyunun dünyasında, oynayanın oyuna ait davranışları ile yansıtılan şey, gerçekte oyun oynayanın reel dünyasındaki davranışları olmaktadır. Başka bir deyişle, oynayanın oyundaki davranışları, içinde yaşamakta olduğu reel dış dünyayı yansıtmaktadır. Ayrı bir alan gibi gözükken oyunda yansıyan, oyunu oynayanın reel yaşamındaki varoluşu olmaktadır. Böylece oyun “aynı anda hem yansıtılan şey hem de yansıtılan şeyin yansıtılma işlemi olmaktadır.”⁵⁰ Bunun anlamı, oyunda oynanan dünyanın, insanın içinde yaşarken kendi varoluşuna anlam vermeye çalıştığı reel dünyanın simgesel biçimde yansıtılması oluşudur, fakat oyunun oynanabilmesi için reel dünyadan geri çekilme yolu ile *içine sığmılan dünyanın*, gerçekten ideal bir dünya değil, reel dünyadan uzak olsa bile, reel dünyayı göz ardı etmeyen bir dünya olması gerekmektedir. Oyundaki dünya, reel dünyadaki davranışların bir aynası ise de, bu dünya asla fiziksel anlamdaki ayna gibi edilgin bir yansıma değildir: “Aynanın yansıttığı şeyler onun bütünüyle dışında olan şeylerken, oyunun dünyasını yansıttığı reel dünya, oyunun dünyasının bu denli dışında değildir.”⁵¹

Özet ve Sonuçlar

Huizinga'nın “oyundan yoksunlaşmamış bir dünyayı geçmişte araması ne denli yanlışsa, günümüz toplumları için oyun

49 Age.

50 Age., s. 93.

51 Age., s. 92.

görünümlü etkinliklerle diğer kültürel görüngüler arasında belirli bir bütünleşmenin bulunduğunu görmemesi de o denli yanlıştır. Huizinga'nın anladığı anlamdaki oyun, Aristo'nun müzikle ilgili olarak *Politika*'da anlattığı gibi, ancak ekonomik düzeyde hiçbir toplumsal etkinlikte bulunmaya zorunlu olmayan egemen konumdaki insanların sürdürebileceği bir etkinlik biçimi olmaktadır. Bu nedenle, ancak bu tür etkinlikleri, reel yaşam açısından bir işlev yüklenmedikleri için, “ciddi” olanlardan ayırarak oyun saymaktadır. Gerçekte ise oyun tarih içinde hiçbir zaman reel yaşamdan ayrı olmamıştır. Veblen'in *Aylak Sınıf Kuramı*'nda açıklamış olduğu gibi bu tür etkinlikler egemen insan/bağımlı insan ikiliğine dayanan topluma geçişten beri, egemen konumdakilerin bu konumlarını meşrulaştırmaya, bağımlı konumdakilerin gözünü yıldırmaya, egemen kesimin erişilmezliğine olan inancı sürdürmeye yöneldiği için, oyun hiçbir dönemde reel dünyanın dışında ve ondan bağımsız bir varlık kazanmamıştır.

Sanayi toplumuna geçişle birlikte, çalışma dünyası ile serbest zaman (*leisure*) arasındaki bütünleşme daha örgün ve rasyonel hale getirilmiş; serbest zaman, toplumsal sistem açısından uygun niteliklere sahip bir *recreation*'a dönüştürülmüştür. Sanayi kapitalizmine kadar, geleneksel yaşam ortamlarında “doğuştan” kimlik kazanan insan, yeni toplumsal ortamında, anonimleşmiş toplumsal ilişkiler içinde “kimlik edinme” sorunuyla karşılaşmaya başlamıştır. Modern toplum insanı, bu nedenle oyunu, reel yaşamın insanı yoksun kıldığı, fakat kişisel maddi olanaklarını aşacak derecede insanı özendirdiği çeşitli “kimlikleri” reel yaşamın dışındaki yaşam alanlarında edinmek için bir araca dönüştürmek zorunda kalmıştır. Böylece oyun, tarihte ilk kez egemen konumdakilerin oyuna gereksindiğinden çok daha fazla, çeşitli toplumsal katılma düzenlenimleriyle üst statüdekilere özenen, özendirilen ve bunu “sokağa inmiş gündüz rüyalarında” tadabilme olanağı elde edebilmiş *bağımlı kesimdeki insanların temel yaşamsal gereksinimine* dönüştürülmüş bulunmaktadır. Sanayi kapitalizmiyle birlikte, insanın tüm dış dünyasının yanı sıra, kendisinin de metaya (ücretli işgücüne) dönüşmesi, onun Huizinga'nın anladığı anlamıyla, “özgür, bilinçli

ve bireyleşmiş insan” olmasını zaten ortadan kaldırmıştır. Bunlar Marx’ın belirttiği gibi tarihte daha önce olduğu üzere, var olan toplumsal formasyonun kendi iç çelişkilerinden yola çıkarak ve ancak onu aşarak yeniden kazanılabilecek, gerçekleştirilebilecek olan insansal özelliklerdir. Günümüzde fantazyaya dönüşmüş bulunan oyun, Huizinga’nın “oyun” anlayışına sığmasa bile, varlığını sürdürmektedir ve toplumsal işlevi değişmiş de değildir.

Günümüzde fantazyaya dönüşmüş bulunan oyun, metalaşmış ya da metalaşma kaderini yüklenmiş sınıf ve kesimler için acımasız reel yaşam karşısında bir tür eğlence; bu acımasız realiteyi yarı bilinçli görmeye yarayan bir tür “yaşamı sahil olmayan bir görünüm içinde algılama ve anlamlandırma biçimi”ne varabilmenin aracı olmuş bulunmaktadır.

Öte yandan C. Wright Mills’in 1953’te *Beyaz Yakalılar* (*White Collar*)’da belirttiği üzere, sadece işçi sınıfının değil, çağdaş toplumların en kalabalık kesimi olan “orta sınıfın” reel yaşamında da, bu sınıf içindeki katmanların üyelerini “üzerlerinde işlem yapılan” edilgin küçük insanlara dönüştüren çağdaş sanayi toplumunun rasyonelleştirilmiş ve bürokratikleştirilmiş yeni toplumsal yapısı, her sınıf ve katman için tüm toplumsal ilişkilerin araçsallaştırılmasını gerektirmiştir. Kuramsallaşmış ve güdümlenirliğe açık duruma getirilmiş bugünkü toplumsal yaşamda insanlar, her biri diğerini kendisinin bir yerlere gelebilmesi ya da bir şeyler elde edebilmesi için içten içe bir araç olarak görecektir, birbirlerinden yabancılaşmaktadır. Bu süreç içinde varılan nokta ise, insanın başkalarından yabancılaşmasının ardından, kendisini de bir araç durumuna indirgeyerek,* kendisinden de yabancılaşması olmaktadır.⁵²

* Örneğin “ertelenmiş doyumlar” aracılığıyla ya da “meslek etik”in benimsenmesiyle, bir “meslek” hiyerarşisinde belli yerlere gelmek için yeterince dinlenmeyerek, eğlenmeyerek, evlenmeyerek, “edebiyatla eskisi kadar ilgilenmekten vazgeçerek”, onur kırıcı muamelelerle karşılaştığında bunlara boyun eğerek yaşayan “insan karikatürü”ne dönmüş insanın insan olarak kendisinden yabancılaşması gibi.

52 C. Wright Mills, *White Collar* (New York: Oxford University Press, 1953), özellikle Bölüm X ve XV’ten.

Fabrikada makinenin başında rutin işlemler yapan ve ifade ettiği değişim değerinden ötürü değer verdiği ücreti yüzünden sürdürdüğü çalışma hayatını çekilir kılmak için “oyuna” yönelen işçi sınıfı ya da araçsallaştırılmış toplumsal ilişkilerin dışında, reel yaşama ilişkin pratik yanları yokmuş gibi görünen fantazyaya yönelen orta sınıf, gerçekte içinde ancak edilgin bir öge olarak yer alabildiği toplumsal yaşam karşısında oynadığı bugünkü “oyunları” *belleksizleşmenin* ve *unutma*’nın bir aracı olarak oynamaktadır. “Eternal bir fuhuş”a dönüşmüş yeni toplumsal ilişkiler döneminden ise bu belleksizleşme, çağdaş insana, kendi hayatını gerçekleştireceği dönüşümler ile reel yaşamda anlamlandırmasa da, Adorno’nun belirttiği gibi gazete sütunlarındaki yıldız fallarında, bulvarlarda, *cafe*’lerde ve özel yaşamının son sığınağı olan evinde “anlamlandırma” olanağı sağlamaktadır.⁵³ Fakat bu anlamlandırma, reel dünyadan zaman ve mekânca uzaklaşıp* reaktif bir içselleştirilmiş dünyaya çekilerek yapılan bir anlamlandırmadır. Ayrıca sağladığı yarar açısından, fantazyaya kaçan insandan çok bu kaçışın insanı bağladığı reel toplumsal yaşama ve onun ardındaki toplumun egemenlik yapısına yaramaktadır.

Huizinga bu nedenle, yaptığı açıklamalarla, Paul Valéry’nin deyişiyle “yeni bir vahşet çağına”⁵⁴ benzetilebilecek modern çağda “oyunun” ortadan kalkması sorununu tarihsizleştirilmiş ve sınıfsal temellerinden bütünüyle yoksunlaştırılmış bir kavramsal-

53 Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, İng. çev. Harry Zohn ve Quentin Hoare (London: New Left Books, 1973), s. 58; Theodor W. Adorno, “The Stars Down to Earth”, *Telos* (Bahar, 1974), ss. 16-17.

Aslında buradaki “zaman ve mekânca” uzaklaşma da tam bir uzaklaşma olmamaktadır. Örneğin “düş” yerine geçen “tatil” pratiklerinde Tahiti’ye giden “turist” Amerikalı ya da Mayorka’ya giden Alman kendi reel yaşamının *work ethics*’nin uzantısı içinde “tatil” yapmaktadır. Dolayısıyla tatili, “tatil”den çok, sisteme uygun bir *recreation*’a dönüşmüş bulunmaktadır. Ya da TV’de bir *docu-drama* dizisinde Kleopatra ile âşığının serüvenlerini izlerken, tarihin bu uzak dilimini değil, onun yaşanan zamana benzetilmiş “yeniden tasvirini” izlemektedir. Kleopatra’yı değil, “kendisini” izlemektedir seyirci.

54 Paul Valéry, *Oeuvres*. s. 588’den aktarıldığı yer için bkz. Benjamin, age.

laştırma içinde ele almış; günümüzün bu kültürel sorununu betimleme düzeyinde anlatabilmiş; irdeleme düzeyinde ise, analitik kavramlar geliştirmede için yeterince açıklayamamıştır.

Bundan sonraki bölümde, oyunun fantazyaya dönüşmesini günümüze daha yakın görünümüleriyle ele alan popüler ikono-
loji açıklamalarını inceleyeceğiz. Bu açıklamalar, öncülüğünü Huizinga'nın yaptığı, oyunun çağımızdaki durumu sorununun açıklamasında bize çok yardımcı olacaktır. Ayrıca üçüncü kısımda yapacağımız Kültür Endüstrisinin çağımızdaki işlevlerine ilişkin bazı değerdendirmelerimizin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

Bölüm 2

Popüler İkonoloji Açıklamaları

Günümüz insanının toplum ile etkileşimini açıklamakta, çağdaş insanın dış gerçekliğini anlamakta kullandığı laik ve pragmatik bugünkü ikonolojiden yola çıkan düşünürlerin savları oldukça ilginçtir. Bu düşünürlerin açıklamaları fazla derinlikli olmasa da bu açıklamalar, insanlarını çeşitli düzeylerdeki katılmaları siyasal, ekonomik ve kültürel yaşam alanlarına girip yer almaya yöneltmek isteyen, böylelikle sahip olduğu ileri teknoloji en yüksek derecede yararlanarak ekonomik düzeyinin verimliliğini artırmaya yönelik çağdaş toplumlarda uygulanmakta olan çeşitli kültürel düzenlemelerin değişik yanlarına ışık tutmaktadır. Bu düzenlemelerle kişiler bir yandan yaptıklarını, seyrettiklerini, izlediklerini *kendileri* yapıyor, izliyor ve seyrediyormuş gibi hissetmekte, bir yandan da toplumsal formasyon tarafından, uzak denetimler aracılığı ile, işleyişi dağılganlaştırılmış, görülenliği azaltılmış bir denetim altına alınmış olmaktadır.*

* Bu denetimin mutlak bir etkinliği olduğunu; hegemonik ideolojinin kendi içinde çelişkiler bulunmadığını söylemiyorum. Toplumsal sistemin ekonomik kertesinin etkinliği sürdükçe; “beklenti düzeyi”, özellikle temel insansal değerler alanında yükseltilmedikçe, reel yaşamın içinde yer almakla kolaylaşan bir kültürel denetimden söz ediyorum. Gerçekte her hegemonik ideolojinin iki zayıf yanı bulunduğunu belirtelim: (a) Belirli bir hegemonik ideolojinin, kendisi henüz bir “*ism* olarak ideoloji” iken toplumun geniş kesimlerine (yani egemen sınıf olmaya aday olan sınıfın, var olan toplumdaki egemen sınıfa karşı açacağı siyasal mücadelede yanına çekmeğe çalışacağı bütün diğer sınıf ve katmanlara) seslenmek için benimsediği değerlerdi, toplumsal iktidar değiştikten sonra, bütünüyle reddedememesi; (b) İktidar değişikliğinden sonra, o zamana dek “*ism* olarak ideoloji” olması sayesinde görece olarak geniş kesimlere seslenebilirken, artık bir hegemonik kültüre dönüşmesi. Bu nedenle, sadece geçmiş toplumsal formasyonun artıkları olan eski geleneksel yapının başat kültür değerleri ile değil, kendisini de aşmak zorunda olması. (Bu konuda bkz. Douglas Kelner, “Ideology, Marxism, and Advanced Capitalism”, *Socialist Review*, VIII (6: 1978), ss. 37-61.)

Bu denetim, kültürel düzenlemeler biçiminde işletilmektedir. Bunda çağdaş ulaşım ve iletişim teknolojisinin son derece önemli bir yeri vardır. Bu nedenle, örneğin McLuhan gibi bazı yazarlar, bu tür düzenlemeleri çağdaş teknolojiyi gereğinden fazla vurgulayarak açıklamışlardır. Oysa üçüncü kısımda göreceğimiz gibi, daha 1892’de işçi sınıfının beklenenin tersine, radikalleşmeyişi açıklayan Veblen’in fark ettiği gibi, bu düzenlemelerin sadece soyut bir teknoloji kavramıyla açıklanması olanaksızdır. Bu düzenlemeler, ekonomik düzeydeki verimliliğini artırarak, bir yandan 19. yüzyılın birinci yarısında kendisi için ciddi bir sorun olan işçi sınıfının mutlak yoksullaşması sorununu çözümleyebilen; bir yandan da ekonomik verimliliğini artırdığı oranda, egemen sınıfın çıkarlarını daha iyi ve daha güvenli olarak koruyabileceğini anlayan sanayi kapitalizmine geçişle olabilmıştır. Bu nedenle, belirli bir toplumsal formasyondan soyutlanmış bir teknoloji değişkenini bu tür düzenlemelerin bağımsız değişkeni (nedeni) olarak görmemek, çağdaş toplumların iletişim sorunlarını gereken ölçüde anlamının bir önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, günümüzün toplumlarında iletişim sorununu anlamak için *teknoloji* değişkenini hesaba katmak gerekmekte, fakat teknolojinin toplumsal ilişkilerce belirlenen bir değişken olma özelliğinin daha ağır bastığını unutmamak gerekmektedir.

Pop İkonolojisi açıklamaları, bir iki düzeltmeyle değinilen bu tür temel nitelikteki yanlış açıklamalara karşı neden uyanık olmak gerektiğini de göstermektedir. Bu açıklamaları ele almadan önce, kısaca popüler kültür, elit kültürü, folk kültürü gibi olguları anlamamızı kolaylaştıracığı umuduyla, popüler kültürün tarihçesinden söz etmek istiyoruz.

Popüler kültür, bazı temel özellikleri bakımından, folk kültürü ve seçkinler kültürü gibi çağdaş dönemden daha önceleri de var olmuş bir kültürdür. Ancak toplumun, bazı “eksik” açıklamalarda kullanılan terim ile “kitle toplumu”na dönüşmeye başladığı 19. yüzyıl ortalarından itibaren çok önemli yeni işlevler ve özellikler kazandığı da unutulmamalıdır.*

* Popüler kültürün tarihçesi ve temel özellikleriyle ilgili olarak bkz. Ünsal Oskay,

Kitle kültüründen ya da kabaca “sanayi toplumu”ndan da önce popüler kültür Asur, Grek-Roma dünyasında ve ortaçağ dünyasında da yaşanmıştır. Bu eski dünyalarda merkezi devletin sıkı denetim kuramadığı taşra eyaletlerindeki büyük kamusal inşaatlar için bir yandan yerel olanaklarla işgücü sağlanırken, bir yandan da geri ulaşım ve iletişim teknolojisi yüzünden metropolün yakın ve anında denetiminin kurulamayışından dolayı, değişik bir işgücü kullanım biçimine yönelmek gerekmektedir. Dış fetihlerin semerelerini verimli ve sürekli kılabilmek ya da barışçı yollarla elde edilmiş ticari ve diplomatik etkinlik alanlarını koruyabilmek için büyük önem taşıyan bu işlerin gerçekleştirildiği taşra eyaletlerinde o zamanki devletler iki ana başlık altında toplanabilecek önlemler almaktaydılar. Bunların birincisi, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Georg Simmel’in, 1950’lerde de Simmel’den yola çıkan bazı yazarların açıkladıkları, metropole bağlılığı hem ideolojik biçimlendirme yollarıyla hem de hadımlaştırma gibi fizyolojik boyutlara da varan toplumsal yönden tecrit etme yolları ile güvence altına alınmış bir taşra bürokrasisi kurmaktı.* İkincisi ise, bu işlerde istihdam edilen işgücünün ve

“Popüler Kültürün Toplumsal ve İdeolojik İşlevleri Üzerine”, AÜSBF, Basın ve Yayın Yüksek Okulu Yıllık, 1977-1978, ss. 201-33; Fred E. H. Schroeder, “The Discovery of Popular Culture Before Printing”, *Journal of Popular Culture*, XI (3: 1977,) ss. 629-38; ideolojik işlevlerini anlamak açısından ise Ünsal Oskay, “Popüler Kültür Açısından İdeoloji Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar”, *Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXXV (1-4: 1981), ss. 197-253.

* Bu konuda bkz. A. Coser, “The Political Function of Eunuchism”, *American Sociological Review*, XXIX (Aralık 1964), ss. 880-85; ve A. Coser “The Alien as a Servant of Power: Court Jews and Christian Renegades”, *American Sociological Review*, XXXVII (Ekim 1972), ss. 574-81. Yazar bu çalışmalarında Simmel’in “yabancı” kavramından yola çıkmakta ve merkezi bürokrasinin en üst kesimini oluşturan hanedan ve onun üyelerinin güvendiği yakınlarının bürokratlara karşı kendilerini güvenceye kavuşturmak amacıyla bu tür toplumsal “yalnızlaştırmalardan” yararlandıklarını söylemektedir. Hadımlar ve dönmeler, eski imparatorluklardaki asli etnik öğeden olmadıkları, hadım oldukları, olağan kariyer yükselmesine dışardan bir müdahalenin sonucunda üst görevlere getirilmiş oldukları için toplumdan tecrit olunmaktadırlar. Bu durumda, olağan bürokratlara oranla bu tür bürokratların merkezi bürokrasiye ve hanedana karşı direnmeleri, bu direnme için toplumsal bir destek bulabilmeleri güçleştirilmiş olmaktadır.

Amerikan sosyal bilim geleneğinde Chicago Okulu’nun kurulmasından itibaren, 1900’ler, 1930’lar ve 1950’ler diye üç dönemde ele alınan ve kendisinden yola

onlardan ötürü orada toplanan çerçiler, çalgıcılar ve fahişeler gibi çeşitli hizmet erbabı ve “eğlence endüstrisi” hizmetlilerinin gösterecekleri çeşitli uymazcı (*non-conformist*) ve bireysel davranışları, o iş yerinin bulunduğu ülkedeki, bölgedeki yerel kültürleri de bilen ara otoritelerden yararlanarak düzenliliğe kavuşturmak, denetlemek, bu arada bir oranda da olsa bu uymazcı davranışlara, metropol için önem taşıyan asıl işe zarar vermeyecek alanlarda hoşgörü göstermek idi. Ara otoriter (yerli nüfustan atanmış görevliler), bir yandan metropolün hegemonik kültürüne aşina oldukları için, bir yandan da taşra ya da eyaletlerin yerel kültür yaşamlarını merkezi bürokrasiye oranla daha iyi tanıyabildikleri (uymazcı davranışlarda bulunan kesimlerin kültürel yaşamlarını tanıdıkları) için böyle bir işlevi yüklenebilmekteydiler. Bunlar her iki kültüre olan yakınlıklarıyla, metropolle taşra arasında ya da egemen zümre ile belirli bir süre için belirli bir yerde toplan-

çıkarak yapılmış pek çok “yabancı kalma” araştırmasında esin kaynağı olmuş bulunan Simmel’deki “özümsemek istemeyen yabancı olan yahudi” açıklaması Coser’in bu çalışmalarında belirli bir değişikliğe uğruyor. Şöyle ki hadımlarda biyolojik bir farklılaştırmaya dayanan “kalıcı yabancı” olma özelliği söz konusudur. Özümsemek istese de, toplumdaki ana etnik öge tarafından özümlenmek istenmeyen biridir. Dönmeler ise, bürokrasiyle girerek uzun yıllar başat kültüre göre kendini eğiten ve aradığı doyumları uzun süre ertelemiş bulunan diğer bürokratların, “enderunlu” olarak kurdukları geleneklerden yararlanarak hanedana direnebilen bu görevlilerin karşısında yalnız kalmakta; onlarla birleşememekte, böylece tek “hami” olarak hanedanın başındaki hükümdara yanaşmak zorunda kalmaktadırlar. Bu tür “dönmelerin” Barok Almanya’ya büyük hizmetleri bulunduğu söylenebilse de, bürokrasisini belirli bir “enderunluluk” ya da “mandarinlik” geleneği oluşturacak biçimde değil de, çok daha kozmopolit biçimde kuran çok daha eski Pers imparatorluğu gibi devletlerde bu tür dönmeliğin söz konusu olamayacağı açıktır. Paganlık döneminde bütün alt (yerel) dinleri bir araya getirmek, aslında taşradaki tanrıları ve tanrıçaları belirli bir sıralama içinde tüm etnik topluluklar konfederasyonu için meşrulaştırmaya yaramaktaydı. Herodot tarihinden öğrendiğimiz bir noktayı belirtelim gene de: Pers imparatorları Anadolu’daki devletçiklere “satrap” atarlarken yerel hanedanlardan yararlanmakla birlikte, bunların yerel rakiplerini ezmekte, ayrıca yanlarına başka memurlar atarken de bunları ya Pers asıllı ya da uzak ellerden gelme yabancılar arasından seçip atamaktaydı. Eski Çin’in 19. yüzyılın sonlarında da, hanedan üyeleri hadımları yüksek görevlere getirmişlerdi. (Bu geleneğin Çin’deki uygulanımı için bkz. John K. Fairbank, *Çağdaş Çin’in Temelleri* (Amerika ve Çin: 1840-1950), çev. Ünsal Oskay (Ankara: Doğan Yayınevi, 1973, ikinci baskıda Mançu Hanedanı’nın son dönemlerine ilişkin bölüm ile İslahatçılar bölümü.) Devlet memurlarının görev yerlerinde belirli bir süreden fazla kalmamaları da, “yabancı” kalmalarına yönelik bir uygulama sayılabilir.

miş bulunan ve toplumsal yaşama olağanın dışında bir yoğunlukla katılan yerel halk kesimi ya da topluluk arasında asgari bir iletişim kurabilmekteydiler. Buyruklayan ile bağımlı kesim arasındaki iletişim blokajları, böylelikle çağdaş toplumlardaki gibi başat kültürün bütün bir toplumda, çeşitli altkültürlerin üstünde yer alan bir kültür olarak sosyalize edilmesiyle değil, o zamanın olanakları ile ancak bu yollarla bir oranda kaldırılabilmekteydi.

Bu mekanizma, taşradaki bu halk topluntularına kendi reel yaşamlarının gereği olan fantazyalarını yaşayabilme ve oradaki hayatlarına yansıtma olanağı tanımakla, aynı anda buyrukçu metropolün istekleri dışında bu topluntularda direnme uygulamasının merkezin ihtiyaç duyduğu işlerin yapılmasına engel olacak kadar açık ve sert bir muhalefet olarak ortaya çıkmasını gerektirmeyecek yumuşak bir denetim oluşturmaktaydı.¹

Aynı kültürel düzenlemeler, kent yaşamıyla birlikte ortaçağın dünyasında da görülmeye başlamıştır. Ancak ortaçağın kent yaşamındaki işleyişi, kentin sağladıklarıyla ve verdiği umutlarla olmuştur. Kilisenin 13. yüzyıl ortalarından itibaren, Akdeniz'in İslam'ın eline geçmesiyle 8. yüzyıldan itibaren duran, hatta gerileyen Avrupa'daki kentleşme ve gelişme sürecinin yeniden başladığı bu yüzyılda, kent yaşamını, St. Augustin'in deyişiyle, Tanrı'nın insana lütfu saymaya başlaması feodal toplumun içinde olgunlaşmaya başlayan daha gelişkin bir toplumsal formasyonun da adeta habercisi olmuştur. Bu gelişkin formasyonun oluşumu, başlangıcından itibaren, geri kırsal kesimlerdeki yaşamlarına oranla daha iyi yaşam arayan insanların hizmetçi, çalgıcı, fahişe, şair ve işsiz güçsüzler olarak kentlere yönelmesine neden olmuştur. François Villon'un 14. yüzyıl sonlarındaki Paris'in fahişelerini, serserilerini, işsizlerini anlatan, ama bütün bunlardan sonra, toplumun kurbanı olan bu insanların işledikleri "suçlardan" dolayı dönemin egemenlerinden bağışlanma di-

1 Fred E. H. Schroder, "The Discovery of Popular Culture Before Printing", *Journal of Popular Culture*, XI (3, 1977), ss. 629-38.

lemekten başka bir şey yapamayan šiiri tipik bir popüler kültür ürünü olmuştur.²

19. yüzyıl ise, ortaçağda belirli merkezlerdeki kentin çekiciliğini, tüm topluma yayılan sanayi merkezlerinin çekiciliğine dönüştürmüştür. Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde belirttiği gibi, sanayi kapitalizmine kadar göreceli bir serbesti içinde ve yerel olanaklarınca yaşayan köylüler, küçük mülkiyetin ve doğa ile yakın etkileşimin istikrarlı dünyasını, bu dünyanın kent yaşamı karşısındaki gerilemesi yüzünden terk ederek, kentlere göçmeye başlamışlardır. Bu durum, seçkinler kültürü ile o zamana kadar toplumsal anlamda maddi bir temeli de olan folk kültürü arasındaki ilişkiler yerine, seçkinler kültürü ile popüler kültür ikilisine dayanan yeni bir kültür yapısına geçişin başlangıcı olmuştur. Sanayi toplumunun kentsel yaşamda başlattığı ve Lenin'in 1880'lerin sonunda yazdığı *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*'nde belirttiği üzere, modernleşmenin kısa süre içinde ve en yoksul kesimlerden başlamak üzere kırsal alanlarda da oluşumuna neden olduğu modernleşmeci değişiklikler ve yeni toplumsal ilişkiler folk kültürünün maddi temellerini yıkmış, yok etmiştir.³

Folk kültürü, olumlu ve olumsuz yanları ile kırsal kesimdeki maddi ve manevi yaşamın kültürüdür. Bu yaşamda insanlar arasındaki sevgi farkları büyük olsa bile, yakın toplumsal ilişkiler

2 Joseph J. Hayes, "Gothic Love and Death: François Villon and the City of Paris", *Journal of Popular Culture*, XI: 3 (1977) ss. 718-29'dan yararlanıyorum. Ayrıca tam bu dönemde Dante'nin feodal toplumun göçmekte oluşundan duyduğu ele mi "yansıtan" *Komedya*'sından az sonra, Boccaccio'nun, "gelen dünyadan" yana olduğu görünen *Decameron Öyküleri*'nin de tecimselleşmemiş (19. yüzyıl öncesi) popüler edebiyatın habercisi sayılabileceğini belirtelim. Özellikle Dante'deki "takdiriilahi" anlayışından "rastlantı" (*caso*) anlayışına geçiş ile; "tenperestliğin" horlanmayışı açısından. Aslında Dante'den Boccaccio'ya geçiş, tragedyadan komedyaya geçiştir. (Bu konuda değerli bir çalışma olarak bkz. Süheylâ Öncel, *Decameron Öykülerinde İnsan Anlayışı* (Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İtalyan Dili ve Edebiyatı Bölümü Yayınları, 1978).

3 Bu konuda bkz. V. I. Lenin, *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi, Geniş-Çaplı Sanayi İçin Bir İçpazarın Oluşma Süreci*, çev. Seyhan Erdoğan (Ankara: Sol Yayınları, 1975).

vardı. Küçük bir yaşam ortamında ortaklaşa yaşanan bayramlar, maddi hayatla da *kolektif* bir bağ oluşturan çeşitli ritüeller ve doğa ile yakın ilişki folk kültürü insanının insana, topluma ve doğaya bakış biçimini bugünkü popüler kültürdekinden alabildiğine farklı kılmaktaydı. Kırsal kesimdeki kapitalizm öncesi ilişkiler dolaysız ve yüz yüze idi. Kırsal kesimin dışındaki toplumsal sistemde başat durumdaki üretim tarzı ise, sınai kapitalizmden alabildiğine farklıydı. Hayat kırsal kesimde daha dolaylımsız yaşıyor; doyumların ertelenmesine bugünkü kadar gerek duyulmuyor; yaşam daha rahat anlaşılabilen bir anlam taşıyordu. Kültür birikiminin büyük bir bölümü birbirini tanıyan, bilen insanlar arasındaki yakın ilişkiler içinde yaşatılan sözsiz iletişim kalıpları içinde üretilmekte, yeniden üretilmekte, kuşaktan kuşağa aktarılmakta idi. Bu kültürü üretenler ile tüketenler, çoğunlukla, ayrı kesimlerden kişiler olsalar bile, yaşam alanları ve kültürleri bakımından bugünkü gibi birbirlerinden alabildiğine uzaklaşmış ve farklılaşmış insanlar değil; aynı geleneklerin, göreneklerin içinde yaşayan insanlar oluyordu.

Bugün aynı müziği yapanla, yeniden üreten (ıcracı) bile aynı kültürden kaynaklanan ortak bir geleneğin içinde yaşama olanağından yoksundur. Müziğin tüketicisi olan geniş kitleler ise, kültürün demokratikleşmesi boyunca operadan operete, operetten revülere, revülerden ise (ancak *fun-club*'ların üyelikleri ile kazanabildikleri *sözde kimliklerinin* ortaklığı içinde bir araya gelip sözde cemaat oluşturabildikleri) çağdaş popüler müziğe geçildikçe, metalaşmanın genel olarak üretim ve tüketim alanlarındaki diğer yansımalarında olduğu gibi, tükettikleri müziğin *üretiminden* de, *yeniden üretiminden* de alabildiğine soyutlanmışlardır. Öyle ki yabancılaşmanın müziğin kendi yapısı içinde çözümlenebileceği inancı ile üretilen Stravinski'nin müziğinden caza, cazdan Beatles müziğine kadar çeşitli müzik türlerinde denenilen, fakat kapitalist toplum yaşamının çeşitli yollarla kırsal kesimleri etkilemeye başladığı yakın yüzyıllardan beri *maddi temelleri kalmamış bir folk müziğinden yararlanma* çabalarının

başarısızlığı ve özdenliksizliği de bu durumdan kaynaklanmaktadır.* Metalaşma ve üretimin endüstriyelleşmesi, günümüzde müziğin üretimi alanında folk müziğinin canlandırılmasını olanaksızlaştırmakta, ayrıca toplumsal yaşamın kırsal kesimlerde de sanayi kapitalizminin gereklerine uygun biçimde rasyonelleştirilmesi ve araçsallaştırılması kırsal kesimde bile toplum bütününe bağımlı kılınmış ilişkilere geçilmesine neden olmaktadır. Bu yüzden bütün çabalara karşın yapılabilen, eski folk müziğinin içeriğiyle ilgili olmayan bir *sözde folk müziğinden* ibaret kalmaktadır.

Üstelik kırsal kesimdeki ya da kentlerin kenar semtlerindeki yeni kentlileşmiş insanların anlıyabildiği, yaşatabildiği folk müziği yaygın popüler müziğin içinde erimeye başlamıştır.⁴

Bu nedenle, meta ekonomisinde bu ekonominin teknolojisi aracılığı ile ve bu ekonominin belirlediği bir toplumsal ve kültürel yaşam içinde tüketilmek üzere üretilmekte olan bugünün folk

* Folk müziğinden bugünkü müzik üretiminde doğru yararlanabilmek için, bu nedenle şu iki noktaya dikkat etmek gerekiyor: (a) Kodaly'nin düştüğü yanlış düşmeyen Bartok'un yaptığı gibi, yararlanılacak olan folk müziği öğelerinin yakın geçmişteki folk müziğinden değil, yabancılaştırma olgusunun henüz yoğunlaşmadığı *arkaik* bir (uzak) geçmişteki folk yaşamının gerçekten folk müziği olan müzikal zenginliklerinden aramak ve seçmek; (b) Bunları, bugünün yaşamını yanlış bilinçle algılayan bugünün yaygın müzik beğenisini şoka uğratabilecek biçimde, eski ile yenin arasındaki kontrastı algılatıracak bir müziksel montaj yöntemiyle modern yaşamın müziğinin müzikal materyaline dönüştürmek. (Bu konuda bkz. Ünsal Oskay, "Müzik ve Yabancılaştırma: Aristo, Huizinga ve Adorno'nun Müzik Üzerine Görüşleri Açısından Bir Önçalışma", AÜSBF, Basın ve Yayın Yüksek Okulu Yıllık, 1979-1980, ss. 179-245; ve sanatta *trajik olanı* trajik algılanımından kurtararak insanın müdahalesine açık hale getirmeye; başka bir deyişle, hayata insanın müdahale edemeyeceği bir trajedi olarak bakmamızı telkin eden alışılmış sanat anlayışındaki eskiden beri değiştirilemeyen mitleri ortadan kaldırmaya yönelik Walter Benjamin ve Bertold Brecht'in sanatın hayatı algılama biçimini değiştirmek için başvurdukları montaj teknik ve yöntemlerine ilişkin olarak da, Stanley Mitchell'in yazdığı "Introduction". Anna Bostock'un derlediği ve İngilizceye çevirdiği Benjamin'in Brecht üzerine yazı ve incelemelerinden oluşan *Walter Benjamin: Understanding Brecht* (London: New Left Books, 1977) başlıklı kitapta, ss. VII-XIX. "Giriş" olarak yayımlanan bu yazının ilk yayımlanışı 1972).

4 Bu konuda bkz. Theodor W. Adorno, "On the Social Situation of Music", İng. çev. Wes Blomster, *Telos*, s. 35 (Spring 1978), ss. 126-64 (*Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (1932), ss. 103-24 ve ss. 356-78'deki Almanca aslından çevrilmiştir.)

müziği de, içerik ve etkileri bakımından, popüler müziğin bir alt türü olmaktan ileri gidememektedir.*

Bütün bunlar, günümüz toplumlarının en yaygın kültürü olan popüler kültüre ayrı bir önem kazandırmaktadır. Marx'ın, "gerçek Napolyon'un dünyaya ikinci kez, fars olarak gelişi" dediği Louis Philip'in 1830'larından itibaren başlayan ve özel hafiyelikten imparatorluğa yükselen III. Napolyon döneminde 1870'lerin Fransası'nda sanayi kapitalizminin kültür hegemonik ideolojinin etkin bir yardımcısı yapmışlardır.⁵ Fabrikalarla birlikte, emeğin toplu istihdamı; üretimin ve tüketimin standartlaştırılması; devletin ekonomideki rolünün artışı; bürokratik kuruluşların tüm toplumu kaplamasının yanı sıra, esnek ve koşullara göre değişebilen (hatta çelişik öğeler taşıyan) bir hegemonik kültürün oluşturulması bu döneme denk gelmektedir. Bireye nefes aldirtacak ve ona sözde öznel yaşam alanı sağlayacak yeni bir popüler kültürün oluşmaya başlaması da reel toplumdaki homojenleştirilme atbaşı seyretnmiştir. Ancak gelişmelerin çok daha ilgniç yanı, popüler kültürün oluşumunun sistem için öneminin anlaşılması ve egemen sınıfın *progressive* kesimlerinin bu oluşumu bilinçli bir biçimde desteklemiş oluşudur. Devletin, şiir de

Günümüzde, bizde folk müziğine benzeyen, fakat kişisel beste olarak üretilmiş bulunan özgün ve yeni "folk müziği" parçalarını da *Yurttan Sesler* derlemeleriyle birlikte seçiminde, çalgılamasında ve icrasında standartlaştırmaya uğramış folk müziğini de gerçek anlamda folk müziği saymak zordur. Bunların *gemenischaft*'ı kalmamıştır günümüzde. Ne devletin radyosunda ne de tecimsel kültür tüketiminde (plaklarda, gazinolarda vb.) bunların ne sanatçısının ne de dinleyicisinin geçmişteki müzik üreticisine ya da dinleyicisine benzer yanı kalmıştır. İbrahim Tatlıses'iyle, Nida Tüfekçi'siyle, Ruhi Su'yu ile bu müzik ya da yorumlamaları popüler müzik saymak daha doğru olacaktır. Bunların toplumdaki en alt kesimlere seslenen Gencebay, Ferdi Tayfur türü sanatçıların müziğinden farklı yanları olduğu doğrudur. Ama aralarında bir alışverişin olduğuna da dikkat etmek gerekmektedir. Gencebay, Tayfur türü müzikleri ayrı tutmakla beraber, bunların lumpen kesimlerin müziği olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Lumpen kesimlerin bugünkü katılımcı toplum yönetimi çağında ayrı bir kültür yaşamları olamayacağı; bunların da popüler kültür yaşamının içinde yer almak zorunda oldukları düşünülecek olursa, bu tür müziğin popüler müziğin en edilgin, en sadomazoşistlik bölümünü oluşturduğu ileri sürülebilir.

5 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Gülen Fındıklı, (İstanbul: Köz Yayınları, 1975), Marx'ın önsözünde.

içinde yer almak üzere, ciddi edebiyat ve yazın ürünlerine sıkı sansür uygulamasının aynı döneme, 1850'ler sonrasına rastlaması ise, popüler kültür alanındaki bu değişimin rastlantısal olmadığını işaret etmektedir.

Bu iki kültür aracılığıyla, yeni toplumsal yaşamda erilgen ve akışkan yaşam denemeleriyle sürdürdüğü hayatını anlamlandırmaya çalışan çağdaş insan, durmadan değişen ve atık tek geleneği yeninin kesiksiz aranması olan yeni çağda *eski* ile *yeni*yi birbirine bağlayacak laik ve pragmatik bir ikonolojinin müşterisi durumuna gelmiştir.⁶ Bu ikonoloji, erilgenleşen zamanın ve fragmanlaşmış mekânın nedeni olan sanayi toplumu yaşamında, dinsel mucizelere artık yer olmadığı için sistemin kendi ampirik felsefesine uygun laik bir irrasyonalite olmaya başlamıştır. Metaforlar aracılığı ve bilişsel olmayan bir mantıkla kurulması ise, dinsel ikonolojideki dinsel mitoloji yerine, sanayi toplumunun ampirik mitlerini yücelten, fakat temel işlevi hiç değişmeyen bir ikonoloji olmasındandır. Bu yeni ikonolojinin yaygınlaşmasında, kitle basınının, santimental edebiyatın, yeni başlayan eğlence endüstrisinin önemli işlevleri olmuştur.

Bu laik ikonoloji, dünya ile kilise arasında köprü olan ve insanı onun var olan dünyadaki konumuna ilişmeden, İsa'dan mucizeleri aracılığıyla kurtaran dinsel ideolojiden farklı olarak, sanayi kapitalizminin reel toplum ortamını değiştirmeden insanın insan kalabilmesinin olanaklığını kanıtlamayı işlev edinmiştir. Bunun için sistemce kurgulu zamanını ve mekânını soyutlamaktadır. Böylece fantazyaya ile realiteyi birbirine yakınlaştırmakta; kişi ile var olan toplum arasında köprü olmakta; belirli bir toplumsal yapının verebildikleriyle yetinmek, gerisi için fantazyaya yönelmek zorunda kalan modern insan açısından *restorative* bir görev yüklenmiş olmaktadır. İnsanın insana sunduğu kurtarımlar (*healing*) için maddi zemin olan mucizeler, böylelikle bu yeni dönemde, laik ikonolojinin kendi yapısı içinde var olan *düzenin*

6 Marshall Fishwick, "Entrance", Marshall Fishwick ve Ray B. Browne (Eds.) *Icons of Popular Culture* (Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1970), ss. 3-8.

pragmatik felsefesinin gereklerine başarıyla uyumlanmış olmaktadır.⁷

Meta fetişizminin yaygınlaşmasıyla ve kapitalizmin (pazar ilişkilerinin) kırsal kesimlere girmesiyle birlikte yaşadığı erilgen ve akışkan toplumsal hayatı anlamlandırmakta güçlük çeken insanların çoğaldığı bu yeni dönemde, düzenin ekonomik çıkarları, düzenin bir zamanlar kuruluşuna temel teşkil eden öğelerden olan Kalvenizmin “insan için acısız haz yoktur” ilkesini de kısa bir sürede terki gerektirmeye başlamıştır. Kitlelere tüketimin zevk ve mutluluk olduğu inancının benimsetilmesinin, giderek tüketim yoluyla bireyin toplumsal gerçeklerden kaçışına da yarayacağı anlaşılmaya başlamıştır. Tüketimin yaşamla ilgili olarak, böylelikle çok yönlü anlamlar kazanması çağdaş insanı, yarışmacı ve gösterişçi kültürel düzenlemelerin etkisiyle, başkalarından geri kalmayacak derecede tüketimin “nimetlerinden” yararlanmaya yöneltmiştir. Meta ekonomisinin meta fetişizmini bireyin kendi yaşamı açısından da bir sözde rasyonaliteye kavuşturması iledir ki yaşam felsefesi yerine yepyeni bir yaşam felsefesi ortaya çıkmıştır. Eski dünyevi sofuluğun yukarda belirtilen bu değerleri yerine, yeni oluşmaya başlayan ve tüm sınıflara yayılan *kitle kültüründe çalışmanın* kendisi bir değer olmaktan çıkarak, 1850’lerden itibaren, dünyevi her türlü hazza eriştirici bir araca dönüştürmeye başlamıştır. Bu yeni dönemin etiği kurumsallaşmanın arttığı, toplumdaki insan ilişkilerinin araçsallaştırıldığı yeni toplumsal yaşamın gereklerine uygun bir değerler sistemi oluşturmuştur: “başarılı olan iyidir... başarılı olmak istiyorsan uyumlu ol... uyumlu olursan başarırırsın... başarılı olursan hayatta her şeyi iyi görürsün!”

Şimdi de çağdaş toplumda gündelik yaşamının “amentüsü” sayılan yukardaki sözlerle ifade edilen kitle toplumu insanının kültürel özelliklerini görebilmemiz için, popüler ikonoloji ile ilgili ilginç açıklamaları olan günümüzün tipik yazarlarını biraz daha yakından incelemeye geçelim.

7 Spencer C. Bennett, “Christ, Icons and Mass Media”, Fishwick ve Browne, age., s. 95.

Grekçe *eikon* kökünden gelen ikon kelimesi, kendisine karşı eleştirisiz bir saygı ve bağlılık duyulan nesne anlamına gelmektedir. İkonların anlam ve değerleri, ikonların kendilerinden değil, onlara anlam atfeden insanların kişiliklerinden; bunun da ardında, kişilerin toplumsal yaşamlarından kaynaklanmaktadır. Çağdaş yaşamda ikonlar, Fishwick'e göre sadece dinsel alanda yer almış değildir. Süpermarketlerde, diskoteklerde, eski araba mezarlıklarında, ölü defin işleriyle uğraşan işletmelerde, reklam panolarında, vitrinlerde, magazinlerde, vb. hep ikonlarla karşılaşılmaktadır. *Mana* hâlâ günümüzde göklerden gelmekte, fakat ikonların "serinlettikleri" dış dünyayı yadıkları imajlara duyulan imanın tazelenmesi, bu en eski iman tazeleme biçimiyle tam da yan yana konumlanmış televizyon izleyiciliğiyle bile olabilmektedir.⁸

Fishwick, günümüzün bu laikleştirilmiş popüler kültür ikonlarının (pop ikonların) aynı anda hem eski hem de yeni olduklarını söylemekte; "jet uçağını yöneten pilotun üzerinde Meryem tasvirli bir madalyon, *Siyah Panterlerde* ise yepyeni bir 'amulet' bulunmaktadır," demektedir.⁹ Ona göre ikonların anlamı ikonlara değer atfeden insanların toplumsal varoluş biçiminden ileri gelmektedir. İnsanın bilincinin evriminde imaj öndedir. Ne var ki imaja değer kazandıran, insanların yaşamlarından kaynaklanan *ideal*ardır... Öte yandan ikonların tarihin her döneminde kullanılan, dış gerçekliği anlamlandırmanın bir aracı olmalarının nedeni ise, "Freud'un deyişiyle, 'optik bellek tortuları' olan ikonların form ile *formula*'yı kaynaştırabilme özellikleridir."¹⁰ Böylelikle "form ve *formula*'yı kaynaştıran

8 Fishwick, age., s. 3.

* Yakaya, göğüse, giysilere takılan, "savaşma seviş!" ya da "yıkılsın Babil!" yahut da "renklere ölüm!" gibi ibareler taşıyan renkli yazılı, simgesel anlatımlı metal rozet benzeri takılar. Bir klan ya da bir sözde cemaatin üyesi olma kimliğini simgeleştiren takılar.

9 Age., s. 2.

10 Age., s. 3.

ikonlar, anlamsal bir süreklilik ve değişmezlik kazandırdıkları çağdaş insanın dış dünyasına bir tutunum (*coherence*) edindirmeye yarayan tuğla ve harç yerine geçmektedir.”¹¹

Modern insan, yaşadığı “elektronik çağın kültürü içinde” yaşamına bu tutarlılığı kazandırabilmek için “geçmiş ideolojilerdekinden çok daha fragmenterleşmiş imajlardan” başka bir şey bulamamaktadır. Bulabildiği bu imajlar ise, sınırlı ve erilgen (eriyip yok olma eğiliminde) imajlar olmakta, fakat gene de modern insanın psikolojik yaşamı içinde yer almakta; bütün dış değişikliklere karşın, ikonlar bugün de güçlü olmaya devam etmektedir. “Eskinin bilinen süreci bugün de sürmekte; tarih toplumsal yaşamın gerçekliklerini anlayamayan, değişimleri izleyemeyen kitleleştirilmiş (modern dönemin) insanı için bir mitoloji olarak yaşanmaktadır. Mitoloji ritüelleri gerektirmekte; ritüeller ise ikonları canlı tutmaktadır. Topluma, insanın kendisine ve çağına ilişkin temel anlayışlar ve düşünceler, bugün de birer iman ve ikonolojiye dönüşmekte; çağdaş insan, tanrısı ölmüş bile olsa, bugün de ancak ikonlarıyla yaşayabilmektedir.

Bu durumu Fishwick, Claude Levi-Strauss’dan yola çıkarak şöyle açıklamaktadır:

“İkonların anlam ve dili, toplumlar için en önemli güç kaynağı olmuştur. Efsaneler, inançlar, kutsal nesneler, tapıngılar topluma güç vermişlerdir. İkonlar, bir kült, bir *lore*, bir saygınlaştırma ve bir anlamsal yola çıkış noktası (*anchor*) gerektirmiş ve oluşturmuşlardır.”¹²

Başka bir deyişle, bütün bunlar toplumsal yaşamda herkesi ve her şeyi var olan toplumun yapısı için gerekli olan yerlere ve anlamlara kavuşturmakta; yaşama anlamsal bir bütünlük kazandırmış olmaktadır. İnsanlar her çağda doğum ve ölüm gibi olgular ve çeşitli bireysel ve toplumsal sorunlar karşısında

11 Age.

12 Age., s. 3-4.

bunlara bir anlam vermek durumunda kalmışlardır. Değişen tek şey, çağlar boyunca bu anlam vermenin üslubu olmuştur. Örneğin doğum, ergin yaş grubu üyeleri arasına girme (*initiation*), ölüm gibi olayların anlamlandırılmasında üslup eski dönemlerde yüzlerce yıl değişmeden varlığını sürdürebilmişken, günümüzün hızlı değişen toplumsal yaşamında bazen bütün bunlar tek bir kuşakta bile köklü değişimlere uğrayabilmekte; bu değişiklikler de önemli başka değişikliklere yol açabilmektedir. *Popüler Kültür*, işte asıl böylesi bir çağın yaşandığı günümüzde, bütün bu olguların yanıtlanmasında görmekte olduğumuz modern üsluptur. İnsan yüzeydeki *data*'ları (yaşamda karşılaştığı şeyleri) betimlemesi, özgünleştirmesi ve onlarla özdeşleşmesi ve içsel nitelikleri (değerli sayma, yorumlama, önemseme) bakımından bile, bugün de yaşadığı dünyasına *kendisi için* bir yanıtta bulunmak durumundadır. Herkesin toplumsal kişiliğine bağlı bir inancı, herkesin ikonları vardır. Bunlar kafamızın içinde, köşelerinde durmakta; herkesin kafasında, hayatının gerektirdiği anlam ve formlar için kullanılmak üzere “ikonomik imajlardan meydana gelmiş bir banka” oluşturmaktadır.¹³ Bunlar aracılığı ile ki, modern toplumda *bireysel olan yanımız* ile *toplumsal olan yanımız* arasında, yaşamakta olduğumuz tarih dönemine özgü, yeni yeni etkileşimler olabilmektedir.

Çağımızda, bu “banka” kitle iletişim araçlarından algılanan uyarılarla zenginleştirilmektedir. Bu araçlarla algıladığımız görüntüler ise, birer illüzyona dönüşmekte; duyularımız ne denli yoğunlaşırsa, yaptığımız algılamalar o denli bütünlük ve tutarlılıktan yoksunlaşmakta; yaşamımızın kendisi hakkında yapabildiğimiz değerlendirmeler birer fiksiyona dönüşmektedir. Böylece kitlesel üretimin, kitlesel dağıtımın ve kitlesel tüketimin ardından meta tüketimine ilişkin beğeniler de standartlaştırılmış ve mekanikleştirilmiş olmaktadır. Tüketim nesneleri; bunların taşıdıkları simgeler; üste başa takılan amblemler, süsler, bezekler (*amulets*); totemler ve alegoriler; ev içlerindeki çeşitli *idol*'ler; imajlar ve

13 Age.

son olarak da, çekici gözüken gerekli gereksiz her türlü eşyadan oluşan eski günlerin insanların ikonalar dünyasından çok daha geniş, çok daha kapsamlı laik ve pragmatik bir ikonlarla dolu yepyeni bir ikonoloji çağına girilmiştir.

Bu ikonoloji, inşa edildiği malzemeler bakımından olduğu kadar, yüklendiği işlevleri bakımından da *plastikleşmiş bir ikonolojidir*. Bu niteliğini, çağdaş toplumun kalıcılığını yitirmiş, akışan ve erilgen toplumsal yaşamından almaktadır. Bu yaşamın içinde toplumsal olarak en edilgin durumdaki geniş kitleler, üretim araçlarına sahip olan kesimler ile henüz kitlelerin toplumsal konumuna düşme sorunuyla karşı karşıya bulunmayan kesimlerin zaman zaman horladıkları bu plastikleşmiş ikonoloji aracılığıyla, kendi konumlarına uygun popüler kültürün hem tüketicisi hem de önemli oranda yeniden üreticisi olabilmektedir.

Fishwick'in bu konulara getirdiği açıklık ise, günümüzde popüler kültürün tüketiminde ve üretiminde kitle iletişimi araçlarının yerinin büyük oluşu nedeniyle, bugünün pop ikonalarının, toplumun *kitleselleşmiş* kesimlerini oluşturan çeşitli tabakalarda birbirine benzer biçimde yer almakta oluşunu göstermiş bulunmasıdır. Bu kesimdeki tabakaların satın alma gücünün düşüklüğü nedeniyle, söz konusu popüler ikonaların hem ucuz olmaları (yani kitlesel üretim süreci ile imal edilebilmeleri), hem her yerde satışa hazır bulundurulabilmeleri için modası geçip bir yana atıldıklarında üzüntü yaratmayacak kadar yerleri kolayca başka ikonlarca alınabilecek basit yapılarda olmaları gerekmektedir. Bu nitelikleri taşıyabilmeleri için, popüler ikonların hem görünüşte özgün (*unique*) hem de tıpatıp benzerlerinin her yerde kolayca bulunabilir olması gerekmektedir. İşte bütün bu özelliklerindendir ki günümüzün ikonları kendi doğalarını da değişen toplumsal yaşama koşut olarak değişebilir bir doğaya dönüştürmüşlerdir.* Kolay elde edilebilir şeyler olmuşlardır ama onlarsız

Benzerlerinin kolay bulunabilir olması özellikleri için, bir zamanların ünlü sex ikonası olan bir Hollywood yıldızının yerine, birkaç yıl sonra hemen bir yenisinin bulunması, Hollywood tarafından yaratılması örnek verilebilir. Zaman içinde değişebilir nitelikler taşıma özellikleri için ise, 1940'ların popüler ikonaları

olunmayacak kadar da zorunludurlar hâlâ. Hem yenidirler ya da yeni olarak kabullenirler, hem de değişken dünyamızda biçim ve değer yönünden hızla eskiyen ömürsüz ikonlar olarak hiç de kalıcı değillermiş gibi görünürler. Oysa ilk bakışta alabildiğine saçma gibi gözükse de, çağdaş ikonlar gerçekten hem ömürsüz hem de ölümsüzdürler. Bu nedenledir ki çıktıkları gün ölümsüz gibi gözüken *Bonny and Clayde* döneminin ikonları bile umulmadık bir süre içinde ölmüşler, fakat yıllar sonra, bir başka kuşağın yaşamında çağdaşlaşarak yeniden canlanmışlardır. Ya da büyük ün ve servet kazanmış, popülerleşmiş boksörler, şarkıcılar, skandal kraliçeleri, Hollywood starları, arkalarındaki endüstrinin desteği çekildiğinde, bir anda ölümlü insanların arasına dönmek zorunda kalmakta,* fakat bunlardan bazıları, günün birinde kır-

olan “vamp kadınlar” ile Humphrey Bogart gibi yıldızların yerine, 1950’lerde *sex appeal*’i olan kadınların, ince ve romantik görünüşlü tiplerin geçişi örnek verilebilir. Günümüzde ise popüler ikonaların çok daha hızlı değiştiğini, hatta sinema için başka tip ikonaların, TV için başka tip ikonaların oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunun yakın yıllardaki ilginç örneği, TV oyunculuğunda yükselmekte olan iki genç oyuncudan biri olan John Travolta’nın sinemaya geçip birkaç filmle ikonlaşması; daha sonra TV’ye dönmek istediğinde, TV’nin artık kendisine kaplanmış bir yol olduğunun söylenmesidir. Roland Barthes ise, *Greta Garbo ile Audrey Hepburn*’un ikonalığını ele aldığı yazısında, bunlardan ilkinden ikincisine geçişi, kadına ilişkin bir düşüncenin ikonalaştırılması, bir olayın (*speciality* görünümü olan yenilik) ikonalaşması olduğunu söylüyor. Bkz. Roland Barthes, “Garbo’nun Benzersiz Yüzü”, *Cumhuriyet*, 27 Şubat 1982, Murat Belge’nin hazırladığı “İnsanlar ve Sanat” sayfasında.

Bu konuda bkz. C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Bilgi Kitabevi, 1973), “Ünlüler” bölümü. Mills bu bölümde, Hollywood’un birer “meçhul” iken alıp “ünlüler arasına soktuğu; belirli bir süre sonra da yerine bir başkasını bulunca, bir kenara bırakıverdiği seks ihalelerinin, “kahramanların” başına gelenleri anlatıyor.

Ayrıca toplumsal hayatın ekonomik-politik değişimine koşut olarak çeşitli toplumsal kesimlerin ikonalarının da değiştiğini belirtelim. Bu konuda ilginç bir çalışma yapan Leo Löwenthal, küçük girişimciliğinin maddi zemininin henüz tamamiyle ortadan kalkmadığı 1900’lerde orta sınıfa bakıyor. Bu sınıfın evlerine aldığı popüler magazinlerde sık sık resimleri, konuşmaları, kendileriyle yapılan röportajların yayımlandığı ideal orta sınıf tiplerinin “çok çalışarak hayatta başarı kazandıkları söylenen” ve daha çok bilimadama, sanatçı, buluş sahibi kişiler olduğunu; tekelleşmeyle birlikte 1940’ların aynı dergilerindeki “ikonalaştırılmış” tiplerin “dünyaya geldiğinde iyi bir beyzbolcu olacağı alınına yazılmış bulunan” ya da “doğru zamanda, doğru yerde bulunmasını bilen şanslı biri olduğu için zenginleşmiş” bulunan büyük zenginler, *best seller* yazarları, plak rekoru kıran popüler şarkıcılar, güzellik kraliçeleri, sapkın tiplerden devşirilmiş ünlüler olma-

pılıp yeniden yıldız yapılmakta ve kısa zamanda, günün yaşanan gerçeğini en az eskisi kadar başarıyla, üstelik yepyeni bir dönemde ifade edebilen yeni yeni ikonlara dönüşebilmektedir.

Çağdaş insanın sürekli değişim içindeki dış gerçekliğine uygun olarak kendileri de hızlı bir değişim süreci içinde bulunan bu ikonlar çağdaş insanın bir başka özelliğine de denk düşmektedir; dış gerçekliği, modern insanın duyuşal yapısındaki değişimlere koşut olarak ancak anlık, yüzeysel, keskinleştirilmiş ve basitleştirilmiş görünümleri ile algılayabilmek! Bu zihinsel özellik nedeniyle, ikonlar bu tür algılanımlara yatkınlaştırıldıkça, gündelik yaşamda daha da etkin olmaktadır. Diğer yandan, modern toplumdaki yaşam biçiminin (ki bunun henüz sanayileşme yolunda bulunan toplumlarda da sanılandan daha fazla yaygınlaşmış olduğunu belirtelim) herkesin gündelik davranışlarını bile başka insanların yapacakları değerlendirmelere göre düzenlemesi nedeniyle,* ikonlar, gitgide daha fazla, zamanca evrensel, mekânca her yerde anlam taşıyacak nitelikte olmaya başlamışlardır.¹⁴

Böylece ortaçağ insanının tek bir metaforik sistem içinde felsefi birliğe kavuşturulabilen ve herkesçe ilk erginlik yıllarındaki sosyalizasyondan itibaren artık kolayca öğrenilebilen kültürel dünyası ve bunun içinde sürdürdüğü yaşam deneyimlerindeki istikrarlılık, 19. yüzyıl ortalarından itibaren, çağdaş insan için gitgide olanaksızlaşmaya, hatta reel yaşam açısından “rasyonel” bir şey olmaktan çıkmaya başlamıştır. Kültürel dağılma ve yer yiti-

ya başladığını belirtiyor. Verili toplumun kendini yasallaştırmasının 1900’lerde “çalışan kazanır” sloganına dayanmaktayken, 1940’larda bu irrasyonelitenin daha da yoğunlaştığını ve reel toplumun kendini yasallaştırmasının insan zihninin mutlak bir biçimde deforme edilmesini; hayatı şans faktörü ile açıklanabilir bir süreç olarak görmeyi gerektirdiğini vurguluyor. (Bkz. Leo Löwenthall, *Literature, Popular Culture and Society* (Englewood Cliff., N. J., 1961)

David Reisman-Reuel Denney ve Nathan Glazer’in katkılarıyla, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (New Haven and London: Yale University Press, 1967 baskısı), Özellikle Tolstoy’un *Anna Karenina*’sındaki Stephan Arkadyeviç karakteri ile başladığı “başkalarınınca yöneltimli kişi” açıklamaları ss. 23-24’ten başlayarak kitap boyunca sürüyor.

14 Fishwick, age., ss. 8-9.

riminden (*dislocation*) ve toplumsal yaşamdaki hızlı değişimden ileri gelen uçuşan, elle tutulmayan bir başıboşluk ve yersizyurtsuzluk, kendini her “ciddiye alışta” sıkıntı ve umutsuzluk duygusuna kapılan çağdaş insanın vülger, gelip geçici ve beğenice fazla değerli sayılmayan popüler kültür ve onun ikonolojisine gereksinmesine neden olmuştur. Seçkin kültür yandaşları tarafından sadece “eğlendirici” bir kültür, “yanlış-bilinç” içinde yaşanabilen bir kültür sayılan bu yeni kültür, işleyişine, amaçlarının seçilmesine katılmadıkları, dışarılandıkları bir reel dünya karşısında kalmış bulunan sınıf ve tabakaların yaşadıkları dış gerçekliği kendi günöbirlik hayatları açısından anlamlandırmalarına yaramaktadır. Olumsuz nitelikleri, kendi içinden çok, bir sistem olarak kendisi rasyonelleştiği oranda, bağımlı konumdaki sınıf ve tabakaların reel yaşamlarını irrasyonelleştiren sanayi kapitalizminin biçimlendirdiği çağdaş yaşamdan kaynaklanan bu yeni kültürün bile kendine göre bir rayonelliği, hatta bütünüyle bastırıl原因mayan özgürleşimci beklentileri canlı tutmaya yarayan nitelikte öğeleri vardır.*

Fishwick sorunun bu yanına fazla değinmiyor ise de, çalışmamızın sonuç bölümünde biz bu konulara değineceğiz.

* Geniş halk kesimlerinin günümüzdeki kültürü diyebileceğimiz popüler kültürü yargılarken, bu nedenle bütünüyle olumlamak kadar, bütünüyle reddetmek ve metalaşmaya dayanan çağdaş yaşamda *pure* bir etiğin, *pure* bir kültürün arayıcılığını yapmak da yanlıştır. Theodor W. Adorno’nun dediği gibi, böyle bir tutum, “en temiz örneğini oluşturan Valéry’nin tutumunda bile,” para dalgalanmalarına göre yaşanan bir hayatta, evrensel bir dinamik içinde, güvenli, masum ve istikrarlı bir kültüre sahip olunabilirmiş gibi yanıltıcı bir inanişaya yol açacağı için, “bilinçsizce de olsa, tutuculukla aynı safta yer almış” bir tutum olacaktır. Öte yandan bu yeni dönemin kültür yaşamını, “tarım devleti olan Prusya’dan endüstriciler devleti olan Almanya’ya geçiş süreci boyunca Alman resmi entelijansiyası gibi, “popüler bir cemaat yaşamına geçiş” olarak sayıp olumlamak da yanlış olacaktır, çünkü böyle bir tutum, günümüzdeki popüler kültür yaşamının “meşru olmayan ve ideolojik yollarla sağlanmış bir *consensus*’a dayanarak öznelliğin ortadan kaldırılmasına yönelik” bir kültür yaşamı olduğunu fark edememeye yol açacaktır. (Bu konuda, tekrar tekrar okunabilecek bir metin olarak bkz. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (London: Heinemann, 1976, ilk baskısı 1973)’daki *Epilogue* bölümü, ss. 281-99’da özellikle, ss. 293-95 arası.)

Çağdaş ikonoloji sorununu, meta fetişizminin günümüz insanının yitirdiği kimliğini bulmasının bir aracı olduğunu vurgulayarak ele alan Bennett, ikonların günümüzdeki işlevini şöyle belirtmektedir:

“... kimliğimiz toplumsal rollerimize göre oluştuğu için bugün, kişi olarak kendimizi gitgide daha büyük bir anonimleşme içinde bulmakta; bunu önleyebilmek için sahip olduğumuz nesnelere bireysellik vererek kendimize kimlik edinmeye çalışmaktayız, fakat bulduğumuz bu kimliğimizi, satın aldığımız kitlesel üretim mamullerine karşı duyduğumuz saygı sayesinde kazanabilmiş olmaktayız.”¹⁵

İşlikteki ve işlik dışındaki yaşamıyla reel dünyada istediği düzeyde toplumsal statü ve kimlik edinme olanağı bulamayan çağdaş insan, bu gereksinimini reel yaşamın “kenarındaki” düşselleştirilmiş yaşam alanlarında bulmaya çalışmaktadır. Bu amaçla tüketimini artırmakta; aldığı giysilere, eşyalara, otomobile, vb. bunların aynı anda binlercesi üretilmiş seri imalat ürünü olduklarını unutarak, sadece kendisine aitmiş, özgül ve biriciklermiş gibi kişilik atfetmekte; bu amaçla arabasının üstüne çiçek resmi yapmakta ya da değişik renkte bir şerit çektirmektedir. Ne var ki bütün bunlar da fazla yararlı olamamaktadır. Bennett’e göre, “sözde özgürlüğü ile, gidecek yerinin olmaması ile bir boşluk içinde yaşayan” modern insan, kültürün maddi yanlarında erişilmiş bulunan bugünkü düzeyin ona kazandırdığı potansiyellikler açısından düşünülecek olursa, *insanın*, ancak varoluşsal bir karikatürü olabilmektedir.¹⁶ Bunun en büyük nedeni, insanın *işinde* yaratıcı olmasını; iş ve meslek hayatının insana toplumsal yaşa-

15 Bennett, age., ss. 92-92.

16 Age., s. 91.

mında kişilik ve itibar kazandırmasını önleyen, buna son veren “modern teknolojinin kendisidir.”¹⁷ *Ancient* dünyada ve ortaçağ dünyasında insan kendisini işi ile özdeşleştirebiliyordu. Çalıştığı, kendini gerçekleştirdiği işi aracılığı ile yaşadığı topluluğuna kişisel olarak katkıda bulunabiliyor, bu katkısı oranında, toplumsal yaşamında belirli bir konum ve kimlik kazanabiliyordu. Bugünün toplumsal üretim sürecinde istihdam edilen teknoloji buna olanak bırakmamaktadır.*

İkonlar anlamsal içerikleri, dünyayı tasvir tarzları ve hayat anlayışları bakımından güçlüdürler, fakat herhangi bir kişiliği portrelemekte bulanıktırlar. İkonlar bugün de inanan ve inandığı ikonu takınan, üzerinde bulunduranlara kişilik kazandırmamaktadır. Sadece toplumsal yaşamda yüklendikleri işlevler ve toplumsal konumları açısından kişilere, bunlara denk düşen imajlar kazandırmaktadır. Bu imajlar kişilerin kendilerine bakışlarını biçimlendirmektedir. Böylece dinsel ikonoloji nasıl azizlerin kendi bireysel kişiliklerini değil, azizlerin kilisenin hayatında oynadıkları rolleri açık, basit ve herkesin anlayabileceği bir simgeleme ile kilisenin müminler cemaatine anlatmakta ise, laik ikonoloji de çağdaş kitle toplumu insanlarına kendilerini özdeşleştirecekleri sinema yıldızlarını, TV dizilerindeki karakterleri, kendileriyle belirli bir marka malın tüketicisi olmakla özdeşleşebilen “ünlüleri” sunmakta; odalarına asmaları için bu insanlara *Playgirl of the Month* denen güzel kadın resimleri ya da *James Bond ve Superman* posterleri dağıtmaktadır. Bunları, her biri toplumsal rollere göre çeşitli anlamlar taşıyan ikonografik nesneler olarak sunmaktadır.¹⁸

17 Age., s. 92.

Bennett’in “yabancılaşma” sorununu ele alışı, en gelişkin örneğini Melvin Seeman’ın 1957’deki ünlü “Yabancılaşma Üzerine” başlıklı yazısında gördüğümüz, yabancılaşma olgusunun merkezine kişinin işinden (*work*) yabancılaşmasının odaklandırıldığı ampiristik Amerikan sosyal bilimlerdeki yaklaşıma denk düşüyor. Bu anlayış, “yabancılaşma” olgusunu psikolojik bir sorun olarak kavramsallaştırmakta; bu nedenle işinden yabancılaşma duygusu bile duyamayan “mutlu robot” denen tipe dönüşmüş en yoğun yabancılaşma içinde bulunanların hiç yabancılaşmadıklarını kabul etmek zorunda kalmaktadır.

18 Bennett, age., ss. 92-93.

İkonlar yazara göre, zaten Hıristiyanlık ile ortaya çıkmış da değildir. Sihire dayanan eski dinlerin çoğunda ikonlar birer *formula* olarak kullanılmışlardır.¹⁹ Günümüzün ikonları ile geçmiş çağların ikonları arasındaki ortak yan, ikonların insanı varoluşsal bir değer olarak görmeme, insanın yüklendiği toplumsal roller üzerinde vurguda bulunmaları; bunu yaparken zaman ve mekân kategorilerini eritip yok etmeleridir, fakat eski ikonların yenilerinden farklı bir yanı da vardır. Eski ikonlar dünyevi olanı aşkınlamak için dolaylamaya yarıyorlardı. Bu dünyadan çok, uhrevi dünyaya yönelen bir anlamlandırmayı işlev edinmişlerdi. Bugünün ikonları ise, aynı mantık şeması içinde bu dünyayı, bu dünyada insanın doğumuyla hazır bulduğu toplumsal yaşamı olabilecek olanların en iyisi, en doğrusu, insan doğasına en uygun olanı saydırtan ampirizmin kendi mitlerine dayanarak anlamlandırmayı ve insana benimsetmeyi işlev edinmiş bulunmaktadır.²⁰

Ampirizm döneminde ikonolojiye hâlâ yer kalabilmesi, ilk bakışta ters görünse bile, bu nedenle son derece tutarlı ve anlamlıdır, çünkü çağdaş sanayi toplumlarının insanların ikonları, örneğin kitle iletişimi araçları gibi ampirik bilimlerin ve çağdaş teknolojinin ürünleridir, fakat ikonlar da, iletişim de, bilim çağı denen çağımızda da, eski çağlarda olduğu gibi insanı metafiziğin derinliklerine sürüklenmektedir. Sanayi toplumunda üretim, tüketim ve dağıtım süreçleri modellerden ve formlardan oluşan düzenlenmiş *pseudo-Platonic* şemalara dayanmaktadırlar. Rea- litenin çağdaş toplumun insanınca algılanması da, önceden hazırlanan bu şemalara dayanarak kurgulanabilmektedir. Üstelik bu insana, yaşadığı çağın bilim çağı olduğunu göz ardı ederek, duyularına güvenerek yaşaması söylenmekte, hatta uzunca bir zamandan beri, duyular ötesindeki gerçekliklere de inanması

19 Bu konuda çok ilginç iki yazı için bkz. Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, İng. çev. R. Brain (London: Cambridge University Press, 1977), ss. 169-85'de fetişizm, ideoloji ve din üzerine; ss. 204-20'de ilkel düşünce, mitler ve tarih üzerine olan bölümler.

20 Bennett, age., ss. 94-95.

gerektiği söylenmektedir. Böylece yaşadığımız ampirizm çağının yeni metafiziği, gündelik yaşamını dolaysız algılamalarıyla (*immediate perceptions*) sürdürmeye alıştırmış çağdaş insanın kendisi tarafından da benimsenebilmektedir. Sapkın kültürlerde çeşitli uyuşturucuların ve ilaçların kullanılması gibi gazete, dergi ve diğer kitle iletişimi araçlarının yıldız fallarından, kadercilikten bilinirlik ötesi gerçeklerden söz eden haberleri, yorumları, öyküleri ve çeşitli diğer program ve yazı türleri ile milyonlarca insan kendi dış gerçekliğini böyle anlamlandırmaya yöneltilmektedir. Özellikle kadın dergilerinde, kadın programlarında, aile dergilerinde ya da gazetelerdeki “eviniz” köşelerinde; son zamanlarda ise erkeklere seslenen *Superman*, *James Bond* tipi karakterlerin öykülerinde, “erkek” dergilerinde, “parapsikoloji” dergilerinde ya da benzeri radyo ve televizyon yayınlarında, *formal* eğitim kurumlarındaki insanlara yıllarca bir kâbus gibi okutulan müsbet bilimlerdeki ussallığa, bilgi üretme yöntemlerine ters düşen her türlü deneysellik üstü (deneysellik aşkını: *transempirical*) gerçeklerden söz edebilmekte; üstelik bu yayın türleri okuyucu ve dinleyicinin de ilgilendiği türler olmaktadır.

Bu, bilimselliğe bulaştırılmış... Metapsikolojik ve *Transempirical* gerçekler, kitle toplumu insanları için hazırlanmış bir tür “kalpazan işi bilim” yerine geçmektedir.²¹ Böylesine geniş ve şaşkınlştırılmış bir kalp bilimsellik kalıbı içinde dünyayı anlamlandırmaya çalışan kitle toplumu insanları için yıldız fallarında, TV dizilerinde *beklediği* ya da *gördüğü* olay ve öyküler laik bir

21 Age., s. 95. Adorno, bu tür sözde bilimlerin oluşabilmesini, yıldız biliminde (*astrology*) görüldüğü gibi, hep birlikte insanın varoluşunun anlamı üzerine eğilmek yerine, kendi ilgi alanlarında kapalı kalan çağdaş bilimler arasındaki bugünkü sosyal formasyonun irrasyonelliğinin sonucu olan aşırı işbölümüne dayandırıyor. Astronomi ve psikolojiye kulak veren, fakat ikisi arasında ters ve yanlış “bilimsel” bağlar kurarak sahte bir bilim haline gelen yıldızbilim, bilim ve kültürle ancak kitle iletişimi araçlarıyla ilişki kurabilen kültürel yönden edilgenleştirilmiş çağdaş kitle toplumu insanının gözünde “bilim” sayılır oluyor. Benimsenmesinin nedeni ise, bu insanların değiştiremedikleri yaşamlarını kendileri in dışındaki nedenlere (yıldızlara, vb.) bağlamaları oluyor.

Bu konuda bkz. Theodor W. Adorno, “The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column”, *Telos*, 19 (Bahar 1974), ss. 13-90.

çağda yaşanan “İsa’nın mucizeleri” yerine geçmektedir. Bennett laik ikonolojinin bu metafizik yanının nasıl ve neden oluşturulduğunu ise, İsa’nın huruç edişine benzeterek açıklamaktadır. İsa huruç ederek, yaratılış olayı üzerinde etkide bulunan tüm yabancılaştırıcı güçlere karşı –ki ölümünün nedeni bunlardır– ölümünü Tanrı’nın yenilgisi olmaktan çıkararak nasıl tanrısal tam bir yengiye (galibiyete) dönüştürmüştü, laik ikonolojinin mucizeleri de reel yaşamın karşısında yenik düşmüş insana, zaman ve mekândan soyutlanmış gösterimleri ile sözde yengiler sunmaktadır. Özellikle çağdaş elektronik teknoloji sayesinde, soyutlanmış bir mekân ve zaman düzenlenimi içinde, milyonlarca insan farazi bir “*herkesle birlikte yaşanan ortak zaman*”a kavuşturulmakta; birbirinden soyutlanmış, kendi *interior*’üne çekilmiş insanlara, gerçekte var olmayan bir cemaat içinde yaşama sanısı (zannı) edindirilmektedir.* Bu ise, İsa’nın gösterdiği mucizeleri ile yaptığı’nın tersine, *dinsel olanı laik olana* bağımlı kılmak, mucizeye gereksinen hastayı tarihsizleştirerek, hastayı kendisini hasta eden reel topluma yeniden katmak olmaktadır. Günümüzün laik ikonolojisiindeki mucizeler ile yaşanan düzmece kolektif yaşam deneyimleri de reel toplumların ampirizmin mitlerinin, bireyi de aşırıp, kolektif olarak doğrulanmasına yaramaktadır.

Bennett, İsa’nın mucizeleri ile gerçekleştirdiği kurtarımların insan ruhunun yeniden düzeltilmesine, bedeninin tamamlanmasına, hastanın topluma yeniden kazandırılmasına yönelik olduğunu hatırlatarak, aynı işin laik ikonolojideki gerçekleştirilme sürecini şöyle anlatmaktadır:

* Örneğin aynı TV dizisini izlemekte olan, değişik yerlerde yaşayan, toplumsal konumları farklı milyonlarca insanın oluşturduğu ya da Joan Baez’i Sevenler için çıkarılan bir *amulet*’i takanların ya da popüler müziğin belirli bir alttürünü sevenlere seslenmek için yayımlanan bir pop müzik dergisini okuyanların; böyle bir dergi çevresinde oluşturulmuş *fun-club* üyelerinin oluşturduğu cemaatler. Gerçekte bunların, kapitalizm öncesindeki toplumsal yaşam biçimi olan cemaat yaşamı ile ilgisi yoktur. Yani *fun-club* üyeliği ile edinilen ortak kimlikler, cemaat yaşamındaki insanların ortak kimliğine benzer bir kimlik kazandırmakta, fakat bu kimlik, fantazyaya niteliğinde bir ortak kimlik olarak kalmaktadır, çünkü birincisi bugünkü reel yaşamı aldanımlar aracılığı ile “hafifletmeye” çalışan bir altkültür yaşamı iken, ikincisi kapitalizm öncesi toplumsal formasyonun yaşamının özgün biçimlenimidir.

“... mucize işçisi olan ve şeytan ruhların cemaatten uzak tutulmasından sorumlu kişi sayılan İsa, bu mucizelerini gözle görülebilen gösterimlerle yapmak zorundaydı... Bizim dünyamız ise ampirik bir dünya olduğu için, kitle iletişimi araçlarının programlarında bu mucizeler metaforlar aracılığıyla yapılmaktadır.”²²

Bennett’e göre televizyon dizilerindeki “kahramanlık” uçmakta, sıradan insanları öldüren silahlar karşısında bu insanlara hiçbir şey olmamaktadır. Çağdaş insan bu gösterimleri gerçek saymasa bile, yaşamını, bu dizilerdeki karakterlerin onun adına yaşadıklarına inandığı düşsel yaşam deneyimleri aracılığıyla yaptığı algılamalara dayanarak anlamlandırmaktadır. Bu anlamlandırma işleminde fantazyaya ile realite iç içe girmekte; ikisi arasındaki fark eriyip azalmakta; yaşanan hayat karşısında mantığa bağlı olan “görünene inanma” ile, arzulara bağlı olan “inanma” arasındaki mesafe ve farklılık ortadan kalkmaktadır. İsa’nın mucizeleri nasıl gerçekte tutarlı bir içerikten yoksun ise, yani bütün dinsel mucizelerin en temeldeki işlevi, nasıl, ezilen insan ile ezen insan aldatıcı bir birliktelik içinde yaşayabileceklerine ve bunun için başka bir toplum biçimine geçmenin gereksiz olduğuna inandırmak ise, çağdaş kitle iletişimi araçlarıyla işletilen laik ikonolojinin işlevi de (örneğin TV dizilerinin karakterlerin ve olayın tarihsel yanlarını vermeyerek hayatı mitoslar topluntusu olarak göstermesi gibi) izleyicinin kendisini reel toplumla bir bütünlük içinde görmesini, böylelikle reel yaşamı benimsemesini kolaylaştırmak olmaktadır. Reel yaşamın içinde bu yargıya varan kitle toplumu insanına güç katlandığı reel yaşamından sonra içine “çekildiği” fantazyalarında da, bunların izlenmesindeki ilk andaki kısa süreli arınmaları izleyen “son” aracılığı ile vardığı realiteyi kabullenici nihai yargının olabileceğin en iyisi olduğu telkin edilmektedir. Reel yaşamda “beş parmağın hiçbirinin eşit olmadığı” geçerli ölçütken; laik ikonoloji, böylece herkesi aynı

22 Bennett, age., s. 95.

toplumun içinde –ama sadece fantazyaya yaşamının geçerli olabileceği düşlerde– bir araya toplamış olmaktadır.* Bunun en ilginç örneğini, Bennett’e göre yakın yıllarda milyonlarca insan için “Apokalipsin Dört Atlısı” olmuş bulunan Beatles müzik topluluğunun başarı ile oynadığı *restoratif rolde* görmekteyiz.²³

Bennett bu ilginç savını konserleri, plakları, filmleri, maskotları ve posterleri ile milyonlarca genç insanı büyüleyen bu topluluğun sanatını işlevi açısından inceleyerek açıklamaktadır. Ona göre İsa’nın duaları ile cinleri defetme ve topluluğu olağan yaşam rutinini sürdürebilecek olanaklar içinde tutabilme işlevi nasıl ilk Hristiyanlar için ikonolojist bir inanç kaynağı olmuşsa, ikonaklastik gibi görünen ama “yıkıttığı” dinin yerine pragmacı, acımasız, yarışmacı, baskısı, tamahçı kendi dinini koyan çağımızın laik ikonolojisinde de *ham bir idealizm* aracılığı ile İsa rolünü oynayan bu tür popüler kültür karakterleri, toplumsal

* Laik İkonolojinin yalnızca uykuda görebileceğimiz “özgürleşim beklentilerimizle dolu” düşlerimizi ve fantazyalarımızı bile, artık ışıkteki ve ışık dışı zamanlardaki gündüz yaşamımıza kadar indirdiği, yaygınlaştırdığı görülüyor. Düş görmek, düş görebilmek günümüz açısından çok önemli “korunması gereken” bir yeteneğimizdir. İnsanın düşlerinde olsun “gargantuan bir insan” anlayışından uzaklaşmaması önemlidir. Bennett’in eleştirdiği nokta, düş görmemiz değil. Düşlerimizin, kitle toplumunun eğlence, bilinç ve enformasyon kurumlarının denetimi altına girmekte oluşu. Bu etkiler, bolluk ve özgürleşim beklentilerimizden kaynaklanan sağlıklı düşler yerine, modern toplum insanların çevrelerindeki insanları kıskandırmak, onlar üzerinde tahakküm kurmak, toplumsal ilişkilerde bulunacağımız insanların kendimizin “avı” haline getirebilmek amacıyla yönelik sağlıklı düşlere saplanmamıza yol açabilir diyor. Bu önlenemezse, yalnızca gündelik reel yaşamımıza denk düşen reel bilincimizin değil, düşlerimizin, fantazyalarımızın da var olan toplumun etiği içine kapatılacağını belirtmeye çalışıyor. Son gelişmeler, belki de bu nedenle, sinemada, mağazalarda ve televizyondaki kültür ürünlerinde dünyanın ve hayatın tasvirinde “mitik algılamaya” diyebileceğimiz *anti-cognitive* algılamının yaygınlık kazandığını göstermektedir. Bu ise, gerçeklik karşısında insanın korku duymasına; yeniden Aydınlanma öncesindeki gibi metafizik açıklamalara yönelmesine neden olmaktadır. Örneğin tecimsel yönden başarı kazanan son yılların “dev” Amerikan sinema yapıtlarından, Stanley Kubrick’in *Shining*’inde ya da *Apocalypse Now*, *Missouri Breaks*, *Roller Ball* ve *Alien* gibi filmlerde bile, alttan alta yeni bir irrasyonelitenin başat duruma geçmesine yol açabilmektedir. Çoğunluğu, “radikal tutucu” olan bu filmlerin yönetmenlerinin narsistik-nihilist anlatımları gelişme düzeyleri çok farklı ülkelerdeki milyonlarca seyircinin de aynı nedenlerle ilgisini çekebiliyor.

23 Bennett, age., ss. 97-98.

yaşamdaki sorunları, yarattıkları *laik ikonoloji* içinde görünmez kılarak *düzen onarıcılığı* yapmaktadırlar. Üstelik, yarattıkları sanatta “yabancılaşma” olgusundan söz etmeleri ve toplumu ve çağı eleştirmeleri de, gerçekte (İsa’nın mucizelerini önceleri dine karşıt sayanların, daha sonra bu savlarından vazgeçerek, bu mucizelerin aslında “Hristiyanlığın özüne dönüş” olduğuna karar vermeleri gibi) kısa sürede anlaşılmıştır ki kurulu düzen açısından tam bir “Hristiyanlığın özüne dönüş” olarak iş görmektedir.* Bu işi Bennett’e göre, “sanatlarının” şu temel özellikleri sayesinde başarmaktadırlar:

1. Sanatlarını icra ederken adlarını, kişiliklerini, özelliklerini bir yana bırakmaktadırlar. Rollerini anonimlik görünümü içinde yerine getirmektedirler. *Çavuş Pepper’in Yalnız Kalpler Kulübü Müzik* topluluğu sahneye çıkar çıkmaz, hepsinin ortak kimliği olmaktadır. Bu ortak kimliğin içinde erimektedirler. Öyle ki *Çavuş Pepper’in* aralarından hangisinin olduğu bile anlaşılamamaktadır. *Çavuş Pepper*, kitle toplumundaki *kişiler* ya da dinsel

* Popüler kültür ürünlerinin bu “düzen içi ruh kurtarıcılığı” bu kültür ürünlerinin ilgi çekiciliğini sağlayan insanın özgürleşim beklentilerini dile getirme biçimlerinin, semantik yönden, *anti-cognitive* nitelikte oluşandan kaynaklanmaktadır. Dinlerdeki söylevin bile dışlamadığı özgürleşim ve kurtarıma beklentisi, popüler kültür alanındaki sanatsal ürünlerde (bunlar, realitenin yanlış biçimde algılanmasını birer ürün biçiminde somutlaştırıp reel toplumun kültür yaşamında kullandığımız ikonolojiyi oluşturmakta oldukları için), tarihin zaman boyutunun dışında mitolojinin /ya da/ mitolojilerin insan eylemiyle sınılanması olanaksız irrasyonel zaman boyutunda konumlanmaktadır. Sonuçta “özgürleşim” sorunu, “özgürleşimin tam da yitirildiği reel toplumun içinde”, ama bu reel toplumu değiştirerek değil, onun algılanma biçimini değiştirerek (*anti-cognitive* bir algılama olarak algılatılarak / mitik bir anlatım düzeyinde) çözümlenmiş olmaktadır.

Popüler kültürün bu özelliği, onun hem olumsuz hem de olumlu ikili bir yapı taşıdığını unutmamıza yol açmamalıdır. Popüler kültüre dışından bir müdahale (yabancılaştırıcı yönde kuramsal bir gelişkin açıklama yöntemi) olmadıkça “özgürleşim sorununun” bu kültür ürünlerince doğru bir biçimde ele alınabilmesi beklenmemelidir. Ama her şeye rağmen, insanın özgürleşim beklentilerini; bunlardan kaynaklanan düş ve fantazyalarını öğrenmesi gereken bir özgürleşim kuramı için, popüler kültür her alanı ile incelenmesi gereken bir yaygın kültür alanıdır. (Bu konuda bkz. Ünsal Oskay, “Benjamin’de Tarih, Kültür ve Fantazy”, *Oluşum*, S. 43. Yıl 1981, ss. 4-15; ve Walter Benjamin, *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*, çev. Ünsal Oskay (Ünsal Oskay, “Benjamin’in Baudelaire Üzerine Çalışmaları”, AÜ, SBF, BYYO Yıllık - 1981’de Ek olarak verilmiştir.)

ikonolojideki *azizler* gibi zaman ve mekândan soyutlanmakta, bir ikon olmaktadır. Yani kendisi bir kişilik taşımaktansa, ona bakanların onda kendi reel yaşamlarının gereği olarak *aradıkları* şeyleri bulabilecekleri bulanık, binlerce yüzlü kolektif bir kimliğe bürünmektedir. Dinleyicinin de katılabileceği, paylaşabileceği *corporate* bir varlık, bir kimlik olarak görünmektedir. Beatles topluluğu üyeleri.

2. Zaman ve mekânca yaptıkları soyutlamayı belirli sorunları ele alıp ve açıklamaktan kaçınmak; insanın acılarını, sıkıntılarını, yalnızlığını, toplum karşısındaki terk edilmişliğini, “yabancılaşma” gibi soyutlamalarla anlatılan ve herkesin ilgisi- ni çeken konuları herkesin *kendisince* anlamlandırabileceği bir dille anlatmak için sürdürmektedirler. Böylece anlatımlarındaki ham idealizmin sınanmasına olanak bırakmamış olmaktadır. Ayrıca düzene ve somut toplumsal koşullara açık ve net bir eleştiri yöneltmedikleri gibi, insanların *yalnızlıkları içindeyken* dış gerçekliklerine bir başlarına verebildikleri anlamı aşan yeni söz- ler de söylememiş olmaktadır. *Beatles* müziğini dinleyenleri, aynı sözde cemaatin içinde toplarken, onları aslında, var olan reel toplum karşısında *yalnız* bırakmış; *yalnız insana* reel toplu- mu algılamadaki yetersizliklerini aşması yönünde herhangi bir katkıda bulunmamış olmaktadır.

Sonuçta ise, *insanın doğasından, hep birlikte olmaktan, ya- bancılaşmadan kurtulmaktan* söz ettikleri, müzikleri ile aşıladık- ları bu *işlevsel iyimserlik* toplumsal konumları son derece farklı insanlarca paylaşılabilen (herkese ne arıyorsa, onu vaat edebi- len), ama sınanması olanaksız bir *iyimserlik* olmaktadır.*

3. Şarkıları, günümüzdeki kültürel kalıpların oluşturduğu “hale”nin farkındadır. Elektronik araçlarla müzik yaparken bile, bu haleyı sürdürmek için doğal insan sesini kullanmaktadırlar. Konularını anlatmaları bakımından ise, alegori ile de yetinmemek-

Kraliçenin bu topluluğa soyluluk nişanı verdiğini biliyoruz. Daha önemlisi, yarat- tıkları iyimserliğin, prenseslerle dok işçileri, dok işçileri ile üst-orta sınıf üyeleri gibi çok farklı sınıf ve tabakalardan insanlarca kabul edilebilen bir iyimserlik olu- şudur.

te; daha iyi ayarlayıp denetleyebilecekleri mitolojiyi ve “meselleri” yeğlemektedirler. Bunlar aracılığı ile, mitoloji ve mesellerin sağladığı kolaylıkla, eski çağlarda duaları ile cinleri çıkarıp kovan din uluları gibi kendilerinin de *hakikatı dile getiren ve ruh kurtaran* (healer) kişiler olduklarını hissettirmeye özen göstermektedirler.

4. Yabancılaşma sorunundan şarkılarında sık sık söz etmekte; insanlara yalnız kalmaktan kaçınmayı, kendisi ile yetinmeye yönelmemeyi, hep “cemaat” içinde yaşamaya özenmeyi önermektedirler. Ne var ki bu dünya için olduğu kadar, öte dünya için de önerdikleri şey, gerçekte yabancılaşmanın ortadan kaldırıldığı bir toplumun kurulması olmayıp, dinsel anlatımlardaki komünyon içinde bulunmanın salıklandığı *eschatology*’nin laikleştirilmiş bir biçimi olmaktadır. Daha açık bir deyişle, var olan dünyayı olduğu hali ile bırakıp, bir öte dünya yolculuğuna cemaat olarak çıkışı önermektedirler. Oysa var olan dünyaya ilişmeyi önermedikleri gibi, dinsel *eschatology*’de yer alan bir öte dünya vaadinde de bulunmadıkları için, *gezileri* aslında, bırakmayı düşünmedikleri var olan dünyaya daha da evcilleştirilmiş bir dönüşle bitmektedir.

5. Yabancılaşma sorununa gerçek bir çözüm aramaktan öylesine bilerek uzaklaşmaktadırlar ki örneğin *Yellow Submarine* (Sarı Denizaltı)* parçalarında ve bundan yaptıkları filmde kullandıkları *anlatım tekniği*, bu bilinçli kaçınmalarını açıkça yansıtmaktadır. Liriğin yok denecek kadar azaltıldığı; geniş çağrışımlara yatkın genelleştirilmiş bir cemaat dilinin kullanıldığı güftelerin anlamsal içeriğindeki *zaman ve mekândan soyutlanmışlık*, filmde iki boyutlu ve perspektifsiz *cartoon* tekniğinin kullanılmasıyla daha da pekiştirilmiş bulunmaktadır. İletişim tekniği açısından *cartoon* mekânı soyutlamak da en uygun anlatım tekniğidir, çün-

Söylemek bile gereksiz; “Sarı Denizaltı” gerçek bir denizaltı olmayıp, bilinçaltına götürücü esrıklilik halidir. Reel dünya karşısında eylemsizlik aracılığıyla bilinçaltına iniş yabancılaşmış insanın özgürleştirilmesi değildir, çünkü yapılan iş, var olan toplumsal formasyonun ürünü *self*’ten özgürleşme değil; olduğu haliyle *self* için toplumdan serbesti isteminde bulunmaktadır. Toplum ise artık bu istemleri kendisi için yararlı saydığı yapay olumsuzluklara dönüştürdüğünden, Beatles’ı “tacın sadık muhalefeti” sayabilmektedir. Üstelik örgütsüz, *amorf* ilişkilere dayanan ve “müzikal bir muhalefet!”

kü iki boyutludur; yapılan “dünya tasvirinin” ikonolojik bir anlatıma uygun hale getirilmesi için perspektif bilerek kaldırılmıştır. Yabancılaşma sorununu ne Marksist yabancılaşma açıklamasına göre ne de yabancılaşmayı çoğunlukla psikolojik bir olgu olarak kavramsallaştıran sosyal bilimlerdeki (temelinde kişinin işinden yabancılaşmasının bulunduğu) açıklamaya göre kavramsallaştırmışlardır. Gerçekte yabancılaşmayı sorun edinmemişlerdir. Bunun içindir ki sorunu insanın *tecritlenmişliği* (yalnızlığı) sorunsalı içinde ele almakla yetinmektedirler. Bundan çıkışın ise, dinleyicinin ya da seyircinin, müzikte zayıf lirigin düzenlenmesiyle, filmde ise iki boyutlu *cartoon* tekniği ile daha da kolay katılabileceği fantazyalara, kendi reel yaşamından kaynaklanan ruhsal gereksinimlere uygun bir biçimde katılmasıyla olabileceğini önermektedirler. Filmde iki boyutlu çizgi tasvir tekniği *belirli bir öykünün geçtiği belirli bir mekân* yerine, herkesin kendine göre mekân algılamasını kolaylaştırarak, lirikteki soyutlamayı bir kez daha pekiştirmektedir. Böylelikle filmde çizgi görüngülerle canlandırılan *Devrim I*, bütünüyle hayali bir devrim olarak kalmakta; yabancılaşma sorunu, reel toplumsal yaşama ilişmeden oluşturulmuş cemaatin kolektif olarak yaşadığı fantazyaya katılarak aşılabilecek bir sorun olarak sunulmaktadır. Üstelik bu kolay çözüm, Walt Disney’in açıkça görülebildiği için bu denli etkin bir fantazyaya olmayan “tatlı su dünyası” (*soap opera*) atmosferine başvurmadan savunulabilmiş olmaktadır. Müzik ve iki boyutlu çizgi resmin birlikte kullanılması ile illüzyonun en etkin iki aracı yan yana getirilmekte; Çavuş Pepper’in kolektif kimliğine bürünüp kendilerinin kim olduğunu söylemeyen dört kişilik topluluk üyeleri, “bizi bize anlatan büyücüler olup çıkmaktadır.”²⁴

24 Bennett, age., s. 99. (Bizim kendi dış gerçekliğimizi kendi toplumsal konumumuza uygun biçimde, kendi gözümüzle görmemizi, anlamamızı salıqlamak yerine, “bizi bize anlatan” bu tür popüler kültür ürünlerinin en eski örneği, 19. yüzyıl başlangıcında ortaya çıkan santimantal nitelikteki tefrika romanlar olmuştur. Eugène Sue’nun evine giren ve kendini asan bir işçi, “bizi bize anlatan bir yazarın evinde ölüm daha kolay olacak diye kendimi evinizde asıyorum” yazılı bir kâğıt parçasığı bırakır. Sevilir bu tür anlatım. Ama sonu melal ve ölümdür! Yavaş yavaş ya da böyle bir ölüm!)

Bennett, popüler kültürün ilginç diğer ürünlerinden de örnekler vermektedir. *Alice's Restaurant*, *Cool Hand Look*, *One Flew Over the Cuckoo's Nest* gibi örneklerin her birinde, Bennett'e göre gene tam bir "ruh kurtarıcı" örneği görülmektedir. Bu mucizelere inanması beklenenlerle laik bir "kilise" oluşturulmaktadır. Örneğin *Cool Hand Look*'ta Paul Newman hapisanedeki gardiyanlara direnmek için bir saatte elli yumurta yiyerek sihirsel bir kişilik kazanmakta; cezaevindeki tutuklu ve mahpuslara cezaevinden çıkmaksızın da kişilik ve özgürlük kazanabileceklerini kanıtlamış olmaktadır. Filmde yaşama ilişkin olarak insana, varoluşunun toplumsal dış koşullarını değiştirmeden varoluşunu dönüştürebileceği söylenmiş, kanıtlanmış olmaktadır.²⁵

Bennett, kitle iletişiminin bu en çağdaş türlerine ilişkin olarak bu sonuçlara varırken, diğer bazı yazarlar da yaşamımızda çok daha yakınımızda bulunan nesnelerin ikonoloji öğeleri olarak yüklendikleri işlevleri inceliyor. Şimdi bunları görelim.

Craig Gilborn, Arthur Berger ve Ray B. Browne'nin Görüşleri: Coca Cola'daki "çocuksu dişilik", Doğallık, Yasak Aşk... Protestan etiğinden kurtuluş vaadi... ve Papanın "amentüsü"nü'nün sanayi kapitalizminin pragmatizm "amentüsü"ne zenginleştirmesi

Bu üç yazardan birincisi, ikonlaştırılan popüler kültür nesnelerinin yaşamımızda kolayca yer edinebilmelerini sağlayan kolay satın alınabilir oluşları, yaygın kullanım alanına sahip bulunmaları ve satın alınma kalıplarındaki değişimleri izleyerek kendi formlarını kolayca değiştirmeleri, fakat bunda yeniliğin çekiciliğinden olduğu kadar, eski ve bildik bir şey olmanın insanları üzerinde uyandırdığı güvenilir sayılma özelliğinin avantajlarından da yararlanacak bir yol izlemeleri gibi özellikleri üzerinde durmaktadır. Bu özellikler ve ayrıca yaşamın iş yerleri, piknikler, resmi toplantılar vb. her alanına girebilmeleri, bu nesnelerin

25 Age., ss. 101-102.

toplumsal konumları çok farklı sınıf ve tabakaları bir birlik ve beraberlik içinde gösterebilen “katılımcı” kültürel nesneler niteliği kazanmalarını sağlamaktadır.²⁶

Gilborn, popüler kültür nesnelerinin çeşitli sınıf ve tabakalar arasında yaygınlık kazanabilmesi için tat, lezzet, renk gibi öğelerin yanı sıra, sunum biçiminin (sonul ürün olarak algılanacağı *form*’unun) bile uzun ve kesiksiz bilimsel araştırmalarla kararlaştırıldığını anlatıyor. Verdiği örneklerden en ilginç ise, sosyalist ülkelerden Afrika’ya kadar her yere yiren kola cinsi meşrubat şişelerinin, çocukken de erginken de aşinası olduğumuz, yakınlık duyduğumuz boyundan basene kadar ile kadın bedeni biçiminde oluşudur. 1915’ten beri kola şişelerinin kadın bedenine benzeyen görünüşleri, yapılan çeşitli araştırmalarla kararlaştırılan ufak tefek değişikliklere karşın, bu nedenle zamanımıza dek fazla değiştirilmemiştir.

Arthur A. Berger ise, bu alkolsüz içeceklerin yaygın bir kullanım alanı kazanmalarını ve başarılı bir ikon türü olabilmelerini onların bazı niteliklerine bağlamaktadır. Ona göre kola türü serinleticiler “ikinci dereceden kokainin kuzeni olan narkotikler kadar serinletici ve canlandırıcı etkileriyle ve reklamlardaki genç kız imajlarının etkisiyle vb.” başarılı olabilmektedir. Canlandırıcılıkları, rutin gündelik yaşamda ayaküstü içiliverdikleri çalışma yerlerinin vermediği serinlik ve dinlenmişlik duygusunu vermeleri, onları her yerde aranır kılmaktadır. Ayrıca realiteden realitenin içindeyken de kaçılabilceğini telkin etmekte olmaları, yalnızca bu örnekteki etki alanlarıyla sınırlı kalmamaktadır. Reklamlarındaki genç kız imajı ve genç kızın –monogamiden ve baba, koca, namuslu komşu, ciddi memur rollerini düzenleyen toplumsal normlardan sıkılmış insanın her an özlediği– doğaya yakın mekânlardaki “yasak aşk” çağrısı yaptıran canlı ve çekici davranışları ayrı bir coşku öğesi olmaktadır. Böylece reel toplumla ilişkileri tehlikeye düşürmeden ve toplumsal değerlerden

26 Craig Gilborn, “Pop Iconology: Looking at the Coke Bottle,” Fishwick ve Browne, age., ss. 13-28’den genel olarak özetliyorum.

bir şey yitirmeden, sadece Koka Kola içmekle de “yasak zevklerin tadılabileceği “kulaklara fısıldanmış” olmaktadır.²⁷ Bütün bunlar ise, reel yaşamdan toplumsal yönden maliyetsiz kaçışlar olmaktadır. Kolay erişilir olması, reklamlardaki doğa ve genç kız imajı, şişelerin kadın bedeni formunda yapılmış oluşu arasındaki eşgüdümlemenin ise reel toplumda bulunamayan basit yaşamı, doğallığı, çocuksu dişiliği, tazeliği, canlılığı; tek kelimeyle toplumsal yaşamın baskı altına aldığı yitirilmiş bir hayat biçimini çağrıştırmakta; içindeki “narkotik” ve verdiği “serinlik”, bu çağrışımların da ardından, bütün bu iletilerdeki içeriği kanıtlayarak pekiştirmiş olmaktadır.

Öyle ki kilo almak istemeyenler için yapılan kalorisiz se-
rinleticiler, yazara göre Protestan *ethic*’inin en temel ögesi olan
“acı ve elem hayatın zorunlu parçasıdır” ilkesinin günümüzde
bütünüyle terk edilmekte olduğunu göstermektedir.²⁸ Kullanımı
ile hiçbir maliyete yol açmayan; tüketimleri sadece zevk, hem
de sınırsız bir zevk veren bu popüler kültür nesneleri, kutsal ki-
tapların en eski insan inançlarından beri yaşattıkları *acı ve zor
yanları olmayan bir yaşam* beklentisinden türemiş o çok eski ve
bildik büyük rüyayı sürdürmektedir.²⁹ Bir başka kolay rüyaları
ise, “içenlerde aynı kuşağın üyeleri olma” gibi, gene hiçbir ma-
liyet gerektirmeyen bir büyük ve ortak kimlik edinme rüyası-
dır. Bu sözde kimlik, buna gereksinim duyan alt kesimlerdeki
insanlar için, Beatles müziğini sevenlerin oluşturduğu *fun-club*
üyeliğiyle elde edilen kimlik gibi, psikolojik bir doyum sağla-
makta; bu kimseler böylece hem gerçek kimliklerinden ve ger-
çek dünyalarından uzaklaşabilmiş hem de yeni kimlikleriyle bu
uzaklaşabilmeyi kendileri için kanıtlamış, rüya olanı bir an olsun
hayatlarına katmış olmaktadır.³⁰

27 Arthur A. Berger, “Soft Drinks and Hard Icons”, Fishwick ve Browne age., ss.
30-31.

28 Age., s. 32.

29 Age.

30 Age.

Berger'in ilginç savlarından biri de, pop ikonlarının “hem papanın ve hem de ampirizmin ortak amentülerini paylaşmakta olmalarıdır.”³¹ Berger'e göre papalığın “var olan doğrudur ve haklıdır” amentüsü, günümüzde sanayi kapitalizminin pragmatizmi tarafından da benimsenmiş, ancak “iyi olan iş yapar” eklemesiyle zenginleştirilmiştir. Bu amentüyü paylaşmaktan başka pratik çaresi kalmayan çağdaş kitle toplumu insanı, kendisinin dışındakilerce belirlenen bu amentüyü daha kolay benimseyebilmek için, onu daha çağdaş bir ifade ile, “başkalarıyla ve her şeyle uyuşursan başarılı olursun, başarılı olursan da *iyi ve doğru olursun*” şekline dönüştürmüştür. İkonu ona sunanlar ise, zaten her şeyin ikonlaştırılmış içeceklerle “daha iyi gideceğini” söyleyenlerin ta kendileridir!

Ne var ki Berger'e göre, “her şeyin kendisi ile daha iyi gideceği” söylenen kitleselleştirilmiş çağdaş sanayi ürünlerinin “insan gözünde yeni yeni değerlere kavuşturulmasına yarayan bu tür popüler kültür ikonları her gün daha yaygın bir kullanım alanına kavuşmakta olduğu halde, ne kitle insanının yaşamı daha anlamlı ve onurlu olabilmekte ne de var olan dünya değiştirilebilmektedir.”³²

Ray B. Browne ise, popüler ikonolojinin genel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Bu yazar, yer yer ortaçağın sonunda ve Rönesans'ın seherinde feodal toplumun yerine yeni bir toplumun oluşmakta olduğunu haber veren St. Augustine'in önemi artan yeni kent yaşamını “insanların kutsal bir birliktelik içinde bulunuşlarının kanıtı” saydığı ve “Tanrı'nın insana sunduğu bir nimet” olarak betimlediği günlerden beri süren toplumsal değişimi, bir bütün olarak, kültür düzeyinde incelemektedir. Browne'ye göre çağdaş toplumlar, 19. yüzyılın başlarından itibaren kültürel bir olgu olan “ölüm” bile değişik bir gözle bakmaya başlamışlardır. Öyle ki *ölüm bile bu dünyanın gereklerine göre yeniden anlamlandırılıp biçimlendirilmiş bulunmaktadır.*

31 Age., s. 33.

32 Age.

Browne'ye göre "kalıcılık taşıyan tek özelliği, erilgen ve akışkan bir kaos olması" diyebileceğimiz çağdaş toplumsal yaşamda, tüm toplumsal ilişkiler, âdetler, görenekler değişmiş; Tanrı bile yitirilmiş ya da biçim değişikliklerine uğramıştır, fakat ikonlara olan gereksinim, değişmemiş, son bulmamıştır. Ne var ki sanayi kapitalizminden itibaren başlayan hızlı değişime bazı yönleriyle bunlar da uymuşlardır. İkonların da ölümleri tezleşmiştir.* Bu nedenle eski dönemlerdeki benzerleri gibi taştan değil, "sabun köpüğünden" yapılmaya başlamışlardır.

Çağdaş ikonların hızlı ölümleri aslında, özü değil, görünüşü hızla değişen toplumsal dış gerçekliğini (dış gerçeklikteki değişimleri) izlemekte zamana yetişemeyen çağdaş insanın dış gerçekliği yüzeysel algılamalarla bile izlemekte çektiği güçlüğü yansıtmaktadır. Bu durum, konu ile ilgilenen bazı düşünürlerin, yeni zamanlarda, eskisi ile karşılaştırılmayacak kadar değişik ve kötümser sonuçlara varmalarına neden olmaktadır. Bunların bir kesimi, yabancılaşmanın sona erdirilmesi sorununun (bunlar olguların fenomenolojisini yapan bir düzeyde kaldıkları için) "sınaileşmiş tüm toplumların... tüketimci tüm toplumların yıkılıp yok edilmesi ile" çözümlenebileceğini, yeni ve orijinal bir dünyanın ancak, bugün var olan toplumların tam olarak yok edilmesinden sonra kurulabileceğini" savunmaktadırlar.³³ Daha

* İkonların değiştiği, çabuk öldükleri doğrudur. Değişmeyen, ikonlara duyulan gereksinmedir; ikonların aynılık (*sameness*) ve değişiklik niteliklerini birlikte barındırmalarıdır. Böylece toplumsal yaşamdaki şok yeniliklerin algılanmasında, bu tür hazırlayıcı iletişim "metni" işlevi yüklenmiş olmalarıdır. Genel çizgileriyle bakıldığında, bazı çok önemli yanlarının değişiklikler geçirdiği de görülmektedir.

33 Yazar, 17 Mayıs 1968'de *The Times* (Londra)'da çıkan, Paris'teki Edward Mortimer'in 1968 Olayları sırasında Fransız Öğrenci Hareketi'nin bir kesiminin görüşüne ilişkin yazısını örnek veriyor. Bkz. Ray B. Browne, "Exit", Fishwick ve Browne, age., ss. 123-24. Bu denli kötümserlik, eleştirilen toplumsal sisteme katılmama ile ilgili görünüyor. İki örnek verelim. François Villon'a göre de *kent* hem çekici bir yaşam biçimidir hem de insanın insandan koparıldığı bir yaşam alanıdır. Kadınla birleşmek nasıl hem hayatı hem de ölümü birlikte getiriyorsa, Villon'a göre kentsel yaşamdaki toplumsallaşma da hem birlikteliği hem de parçalanmışlığı, farklılaşmayı getirmekte; yeni yaşamda insanlar arasındaki birlikteliği yeniden kurabilecek olan da, ancak ve ancak ortaçağda söylediği gibi Eros değil, Thanatos (ölüm güdüsü) olacakmış gibi görünmekteydi. Bkz. Hayes, "Gothic Love and Death..." ss. 118-29. Aynı görüş ve duygular I. Dünya Savaşı

“serinkanlı” başka bir bölümü ise, “günümüzün yabancılaşma sorununun, modern teknoloji ve onun topluma benimsettiği teknolojik rasyonalitenin çeşitli gereklikleri olarak vücut bulduğunu; teknolojinin *gelişme* ve *akıl* adına ileri sürdüğü savların, artık insan duyarlılığını kirletmelerine son vermek gerektiğini” söylemektedir. Bu kesim, yabancılaşmanın çözümlenmesi için gerekli diğer etkinlikler de yerine getirildiğinde yarar olabilecek bir “seslenme” ile, “insanın bireyliğinin” kirletilemez olan yanına, yani onun *doğal içgüdülerine* güvenmek gerektiğini ileri sürmekte, örneğin yenilikçi sanatın, baskıcı ve hegemonyacı kültürler içinde toplumsal egemenliğin hâlâ kendince biçimlendiremediği insanın bu doğal yanını dile getirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁴

Daha değişik bir bölümü ise, devrimin de yetmeyeceğini, insanın *homo faber* olduğu günden beri bozulan insan düşüncesinin ve bilincinin temelden değişmesi gerektiğini ileri sürmekte; “ruhsuz bir mekanizma olan teknolojik dünyanın yıkılıp, yerine duyuların egemen olacağı bir dünya kurulmasını” istemektedirler.³⁵ Ne var ki öte yandan da, “üzerini alaca bulaca boyadıkları otomobilleri, LSD’leri, uzun ve pis saçları, burçlara ve yıldız falına tutkuları, motorsikletleri, sürat düşkünlükleri, mistisizmleri, ütopyacılıkları ve ‘Şeytanın Kilisesi’ gibi tuhaf isimlerle adlandırdıkları komünleri ile, hem var olan toplumu ve çağdaş teknolojiyi karalamakta hem de putperestlik derecesine vardıkları bir ikonoloji içinde, bu aynı dünyayı yaşamaya devam etmektedirler.”³⁶

sırasında Lukács’da da görülüyor. Bkz. Ferenc Feher, “The Last Phase of Romantic Anti-Capitalism-Lukács’s Response to the War”, *New German Critique*, s. 10, Kış 1977, ss. 139-54.

34 Örnek Bkz. Gregory Battcock, “Introduction”, G. Battcock (der.), *The New American Cinema* (New York: E. P. Dutton and Co., 1967) ss. 2-12. “Uderground” sinemanın işlevinin bu olduğunu savunuyor. Toplumsal bir olgu olan “modernizasyonun” sorunlarını bireyselleşememiş insanın bireysel uyanması ile çözmeyi uman bu tür *modernism*’ler çağdaş sayılamazlar. Bunlar Marx’ın modernizme getirdiği “açıklığı” gerileticidirler, *regressive* niteliktedirler.

35 Age.

36 Age.

Browne'nin savlarını da gördükten sonra, şimdi genel bir değerlendirme için, bu görüşlerin eleştiriye açık yanları üzerinde duracağımız bu bölüm için Özet ve Sonuçlara geçebiliriz.

Özet ve Sonuçlar

Popüler ikonoloji açıklamaları insanın dış gerçekliğini kavramasını ikonlar aracılığıyla yapmasını, onu, değişen çeşitli toplum biçimlerine karşın, düşünsel yönden henüz yeterince özgür ve yetkin duruma gelmemiş olmasının kanıtı saymakta. Bu açıklamalarda yer yer günümüz kapitalist sanayi toplumlarının *pragmatist ve utilitarian* yanlarının bunda etkisi olduğundan sözediliyorsa da, genel olarak sorunu birey-toplum çelişkisi içinde görmekte oldukları söylenebilir. Ayrıca çağdaş insanın bu irrasyonel zihinsel yapısının dıştaki toplum yapısındaki irrasyonelliğe uyma çabasından geldiğini fark etmedikleri için gereğinden fazla kötümser bir sonuca ulaşmaktalar. İkonlarla kavranabilen dış dünyanın, gerçekte soyut kişiler arasındaki ilişkilerden değil, belirli bir toplumsal formasyon içinde yaşayan kişilerin metalaşmış “görünümleri” arasındaki ilişkilerden oluştuğunu; bir başka deyişle, *dış gerçeğin* fetişistlik ilişkilere dayanan bir dünyaya dönüşmüş bulunduğunu ve bunun nedenlerini gözden kaçırmaktadırlar.³⁷

Bu nedenle irdelemeleri, “çözümlemesi olanaksız; tarihin bütün dönemlerinde görülebildiği için bundan sonra da görülmesi kaçınılmaz sayılan” bir sorunun irdelenmesi düzeyinde kalmaktadır. Böyle bir anlayış bilincinde olunsa da olunmasa da,

37 Bu eleştirilerimizde, üçüncü kısımda daha ayrıntılı olarak yararlanacağımız şu kaynaklardan yola çıkıyoruz: Haskell Lewing ve Jacob Morris, “Marx’s Concept of Fetishism”, *Science and Society*, 2 (1977), ss. 172-90; H. C. Greisman ve Sharon S. Mayes, “The Social Construction of Un-Reality: The Real American Dilemma”, *Dialectical Anthropology*, 2 (Şubat, 1977), ss. 57-67; Jerome Karamel, *Revolutionary Contradictions: Antonio Gramsci and the Problem of Intellectuals*, *Politics and Society*, 6 (2, 1976), ss. 123-72; Richard Teichgraber, “Hegel on Property and Poverty”, *Journal of the History of Ideas*, 38 (1, 1977), ss. 47-64; ve Hal Jamison, “On Overcoming Alienation”, *Monthly Review*, 28 (5, 1976), ss. 56-59.

“yaşanması” gereken bir sorun olarak ele alınan yabancılaşma sorununu akla getirmektedir. Ama bu açıklama içinde, yabancılaşma sorunu, özellikle kuramsal olarak çözümlenmesi olanaksız bir sorun olarak irdelenebilmektedir ancak. Bunun nedeni ise, ikonolojik algılamının ardındaki fetiş (ya da görüngünün/görünümün özün yerine geçişinin) nereden kaynaklandığını anlamak için gerekli analitik kavramların geliştirilmemiş oluşudur.

İkonoloji denen olgu, temelinde yabancılaşmanın bulunduğu bir yanlış bilinç sorunudur. Bireysel bir uyumsuzluk ya da bireysel bilinçlenmeye olanak bırakmayan bir uyumlanma sorunu değildir. Aynı şekilde Hegel’in bu tür sorunlar için ileri sürdüğü gibi, bunların “sivil toplumun yetersizliğinin göstergelerinden olduğu” da söylenemez.³⁸ Hegel’in görüşündeki yanlışlık, sivil toplum ile siyasal toplumu birbirinden ayrı saymasından ileri gelmektedir. Bu, Hegel’e kendi açıklaması için bir kolaylık sağlamış olsa bile, belirli bir sivil toplumun evrimi olarak ortaya çıkan siyasal toplumun gerçek niteliğini sakladığı gibi, birey ile toplum arasındaki ilişkilerin de bireysel yanı ağır basan ilişkiler olarak düşünülmesini kolaylaştırmaktadır.

38 Bu konuda bkz. Teichgraeber, age., Yazar, Hegel’in yaptığı soyutlamanın onun mülkiyet kurumuna bakışına odaklandığını ileri sürüyor. Özel mülkiyet, Hegel’in açıklamasında kişinin gereksinimlerinin giderilmesiyle ilgili bir olgu değil, kişiliğin *pure* özelliğinin üst hali ya da mülkiyet sahibinin iradesinin özselleşmiş hali olarak kavramsallaştırıldığından, Marksçı açıklamadakinin tersine, siyasal topluma sivil toplumun kendi evriminden varılmış olduğu kabul edilmek gerekmektedir. Özel mülkiyeti başlı başına bir amaç olarak değil, mülkiyet konusu şeylerden ayrı, insanın kendini gerçekleştirmesinin bir *moment*’i sayan Hegel, yücelttiği siyasal toplumun karşısında sivil toplumdaki yoksulluk ve bu kesimdeki insanların zihinsel yetersizliği gibi sorunları sivil toplumun kendi yetersizliği saymaktadır. Bu tür bir açıklama ile ne bireysel ne de toplumsal olanı irdelemek olanaklıdır. Ne var ki günümüzde de *anomie* ve yabancılaşma sorununun bireysel bir uyumsuzluk ya da psikolojik bir bozukluk olduğunu ileri sürenler, temelde buna benzer görüşlerden yola çıkmakta; yararlandıkları Simmel gibi klasikleri bile, gerçekte olduklarından çok daha psikolojik açıklama yanlısı gibi gösterip “kullanmaktadırlar.” (Bkz. Donald N. Levine, Ellwood B. Carter ve Eleanor Miller Gorman, “Simmel’s Influence on American Sociology-I”, *American Journal of Sociology*, 81 (4; 1976), ss. 813-45; ve H. C. Greisman ve Sharon S. Mayes, “The Social Construction of Un-reality: The Real American Dilemma”, *Dialectical Anthropology* 2 (Şubat 1977), ss. 57-67. Bilinç sorununa bakışları açısından Hegel ve Marx karşılaştırılıyor bu makalede.)

Bu tür yanlışlıklara düşmemek için toplumdaki egemenlik ile bu egemenliği sürdürmek için oluşturulan kültürel hegemonya (ve *gereğinde* kullanılmak için oluşturulmuş duran zor gücü kullanım düzenlemeleri) arasındaki ilişkilerin bilinmesi gerekmektedir. Bu ise, siyasal toplumun sivil toplumun ürünü olduğunu; sivil toplumdaki kurumsallaşmış farklılaşmalardan kaynaklandığını, bu nedenle yabancılaşma sorununun özel mülkiyet, zihinsel emek/bedensel emek farklılığı ve işbölümünden kaynaklanabilen kurumsal farklılaşmalar ve kırsal yaşam/kentsel yaşam biçimleri gibi sorunlarla bağlantılı bir sorun olduğunu göz önünde tutmayı gerektirmektedir. Bu yapılmadığında, yabancılaşma içindeki insanın dış gerçekliğini kendi gözüyle görememesi bireysel bir algılama yetersizliği olarak kabul edilmiş olmaktadır. Oysa her ikon ya da fetiş önce maddi bir nesnedir. Ayrıca doğrudan kendine ait olmayan, nesnenin belirli bir ekonomik ve toplumsal ilişkiler sistemi içindeki kullanımından kaynaklanan toplumsal özelliklere de sahiptir. Bu ikisinden ise, söz konusu nesneye onu kullananların belirli bir toplumsal formasyon içinde sürdürülen belirli bir yaşam biçiminden ötürü atfetmek zorunda oldukları ikon ya da fetiş karakteri ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle Lewing ve Morris'in deyişiyle, "her fetişistik görünümün ardında, insan ürünü olan toplumsal bir yapı ve kapitalist üretim sisteminin toplumsal güçleri bulunmakta... fetişistik ilişkiler, gerçekte, kendilerinin zorunlu maddi temelleri olan bu yapıyı ve bu toplumsal güçler arasındaki ilişkileri yansıtmaktadır."³⁹

Toplumsal yaşamın çağdaş insan için ikonolojik bir anlamlandırma içinde kavranabildiğini söyleyen popüler ikonoloji açıklamaları, bu nedenle açıklamak istediği olgunun ancak yüzeysel bir betimlenmesini yapabilmiş olmaktadır. Bunda, "çağdaş sanayi toplumlarındaki toplumsal ilişkilerin çok karmaşık ve dolaylı ilişkiler durumuna gelmiş oluşu" da rol oynamaktadır.⁴⁰ Bu

39 Lewing ve Morris, age., ss. 175-76.

40 Age., s. 173.

karmaşık görünüm içinde, çağdaş insanın toplumsal yaşamı, popüler ikonoloji açıklamalarının yandaşlarınca da, bir sistemin içindeki tüm ilişkiler açısından algılanabilmiş olmamaktadır. Sonuçta sorun *birey* ile, gitgide karmaşıklaşan, bürokratikleşen ve rasyonelleşen *toplum* arasında bir çelişkiye, ama tarihsizleştirilmiş bir çelişkiye dönüştürülmüş olmakta; günümüzde, yüzeydeki bu birey/toplum çelişkisinin temelinde kapitalist toplumsal formasyonun, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi saklı tutabilmek için insana da teknolojiye de “doğal olmayan” bir gelişmeden başkasını örnek almayışının bulunduğu gözden kaçırılmaktadır.*

Aynı yanılgi, bireyler için çok daha yaygın ve yoğunur. Yüzeydeki birey/toplum çelişkisinin ardındaki gerçeklik, bireylerce çoğu kez kavranamamaktadır. Bu nedenle çelişkinin yüzeydeki görünümünü aşabilmek, kişinin gündelik yaşamının rutini

* Bu doğal olmayan gelişme kavramını Walter Benjamin'den alıyorum. Doğal gelişme yolu 19. yüzyıldan itibaren “kapatıldığı” için, insanın özgürleşmesi sorunsalından kopmuş bir “gelişme” anlayışı hayata egemen olmuştur. Sonuçta teknoloji ve bilim, yaşama yaşam katan değil, yaşamın yerine onun estetize edilmiş replikası olan “inorganik varlıkların dünyasını” getirmiştir. İnsan ise, bu yeni dünyada yaşamı değil, bu inorganik olanların organik olanı egemenliği altına aldığı yaşamın estetize edilmiş replikasını yaşayabilmektedir. Kendini özgürleştirme çabası yerine, acımasız, ölüme tutkun, edilginleştirici, eros karşıtı bir dünyanın “siyasal malzemesi” olmayı yeğlemektedir. Jules Verne'in 80 *Günde Devriâlem*'i, düz anlamda “siyasal hayattaki” aldanımın ardından, edebiyatın “ütopya” türü ürünlerinde de aldanımın kitleselleştirildiğini gösterir. “Bilim” ve “gelişme” anlayışı, Jules Verne'de bile verili toplumun etiğine tamamen uyar artık. Soylulardan “iyi yaşam” becerileri öğrenmek için “kulüpler” kuran burjuvazinin çalışkan /sebatkâr/ planlı ve programlı yaşayan insanı, yanındaki “hizmetkârının” bu tür “modern” değerleri öğrenebilecek yetenekten yoksun ikinci sınıf insan olduğuna inanır, olağan sayar bunu!

Çok geçmeden de, bu “gelişme” anlayışının her yana egemen olduğu modern toplumlarda bilim ve teknoloji korku verici bir yabancıya dönüşür. *Faust*, *Drakula*, *Frankenstein* öykülerinden, günümüzdeki tecimsel nitelikli popüler sinemadaki korku ve “kalp bilimkurgu” ürünlerine dek bu korku sürmekte; toplumsal ilişkilerin, bilim ve teknolojinin olduğu kadar, insanın gelişmesinde de neden olduğu bu “sapmanın” suçu “bilim ve teknolojinin” kendisine yüklenmekte ya da “insan doğasının gizli yabancılığından” söz eden metafizik suçlamalara başvurulmaktadır. (Bu konuda bkz. Ünsal Oskay, *Çağdaş Fantazya: Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*. Özellikle üçüncü bölüm.)

içinde, geniş kitleler için daha da olanaksızlaşmaktadır.* Kitle toplumu insanı, ikonlara göre anlamlandırabildiği bugünkü yaşamında, sadece dıştaki insanlarla girdiği toplumsal ilişkilerinde “gösterimleyebildiği kendisi” kadarıyla insan olabilmekte; meta fetişizmi, günümüzdeki gelişmesini insanı *görünümü ile insana* dönüştürüp kişinin görünümünü fetişleştirmesiyle tamamlamış olmaktadır.⁴¹ Böylece toplumsal yaşamda kendi adına dışavurulabilen ve düzenlenebilen yanları ile /ve/ reel yaşam dışındaki alanlarda da “sınırlı insanlar” (ya da insana oranla, “karikatür insanlar”) olarak yer alabilen modern toplumun insanları “birbirlerinden kendilerini sakladıkları için,” uzunca bir süreden beri yaşadıkları mistifiye etmekte; yaşamlarını kendi elleriyle de bir illüzyona dönüştürmüş bulunmaktadır.”⁴² Bu illüzyondan sonra ise, değiştiremedikleri, içinde yer almakla gerçek bir varoluş kazanamadıkları reel toplumdan kaçmak için, var olan toplumun karşısında edilgin bir yol izleyerek, dış dünyayı onun kendi gerçekliğine uygun bir biçimde ve tarihsel bir olgu olarak görmek yerine, kendi kişisel benliklerinin yansıdığı bir “ayna” gibi görmeye yönelmektedirler.*** Çağdaş insanın önündeki bir diğer yol ise, var olan toplum içinde ayrı “kültür adacıkları” olan kendi *pure gemeinschaft*’larına çekilmek olmaktadır. Bu ise daha önce de belirttiğimiz gibi belirli bir toplumsal formasyonun

* Ayrıca bir kez daha belirtelim ki aynı sorun “iyi okumuşlar” için de, hatta en seçkin aydınlar için de söz konusudur. Bunun nedeni ise, bilindiği gibi yanlış bilinçten çıkabilmiş olmanın, belirli bir toplumsal formasyon içindeki yaşamdan kaynaklanan yabancılaşmayı sona erdirmeye yetmeyiştir.

41 Richard Sennett, “Destructive Gemeinschaft”, *Partisan Review*, XLIII (3, 1976), ss. 344-47’den özetle alıyorum.

Yani reel yaşamdaki rollerinin belirlediği gerçek toplumsal kimlikleri yerine, anonimleşmiş toplumsal ilişkilerin kurulabildiği, iş (çalışma) dışı yaşam alanlarındaki fantazyalarındaki kimlikleri ile görünmeyi bu ilişkilerine temel aldıkları için.

42 Age., ss. 350, 358,

*** Burada bizim için gereken ölçüyü aşacak düzeyde bu sorunla ilgilenmek isteyecek olanlar için böyle bir ilgilenimi “cesaretlendirecek” çok ilginç bir çalışma olarak bkz. Enis Batur, *Ayna* (İstanbul: ADA Yayınları, Sanat Dizisi, 1977.) Ayrıca bu çalışmanın sonunda yazarın verdiği “kaynakça”da, Lacan, Foucault, Panofsky, Merleau-Ponty, Michel Butor, Louis Marin gibi yazarlar anılıyor.

ürünü olan *self*ten özgürleşmek olmamakta; insanın bireyliğini, toplumun sadece edilgin bir ürünü saymayı, toplumla etkileşimi aracılığı ile toplumunu etkileyebilecek bir *insansal potansiyellikler* olarak görmekten uzaklaşmak olmaktadır. Başka bir deyişle, bir ucu *narcisism*'e, bir ucu ise nihilizme varan bir davranış olmaktadır bu. Toplumdan onun yüzünden “edinilmek” durumunda kalınmış bu *self* için –bu *self*i yaşamakta oluşun yarattığı acıların yansıması olan davranışsal sapkınlıklar için– serbesti istemek olmaktadır bu tutum.

Toplumsal uyumlanmasını bu denli aşırılıklara gitmeden “becerebilen” kesimler ise, bürokratikleşmiş, rasyonelleştirilmiş ve karmaşık bir yapı kazanmış olan günümüz toplumlarında sayıca çoğunluğu oluşturan “her kalıba giren insan” ya da “yanar döner insan” (*protean self*) denilen kişilik taşıyanlardan meydana gelmektedir. “Hayatta başarılı” sayılan bu kişilerin özelliği ise, kişiliklerini her an değiştirebilmeleri; diğer toplumsal kesimlerdeki insanlarınki kadar değişmez toplumsal koşulları olmadığı için, ortamlarını sadece o anki dolayimsız (*immediate*) görünüşleri ile algılamaları; “tarihsel” değil, anlık bir yaşam sürdürmeleri; kendi benliklerini ve kişiliklerini bazı temel değerlerle ilgili kesimleriyle olsun kalıcı ve değişmez kılmak yerine, ortama ve çevreye direnmeyen kişiler olmaları; bu yeteneklerini göreceli anlamda, zengin ve rahat hayatlarının anlık ve yaşam deneyimi kazandırmayan bir yaşantı (*erlebnis*) olarak yaşanmasının aracına dönüştürebilmiş kişiler olmalarıdır.⁴³

İşte popüler ikonoloji, çağdaş toplumlarda gittikçe büyüyen bu çoğunluğa “seslenmektedir” Geçici duyulanımlar (*sensations*) aracılığıyla ortamlarına uyumlanarak yaşayan bu çoğunluk açısından bakıldığında, popüler ikonolojinin her yeni ortamda, kurulan her yeni toplumsal ilişkide, bu insanlar için “her ka-

* Birinci durumda istenen, erek edinilen *emancipation from self*; ikinci durumda istenen, ereklene ise, *liberation for the self* olmaktadır. Birinci erek, var olanın aşılması; ikincisi ise var olanın içinde, var olanın kendi izniyle daha rahat –cezalandırılmadan– yaşanmasıdır.

43 Age., ss. 349-50. (Yazar, “her kalıba giren insan kişiliği” (*protean self*) kavramını Amerikalı psikiyatrist Robert J. Lifton’dan alıyor.)

lıba giren” kişiliklerine en uygun kültürel araç olan “unutma mekanizması”nın rahat ve etkin işlemlerini sağlayan bir anlamlandırma düzeneği olduğu söylenebilir.*

Popüler ikonoloji açıklamalarındaki bu eksiklikleri tez çalışmamızın üçüncü kısmında yapacağımız konuya ilişkin tartışmalarda tamamlamaya çalışacağız. Şimdi bu kısımda son olarak sorunu 1950’li yıllarda hiç değilse “birey/toplum ilişkisi” çerçevesi içinde ele alırken, 1960’lardan itibaren bunu da bırakan ve Wilbur Schramm’ın bile “teknolojik iyimserlik” diye nitelendiği bir tutumla, iletişim sorunlarının çağdaş teknolojinin gelişmeleri aracılığı ile çözümleneceğini söyleyen Marshall McLuhan’ın görüşlerini inceleyelim.

* “Unutmayı”, Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer ikilisi insanlar arasındaki ilişkilerin toplumsal içerik ve anlamlarının yerine, bu ilişkilerde yer alan şeylerin konulmasıyla ortaya çıkan kültürel bir olgu saymaktadır. Onlara göre toplumsal ilişkilerin bu yüzeydeki görünümü bütünü bir topluma aitmiş gibi görülse bile, gerçekte bunun temelinde, “toplumu kendi egemenliklerinin aracı olarak güdümlenen toplumsal güçler” bulunmaktadır. Dolayısı ile toplumsal ilişkilerin yüzeysel algılanmasından oluşan her kültürel şeyleşme (*reification*) insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde bulunan egemen insan ile bağımlı insan arasındaki karşılıklı varoluşsal bağlantının unutulmasına yaramaktadır. Adorno ve Horkheimer’e göre, Odysseus’tan beri bu böyledir. Tarihin farklı dönemlerinde unutmanın yoğun biçimde yaşandığı popüler kültürün sadece günümüze ait bir olgu olarak ele alınmasının ve bunun sadece ve ısrarla okuryazarlığın yayılması, kentleşme, çoğulcu toplum gibi olgularla açıklanmasının birincil düzeyden bir irdeleme olduğu; temeldeki nedenin, bu bağımlı değişkenlerin de belirleyicisi durumundaki şimdiye kadarki toplumsal formasyonlar ve bunlardaki değişimler boyunca emek biçimleri değiştiği halde, egemen bağımlı ya da efendi/köle ilişkisinin henüz ortadan kalkmamış bulunuşu olduğu ileri sürülebilir. Adorno ve Horkheimer’in bu görüşleri için bkz. Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. J. Cumming (London: Allen Lane, 1973) ss. 228-30. Adorno 1950’lerdeki bir yazısında ise, 1850’lerin kitle kültürü ile bugünkünün içerik, iletişim araçları, kitlenin toplumsal yapısı vb. bakımından farklı olduğunu; bugünkü kitle kültürü ürünlerinin “unutma” telkininin, bu ürünlerin açık ve yüzeydeki mesajlarında değil, psikodinamik açıdan daha etkin olan örtülü mesajlarında konumlandırılıp işlendiğini söylüyor. Bkz. T. W. Adorno, “Television and The Patterns of Mass Culture”, *Quarterly of Film, Radio and Television*, C 8 (1954), ss. 213-235. B. Rosenberg ve D. M. White (der.), *Mass Culture: The Popular Arts in America* (New York: The Free Press, 1964; ilk baskı tarihi 1957), ss. 474-88’de Adorno’nun bu yazısı tam metin olarak bulunuyor.

Bölüm 3

McLuhan'ın 1950'lerin Başındaki Tek Kişilik Haçlı Seferi'nden 1960'lardaki "Küresel Köy" Beklentisine Evrimi

Kitle iletişiminin çağdaş toplumlardaki kültürel işlevleri konusundaki ilginç düşüncülerden biri de kuşkusuz, Marshall McLuhan'dır. İletişimin teknolojik yanını bütün bir akademik yaşamı boyunca "teknolojik belirleyiciliğe" varacak derecede vurgulamış olan McLuhan, bu teknolojik belirleyicilik anlayışında, akademik yaşamının ilk ve son dönemlerinde birbirinden bütünüyle ters yönde görüşler ileri sürmüştür. 1950'lerde kitle iletişimi araçlarının etkilerinin verili toplumun egemen kültürünü pekiştirici yönde olduğunu söylerken, 1960'larda modern elektronik iletişim araçlarının; özellikle televizyonun dünyayı tek bir "küresel köy"e dönüştüreceğini savunmaya başlamıştır. 1950'lerde, modern toplumlardaki insanların çözümleyemedikleri sorunlarından kaçış için magazinlere, çizgi romanlara, kovboy filmlerine, Humphrey Bogart'ın casusluk fimlerine gittiklerini; *Süpermen* türü film ve öykülerin ise, kendi yaşamlarının doyumsuzlukları ve toplumun çözülmemiş sorunlarının yarattığı umutsuzluk ve şiddet tutkusu nedeniyle dünyayı kaba kuvvetle düzeltmeye yönelik kesimlerin içlerinde "Tek Kişilik Haçlı Seferi" tutkusuna seslendiğini ileri sürmüştür. 1960'larda ise televizyonun çeşitli toplumlar ve kesimler arasındaki bölünmeleri ve farklılaşmaları da ortadan kaldırarak dünyayı tek bir "küresel köy" topluluğuna dönüştüreceğini ileri sürmeye başlamıştır. Bu iki dönemdeki söyledikleri birbirinden oldukça farklı olmuştur.

Betimleyici düzeyde oldukça ilginç savları olan McLuhan, 1950'lerde, kapitalizmin gelişmesini 12. yüzyıla kadar uzanan

uzak bir geçmişten beri süren teknik ve soyutlamacı sistemlerin gelişmesine bağlamıştır. Hatta bu gelişmeyi, kapitalizmin evrimi için gerekli olan bir ön gelişme sayarak, en temelde, isko-lastikten beri başlayan düzenli düşünme yeteneğinin varlığını savunmuştur. Tinsel ya da materyal bir ürün üretmek bir mal imal etmek için olduğu kadar dünyasal ya da tanrısal sorunları anlamak için de insanın incelediği şey ya da sorunla kendisi arasında oluşturduğu ilişkilerde belirli bir düzenlilik olmasının gerektiğini söyleyen McLuhan, bunun en başta zihinsel bir düzenlilik oluşunu ve Katolik Kilisesi'nin rahiplerinden öğrenildiğini ileri sürmüştür. 12. yüzyıldan itibaren dinsel sorunları çözebilmek için geliştirilen bu yöntemlerin, yavaş yavaş sadece bilgilenmek için değil, kendilerinden pratikte yararlanmak, yaşamı rahatlaştırmak ve kâr elde etmek için kullanılmaya başlandığını savunmuştur.¹

İlk dönemdeki McLuhan'a göre teknoloji, bu yol ayrımından itibaren bilgilenmeyi de kapsayacak biçimde, insanın maddi rahatını ve elde edebildiği kârı onun hayattaki başarısının temel ölçütü kılacak bir gelişme göstermeye başlamıştır. Ne var ki bu gelişme çarpık bir gelişme olduğu için, gene 1950'lerdeki görüşlerinde, teknoloji çağında, tinsel bakımdan insanın yenik düşmüş bir duruma indirgendiğini, kişiliğini yitirmiş bir insana dönüştüğünü, anonimleşmiş bir yaşamın yarattığı baskılara karşı fantazyalara yönelme durumunda bırakılmış bir insan olup çıktığını söylemiştir.²

McLuhan'ın bütün kitaplarında savunduğu bir görüş olan, "belirli bir dönemdeki teknolojinin, kendinden bir önceki dönemin mekanik düzenliliğini ve bunu oluşturan ilkeleri içeriği olarak kullanarak kendi etkinliğini bir sanat durumuna getirmesi" özelliği, McLuhan'a göre yüzyılımızın endüstriyel tekniklerinin işlevleri için de geçerlidir. İletişim özgürlüğünü bugünkü toplumlarda sağlamanın güçleşmesi "rastlantısal bir olgu olmayıp",

1 Marshall McLuhan, *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man* (New York: The Vanguard Press Inc., 1951), ss. 33-34.

2 Age., ss. 21-22, 102-103.

1950'lerdeki McLuhan'a göre, "önceki çağın mekanik düzenlilik ve güç anlayışının sanatsallaştırılmış bir uygulanımından oluşmaktadır."³

Yazarın "soyutlanmış deneyimcilik" dediği, insansal değerleri bir tarafa bırakıp, sadece maddi değerlere erişmeye yönelen ve buna öncelik veren modern kuramsal ve teknik bilimler anlayışı ise, "halk için popülerize edilmiş bilgiler sunmaktan başka bir şey yapmayı kendisi için görev saymadığından" geniş kitleler bilim ve teknoloji çağı olan günümüzde "yapayalnız ve tek başına çaresiz kalmışlardır."⁴ Geniş kitlelerin fantazyaya yönelmesine karşılık, ancak belirli bir azınlık, sistemin işlemesi için gerekli bilgi ve yeteneklerle donatılmış olarak, çoğunluktan ayrı bir bölüm oluşturmakta; çağdaş toplumlarda artmakta olan vülgerleşme ve eblehleşmenin ancak bu azınlık dışında kalabilmektedir.⁵

Genel olarak toplum düzeyindeki iletişimsel aksamalar, özellikle de kitlelerin beğeni düzeyindeki gerilemeler, bu azınlık yüzünden ortadan kaldırılamamaktadır. Gene 1950'lerdeki McLuhan'a göre bunun nedeni, toplumdaki denetim ve yetki birikiminin önlenememesidir. Bu alandaki beğeni düşüklükleri, kitle iletişiminin insanlar açısından onursuzlaştırıcı etkileri, kötü yayınların dinlenmesini önleyecek iyi yayınların yapılmamasından değil, edilginlikten ve boyun eğmişlikten kurtulabilmiş, özgürleşebilmiş insanlardan oluşan bir toplumsal yaşama bugün de geçilememesindendir."⁶ Temeldeki bu sorun çözülmediği içindir ki McLuhan'a göre "geniş kitleler, 1954 Senato Soruşturması'nda NBC başkanının ileri sürdüğü gibi, kitle iletişiminde de tek bir özgürlüğe sahip bulunmaktadırlar: Paranın egemenliği altında oldukları için sadece dinleme özgürlüğü... (başkalarınınca) hazırlanmış müzik, hazırlanmış sinema, haplaştırılmış haberler, vb. de çeşitli hazır mamullerin tüketicisi olmak."⁷

3 Age., s. 48.

4 Age.

5 Age., ss. 21-22.

6 Age.

7 Age.

Bunların sonucunda ortaya çıkan durumu ise, 1950'lerdeki McLuhan şöyle sıralıyor:

a. Kadınlar için *Vogue* dergisi her şeyi söylemekte, açıklamaktadır. Günümüzde kadınlar ne giyeceklerini, nasıl zayıflayacaklarını, günün hangi saatinde nasıl giyineceklerini, kocalarına nasıl yaranacaklarını, çevrelerindekilerce ilgi çekici görünebilmek için nasıl konuşacaklarını vb. bu dergiden öğrenmekte; “*Vogue* dergisi kadınlara, sultanların saraylarındaki haremlerine davrandığı gibi davranabilmekte... Aynı şeyi erkekler için sultanların hadımlarına davrandığı gibi davranan *Time* dergisi yapmaktadır.”⁸

b. “Peru’dan Çin’e kadar bir yığın konuyu gündelik imaj yığını olarak bir araya getiren gazeteler, yerel nitelikteki görüşleri ortadan kaldırmaktadırlar.”⁹ Dünya, “Toynbee’nin tüm uygarlıkları tek bir uygarlık olarak görmesi gibi, çağdaş insanın gözünde tek bir dünyaya dönüşmüştür. Manşetler; Napolyon Savaşlarından beri ortaya çıkmış bulunan bu ilkel çılgınlıklar yerel-liklerin ortadankaldırılmakta oluşunu engellemektedir.”¹⁰

c. İnsanın psikolojik yenilgisinin çağı olan günümüzün teknoloji çağı, bir bakıma insanın bu psikolojik yenilgisinin bir dram olarak yaşandığı çağ olmaktadır. Bugünün insanı, çözemediği, içinden çıkamadığı toplumsal sorunlarının karşısında sinemalarda, çizgi romanlarda, romanlarda, Superman denen ve toplumsal sorunları, olgunlaşmadığı için barbar kalmış bir kafanın pazu kuvveti ve totaliterce yöntemleri ile çözmeye yönelen “*tek kişilik haçlı seferlerinden*” kurtuluş bekleyecek duruma düşmüştür. Gerçekte ise, bu “tek kişilik haçlı seferleri” 1950’lerdeki

8 Age.

9 Age., s. 3.

10 Age., s. 7 (McLuhan’ın buradaki tek bir dünya kavramı, 1960’lardaki *Global Village* kavramından farklıdır. İkincisi, yabancılaşma önceki topluluk yaşamı gibi, insansal sorunların çözümlenmeye başladığı bir topluluk yaşamına geçiş anlamına geliyor. İlki ise, olumsuz anlamda; farklılaşmış, birbirinden ayrılmış insanlar arası ilişkileri temel almış bir toplum yaşamının her yeri kapsamaya başladığı anlamına geliyor. Her ikisinin ortak yanı, birinde teknolojik iyimserlik, diğerinde ise (1950’lerde) teknolojik kötümserliğin bulunuşu; mekanistik bir açıklama oluşları ve indirgemeci bir teknolojik belirlemecilikten “malül” bulunmalarıdır.

McLuhan'a göre günümüzün karmaşık sorunları karşısında şaşkına dönmüş çağdaş insanın, bireyselliğin yitirildiği, toplumsal yaşamın anonimleşmiş ilişkilere dayandığı bir dönemde yaşadığı baskılara ve bunların yarattığı acılara karşı önünde hazır bulabildiği "fantazyacı boşalımlardan" ibarettir.¹¹

d. İzcilik, kovboy filmleri, Süpermen gibi çağdaş insanların sevdiği şeyler, gerçekte, insanın yerellik, özgünlük ve özgürlük gibi yitirdiği temel değerlerin "telafisi" umuduyla benimsenmişlerdir. 1914'te Tarzan'ı icat eden Edgar Rice Burrough, aslında Aziz Francis gibi kuşlarla, ağaçlarla bile konuşabilen Tarzan'ı icat etmekle, doğa ile yeniden bütünleşmek özlemine kapılan; bunlardan kendisini alıkoymakta olduğu kesinleşmiş bir toplum yaşamına karşı bir başına kalmış bulunan sözde bireyin tek ümidi olan "soylu vahşi" yanını korumak için aradığı bir fantazyayı kurmuştur.¹²

e. Kovboy filmlerine olan tutkusu ise –Huizinga'nın açıklamalarını andırırçasına– McLuhan'a göre bilinmeyen yanı kalmadığı için, oyun olma özelliği azalmış çağdaş toplum, yaşamındaki insanın bu öykülerde "fantastik sergüzeştler" bulabilmesindendir. Ama sayısız kovboy filmlerinden sonra da, "bürokratikleşmiş toplumsal değişimler içinde yaşayan ve makinenin karşısında yenik düşmüş bulunan insan, yitirilmiş insansal yanı olan bireyliğinin sellüloid bir kalıntısından başka bir şeye sahip değildir."¹³ Bu nedenle, çağdaş insanın bu ilginç yayın türüne yönelmesini McLuhan şöyle açıklamaktadır:

"Her şeyin on yılda bir değiştiği, her şeyin hızla unutulduğu günümüzün değişim çağında kovboy filmlerinin dünyasında eski günlerin kalıcı nitelikleri hatırlanmakta; erkekler yeniden, 'eve ekmek getiren', yasalar yapan ve gündelik hayatın ritüellerini düzenleyen gerçek erkekler olmakta, ama ekonominin bulunmadığı, basit ve ev

11 Age., ss. 102-103.

12 Age.

13 Age., ss. 156-157.

içine çekilmişlikten uzak geniş dış mekânlarda geçen bu filmlerdeki olaylar izlenirken de, gene yaşanan toplumun yararına yurttaşlık bilgisi dersleri alınmaya, bugünün ekonomik hayatına yarayacak değerlerin kazanılmasına devam edilmektedir.”¹⁴

f. Gangster ve kötü adam filmleri ya da öyküleri ise, “tek başına ya zengin ol ya da öl!” diyen bir ekonomik düzen içinde, anlayamadığı güçlerin etkisiyle şiddete, kanunsuzluğa itilmiş, cecur, ölüme hazır, toplumca mahkûm edilmeyi kabullenmiş, fakat ticarileşmiş topluma karşı direnen... büyük kentlerdeki duygusal yabancılığını sürdüren... işadamlarının paralarını riske ederek kazandığı toplumsal saygınlığı kendi hayatını riske ederek kazanmaya çalışan yiğit, ama toplum karşısında peşinen yenik düşürülmüş bireyin sergüzeştlerini” işlemektedir.¹⁵ Ateşli öpen, özenle öldüren” bu çağdaş “kahraman”, ne var ki “Grek dünyasındaki ya da Elizabeth döneminin dünyasındaki kahramanlar gibi toplumdaki genel ve temel nitelikteki yasalara karşı değil, yaşadığı toplumun gündelik yaşamına ilişkin kurallara karşı başkaldırabilmektedir.”¹⁶ Bu tür öykü ya da filmleri özleyenler ise, “düzene karşıt saydıkları için” filmini izledikleri bu tür kahramanların sonlara doğru gösterilen ölümü ile yeniden ve fazla güçlük çekmeden var olan düzeni kabul etmiş olmaktadır.¹⁷

g. *Reader's Digest* gibi popülerize edilmiş öykü ve bilgiler satan dergiler ise, McLuhan’a göre iki amaca yöneliktirler: (a) İnsana, elindekiyle yetinmesini savunan bir iyimserlik duygusu kazandırmak; (b) Aynı anda da, insanı “aşınası olmadığı” her şeye karşıtlık duyan bir insan olarak yetiştirmek.¹⁸ McLuhan’ın *Reader's Digest*’in çağımız “kitle toplumu”nu anlatmaktaki önemli yerine ilişkin bir diğer görüşü ise, bu tür dergilerin “insanın bağımsız düşünebilmesini” güçleştirmesi; insanın olayları

14 Age.

15 Age., s. 147.

16 Age.

17 Age.

18 Age.

kendisi açısından algılama ve yargıya varabilme yeteneğini yok etmek te oluşlarıdır.”¹⁹

h. “Başarı” mitosunu canlı tutan çeşitli reklamlar, yazılar, programlar ise, gerçek hayatta yeterince başarı kazanamamış insanlara belirli malları kullanarak, belirli bir yerden giyinerek, belirli bir biçimde konuşmaya özenerek vb. kişiliklerini değiştirebileceklerini telkin etmektedir. Bu tür yayınların en açık konuşanı ise, “kadınlara değiştirilmeyen bir toplum yapısı içinde kalarak, kendi organik yapılarını birer aşk makinesine döndürebilme, yani dişileşme özgürlüğünü tanıyan korse reklamları” gibi kadınsı olabilme öğütleriyle dolu kadın sayfaları, kadın dergileri vb. olmaktadır.²⁰

i. Çağdaş toplumlardaki *genel ve zorunlu eğitim* ise McLuhan’a göre, kitle iletişimi ile yapılan yayınların bu tür etkilerini değiştirmek şöyle dursun, bunları bir kez daha pekiştirmektedir, çünkü genel eğitim, “kıyma makinesinin çalışmasını engelleyecek *köşeli adamlar* yetiştirmekten vazgeçerek” çoktandır bu işi yüklenmiş bulunmaktadır. Ana-babalar ise, genel eğitimin bu politikasını çocuklarının toplumsal hayata uyumlanmalarını kolaylaştıracığı için uygun bulmaktadırlar. “Pazarın” aradığı da, gerçekten bu tür insanlar olduğu için, eğitimin bu politikası başarılı ve yerinde görülmektedir.²¹

Ne var ki böylesi bir eğitimden geçerek “zayıf ve ezik kişilikler edinen insanlar, öğrenim sonrasında kurumsal ve bürokratik işleri sevmekte”; *bürokrasideki sitemlerin içinde yer alarak*, bu örgütlerde ve bu örgütler sayesinde “geldikleri yerler oranında ‘Süpermen’ olmak istemektedirler.”²² Böylece kitle iletişimi araçlarından ve günümüzün eğitim kurumlarından etkilenecek belirli bir kişilik edinen kitle toplumu insanının insansal yanları gitgide güçsüzleşip silinmektedir.

McLuhan’ın 1950’lerin ilk yıllarında yayımlanmış bulunan *Mekanik Gelin*’de savunduğu bu görüşler, daha sonraki çalışma-

19 Age., s. 148.

20 Age., ss. 153-154.

21 Age., s. 127.

22 Age. (Burada, en üst düzeyde verilebilecek en güzel örnek Ian Fleming’in yarattığı *James Bond* oluyor)

larında savunacağı görüşlerden oldukça farklıdır. *İletişim Araçlarını Anlama: İnsanın Uzantıları (Understanding Media: The Extensions of Man)*'in yayımladığı 1965'ten beri McLuhan iletişime ilişkin bazı yeni kavramlar geliştirmeye başlamıştır. *Gutenberg Galaxy*'deki savları olan “özel kültür”, “yazılı kültür” ayrımı, yazının ve kitap kültürünün bireyci insan yetiştirmesi gibi görüşleri, yeni elektronik iletişim araçlarının yaygınlaştığı 1960'larda değişmeye başlamıştır. McLuhan'a göre mekanik iletişim çağında (gazete ve kitap başta olmak üzere, yazılı iletişim döneminde) insanların toplumsal evrimlerinin uzmanlaşmaya, fakat ayrı mekânlarda ve insanın insandan uzak kalmasıyla sürdürülebilir bir uzmanlaşmaya dayanmakta oluşuna karşılık, çağdaş elektronik iletişim döneminde bu durum değişmiştir. Bugün toplumlarda hem ileri bir uzmanlaşma ve işbölümü vardır hem de bu işbölümü dünyanın “evrensel bir köye” dönüşmüş bulunması nedeniyle insanların birbirinden ayrı bulunmasıyla değil, her zamankinden daha yoğun ilişkiler içinde bulunmasıyla sürdürülebilir olmuştur.

Böylece yazı ile yapılan algılamının oluşturduğu belirli bir zihinsel yapıya sahip bireyci insan yerine, toplumsallaşmaya çok daha yatkın bir zihinsel yapıya sahip yeni insana geçilmiştir. Bu, McLuhan'ın 1960 ortalarından itibaren başlayan yanlış bir “bireycileşmiş”, “toplumsallaşma” anlayışına dayanan “iyimserliğinin” bireysel psikolojiyle ilgili yanıdır. İyimserliğinin ikinci yanı ise, az önce değindiğimiz gibi çağdaş elektronik iletişim teknolojisi sayesinde, gitgide artan bir işbölümü ve uzmanlaşmaya karşın tek bir köye dönüştürülmüş bir dünyanın oluşturulabileceğine duyduğu inançtan kaynaklanmaktadır. Buna birçok yazar daha önce de değindiğimiz gibi, “iyimser teknolojik belirleyicilik” demektedir.²³

Burada McLuhan'ın kullandığı “mekanik çağ” ile “elektronik çağ” terimleri, üretim biçimlerindeki değişmelere göre oluşan toplumsal formasyonlar anlamına gelebilecek farklı toplumsal yaşam biçimlerini ifade etmemektedir. Bu terimler, bile bile böy-

23 Wilbur Schramm, *Men, Messages and Media: A Look At Human Communication* (New York: Harper and Row, Publishers, 1973), ss. 125-30.

le anlamca belirsiz bırakılmış gibidirler. Bu kavramlar, kapitalist Batılı toplumların yakın dönemlerindeki iki evreyi dile getirmektedir: Sanayi kapitalizmi ve sanayi sonrası (*post-industrial*) kapitalizmi dönemlerini. Bu nedenle, 1951’de yayımlanan *Mekanik Gelin*’de çağdaş insanla ilgili anlattığı sorunların aynı toplumsal formasyonun temel niteliklerini değiştirmeksizin varıldığı daha üst bir evrede, sadece teknolojiadaki gelişmelerle çözümlenebileceğini söylemesi tutarlı olmamaktadır, çünkü toplumsal yapı değişmeden teknolojinin kendi içindeki gelişmeleriyle, üretim sürecinde başat durumdaki teknoloji araçlarıyla kurulan *insan* ile *insan* arasındaki ilişkilerin değişmesi beklenemez. Bu bakımdan 1951’de durumunu anlattığı insanın, 1965’te temelde değişmemiş bulunan aynı toplumsal yapı içinde, işbölümünün yol açtığı toplumsal farklılaşmalardan ve bağımlı insan olarak sürdürdüğü edilgin konumundan özgürleşmeye başladığını savunması inandırıcı olamamaktadır. Teknolojiden, 1960’lardan itibaren “soğuk iletişim” araçlarına geçiş nedeniyle, bu denli kapsamlı toplumsal değişikliklere yol açmasını beklemek, gerçekten de, bu kez abartılmış bir *teknolojik iyimserlik olmaktadır*. Bu tür görüşler, 1920 ve 1930’larda Ogburn, Sorokin gibi sosyologların dönemlerinde de tartışılmış: daha önceleri Veblen’in ve ondan önce de Morgan’ın buna benzer savlar ileri sürdükleri görülmüştür. Ancak Amerikan sosyal bilimlerinin Markist kuramla daha yoğun “tanışmak” zorunda kaldığı 1960’lardan itibaren, bu tür görüşler teknolojinin kendi içindeki gelişmeleriyle toplumsal ilişkilerde nitel değişmelere yol açmasının beklenemeyeceği anlaşıldıkça, savunulmaz olmuştur.²⁴

McLuhan’ı bu görüşe iten, denebilir ki bu düşünürün teknolojiye eskiden beri gereğinden büyük bir değer vermesi olmak-

24 Bu konuda bkz. William F. Ogburn, “The Meaning of Technology”, Francis R. Allen, et al., *Technology and Social Change* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1957), ss. 3-12. 1930’larda Ogburn bile bu görüşe gelmiştir. Bu yazı bunun kabulüdür. Gregorio Feliciano Juan M. Flavie, “Strategy of Change in the Barrio: A Case of Rural Waste Disposal”, D. Lerner ve W. Schramm (Eds.), *Communication and Change in the Developing Countries* (Honolulu: East-West Center, 1967), ss. 279-89’da ise gündelik yaşamdaki basit tekniklerin benimsenmesini bile, sosyoekonomik önlemlerden sonra olanaklaştığını anlatıyor.

tadır. Ne anlama geldiğini hiçbir yerde kendisinin de açıklamadığı “elektronik çağı”, mekanik çağdakinin tersine, insanları bir yandan gitgide daha dar alanların uzmanı olmaya yöneltirken, bir yandan da birbirleriyle bugünkünden değişik değerlerin yaşamına elverişli yeni toplumsal ilişkiler kurabilmelerine olanak sağlayacaktır. McLuhan’a göre bunun olanaklı kılınmasının nedeni, bugünkü elektronik teknolojinin kendisidir. Mekanik teknolojiye işbölümünün gelişmeleri hep insanın fiziksel varlığının uzantıları olarak gerçekleştirilmişken, elektronik teknolojiye insan dünyayı ve evreni fethetme “merkezi sinir sisteminin uzantıları olan yeni teknolojiler ile” çıkmaktadır.²⁵

Öyle ki geçip gitmekte olduğunu söylediği mekanik çağda “insanın zihinsel etkinliklerinde çevre ve ortamdaki uyarı ve eylemlere karşı göstereceği reaksiyonlar belirli bir süre ortaya çıkabilmekte iken, bu yeni elektronik çağında uyarı ve eylemler ile reaksiyon aynı anda oluşturulmak zorundadır.”²⁶ Mekanik çağa, McLuhan’a göre işlerin işlemsel bölümleri (*processes*) birbirinden ayrı şeylerken, bugün belirli bir işin yapılması için gereken en baştaki programlama bile, bu işlemlerin bütünlüğü içinde yer almakta ve işlemlerin tümünün birleştirilmesini öngörmektedir. Bugünkü üretim işlemlerinde kullanılan mekanizmanın kendisi ile ortamı arasındaki diyalogun büyük önem taşıdığı yeni programlama tekniklerine göre çalışan çağdaş elektronik üretim aygıtlarında işlemlerin oluşturduğu bütünün bölümleri arasındaki etkileşimlerin eşgüdümlemesi, üretim işine başlandığı anda yapılmış olması gereken bir işlem olma durumundadır. Bu nedenle, bu teknolojinin kullanıldığı işlikler fragmenter bir çalışma örgütlenmesi kalıbına yatkın değildirler. İşte bu nedenledir ki günümüz sanayi toplumlarında, tüm sistem içinde (McLuhan buna ‘Glaxy’ diyor) yer alan bütün bireysel sistemlerin aralarında da karşılıklı bir destek–yankı (*feedback*) bağlantısının kurulması gerekmektedir. Mekanik çağda tek yanlı olan enformasyon konumlanması yerine, elektronik çağda üretim sürecinde yer alan sanayi kuruluşlarının kendi iç bünyelerinde olduğu kadar, bir-

25 Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, (New York: McGraw-Hill, 1966, ilki 1965), s. 3.

26 Age., s. 355.

birleri arasında ve en sonunda da üretim sürecindeki kuruluşlar ile toplumsal sistemler arasında (örneğin ekonomik sistem ile eğitim sistemi arasında) çift yanlı bir enformasyon akışına, yani destek yankıya geçmek gerekmiştir.²⁷

Böylelikle McLuhan'ın çoğu kez yeterince anlaşılmayan temel görüşüne gelmiş bulunuyoruz.* McLuhan'a göre elektronik teknoloji çağında toplumsal sistemin içindeki çeşitli alt sistemler karşılıklı etkileşim içinde bulunduklarından ve çift yönlü akışlı bir enformasyona bütün alt sistemler gereksinim duyduklarından, günümüz toplumlarındaki çözülmemiş sorunların pek çoğunun çözülmesi artık hem olanaklıdır hem de gereklidir. Bunların çözülmesi, toplumsal sistemin bütünü için yararlı ve gerekli olduğundan McLuhan, teknolojinin bu kendi iç evriminden yola çıkarak, toplumun bütününe ilişkin iyimser bir sonuca ulaşmaktadır.** McLuhan'ın görüşüne, bu nedenle, "teknolojik belirleyiciğe dayanan iyimserlik" denilmektedir.

27 Age., ss. 351-55.

* Örneğin Schramm, McLuhan'ın bu iyimserliğinin elektronik teknolojinin bireylerin algılama yeteneğinde yol açacağı değişimlerden ileri geldiğini, bunun ise bütünüyle psikolojik bir açıklama olduğunu söylüyor. Bu fazla "basit" bir eleştiri oluyor. Bkz. Schramm, age., s. 127.

** Tutucu bir toplumbilim kuramı olan fonksiyonalizmden yola çıkan McLuhan, böylece önce toplumun (ana sistem) içindeki çeşitli alt sistemlerin (eğitim sistemi/ ulaşım sistemi/aile sistemi vb.) birbirleriyle dengeli bir girdi/çıkı, ilişkisi oluşturalarını söylemiş oluyor. Sonra da, gene fonksiyonalistlerin önem verdikleri birincil *syndrome*'lar ve ikincil *syndrome*'lar aracılığı ile, bu sistemlerde çeşitli roller yüklenmiş bulunan insanlar arasında da dengeli bir *exchange* ilişkisi olacağını öngörüyor. Yani, ana sistem olan toplumun iyi işlemesi ve varlık sürdürmesi için, ulaşım sistemi ile eğitim sisteminin ya da savunma sistemi ile ekonomi sisteminin birbirlerine eşit değerlerde girdi/çıkıtlar verip alacaklarını, ayrı şekilde, çocuğu ile baba-oğul ilişkisinde görülen birincil *syndrome*'lar türünden ilişkisi olan "baba" rolüne sahip insanların, çocuklarının okudukları okulların yönetimleriyle (yöneticileriyle/kurumla) ikincil *syndrome*'lardaki ilişkilere giren ilişki kurmak zorunda kalacaklarını, bu nedenle de okul yöneticileriyle, öğretmenlerle (eğitim alt sistemindeki rol sahipleriyle) eşit değer alışverişinde bulunmak zorunda kalacaklarını söylüyor. Böylece modern toplumlarda çeşitli alt sistemler arasında da, farklı toplumsal konudaki kesimler ve kişiler arasında da "çatışmasız" bir etkileşim (*interaction*) oluşacağını savunuyor. Bilindiği gibi bu tür görüşleri, 1960'ların bitiminden ibtaren Talcott Parsons'ın kendisi bile reddetmiş bulunuyor. Bu nedenle Wilbur Schramm'ın bile belirttiği gibi, McLuhan'ın savlarının bilimsel yönden geçerli sayılabilecek tutarlı bir temeli bulunmamaktadır. [Bu konuda bkz. C. Wright Mills (çev. Ünsal Oskay), *Toplumbilimsel Düşün* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979).]

McLuhan'ın bu görüşleri, kuşkusuz toplumsal yaşamda olup bitenleri iyi gözlemleyebilmesi sayesinde, *sistem kuramcılarının* ve *işlevselci toplumbilimcilerin* söylediklerinin daha basit bir biçimde de ifadesi olmaktadır. Ancak bu iki açıklama kümesi bile, toplumsal sistemlerin gelişmesi konusunda gösterebildikleri “iyimserlik” bakımından, McLuhan'ın çok gerisindedirler. McLuhan'ın açıklaması, 1960'ları izleyen sınıileşmişlik sonrası toplumlarında aşırı rasyonalizasyon, aşırı bürokratikleşme ve açık baskıcı sosyalizasyon yüzünden toplumsal formasyonun çeşitli düzeylerinde karşılaşılan tıkanmalar, insan ögesindeki anomik davranışlar ve siyasal *apathy*'nin yaygınlaşması gibi sorunları ve bunlara karşı alınan yeni kültürel önlemleri bütünüyle görmezden gelmektedir. Bu durum ilk bakışta McLuhan için düşünsel bir eksiklik gibi gözükiyorsa da, bu bir eksiklik olmadığı gibi, burada “McLuhan'ı tersinden okumakla” düzeltilmesi gereken bir yanlışlık da söz konusu değildir. Onun elektronik teknolojiyle dünyanın tek bir köye dönüşebileceğini söylemekle kastettiği toplumsal değişimin, ileri sanayi ülkelerinin dünyayı kendilerince biçimlendirmelerinin yansımalarıyla sınırlı bir değişim olduğu söylenebilir. 1960'lar sonrasındaki McLuhan'ın, 1950'lerin başındaki McLuhan'ın uğraştığı sorunlarla uğraşmadığını göz önünde tutacak olursak, yakın dönemin McLuhan'ını daha doğru anlamamız kolaylaşacaktır.

Elektronik iletişim araçlarının bu yeni çağda yüklenmesi gereken işlevin, insanlara, hem birbirlerinden uzak durabilme hem de tek bir sistemin içinde bir bütün oluşturma olanağı sağlamak olduğunu söylemesi McLuhan'ın bu alandaki sorunsalının değiştiğini göstermektedir. Televizyonu bu çağın dönüşümünde en önemli katkıcı öge sayması ise, her iletişim aracının kendine özgü bir anlatımı olduğuna ve kitabın tersine, televizyonun insanlar arasında topyekûn bir bağlanma (*involvement*) oluşturma özelliği taşıdığına inanmasındandır. Onun bu söyledikleri, gerçekte bugünkü ileri sanayi toplumlarının kendi varoluşlarını sürdürebilmek için kullanılmakta oldukları yeni düzenlemelere, 1960'ların ortalarına dek, bir oranda denk düşmüştür. Bu ne-

denle McLuhan, yakın yıllara Paul Piccone, Tim Luke ve John Fekete gibi bazı yazarların anlattıkları olgulara denk düşen bir yazar olmuştur. Bu yeni yazarlar, ileri sanayi toplumlarının 1950'lere doğru artan bir etkinlikle, kültür yaşamında böyle bir homojenleştirme oluşturarak organik toplumsal muhalefetin gelişmesini önlediklerini; 1960'ların ortalarından itibaren, bu düzenlemelerin, toplumsal sistemin kendisini sınamak ve eleştiriye açık yanlarını fark edebilmek için gereksindiği *negativite ögesini* nerdeyse bütün bütününe ortadan kaldıracak noktaya geldiğini söylemektedirler. Bu nedenle son yıllarda ileri sanayi toplumları, üçüncü kısımda göreceğimiz üzere, artık bu denli yoğun bir homojenleştirme yerine, toplumda dağınık ve küçük küçük yaşam alanlarına yerleştirilmiş *yapay karışıklıklar* (*artificial-negativities*) oluşturmaya çalışmaktadırlar. Öyle ki çağdaş teknolojinin işleyişi açısından olduğu kadar, sanayi toplumlarındaki egemen sınıf ya da ayrıcalıklı tabakaların kendi toplumsal konumlarını koruyabilmeleri açısından da en geçerli ölçüt, var olan sistemlerin sürdürülmesi olmaya başladığı için, ileri kapitalist sanayi ülkeleriyle sınaileşmiş sosyalist ülkeler arasında ilginç benzerlikler, hatta anlaşılması zor işbölümü biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁸

28 Bu konuda bkz. Paul Piccone, "The Crisis of One-Dimensionality", *Telos*, s. 35 (Bahar, 1978), ss. 43-54; Tim Luke, "Culture and Politics in the Age of Artificial Negativity", *Telos*, s. 35 (Bahar, 1978), ss. 55-72; John Fekete, "Benjamin's Ambivalence", *Telos*, s. 35 (Bahar, 1978), ss. 192-98. Piccone ve Luke bugünkü sosyalist toplumların teknolojiye bakışlarının kapitalist sanayi toplumlarındaki ile benzerlik göstermesini teknolojinin kendisinden değil egemen konumdaki tabakaların, bu ülkelerde de, ayrıcalıklı konumlarını sürdürmek için teknolojiyi belirli bir biçimde kullanmalarından ileri geldiğini söylemekte; sosyalist toplumların geçiş dönemi toplumsal yaşamı olmaktan çıkarak, yeni bir toplumsal formasyon özelliği kazanmaya başladıklarını (sınıfa değil, toplumsal tabakalara ya da işlevsel sınıflanmaya dayanan yeni bir toplum kurumlaşması süreci içine girdiklerini) savunmaktadırlar. Ayrıca Amerikan toplumunda "yapay karışıklıkların", 1930'lardan itibaren, egemen sınıfın ilerlemeci kesimince bilinçli olarak oluşturulmasının Yeni Sol tarafından anlaşılmamasının nedeninin, yakın yıllardaki Marksist eleştirilerin ekonomik, toplumsal ve kültürel boyutlarda genel bir değerlendirme yapmak yerine, Freudcu psikanalitiğin aynı merkezli çemberlerini izleyerek, 1930'lardan güümüze kadarki tüm toplumsal sorunları bireysel dinamikler açısından açıklamaya çalışması olduğunu savunmaktadırlar. Psikanalize

McLuhan'ın bu yazarlara öngelmiş olması, bu yeni yazarların eleştirel tutumunun tersine onun var olan toplumsal sisteme karşı bir eleştiri getirmemiş oluşu yüzünden, fazla önem kazanmamıştır. McLuhan dünyanın tek bir köye dönüşümünden, bu “köyde” değişik gelişme düzeyindeki toplumların ve değişik toplumsal sınıfların aralarındaki ilişkilere hiç değinmeden söz edebilmektedir. O nedenle söyledikleri, ileri sanayi toplumlarındaki egemen sınıf blokunun bir kesiminin beklentilerine denk düşmüştür. Uluslararası kurulu düzen içinde kapitalist sistemin aksayan yanlarının bugünkü teknoloji sayesinde daha etkin ve daha çabuk düzeltilebileceğini ileri sürmesi de, 1950'lerdeki sorunlarını bir yana bırakmış bulunan 1960'lardaki “resmileşmiş” McLuhan'ın neleri sorun edindiğini göstermektedir.

McLuhan'ın açıklamaları bu ve buna benzer çok daha önemli “açıkları” yüzünden, son yıllarda eskisi kadar ilgi çeki olmaktan çıkmıştır. Ne var ki kitle iletişimde teknolojiyi belirleyici öge sayması, bazı yazarlarca McLuhan'ın “sınırlı bir toplumsal değişim” amaçlamakta olduğu gözden kaçırıldığı için, yanlış eleştirilere konu olmaktadır.*

yaslandığı için, Frankfurt Okulu'nun ve etrafındaki Yeni Sol'un kötümserliğe ve siyasal güçsüzlüğe sürüklendiğini; bu koyu kötümserlik içinde, Stalinciliği herkesten önce fark ettikleri halde, faşizmi ve baskıcı merkeziyetçiliğin yaygınlaştığı *New Deal* olgusunu ve 1960'lardan itibaren başlayan “yapay karşıtlıklarla” girilen yeni dönemi fark edemediklerini söylüyorlar. Fekete ise, aynı soruna sanat ve estetik açısından değiniyor. Gelişmiş sosyalist ülkeler ile Amerika arasındaki yeni işbölümüne örnek olarak da, devrimci Marksist hareketlerin çeşitli Afrika ülkelerinde iktidara gelmesine Amerika'nın karşı çıkmamasını gösteriyorlar. Bu ülkeleri Avrupa ülkelerince desteklenen tutucu kadroların modernleşirmesi çok uzun süreceği için, bunların radikal yollarla hızla modernleşmelerini dolaysız ya da sosyalist ülkeler aracılığıyla dünya ticaret ilişkilerine girmeleri açısından Amerika'nın yararlı bulduğunu iddia ediyorlar. Angola Olayı'nın ABD'nin bu yeni tutumunu açıkça ortaya koyduğunu ileri sürüyorlar. Sosyalist ülkelerin bu ülkelere sermaye yoğun mallar satacağını; ABD'nin ise etkinliğini artırmak isteyen sosyalist ülke ekonomilerinin gereksineceği bilgi yoğun mallar (*plan-patent-formül*) satacağını ileri sürüyorlar. Bu pozitivistik dış politika anlayışına, yakın zamanda Çin'in de katılabileceğini söylüyorlar.

Çünkü McLuhan'ın eleştirilmesi gereken yanı, onun 1960'lardan sonraki döneminde yazdıklarının iç tutarlılığından çok, TV gibi “soğuk iletişim araçları” teknolojisinin “getireceği” küresel köy topluluğu yaşamının bireyleşme (yabancılaşmadan azat olma) yönünde insana bir şeyler kazandırıp kazandırmayacak

Hâlâ onu “toplumsal gelişmeyi” kastederek iletişim teknolojisine büyük umutlar bağlamış bir yazar olarak görmeye devam edenler vardır. McLuhan’ı söylemediği şeylerden ötürü “şarlatan” saymak ne denli yanlışsa, gene söylemediği şeylerden yola çıkarak ondan kaynaklanmış bir “teknolojik iyimserliği” savunmak da yanlıştır. Örneğin yenilerden Enzensberger “devrimci bir kitle iletişimi kuramı” geliştirmek için yaptığı çalışmalarda bu ikinci tür yanlışlığa düşmektedir. Ona göre bilinç endüstrisi, çağdaş kapitalist sanayi toplumlarında egemen sınıf tarafından, sistemin ekonomik düzeyindeki diğer endüstriler kadar etkinlikle denetim altında tutulamadığı için, kitle iletişimi teknolojisindeki gelişmeler özgürleştirici bir potansiyel taşımaktadır. Bunun için, bu araçlarda çalışan ve toplumsal gelişmeden yana olan kişilerin sabırla çalışmaları ve buralardaki işleriyle daha köklü dönüşüm günleri için kitleleri eğitmeleri gerekmektedir. Bu görüş Enzensberger’de nisbi bir olanağı aşarak, gereğinden fazla vurgulanmaktadır. Ayrıca kaset, teyp endüstrisine; kablolu televizyona; *video*’lara; özel film gösterimlerine bağladığı umut da, bu tür “sözde cemaatlerin”, iletişim kuramcılarının 1970’lerin başından beri hep bildikleri gibi, bu “cemaatlerin” üyelerinin bile, bir süre sonra, “ticari iletişim şebekesine” yeniden dönmeyi yeğlemelerinin anlaşılması üzerine artık paylaşılmamaktadır.

Enzensberger’in söyledikleri “anarko-liberal” bir anlayışı yansıtmakta, *sistemin içindeki* ilerlemeci aydınların dışında, fazla bir yandaş da bulamamaktadır. Birinci kısımda belirtmeye çalıştığımız gibi, sanayi kapitalizmini, uzun bir dönem içinde ve ekonomik, siyasal ve kültürel mücadeleler ile asli sınıflardan bi-

oluşudur. TV, teknolojik yapısı gereği, ikonolojik bir iletim aracıdır. Görüntü ve ses kodlamalarının hızlı akışı, kod açılma işleminin eleştirel olmayan bir zihinsel etkinlik içinde (etikle sınırlı kalarak) yapılmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, bilgilendirici/iletilendirici değil, etiğe uygun enforme edici, ikonolojik, ön edingiler (*predispositions*) pekiştirici bir katılma biçimidir sunduğu katılma. Dolayısıyla özgürleşimci olmayan bir etik içi demokratikleştirici kültür yayıcısı olarak kalacaktır. Bu nedenle de getireceği “küresel köy” bugünkü dünyanın daha homojen bir kopyası olacaktır. Bu konuda bkz. Ünsal Oskay, “Kitapsız Dünyanın Televizyonu”, *Milliyet Sanat*, 15 Şubat 1982.

risi bilinçli ve örgütlü bir politik mücadele yoluyla gerçekleştirmiştir. Bugünkü toplumlardaki *şeyseleştirilmiş* toplumsal ilişkilerin gerçekliğinin kavranabilmesi ve bunların yerine yeni toplumsal ilişkilerin kurulabilmesi de herhalde, benzeri yollardan geçmekle olabilecek gibidir. İçinde yaşanmakta olan bugünkü toplumsal formasyonların bir yandan ekonomik düzeylerinin (*level*) etkinliğini korumakta oluşu, bir yandan da çağdaş insanın bu ekonomik düzeyin (kerte) verimliliği sayesinde elde edebildiği maddi değerler karşılığında yoksun bırakıldığı insansal değerleri fark etmesini güçleştiren yanlış bilinç nedeniyle, sorunun çözümü bugünkü yapılar içinde zor görünmektedir.

Enzensberger gibi anarko-liberal düşünürlerin ilk bakışta, aydınlar çarpıcı görünen iyimserliğinin temelinde bu güçlüğün yeterince fark edilememesinin kolaylaştırdığı *toplumsal olayları irdelemede yüzeyde kalma eğiliminin* önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, teknolojiye var olan toplumsal sistemin kendi evrimi ile sınırlı bir alanda umut bağlayan McLuhan'ın teknolojik iyimserliğine oranla, bu gibi anarko-liberal aydınlar da görülen “teknolojik iyimserlik” çok daha temelsiz kalmaktadır, çünkü McLuhan'ın iyimserliği *verili olanı pekiştirici* etkileri açısından bir iyimserlikken, diğerlerinininki *verili olanı değiştirmeye yönelik* etkilerinden söz eden bir iyimserliktir.

Enzensberger günümüz toplumlarındaki iletişim sorunlarını incelemekte McLuhan'ın karşılaştığı güçlüğün onun toplumu irdelemek için gerekli olan analitik kategorilerden yoksun oluşundan kaynaklandığını ileri sürdüğü halde, kendisi çağdaş kitle iletişimi teknolojisinin olumsuz etkilerinin (var olan toplumu pekiştirici etkilerinin) arizi olduğunu söylemekte; buna son vermek için burjuvazinin bu araçlar üzerinde denetimine son vermeyi; bunun için de “bilinç sanayisinin kurtarıcı ve özgürleştirici potansiyelinin” bu kuruluşlarda çalışan ilerici personelin örgütlenmesi ile etkin duruma getirilmesini önerebilmektedir. Böylece McLuhan'ın tersine, Enzensberger belki de “Tek Kişilik Haçlı Seferi”nden yorgun düşmüş bir aydın olarak, “Küreselleşmiş Dünya Köyünde” değil ama, teknolojinin özgürleştirici potansiyelinin var olan sistemin

içindeki çağdaş insan tarafından kullanılabileceği umudu ya da düşleri içinde kendine sığınak bulmaya çalışmaktadır.²⁹

Şimdi, Enzensberger'den çok daha tutarlı –nedenini yukarda belirttiğim– bir “teknolojik iyimserlik” yandaşı olan McLuhan'ı biraz daha ayrıntılı olarak incelemeye geçelim.

McLuhan'ın Görüşleri ve Bunların Eleştirilmesi

McLuhan, çağdaş toplumlardaki kitle iletişimin işlevleri konusunda yazdıkları ile, yakın yıllara kadar hiçbir yazarın görmediği bir ilgi görmüştür. Günümüzde ise, hem kendi yaşamındaki tutarsızlıkları hem de yazdıklarının fazla bir derinliği olmaması nedeniyle, daha serinkanlı değerlendirilebilen bir yazardır. Sloganlar çıkarmaya bile elverişli bir anlatımla yazdığı için, görüşleri, kitle iletişimi kuramları ile aşinalığı az olanların her aradıklarını bulabilecekleri birer “kripto tümce” olarak ilginç gelmiştir. Sosyal bilimlerin çeşitli dallarının birbirlerinden daha yoğun yararlanmaya başladıkları yakın yıllarda ise kitle iletişimi sorunları üzerine böyle bir “dille” yazmak eskisi kadar kolay ve ilgi çekici

29 Enzensberger için bkz. Hans Magnus Enzensberger, *The Consciousness Industry* (New York: Seabury Press, 1974)'deki “The Constituents of a Theory of the Media” başlıklı makalesi; Dallas W. Smythe, “Critique of The Consciousness Industry”, *Journal of Communication* 27 (Winter 1977), ss. 198-202 (bunu *Birikim*'in Aralık 1979-Ocak 1980 orta sayısında çevirdim.) ve Ünsal Oskay, *Toplumsal Gelişmede Radyo ve Televizyon* (Ankara: SBF Yayınları, 1978, 2. baskı), “İkinci Baskıya Önsöz,” ss. IX-XXIII.

Enzensberger'in Marx'ın açıklamalarıyla karşılaştırılması için *On Sekiz Brumaire*'e, Fransa'da sınıf savaşımına; Frankfurtçularla karşılaştırılması için de Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne, Adorno'nun “Müziğin Toplumsal Konumu Üzerine” başlıklı incelemesinde, “Veblen'in Kültüre Saldırısı” başlıklı yazısına, Benjamin'in –çocuklarının tek başına ele alıp teknolojik iyimserliklerine teorik dayanak olarak kullandıkları– “Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Ürünü,” incelemesine, Proust üzerine yazılarına; C. Baudelaire: Yükselen Kapitalizm Çağında Bir Lirik Şair başlığı altında ölümünden sonra kitap olarak yayımlanan Baudelaire üzerine çalışmalarına ve 1930'ların sonunda bu çalışmaların epistemolojik bir Önsöz olarak hazırladığı “Tarih Felsefesi Üzerine Tezleri”ne ve teknoloji sorununu yetkin bir biçimde işlediği “Alman Faşizminin Kuramları” incelemesine bakılmalıdır. İyimserliğe, acı da olsa bilerek, öğrenerek erişilebilir. Ya da eski bir sözde belirtildiği gibi, “okuldan uzak iyimserlik, en koyu kötümserliktir.”

olmamaktadır. McLuhan biraz da bu gelişmeler nedeniyle eski itibarını yitirmek durumunda kalmıştır.

McLuhan'ın ana savlarından biri olan yazılı iletişimin sözsiz iletişim geleneğini ortadan kaldırdığı görüşü bile, temelde tam bir soyutlamadır. Bu soyutlama, uzun yüzyıllar içinde gerçekleştirilebilen geleneksel toplumdan çağdaş kitle toplumuna geçiş sürecinin birçok "nedeninden" biri sayılabilecek olan basım tekniklerindeki gelişmeleri toplumsal değişimde bağımsız değişken sayacak kadar ileri giden teknolojik bir aşırı vurgulamanın sonucudur. Ancak bu teknolojik vurgulamada bile eksik bir yan vardır: Ulaşım teknolojisindeki, yeni güç kaynaklarındaki, elektronik çağa geçişten sonraki diğer yeni alanlardaki teknolojik gelişmeleri bile göz önünde tutmamaktadır. Ayrıca bunlar toplumsal değişimi nicel düzeyde etkileseler de, nitel değişimler açısından daha çok, bağımlı değişkenler durumundadır. Dolayısıyla McLuhan'ın açıklaması, yazılı iletişimin ürünleri saydığı Batı ülkelerindeki yaygın toplumsal örgütlenmenin başlaması, değerlerin görelileşmesi, insansal iletişimin büyükçe bir bölümünün özetleşmesi, otoritenin kiliseden devlete geçmesi, ulusçuluğun güçlenmesi, sözsiz iletişimin başat durumda bulunduğu eski toplumlardan kitle iletişimi araçlarına dayanan yeni kitle iletişimine geçilmesi gibi olguları doğru bir biçimde açıklamak yerine, daha da anlaşılmaz kılmaktadır. Üstelik bu açıklamasının, kurumsal bir açıdan bile değil, psikolojistik bir açıdan yapılmış oluşu bu durumu daha da artırmaktadır.

McLuhan'a göre iletişim sürecinde kullanılan iletici araçlar hem ileticidirler hem de ilettikleri enformasyonu, kanaati, toplumsal değerleri algılamamızı etkilerler. Bizlerin duyu organlarımızı uyaran; çağın başat durumdaki iletişim biçimine göre bu duyu organlarımızın önemlilik sırasını (böylelikle karakterimizi de) değiştiren toplumsal metaforlardır bu araçlar. Bu nedenle Kanadalı bazı sosyal bilimcilerin* daha önce söyledikleri gibi

* Bu konuda bir örnek olarak bkz. H. Innis, *The Bias of Communication*, (Toronto: University of Toronto Press, 1951); ve J.W. Carey, Harold Adams Innis, and Marshall McLuhan, *The Antioch Review*, 27 (1, 197), ss. 5-39.

McLuhan için de, “üzerine sözlerin yazıldığı şeyler, sözlerden daha önemli” olmaktadır.*

Örneğin yazılı iletişimde basımevinde dizilip basılmış metinlerle ilgili açıklamaları ilginçtir. Bu metinler McLuhan’a göre, görme biçimimize belirli tek bir mantık benimsetmektedir. Yazıda dış gerçeklik birbirinden ayrık, bölük bölük edilmiş çeşitli birimler biçiminde dizilmektedir. Bu birimler arasında mantıksal bir bağ vardır: Satır boyunca ve bir doğru biçiminde dizilmişlerdir. Oysa insanın dış gerçekliği, bir tüm olarak algılanan, yani tek bir duyu organımızla değil, birkaç duyu organımızla algılanan bir şeydir. *Yazılı Kültür’e* geçiş, McLuhan’a göre bu nedenle, dış gerçekliğini kendisi adına ve bütün duyu organlarıyla algılayan insandan, dış gerçekliğini sadece, gözü ile algıladığı simgelerden edindiği enformasyon aracılığı ile “bilebilen” insana geçiş olmuştur.

Böyle bir insana geçiş ise, gene McLuhan’a göre sözsel kültürde bir arada yaşayan insanlardan oluşan “kabile toplumunun” yitirilmesi, kabile yaşamının dağılması demektir. Bireyler öne geçmiş, “köy” arka planda kalmış; kent ve ulus topluluğu başat durum kazanmıştır bu nedenle. Yazının bir doğru boyunca dizilen simgelerden oluşma özelliği kadar, soyut olma özelliği de (kişinin çeşitli duyu organları ile ve kendisi olarak yapacağı algılamalar yerine, görme duyusu ile ve kendisinin dışında hazırlanmış belirli simgeleri algılaması anlamı gelmektedir) insanı, “kabile” topluluğu insanı yerine, bireysel yaşayan ve düşünen insana dönüştürmüştür.**

Bu görüşünü sosyal psikolojiden esinlenerek geliştirmiş gibi McLuhan. İletişimcilerin sosyal psikologların çalışmalarından bildiği, “algılamanın yapısal faktörleri” konusundan esinleniyor buradaki görüşleri. Ne var ki algılamanın yapısal faktörleri (iletinin sunum biçimi, yeri, zamanı, başka iletilerle birlikte sunulması vb.) çağdaş iletişim alanında, McLuhan’ın dediği gibi, iletişim tekniklerinden ibaren birer olgu olarak tahlil edilemez. Teknolojinin, bilinç endüstrisinin elindedir bu teknikler! Teknoloji sadece teknik demek değildir. Üretim biçimine bağlı üretim ilişkileri içinde kullanılan teknikler. McLuhan’ın terminolojisi bile fazla “edebi!” Bu görüşler de gerçekten, Schramm’ın belirttiği gibi sınanması olanaksız ve yanlışlığı doğrusundan çok daha fazla ham-hipotezler; ipuçları olsa olsa terminolojinin hafif meşrebliği kadar, usamlamanın kaba çizgileri izleyen analogilere dayanması da ayrı bir hafiflik!

McLuhan'ın az önce değindiğimiz, “iletici araç mesajdır” sloganından sonraki ikinci sloganı da bu noktadaki görüşlerinin bir özeti olmaktadır. Bu ikinci sloganı, *soğuk iletici* ve *sıcak iletici* ayırımından söz ediyor. Basılı yazıya dayanan iletişimde iletici *sıcak iletici*dir. Sıcak iletici, alıcı taraftaki insanın görme duyusuyla algıladığı işaretlerden (im'lerden) yola çıkarak, dış gerçeklik hakkında algılamalar yapmasında kişinin muhayyele (tasarım) yeteneğini kullanmasına gerek bırakmayan ileticidir. Sıcak ileticiler dış gerçeklik hakkındaki enformasyonu *hazır* vermektedirler. Bunu yaparken duysal (*sensory*) bir dengesizlik yaratmakta, görme duyusunun başat durumda bulunduğu bir algılamaya yol açmaktadırlar. Belirli bir duyu organı aracılığı ile algılanabilen işaret dizgelerinden yola çıkarak dış gerçekliğin “tasvirine” varmakta kişisel tasarım yeteneğine fazla gereksinme duyurmayan bir başka iletişim aracı da, McLuhan'a göre radyo olmuştur.

Soğuk ileticiler ise, izleyiciden, dinleyiciden, seyirciden dış gerçekliğin “resmine varmakta” oldukça canlı bir muhayyele yeteneği geliştirmesini isteyen araçlardır. McLuhan'a göre bunun en yeni ve en etkin örneği, elektronik teknoloji çağının iletişim aracı olan *televizyondur*. *Sesli film* de, McLuhan'a göre soğuk ileticiler arasındadır. Bu araçların hangilerinin soğuk, hangilerinin sıcak olduğunu kararlaştırırken kullandığı ölçüt ise çok ilginçtir! Ona göre sesli filmin ve televizyonun “soğuk ileticiler” arasında yer almasının nedeni, bu iki kitle iletişimi aracının büyük bir etkinlikle sunabildikleri peşpeşe ve sayısız denecek kadar çok görüntünün gerçek yaşamdaki olguların yansımaları olduklarının anlaşılabilmesi için izleyici/seyircinin *muhayyele gücünün canlı olmasının* gerekte oluşu değildir. McLuhan'ın sözünü ettiği muhayyele gücü, örneğin televizyon ekranındaki görüntüleri oluşturan ılıkça farklı tonlardaki sayısız noktacıların, temsili (*representational*) düzeydeki algılamaya varmayan, duyu organlarınca ve *merkezi sinir sisteminde* “*sensory perception*” niteli-

ğinde algılanmalarına ilişkin bir yetenek olmaktadır!* Bu farklı ışık tonlarındaki noktaların (beneklerin) dış gerçekliğin resmini oluşturacak bir biçimde örgütlenmesi, yani görüntüsel simgelelerin *predispositional* ve temsili düzeyde algılanıp anlamlar çağrıştırılmasını sağlayacak bir tasarım (muhyaye) yeteneği canlılığı bile değildir.

Tasarım gücü bütünüyle bireysel nitelikte; üstelik duyarlar ile merkezi sinir sistemine ait bir sorun olarak ele alınınca McLuhan'ın bu savlarını sınamak olanaksızlaşmaktadır, çünkü kitap okurken görülen harflerden ve kelimelerden yola çıkarak, bunlarla ifade edilen dış gerçekliğin “resmine varmak” için de aynı tasarım gücüne gerek vardır. Bu nedenle de yazılı iletişim ile televizyon ve sinema arasında söz konusu tasarım gücü bakımından bir algılama farklılığının sınanmasına dayanan bir varsayım ve kuram geliştirmek olanaksızlaşmaktadır. Bu durumda ise, McLuhan'ın savına koşut olarak, yazılı iletişime geçişin topluluk (cemaat) yaşamına son verme yönünden etkileri olabileceğini ileri sürmek ya da radyo ve televizyonun yeniden “kabile” toplumunu oluşturabileceğini düşünmek zorlaşmaktadır. Başka bir deyişle, şimdiye dek ele aldığımız yabancılaşma, yanlış bilinç, dış gerçekliğin algılanamaması, toplumsal egemenliğin kültürel donanımları, kültürel hegemonya gibi olguların kitap ya da başka iletişim araçlarından ortaya çıktığını, televizyonun ise yeni bir topluluk (cemaat) yaşamı oluşturacağını; toplumsal katılmaları artıracığını, materyalist ve bencil insanlar yerine, barışçı ve bir-

* *Sensory Level, Predispositional Level ve Representational Level* kavramları, öğrenme teorisinden alınmadır. Bu teori bile S/R (uyarı/yanıt) basitleştirmesine dayandığı için, iletişim olgusunu çok noksan olarak irdeleyebilmektedir. Davranışsalci diğer açıklamalar gibi mekanistik bir açıklama biçimidir. McLuhan'ın açıklaması, davranışsalci açıklamanın bile sınırlarını (ya da ufkunu) zorlamış, zorlayabilmiş değildir! İletişim olgusunu, gönderimci/mesaj/alımcı aşamalarındaki sayısız etmenlerinden soyutlayarak, alımcının mekanistik bir basitleştirme içinde anlatmaya çalıştığı, algılamaya ilişkin psikolojik durumu ile sınırlı olarak ele almaktadır. Bu psikolojik durumun ardındaki sosyokültürel ortamı görmediği gibi, psikolojik olguyu da tümüyle mekanistik bir uyarı/yanıt ilişkisi olarak ele almaktadır. Bu tür açıklamalar mikro düzeyde bazen işe yarasa da bile, makro düzeyde (açıklamadığı halde, açıklamış gibi görüneceği için) yanıltıcı açıklamalar olarak kalmaktadır.

likte yaşamayı seven insanlar yaratacağını ummak, kitle iletişimi alanında bugüne kadarki kuramsal ve uygulamalı araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlara ters düşmektedir.*

Diğer yandan, 1960'ların ortalarında bu tür görüşler ileri süren McLuhan'ın 1951'deki kitabı olan *Mekanik Gelin*'de savunduğu görüşlerden hiç söz etmemesi, bunları yeniden gözden geçirmemesi de anlamlıdır, fakat her ne olursa olsun, teknolojiyi ve insanın algılanmasını toplumsal yaşamdan tam bir soyutlanmışlık içinde duyu organları ve merkezi sinir sisteminin biyopsişik olayları ile açılanabilecek bir olgu olarak ele alıp yaptığı açıklamaların bugün için savunucuları azalmış bulunmaktadır. Bunun ise başlıca iki nedeni vardır: (a) McLuhan'ın açıklamalarının klasik sosyal bilimcilerdeki kuramsal çalışma ciddiyetinden yoksun oluşu; (b) Klasik sosyal bilimcilerin bu özelliğinden yoksun oluşunun yanı sıra, dar kapsamlı kavramsallaştırmalar ile sınırlı tutulmuş varsayımların sınanmasından yana olan ampirik araştırmacıların yöntembilim anlayışına da katılmayışı ve hatta bunları küçümsemekte oluşu. Böylece "peygamberlik öykünmesi içinde ettiği sözler" bilimsel bir nitelik taşımaktan çok, kurulu düzenin yol açtığı çeşitli sorunların sisteme dokunmadan iyileştirilebileceğine, çözümlenebileceğine inananların, inanılmasını isteyenlerin ilgisini çeken sözler olarak kalmıştır. Öyle ki var olan toplumsal sistem açısından da pratikte bir işe yaramayan, yanılıcı yanları olan açıklamalarını Wilbur Schramm bile eleştirmek zorunda kalmıştır.**

* Örneğin 1950'lerdeki McLuhan, Humphrey Bogart'tan, kovboy filmlerinden ya da gangster filmlerinden söz ederken bunların önce, bir süre katarsis yarattıklarını; filmin sonlarında ise, serüvincinin, gansterin (toplumsal sisteme direnen karakterin) ölümü ya da yenilgisi ile kurulu düzene boyun eğmeyi salıkladıklarını söylemektedir. Bu dönemdeki görüşleri, teknolojik belirlemeciliğe dayanan bir kötümserliğe örnek gösterilebilecek niteliktedir. Biraz da Frankfurt Okulu'nun görüşlerine benzemektedir. Ne var ki McLuhan'ın Frankfurt Okulu'nun düşünürleri gibi zengin bir düşünsel birikimi ve geleneği olmadığı için, Amerikan sosyal bilimlerindeki diğer "kitle toplumu açıklamaları" yandaşlarının savlarını andıran bu ilk dönemdeki görüşlerini terk etmesi kolay olmuştur. Bunda 1960'larda, Kanada'da akademik yaşamındaki yeni "görevlerinin" de etkisi olduğunu söyleyenler vardır. Schramm, *Men, Messages and Media...*, ss. 127-129. Schramm, McLuhan'ın teknolojik belirleyicilikten yana bir yazar olduğunu kabul ediyor. Söylediği şeyleri

McLuhan'ın çalışmalarından çıkan ilginç sonuç, sözsöl kültürden yazılı kültüre geçişin; bugün ise bir kez daha, “soğuk araçlardan” olan televizyon sayesinde, yeniden s zs l kültüre geçişin –bu McLuhancıların en önemli savıdır demiştim– oğ  yazar tarafından son derece y zeyssel bir olgu olarak incelenmesidir. McLuhancıların savlarına aykırı olarak, yazılı iletişimin başlangıcından günümüze dek geçen son dört-beş yüzyıldan beri de toplumlardaki kişiler arası s zs l iletişim bu alanda ortadan kalkmış değildir. Bu nedenle Schramm'ın bu konudaki itirazları da doğrudur. Ancak ř  var ki geçen yüzyıllardaki toplumsal formasyon içindeki kişiler arası s zs l iletişim ile, günümüzdeki kişiler arası s zs l iletişim arasında –yabancılaşmanın yoğ nlaşmış oluş  nedeniyle– büyük farklılıklar vardır. Schramm nedense bunu vurgulamamaktadır.³⁰ McLuhan'ın “s zs l kültüre dönüş”ten söz etmesini, bu nedenle gerekli biçimde eleştirmemektedir.

İkinci Kısımın Değ rlendirilmesi

İkinci kısımda sırasıyla, Huizinga'nın oyuna ilişkin görüşlerini ve bu görüşlerine yöneltilen eleştirileri; popüler ikonoloji açıklamalarını ve son olarak da Marshall McLuhan'ın iki ayrı dönemindeki görüşlerinin temelindeki yaklaşımların farklılığını ele almış bulunuyoruz. Bu   açıklamayı  rneklemekle, birinci kısımda incelediğ miz Rousseau, Baudelaire ve Melville'in 18 ve 19. yüzyıllarda yaptıkları açıklamaların taşıdıkları eksikliklerin

ise, bilimsel olarak kanıtlanması olanaksız sayıyor. Bunların, “ieriğ  yorumlayana göre değ şebilen Delfi Tapınağı'nın bilicisinin sözleri gibi forizmalar (kısa değ şler) olduğunu ileri sürüyor. Televizyonun etkilerinin olumlu etkilerden ibaret şeyler olarak görmekte yetinilmesine de karşı çıkıyor. McLuhan'ın bu konudaki tutumunun da bilimsel olarak yargılanmasının olanaksız olduğunu söylüyor. Ayrıca s zs l kültürden yazılı kültüre geçmenin sadece iletişim araçlarının teknolojisi ile olabileceğ ne katılmıyor, vb.

³⁰ Bu konuda bkz. Schramm, *Men, Messages and Media*, s. 130. Schramm'ın bu konudaki susuş , ihtiyağlının da ardında, onun toplumsal eleştirden çok McLuhan'ı eleştirmeyi sorun edinmesinden ileri geliyor bence.

yüzyılımıza ait toplumsal eleştirilerde bulunabileceğini göstermek istedik. Bu eksikliğin nedeni, yeni toplumsal formasyonun oluşumundan beri karmaşıkleşan toplumsal ilişkilerin neden olduğu iletişim konusundaki yeni sorunların kavranmasının gide rek güçleşmesidir. Her üç görüş de yeni toplumsal formasyonu kavrayacak genel bir kuramdan yola çıkarak olguları ele almadıkları için, çağdaş toplumlardaki toplumsal ilişkileri ve bu ilişkilerin işlerlik kazanması için oluşturulmuş iletişim biçimlerini yeterince anlayamamış, açıklayamamıştır.

Huizinga son derece ilginç bir kültür tarihçisi olarak, kapitalizmin son evresi olan sanayi kapitalizmi toplumunu, daha önceki toplumlar ile tinsel kültür yaşamı bakımından karşılaştı rarak açıklamaya çalışmıştır. Çok iyi yetişmiş bir burjuva aydını olduğu için, ele aldığı bu sorunu da burjuva *intelligentsia*'sının kendi dünya görüşüne uygun bir içerikle incelemiş; sorunu, bü rokratikleşen, merkezileşen, rasyonelleşen bir toplumsal yaşam karşısında burjuva bireyliğinin korunabilmesinin güçleşmesi sorunu olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmesinde ise, belirli bir sınıfın üyesi olmanın verdiği sınırlılıklar içinde kaldığı için, sanayi toplumuna geçişle birlikte başlayan yeni kültürel sorunları soyut bir *tinsel kültür* sorunu olarak ele almış; genel anlamda bir toplumsal formasyon sorunu olarak çözümlenebilecek sorunlarla karşı karşıya olduğunu görememiştir. Bireyliğin korunabilmesi ise, yani Huizinga'nın anladığı anlamdaki "oyun"un oluşt urucu öğelerinin yeniden canlandırılması ile yaşamın "oyun"a yükseltilmesi ise, sınıflı toplumlardan önceki zümre toplumlarının durağan yaşamına dönüşün bugün olanaksız oluşu yüzünden, Huizinga'nın tasarladığı yolla değil, modernleşmenin sınırsızlaştırılması ile olabileceği açıktır.

Huizinga'nın açıklamasının günümüzün sanayi toplumlarındaki çağdaş yaşamı değerlendirmek açısından önem taşıyan yanı ise, toplumsal ilişkilerde oyunun yeniden kurulabilmesinin yabancılaşmanın kaldırılmasına bağlı olduğunu, oyuna ilişkin açıklamalarının aracılığı ile fark etmemizi kolaylaştırmakta oluşudur. Bunu değişik terimlerle de olsa, bir bakıma o da

söylemektedir, çünkü Huizinga'ya göre oyun, özgür ve bilinçli tarafların katılması ile gerçekleştirilebilen bir etkinliktir. Ayrıca insanlar arasındaki eşitsizlikleri ve her türlü egemen insan/bağımlı insan farklılaşmasını da oyuna ters düşen *kültürel* olgular saymaktadır. Ne var ki Huizinga'nın açıklaması yeterince açık değildir. Oyunu tanımlaması açısından Huizinga'yı eleştirenlerin onun toplumsal olguları birbirinden ayırdığını, bunun yanlış olduğunu ileri sürmektedirler. Bu eleştiricilere göre Huizinga'nın oyun anlayışı, sadece ekonomik etkinliklerin kölelere ya da serflere yüklendiği antik çağdaki /ya da/ egemen zümrelerin toplumsal yaşamın gerçekliklerinden, pratik yarar endişesinden uzak kalabildiği ortaçağ dünyasındaki egemen kesimlerin *etkinliklerini* kapsayabilecek bir oyun anlayışıdır.

Bu tür etkinliklerin çok dar bir azınlık dışında, genel anlamda toplum içinde nasıl olanaklı kılınabileceği ise, Huizinga'nın yanıt getiremeyeceği bir sorundur. Huizinga bu konuda sadece oyunun vazgeçilmez öğelerinin neler olduğunu söyleyebilmiştir. Bu vazgeçilmez öğelerin gelişkin bir toplumsal yaşama geçildikten sonra, artık ancak yabancılaşma sorununun çözümlenmesi ile olanaklı kılınabileceğini ise Marx'ın kuramında ve onun kuramından esinlenen diğer toplum irdelemelerinde görebilmekteyiz. Günümüzde ise, sosyalist ülkelerdeki deneyimlerden sonra, Marx'ın yabancılaşma konusundaki açıklamalarının, bu reel durum karşısında yeniden başlayan geniş tartışmaların temelini oluşturduğunu görmekteyiz. Bu konudaki çağdaş tartışmalarda, sanayi toplumuna geçişle birlikte yaşanmaya başlayan sorunların Huizinga'nın ileri sürdüğü gibi "oyunun ortadan kalkışı" yüzünden değil, tersine oyunun günümüzdeki reel toplumsal yaşamın, yani bugün de egemen insan/bağımlı insan ilişkilerine dayanan reel toplumun denetimi altına girmiş olması yüzünden ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Öyle ki 19. yüzyılın ilk yarısından sonra, ekonomik düzeydeki verimliliğin artışı ile birlikte, geniş kitleler için tüketimin yeni bir ideolojiye dönüştürülmesi; bu yolla toplumdaki egemen insan/bağımlı insan ilişkilerinin sürdürülmesinde yeni kültürel düzenlemelere gidilmesi, günümüzün

çeşitli toplumları için de, geçerli görülmektedir. Tüketim ideolojisinin işletilmesi bile, çağdaş sanayi toplumlarının egemen sınıf ve tabakalarının ayrıcalıklı toplumsal konumlarının korunması karşılığında bağımlı sınıfların yitirdikleri ya da gerçekleştirmekten alıkonuldukları insansal değerler için verilmekte olan bir tür “tazminat” sayılmaktadır. Diğer yandan, tüketim ideolojisinin içeriği olan gereksinimlerin büyük bir bölümü de yapay gereksinimler olduğu için, bu konuda da çağdaş insan yanlış yönelimler içinde bulunmaktadır. Günümüzün insanının tükettiği ve kullandığı nesnelerin hiçbirinin kendi maddesel varlıklarından kaynaklanan bir değeri bulunmamakta; bunlar kültürel biçimlenimleri nedeniyle kazandıkları değerlerden ötürü aranmakta, giyilmekte, tüketilmektedirler. Bu durum, en basit nesnelerden sanat ürünlerine kadar benzer özellikler göstermektedir.*

Popüler kültür ile ilgili açıklamalarda da aynı eksiklikler görülmektedir. Huizinga’ya oranla günümüzde çok daha yaygın sorunlardan söz eden popüler ikonoloji açıklamaları sinema ve televizyon fimlerindeki gangster, kovboy, şerif, dedektif, avukat gibi sevilen karakterlerin yüklendikleri kültürel işlevden, Beatles müzik topluluğuna ve “serinletici”lerin şişelerinin formlarına varana dek çeşitli çağdaş iletişim sorunlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ne var ki bu açıklamalar da günümüzdeki popüler ikonolojinin nereden kaynaklandığını açıklamaktan çok, çağdaş toplumlardaki ikonolojinin ne gibi işlevler yüklenmiş bulunduğunu betimlemektedir. Popüler ikonoloji açıklamalarının bizim konumuz açısından önem taşıyan yanı, günümüzde kitle iletişiminin en yaygın türlerinin ikonalar yaratmak amacıyla kullanılmakta oluşunu hatırlatmasıdır. Kendi toplumsal konumunun gerçekliğini kavrayamayan ya da bundan kaçan çağdaş insan dış gerçekliğini bu ikonlar aracılığı ile anlamlandırmaktadır.

* Bu konuda bkz. John Fekete, “Benjamin’s Ambivalence”, *Telos*, 35 (Bahar, 1978), ss. 192-98. Yazar bir yandan çağdaş toplumlara ilişkin bu görüşleri ileri sürerken, bir yandan da eleştirel kuramın total yönetilme içindeki modern toplumlara karşı bir sığınak olarak çekildiği “özel yaşamının” da olumlu sonuç vermediğini; bunun siyasal bir iktidarsızlığa yol açtığını söylüyor.

İkonolojinin etkinliğini artırmak için ayrıca, *fun-club*'lar, özel topluluklar kurulmakta, oluşturulmaktadır. Özel dergiler ve gazeteler çıkarılmakta, hatta sözde topluluklar (*community*) tarafından işletilen televizyonlar kurulmaktadır, fakat bunlar, belirli bir dış gerçekliğin değiştirilmeden varlığını sürdürmekte olması yüzünden, insanın özgürleşmesinden çok, insanın kendi dışında hazır bulduğu var olan toplumsal yaşama dolaylı yollarla uyumlanmasını kolaylaştırmış olmaktadır.

Bu nedenle, kullanımı geçmiş yüzyıllardakinden çok daha yoğunlaşmış bulunan popüler ikonların çağdaş bir tür iletişim biçimi olduğunu düşünmek de doğru olacaktır. Ne var ki bu özel iletişim biçimi insanın bilinçlenmesini ve özgürleşmesini erek edinmiş gerçek anlamda bir toplumsal iletişime varabilmekten uzaktır. Toplumsal iletişim, Enzensberger'in belirttiği gibi iletişim sürecinde yer alan her iki tarafında aynı anda hem gönderimci hem alımcı olabilmesini gerektirmektedir. İkonolojik iletişim ise, bu özellikten bütünüyle yoksundur. Bu eksikliği gidermek için kurulan *fun club*'lar bile, örneğin sevilen ve modasını sürdüren belirli bir şarkıcı ile onu sevenler arasında çift yönlü bir iletişim kuramamakta; meta ekonomisinin kendi kurallarına göre ve bir endüstri kuruluşu (formu) içinde müzik yapan şarkıcı ile, onu seven dinleyicilerin yaşam alanları, yaşam biçimleri farklı ve birbirinden uzak kalmaktadır. Bu ikisini birleştiren dış toplumsal sistem ise, hem şarkıcının yaşam alanını, hem dinleyicilerin yaşam alanını kapsayan ana sistem olarak, bu iki insanı iki ayrı insan olarak belirli toplumsal konumlara yerleştirmekte ve tutmaktadır. Bu durumda ikonolojik nitelikte yürütülen iletişim, gerçek anlamda özgürleştirici bir "toplumsal iletişim" değil, bir altkültür iletişimi olmaktadır.*

* Bu sorunları daha iyi anlayabilmek için Hannah Arent'in "iletişim blokajları" kavramını; Marcuse'un "baskıcı hoşgörü" kavramını; Enzensberger'in de çağdaş iletişim teknolojisinin potansiyel olarak son derece demokratik bir yapıya sahip olduğu halde bugünkü toplumlarda özgürleşmeci bir toplumsal iletişimin kurulamayışının nedenlerine ilişkin görüşlerini göz önünde tutmak gerekmektedir.

Popüler ikonoloji açıklamaları bu eksiklikleri nedeniyle çağdaş toplumlardaki ikonolojik iletişimin, gerçekte toplumsal yapıya ve belirli bir üretim sistemindeki toplumsal güçler arasındaki siyasal dengeye bağlı bulunan insanlar arasındaki ilişkileri fetişistik görünümüleri ile yansıtmakta olduğunu ortaya koyamamış bulunmaktadır.

McLuhan ise, kitle iletişim sorunlarını düşün yaşamının iki ayrı döneminde birbirinden oldukça farklı iki ayrı biçimde ele almış bulunmaktadır. Batılı ülkelerdeki ilginçliğini epeydir yitirmiş olmakla beraber, McLuhan'ın kendi deyişiyle *mekanik iletişim teknolojisi*'nden *elektronik iletişim teknolojisi*'ne geçmekte olan geri kalmış ülkelerdeki aydınların belirli bir kesimi arasında McLuhan hâlâ ilginçliğini sürdürmektedir. Bu aydınlar "iletişim sorunun" bir belirli yaşama biçiminin bütünlüğü içinde kavranabilecek ve bu belirli yaşama biçiminin temelindeki üretim ilişkilerinin kendi dönüşümlerini de kapsayan köklü toplumsal değişimler aracılığı ile olumlu yönde geliştirilebilecek toplumsal bir sorun olduğunu göz ardı etmekte; iletişimin teknik öğelerindeki yenileşmeler ile yeni bir iletişim biçimine varılabileceğini ümit etmektedirler.* Kuşkusuz gelişmekte olan ülkelerde de başat duruma geçen bugünkü çağdaş iletişim teknolojisinin potansiyel olarak özgürleştirici bir yanı vardır. Ancak kitle iletişiminin bu yanı henüz yaşama aktarılmış değildir. Bunun gerçekleştirilmesi iletişim teknolojisinin kendi içinde çözümlenebilecek bir sorun da değildir. Toplumsal yapının değiştirilmesi için katlanılması gereken güçlükler; incelenmesi gereken çağdaş çözüm modelleri; bugünkü dünyanın yeniden gözden geçirilmesi ve verilmesi gereken kültürel ve siyasal mücadeleler, çağdaş iletişim teknolojisinin özgürleştirici bir etkinlik kazanabilmesinin önkoşulu ola-

* Gelişmekte olan ülkelerdeki aydınların bu kesimi, daha çok düzenden fazla uzaklaşamayan; kendi toplumsal konumunu doğuştan değil, var olan toplumsal yapı içindeki sosyalizasyon kurumlarına uyumlanarak elde edebilmiş kimseler oldukları için, örnekleri çözümler de, kendi içlerinde çelişkiler taşımaktadır. Örneğin "köylüyü köyde tutarak modernleşmek" gibi ya da "televizyonun yaygınlaştırılması ile halkın eğitilmesi" gibi çözüm önerileri gerçek anlamda modernleşmeden çok, verimli toplum için durağanlık sağlayıcı, geriye yönelik nitelikte olmaktadır.

rak, Batılı toplumlarda da, gelişmemiş toplumlarda da ortada durmaktadır.

Bu kısımda görüşlerini incelediğimiz Huizinga ve McLuhan gibi yazarlar ile, popüler ikonoloji açıklamalarında değinilen sorunlara 1930'lardaki kent toplumbilimcilerinden Louis Wirth tarafından da değinilmiştir. Bu yazar Huizinga'nın sadece tinsel kültür açısından McLuhan'ın ise belirleyici etmen olarak teknoloji açısından ele aldığı sorunları daha doğru sayılabilecek bir çerçeve içinde inceleyebilmiştir.

Wirth'e göre kentsel yaşam farklı kişiliklerin, farklı yaşam biçimlerinin yan yana bulunmasını gerektirdiği için, kentlilikle birlikte, hem bir yandan belirli bir hoşgörü ortamına varılmakta hem de diğer yandan, aralarında hiçbir yakınlık olmayan insanlar arasında artan rekabet ve istismarı dengelemek için *formal* denetim mekanizmalarının oluşturulması gerekmektedir. Kentleşmeyle birlikte toplumsal farklılaşma artmakta, sınıf yapısı daha karmaşık bir görünüm kazanmaktadır. Kişiler kendilerine özgü olan belirli özelliklerine göre değil, toplum yaşamlarında en çok ilişkide bulundukları çeşitli gruplara göre edindikleri kişilik özellikleri açısından kesimlere ayrılarak değerlendirilmektedir. Sürekli bir ikametgâhı bile yoktur çağdaş insanın. Komşusu yoktur. Bağlayıcı gelenekleri yoktur. Yakınlık duygularının gelişmesine olanak vermeyen bir toplumsal çevrede yaşamakta, hayatındaki her şey, ekmeğini kazandığı işindeki değişikliklere göre değişebilmektedir. Toplumdaki olanaklardan yararlanmak, çeşitli toplumsal kurumlara girebilmek de bireysel özelliklere göre değil, bu kesimlere göre kararlaştırılmış *ortalama kişilik tipleri*'ne göre olabilmektedir. Okul, basın, radyo da insanlara, bu aynı düzeyleme etkisi nedeniyle (*leveling influence*) *kitleseleştirilmiş müşteri* (*clientile*) gözü ile bakabilmektedir.

Bireysel yaşamda ise büyük değişiklikler olmaktadır. Akraba ilişkilerinin, ailenin, komşuluk ilişkilerinin gücünü yitirmesi; eğitimsel ve sınai etkinliklerle, dinlenme (*recreational*) etkinliklerinde "hane" ve ailenin eski işlevlerinin azalıp kalkması, bu işlevlerin uzmanlaşmış toplumsal kurumlara geçmesi bunların ilk akla gelen

örnekleridir. Endüstri öncesi toplumsal yaşamdaki katı zümreler arası çizgiler de kalkmıştır. Fakat gelir ve statü grupları arasındaki farklılaşma kesinleşmiş; göreneklerin ve geleneklerin içinde sürdürülen soyluluk yükümlülükleri, yüz yüze ilişkilerin yaşandığı bayramlar, şenlikler sona ermiştir. Kentsel yaşamın bir başka etkisi ise, bu yeni dönemde insanın kendi işinde çalışması olanağının azalması; yanı sıra bunalımlı toplumsal dönemlerde, kişiye, varlığını sürdürmek için sığınabileceği bir çevre (dönebileceği köyün) bir yakınlar topluluğu (ailesi, akraba topluluğu) bırakmaması olmuştur. Bunların yerine kişiler, kendine yetersizlik arttıkça, benzer çıkarları olan kişiler ile birlikte gruplar oluşturmaya; çok sayıdaki bu gruplara üye oldukça, başka insanlara bağımlı duruma gelmeye başlamışlardır. Bu gruplardaki statüleri ise, birbirleri arasındaki yakınlık ya da kişiye özgü yeteneklerine göre değil, gelir durumlarına, toplumsal statülerine göre biçimlenmeye başlamıştır. Geleneksel yaşamda kimin neye ve kimlere ait biri olduğu bilinen çok sayıda faktörlerle kestirilebilirken kentsel yaşamda, kimin “kim” olduğu bu grup üyeliklerine ve bunlar aracılığı ile kurulan yakınlıklara göre belirlenebilmeye başlamıştır. Bu yakınlıkların oluşturduğu ilişki *pattern*’leri çoğu kez kendi aralarında bile çelişkiler taşıdığı için, kişilerin kesinleşmiş ve açıkça bilinebilir kimlikler edinebilmeleri her zaman kolay olmamaya başlamıştır.

Kentsel yaşamda kişiliğin ifade olunması, geliştirilmesi, toplumsal statü kazanılması ve yaşamda kariyer edinebilme ekonomik, eğitsel, kültürel, dinsel ve siyasal bir yığın gönüllü kuruluşların da etkileyebildiği süreçler içinde gerçekleştirilebildiği için, modern insan bu örgütlere girmek ya da onların ölçülerine göre davranmak zorundadır. Bu nedenle, bir yandan işi ile ilgili olarak üretim sürecine ilişkin örgütlenmelerin, bir yandan da yukarıda belirtilen örgütlerin etkisi altında kalan kentselleşmiş insanın *kişiliğinde* bir *bütünlük* kalmamaktadır. Kişisel yıkımlar, intiharlar, akıl hastalıkları, suçlar, suistimaller, bu nedenle kentsel yaşamda daha sık görülmektedir.

Louis Wirth’in gerek McLuhan’dan ve gerekse popüler teknoloji açıklaması yandaşlarından yıllar önce (1930’ların başında)

belirttiği en önemli nokta ise, kentsel yaşamla birlikte toplumdaki iletişimin de değiştiği olmuştur. Ona göre kentsel kişiliğin belirmesi ve toplumsal kontrolün yeni kent yaşamında *formal* gruplara geçmesinin yanı sıra, kentsel yaşamla birlikte, iletişim de kitle iletişimi araçlarını ellerinde tutan ve perde arkasında oldukları için her an görülmeyen kimselerin yönetimine girmeye başlamıştır. Bu kimselerin düzenlediği simgeler ve stereotipler aracılığı ile kitle iletişimi süreci, kitleselleşmiş insanların manipülasyonu için kullanılmaktadır. Bu nedenle de yeni dönemdeki kentsel yaşam kişinin kendi içinde çalışması durumunu ortadan kaldırdığı gibi, kültür alanında da kişinin kendini yönetmesini olanaksızlaştırmaya başlamıştır. Bu alanda da kişiler, çeşitli baskı gruplarının istikrarsız dengelerine göre yaşamakta; çeşitli etki odaklarına bağımlı olmaya başlamış bulunmaktadır.

Louis Wirth'in daha 1930'larda kentselleşme olgusuna dayandırarak açıkladığı iletişim sorunları, görülüyor ki McLuhan'ın ileri sürdüğü gibi iletişim teknolojisindeki değişimlerden daha da geniş kapsamlı bir dizi toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimlerin sonucunda ortaya çıkmaktadır. İletişim teknolojisinin insanın dış gerçekliğini anlamlandırma biçimini etkilemekte olduğu kuşkusuz doğrudur, fakat bu etkileme işlevini iletişim teknolojisi kendiliğinden yüklenmemekte; belirli toplumsal değişimlerden sonra, bu değişimlerden dolayı ve bu değişimlerin amaç edindiği yerlere varmayı hızlandırmak amacıyla yüklenmektedir.

Öte yandan popüler ikonoloji açıklamalarında ileri sürülen görüşleri de gene Wirth'in 1938'deki incelemesinde bulabiliriz. Popüler ikonların bir altkültür iletişimi olduğunu daha önce belirtmiştik. Toplumsal iletişime oranla, daha dar kesimlerin (çeşitli altkültür topluluklarının) kendi içlerindeki iletişim olan popüler ikonolojide, Wirth'e göre kentsel yaşamla birlikte kişilerin ilişki kurdukları grupların sayısı arttıkça, çağdaş insanın toplumdaki diğer insanlar ile bu ilişkilerden ötürü kurduğu iletişimin derinliğinin azalmasından ortaya çıkmıştır. İletişim herkesin ilgisini çeken, ortak ilgi ve çıkarlara seslenebilen yüzeysel bir iletişim olmaya başlayınca, aynı anda pek çok değişik yerde,

değişik kişilerin birbirleriyle iletişimde bulunmalarını sağlayacak ikonolojik bir dil (iletişim) gerekmiştir.

Wirth'in kırsal yaşamla birlikte incelediği rekabet, *kişisel iş kurma olanaklarının azalması, insanlar arasındaki ilişkilerin araçsallaşması, ikincil grupların önem kazanması, denetiminin de toplumsallaşması, yeniliklerin öne geçmesi, buluşlar aracılığı ile üretimde ve işlikte etkinliğin ve verimliliğin artırılması, bireyliğin kalkması, iletişimin görünmeyen ellerin denetimine girmesi, beğeni düzeyinin de ortalama kitle insanına göre düzenlenmesi, siyasal yaşama katılmanın bireysel olarak değil çeşitli kuruluşlar aracılığı ile olması nedeniyle kişinin bu alanda da kendini yönetir biri olmaktan uzaklaşması* gibi konular da McLuhan'ın görüşlerinden ya da popüler ikonoloji açıklamasından yana olan yazarların görüşlerinden çok daha tutarlı bir değerlendirmeye karşı karşıya bulunduğumuzu göstermektedir.*

Bu nedenle Huizinga'nın, McLuhan'ın, Popüler İkonoloji Açıklamasına katılan yazarların ya da Riesman, Simmel, vb. yeterince değinemediğimiz yazarların görüşleri ilk bakışta çok ilginç görünse de, temel nitelikte bir eksiklik taşımaktadırlar.** Bu görüşler, Baudelaire'in ve Melville'in bile eleştirdiği, fakat bütünüyle reddetmediği toplumsal yaşamın sanayi kapitalizmine geçiş döneminden beri yaşanan sorunlarını yanlış bir biçimde, birey/toplum çelişkisi olarak ele almaktadır. Böyle olunca, bir yandan özel mülkiyetin ve toplumsal işbölümünün kurumsallaşmış toplumsal farklılıklara yol açtığı bugüne kadarki tarihin toplumları ile sınırlı iletişim sorunlarını bile tarihsiz ve evrensel sorunlara dönüştürmekte; bir yandan da günümüzdeki kapitalist ve sosyalist sanayi toplumlarını, bu sorunlarla ilişkili eleştiriler karşısında, bir bakıma dokunulmazlığa kavuşturmuş olmaktadır. Bu ise, reel olanın

* Wirth'in görüşleri için bkz. Louis Wirth, "Urbanism as a Way of Life", *The American Journal of Sociology*, XLIV (1: 1938), ss. 1-24.

** Bu açıdan Simmel ile ilgili olarak bkz. Donald N. Levine, Ellwood B. Carter ve Eleanor M. Gorman, "Simmel's Influence on American Sociology-I", *The American Journal of Sociology*, 81 (4; 1976), ss. 813-45; David Riesman için bkz. D. Riesman, R. Denney ve N. Glazer, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (New Haven, London: Yale University Press, 1967).

karşısında “ağıtçılıktan” ileri gidememek; bugünü kapitalist ya da sosyalist sanayi toplumlarını oldukları durumları ile benimsemek ya da eleştiri dışı bırakmak anlamına gelmektedir.

Toplumsal eleştirinin kendi içinde mantıksal bir temelden yoksunlaştırılması anlamına da gelecek olan böyle bir duruma düşmemek için, üçüncü kısımda çağımızın iletişim sorunlarını bu düşünsel çerçeve içinde ele alacağız. Bu kez birinci kısımda Rousseau’nun, Baudelaire’in ve Melville’in sanayi kapitalizmine geçişle birlikte başlayan yeni kültürel düzenlemeler karşısında söylediklerine önemli bir katkıda bulunmayan buradaki birey/ toplum çelişmesine indirgenmiş açıklamalar yerine, sorunu belirli toplumsal formasyonlar içindeki toplumsal egemenliğin kendini sürekli kılabilmek için gerçekleştirdiği kültürel hegemonya açısından inceleyen düşünürleri incelemeye çalışacağız.

Bunu yapabilmek için de, üçüncü kısımda önce, birinci bölümde, günümüzde iletişimin yüklendiği bu anlamdaki kültürel işlevleri çağımızın “teknolojik usallık” anlayışına dayanarak açıklayan bazı düşünürlerin görüşlerini ele alıp, bu görüşleri Morgan, Engels, Marx, Veblen ve Diggins’in görüşleri ile karşılaştıracğız. Daha sonra, ikinci bölümde kitle iletişiminin ne olduğunu kendi alanımız olan iletişim kuramları açısından ele alacağız. İletişim sürecinde bireyin davranışlarının toplumsal bütünden soyutlanamayacağını; gündelik yaşamını pragmatist bir tutumla sürdürmeye terk edilmiş çağdaş insanın topluma uyumlanma eğiliminin onun toplumdaki iletişimlere girip girmemesini de etkilediğini göstermeye çalışacağız.

Üçüncü bölümde ise, günümüzün toplumsal iletişiminde, gazete haberleri ya da radyo-televizyondaki belirli haber-yorum programları gibi güdümlenebilirliğinden kuşkulandırılması kolay olan yayın türlerine oranla çok daha yansız (nötr) görünen yayın türleri olduğunu düşünebileceğimiz kovboy dizilerindeki, polisiye dizilerdeki, bilimkurgu dizilerindeki ya da başka dizilerdeki düz şiddet gösterimi ile pornografik şiddet gösterimini inceleyeceğiz. Bunların kitle iletişimi aracılığıyla kitle toplumu insanına ne söylediklerini, ona neler verdiklerini tartışacağız.

KISIM III

İletişim Sorununun
Toplumsal Bir Süreç Olarak
Değerlendirilmesi

İletişimin Kültürel İşlevleri
Açısından "Teknolojik
Ussallık" Sorunu

Kitle İletişiminde Birey ve
Toplum Etkileşimi Sorunu

Çağdaş Toplumlarda Kitle
İletişiminin Kültürel
İşlevleri Açısından "Düz
Şiddet" ve "Pornografik
Şiddet" Gösteriminin Durumu

Bölüm: 1

İletişimin Kültürel İşlevleri Sorunu Açısından “Teknolojik Ussallık” Anlayışına İlişkin Kuramsal Açıklamalar:

Adorno, Horkheimer, Habermas, Morgan, Marx,
Engels, Veblen

Günümüzün toplumlarındaki iletişim sorunlarını anlayabilmek için çağımızın *teknolojik ussallık* anlayışı ile toplumsal egemenliğin kendi kültürel hegemonyasını oluşturmak için yararlandığı *kültürel donanımlar* üzerinde durmak gerekmektedir. Çağdaş toplumların bir yandan çözülgen bir yapı içinde imiş gibi görünürken, bir yandan da tüketimden siyasal davranışlara kadar çok çeşitli alanlarda belirli düzenlikler oluşturabilmeleri ilginç bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çağdaş toplumsal yaşamda kamusal yaşam alanlarının hem birbirinden ayrı gibi görünmesi hem de bu iki alanın gerçekte bir birlik oluşturması sorunu, günümüzün toplumlarındaki iletişim sorunlarının anlaşılması için öncelikle ele alınması gereken sorunlardır.

Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno ikilisi, günümüzün toplumlarında kişilerin toplumsal ilişkilerinin işe (*work*) yönelik bir bütünleşme içine girmiş olmaları nedeniyle, *reel yaşam* ile *serbest zaman* arasında bir fark kalmadığını belirtmekte ve şöyle demektedirler:

tüm yaşayan birimler çok iyi örgütlenmiş bileş-
kiler biçiminde kristalize olmuş bulunmaktadır. Mikro
evren ile, makro evren arasındaki bu şaşırtıcı birlik, insan-
lara yaşadıkları kültürün bir modelini vermektedir: Genel
olan ile tikel olan (*particular*) arasındaki asılsız özdeşliktir

bu. Tekel altında bulunan tüm kitle kültürü, bu nedenledir ki özdeştir. Günümüzde, toplumsal bakımdan üst konumdakiler bu tekeli önemsememektedirler bile, çünkü görmüşlerdir ki, tekelin dinlenmediği (ihlal edildiği) her tekil durumdaki uymazcı (ihlal edici) davranışla bu tür davranışlar arttıkça, tekelin gücü de o oranda artmaktadır. Sinema ve radyo bu nedenle bir sanat olarak görünme çabasından bile vazgeçmişlerdir. Bugün bunların düpedüz birer işletme olduğu gerçeği bir ideoloji durumuna sokulmuş, böylece bunların bile bile ürettikleri süprüntü niteliğindeki ürünlerin haklı kılınması yoluna gidilmiştir. Kültür endüstrisi salt teknolojik terimlerle açıklanmaktadır. Buna şimdi milyonlarca insan katıldığı için, milyonlarca özdeş meta üretmek yolu ile bu kitlelerin gereksinimlerinin karşılanması gerekmektedir. İlginç olan yan, bu gereksinimlerin kendilerinin de özdeş kılınmış bulunmalarıdır. Fakat gene de aralarında ilişkin olan (kültürel) üretimlerin merkezi birkaç yerde yapılması, tüketimlerinin ise yaygın, serpiştirilmiş ve ayrı tutulmuş milyonlarca farklı yerde yapılmakta oluşu planlama ve örgütlenme ile ilgilenmeyi gerekli kılmaktadır. Sonuçta toplumsal sistemin birliğinin eskisinden daha fazla sağlanabildiği (gerçekleştirilebildiği) bir güdümlenme ve geriye doğru da geçerli bir gereksinimler çemberi oluşturulmuş bulunmaktadır. Bu arada, doğal olarak teknolojinin toplum üzerinde etkinlik elde edişinin temelinde, toplum üzerinde en büyük ekonomik iktidar sahiplerinin iktidarlarının bulunduğu gerçeğine hiç değinilmemektedir. Teknolojik ussallık, toplumdaki egemenliğin kendi ussallığıdır. Teknolojik ussallık, kendisinden yabancılaşmış toplumun baskıcı ve zorlayıcı (coercive) kendi doğasıdır... Bu durum, teknolojinin kendi gelişim yasasının bir sonucu olmayıp, teknolojinin bugünkü ekonomideki işlevinin sonucudur...”¹

1 Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. John Cummings (London: Allen Lane, 1973), s. 121. (Vurgulama Ünsal Oskay’a aittir.)

Horkheimer ve Adorno, kişilere kendi toplumsal konumlarının değiştirilmezliğinin benimsetilmesi için, eski çağlarda olduğu gibi zor gücünün değil, artık bilinç endüstrisinin kullanıldığını; günümüz sanayi toplumlarında kişilerin düş kurmasının bile olanaksızlaştığını ileri sürmektedir. Onlara göre çağdaş insanın kişisel düşleri bile, kişinin toplumsal varoluşunun sınırları içinde biçimlendirilmektedir. Öyle ki sanatta *avant-garde* sanat yapmakla yetinenlerin düşleri bile hırçın ve huzursuz bir tepki (*reactive* yanıt) olarak kalmakta; kitleler bunları izleyememekte; *avant-garde* sanatların yenilik görünümünden bile seçkinler yararlanabilmektedir. Bu yararlanma da, diğer kültürel edimler ve etkinlikler gibi bugünkü toplumsal formasyonların temelini oluşturan yabancılaşmış emeğe, özel mülkiyete ve kurumsallaşmış toplumsal farklılaşmaların sürdürülmesine yaramaktadır.

Bu durumun sonucu olarak karşılaşılan durum ise, bir yandan var olan toplumsal formasyonun sürengin kılınması, bir yandan da *kültürel beğenide gerileme* olmaktadır. Horkheimer ve Adorno bunu şöyle anlatıyorlar:

“... kitle toplumunda kültür tekelleri diğer tekeller karşısında güçsüzdürler. Etkinliklerini sürdürebilmek için, gerçek iktidar sahibi olanları görmezlikten gelememektedirler...

kitleye, içerikleri özdeş olan kültürel metalar, bunların dışsal öğeleri farklılaştırılarak verilmektedir. Böylece gelir düzeyi, cinsiyeti, oturduğu semti, eğitim düzeyi, etnik kökeni vb. bakımından belirli kategorilerde toplanan herkese bir şeyler hazırlanmış olmakta; çeşitli nitelikte malların hazırlanması yoluyla herkes için bir şeyler sunularak hiç kimsenin kaçmaması, kaçamaması sağlanmış olmaktadır... Mekanik yönden farklı olan ürünler, sonunda, böylece hep birbirinin özdeşi olmakta; ucuzu, pahalısı, içinde rol alan yıldızların sayısı ve bunların aldıkları ücretlerin miktarı, kullandıkları teknolojinin gelişkinlik düzeyi ve yararlandıkları

psikolojik *formula*'lar değişik şeyler de olsa, özde hepsi birbirinin özdeşi olmaktadır: Estetiğin gerilemesi ve bu işlere yatırılmış sermayenin zaferi.”²

Horkheimer ve Adorno, çağdaş toplumlarla varılmış bulunan teknolojik düzeyin, bilinç endüstrisinin eliyle, fakat bilinç endüstrisinin de üzerinde etkin olabilen asıl diğer güçlü endüstrilerin ardındaki toplumsal egemenlik nedeniyle, insanın özgürleştirilmesine, bilinçlenmesine olumlu katkıda bulunamadıklarını da ileri sürmektedir. Toplumsal egemenlik günümüzde kültürel düzenlemeler aracılığı ile kendini daha da etkin kılmış bulunduğu için, örtülü bir öznelciliğin aracı olan Kantçılığın beklentilerinin günümüz toplumlarının kültürel yapıları içinde gerçekleşebilme olanağı da kalmamış bulunmaktadır. Bu iki düşünüre göre Kantçılığın beklentisinin tersine, teknolojiye ve bilimde alabildiğine ilerlemiş bulunan insanlık, belirli toplumsal formasyonları aşmadığı için, var olan toplumlardaki egemenliğin ve kültürel donanımların etkisiyle, öznelliğini, eskisine göre daha da yitirmiş; çağdaş insan, toplumsal konumunun gerçekliğini kendisi açısından anlayabilecek bir duruma gelememiştir. Kantçılığın beklentisinin, yani *duyusal yaşam deneyimlerinin temel kavramlarla ilintileştirilmesinde bireyliğin katkılarda bulunabileceği yoldaki beklentinin olanaksızlaşmasını* ise şöyle açıklıyorlar:

Kant'a göre ruhta gizil bir mekanizma vardır ve bu mekanizma dolaysız sezgilerimizi saf aklın sisteme denk düşecek bir biçimde hazırlamaktadır. Bugün ise bu gizil mekanizmanın sırrı çözümlenmiştir: Kültür endüstrisi bu mekanizmanın işleyişini planlayabilmektedir. Bunun ardında yer alan ise, ussal kılmak

2 Age., s. 126. (Burada önemli olan nokta, Enzensberger'in görüşlerinin tamamen tersine, Adorno ve Horkheimer'in kültür tekellerini diğer tekellere oranla güçsüz saymakta oluşlarıdır. Bizde de, özellikle/şimdilik, “gazete” türünde, bankacılık sektöründeki sermaye gruplarının bu duruma gelmeye başladığı gözlemlenmektedir. Hatta kimi gazetecilik girişimlerinde belirli bankaların temsil ettiği sermaye kuruluşlarının dolaysız bir etkilene yöntemine başvurdukları görülmektedir.)

için ne denli uğraşsak, gene de ussallık dışı kalan toplumsal egemenlik olmaktadır. Her şey basitleştirilmiş, sınıflandırılmış; kitleler içindeki bireylerin düşleri bile kendilerinin olmaktan çıkarılmıştır. Ne var ki her şey düşsever idealizmin ölçülerine uygun düşecek biçimde kurgulanmıştır...”³

Çağdaş toplumlarda kişinin kendi yaşamına ilişkin yaşam-deneyimlerinin değerlendirilmesinin de bireye ait bir iş olmaktan çıkarılması, Adorno ve Horkheimer’e göre sinema filmlerinde, romanda, tiyatroda, *avant-garde* sanatta tüm kültürel etkinliklerin birer endüstriye dönüşmesinden ve endüstri olarak bunların kurulu düzenin, var olan toplumsal yapının içinde varoluşlarını sürdürmekte oluşlarından ileri gelmektedir. Bu nedenledir ki bütün bu kültürel etkinlik türlerinde kullanılan dilin, sentaksın ve tek tek sözcüklerin bile düzenlenmesi belirtilen bu yönde olmaktadır.

Bu nedenledir ki filmlerde, öykülerde hangi karakterin ya da hangi öğenin başına neler geleceği, hangisinin ne kadar acı çekeceği “ortaçağ din adamlarının bile beceremeyecekleri bir bilicilikle önceden kestirilebilir kılınmakta”; sürekli olarak yeni efektler oluşturulmaya çalışılmakta ve bunların eski kurgulama kalıplarına denk düşecek bir biçimde yapılmasına dikkat edilmektedir. Böylece “ağdan geçecekmiş gibi görünen her ayrıntının, gerçekte alışılmış yaşıntının ve geleneğin gücünü daha da artırıcı yeni bir kural olarak rol yüklenmesi sağlanmış olmaktadır.”⁴

3 Age., ss. 126-27. (Yani “bireylerin düşleri”nden, örneğin Stanley Kubrick’in 2001’indeki etik içine kapatılmış mitik anlatımın oluşturduğu kitlesel düşlere geçilmiştir. Ama “seyircilerin” her biri bu endüstri ürünü düşte kendi düşünüyü görmekte ya da herhangi bir tüketim maddesinin reklamında, reklamı yapılan meta için, “Sizin için ve size en yaraşanı!” denilebilmektedir. Düşsever idealizm, böylece realitenin karşısında bile düş görmeye devam edebilmektedir.

4 Age., ss. 123-27’den özetle alınmıştır. Fakat ayrıntının bütünün ve geleneğin gücünü artırıcı yeni bir kural olacak biçimde kullanılmasına ilişkin görüş, s. 128’den alınmıştır. Frankfurt Okulu’nun kültür alanındaki en kapsamlı üyelerinden olan Adorno’nun bu konudaki çalışmaları bugün de ilgi çekici çalışmalardır. Caz müziği üzerine, klasik müzik üzerine, edebiyat üzerine, radyo

Bu durum sadece yazılı basın için, romanlar için, sinema filmleri için değil, egemen insan/bağımlı insan arasındaki karşılıklı varoluşsal ilişkilerden uzamış gibi gözüken kültürel etkinlik alanları için de geçerlidir. Adorno'nun 1930'ların sonlarındaki ünlü incelemesinde belirttiği gibi, 19. yüzyıldaki genel anlamda çalgı, müzik üretimi, müziğin yeniden üretimi ve dinleyicisinin değişimi müziği yabancılaşmanın yoğunlaştığı bir toplumsal yaşamın diğer kültürel ürünlerinin durumuna indirgemıştır. Klasik müzik dediğimiz müzikten de önce, pop müziği ve caz müziği türleri özgün yapıtlar olmaktan çıkmışlardır. Caz müziği bile tüm *spontane* bir müzik türü olma görünümüne karşın, “kuralları oluşmuş bir müziğe” dönüşmüştür. Klasik müzikte dahi besteci ve yeniden üretici (icracı) arasındaki ilişkiler, 19. yüzyılın başlarına gelene kadar görülen çalgıcıların “loca geleneği” içindeki yorumlama biçimlerinden, müzik okullarının *formal* ve virtüöziteye önem veren müzik eğitimlerine göre yeniden yapılanmaya başlamıştır. Sonat formunun değişiklik geçirmesi armonide yeni arayışların yanlış armonilere yönelmesi gibi yenilikler ise *olumlayıcı (affirmative) sanat formunun* aşıladığı mutluluk anlayışının olanaksızlaştığını, bireyselliğin bittiğini, müziğin de

müzik yayınları üzerine yazdıkları hâlâ incelenmesi gereken temel kaynaklardır. Nazizmden kaçarak Amerika'ya gittiğinde, ünlü Lazarsfeld'in başkanlığında yapılan CBS radyo şebekesinin yayın araştırmasının müzik yayınları ile ilgili bir alt-bölümün başına getirildiğinde Lazarsfeld ile giriştiği yöntembilim tartışmaları da ilginçtir. Bu tartışmalarda Adorno, ne dinleyicilerin ne de müzisyenlerin dinledikleri ya da yaptıkları müziğin ekonomik temeli olan toplumsal egemenliği şeyselleştirdiğini anlayabildiklerini söyleyerek, anket yöntemi ile böyle şeylerin saptanamayacağını ileri sürer. CBS sorumluları Adorno'nun senfonik müziğin bile, radyo yayıncılığından itibaren, artık toplumdaki egemen insan/bağımlı insan ilişkilerini şeyler arası bir ilişkiye dönüştürmeye yöneldiği yolundaki görüşlerinden dehşete kapılırlar. Projeden atmak isterler. Lazarsfeld, hem sosyal bilimleri bilen hem de müzik bilen birini “hakemlik” yapması için bir müzik uzmanı bulur ve Adorno'nun “dehşet verici” görüşlerini sunduğu raporunu incelemesini ister. Bu uzman, müzisyenlerin de diğer insanlar gibi “tarihin her çağında ek-mek yediklerini” ileri sürerek Adorno'nun müzik eleştirisini, kendince müzisyenlere yapılmış bir hakaret sayarak yanlış bulduğunu bildirir. Adorno sonunda, Lazarsfeld'den ayrılır, Miami'deki Horkheimer'in yanına gider. Bu konuda bkz. David E. Morrison, “Kultur and Culture: The Case of Theodor W. Adorno and Paul F. Lazarsfeld”, *Social Research*, 45 (2, 1978), ss. 331-55.

diğer sanat ürünlerinde olduğu gibi, *kullanım değerinden* ötürü değil, *değişim değerinden* ötürü üretilen (ve tüketilen) bir *meta* durumuna geldiğini göstermektedir. Öte yandan müzikte bile kültürel etkinlik alanları kapitalist *ethos*'un istilasına uğradığı için, metalaşan her şey gibi *müziğin tüm öğelerinin de fetişleştirilmesi* başlamıştır. Müzikte de bu fetişleştirilme, *total* bir durum haline gelmiştir.

Konser salonları; operaların izleyicilerinin sınıfsal olarak değişmesi (büyük burjuvazinin opera izleyiciliğinde müzik dinlemeyi bırakıp, kendisini diğer burjuvalardan ayırmak için loca ve abonman usulünü getirmesi gibi); radyo ve plak sanayicilerinin yaygınlaşması; kitlelerin müziğin kompozisyon yönünden taşıdığı özelliklerine göre müzik dinleme yeteneği kazananması yüzünden radyolardaki senfonik müzik eserlerinde bile ancak, tekrarlayabileceği ana melodileri dinleyebilmesi; geniş kesimlerin alışılmış müziğe yönelmeleri ve bu nedenle aranjman türü müziğin radyoları istila etmesi, Adorno'ya göre çağdaş iletişimin bu en “nötr” gözüken türünde bile yepyeni durumlarla karşı karşıya bulunulduğunu göstermektedir. Bu yüzdendir ki müzikte bile, bugünün insanları belki geçmiş yıllardaki insanlardan çok daha fazla müzik dinledikleri halde, modern müzik dinleme biçimlerinde “heyecan ve bireylik yalnızca renkli temalardan aranmakla yetinilmektedir. “Anlamsız boş zaman” etmeni yüzünden günümüzde müzik dinleyicisi artmış olsa bile, gerçekte bu yeni müzik dinleme biçiminin “müzik dinleme” ile ilgisi bile kalmamıştır. Radyo müzik yayınlarıyla birlikte yaygınlaşan bu yeni tür müzik dinleme biçimi, müzik dinlemenin reddine dönüşmüş bir tür “dinlemiş olmak için dinleme” olmuştur.⁵ Varılan sonuç ise,

5 Adorno'nun müzikle ilgili bu görüşleri için bkz. Theodor Adorno, *Prisms*, İng. çev. Samuel ve Shierry Weber (London: Neville Sperman, 1967), ss. 119-33'teki “Perennial Fashion-Jazz” başlıklı yazısında özellikle 122-23 ve 132. sayfalar. Bu yazısındaki yargısı, “var olduğu biçimiyle bugünkü dünyaya uymayan şeylerin hiçbirine müzikte yer kalmadığı” oluyor. 1932'de müzik üzerine yazdığı ünlü yazısı ise, “On the Social Situation of Music”, İng. çev. Wes Blomster, *Telos*, S. 35 (Bahar 1978), ss. 128-64'te yer alıyor. Bu yazısının aslı ilk olarak *Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (1932), ss. 103-124 ve 356-78'de yayımlanmıştır. Son olarak

çağdaş kitle toplumlarındaki iletişimin, egemen insan/bağımlı insan ilişkisi açısından en nötr gözüken iletişim alanında bile tam bir kültürel *conformity*'ye dönüşmesi olmaktadır.

Bu uyumlanmanın nasıl oluştuğunu anlamak için ise, genel anlamıyla kültür sorununun üzerinde durmak gerekmektedir. Bunun için de *kültür* olgusunun soyut bir olgu olmadığını; kültürün toplumsal yaşamın araç ve gereçlerinden başlayıp inanç ve değer sistemlerine, ideolojilere kadar çok değişik alanları bir araya getiren bir dokuya sahip olduğunu göz önünde tutmak gerekmektedir.

Günümüz toplumlarında üretim toplumsallaşmıştır. Bu durum çağdaş insanları toplumsal üretim süreci içindeki yerlerine göre farklı toplumsal konumlar edinmeye zorunlamaktadır. Toplumsallaşmış bulunan üretimin yapılabilmesi için, ayrıca ekonominin dışındaki alanlarda da belirli düzenlemelere gidilmek gerekmiştir. Sonuçta toplumsal üretimin maddi ve maddi olmayan çeşitli alanlardaki yerlerine göre değişik toplumsal konumlar edinen insanlar farklı toplumsal tabakalar oluşturmaktadır. Farklı rolleri ve farklı toplumsal konumları olan insanların, belirli bir toplumsal formasyona göre, toplumsal üretimden elde edebildikleri maddi ve maddi olmayan değerlerin tutarı da değişik olmaktadır. Bu durum eski toplum biçimlerinde de böyle olmuştur. Bugüne kadar sürebilen bu olgunun ilginç olan yanı, içinde yaşanılan belirli bir toplumsal formasyonun bütün sınıf ve tabakalar için yukardaki nedenle, eşit derecede yararlı olmamasına rağmen, bütün sınıf ve tabakaları belirli toplumsal ilişkiler içinde tutabilmekte oluşudur. Eski toplumlar ile çağdaş toplumların bir farklılığı da, çeşitli sınıf ve tabakaları bu bir araya getirme işinde kullandıkları araçsal düzenlemelerin karşılıklı ağırlıklarının farklı olmasından ileri gelmektedir. Çağdaş toplumlarda bu araçsal düzenlemelerin arasında zor kullanımı bu-

da Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50* (London: Heinemann, 1973) Bölüm VI, "Aesthetic Theory and the Critique of Mass Culture" de, özellikle ss. 189 ve devamına bakılmalıdır.

gün de varlığını sürdürmektedir, fakat üretim sürecinde istihdam edilen teknolojinin gelişkinliği nedeniyle bugün erişilen verimlilik düzeyini en yüksek çizgide realize edebilmek için “insan” etmenin zor yerine, katılmaya yöneltici çeşitli kültürel düzenlemeler ile yönetilmesi gerektiği için, zor gücüne dayanan yöntemler eski itibarını yitirmiştir. Bu, egemen sınıfın ve yanında yer alan toplumsal katmanların salt insancıl duygularının değişmesinin değil, bir kez daha vurgulayalım ki maddi kültürdeki gelişmeler sayesinde elde edilen üretim teknolojisindeki gelişkin öğelerden yararlanabilmenin *köle* ya da *serf* statüsünde tutulacak olan “emek” ile mümkün olamayışının anlaşılmasının sonucudur.

Emeğin “özgür emek” biçimine dönüşmesi ile emek, *ücretli işçi* emeği olmuştur. Sermaye ile olan *antagonistic* çelişkileri; sosyalist toplum aşamasındaki toplumlarda görüldüğü gibi yabancılaşmanın diğer nedenlerini oluşturan farklılıklardan dolayı yönetici konumdakilerle olan kuramsal bakımdan uzlaşabilir çelişkileri ortadan kaldırılabilmiş değildir, fakat bütün bunlara rağmen çağdaş toplumlarda da *pratik amaçlı* olan toplumsal ilişkiler sürmekte; bu ilişkilere *emek/sermaye* ya da zihinsel emek/bedensel emek kategorik farklılığından kuramsal farklılaşmaya dönüşebilmiş iki ayrı yandaki *egemen insan* ve *bağımlı insan* birliktelik ilişkisi (*symbiotic* ilişki) şekline girebilmektedir. Kültür çağdaş toplumlar açısından belki de en önemli işlevini, işte bu alanda yüklenmiş bulunmaktadır. Kültür, egemen insan/bağımlı insan ilişkisini ya da iki farklı konumdaki insanın bu konumlarını birbirlerinden ötürü/yüzünden edindiklerini nasıl mistifiye etmektedir? *İnsan* ile *insan* arasındaki bu ilişkiyi nasıl olup da “şeyler” arası ilişki olarak algılatmaktadır? Bu nasıl olmaktadır?

Kültürün bu işlevini yerine getirmesi, özetle söylenecek olursa, bağımlı konumdaki insanların bilinçlerini iki ayrı düzeyde biçimlendirmesi ile olmaktadır: (a) *Bilincin kolektif yapının* oluşturulması ile, çağdaş toplumlardaki insanlar kendi toplumsal konumlarını *unutarak*, kendi konumlarından farklı

konumdaki insanlarla özdeşleşebilmektedirler.* Kültürün *başat kültür* dediğimiz bölümünde yer alan öğeler, çağdaş insana, bu özdeşleşmeler içine girmesi yönünde belirli bir toplumsallaşma kazandırmaktadır. (b) Bu toplumsallaştırmaya rağmen, başat kültür aracılığı ile bağımlı konumdaki insanların toplumsal formasyonun onlar için uygun gördüğü toplumsal konumla yetinmesi mutlak bir biçimde sağlanamadığı gibi, toplumsal sistemin ekonomik düzeyinin artan verimliliğinin yarattığı bazı zorunluluklar da bunun mutlaklık derecesinde benimsetilmesini sistem açısından yararlı bir şey olmaktan çıkarmış bulunmaktadır.** Bu nedenledir ki çağdaş insanın bir de *bireysel bilincinin* düzenlenmesi gerekmektedir. Bu bilincin bireyselleştirilen yanı, insanı diğer insanın karşısına konumlar; insan ile insan arasındaki olası tek ilişki biçimini av/avcı ilişkisine indirger.

Çağdaş toplumlarda, böylece kişiler bilinçlerinin kolektifleştirilmiş yanları ile yurttaşlar olarak, seçmenler olarak, partililer olarak kendilerine, kendilerinin dışından saptanmış toplumsal rolleri daha kolay benimsemekte, daha yüksek bir etkinlikle bu rolleri icra etmektedirler. Bu aynı zamanda, üretim sürecinde ve tüketim sürecinde olduğu gibi, bu iki düzeydeki etkinlikleri

Bu “asılsız özdeşleşmeler” tarih boyunca değişmiştir. Soy toplumlarında özel mülkiyetten ve kurumsallaşmış farklılaşmadan önceki dönemlerdeki kişinin “bireyliğinin” düşünülmediği kolektif kimlik ile özdeşleşme ile, daha sonraki toplumlardaki sitenin yurttaşı olma, Hristiyan topluluğunun üyesi olma, modern toplumların birey yurttaşı olma, hür dünyanın üyesi olma, sosyalist toplumun insanı olma gibi özdeşleşmeler karıştırılmamalıdır. Bu sonuncular, nesnel yabancılaşma ilişkisinin derinlik ve vüs’ati arttıkça ortaya çıkan, gitgide daha soyut görünümüler kazanarak insan ile insan arasındaki artan farklılaşmaları saklamaya çalışan asılsız özdeşleşmelerdir. Fakat bütünüyle ussallık dışı değildirler. Ussallık dışı toplumsal formasyonlar içinde yaşama zorunluğu, varlık sürdürme açısından, bu yanlış özdeşleşmeleri kişiler için pratik bir ussallık görünümüne sokabilmektedir.

Eşitsizlik ve yabancılaşmayı temel almış toplumlara, kişilerin toplumsal konumundan tümüyle hoşnut olmaları durumunda toplumsal sistem *equilibrium* denen “ölü denge” durumuna sürüklenir. Toplumun, yarışmacı /acımasız/ yabancılaştırıcı /tahakkümcü/ kazanımcı (edinimci/tamahçı) etiği insanlar için bir “eylem kılavuzu” olmaktan çıkar. Meta dolaşımı durur, geriler; insan insan üzerinde tahakküm kurmayı, insan bir diğer insanı yalnızca “avı” olarak görmeyi anlamsız bulmaya başlar. Reel toplum rasyonelini kaybeder.

desteklemekle görevli diğer kültürel ve siyasal alanlarda da toplumsal sistemin etkinlikle işlemesine yardımcı olmaktadır. Sonucu ise, toplumsal formasyonun maddi kültür alanında elde ettiği araç, gereç ve donanımların potansiyel olarak sahip olduğu verimliliği, sistemin varlığını sürdürmesine zarar vermemek üzere, olanak ölçüsünde en yüksek düzeyde gerçekleştirebilmek için en elverişli bir biçimde yeni insanın biçimlendirilmesi olmaktadır. Birinci kısımda Baudelaire'in modernizmini incelerken değindiğimiz Victor Hugo'nun yücelttiği (tebcil ettiği) yeni insan (yani birey yurttaş), aslında ekonomik düzeyde yeni gelişmelere koşut olarak ortaya çıkmış bir olgu olmuştur. Baudelaire koşut olarak ortaya çıkmış bir olgu olmuştur. Baudelaire'in ise bu yeni olguya bakışı, gene birinci kısımda belirttiğimiz gibi, Hugo'nun bakış biçiminde alabildiğine farklı olmuştur. Baudelaire bu yeni olgu ile birlikte görülmeye başlayan yeni toplumsal ilişkilere *fraternal fuhuş* olarak bakmakta; onda, hem olumlu hem de olumsuz yanlar görmektedir.

Baudelaire'in *fraternal fuhuş* dediği bu yeni toplumsal ilişkilerin oluşturulmasında en etkin düzenleme ise, daha önce değindiğimiz gibi, kimin kim olduğunun belirsizleştiği, herkesin birey yurttaş kimliğini paylaştığı bu yeni dönemde insandaki *bilincin kolektif yanında* koşut olarak bir de *bilincin bireysel yanının* oluşturulmasıdır. Bilincin bireysel yanının var olan sisteme yararı, reel yaşamlarındaki toplumsal konumlarından doyum bulamayan kişilere, çalışma saatleri dışı zamanları başta olmak üzere, tüm yaşam alanlarında tek gerçeğin *kendi* mutlulukları, *kendi* kazanımları, *kendi* ölçüleri olduğunu düşündürerek "yarışmacı toplum" *ethos*'unu benimsetmesi olmaktadır. Esenlik ve mutluluğun bu anlamda, çarpık bir bireyciliğe yöneltilmiş bağımlı konumdaki insanlarca aranması ise, eşitsizliğe ve yabancılaşmaya dayanan var olan toplum içinde, hem egemen kesime hem de kurulu sisteme yaramaktadır.* Tek kişilik bu mutluluk

Etigin içinde yaşayan bağımlı insanı, onun bu çarpıtılmış bireysel bilinci, reel toplumun hegemonik ideolojisinin, gündelik yaşam rutini içinde hiç fark etmeksizin, yeniden üretiminde yer almaya yöneltmektedir. Hegemonik ideolojinin örneğin,

arayışları, bu yolla mutluluğa erişmek, kurulu sistemin kendisi açısından uygun bulduğu yol ve yöntemlerle olabildiği için, bir yandan düzenin kendisi için aradığı hırslı, atılgan, acımasız ve kural tanımaz (*self-determinist*) kişileri bulmasını sağlamakta, bir yandan da “tek kişilik mutluluk yolu”nun tek tek herkese açık olduğunu göstermekle, bağımlı konumdaki çok sayıdaki insanın var olan düzenin yasallığına inanmasına neden olabilmektedir. Ayrıca bağımlı konumdaki insanların tek kişilik mutluluk arayışları, egemen konumdakilerden çok, hırslı ve acımasız olan bu kişilerin toplumsal konumları bakımından kendilerine yakın olan benzerlerine (diğer “küçük adamlara” zarar vermektedir. Böylece içlerinden belli sayıdaki bazılarının yükselmesine izin verilen bu kesimdeki insanlar arasında dayanışma ve birliğin oluşması, kendileri dışında herhangi bir zor kullanıma gerek kalmadan, yarışmacı toplum *ethos*’unun var olan sistem içinde tek tek “yükselmeye” çalışan insanlara benimsetilmesi yolu ile gerçekleştirilmiş olmaktadır. Bu nedenle, bağımlı *inanç ikilemi* gibi olgular, çağdaş toplumda yaşayan insanın aynı anda değişik toplumsal ilişkiler içinde bulunabilmesinin; toplumsal varoluşunu ancak bu yollarla sürdürülebilmesinin hem sonucu hem de aracı olmaktadır. Başat kültürün benimsenmesi, bağımlı konumdaki insanların reel hayatın içinde toplumsal varoluşlarını sürdürebilmekte onlara bir tür “yol haritası” olarak iş görme-sindendir. Başat kültürün savunduğu değerleri benimsemek ve toplumca “doğru” davranış tarzları sayılan davranış biçimlerini kabullenmek bağımlı konumdaki insanların toplumsal yaşama katılmaktan umdukları pratik amaçlara erişmelerini kolaylaştırmış olmaktadır. Ancak bu benimsemenin özdenlikle yapılmış bir benimseme ya da mutlak bir benimseme olmadığı da bilinmelidir. Toplumdaki çeşitli altkültürlerin varoluşu da bunu gös-

“maliyetsiz hedonizma” anlayışının, gerçekte, insanı insanın karşısına bir “düş-man” olarak konumladığını unutmakta; bu anlayışı, modern zamanların en yeni ve en geniş özgürlük anlayışı olduğunu benimsemekte; üstelik bu anlayışın kendi “bireyliği” için en uygun anlayışı olduğunu sanabilmektedir.

termektedir. Diğer yandan, ileri derecede ussallaştırılmış, ileri derecede bürokratikleştirilmiş toplumlarda bağımlı konumdaki insanlar arasında *anomie*'nin yaygınlaşmakta oluşu da bunun bir diğer belirtisidir.*

Bu durumu önleyebilmek için çağdaş toplumlarda, bir yandan başat kültür belirli bir yaşam biçimini benimsetmekte ve buna bağlı olarak var olan toplumsal yaşamın herkes için *en iyi ve en doğru yaşam biçimi* olduğunu savunmakta, bir yandan da *anomie*'nin yaygınlaşmaya başladığı 1960'lardan itibaren, toplumdaki çeşitli altkültürleri reel yaşamın dışındaki zamanlarda kişilerin sığınabileceği karşı kültürücü birer "kültür adası" olarak işlevlendirmeye yönelmiş bulunmaktadır. Örneğin şimdiye kadarki alışılmış tipler yerine, bazı davranışları anomik olan kişilerin bazı yönlerden olumlu insanlar oldukları gösterilmeye başlamıştır. Bundan amaç, şimdiye kadar birer sapkın kültür sayılan altkültürlerin bile normalleştirilmesidir. Böylelikle aşırı ussallaştırılmış ve bürokratikleştirilmiş bir toplumsal yaşamın reel yaşam alanlarında bunalan bağımlı konumdaki insanlara,

* *Anomie*'nin yaygınlaşması ile ilgili olarak bkz. Edward L. McDill, Jeanne Clare Ridley, "Status Anomia, Political Alienation", *American Journal of Sociology*, LXVII (Eylül, 1982), ss. 205-13; ve Donald J. Treiman, "Industrialization and Social Stratification" Edward O. Lauman (Ed.) *Social Stratification: Research And Theory for the 1970* (Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1970, ss. 207-34. Birinci kaynakta alt statülerdeki insanların siyasal *apathy* içinde bulundukları, siyasal etkinsizliğin siyasal yabancılığa; bunun da toplumsal yabancılığa ya da *anomie*'ye yol açtığı (dönüştüğü) ileri sürülüyor. *Anomie*'yi toplumdaki tabakalanma yüzünden duyulan siyasal güçsüzlüğe bir tepki olarak oluşan *pathy*; yabancılışmayı ise, bu mekanizmalara karşı kuşku ve güvensizlik duyma olarak kavramsallaştırıyor. Düşük toplumsal statülü kimselerde *anomie*'nin yabancılışmaya oranla, daha olumsuz tutumlara yol açtığını ileri sürüyor. İkinci kaynakta ise, sanayi toplumunda pragmentizmin, bireyciliğin ve altkültürlerin önem kazandığı; özellikle eğitim düzeyi yüksek, geliri düşük, "kısmen yoksul bırakılmış" kesimlerde sistemden uzaklaşma görüldüğü, fakat bu karşıtlıkların umduğunu bulamamış kimselerin toplandığı "sapkın kültürler" olarak kendi içlerinde kapalı kaldığı, toplumsal sistem için ciddi bir karşı çıkış (*confrontation*) oluşturamadıkları ileri sürülüyor. Bu ise, Walter Benjamin'in Baudelaire Çalışmaları'ndaki "On Dokuzuncu Yüzyılın Başkenti Paris" yazısındaki "Fourier ya da Arkadlar" Fragmanının sonundaki "Kokainland" ya da Cocagne (çalışması bolluk beldesi) deyişiyle geçersizliği söylenen "altkültür" ya da "sapkın kültür" adacıklarının ta kendisidir.

bu reel yaşam alanının dışındaki serbest zamanlarında “boşalabilecekleri”, kendilerince yaşayabilecekleri bir yaşama biçimi için belirli kültürel adalar ayrılmış olmaktadır. Bunlar var olan konumdaki sınıf ve tabakalardaki insanlara da, fiyat farklılaştırmaları, taksitli satışlar, reklam güdümlmeleri ile belirli bir *yaşam üslubunun* benimsetilmesi, kurulu toplumsal sistemin kendini yeniden üretebilmesi açısından en önemli siyasal ve kültürel araç durumuna getirilebilmiş bulunmaktadır. Öte yandan bu araçsal düzenlemeler yaşamın pratiği açısından kendilerini ussallaştıran ekonomik düzeyle koşut bir etkinlik artırımı içinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle, belirli bir yaşam biçiminin (*ethos*) bağımlı kesimlere benimsetilebilmesi, bu kesimlerin yaşam pratiği açısından işlevsel bir ussallık taşımaktadır, çünkü toplumsal sistemin ekonomik düzeyi, 1870’lerden beri sistemin işleyişi mutlak yoksullaştırmadan göreceli yoksullaştırmaya geçmeye başladığı için, bu benimseme karşılığında, çalışan kitlelere de maddi değerlerin paylaşılmasında daha geniş olanaklar tanıyabilmektedir. Sistem bunu yukarda belirttiğimiz üzere, kendi verimliliğini sürdürmek için tanımak zorundadır. Buna karşılık, çalışan kesimler bu *ethos*’u benimsedikçe kendileri daha çok “tüketim” yapabildikleri için, düzenin yasallığına olan bağlılıklarını sürdürmekte; asıl önemlisi, bütün bu işlemler sırasında, en büyük yararı egemen kesimdekiler elde etmektedir. Bu yararlar sadece maddi alanla da sınırlı kalmamakta; toplumsallaşmış üretimden en büyük payı egemen sınıflar almaya devam ederken, var olan toplumsal sistemin yeniden üretilmesi de gerçekleştirilmiş; bu yeniden üretime, bağımlı konumdaki sınıf ve katmanlar da (gündelik yaşamın gereksinimlerinin ardındaki gerçekleri görebilmelerinin giderek olanaksızlaşması nedeniyle) “ücretsiz işçiler olarak” katılmış olmaktadır.

Böylelikle bireysel olarak bakıldığında salt psikolojik olgular gibi görünen kişilik, karakter, kişiliğinin kompartmanlara ayrılması sisteme yönelik organik karşıtlıklara yol açmadıkları için, bir tehlike olmaktan çok, onun varoluşunu sürengin kıl-

maya yaramaktadırlar.* Sistem açısından pratikteki yararları ise,

* Bu ilginç sav Paul Piccone'ye aittir. Üzerinde geniş tartışmalar yapılan görüşleri özetle şöyle: Çağdaş sanayi toplumlarını anlatan Tek Boyutluluk tezi ortaya çıkışında bile gecikmiş bir tezdir. Eleştirel kuramdan kaynaklanan bu tez 1960'ların başlarında ileri sürüldüğünde kapitalist gelişmenin zaten tamamlanmış bir gelişme evresini gecikerek anlatmaktaydı. İşçi sınıfının bilinçlenmemesini, Marksizme psikanalizm katarak bireysel dinamiklerle açıklamaya kalkışmıştır. Psikanalitiğe yaslanma, kötümserliği ve toplumsal iktidarsızlığı getirdi. Kapitalizmin yeni aşamasını algılayacak biçimde kavramlarını temelden yenileştirmek gerektiğini de bu kötümserlik içinde fark edemedi. Bu nedenle diyalektiği tarihselliğinden soyutlayarak, yeni (*non-identical*) olanı arayabilecek kavramlardan yoksunlaştırıldı; gerçekliği objektivistik kavramsal yeniden üretimin içinde "tahnit ettiler." Başka bir deyişle, var olan dış gerçekliği şeyselleştirip (*reify*), toplumsal ve tarihsel olan yanlarını anlaşılmaz kıldılar. Bürokratik toplumun bireyi güdümlemesi abartılıyor ve bütün bunlarla birlikte "her şeye kadir" bir toplum karşısında tarihin öznesi yitirilmiş oluyordu. Aydınlar olarak, homojenleştirmenin, araçsallaştırılmanın karşısında sığınacak tek yer zor-anlaşırlılık (*abstruseness*) oluyordu. Her şeyi kapsayan kavramların kullanımı ile (örneğin sadece Batı toplumları için geçerli sayılabilecek kurumdaki kavramların tarihsizleştirilmiş bir biçimde kullanılması ile) yeni ve farklı olanlar fark edilmez oluyordu. Oysa girişimci kapitalizmin 1929'daki son bunalımı atlattıktan sonra bütünüyle kurumsallaşmış kolektif sermaye gündelik yaşamın her kesimini belirlemeye başlamıştı. Yani girişimci kapitalizminin prekapitalist bir içerik içindeki ilk genişlemelerine yetmeyen toplumsal kurumlar yerine, sayısal ve toplumsal tüm ilişkileri kapsayan yeni bir kurumlaşmaya yönelmek gerekmişti. Yaygın ekonomik gelişmeden, yoğun ekonomik gelişmeye yönelmek; sömürgeciliği emperyalizme dönüştürmek ve içsel çelişkileri düzenleyici toplumsal mekanizmalara dönüştürmek kitlesel devlet müdahaleleri ile gerçekleştirilmeye başlamıştır. Taylorizm, sermaye yoğun teknoloji ve kültür endüstrisi ile tüketim ideolojisi işte bu dönemin olgularıdır. Avrupa toplumlarında güçlü iç muhalefet bulunduğu için, bu dönüşümler faşizmden geçerek olmuştur. Amerika'da ise, "insancıl yüzlü" *New Deal* politikaları ile olmuştur bu geçiş. *New Deal*'de, I. Dünya Savaşı öncesindeki girişimci kapitalizmi sürdürmeyi umut eden *progressive* yasalar, bilimsel iş yönetimi, toplumsal muhalefetin baskılanması birlikte kullanılmıştır. Tek boyutluluk, işte bu dönemde girişimci kapitalizminin özelliklerinin ve özgünlüğünün ortadan kaldırılması ve kapitalizmin tam egemenlik döneminde gerekli olan sermayenin ileri derecede ussallaştırılması için kullanılmıştır. Taylorizmin üretim süreçleri düzenlemeleri gerektirdiği için, insanlar soyut birer iş gücüne indirgenmiş; sistemin ekonomik düzeyi ancak bu şekilde kârlılıkla üretimde bulunabildiği için, tüketimde de seri imalatın mamüllerinin yabancılaşmış tüketicilerine dönüştürülebilmeleri amacıyla insanların işlikteki yaşamları kadar, *leisure*'daki yaşamlarının da homojenleştirilmesi gerekmiştir. Ne var ki kapitalist gelişmenin Weber tarafından ileri sürülen sürekli ussallaştırıcı bürokratikleşmesi, 1960'lı yıllardan itibaren kendi oluşumunu sağlayan modelin ortadan kalkmasına yol açabilecek noktalara varmıştır. Homojenleştirme, kişiliksizleştirme, tek boyutluluğun her alanda gerçekleştirilmesi ve bütün bunların ardındaki bürokratikleştirme, artık ileri sanayi toplumlarını ussallaştırmakta yararlı olamayacağı, tersine *counter-productive* olmaya başlamıştır.

ileri sanayi toplumlarındaki egemen sınıfın en *progressive* kesimlerinin çıkarlarını koruyacak nitelikte düzenlemeler olmasından ileri gelmektedir. İçerde ve dışarda. Soğuk Savaş Dönemi'nin Dışişleri Bakanı John Foster Dulles dış politikasının ve *New Deal* dönemindeki açık baskıcı yöntemlerin yerine ya da başka bir deyişle, dolaysız siyasal egemenlik ve ekonomik kontrol ile ülke içinde Amerikan toplumunda uygulanan baskıcı toplumsallaştırma düzenlemeleri yerine, kültürel hegemonyaya dayalı yöntemlere geçilmiş olmaktadır. İçerde ve dışarda bu kültürel hegemonyanın oluşturulmasındaki en etkin araç ise, daha önce de belirtildiği gibi, belirli bir hayat tarzının ya da yaşama üslubunun benimsetilmesi olmaktadır. Dış egemenlik alanında da bu araçsal düzenlemelerle geri kalmış toplumlara etkide bulunulmakta; “yaşama üslubunun ihracı” ile dış politikanın etkin bir araç kazanacağı Amerikan siyaset bilimcilerince de ifade olun-

Öyle ki sistemin bütün bütüne işlerliğini yitirmemesi bile, bürokratikleştirilmeye yatkın olmayan; dolayısı ile sistemin gereklerine uygun biçimde ussallaştırılamayan özellikli alanların varlıkları sayesinde olabilmektedir. Sistemin bu “serkeşçe direnebilin” kısımları sayesinde ki sistem varlığını sürdürebilmiştir. (Adorno ve Horkheimer aslında bunu görebilmişlerdir. ‘Kuraldışının varlığı ve kısmi ihlallerin sistemin etkinliğine katkıda bulunduğu’ görüşlerini daha önce belirtmiştik). Bugün ise, ileri derecede ussallaştırılmış sanayi toplumlarında sistemin kendi ussallığına bir *challenge* teşkil edebilecek evcilleştirilmiş bir muhalefet yapay olarak geliştirilmektedir. Herbert Marcuse, 1960’ların başlarında bu durumu görebilmiştir, fakat tek boyutluluğu sistemin öz ürünü; karşıtlıkları ise, sistemin dışsallaştırmaya çalıştığı şeyler gibi düşünmeye devam ettiği için, bu ikisi arasında bir birliktelik olduğunu, dolayısı ile “tek boyutluluktan” değil, artık “birleşik boyutluluktan” söz etmek gerektiğini, yalnızca sezgi düzeyinde ifade edebilmiştir. Bu birleşik boyuta geçişi ise, psikolojik düzeyde açıklanabilecek bir olgu saydığı için, toplumsal sistemin yeni bir aşamaya gelip dayandığını görememiştir. Bu nedenle Marcuse, yeni kültürel düzenlemelerle oluşturulan yapay olumsuzlukların (*artificial negativities*) *New Deal*’den beri izlenen sosyokültürel politikanın ürünü olan tek boyutluluğu hafifletmek için sistemin kendisi tarafından üretilmekte olduğunu fark edememiştir.

Bugün yapılmakta olan işler, Paul Piccone’ye göre, tıpkı girişimci kapitalizminden tekelsel kapitalizme geçişte var olan egemenlik ilişkilerinin güvenceye kavuşturulabilmesi için yapılanlar gibi, tüm toplumsal ve kültürel alanların yeniden inşa edilmesine yöneliktir...”

Bizim tezimizdeki görüşümüze bazı yönleriyle yakın olan Paul Piccone’nin bu görüşleri için bkz. Paul Piccone, “Crisis of One-Dimensionality”, *Telos*, 35 (Kış 1978), ss. 43-54.

maktadır. Bu ülkelere, ekonomik gelişme hızlarını aşan bir tempo ile ihraç edilen bu yeni hayat tarzı geri kalmış ülkelerin içinde egemenlik ilişkilerini sürdürmeye de yaradığı için, yerli egemen sınıflarca da, ekonomik alanda yaratacağı çeşitli sorunlara rağmen, karşı çıkılması olanaksız bir zorunluluk olarak kabul edilmektedir. Dış toplumlar için ise, bu yeni yöntem hem ekonomik çıkarlar açısından kısa süreli etkinliği bakımından işe yaramakta hem de yerli toplum ile metropol ülkedeki ileri sanayi toplumu arasındaki zorunlulaştırılmış bir birliktelik oluşturmaya yaramaktadır. Metropol ülke toplumundaki sermayenin organik kompozisyonu çevre ülkedeki topluma oranla çok daha ileri (etkin) olduğu için, bu zorunlu birliktelik, ekonomisi gelişkin metropollerden yana işlemektedir.* Öyle ki siyasal sistemleri birbirine benzer iki toplum arasındaki ilişkilerde de, siyasal sistemleri farklı iki toplum arasındaki ilişkilerde de bu durumda kazanan, eğer her iki toplumun belirli bir ekonomik ilişkisi sadece *sermaye yoğun* teknolojilerle üretilebilen mallarla sınırlı ise, ekonomisi daha yüksek oranla *sermaye yoğun* teknolojiye dayanan toplum; eğer söz konusu iki toplumun belirli bir ekonomik ilişkisi sermaye yoğun teknoloji ile üretilebilen malları da aşan alanlarda ise, bu kez *sermaye yoğun* teknoloji yerine *bilgi yoğun* teknolojide daha ileri duruma gelebilmiş toplum olmaktadır. Bu en üst düzeydeki sanayi toplumları arasındaki ekonomik (ticari) ilişkiler, söz konusu *sermaye yoğun* teknolojiden bilgi yoğun teknolojiye geçme durumlarındaki farklılıkları nedeniyle, siyasal sistemleri farklı olan ileri sanayi toplumlarının, görünüşte kendi blokları içinde yer almayan ve görece daha zayıf ekonomileri olan diğer toplumlar üzerinde de dolaylı ya da iki kademeli bir ticari ve ekonomik (teknolojik) etkinlik kazanmalarına bile yarayabilmektedir.

Diğer yandan, 1960'lardan itibaren, siyasal sistemleri farklı

* Bu sorunu yalnızca ekonomik ilişkiler sorunu olarak değil, metropol ülkelerle, Portekiz, İspanya ve Yunanistan gibi, "gelişmiş ülke" sayılacak çevre ülkeler arasındaki ekonomik ve siyasal etkileşimler açısından da inceleyen ve bir toplumbilimci tarafından yazılan ilginç ve önemli bir çalışma olarak bkz. Nicos Poulantzas, çev. B. Yılmaz, *Portekiz, İspanya ve Yunanistan'da Geçiş Süreci* (Demokrasiye Geçiş) (İstanbul: Belge Yayınları, 1981, aslı Paris 1975).

toplumlarda tüketime açılmanın ardında başka anlamlar bulunduğu; teknolojiye bakış tarzlarında da, değişik toplumların yönetici ve egemen çevreleri arasında bazı ilginç benzerlikler görölmeye başladığı ileri sürölmektedir. Çağdaş ileri sanayi toplumlarında egemen insan/bağımlı insan ilişkisini ve bu ilişkinin gereklerine uygun iletişim sürecini anlayabilmek için, bu nedenle, iletişim sorunlarını ya da egemenlik sorunlarını doğrudan doğruya teknolojinin ve bilimin bugünkü durumuna bağlamak yerine daha derinlere inmek, teknoloji ve bilimin bugünkü durumunun nedenlerini araştırmak, tartışmak gerekmektedir. Bilim ve teknolojinin bugünkü durumu ile reel toplumlardaki *insan* ve *insan*, *insan* ve *doğa* ilişkilerinin nitelikleri arasındaki bağıntılara değinmek gerekmektedir.

Bunun için de önce, sorunun bugünkü yanlarını görmek de yararlı olacağı için Jürgen Habermas'ın görüşlerini ele alacağız. Daha sonra da Morgan'ın, Veblen'in ve Marx'ın görüşlerini inceleyerek teknolojinin bugünkü durumunu irdelemeyi sürdüreceğiz.

Jürgen Habermas'ın Bilim ve Teknolojiye İlişkin Görüşleri

Bu soruna Batı toplumlarının serüveni açısından eğilen en ilginç yazar Jürgen Habermas'tır. Habermas, Frankfurt Okulu'nun bugün (1978) elli yaşını yeni geçmiş en ünlü üyelerinden biridir. Görüşlerini, bizim sorunumuzla ilgili olan “İdeoloji” olarak Teknoloji ve Bilim,” ve “Bilimsel Bir Uygarlıkta Teori ve Pratik” başlıklı incelemeleri en başta olmak üzere, aşağıda belirtilen kaynaklardan yararlanarak değerlendirmeye çalışacağız.*

* Habermas'ın bu görüşleri için bkz. Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*, İng. çev. Jeremy J. Shapiro (London: Heinemann, 1971), ss. 50-122'deki “Technical Process and the Social Life-World”, “The Scientization of Politics and Public Opinion” ve “Technology and Science as 'Ideology'” adlı yazıları. Ayrıca Paul Connerton (ed.), *Critical Sociology* (Penguin Modern Sociology Readings, 1976) ss. 330-47'de yer alan “Bilimsel Bir Uygarlıkta Teori ve Pratik” başlığı altında

Habermas'ın bizim çalışmamızla ilgili en önemli savı, “Janus’ün iki yüzü” dediği “bilimsel ve teknolojik gelişme” ile, “insanın bilinçlenmesinin” (düşünce yeteneğinin gelişmesinin), bunlardan ikincisinin önlenmesine yol açan bir birliktelik için girmiş olduğudur. Habermas’a göre, bu nedenle bilimsel ve teknolojik gelişmede üretici güçler değişmekte, fakat *praxis*’in öngördüğü anlamda düşünce yeteneği ve bilinçlenme alanında gelişme olmamaktadır.* Bu ilginç durumun ilk bakışta görülme-

yapılmış parça alıntı. Bu alıntı, Habermas’ın 1953 yılında kaleme aldığı, Almanca ilk kez 1963’te yayımlanan *Teori ve Pratik* kitabının, İngilizcede 1973’te yapılan Beacon Press baskısının sayfa 253-256 ve 263-276’larından oluşuyor.

* Habermas’ın bu savını ilerki sayfalarda ayrıntılı olarak ele alacağız, fakat hemen burada, Habermas’ın dediklerinden olası bir “uzaklaşma”ya karşı önlem olarak, onun “teori” ile *praxis*’in, 18. yüzyıldan itibaren, gitgide daha yoğun bir biçimde, niçin ve nasıl birbirinden “koptuğu”na ilişkin söyledilerini çok az değişikliklerle (anlaşılmasını kolaylaştırmak için bazı sözcükler katarak, deyişini değiştirerek) vermeyi gerekli görüyorum. Şöyle anlatıyor bu kopmayı:

Tarihte belli başlı her felsefe geleneğinde teori ile pratiğin ilişkisi “doğru”, “haklı”, “hakikat” ya da “hayat” gibi temel kavramlar açısından düşünülmüştür. Özel ya da kamusal, birey olarak ya da yurttaş olarak kazanılan yaşama teori ile pratik’in yapacağı düşünülen, beklenen katkı, yukarki değerler dolayısıyla, bu ikisi arasında ilişki kurdurmuştur. 18. yüzyılda tarih felsefesi ortaya çıkınca, teori ve pratik arasındaki ilişkinin hikmeti, yalnızca özü değişmeyen, doğal, otantik insansal eylemleri ya da kuramsal düzenlemeleri olumlu yönde etkilemekle sınırlı olmaktan çıkmış; henüz özündeki “insanlığı” realize edebilmiş olmaktan uzak bulunan insan soyunun genel ve total gelişiminin sağlanması da teori ile pratik arasındaki ilişkinin hedefi ve hikmeti sayılmaya başlamıştır. Teori, doğru eylemi araştırıp önermeyi de üstlenmiştir. İyi, mutlu, özgür yaşamı gerçekleştirmeyi ise *praxis* üstlenmiştir. *Praxis*, yabancılaşmadan özgürleşmişliğin (*emancipation*) aşamalarını da kendisine sorun edinince, artık *rasyonel praxis*’e dönüşmüştür. İşte, bu andan itibaren *praxis*’e dışsal baskılardan serbestleşme (*liberation*) ve serbestleşme ilgeniminin rehberliğine girmiş teoriye ise aydınlanma (*enlightenment*) denmeye başlamıştır. Bu aydınlanmacı teorinin bilişsel (*cognitive*) ilgilenimi, açıkça eleştireldir artık, çünkü özel ve yeni bir bilgi edindirici deneyim (*experientel* yaşam deneyimi) amaçlamaktadır. Yabancılaşmışlıktan azat olabilmenin (*emancipation*), şeffaf olmayan güç (*power*) ilişkilerinin eleştirel bir biçimde anlaşılması yoluyla mümkün olabileceğini kabul etmektedir. (Bu aydınlanması teorinin bilişsel ilgilenimi) Hegel’in *Akılın Görüngübilimi*’nden Freud’un psikoanalizine dek, artık bu yeni tutumu benimser, sürdürür. Eleştirel akıl, dogmatik bastırımlara (*inhibitions*) karşı analitik çalışma ve çabaları ile güç kazanmaya başlar. Akıl, eleştirelilik ve dogmatizm arasında artık, partizan bir konumda olmayı benimsemiştir. Özgürleşimin (*emancipation*) her evresiyle (adımıyla), akıl yeni bir yengi daha kazanmış olur. Bu yeni tür pratik uslanlamada anlamak ve düşünmek (*reflection*) aracılığı ile serbestleşmeye (*liberation*) ilgi duyma iç içeleşir (*converge*). Düşünmenin üst düzeylere çıkabilmesi, artık gelişmenin bireyi otonom kılacak, onu acılardan kurtaracak ve bireyin somut mutlu-

luklarını artıracak düzeylere varmasına bağlı sayılmaya başlar. Dogmatizme karşı konuma geçmiş bulunan akıl, bu ilgilenimi kendisine maleder, benimser. Hayatı iyileştirmeye yönelik karar anlarını (*moment*) kendisinin dışında saymaz, görmez artık. Öznelin bu sorunlarına ilişkin kararları, artık, tek bir objektif karar sayılan bu aklın benimseyip kendisine malettiği özgürleşim (*emancipation*) ilgilenimi açısından ve rasyonel bir biçimde değerlendirilmeye başlar. Fakat hâlâ akıl 18. yüzyıla dek, rasyonel olana erişme iradesini inkâr etmez.

18. yüzyıldan itibaren, dogmatizm, akıl ve karar'ın oluşturduğu topluntu (*constellation*) köklü bir değişime uğrar. Pozitif bilimler toplumsal gelişmenin üretici güçleri haline gelir. Batı uygarlığı gitgide bilimselleştiğinden, teorinin bir zamanlar *praxis*'e yöneltilenmiş olarak içine konumlandığı boyutun (*dimension*) da, bu yeni duruma göre yeniden inşaaı gerekir. Kendinden yeniden üretimin (*self-reproduction*) yasaları endüstriyel olarak ilerlemiş (*advanced*) bir toplum istemekte; bu yeni toplumun varlığını sürdürmesi ise, doğa üzerinde sürekli bir tırmanış içinde işletilen bir teknik kontrolün kurulmasını gerektirmekte; bu işlerin yapılması için de, insanın gitgide daha rafineleştirilen bir biçimde yönetilmesi, insanlar arasındaki ilişkilerin toplumsal örgüt aracılığı ile gitgide daha etkin biçimlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu sistemde bilim, teknoloji, endüstri ve yönetim (idare), birbirini bütünleyen devresel bir süreç gibi, kendi aralarında bağıntılıdır (*interlock*). Bu süreçte teorinin *praxis* ile ilişkisinin kendini ortaya koyması, ampirik bilimin sunduğu tekniklerin ereksel-ussal (*purposive-rational*) uygulanımı ile olabilmektedir. (Yani teori, 18. yüzyıl öncesindeki gibi, 'Hayatın iyi olanı nasıldır?' sorusunu kendi başına sunamamaktadır.) Bilimin toplumsal potansiyeli tekniksel denetimin güçlerine indirgenmiş; aydınlanmış eylem bağlamındaki 18. yüzyıl öncesi potansiyeli söz konusu olmaktan çıkmıştır. Ampirik ve analitik bilimler teknik nitelikte "tavsiyelerde" (*recommendations*) bulunmakta, fakat pratik sorunlara herhangi bir yanıt vermeyi üstlenmemektedir (bunu yönetim kararlaştırmaktadır). Teorinin, bir zamanlar *praxis*'e ilişkin iddiaları, artık, önemini yitirmiştir. Aydınlanmanın araçları ile yabancılaşmadan kurtulmanın (*emancipation*) yerini, nesnel ya da nesnelleştirme uğratılmış (*objectified*) süreçler üzerindeki denetime ilişkin talimat (*instruction*) almıştır. (Sanayiye geçişle birlikte işçinin, lonca zanaatçisinin imalat bilgisi ve hüneri kazanmasından çok farklı olan, işini talim ederek (*drilling*) yetişmesi, yetiştirilmesi gibi *praxis*'ten kopmuş bilgilenme de, hayat hakkında, özgürleşim hakkında yargıda bulunabilme değil, nesnelleştirmeye uğratılmış süreçler üzerinde denetimi artırıcı nitelikte, kendisi düşünmeyen insana onun dışından kararlaştırılıp öğrenmesi için: önüne konan talimatları hıfzettirmeye, belletmeye dönüşmeye başlamıştır.) Toplumsal olarak etkin kuram, artık birlikte yaşayan ve sorunları kendi aralarında tartışabilen insanların bilinçliliğine yönelik olmaktan çıkmış, güdümlenirlik içine alınmış insanların davranışlarına yönelik bir kurama dönüşmüştür. Teori, 18. yüzyıldan bugüne kadar (doğru) da, endüstriyel gelişmenin bir üretici gücü olarak, insan hayatının temelini değiştirmektedir. Ama artık eleştirel bir tutumla, var olan hayatın temellerinin ardına uzanarak, yaşam için ve yaşamdan yana bir ilgilenimle bu var olan hayatı daha başka bir düzeye yükseltmeyi üstlenmemektedir...

[Habermas, *Theory and Practice*, Heinemann, 1974 baskısı, ss. 253 ve devamı. Aktarıldığı yer için bkz. Paul Connerton (der.), *Critical Sociology*, Penguin Education, 1976, ss. 330-32. (ss. 330-47)]

yen nedeni ise çağdaş sanayi toplumlarında eski meşruiyet ölçülerinin geçerliliğinin ortadan kalkması; bugünkü toplumlarda egemen/bağımlı ilişkilerinde egemenliğin hissedilmez oluşu; bu hissedilmezliğin ise, teknolojik ve bilimsel önlemlerle verimliliği artıran ekonomik düzey tarafından kitlelere de maddi refahın açılmış olması sayesinde etkinlikle sürdürülebilmesidir.

1. Günümüzün ileri sanayi toplumlarında en önemli toplumsal belirleyici bilim ve teknoloji olmuştur. Hatta bilim günümüzde teknolojinin de önüne geçmiştir belirleyici olarak. Olguculuk (*positivism*) ile birlikte bilim, insanın insan ve doğa ile ilişkilerinin değerlendirilmesini de kapsayan *praxis* ile olan ilgisini kesmiştir. Bu ise, bilimin etik ve siyaset alanındaki insansal değerler ile ilgilenmesi anlamı gelmektedir. Bu köklü dönüşümle birlikte, bilimde ve bilimsel düşüncede insana, doğaya, toplumsal yaşama ilişkin temel değerlere dayalı ideolojik (eleştirel) değerlendirmelerden uzaklaşmış; bilimsel düşüncede, düşünmenin başladığı anda var olan koşullara göre oluşturulan tümcelerin denetimlenebilir sınamalardan geçirilmesiyle varılan hipotetik yasalar ile bilim kendi açıklamalarını kendisi düzenliliğe erdirmeye yönelmiş, yani kendini, kendi içindeki kurallarla işleyebilir bir soyutlamaya indirgemıştır.

2. Benzer bir gelişme de, daha önceki yüzyıllarda zanaat erbabının kendi mesleklerinin görgü ve göreneğiyle, kendi öz deneyimleri içinde geliştirdikleri deneyim kurallarıyla kullandıkları araçların ve bu araçların kullanımına ilişkin bilgi ve becerilerin (*techne*) yerine, maddeye, insana ve insansal ortama ilişkin bilgilerin elde edilmesinde kullanılan genelleştirici bilimlere temel oluşturan ve bilimsel olarak sınanabilen önkestirimlere ve bunlara bağlı olarak baştan belirlenerek kullanılan araç ve usullere geçilmiştir. Bunlar bir başka deyişle, toplumsal çalışma sistemi ile kavranabilecek karmaşık bir yapıya sahip *teknoloji* dediğimiz yeni olguyu meydana getirmektedirler.

3. Bu karmaşık yapısı içinde, bilimin günümüzde kavranması güç olan bir özelliği de, bilimsel etkinliklerdeki yöntembilimin *praxis*'e (Habermas'ta bu hem *etik olan* alanı hem de *politik olan*

alanı kapsayan bir anlam taşımaktadır) ilgi göstermez oluşudur. Günümüzde bilim kendi yöntembilim anlayışını, insansal değerlerden özgür kılmaya bilinçli olarak yönelerek ya da *etik* bir yansızlıktan yana olduğunu savunarak (bunu bilimsel olabilmenin önkoşulu saydığını söyleyerek) yapmaktadır. Bilimin insana ve topluma ait temel değerlerle ilgili sorunları kendi bilimsel düşünce ve araştırma etkinliklerinde inceleme konusu olarak bir yana bırakması, bu yeni yöntembilim anlayışı ile ilintilidir. Öyle ki günümüzde bilim için tek değer, çoğu kez bir değer olarak kabul edildiği açıkça söylenmeksizin “ussallık” diye betimlenip geçiliveren, “amaçsal-ussal” araç ve usullerin seçimindeki teknik tavsiyeler olarak ortaya konulan koşullara göre düzenlenen önkestirimlerle güvenceye kavuşturulmuş, amaca uygun araçların kullanımlarında ekonomi sağlanması olmaktadır. Başka bir deyişle, yaşam ve *insan ile ilgilenme*, yalnızca toplumsal emek sistemlerine içselleştirilen ve emeğin etkinlikle işgörmesinde izlenen ve gerçekleştirilen destek-yankı (*feed-back*)* denetimi alanında olmaktadır günümüzün “bilimsellik” anlayışında.

4. Bunun bir sonucu olarak ise, günümüzün “biliminde” *dogmatizm* ve *ideoloji* sayıldığı için reddedilen yaşama (*praxis*) ilişkin değerlerle ilgilenme; bu değerleri bir sorun sayma sorumluluğu bilimselliğe aykırı ideolojik bir tutum sayılmaktadır. Bilimde, bu değerlerin hangisinin belirli bir konuda daha önde tutulması gerektiğine ilişkin kararların alınmasında başvurulacak ve toplumda özgür bir iletişim ile oluşturulmuş özgür bir irade birliği (*consensus*) olanaksızlaşmış bulunmaktadır. İnsana, doğaya ve topluma ilişkin bu tür değerler ile ilgilenmeyi ussal bir davranış saymayan; insancıl (*humanistic*) değerlere yabancılaşmış; ardındaki egemen kesimlerin toplumsal çıkarlarına uygun yönde *bilimsel olandan önce gelecek biçimde karar* alabilen;

* İletişimde gönderilen mesajın alımcı tarafından açılmasının ardından verilen yanıtın gönderimci tarafından iletişim sürecinin etkinliğini denetlemek için alımcının mesajı hangi içerikle anlamlandırdığını kestirebilmek için) kullanılırken aldığı hal, kazandığı durum. Bazı yazarlarca “geri-besleme” olarak da Türkçeleştirilmektedir.

teknolojik egemenliğin ardına konumlanmış egemen çevrelerin çıkarlarını her şeyin önünde tutan bazı *karar alıcı kurumlar* bilimin neyle uğraşacağını kararlaştırmayı kendi işlevleri arasına katmış bulunmaktadırlar. Bugün varılan yer ise, toplumsal yaşamda *praxis*'e ait ussallık-dışlıkların artmakta oluşu; bilimin ve teknolojinin dayanağı durumundaki olguculuğun (*positivism*) ideolojiyi eleştirmekle açtığı “yolun” getirdiği teknolojik ussallıktır. Bu teknolojik ussallığın bir özelliği de, bugünün teknolojisinin, eski günlerdekinden farklı olarak hem bilime hem de tekniklere ilişkin bilgi ve becerileri bir araya getiren bir teknoloji olması nedeniyle, bilimin günümüzde teknolojinin de önüne geçmiş bulunuşudur.

Habermas'ın bilim ve teknolojinin bugün içine sürüklendikleri durumdan kurtulabilmeleri için önerdiği yol ise, bilim ve teknoloji çalışmalarında ideolojik eleştirinin yeniden başlamasını sağlamak olmaktadır. Başka bir deyişle, olguculuğun yerleştirdiği geleneğin tersi olan bir yolun, yeniden, vakit geçirmeksizin izlenmeye başlaması olmaktadır. Ne var ki bu işte (yani insana ve yaşama ilişkin yeniden değerlendirmelerde) itki, sadece, yaşanan dış gerçekliğin bilimsel olarak ussallaştırılmış biçimlenimi ile, dünyayı ve insanı yorumlayacak olan değer yüklü bir dünya görüşünü birbirinden ayırmakla yetinecek türden bir itki olmaması gerekmektedir. Başka bir deyişle, söz konusu ideolojik eleştirinin yaşanan toplumsal dış gerçekliği kavranabilecek bir biçimde anlatmakla yetinmemesi, bilinci aydınlığa kavuşturmayı da görev edinmesi gerekmektedir.

Habermas'ın açıklamalarının en zayıf yanı ise bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Bugünkü toplumlarda “kendisinin getirdiği ya da yarattığı sorun ve koşullardan herhangi bir yüklenim sorumluluğu duymayan bir akıl geçerliğini sürdürüyorsa; var olan toplumsal sistemler içindeki egemenlerin çıkarlarını korumayı ve sürdürmeyi üstlenmiş bugünkü bu ussallık maddi kültürdeki bunca gelişmelere karşın insanın özgürleşmesini ve bilinçlenmesini kendisi için istemeyen bir şey saymakta ise; bilimin ve teknolojinin bu denli ileri gitmekte ise, *akıl* nasıl olup

da böylesi bir eleştiriyi oluşturabilecek; *akıl* bunları yapabilmek üzere nasıl olup da bu toplum yaşamında varlığını sürdürebilecek, bu işlevini yerine getirebilmek için nereden güç alacaktır? Habermas bu soruyu yanıtlayamamaktadır.* İdeolojik eleştirinin bu güce kavuşması için, bugünkü toplumlarda *aklın* bilinci özgürlüğe kavuşturma (*emancipation*) sorununa karşı ilgi duyabilecek yönde değişim geçirmesi gerekmektedir. Bu ise, bütün bir toplumda egemen insan/bağımlı insan farklılaşmasının olanaksız kıldığı gerçek anlamda bir iletişim sürecinin başlatılması ile mümkün olabilecek bir iştir. Var olan toplumların egemenlik yapısına açıkça karşı çıkmayan; bu karşı çıkmanın, şimdiye kadarki tarihin gösterdiği üzere, sınıfsal bir politik ve kültürel mücadele ile olabileceğini kavrayamayan çözüm önerilerinin eninde sonunda evcilleştirilmiş bir seçkinciliğe ve bunun direnimsi en uç halinde ise siyasal bir nihilizme varmak zorunda kalmaları da bunu gösteriyor. Bugünkü toplumlardaki sınırlı ve tek yöne akışlı iletişimin yerine özgür bir iletişimin kurulabilmesi bütün bir toplumun değişimine; en temel nitelikte bir siyasal erk değişimine bağlı görünüyor. Habermas ise, bütün bu işlerin gerçekleştirilmesinde *akıl*'a öncelik tanıyor.

Habermas, günümüzdeki toplumların tümünü kapsayabilecek bir anlatım içinde, sorunun çözülmesindeki güçlüğü “nesnelere ait ilişkileri açıklayan bilimlerin alanında geçerli olan ussalılık aracılığı ile tarihe ait süreçler üzerinde etkinlik kurulamayacak olmasına” bağlıyor. Tarihe ilişkin sorunların nesnelere ait ilişkileri açıklayan bugünkü bilimlerde geçerli olan ussalılık ile açıklanabileceğini; bunların istenen yönde gelişmelerine kat-

* İlginçtir, bu soruyu Habermas kendisi de sormaktadır. Bkz. Connerton'un derlemesindeki “Theory and Practice in a Scientific Civilization” yazısında, Connerton, age., ss. 338-39. Ayrıca ideolojik eleştiride sadece teknik bilgileri artırıcı deneysel bilgiler ya da bilimlerin alanında kalınmamasını; bu bilimlerin insanın kurtuluşunda ve özgürleşmesindeki yeri üzerinde durulması gerektiği görüşü de bu konuda bir çözüm olacak nitelikte görülüyor. Bunun nedeni de aynı: Dünyayı soyut akıl değil, belirli sınıfların örgütlü, bilinçli, siyasal erke yönelik mücadeleleri değiştiriyor. Akıl, bu öğelerden sadece birisi. Kaldı ki aklın yetenekleri ve “amaçları” da bu öğelerden soyutlanmış bir durum içindeyken sınırlı kalmaktadır.

kıda bulunulabileceğini ummak, Habermas’a göre bugün geçerli olan ussallık ile iyi niyetlilik içinde de olsa bir yandaşlık ilişkisine girmeyi kabul etmek demektir. Örtülü (zımni) bir tarih felsefesi anlamına gelen sibernetik yolu ile kendi kendini düzenliliğe kavuşturabilen bir toplum örgütlenimi olabileceğini varsayan böyle bir anlayış da, Habermas’a göre çözüm getirebilme şansından yoksun görünmektedir. Bunun nedeninin ise, kendi kötümserliği içinde şöyle açıklamaktadır:

“Geçerlikteki ussallık ile masumca kurulan bu yandaşlık içinde bastırılmış bulunan özsel (asıl) ussallık, açıkça ne olduğu söylenmeyen (zımni) bir tarih felsefesi olan sibernetik yolu ile kendi kendini düzenliliğe kavuşturabilen bir toplum düzenleniminin olabileceğini varsayan anlayışta ifadesini bulmaktadır. Bu bastırılmış özsel ussallık, insanoğlunun kendi kaderinin, bu kaderi üzerinde toplumsal tekniklerin uygulanımı derecesinde insanın denetleyebileceği bir şey olduğu; insanlığın kaderinin, sibernetik denetim ve tekniklerin uygulanımı ölçüsünde ussal olarak kendisine yol gösterilebilecek bir şey olduğu biçiminde ortaya konulmakta, böylece sorulara açık (yanlarla dolu) bir sava dayanmaktadır. Fakat, böyle bir dünyanın ussal olarak yönetimi, tarihin ortaya koyduğu (pratiksel sorunların çözümü ile hemen özdeş sayılabilecek bir şey değildir. Şeyleştirilmiş süreçler üzerindeki tekniksel denetim yeteneğinden başlayıp tarihe ait süreçler üzerinde pratik ile bağlantılı bir hâkimiyete dek uzanan bir ussallık sürekliliğinin bulunabileceğini düşünebilmek için ortada hiçbir neden yoktur. Tarihin ussal olmayışının nedeni (kökü), tarihi, bilinçli olarak tarih yapabilme yeteneği ve olanağı edinememiş olarak, bizlerin yapmakta olmamızdır. Bu yüzden tarihin ussal kılınması güdümlenebilirlik içindeki insanların bulunduğu tarafın denetim gücü ve yetkilerinin genişletilmesi ile değil, fakat ancak, daha yüksek

düzeyde bir düşünüyü ile özgürleşme ve kurtuluş yolunda ileriye doğru yürüyecek olan etkin insanın bilinci ile olanaklı kılınabilir.”⁶

Habermas’ın günümüz toplumlarında teknolojinin durumunu ve bilimin teknolojinin önüne geçmesi olgusu ile ilgili bu görüşlerinin “anarko-liberal bir nihilizm” olarak eleştirildiğini biliyoruz. Örneğin Dallas W. Smith’e göre, insanın özgürleşmesi ve yabancılaşmadan kurtulması için Habermas’ın önerdiği çıkış yolu olan “özgürleşme ve kurtuluş yolunda ileriye doğru yürüyebilen düşünce yeteneği gelişkin *insanın bilincinin* toplumda etkin duruma getirilmesi tutarlı bir çözüm gibi görünmemektedir, çünkü bugün var olan toplumlarda bilinçlenmesi önlenen insan yerine, özgür ve bilinçli insana varabilmenin yolu, yukarda da değindiğim temel nitelikteki başka toplumsal sorunların çözülmesinden geçmektedir. Başka bir deyişle, çözüm bu tür eksik analizlerle anarko-liberal bir tür nihilizme varmak yerine, yeni kolektif ilişkilerin oluşturulmasından geçmektedir.⁷ Gerçekten de, bütün Frankfurt Okulu’nda görülen kuramsal eksiklik Habermas’ın buradaki görüşlerinde de görülmektedir. Bugün var olan siyasal partilere, kitle örgütlerine ve işçi sınıfına eleştirel kuramcıların fark edebildikleri çağdaş sorunları fark edebilecek konumda olmadıkları için –belki de haklı olarak– güvenilemeyeceğini ileri süren bu okulun üyeleri özgür bir toplumsal yaşama varabilmek için bireyliğin korunmasını gerekli görmekte haklı iseler de, bugünkü toplumlar yerine bireyliğin gerçekleşmesine olanak verecek olan daha gelişkin bir toplumsal yaşama nasıl olup da sadece bireysel bilincin geliştirilmesi ile varılabileceğine bir çözüm gösterebilmiş değillerdir. Tarihin bugüne kadarki gelişmelerine bakılacak olursa, belirli bir toplumsal formasyondan daha gelişkinine geçişin toplumsal konumu boşlukta bırakılmış insanların bireysel bilinçlenmesi ile değil, sınıfların bilinçlenmesi

6 Habermas, “Theory and Practice...”, Connerton, age., s. 346.

7 Dallas W. Smith, “Critique of ‘The Consciousness Industry’”, *Journal of Communication*, 27 (Kış, 1977), ss. 198-202.

ve sınıfların siyasal mücadeleleri ile gerçekleştirebildiği anlaşılmaktadır.*

Habermas ise, modern toplumlarda tekelci, *corporate* ve siyasal çıkarların paralelinde hegemonik bir kültür bulunduğunu; kitlelerin bu kültürü benimsediklerini; toplumlarda bu hegemonik kültüre dayanarak sistemden yana bir yapay *consensus* oluşturulduğunu; dolayısı ile demokrasinin günümüzde klasik

* Marcuse'un ve Adorno'nun 1968 Öğrenci Hareketleri karşısındaki tutumları da, bu nedenle trajik olmuştur. Frankfurt Okulu'nun eleştirel düşünceyi aydınlarla özgü bir yetenek sayarak yola çıkmasının 1920'lerden, 1930'lardan kalma acı toplumsal deneyimlere dayanan nedenleri olduğunu unutmamak gerekir. Ne var ki düşünme eylemi ile, eğer sadece tasarımların dışavurulması, ifade edilmesi değil de, belirli uyarılar karşısında o sıradaki koşullara göre uygun sayılabilecek davranışsal yanıtlar da belirtilmek isteniyorsa, kitlelerin de düşünebildiğini görürüz. Düşünme yeteneği herkeste vardır. İfadesi sınıflara göre daha çok sözsel ya da daha çok davranışsal olarak değişiklik göstermektedir. 1968 Olaylarında Fransa'da öğrenciler toplumsal protestoda bulunurken zamanın ileri iletişim teknolojisinden yararlanmayı düşünmek yerine, "yabancılaşma öncesi" saydıkları el ilanlarını ve küçük bir yer olan Odeon Tiyatrosu'nda toplantı yapmayı yeğlemişlerdir. "Gerileyen orta sınıfın" parlak eski günlere duyduğu özlemi yansıtan bir düşünce içinde oldukları için aydınca bir tutumla bu *regressive* yola girmişlerdir. Oysa örneğin Paris Komünü günlerinde bir sınıf örgütlenmesi içinde geliştirilen düşünce kendi zamanının ileri tekniklerine, bilgilerine sırt dönmemiştir. Hatta sınıfsal örgütlenmenin çok zayıf olmasına karşın, toplumun yeni yaşamını düzenlemekle ilgili yeni kural ve yöntemleri geliştirmede hem etkin hem de özgürleştirici yollar bulunabilmiştir.

Marcuse ve Adorno 1968 öğrenci olaylarının sorumlusu sayılagelmışlerse de, gerçekte Marcuse bile öğrencilerin tarihe özne olmakta bağımsız ve yeterli bir sınıf olacağı söylemiş değildir. Adorno'nun öğrenci hareketlerine umut bağladığı ise hiç söylenemez. 1968'deki olayların ardından kendisine edilginlikle suçlayanlara yanıt olarak yayımladığı "İstifa" başlıklı kısa yazısı hatırlanmalıdır. Bu yazıda, hiçbir sınıfın, örgüt biçiminin, partinin "eleştirel düşüncenin" sorunsallarına sahip çıkma yeteneği taşımadığı ileri sürülmüş; o günlerde gerçekten devrimci olanın, ille de eylem diye yola çıkmak değil, bir gün yeniden kendisine sahip çıkacakların oluşabileceği eleştirel düşünceyi sürdürmek olduğu savunulmuştur. Marcuse ise, işçi sınıfının bilinçlenememesi ile işçi sınıfının yerine aydınların devrimci bir sınıf olarak ikame olunması sorunlarını birbirinden ayrı tutmak gerektiğini hep savunmuştur. Aydınlar, sosyal sistemlerce dışarlanmaya başladıkları için okumuşlar proletaryası olarak kol işçilerinin arasına katılmak zorunda kalacaklar, böylelikle işçi sınıfının düşünen kesimini oluşturacaklardır. Marcuse'un savunduğu, Gramsci'nin söylediklerinin saptırılmış bir biçimini andırmaktadır. Gramsci'de aydınların konumu proletaryanın örgütü içinde ve onlarla organik bağlar içinde düşünce üreten bir kesim olmaktır. Marcuse'un durumu oldukça bulanık görünmekle beraber, bugün için kesin bir karalama doğru olmayacaktır. Adorno ise, Marcuse ile bir tutulmaması gereken, ayrı yanları olan bir düşünürdür.

(özgürlükçü) özünü yitirdiğini; bilimin bugünün teknolojisi için vazgeçilmez bir öge durumuna geldiğini, fakat bu arada, daha önceki bilimsellik anlayışından farklı olarak insancıl (*humanistic*) değerlerden yabancılaştığını; tüm toplumsal davranışlarda olduğu gibi, bilim ve teknoloji de her şeyin amaççı-ussal eylemler biçiminde düzenlendiğini söylemekte, fakat bütün bunlardan sonra da soruna sınıflar arası güç dengesi açısından bakmaktadır. Habermas daha çok, modern toplumlardaki yapıların *enformasyon kaynakları* ile *dinleyici kitle* arasındaki çift yönde akışlı iletişimi etkinlikle önlemekte oluşlarından yola çıkmakta; *iletişim blokajlarına* yol açtığını söylediği bu tek yönlü iletişim akışının toplumun sınıfsal yapısından da ayrı, askeri amaçlı işler başta olmak üzere, yöneticilerin ve egemenlerin önemli kararların alınmasına ilişkin süreçleri gizli işletmek zorunda oluşlarına bağlamaktadır. *Ussal Bir Topluma Doğru* başlıklı derlemesindeki “Kuram ve Pratik” yazısında anlattığı gibi, siyasal alanda “kamunun depolitize edilmesi” de bu nedenledir. Siyasal iktidarın karar alma süreçleri de bürokratikleşmiş; siyasallaşma dışı tutulan kamu, ona göre kitle iletişimi araçlarının yayımladığı eğlendirici ve oyalayıcı programların tüketicisi olmaya indirgenmiş; siyasal alanda edilgin bir kamuya dönüşmüştür. *İdelojik consensus*, Habermas’a göre işte bu çarpıklaştırılmış iletişim içinde oluşturulmakta; bugünkü toplumlarda yöneten kesimler ile yönetilen kesimler arasındaki işlevsel ve kurumsal farklılaşmalar gelişkin ve yeni bir tenolojinin gereklerine ve olanaklarına uyarak sürdürülmekte olduğu için, gerçekte bugünkü toplumlarda çift yönde akışlı gerçek bir toplumsal iletişim bulunmaktadır. Ona göre bugünkü sanayi toplumlarında yönetim teknokratik bir yapı içinde toplanan belirli çevrelerin elinde bulunmaktadır. Karar alma süreci demokratik bir süreç olmaktan çıkmış bulunmaktadır.

Teknolojinin bugünkü yapısı öylesine bir karmaşıklık (gelişkinlik) göstermektedir ki artık *devletin demokratik yönetim aygıtları* (buralardaki siyasal sorumlular) ile, temel kararların oluşturulmasıyla görevli *bilimsel ve teknik danışma kuruluşları*

arasında bile etkin bir iletişim oluşturulamamaktadır. Kamunun ve kamu adına görevlendirilmiş bulunan siyasal karar organlarının bugünün bilimsel ve teknolojik bilgilerini kavrayamaması; ayrıca bu alanlardaki gelişmelere ilişkin haberleri izleyememesi, izlese bile anlayabilecek durumda olmaması (aşırı uzmanlaşma yüzünden, belirli bir bilim dalındaki bilimadamlarının bile diğer bilimlerdeki gelişmelerden haberdar olamadıklarını da söylüyor) sonunda, Habermas'a göre bugünün sanayi toplumlarında halkın ya da halk adına yönetimde görev almış bulunan kişilerin bu görevlerini yerine getirmesi; kamunun yönetim üzerinde dolaylı bir denetim kurabilmesi bile olanaksızlaşmış bulunmaktadır. Kısacası bilimin öne geçtiği bir bilimsel teknolojik yönetim yapısı,*

* Habermas'ın bu görüşlerini daha iyi değerlendirebilmek için, kısaca da olsa iki yazıdan söz etmekte yarar var. Bunun bir başka faydası da, Habermas'ın sınıflı toplum olup olmamayı da atlayarak anlattığı "sanayi toplumu"na ilişkin görüşlerinin de ardında, çağdaş toplumları biraz daha anlayabilmemizi kolaylaştıracak oluşudur. Birinci yazı, Habermas'ın görüşlerinin sosyalist toplumlar açısından bir eleştirisi. Bilimin önem kazanmasını; bilim ve toplum arasındaki boşluğun artmakta olmasını; politikacıların denetiminden çıkmakta olmasını; kendi alanlarına kapatılmış bulunan bilimadamlarının da denetiminden çıkmakta olmasını kabul eden bu yazının yazarları Habermas'a şu eleştirileri yöneltiyorlar:

(a) Habermas'ın betimlemeleri doğru ise de, betimlediği olgunun nedenlerini söylememektedir. Neden olarak teknoloji değil, tarihin objektif yasaları; toplumdaki *antagonistic* çelişkilerden kaynaklanan gelişmelerdir;

(b) Bu nedenle, Habermas'ın aksine bu sorunların ortaya çıkışının nedenini insanlık (toplum) ile teknoloji arasında bir çelişki olarak görmek yerine, anarşik nitelikteki kapitalist üretim biçimi ile insanlık (ya da insanlığın özgürleşimci gelişmesi) arasında aramak gerekir. Kitlelerin teknoloji ve bilimdeki gelişmelerden habersiz bırakılmaları da bu yüzdendir. Kapitalist ülkelerde kitlelere bilim ve teknolojiye gelişmelerden, ancak bireysel ilgilere hitap eden yanları ile sınırlı olarak haber verilmekte; bilim ve teknikteki potansiyellerin üretime aktarıldığında gerçekleştirilebilecek olan büyük ve özgürleşimci gelişme olanaklarından söz edilmemekte; bilimin ve teknolojinin bu düzeye eriştiği saklanmakta; kitlelere bilimin ve teknolojinin hep olumsuz yanları duyurulmakta; böylece kitlelerin toplumsal sisteme değil, bilime ve teknolojiye karşı husumet duymaları amaçlanmaktadır. Habermas'ın yaptığı açıklamalar da, bu nedenle var olan sosyal sistemden yana bir haklılaştırma olmasa bile, eleştiri gücü zayıf ve tutarsız kalmaktadır. Bilimin dolaysız bir üretim gücü haline gelmiş bulunduğunu kitlelerden saklamak, sosyal muhalefeti önlemenin vazgeçilmez bir koşulu olduğu için, kitleler toplumun elindeki bu sınırsız olanaktan habersiz bırakılarak var olan toplumsal yaşamla yetindirilmek istenmektedir. Sosyal bilimlere büyük paralar harcanması da, bilim ve teknolojinin uzlaşmaz çelişkiler içindeki kapitalist toplumların gereksinimleri ile sınırlı olarak kullanılması için, kitlelerin var olan toplumsal yaşamı haklı görme-

diğer demokratik yönetim kuruluşlarının çok daha önünde yer almış bulunmaktadır. Öyle ki kitle iletişimi araçları bile, bilim ve teknolojiadaki gelişmelerin toplumsal yaşam ve toplumun yöne-

lerine yarayacak yol ve yöntemlerin bulunması amacını taşımaktadır. [Bkz. Klaus Thielicke ve Günter Lippold, "The Functions of Scientific Journalism in Capitalist Countries", *The Democratic Journalist*, 3 (1977), ss. 4-8.]

İkinci yazı ise sosyalist ülkelerde yapılan bilim ve teknoloji ile ilgili çalışmaların bir değerlendirilmesi. Konunun uzmanı Erik P. Hoffmann'ın son yıllarda Sovyetler'de çıkan "bilimsel teknolojik devrim" üzerine on üç kitaba dayanarak hazırladığı bu çalışma ilginçtir. Yazara göre Sovyetler'de de bu konularla uğraşan "bilim sosyologlarının" ortaya çıkışı, fizik bilimlerdeki uzmanların ve teknisyenlerin bağımsızlığı açısından pratik etkiler taşımakta; siyasal kadrolar da erek değiştiren (sibernetik) ve erek gerçekleştiren (sibernetik olmayan) sonuçlara varabilmelerine göre siyasal ve toplumsal önemli sonuçlara yol açabilecek bu çalışmalar ile ilgilanmektedir. Bu konulara ilişkin görüşlere, sadece Batı ile ideolojik tartışmalar olarak değil, fakat toplumsal iktidar ve siyasal karar oluşturma konularında içsel bir mücadelenin yansıtıcıları olarak da bakmak gerekmektedir. Nitekim *Voprosy Filosofii*'de çıkan bir yazıda, bu tartışmaların "büyük pratik ve siyasal önem taşıdığı" yazılmıştır. Diğer yandan, teknolojiadaki değişim alternatifleri ile toplum arasındaki olası etkileşimlerde, genellikle "kuram ile pratik arasındaki boşluğun sosyalizmin gelişkin formlarına" geçildikçe giderilebileceğini savunan siyasal liderliğin bu konuda tedbirli davranmak istediğı; araştırmalarda daha çok, orta boy kuramsal araştırmaların yeğlendiğı; bunlarda çoğu kez, *departmentalism*, *localism*, eşgüdümleme, bürokratik rekabet, rol çatışması, merkez-taşa ilişkileri üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır.

Yazar, Sovyet liderlerinin bugünkü bilimsel-teknolojik yönsemeler ile sosyoekonomik yönsemelerin ne gibi etki ve sonuçlara yol açabileceğini yakından izleyebilmek için sosyal teoricienin çalışmalarını özellikle yakından desteklediğini, böylece yönetimin ne yönde karar alması gerektiğı konusunda liderliğin bu alanlardaki bilgilenmişlik düzeyini yüksek tutmak istediğini ileri sürmektedir. Öte yandan, bilimsel yönetim (*scientific management*) konusundaki araştırma ve kuramsal çalışmalar da liderlerin siyasal olanaklar ve tehditleri kavramsallaştırmalarında kullanılmakta; özellikle ekonomik üretim süreçlerindeki icra görevlileri bu araştırmalara yakın, pragmatik ya da araçsallaştırılmaya yatkın olma değerlerinden ötürü büyük önem vermektedirler.

Batılı sanayi toplumlarında ise, sosyal bilimcilerin ifade olunmasından çekindikleri "beşeri mühendislik" işlevleri ile sanayi (bilimsel ve teknolojik yönleri ile birlikte olarak) arasındaki ilişkilerin ne boyutlara vardığı bilinmektedir.

Kapitalist sanayi toplumlarında da, sosyalist sanayi toplumlarında da kendi sosyal formasyonlarının ekonomik, kültürel ve siyasal her üç kerte de etkinlikle işletilmesi gerekli olduğu için, bu sorunun çözümü açısından gerekli görülen düzenlemeler, araştırmalar, kuramsal çalışmalar zamanında ve gereken ölçüde yapılmaktadır. Geri kalmış ülkelerde ise, her geçen gün, geleneksel düşünce akımlarından olduğu kadar, çağdaş düşünce akımlarından da oluşan yeni mutlaklaştırmalar bu gibi sorunların ele alınmalarını zorlaştırmakta; bu konuda da dış dünyanın izlenmesine çalışmakla yetinilmektedir. (Bkz. Eric P. Hoffman, "Soviet Views of 'The Scientific-Technological Revolution'", *World Politics*, 30 (4: 1978), ss. 614-44.

timi üzerindeki etkileri konusunda kamuya bilgi vermek işlevinden, neredeyse bilerek vazgeçmiş gibi görünmektedir. Toplumun yönetimine ilişkin en temel nitelikteki kararların oluşturulması, bu nedenle kamuoyunun bu konularda etkisi olmaksızın gerçekleştirilmektedir. Bilimsel araştırmalar ise, toplumdan uzak konumlardaki araştırma kuruluşlarında yapılmakta; buralarda kapalı kalmanın sonucu olarak bilimadamları bile, ancak kendi alanlarındaki gelişmeleri izleyebilmektedir. Bilimin her gün sayısı artan çeşitli dal ve alanlarda yayılıp bireyselleştirilmesi karşısında, belirli bir alandaki bilimsel gelişmelerin gerçekleştirilmesine katkısı olan bir bilimadamı, bu katkısının bilimin başka alanlarındaki yeni gelişmelerle birleştirilerek ne gibi olumlu ya da olumsuz teknolojik yeniliklere yol açılmasına meydan verebileceğini bilecek durumda bulunmamaktadır.

Bütün bu görüşlerinin sonunda Habermas da Frankfurt Okulu'nun tümünde görülen karamsar sonuçlara varmaktadır. Bunları gündelik yaşamın *kurgulanmış* ve *ussallık dışı* toplumsal koşulları nedeniyle çağdaş insanların kendi dış gerçekliklerini algılayamamaları; modern toplumlarda yanlış bilincin gündelik yaşamın zorunlu bir ögesi durumuna gelmiş bulunması; egemen konumdaki insanlar ile bağımlı konumdaki insanlar arasındaki egemen-bağımlı ilişkinin, gündelik yaşamın *ussallık dışılığı* yüzünden algılanamaması; şeyselleşmenin yaşamın tüm alanlarını istila etmiş bulunması şeklinde ifade edebiliriz.

Veblen'in 1890'lardaki Öngörüsü

Thorstein Veblen'e göre insanlar arasındaki farklılığın nedeni, toplumsal üretim sürecindeki *istihdam yerlerinin farklılığıdır*. Bu deyim, terminolojisi oldukça değişik olan Veblen'de "sınıf farkları" anlamına gelmektedir. Ekonomik sınıflar farklılaşması ve mülkiyetli olduğu için, üretim işlerinin dışında kalarak bir "aylak sınıf" oluşturanların ortaya çıkması Veblen'e göre, ta ilkel vahşet döneminden barbarlığa geçiş günlerinde başlamıştır. Veblen'in

açıklamasında “barbarlıktan” beri önem taşıyan bir diğer kavram da, bu egemen sınıfın ya da “aylak sınıfın” toplumlardaki üst konumunu sürdürmesini sağlayan *alt sınıflar üzerindeki zihinsel etkisidir*. Bağımlı kesimler üzerinde bu etkinin kurulabilmesi ise, Veble’in açıklamasının kendi gelişmesi içinde, üretimde kullanılan teknolojinin gelişkinlik düzeyine göre ve farklı içerikler aracılığı ile olmuştur. İlerde ise Veblen’e göre, gün gelecek gene teknoloji etmeninin kendi gelişmesi iledir ki üretimin tüm sınıflara yeteceği bir düzeye erişilecek; böylece üretim süreçlerinde işe yarayacak “mühendislik” ve benzeri işler gibi doğrudan doğruya toplumsal üretime katkıda bulunabilecek olan işlerde çalışanların “toplumsal itibar” kazanmaları sağlanacak; bağımlı konumdaki sınıflar ile egemen durumdaki “aylak sınıf” arasındaki bugünkü toplumsal statü farklılıkları ortadan kalkacaktır. Başka bir deyişle, ilkel vahşet döneminden barbarlığa geçişi soy topluluğunun sona erishi ve özel mülkiyetin oluşmaya başlaması olarak kabul edersek Veblen’in açıklamasının çok şematik olarak, özel mülkiyetle başlayan toplumsal sorunların, üretim sürecinde istihdam edilen teknolojinin belli bir noktaya kadar gelişmesiyle (teknolojinin gelişmesi aracılığıyla) çözümlenebileceğini öngördüğünü söyleyebiliriz. Belli bir dönemin beklentilerini yansıtan bu yanı ile zayıf bir kuram olmakla beraber, bağımlı konumdaki insan ile egemen konumdaki insan arasındaki bağlantıyı çok ayrıntılı olarak ele almış bir düşünür olduğu için Veblen’in görüşlerini incelemekte yarar vardır. Belirtelim ki Veblen 1892 yılında yazdığı bir makale ile, işçi sınıfının mülkiyetli sınıf karşısındaki bağımlı konumunu benimsemesinin çağdaş toplumlardaki nedenleri üzerinde durmuş, hâlâ için de geçerli yanları olan ilginç bir düşünürdür.

Çağdaş iletişim sorunlarının özü olan *egemen insan ile bağımlı insan* arasındaki ilişkinin, her iki yan için de, ama özellikle ikinci yandakiler için, zihinsel düzenlemeler ile sürdürülebilmekte oluşu sorununa ilk olarak değinen çağdaş düşünürlerden olan Veblen’e göre, 1850’lerden 1890’lara doğru gelindiğinde, işçi sınıfı ile kapitalist sınıf arasındaki bu egemen/bağımlı ilişkilerinde de değişimler olmuştur. 1892’de Amerikan Marksistlerinin

tezlerine karşı yazdığı bir makalesinde Veblen, işçi sınıfının, teknolojideki gelişmeler nedeniyle* bu çevrelerin beklediğinin tersine, “mutlak yoksullaşma” süreci içine sürüklenmediğini; işçi sınıfının bağımlı bir sınıf olma durumundan kurtulamayışının, teknolojideki gelişmeler sayesinde artan toplumsal üretimden elde edebildiği payın –görelî yoksullaşma içinde olarak– giderek artmakta olmasına bağlanması gerektiğini ileri sürebilmiştir. “Sosyalizmin Teorisinde İhmal Edilen Bazı Noktalar” başlıklı bu makalesinde Veblen, işçi sınıfının *çok iyi bilinçlenmedikçe*, yoksullaşmaktan ötürü değil (yani popülist ilericilerin dediği gibi gitgide mutlak anlamda fakirleşmekte oluşundan değil) artan toplumsal üretim içindeki paylarının, görelî olarak azalsa da, mutlak anlamda artmakta oluşundan dolayı toplumdaki bağımlı konumunun farkına varamadığını ileri sürmüştür. Veblen’e göre maddî refahtaki bu artış sayesinde, orta sınıfların yaşam üslubuna öykünen ve bunu belirli bir oranda gerçekleştirebilen yeni işçi sınıfı bu yeni dönemde “öğrendiği” kıskanma, öykünme ve imrenme duyguları nedeni ile devrimci potansiyelini yitirmeye başlamıştır.**

Veblen’in *egemen insan ile bağımlı insan* arasındaki bağlantının oluşumuna ilişkin açıklaması da ilginçtir. En eski günlerde, ilkel vahşetten barbarlığa geçişte, savaş, avcılık gibi insana güç kullanımıyla ya da taktik kullanarak bir şeyler elde etmeyi öğreten etkinlikler varlık sürdürme yöntemlerinin gelişmesine yol açmış, böylece topluluk halinde yaşayan insanların bir bölümü *çalışma rutininin dışında kalabilme olanağı* bulmuşlardır. Ne var ki bu yeni dönemden itibaren topluluk üyeleri arasında *istihdam biçimleri arasında değerli bulunanlar ve değerli bulunmayanlar diye ikili bir ayrım* başlamıştır. *Başkalarını sömürme olanağı veren işlerde yer alanların ve konumu, toplumsallaşmaya başlayan*

* Toplumsal üretim sürecindeki teknolojinin materyal öğeleri kadar, üretim işlemlerinde emeğin etkinliğini artırıcı düzenlemeler de dahil olmak üzere, makineler ve emek istihdamındaki gelişmeler anlamında.

** Veblen’in bu makalesi ile ilgili olarak bkz. John P. Diggins, “Reification and Cultural Hegemony of Capitalism: The Perspectives of Marx and Veblen”, *Social Research*, Yaz, 1977, ss. 98-102.

üretim sürecinde değerli ve itibarlı istihdam konumları sayılmaya başlamıştır.^{7/b}

Bu konumların başta geleni ise, barbarlık döneminden itibaren saldırganlık ve soygun (*booty*) yapabilenlerin konumu olmuştur. Bu dönemden itibaren, kişinin kendini çevresine göstermesinde ve kabul ettirmesinde en etkin davranış biçimi güce ve kurnazlığa dayanan yarışmacılık yeteneği olmuştur. Yararlı araçların, şeylerin ve hizmetlerin zor gücü ile sağlanmasını becerenler itibarlı; bu işler ise kişiyi yüceltici sayılmaya; buna karşılık, üretici işgücü olarak çalışmak, başkalarına hizmet eden durumda kalmak ise aşağılatıcı sayılmaya başlamıştır. Veblen'in deyişiyle el koyma (*seizure*) ve istismar etme yolu ile gerçekleştirilen kazanım (edinim: *acquisition*) itibarlı sayılırken, "endüstriyel işler" itibarsız görülmeye başlamıştır. "Emek, kendisine atfedilen onursuz sayılma (*indignity*) nedeni ile tiksinilecek bir karakter kazanmıştır."⁸ Öte yandan, çeşitli insan topluluklarının alışılmış geçim olanaklarının, araçlarının ve yöntemlerinin belirli bir fazlalık yaratacak derecede gelişmesinden itibaren, bu topluluğun dışındaki diğer toplulukların söz konusu fazlalığa el koymak için akınlara başladıkları, bu akıncı ruhu canlı tutmak için de "soyguncu toplum kültürü" oluşturmaya yöneldikleri görülmüştür. Bu duruma gelinmesinde ise, en önemli etken Veblen'e göre, "varlık sürdürme tekniklerindeki" (endüstriyel yöntemlerin kendilerindeki) gelişmeler olmuştur.⁹

Talancı toplum kültürünün oluşumu, öte yandan egemen/bağımlı ilişkisinin haklılaştırılmasında gelişkin bir yöntem olmuştur. Güçlülerin zor gücü ile elde ettikleri oranında şerefli ve itibarlı sayıldıkları bu yeni dönemde, güçlüler zor gücü kullanımı ile el koydukları şeylerin *dayanıklı olanlarını* saklamak istemişlerdir. İlk el konulan dayanıklı ganimet ise *kadın* olmuştur.

7/b Veblen'in bu görüşleri için bkz. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: with an Introduction by Kenneth Galbraith* (Boston: Houghton Mifflin, 1973), ss. 25 ve devamı.

8 Age., s. 30.

9 Age., s. 32.

Kadına el koyma, insanın bir başka insanın “*endüstriyel*” yeteneğinin ürünlerini de bu el koyma yolu ile sahiplenmesinin ilk örneği olmuştur. El koyma yolu ile sahiplenilen bu endüstriyel değerlerin elde edilmek ve biriktirilip saklanmak istenmesinin görülürdeki nedeni ise tüketim güdülerini aşmaktır. Gerçek itki, güçlüğün kanıtı olarak kullanılabilen bu ürünler aracılığı ile, yarışmacı toplum kültüründe kişinin kendi toplumsal konumunu başkalarının gözünde sürekli olarak dokunulmaz kılmak ve sürdürmektedir. Mala düşkünlük (*pecuniary*) yarışması topluma egemen olunca servet biriktirme ve servetin zilyeti (*possessor*) olmak bir şeref ve itibar kanıtı sayılmaya başlamış; özellikle kişinin dolaysız olarak kendisinin değil de miras yolu ile elde ettiği servet; güç kullanımı ile elde edilebilen servetin daha önceki atalarca kazanılmış bir servet olması daha da değerli sayıldığı için, kanıtı yerine geçmeye başlamıştır. Toplum içindeki tabakalanma da, bu andan itibaren kişilerin ellerinde bulundurdıkları servete ve bu servetin elde edilmiş bulunduğu zamanın eskiliğine, geçmişinin uzunluğuna göre yapılmaya başlamıştır.¹⁰ Sahip olunan servet, kişinin gelecekteki durumunun da belirlenmesinde ölçüt olmuş; onun gelecekteki toplumsal etkinliklerinde kazanma (edinme) ve istismar etme yeteneğinin etkinliğinin (müessiriyetinin) önkestiminde kıstas olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu *etkinliğe* Veblen büyük önem vermektedir. Bu süreklilik kazanmış servet edinebilme etkinliği (*predatory efficiency*) en önce askeri komutanlarda görülmüştür. Savaş yolu ile soygun, ganimet ve zapt etme servet edinme rekabetinde en itibarlı yol sayıldığı için, toplumda ilk itibarlı servet edinme yolu *askeri komu-*

10 Age., ss. 34, 36-37. (Bu konuda Mills’in ilginç bilgiler verdiğini belirtelim. Amerika’da büyük şirketlerin sanayi toplumunun oluşumunu baştan başa değiştirdiği 19. yüzyılın ikinci yarısının sonlarına doğru bile zenginler “sosyete”sinin haberlerini veren Register’de adlarına rastlananlar; sosyetenin davetlerine katılabilenler Bostonlu taşınmaz mal sahibi eski ailelerdir. Demiryolculuktan milyarderliğe yükselen Vanderbilt’in karısının sosyeteye girmesi –ki sonraları ünlü *Adab-ı Muaşeret* kitabını yazacaktı– çok zor olabilmıştır. 1870’ler, bu bakımdan kültürel bir değişimin de çağıdır; egemen sınıfın kendi kültürü de bu yıllarda değişmiştir. Bkz. C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ü. Oskay (Ankara, Bilgi Kitabevi, 1974), ss 71-72.

tanlık olmuştur. Servet edinmenin zamanca daha sonraki ikinci yol ve biçimi ise, *devlet adamı olma* sayesinde servet edinme yolu olmuştur. Servet edinmenin en az itibarlı tarzı ise, askerlerin ve devlet adamlarının dışındaki sıradan insanların servet edinme yol ve tarzları olmuştur.¹¹

Toplumsal itibar ve kişinin kendine verdiği değer, sahip olunan mal ve diğer değerler ile ölçülmeye başlandığından bu kez, bir süre sonra kişinin geldiği, eriştiği düzeyle yetinmesi de güçleşmiş; yeniden ve daha çok servet edinmek toplumsal itibarın sürdürülmesinin önkoşulu durumuna gelmiştir. Egemen konumdaki aylak sınıfın karşısındaki çalışan sınıflar ise, hiçbir şekilde çalışmanın dışında kalamadıkları için, bu sınıfın üyeleri arasındaki toplumsal itibar servete göre, harcamaya göre değil, bu kişilerin hayattaki “sebatkârlık”larına, işteki çalışkanlıklarına, verimliliklerine, kanaatkârlıklarına ve tutumluluklarına göre” olmuştur.¹² Öte yandan emek sarfıyla (çalışarak) yaşamak aşağı toplumsal konumda olmanın, bir “efendiye” bağımlı olmanın, güçsüz olmanın ifadesi durumuna gelmiştir. Veblen’e göre uygarlık çizgisi boyunca ilerlendikçe (toplumsal farklılıklar arttıkça) emeğe (çalışmaya) ilişkin bu görüşler daha da şiddetlenmiştir.¹³

Mal ve mülke düşkünlükle yürütülen yarışmacı yaşama üslubunun sadece ekonomik bir anlam taşımakla da kalmayıp, toplumdaki *egemen konumdakiler* ile *bağımlı konumdakiler* arasındaki karşılıklı bağıntıyı sürdürmekte de işe yaradığını belirten Veblen, emek ile servet ve mülk sahibi olma arasındaki bu “aksiyomatik” duruma gelmiş farklılık konusunda da bir açıklama getirmektedir. Ona göre toplumsal itibarın kazanılması ve korunması için servet ve güce düz anlamda sahip olmak yetme-

11 Age., s. 38.

12 Age., s. 41. Bu görüşler sanayi kapitalizminin ilk gelişme dönemindeki koşullara uygun düşmektedir. Girişimci kapitalizmden sonraki gelişkin teknolojinin verimliliği arttıkça, tüketim ideolojisinin kitlelere de benimsetilmesi gerekmiştir. Veblen, yukarda belirttiğimiz gibi bu değişiklikleri 1892’deki belirtilen makalesinde anlatmıştır.

13 Age., ss. 41-42.

mektedir. Servet ve güce sahip olanın bu durumunu her an topluluk üyelerine kanıtlaması da gerekmektedir. Toplumsal itibar ancak kanıtlanabilen servet ve güce dayandıkça ayakta kalabilmektedir. Bu nedenledir ki aylak sınıftan olmak dışı vurulması gereken bir hayat tarzı ile toplumun diğer üyelerine gösterilerek sürdürülebilmektedir. Varlıklı ve güçlü kimselerin toplumsal önem ve güçlerini bağımlı konumdaki insanlara her zaman görülür kılmaları, hissedilir kılmaları, böylelikle çevrelerinde bir “erişilmezlik”, temizlik, düzenlilik, esenlik havası oluşturmaları, toplumsal konumlarını sürdürmeleri için bir gereklik olmuştur. “İnsan hayatının günlük gereksinimlerini karşılamaya yarayan endüstriyel işlerle ilişki kurmaktan muaf olabilmek... Değerli, manalı, erişilmez ve başkalarınca eleştirilebilmesi güç bir yaşam biçiminin önkoşulu olmuştur.”¹⁴ Bu durum sayesinde, aylak sınıf kendi kişiliklerinin etrafında bir saygınlık oluşturabilmiş; bunu gündelik yaşamdaki aşırı harcamaları ve gösterişli davranışları ile sürdürmenin yolunu bulmuşlar; en çok da aylak yaşamlarının çalışan insanlar üzerindeki zihinsel etkilerinden yararlanmışlardır. Aylaklık ve servet sahibi olmanın gündelik yaşam biçimi ile kanıtlanmasının ikincil düzeyden çıkarsamaları, başkalarından saygı ve itibar görme, böylece onların gözünde, düşünsel işler yapabilme yeteneği bakımından farklı biri olarak görünebilme gibi çok önemli toplumsal değerler olmaktadır. Emekten (çalışmaktan) uzaklaşmamışlık ise, düşünsel (*mental*) yetersizliğin ve bağımlılığın kanıtı olmuştur.¹⁵ Varlıklı, egemen ve aylak olan bu sınıfın üyelerinin harcamaları, gösterişli yaşam biçimleri, görgü kuralları, dekor düzenlemeleri* kibar sınıftan olmanın göstergesi olarak, hem aylak sınıfın kendi içindeki meşrulaştırıcı zihinsel düzenlemeler için hem de asıl önemlisi, bağımlı konumdaki çalışma dışı kalamayan sınıfın üyeleri üzerinde kültürel hegemonya kurmak için işe yaramaktadır.

Veblen’in girişimci kapitalizm döneminin sonlarına ilişkin

¹⁴ Age., s. 42.

¹⁵ Age., ss. 42-43.

* Veblen’in bunlar için kullandığı terimler, *manner* ve *decorum* oluyor.

bu yorumları, 1892'deki makalesi ile değişiklikler geçirmiş; şirketler topluluğuna geçilen kapitalizmin bu yeni evresinde çalışan sınıfların egemen sınıf karşısındaki durumlarını tüketim ideolojisi açısından açıklayabilecek yorumlarla zenginleştirilmiştir. Veble'in "Sosyalizm Kuramının İhmal Edilen Bazı Noktaları" başlıklı adı geçen makalesi, çağdaş toplumunun kültürel düzenlemelerini anlamak açısından öncü bir çalışma olmuştur. Veblen'in bu yazısını günümüzün koşulları açısından değerlendiren John P. Diggins'e göre Veblen'in yazısının en önemli yanı, işçi sınıfının ve diğer çalışan katmanların siyasal yönden bilinçlenemeyişleri ile tüketim ideolojisi arasındaki işlevsel bağıntıyı oldukça erken bir dönemde fark edebilmiş olmasıdır.

Diggins'e göre işçi sınıfının üyeleri, bugün de kendilerine açılmış bulunan tüketim olanakları ile kısmen gerçekleştirebildikleri orta sınıfın yaşamına öykünme olanakları nedeniyle, egemen sınıfı bir sınıf olarak karşılarında görüp algılamak yerine, egemen sınıf üyelerini tek tek *iyi* ya da *kötü* kişiler olarak algılayabilmektedirler. Egemen sınıfı böyle eksik algıladıkları için gösterdikleri tepkiler bile, eksik olmakta; patronu kıskanmak ya da işyerindeki üstlerine uymazlıkta bulunmak biçiminde ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca bu tür tepkiler her gün biraz daha azalmaktadır. Bunlar güçleştiği için ve işçi sınıfı çok iyi bilinçlenemediği için, işyerindeki çalışma süresi dışında sözde bir toplumsal itibar, sözde bir kişilik ve sözde bir insansal değerlilik kazanma yoluna sapmaktadır işçiler. Bu amaçla, işyerinde ve benzeri koşullar altındaki kendi sınıfının üyeleri ile değil de, işin dışında başka sınıf ve katmanlardan insanlar ile birlikte olabileceği yerlerde bulunmaya; onlar gibi yaşamaya çalışmaktadırlar. Bu eksik algılama sonunda, çalışan sınıf üyeleri, kendileri için toplumsal konum simgesi olarak kullanabileceklerini sandıkları başka toplumsal katmanlar ve sınıflardan olan kişilerin harcama kalıplarını (doğal olarak, çok daha ucuz fiyatla satılabilen taklitleri ya da seri imalat ürünleri kullanarak) benimsemeye yönelmektedirler. Sonunda da, *sınıf çatışmasına varmayan bir sınıflı*

toplum içinde, “sınıf olma” bilincine varmaksızın, tek tek kişiler olarak yaşamlarını sürdürmeye yönelmiş olmaktadırlar.¹⁶

Diggins’e göre bu tür bir toplumsal yaşam sürdüren çalışan sınıf üyeleri gitgide daha çok aylak sınıfın yaşam biçimine özenip bu sınıfın onlar için uygun gördüğü kültürü enternalize etmektedir. Böylelikle sınıflı toplum gitgide daha çok iç tutunum kazanmaktadır. Üstelik de, Veblen’e göre bu durum işçi sınıfının artı değer mekanizmasını öğrenebileceği güne kadar süreceğe benzenmektedir. Diggins’in yorumuna göre ise, aylak sınıfın çalışmayı horlayan, tembelliği ise yücelten ve gerekli kılan tahakkümcü kültürüne karşılık, işçi sınıfının çalışmayı, tutumluluğu, verimliliği yücelten kültürü, günümüzde ortadan kalkmış bulunmaktadır. Günümüzde çalışan sınıf ve katmanlardaki insanların orta sınıfa, özellikle de bu sınıf üyelerinin “temiz” yaşam biçimlerine öykünmelerinin kültürel hegemonyanın oluşturulmasındaki önemi büsbütün artmış bulunmaktadır.*

Veblen’in bu açıklamalarına yöneltilebilecek eleştirilerin önemlisi ise, kuşkusuz yabancılaşma olgusunu egemen sınıfın uzak atalarından kalma (devralınmış) bir *egemenlik konumu* ile açıklamasının tarih dışılığıdır. Yabancılaşma olgusu, sade-

16 Diggins’in bu değerlendirmeleri için bkz. John P. Diggins, agm., ss. 354-83’ün genelinden. Diggins, Marx’ın şeyelleşmeyi belirli ekonomik ve kültürel ilişkilerden oluşan bir olgu olarak ele aldığını; Veblen’in ise, insanın antropolojik özelliklerinden biri sandığı eşyaları, maddi dünyadaki nesneleri, başka insanları kendisi için taşıdığı anlam açısından ve bu anlam oranında animize etmesinin sonucu saydığını belirtiyor. Diggins’in Veblen’i ilginç bulmasının nedeni ise, şeyelleşmenin nasıl oluştuğunu açıklama tarzı değil, şeyelleşme olgusunun modern toplum yaşamında nasıl işlediğini ve varlık sürdürdüğünü açıklarken bu olguya bizim de katkıda bulunduğumuzu vurgulaması oluyor.

Bu yargı, bir oranda tek yanlı gibi. Hegemonik ideolojinin hiçbir zaman bütünlüğüyle etkin, iç çelişkilerden arınmış olmadığını anlamıyor. Çalışan sınıfların orta sınıfın “temiz yaşantısını” görüp özenmesinin, aynı zamanda, potansiyel olarak özgürleşimci bir öz de taşıdığını fark etmiyor. Oysa Daniel Bell gibi kimi yazarlar, çalışan sınıfların günümüzde, artık işte çalışma etiğine uymaya devam ettiklerini, fakat iş dışı saatlerde “sefa düşkünü” ve çalışma etiğinin karşısı bir hayat yaşadıklarını ve bu durumun çağdaş kapitalist toplum için direnme bir hal aldığını ileri sürüyor. Daniel Bell’in bu görüşlerinin “tutarlı” olmadığını unutmamakla birlikte, sorunun bu yanlarından söz etmek gereksinimi duyanlar olduğunu gösteriyor. (Daniel Bell’in bu görüşleri için bkz. “Modernism and capitalism”, *Partisan Review*, 45 (2:1978), ss. 206-222.

ce ekonomik değer yaratma sürecinin dışında kalarak bu süreç üzerinde denetim kurabilme olanağı bulma olgusu açısından ele alındığından, Veblen'in bu açıklaması Marksizmin ikinci derecedeki bazı kuramlarından yararlanmakla beraber, toplumsal değişim sorununu değerlendirmesinde, temelde pragmatizmin, Darvinci açıklamadaki *ortama uyumlanma* anlayışının ve "sınai teknolojinin" başatlığını savunan görüşlerin etkisinden kurtulamamıştır. Veblen'in toplumsal eleştirisinin ise, yakın dönemlerde gördüğü "resmi" kabulden de anlaşılacağı üzere yeni bir toplum yapısının kendi kuruluş rasyoneline denk düşmeyecek görünümler kazanmış oluşuna tepki gösteren bir toplumsal eleştiri olduğunu söyleyebiliriz. Bu "gidişatı" önlemekte bilimsel çalışmalarda öncülüğü 1880'lerde, 1900'lerde olduğu gibi egemen sınıfın çocuklarına itibar kazandıran eğitim alanı olan ölü dillere değil, teknolojiye vermenin çözüm getireceği yolundaki savının ise "ciddi" sayılamayacağını söyleyebiliriz.¹⁷

Veblen'in açıklamalarını, Marksçı açıklamaların bazı eksikliklerini tamamlamak için birer betimleyici açıklama olarak değerlendirmekten yana olan Diggins'e göre, günümüz işçi sınıfı üzerindeki kültürel hegemonyanın en önemli özelliği, bu hegemonyanın günümüzün sanayi toplumlarındaki anonimleşmiş toplumsal ilişkilerden yararlanabilmekte oluşudur. İşçi sınıfı bugün orta sınıfın yaşamına özenmeye sürüklenmiştir. Yeni zenginlerin sahiplenici, kazanımcı aylak kültürünün etkisi altında kalmakta; bunlarda geri kaldıkça aşağılanmışlık duygusuna kapılmaktadır. İşçi sınıfı üyeleri, gerçek yaşamda (işinde) üstleri olan kişileri ile, kendi bağımlı konumunu bir kez daha pekiştirip

17 Veblen'e yönelik bu eleştiriler için bkz. Theodor W. Adorno, *Prisms*, İng. Samuel ve Shierry Weber (London: Neville Spearman, 1967), ss. 73-91. Ayrıca Mills'e göre de Veblen toplumsal değişimin hızlandığı 19. yüzyılın ikinci yarısında "günahkâr da sayılsa, görülmemiş ve yeni şeylerin itibar kazanmaya başladığı" dönemde gereksiz ve gösterişçi harcamalarla prestij kazanmaya çalışan *nouveau rich*'leri eleştirmiş; sanayici zenginlerin hırslı ve çalışkan karakterlerini eleştirmemiş; aylak sınıf olarak, zamanın etkinlik tutkusunu savunan bir yazar olduğu için sisteme ve onun gelişimine katkıda bulunmayan kesimlere eleştiri yöneltmiştir. Bkz. Mills, *İktidar Seçkinleri*, ss. 80-82'deki dipnot açıklaması.

etkinleştirecek biçim ve yönde (üstelik, kendi isteği ile) “işbirliğine” girmektedir. Öyle ki *işçi olarak* kendisi hakkında kendisi bir değerlendirme yapacak yerde, üstleri olan kimselerden göreceği aslı olmayan bir *adam yerine konma* görünümüne göre kendini değerlendirmektedir. Bu nedenle de üst konumdakilerin onun kendisini daha alt konumda biri, bir işçi olarak değerlendirmekte oluşlarını üst sınıftakilerin doğal bir hakkı saymakta; toplumsal konum farklılıklarını, kendi durumu söz konusu olduğunda bile doğal bulmaktadır.

Diğer yandan, çağdaş toplumlardaki kişiler arası ilişkilerin, iş saatleri dışındaki zamanın yaşandığı yerlerde anonim bir görünüme bürünmüş olması sayesinde, işçi sınıfı, toplumsal ilişkilerinde, başkalarından beklediği değerlendirilmeyi olumlu yönde etkileyebilmek için üst konumdakilerin harcama kalıplarını benimsemektedir. Onların toplumsal statü simgelerini takınmakta; böylece değiştiremediği gerçek toplumsal konumunu saklamaya yönelmektedir. İş yerinin dışındaki, yaşam alanlarındayken kişilerin birbirlerini “tanımadıkları” bugünkü anonimleşmiş toplumsal ilişkiler ise, onların bu eğilimini kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle Diggins’e göre, Frankfurt Okulu’nun işçi sınıfının devrimci potansiyelini yitirmesinin nedenini tam olarak açıklayamaması ve bunun klasik Marksçı açıklamada bulunmadığını söylemesi fazla yerinde bir görüş olmamaktadır. Yapılması gereken, Marx’ın ve Veblen’in görüşlerinden birlikte yararlanmaktır Diggins’e göre.

Diggins’in bu savı bizi de yakından ilgilendirmektedir. Diggins’e göre böyle bir yolun izlenmesi işçi ve emekçi kitlelerinin bugün içinde bulundukları *yanlış bilincin* teknolojiyen ya da Freudcu açıklamalardaki nedenlerden değil, günümüzün toplumsal yaşamının somut koşullarından, yani bir sınıf olduğu halde bir sınıf bilinci edinemeyen; yaşamını tek tek kişiler olarak sürdürdüğü için, bireyleşme olanağı bulamayan kitle toplumu insanının yaşam pratiğinden kaynaklandığını anlamamızı kolaylaştıracaktır.

Diggins’in Veblen ve Marx üzerine bu değerlendirmelerinin önemli bir diğer yanı toplumlardaki egemen insan/bağımlı insan

ilişkisinin, bugün geçen yüzyıldakine oranla, birçok yeni yanlar kazanmış olduğunu vurgulamasıdır.* Şöyle ki Veblen, egemen sınıfın egemen konumunu kendi gözünde ve bağımlı sınıf üyelerinin gözünde haklı kılmak için neler yaptığını göstermeye çalışmıştır. Frankfurt Okulu ise, toplumsal yaşama ilişkin eleştirel düşüncenin toplumsal yaşamı biçimlendirmeyi amaçlayan siyasal hareketlerden yeterince ilgi göremediğini; eleştirel düşüncenin ise yakınlık kurmaya değer bir siyasal hareketin oluşumunu bugün için olanaksız bulduğunu ileri sürmektedir. Habermas, bu anlayışın günümüzdeki en önde gelen sözcülerindendir. Diggins ise, kendisine göre çağdaş toplumların animize edilen, ancak temelde gene de ekonomik (özel mülkiyet ile sınırlı olmayan) tabanlı bir toplumsal farklılaşmanın bulunduğunu vurgulamakta; egemen sınıfın, bağımlı sınıf ve katmanlar üzerindeki kültürel hegemonyasının oluşumunun ve benimsenmesinin insan doğasından değil toplumsal yaşamın belirli tarihsel koşullarından ileri geldiğini söylemektedir. Teknolojinin, bağımlı sınıf ve katmanlar üzerindeki bu kültürel hegemonyanın oluşumuna katkısı ise, günümüzdeki toplumsal sistemlerin kendi temel nitelikteki özelliklerinden ileri gelmektedir. Bu nedenle, Diggins'e göre egemen sınıfın kültürel hegemonyasını açıklayabilmek için egemen sınıf üyeleri ile bağımlı sınıf üyeleri arasındaki ilişkilerin *animize* edilmesini anlamakta Veblen'e; bu animize etme işleminin ekonomik ve toplumsal temellerini anlamak için de Marx'a yönelmek gerekmektedir.

Teknolojinin, kültürel hegemonyanın oluşumunda bağımsız bir değişken olamayacağını en etkin biçimde açıklayan düşünür Marx olmuştur. Bu nedenle, şimdi de Marx'ın teknoloji ve yabancılaşmış konularındaki görüşlerini özetle ele alarak tartışmamıza açıklık kazandırabileceğimizi umuyoruz. Ayrıca Marx'ın çalışmalarından ayrı olarak otuz yılı aşkın bir süre daha çalışmaları ile aynı konuyu incelemiş bulunan Lewis Henry

* Egemen insan/bağımlı insan ilişkisinin görünümündeki bu değişimler ile ilgili olarak, diğer bir kaynak için bkz. "Lukács ve Leo Kofler Konuşması", çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi*, S. 4, 1978, ss. 16-59.

Morgan'ın açıklamalarını da kısaca ele almak, Marx'ın görüşlerini Morgan'ın görüşleri ile birlikte sunmak istiyoruz.*

Morgan'ın Teknoloji ve Özel Mülkiyete İlişkin Görüşleri

Toplumların evrimine ilişkin bilgilerimizin öncülerinden olan Morgan otuz yılı aşkın bir süre boyunca yaptığı kaynak ve saha araştırmalarından sonra, 19. yüzyılın ikinci yarısının sonlarında, Aztek ve İnka toplumlarının İsa'dan sonra 15. yüzyılda bile *siyasal toplum* düzeyine gelememiş olmalarını (bu toplumlarda siyasal yaşam bulunmadığı anlamına gelmiyor bu) insanın kassal ve sinirsel sınırlılıklarından kurtulmasını sağlayan at, öküz ve deve gibi işe koşulabilir hayvanların Yeni Dünya'da bulunmayışı ile açıklamıştır. Morgan'a göre bu tür *güç kaynaklarından* yoksunluk Kızılderili toplumlarının çapa tarımcılığında varılabilen *pueblo* (yan yana toplanmış köy yerleşmeleri) düzeyini aşıp kentsel yaşama geçebilmelerini önlemiştir. Morgan, Marx'ın ilgi ile karşıladığı *Eski Toplum*'da araç ve gereç kullanımı ile gerçekleştirilmiş bulunan toplumsal evrimde, hayvan gücü, rüzgâr gücü ve su gücü gibi insanın fiziksel sınırlılıklarının aşılması için gerekli olan güçlerin düzenlenileştirilmiş bir sistem içinde kullanılmasının önemini vurgulamıştır.**

* Morgan'ın 1877'de yayımlanan *Eski Toplum*'u (*Ancient Society*) Marx tarafından genellikle olumlu karşılanmıştır. 1881'de Morgan'ı okuyan Marx, kendilerinden ayrı çalışıp toplumların evrimi konusunda onlarla benzer sonuçlara varan Morgan'ın tanıtılması için Engels'den bu konuda yazı yazmasını istemiştir. Engels yazı yazmak için işe başlamış, fakat birkaç yazıyla yetinemeyerek, *Ailenin; Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni yazmıştır. Ayrıca kendisinin de Morgan'ın çalışmaları üzerine oldukça geniş incelemeleri olduğunu biliyoruz. Bzk. Lawrence Krader (der.), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum and Comp., B.V.-Netherlands, 2nd ed., 1974). Morgan'ın bu görüşleri için bkz Lewis H. Morgan, *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay. Eleanor Burke Leacock'un etnolojideki ve Marksist kuramdaki yeni gelişmelerin ışığında Morgan'ı değerlendiren yazısının da tam metin olarak çevrilip eklendiği bu Morgan çevirisi. *Eski Toplum*'un Marx'ın 1881'de okuduğu 1877 baskısının 1969 yılındaki yeniden basımından yapılmıştır. (Lewis Henry

Morgan bunların gerçekleştirilebilmesi ise, en başta yaşamı sürdürmek için gerekli olan temel besin kaynaklarından protein ve nişastalı besinlerin düzenli olarak bulunabilmesine, geliştirilmiş tohumlar ile daha verimli, besleyici bitkilerin ekim ve dikimine, hayvanların evcilleştirilmesine, böylece “bozulmaz besin yedeklerine” sahip olunmasına bağlamaktadır. Beslenme olanaklarının düzenliliğe kavuşturulması ile de insanın zaman ve mekân bakımından sınırlılıklarını aşmaya başlayabildiğini söylemektedir.

Bu ilk gelişmelerin ardından sabanla yapılan tarla tarımcılığına geçilmesi, çapa tarımcılığına oranla, yeni dönemde daha az sayıda insanın daha çok sayıda insana “yaşam sürdürme etkinliklerinden” özgür kalabilme olanağı sağlamasına yaramıştır. Bir belli kesimin sanatlara, zanaatlara, düşünme yeteneği gerektiren çalışmalara yönelmesine olanak vermiştir. Bunu sağlayan ise, teknolojideki bu gelişme ile gerçekleştirilen *toplumsal servetin büyümesi* olmuştur. Özel mülkiyet ve siyasal toplum (devlet) da bu gelişmelerden sonra oluşmaya başlamıştır.

Morgan’ın üretimin fazla toplumsallaşmadığı; savaş teknolojisinin ise başka topluluklardan ganimet elde etmek açısından büyük önem taşıdığı bu ilk dönemler üzerinde durarak yaptığı bu açıklamalarından yola çıkılacak olursa, toplumsal evrimin genel bir çerçeve içinde “teknolojiye” bağlı bir olgu olduğu düşünülebilir. Gerçekten, teknoloji bugün de toplumsal evrimde yansınamayacak bir öneme sahiptir. Ancak teknolojinin bu önemine bakarak teknolojinin toplumsal değişimde başat değişken (neden) olduğunu söylemek doğru değildir. Morgan’ın bütün açıklamalarının eksik bir yanını belirtmek, bu bakımdan öncelikle gerekmektedir. Teknolojinin talancılık döneminden sonraki dönemlerde toplumsal değişimde başat (bağımsız) değişken olamayacağını, orta derecede dikkatle okuyanların da kolayca

Morgan, *Ancient Society: or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, Edited with an Introduction and Annotations by Eleanor Burke Leacock (Cleveland and New York: Meridian Books, 1969).

anlayabileceği bir açıklıkla belirtememiştir. Ne var ki soy toplumundan sonraki dönemlerde üretim gitgide toplumsallaştıkça, teknolojinin gitgide artan bir yoğunlukla, toplumda var olan toplumsal ilişkilerce belirlenen bir bağımlı değişken durumuna geldiğini *Eski Toplum*'un sonuç bölümünde belirtmiştir. Bu bölümde, teknolojinin insanlığın gelecekteki özgürleşmesinde sınırsız bir rol oynayabileceğini söylerken, bunun için öncelikle, “insanın özel mülkiyet üzerindeki efendiliğini bir gün yeniden kurması gerektiğini” dramatik bir biçimde, açıkça yazmıştır. Başka bir deyişle Morgan, toplumsal gelişmede Kızılderili yerli toplumlarının, sabana koşmaya elverişli büyükbaş hayvanların Yeni Dünya’da bulunmayışları yüzünden, ancak *tutuklu bir uygarlık* oluşturabildiklerini söylerken teknoloji etmenini başat değişken olarak göstermiş ise de, Grek ve Roma dünyasının siyasal toplumlarından sonraki uygarlıklar için yaptığı değerlendirmelerde, teknolojinin etkinlerinin de, özel mülkiyeti temel alan yeni toplumsal yapılarıdaki kurumlar tarafından belirlenmeye başladığını kabul etmiştir. İnsanlığın özgürleşmesinde teknolojinin oynayacağını söylediği sınırsız rol, Morgan’a göre siyasal toplumlara geçişten itibaren, artık teknolojinin kendisini de aşan, mülkiyet ilişkilerinin yeniden düzenlenmesine; “özel mülkiyet üzerinde insanın bir gün yeniden kendi efendiliğini kurabilmesi-ne” bağlı bulunmaktadır.*

Morgan’ın Marx’tan farklı olan yanı, “özel mülkiyet üzerinde insanın efendiliğini yeniden kurabilmesinin” nasıl gerçek-

* Kaldı ki Morgan’ın patriyarkal ailenin çıkışı: Özel mülkiyetin oluşumu; soy topluluğundan ise siyasal toplumun (devletin) çıkışı; insanlar arasındaki farklılaşmanın insanın gelişmesi açısından sınırlandırıcı bir olguya dönüşmesi ve insanı köle durumuna düşürmesi gibi sorunlara ilişkin açıklamaları birlikte değerlendirilecek olursa, bazı çağdaş sosyal bilimcilerce “eskimiş” sayılan Morgan’ın, örneğin yapısalcılarının açıklamalarına oranla çok daha gelişkin olduğu görülecektir. Bu konuda etkileyici yeni bir çalışma olarak bkz. Eleanor Burke Leacock, “The Changing Family and Levi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers?”, *Social Research*, 44 (2:1977), ss. 235-59. Yazar, yapısalcılarının, aile, özel mülkiyetin çıkışı ve sivil toplum konularında Morgan’ın gerisinde kaldıklarını; Morgan’ın açıklayabildiklerini mistifiye etmeyi üstlendiklerini ileri sürüyor. Çağdaş siyasal bilimlerde günümüzde tartışılan kadının özgürleşimi sorununa ilişkin tezleri de çok ilginçtir.

leştirilebileceğini açıklayamamış oluşudur. Barbarlık döneminde *savaş teknolojisini* toplumsal evrimde başat etmen sayması ise fazla yanlış değildir. Gerçekten barbarlık döneminde tunç silahların karşısına demirden yapılmış silahlarla çıkan bir kavim bir anda üstün duruma gelebilmekte idi. Daha sonraki toplumlarda ise, teknoloji, üretimin gitgide toplumsallaşması nedeni ile, maddi öğelerini de aşan bir önem kazanan işin örgütlenmesine ilişkin öğeler yüzünden, sadece materyal araç ve gereçler düzeyinde bir gelişme olarak ele alınamayacak kadar karmaşık bir sorun görünümü kazanmıştır. Bu yeni dönemde, teknolojinin materyal öğeleri toplumsal evrimde nicel değişmeleri hızlandırmada rol oynamakta ise de, teknolojinin kendi içindeki nitel değişmeler, gitgide toplumsal ilişkilerin geçireceği değişimlere bağlı olmaya başlamıştır.* Morgan'ın da sezebildiği, teknolojinin insanlığın özgürleşmesine sınırsız katkıda bulunabilmesi için öncelikle, özel mülkiyetin üzerinde "insanlığın" kendi efendiliğini kurabilmesinin gerekli oluşu bu gelişmelere ilişkin gözlemlerinden onun, özellikle sivil toplumdan siyasi topluma geçişle ilgili olarak,

* Bunun antikitedeki en çarpıcı rneği demirin silah endüstrisine girişindeki beş yüz yılı aşkın sürede olan bitenlerdir. Hitit krallarından biri, M 14. yüzyılda zamanın Mısır firavununa, bir önceki yıl vaat ettiği iki demir hançeri Toros eteklerindeki imalathanede (yağşların azlığı yüzünden) yaptıramadığını; bu yüzden o yıl için bir tek hançer yollayabildiğini yazmıştır. Yani, M 14. yüzyılda demir ergitme yönteminin bilindiği anlaşılmaktadır. O günlerde sorun, basit fırınlarla ergitilebilen –sel suları ile fiziksel bir ayırıtırma işleminden geçerek zenginleştirilmiş– cevherli toprakların dışında, doğada her yerde bulunabilen diğer demir cevheri yataklarından alınacak cevheri de ergitebilecek fırın tekniklerinin bilinmemekte oluşudur. Bu nedenle, demir eşyalar M 9. yüzyılda ucuzlamaya, bundan dolayı da tapınaklardaki kap kacaklar yeniden bronzdan yapılmaya başlamışsa da, çok daha büyük maliyetleri gerektiren demir silahlarla donatılmış ordular (Kadeş Savaşı'nda kullanılmadığı kabul edilen bir görüştür) İşkender Savaşlarında görülmüştür. Oysa İşkender Savaşlarından dört-beş yüzyıl nceki Urartu uygarlığında demirden araç gereçlerle, bölgenin çok sert kayalarının oyularak dağların içinden geçen su kanalları yapıldığını; taşların yüzeyinin çok hassas bir biçimde yontulup işlenebildiğini bilmekteyiz. M 6. yüzyılda Kleistenes dönemi, Homeros destanlarında bile var olduğu anlaşılan ataerkil ailenin, özel mülkiyetin ve özel mülkiyeti temel alan bir topluma geçiş sürecinin, artık üstyapı düzenlemelerinin yapıldığı bir dönemdir. Dar bir çevrede (hanedan üyelerinde) ve hançer olarak kullanılan demirden yapılmış silahların savaş endüstrisine girmeleri, temelde, toplumsal ilişkilerdeki, toplumsal kurumlardaki gelişmelerin sonucu oluyor.

Grek ve Roma toplumları üzerine yaptığı ayrıntılı çalışmalardan kaynaklanmaktadır.*

Morgan, tıpkı Marx gibi insanlığın geleceğini herkesin yiyeceği ispanağı kendisinin ekeceği geçmişte kalmış bir yaşam biçiminde görmemektedir. Bu özgürleşme, gelecekte olacaktır. İnsan ve insan, insan ve doğa arasındaki ilişkilerin değişik biçimler alacağı gelecekteki toplum yaşamlarında olacaktır. Bu ise, toplumsal ilişkilerin değiştirilmesi ile olacaktır. Ne var ki Morgan bu ilişkilerin nasıl değiştirilebileceğini açıklayamamış; tarihin “motor gücünün sınıf mücadelesi olduğunu” söylememiştir. Bunu, “insanlığın” yapabileceği bir iş olarak görmüştür. Bu bakımdan Morgan’ın savı, talan ve ganimetçilik dönemleri için, yani az önce belirttiğimiz gibi, teknolojinin maddi öğelerinin büyük önem taşıyabildiği, üretimin sosyalleşmediği erken dönemlerdeki yaşam sürdürme koşulları için geçerli görünmektedir. Üretim sürecinin gitgide toplumsallaştığı sonraki dönemler için ise yetersizdir, çünkü üretimin toplumsallaşması oranında teknolojinin maddi öğelerinden çok, araç ve gereçlerin ise koşulduğu üretim sürecindeki insan ilişkilerini belirleyen toplumsal ilişkiler önem kazanmaya başlamıştır.**

* Morgan’ın siyasal topluma geçişle ilgili olarak Grek ve Roma dönemleri ile ilgili bu çalışmaları, kullanılan kaynaklar bakımından, Perry Anderson’ın çalışmalarından hiç de geri kalmamaktadır. [Bu konuda bkz. Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (London: New Left Books, 1974).] Çağdaş üretim süreçlerindeki teknolojilerin maddi öğelerindeki gelişkinlikten ötürü insan ögesinin önemini yitirdiği söylenmektedir. Ancak Marx’ın da 1870’lerden itibaren belirttiği gibi, üretimin toplumsallaşması arttıkça, teknolojinin insansal öğelerinin teknoloji içindeki yerleri değerlendirmek için sadece işlikte görülebilen insan ilişkilerine bakmakla yetinmemek gerekmektedir. Makine sistemi olarak kendisi ussallaştırıldıkça sosyal formasyon içinde işçinin zihinsel yeteneğinin düşmesini gerektiren çağdaş teknolojiler gene de insan ögesine bağımlı olmaktan kurtulabilmiş değillerdir. İşçi sınıfının sınıf olarak ya da işlikteki emek ögesi olarak zihinsel bir gerileme içine itilmesi, sosyal sistemi sürdürmek için bu yöntemleri geliştiren “beşeri mühendislik” gibi gene insan zihninin ürünü olan bilgilerle bulunmakta ve uygulanmakta; bu bilgileri üretenlerden yararlanmayı ise, kendileri de insan olan egemen sınıfın üyeleri ve sistemin varoluşunu kendi toplumsal varoluşları için gerekli gören bir kısım aydınlar düşünebilmektedir. Kısacası işlikte görülebilen haliyle teknolojideki son gelişmelere bakarak teknolojinin insandan ayrı bir ussallık kazandığını ileri sürmek, Marx’ın bir yüzyıl önce yaptığı açıklamaların da gerisine düşmek olmaktadır. Üretimin toplum-

Üretimin toplumsallaşma düzeyi ile, teknolojinin materyal öğelerinin toplumsal değişimdeki yerinin değişmesi arasındaki ilişkileri günümüze kadarki kuramsal bilgi düzeyimiz açısından açıklığa kavuşturmakta en başarılısı Karl Marx ve Friedrich Engels olmuştur. Bu iki düşünürün geliştirdiği kuram genellikle Marx'ın adıyla anıldığı için çoğunlukla biz de, Marx'a atfen sürdüreceğimiz incelememizi, fakat önce toplumsal olguların açıklanmasında tek faktöre göre yapılan açıklamaların yanlışlığını belirtebilmek için, Marksist kurama yönelen *indirgemecilik* suçlamalarının “boy hedefi” olan Engels'in bu konudaki görüşlerini incelemeyi yararlı görüyoruz.

Engels'in Yöntembilim Anlayışı ve Marx'ın Teknolojiye Bakışı

Günümüz açısından Marksist kuramın toplumsal değişime bakışı ile ilgili en önemli nokta, bu kuramın toplumsal değişimin oluşumuna ilişkin olarak, düz anlamda, tek nedene indirgenebilecek bir açıklamayı savunmuş olup olmadığının iyi anlaşılmasıdır.

Marx'ın teknolojiye bakışını incelemeden önce, indirgemecilik suçlamalarında ya da Marksizmin günümüzde “reel sosyalizm” denen bazı ülkelerdeki uygulamaları ile ilgili değerlendirmelerde boy hedefi yapılan Engels'in toplumsal değişimin nedenleri üzerindeki görüşlerini belirtmeyi yararlı buluyoruz. Engels'in bu görüşlerini yorumsuz olarak, onun kendi yazdıklarından izleyelim.

Birinci yazısı *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'ndan. Engels'in buradaki sözlerinin bizim çalışmamız açısından önemli yanı, “insan” olgusunun incelenmesinde bilimsellikten uzaklaşmamak için nelere dikkat etmek gerektiğini

sallaşmasının arttığı günümüzde, emeğin disipline edilmesi sadece işlikte değil, tatil gezilerinde, TV dizilerinde, magazinlerde, vitrinlerde gerçekleştirilmektedir. Ussallık, toplumsal sistemin her alanındaki denetimlerle sistemce belirlenmiş, sırlandırılmış olarak gerçekleştirilmektedir.

belirten bu düşünürün Huizinga'nın popüler kültür açıklamasının ya da McLuhan'ın *insana, topluma, kültüre* ait görüşlerinin neden soyut düzeyde kaldıklarını anlamamızı kolaylaştıracak noktaları vurgulamakta oluşudur. Şöyle diyor Engels bu ilk yazısında:

“Hegel'in ahlakbilimi ya da ahlak düşüncesi öğretisi huuk felsefesidir ve 1. Soyut hukuk; 2. Öznel ahlak düşüncesi; 3. Nesnel ahlak düşüncesi bölümlerini içerir, bu sonuncusu da kendi içinde aile, sivil toplum ve devletten oluşmuştur. Biçimi ne kadar idealistse, içeriği o kadar gerçekçidir. Bütün hukuk, ekonomi ve siyaset alanı, burada ahlakın yanında bir araya toplanmıştır. Feuerbach'ta bunun tam tersidir. Biçim bakımından Feuerbach da gerçekçidir, hareket noktası olarak insanı alır, ama bu insanın içinde yaşadığı dünya kesinlikle söz konusu değildir, onun için de, bu insan din felsefesinde uzun, tumturaklı sözler söyleyecek o hep aynı soyut insan olarak kalır. Bu insan anasının bağrında doğmamıştır, tek tanrılı dinlerin tanrısından meydana gelmiştir, demek ki tarihsel olarak oluşmuş, belirlenmiş, gerçek bir dünyada yaşamaz; öteki insanlar ile pekâlâ ilişki içindedir, ama bu öteki insanların her biri onun kadar soyuttur. Din felsefesinde, hiç değilse henüz kadınlar ve erkekler vardı, ama ahlakta bu son ayırım da ortadan kaybolur... Starcke'ın* kendisi de, siyasetin Feuerbach için aşılabilir bir sınır ve 'sosyolojinin onun için *terra incognita* (bilinmez ülke) olduğunu' itiraf etmek zorunda kalır...”

Özet olarak Feuerbach'ın ahlak teorisi bütün kendinden önce gelenler gibidir. Bu teori de bütün za-

* Engels'in sözünü ettiği Starcke, Feuerbach üzerine çalışmaları olan biri. Aynı zamanda da, Feurbach tilmizlerindendir.

manlara, bütün halklara, bütün koşullara uygulanır ve kesinlikle bu yüzdendir ki hiçbir zaman ve hiçbir yerde uygulanabilir değildir ve gerçek dünya karşısında Kant'ın kesin emri kadar güçsüz kalır. Gerçekte, her sınıfın ve hatta her mesleğin kendi özel ahlakı vardır ve bu ahlakı cezalandırılmadan çiğneyebildiği yerde çiğner ve herkesi birleştirmesi gereken sevgi, savaşlarla, çatışmalarla, davalarla, karıkoca kavgalarıyla, boşanmalarla, birinin öteki tarafından sömürülmesi ile kendini belli eder...¹⁸

Engels'in insanı toplumsal koşulları ve bu koşulları da tarihsel gelişmeleri ile birlikte ele almayı; toplumsal olguları açık-larken yalnız üstyapı öğelerinin ele alınmasının yeterli olamayacağını vurgulayan bu görüşlerini Franz Mehring'e yazdığı mektupta "ideoloji" ile ilgili olarak söylediklerinde buluyoruz. Şöyle diyor:

İdeoloji, sözde düşünürün, kuşkusuz bilinçli olarak ama yanlış bir bilinçle yerine getirdiği bir süreçtir. Onu harekete geçiren devindirici güçler onun bilgisi dışında kalır, yoksa bu hiç de ideolojik bir süreç olmazdı. Onun için düşünür yanlış ya da görünen devindirici güçlere kendi kendini inandırır. Bu sürecin düşünceye değgin bir süreç olmasından dolayı, düşünür ister kendi öz düşüncesi olsun ister kendisinden önce gelenlerinki olsun, salt düşüncenin hem içeriğini hem biçimini bu süreçten çıkarıyor. Onun işi sadece düşünsel malzeme iledir; konuya daha yakından bakmadan bu malzeme-yi düşünceden gelmiş sayıyor ve bunların daha uzak ve düşünceden bağımsız herhangi bir kökeni olup olmadığının araştırılması ile uğraşmıyor...¹⁹

-
- 18 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1976), ss. 39-40.
19 Engels'ten Franz Mehring'e Mektup, 14 Temmuz 1893. Bkz. K. Marx ve Engels, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1975, 2. baskı.) ss. 184.

Engels'in burada ideoloji ile ilgili savı, toplumsal olguları yüzeysel algılamalarına göre değerlendiren yazarların, birinci düzeyden yapabilecekleri bu irdelemelerinde bilimsel bir açıklama değil, ideolojik bir betimleme yapacakları; kendilerinin dışındaki gerçeklikleri, kendi toplumsal konumlarının sınırlı bilincini yansıtacak bir biçimde yorumlayabilecekleridir. Olguya ait düşünce malzemesinin de tarihsel bir ürün olabileceği göz önünde tutulmadığında, incelenen dış gerçekliğin açıklanması, içinde yaşanmakta olan toplumun başat kültürü ile sınırlı olabilmektedir. Bunun başka bir deyişle anlamı, dış gerçekliğin tıpkı popüler kültür açıklamalarında belirtildiği gibi, kendi tarihinden soyutlanarak ve yaşanan *o anla sınırlı* anlamı etrafında kalarak yorumlanabilmesi olmaktadır. İdeolojik bir betimleme düzeyini aşabilmek için ise, incelenen olgunun nedenleri arasında yer alabilecek çok çeşitli etmenler üzerinde durmak gerekmektedir. Bu etmenler arasında en önemlisi ise, kuşkusuz idealist düşüncülerin ihmal ettikleri ekonomik etmenlerdir. Ancak Engels'in 1890'da *Joseph Bloch'a Mektup*'unda belirttiği üzere, Engels bu etmenlerin sayısız denecek kadar çok olduğunu gözden kaçırmaktadır. Ekonomik etken tek etken değildir ama *son aşamada belirleyici olan etkendir*, çünkü gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretiminde ekonomik etken "diğer etkenlerin bağrında, zorunluluk olarak sonunda, sonsuz bir rastlantılar yığını arasında" belirleyicilik rolünü oynar. Ne var ki olguların oluşumundaki nedenler sonsuz denecek kadar çok olduğu gibi, olgunun oluşumunun özel varlık koşulları da hesaba katılmalıdır.

Engels'in ideolojik betimlemeler düzeyinden bilimsel irdeleme ve açıklama düzeyine çıkabilmek için şimdiye kadarki iki alıntıda belirttiğimiz görüşleri ile, olguların düzara ve çok genel düzeyde şu ya da bu tek bir nedenle açıklanamayacağına ilişkin görüşleri birleştirilecek olduğunda Marksist kuramın toplumsal olguların incelenmesi konusundaki yöntembilimsel yaklaşımının ana hatlarını da görmüş oluyoruz. Marx'ın bizim konumuz olan teknolojinin toplumsal değişimdeki rolünü nasıl ele almış olabileceğini düşünebilmemiz için Engels'in Marx ile birlikte tüm düşünsel ya-

şamalarında yapmak istediklerine ilişkin açıklamalarda bulunduğu önemli bir belge olan *Bloch'a Mektup*'undan da yararlanmamız gerekiyor. Bu mektuptan da ilgili yerleri aktarıyorum:

“Materyalist tarih anlayışına göre **tarihte belirleyici etken, son aşamada gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir.** Ne Marx ne de ben, hiçbir zaman daha fazlasını iddia etmedi. Eğer sonradan herhangi biri çıkıp da **ekonomik etken tek belirleyicidir** dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu boş, soyut, anlamsız bir söz haline getirmiş olur. Ekonomik durum temeldir, ama çeşitli **üstyapı öğeleri** –sınıf mücadelesinin siyasal biçimleri ve sonuçları– savaş bir kez kazanıldıktan sonra, kazanan sınıf tarafından hazırlanan anayasalar vb.– hukuksal biçimler, hatta bütün bu gerçek mücadelelerin mücadeleye katılanların beynindeki yansılar, siyasal, hukuksal, felsefi teoriler, din anlayışları ve bunların daha sonraki dogmatik sistemler halindeki gelişmeleri, hepsi de tarihsel mücadelelerin gidişatı üzerinde etki yaparlar ve birçok durumda ağır basarak onun biçimini belirlerler. Bütün bu etkenlerin etkisi ve tepkisi vardır, öyle ki ekonomik hareket, bu etkenlerin bağrında, sonunda, bir zorunluluk olarak, sonsuz bir rastlantılar (yani aralarındaki gizli bağlantı o kadar uzak ya da ortaya konulması o kadar güç olduğundan yok sayabildiğimiz ya da hesaba katmayabildiğimiz şeyler ve olaylar) **yığını arasından kendine yol açmaya başlar.** Yoksa teorisinin herhangi bir tarihsel döneme uygulanması kanımca, birinci dereceden basit bir denklemi çözmekten daha kolay olurdu.

Tarih, son sonucun her zaman **sayısız bireysel iradelerin çatışmalarından** açığa çıkması suretiyle gerçekleşir, bu iradelerin her biri de, o bulunduğu haliyle, bir yığın özel varlık koşulları kalabalığı tarafından yaratılmıştır; demek ki burada karşılıklı olarak birbirlerine karşı koyan sayısız güçler vardır, bu güçlerin meydana

getirdikleri sonsuz bir paralel kenar grubu vardır ki bu gruptan bir bütün olarak bilinçsiz ve kör bir biçimde işleyen bir kuvvetin ürünü gibi görülebilecek bir bileşke –tarihsel olay– ortaya çıkar...

Gençlerin zaman zaman işin ekonomik yanına gerektiğinden daha büyük bir ağırlık vermelerinin sorunluluğunu, kısmen Marx ve ben taşımak zorundayız. **Hasımlarımızın karşısında, onların yadsıdıkları ilkeyi özellikle belirtmek, altını çizmek gerekiyordu ve o zaman, karşılıklı etkiyle katılan öteki etkenlere de kendi yerlerini verecek ne zamanı, ne yeri, ne fırsatı bulabiliyorduk. Ama bir tarih dilimi sunmak, yani pratik uygulamaya geçmek söz konusu olur olmaz iş değişiyordu, artık yanılgı olanağı yoktu. Ama ne yazık ki sık sık, yeni bir teorinin temel ilkeleri benimsenir benimsenmez, o teorinin baştan sona kusursuz olarak anlaşılabilirdiği ve güçlüklerle karşılaşmadan kullanılabileceği sanılıyor, bu her zaman doğru değildir. Bizim yeni “Marksistler”imizden birçoğunu bu sitemin dışında tutamayacağım ve şunu da söylemek gerekir ki, olmadık şeyler yapılmıştır...**²⁰

Engels’in bu sözlerinin iki önemli sonucu ya da anlamı vardır denilebilir: (a) Marksist kuramın ekonomik ya da teknolojik indirgemecilikten yana sayılabilecek eğilimi olmadığı; (b) Buna bağlı olarak da indirgemecilik suçlamalarının gerçeğe bütünüyle uygun olduklarının savunulmasının güç olduğu, ayrıca Marksist kuram adına konuşarak teknolojiye bir bağımsız değişken olarak bakmanın Marksist kuramın yöntembilimsel anlayışı ile bir ilgisinin bulunmadığı. Engels’in Marx’ın ölümünü izleyen bu açıklamalarından sonra, şimdi de Marx’ın teknoloji sorununa nasıl baktığını inceleyebiliriz.

20 Friedrich Engels’ten Joseph Bloch’a Mektup, Londra, 21 Eylül 1890. Bkz. K. Marx ve F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları, 1975, 2. baskı), ss. 172-75 (Vurgulamalar Ünsal Oskay’a aittir).

Marx'ın toplumsal değişimde teknolojiye tanıdığı yer, çoğu kez teknolojinin kendi içindeki nicel değişimler ile nitel değişimlerin birbiri ile karıştırılması yüzünden olduğu kadar, bu konuya değinenlerin toplumsal değişimden neyin anlaşılması gerektiğini öncelikle açıklığa kavuşturamamaları yüzünden de yeterince açık anlaşılıp anlatılamamaktadır. 1881'de Morgan'ın *Eski Toplum*'unu okuduğunda Engels'e "Morgan'ın dünya görüşünün ve yöntembilim anlayışının kendilerinden farklı olduğunu, fakat Morgan'ın toplumların evrimi konusundaki açıklamalarında kendilerinin vardıkları sonuçlara yakın sonuçlara vardığını" yazan Marx, o zamana kadar, özellikle de *Kapital*'de esas çerçeve olarak Batı kapitalizminin evrimini incelemiştir. Fakat *Grundrisse*'de (ki *Kapital*'in bir ön çalışması olan bu inceleme, *Kapital*'de neler söylediğini bulduğumuz Marx'ın bu dediklerini nasıl bir düşünce yöntemiyle söylediğini görebildiğimiz önemli bir yapıttır) Grek ve Roma uygarlıklarının tarihçesini (özel mülkiyetin oluşumunun ilk evrelerini, gemi inşa tekniklerindeki gelişmeleri, makine öncesi araç gereçlerin gelişmesini, vb.) incelemiş bulunmaktadır. Bu nedenle Marx'ın ilgilendiği konular ve kuramsal çerçevesi bakımından hiç de yabancı olmadığı Morgan'ın çalışması karşısındaki tutumunu, düz anlamda bir "hayretin" belirtisi olarak değil, bir ömür boyu süren çalışmaları benimsediği kendi yöntembilim anlayışından bile "kuşku lanmaktan" vazgeçmeyen işinin ehli bir sosyal bilimcinin tutumu olarak kabul etmek daha uygun olacaktır.*

Marx'ın teknoloji sorunundaki genel yaklaşımı, insan ve toplum ile ilgili genel sorunsalının temel nitelikte bir bölümü olarak işlenmiş bulunmaktadır. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde manifaktürden sanayiye geçişi anlatmaya başlarken, sanayi kapitalizmine geçişe kadarki son iki yüzyıllık sürede, üretim iş-

* Marx'ın teknoloji ile ilgili görüşlerinin ne denli zengin bir tarih bilgisine dayandığını anlamak için *Grundrisse* özel bir önem taşımaktadır. *Kapital*'in çeşitli bölümlerinde ve bu bölümlerdeki dipnotlarda da bu görülmektedir. *Grundrisse*'nin Martin Nicolaus çevirisindeki çevirmenin önsözü ile, bu önsöz ile ilgili olarak son dört-beş yıldır çeşitli dergi ve çevrelerde süren tartışmalar da ilginçtir.

lemlerinde kullanılan araç gereçlerin nitel anlamda önemli bir değişiklik geçirmediğini, gene de sanayi kapitalizmi öncesindeki kapitalizmin bu iki yüzyıl içindeki gelişmesinin isterlerine cevap verebildiğini önemle vurgulamaktadır. Bu araç gereçlerden, bunlardan son derece farklı nitelikteki *makineye* geçişin ise, ancak sanayi kapitalizmine geçişle olabildiğini belirtmektedir. Yeni bir toplumsal formasyonun insanlar arasındaki ilişkilerinin, insanın üretim işlemlerinde uyguladığı araç gereçleri de değiştirdiğini; üretim sürecinde, ancak sanayi kapitalizmine geçişten sonra kullanılmaya başlayan *makinenin*, o zamana kadarki araç gereçlerden bütünüyle farklı olduğunu belirten Marx, teknolojideki nitel değişimin toplumsal ilişkilere bağlı olduğunu söylemektedir. Daha önceki son iki yüzyılda ekonomideki büyüme, eldeki bilinen teknolojiyi istihdam eden yatay bir büyüme olmuştur. Bu büyüme döneminde ortaya çıkan yeni sosyal güçler teknolojinin nitel değişimlerden geçirilmesini önleyen toplumsal yapıyı ve sınıflar arası siyasal dengeyi değiştirmiş; teknolojideki nitel değişimler bunlardan sonra gerçekleştirilebilmiştir.*

* Marx'ı bu açıdan yanlış anlayanlardan biri de, "yeni tutuculardan" Daniel Bell'dir. Bell, Marx'ın toplumsal değişimi ekonomik etken ile açıkladığını; "1844 Felsefe Elyazmaları"ndan sonra insan ve topluma ilişkin sorunları sadece ekonomik sorunlar olarak ele aldığını... Oysa Marx'ı Marx yapan yanının "1844 Felsefe Elyazmaları"ndaki düşünceleri olduğunu, vb. ileri sürmüştür. Bell'in *İdeolojinin Sonu*'ndaki Giriş'teki bu savını değerlendiren István Mészáros ise, Daniel Bell'in "saptırmaca yaptığını" ve bu "saptırmacasının" Marx'ın 1844 *Felsefe ve Ekonomi Elyazmaları* başlığını verdiği bu erken dönem çalışmalarının adını "Ekonomi" kelimesini atlayarak vermemekle başladığını; gerçekte ise, *Marx'ın Elyazmaları*'ndan da önceki (1843) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirilmesi*'nden itibaren bütün düşünsel çalışmalarında yabancılaşma sorununun çözümü ile uğraştığını yazmaktadır. Mészáros'un işaret ettiği önemli bir nokta da, Marx'ın kuramını insanı merkez sayan bir kuram olarak göstermek için onun insana ilişkin sorunları sadece felsefe sorunu olarak ele aldığını söylemenin yanlış olacağıdır. Marx, insana ilişkin felsefi sorunları, kendinden önceki felsefecilerden farklı olarak, toplumsal ilişkilerin ekonomi politikası içindeki bütünlükleri açısından bakmayı başlatmış biridir. Bu bakımdan, Marx'ın kuramını sadece felsefeye ilişkin yanları ile ele almak onu yüceltmek değil, günümüzün sorunlarını incelerken ve açıklarken Marx'ın bu sorunları incelemekte geliştirdiği yöntembilimsel ciddiyetten "uzaklaşabilme-yi" kolaylaştırma amacını gütmek olmaktadır. Bell'in bilinçli olarak yaptığı da, Mészáros'a göre budur. Gerçekten de Bell'in daha sonraki çalışmalarında da insanın yabancılaşma sorunu, toplumsal ilişkilerin ekonomi politikası açısından ele

Marx'ın teknoloji faktörünü ele alışı, bu nedenle sanayi kapitalizmi öncesindeki iki yüzyıllık dönemde sadece yatay bir gelişme kaybedebilen; nitel değişimlerini yeni bir sosyal formasyona geçişten sonra yapabilen *önemli*, fakat *bağımsız değişken sayılamayacak* bir değişim faktörünün ele alınışı çerçevesinde olmuştur. Fakat bu nokta çoğu kez unutulmakta; çeşitli yerlerde teknolojiye yaptığı betimleyici vurgulamalarından yola çıkılarak Marx'ın bu konudaki görüşü alabildiğine basitleştirilmektedir.

Nitekim Marx'ı indirgemecilik ile suçlayanların sık sık alıntılardıkları *Felsefenin Sefaleti*'ndeki “yel değirmeni size feodal egemenin bulunduğu toplumu, buharla çalışan değirmen ise sınıai kapitalistin bulunduğu toplumu verir” sözleri, Marx'ın daha üniversite bitirme tezini yazarken bile savunduğu siyasal toplumun sivil toplumun evriminden oluştuğu görüşleri ile bir bütünlük içinde ele alındığında dahi, bu tür sözlerin genel kuramının içinde birer betimleme olduğu anlaşılacaktır.* Gerçekten de, az ilerde ayrıntılı olarak ele alacağımız 1944 *Elyazmaları*'ndan dört yıl sonra Engels ile birlikte kaleme aldıkları *Komünist Manifestosu*'nda sanayi devrimini gerçekleştirmekle (basit araç gereçlere dayanan üretim işlemlerinden makine kullanımına dayanan üretim işlemlerine geçişi gerçekleştirmekle) burjuvazinin “Mısır piramitlerinden, Roma akidüklerinden ve Gotik katedrallerden de görkemli işler başardığını” söyleyen Marx burada şu iki noktayı vurgulamıştır: (a) Hayvan gücünden yararlanma nasıl insanın kendi kassal sınırlılıklarını aşmasını sağlamışsa,

alınmadığı için birey/toplum çelişkisi sorunu olarak ele alınmaktadır. [Bkz. István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970), ss. 27-29]

* Marx bu tezinde Prusya'da o sıralar en parlak dönemini yaşayan tarihçi ekolün hukuk anlayışına karşı çıkmış; Roma hukukunun yazılı belgelerinin evrimine dayanan tez çalışmasıyla, kamu hukukunun özel hukukun belirli bir süre devam eden gelişmelerinden sonra oluştuğunu göstererek siyasal toplumun sivil toplumun belirli bir düzeye varan gelişmesinin ürünü olduğunu savunmuştur. 1870'lerde Morgan da aynı sonuca varmış; Yeni Dünya'da tarla tarımcılığına geçilmemesi nedeni ile kent olgusunun gerçekleşemediğini; *pueblo*'ların MS 15. yüzyılda bile antikçağın site devletlerinin düzeyine gelemediklerini; Aztek ve İnka “devletlerinin” devlet (siyasal toplum) değil, kabileler konfederasyonu olduğunu; hile sonucu Montezuma Cortes'e tutsak düştükten sonra Kızılderili kabile konfederasyonunun fütuhatçılar önünde “felç” oluşunun bunu gösterdiğini belirtmiştir.

burjuvazinin kendi toplumsal formasyonunu ve egemenliğini kurduktan sonra üretim işlemlerinde makinenin kullanılmaya başlaması da, işveren açısından, emeğin kaprisli yapısının ve insanın sinir sisteminin sınırlılıklarının aşılmasını sağlamıştır; (b) Bu durum, üretim süreçlerinde insanın *potansiyel olarak* tam bir sınırsızlığa erişmiş bulunduğu anlamına gelmekte ise de, *bu başarının belirli bir sınıfın egemenliğinin sürekli kılınmasını her şeyin önünde tutan bir sınıflı toplum yapısı içinde gerçekleştirmiş bulunması, potansiyel olarak insanlığın elde ettiği bu olanağın, ancak egemen sınıfın egemen sınıf olma konumuna zarar vermeyecek biçim ve ölçülerde realize edilmesi zorunluluğunu oluşturmaktadır.* Bu zorunluluk ise, tarih dışı bir olgu olmayıp, egemen sınıfın kendi toplumsal egemenliğini oluşturduktan sonraki tutuculaşmasından itibaren *kendi toplumsal konumunu koruma endişeleri ile yarattığı bir tarihsel zorunluluktur.* Çözümü ise geriye dönük düşlerle ya da *insanlığa seslenen* iyilikseverlik programları ile değil, burjuvazinin kendi siyasal eylemiyle insanlığa gösterdiği yolla, yani burjuvazinin ilerici bir nitelik taşıdığı Aydınlanma Dönemi’nden Sanayi Devrimi’ne kadar yaptığı gibi, modernleşmenin kesintiye uğramamasında yaşamsal çıkarları olan sınıf ve katmanlarca girilecek siyasal mücadeleler ile sağlanabilecektir.* Modernleşmenin kazandırdığı potansiyellerin gerçekleştirilebilmesi, modernleşme sürecine yeni bir sınıfın egemen olabilmesine bağlıdır.

Felsefenin Sefaleti’nden alınıp çarpıtılan yukarki sözlerinin gerçek anlamının ne olabileceği *Manifesto*’daki bir başka görüşünden de anlaşılmaktadır. *Manifesto*’daki bu ikinci ilginç görüş

* *Komünist Manifesto*’sunun modernleşme ve modernleşmenin yanıtlanması, değerlendirilmesi konusunda sosyal bilimler açısından önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekiyor. Siyasal bir bildiri olma özelliğinin yanı sıra, *Manifesto*, toplumsal değişim konusunda sosyal bilimlerin bugün de önemli bir düşünsel çalışmasıdır. *Yenileşmeler* anlamındaki toplumsal değişimler ile toplumsal formasyonun kendisinin daha ileri bir toplumsal formasyona geçişle değişmesi anlamındaki toplumsal gelişme ayrımı ilk kez *Manifesto* ile ortaya konulmuştur. (*Manifesto*’nun irdelenmesi ile ilgili olarak bkz. Marshall Berman, “‘All That is Solid Melt into Air’: Marx, Modernism, and Modernization”, *Dissent*, Kış 1978, ss. 54-73.

ise, Sanayi Devrimi'ne gelinceye kadar manifaktürdeki gelişmelerin pazarın gelişmesini izleyen yatay işbölümündeki gelişmeler olarak kaldığını vurgulamasıdır. Bu iki yüzyıllık dönemde, ikinci kısımda incelediğimiz Rousseau'nun ölümünden önceki yakın yıllarda İsviçre Alpleri'nde gezinirken bile karşısına çıkan çorap imalathanelerinin işaret ettiği üzere manifaktür yatay olarak sürekli bir gelişme göstermiştir. Ancak bu gelişmeler henüz insan ile insan ve insan ile doğa (madde) arasındaki ilişkilerde *nitel bir değişme anlamına gelmemektedir*.^{*} *Grundrisse*'de de belirtileceği üzere, *Manifesto*'da kapitalizmin bu gelişme dönemi feodal toplumun bağrında gerçekleştirilmiş bulunan ve iki yüzyıl süreyle teknolojiye sadece nicel değişimlere olanak tanımış bir gelişme dönemi olarak betimlenmektedir. Sermayenin emek karşısında daha başına buyruk olabilmesini sağlayan makine istihdamına dayanan üretime (yani fabrika üretimine) geçiş, sanayi burjuvazinin diğer kesimleri karşısında giderek başat duruma geleceği burjuva devriminin gerçekleştirilmesinden bir süre sonra olabilmektedir.

Öte yandan, Habermas'ın günümüz sanayi toplumları ile ilgili olarak yaptığı yorumlarda ileri sürdüğü “bilimin teknolojinin önüne geçişi” sorununda da Marksist kuramın açıklamaları görmezlikten gelinmektedir. Marx, *Kapital*'in birinci ve ikinci ciltlerindeki çeşitli bölümlerdeki metne ve dipnotlarda “bilimin teknolojinin önüne geçişi” sorununa soyut bir kavramsallaştırma içinde değil, kapitalist üretim biçiminin rasyonelleştirilmesi sorunu olarak bakmak gerektiğini belirtmiştir. Bilimde 19. yüzyıldan çok daha önceki çağlarda bile kuramsal olarak elde edilebilmiş bulunan bilgiler, Marx'a göre toplumsal ilişkilerin kökten değişmesinden sonra geçilmiş bulunan kapitalist toplumsal formasyon içinde gerçekleştirilmiş, bilimsel prensipler ve buluşlar teknolojiye uygulananları aracılığı ile üretim sürecine aktarı-

* Dolayısı ile teknolojiye nitel bir değişimin bu iki yüzyıllık dönemde gerçekleşmiş olduğu açıkça belirtilmiş oluyor. Teknolojiye nitel değişme (dikey değişimler), burjuva devriminden sonra başlamış ve 1830'lardan, 1850'lerden sonra, özellikle de devlete burjuvazinin tam olarak hâkim olmasından sonra yoğunlaşmış hızlanabilmiştir. (Bkz. Marx, *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*.)

labilmeye başlamıştır. Ancak bu yeni döneme geçişten sonradır ki pozitif bilimlerdeki bilgiler üretici güçler arasında önemli bir yer alabilmişlerdir.

Öyle ki bilimsel bilginin sadece maddi üretimi artırıcı nitelikte olanları da aşılmış, üretim sürecinde istihdam olunan teknolojinin ana ögesi olan *emeğin* verimliliğini artırıcı nitelikteki bilgiler, yani iş uygulayım yöntemleri, tüketici davranışlarının önkestirimi ve biçimlendirilmesi gibi çok “uzak” sayılabilecek alanlara kadar çeşitli konulardaki bilgiler de, bu yeni dönemdeki yeni teknolojinin üretim süreçlerindeki uygulanımı için, vazgeçilmez üretici güçler durumuna gelmişlerdir. Ne var ki teknoloji alanında da bilgi alanında da burjuvazinin ilerici tutumundaki sınırlanmaları belirleyen kriterler, tek tek işletmelerin kâr maksimizasyonu kadar, daha da üst düzeyde, var olan üretim biçiminin sürdürülmesine ilişkin temel kültürel ve politik kriterler olmaktadır. Bu düzeydeki düzenlemelerin seçimi ve bunların uygulanımlarının denetlenmesi ise, klasik anlamdaki girişimci kapitalist ekonominin bugün de savunur gözüktüğü ilkeleri de, klasik liberal toplum yönetimi felsefesinin öncüllerini de aşacak düzeye varmış bulunmaktadır.*

Var olan toplumsal sistemin temel mantığı sermaye ilişkilerinin sürdürülmesini önde tuttuğu için, sermayenin en ilerici (*progressive*) kesimi olan yoğun emek kullanan (günümüzde bilgi yoğun teknoloji kullanan kesim demek daha doğrudur) kesimi ile üst düzeydeki yönetici klikler arasındaki ortak *ethos*’un doğuşu da bunun bir sonucu olarak ortaya çıkmış bulunmaktadır.**

Bu konuda bkz. Maurice Zeitlin, “Corporate Ownership and Control: the Large Corporations and the Capitalist Class”, *The American Journal of Sociology*, 79 (Mart: 1974), ss. 1073-1119; Michael Patrick Allen, “Management Control in the Large Corporation: Comment on Zeitlin”, *The American Journal of Sociology*, 81 (Ocak 1976), ss. 894-903; aynı konuda öncü bir çalışma olarak, C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, “Üst Yöneticiler” bölümü.

Marx’ın *Kapital*’in üçüncü cildinde girişimci sermayesinden anonim sermayenin kullanımına geçiş süreci ile başlayan kapitalizmin bu tür yenileşmelerine ilişkin olarak söylediği “kapitalizmin kendini aşkınlayarak varlığını sürdürmesi” sözleri bu açıdan ilginçtir. Habermas’ın modern kapitalizmin bilime, teknolojiye ve ekonomiye ilişkin üst düzeydeki kararların klasik demokrasinin mantığı dışında

Geniş kitlelerin, en başta da işçi ve emekçi sınıflarının durumu ise oldukça farklıdır. Bu farklılık, Marx'ın açıklamasına göre en temelde, toplumsal gelişme içinde gerekli olan işlevler farklılaş-

yapılar içinde alınmakta oluşunu belirtmesi de bu sorunla ilgilidir. Aslında bu olgu kapitalist sistemin gelişme mantığının dışında bir olgu sayılmamak gerek. Devletin (siyaset düzeyinin) etkinliklerinin sermaye birikiminin gerekleri karşısında görece bir bağımsızlığının bulunduğunu ileri sürenler, sermaye ilişkilerinin günümüz dünyasındaki yeni evrimlerinin klasik anlamdaki devlet çerçevesini de aşarak, Marx'ın belirttiği gibi sivil toplumun (ekonominin) doğrudan doğruya kendisinin siyasal toplum olmaya yöneldiğini görmezlikten gelmektedirler. Meta ekonomisinin tüm toplum yaşamına yaygınlaşmasını sağlayan iletişim ve ulaşım teknolojisi aracılığı ile, günümüz toplumlarında doğrudan doğruya sivil toplum düzeyinde bu ilişkilerin var olan toplumsal sistemin kendini yeniden üretmesine yarayacak biçimde düzenleştirilmesi mümkün olabilmektedir. Öte yandan, uluslararası işadamları, siyaset adamları, yazarlar, gazeteciler, askerler ve fikir adamlarının oluşturduğu *klikler* de, alışılmış devlet ve ülke kavramlarını aşacak derecede karar alma organları gibi işlevler yüklenabilmektedirler. Bunun ardındaki rasyonel ise, günümüzdeki sermaye ilişkilerinin çokuluslu birimlere taşınmış bulunmasıdır. Mülkiyetli sınıf ile bu "seçkinler" kliği arasındaki ortak *ethos*'un küçümsenmeyecek bir maddi temeli vardır. "Göreci özerklik" sorunu da, bu açıdan var olan toplumsal sistemin egemen/bağımlı insan ilişkilerini temel alan yapısına ters düşmemektedir. Mills'in belirttiği gibi, mülkiyetli sınıftan egemenler ile yönetici egemenler arasındaki ortak *ethos*, aynı kulüplerin üyesi olmak, aynı okullara gitmiş olmak, aynı çevrelerin insanı olmak, bir sektördeki seçkinlerin başka sektörlerin seçkinler kliklerinde de üye olabilmesi gibi çok çeşitli düzenlemeler ile canlılığını korumakta; bu arada gerçek toplumsal iktidar, siyaset adamlarından bu çevrelere kamış bulunmaktadır. Diğer yandan, geniş kitleler ile yönetici seçkinler arasında, yaşam çevrelerinin bu farklılığı nedeni ile önemli bir iletişim olanaksızlığı ortaya çıkmaktadır. Kitleler, kitle iletişimi araçlarını izlemekte hâlâ istekli oldukları halde, izlemek ile anlamak aynı şeyler olmadığı için, bağımlı konumdaki kitleler "üzerinde söz söyleme yetki ve olanağına sahip bulunmadıkları" toplumsal olguları kavramaya ilgi gösterebilirler, kendilerini doğrudan doğruya ilgilendiren konulardaki haberleri dahi anlayamamaktadırlar. Bu durumda, ilgili konulardaki demokratik katılma süreçleri de işlevlerini yerine getirememekte; kitlelerin siyasal konulardaki edilginlikleri ve yabancılaşmaları kitle iletişimi ile kitleler arasındaki ilişkinin güçsüzlüğünden değil, kitlelerin toplumun yönetimine ilişkin kararların alınması sürecinden soyutlanmış bulunmalarından ileri gelmektedir. Katılma sürecini işletmek için de, çoğu kez *denotative* bildirişim yerine *connotative* bildirişim kullanılmakta; bu ise iletişimin gönderimci tarafı ile alımcı tarafı arasındaki anlam ortaklığını oldukça zayıflatmaktadır. (Bkz. Finli yazar Pekka Pelcia'dan alıntılan, Kaarle Nordenstreng, "Communication Theory and Policies", *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Cooperation of the Council of Europe*, 25 (Yaz, 1972), ss. 21-26; kuramsal bilgi için de, Steven H. Chaffee, "Cognitive and Co-orientation Theory in Communication Research", Luyibli-yana'daki Uluslararası Kitle İletişimi Araçları Sempozyumu'na (1968) sunulmuş paper. Bu konu ilerdeki bölümlerde ele alınıyor.

masından işbölümüne geçişe; özel mülkiyetli toplumda bu farklılaşmanın kurumsallaşmasına dayanmaktadır. Toplumsal yaşam *toplumsal işbirliğini* gerektirmektedir. Bu, belirli bir amaç için bir araya gelen insanların ortaklaşa çalışmasıdır. Aynı amaçlı işi yapmakta bir araya gelen insanların niteliksel yönden farklı işlevler yüklenmesinden *işlevler farklılaşması* meydana gelmektedir. Farklı işlevler yüklenmiş bulunan insanların bu farklılıklara dayanarak işlevlerini meslekler (*occupation*) haline getirmelerinden ise işbölümü (*division of labor*) meydana gelmektedir. Oysa bu işlerde (*job*) rotasyon olabilseydi, toplumsal gelişme için gerekli ve yararlı olan işlevler farklılaşması olacak, fakat iş (meslekler) bölümü olmayacaktı. Oysa, kapitalizmin ortaya çıkabilmesi için işbölümü düzeyine varmış bir iş (*work*) farklılaşması düzeyine varmak gerekmektedir. Bu, insanların yaptıkları işlerde çeşitli buluşlarda bulunmalarını; uzmanlaşma ile sağlanan etkinliği kazanmalarını ve işlerdeki süreçlerde yeniliklerin teşvik edilmesini sağlamaktadır. Bunların dışındaki üçüncü bir yararı; Adam Smith'in ileri sürdüğü "zaman tasarrufunu" ise Marx ciddi bulmamakta; bunun için işbölümü düzeyine varmak gerekmediğini, bu tür basitleştirilmiş işlemlerde rotasyonun kolaylıkla uygulanabileceğini söylemektedir.

Bütün bunlar, Marx'ın *Kapital*'in birinci cildinde anlattığı gibi manifaktürden sanayi kapitalizmine geçişe ait doğrulardır. Canlı emeğin yerine makinenin (ölü emeğin) ikame edilebilmeyle başlamasıyla birlikte, o zamana dek toplumsal gelişme için yararlı olan –hem üretim işlemlerine ait bilginin artırılması hem de toplumun kültürünün gelişmesi açısından– işbölümü artık toplumun geneli için yararlı olmamaya başlar. Herkes, artık toplumun kültürünün totalitesinin ancak belirli bir bölümünü bilebilmeye başlar. Bu durum, yani herkesin materyal kültürün ancak bir bölümünü bilebilmesi durumu, toplumsal (kolektif) zenginliğin (*wealth*) olabileceği kadar yüksek düzeylerde realize edilebilmesine engel teşkil etmeye başlar.*

İlk bakışta karışık görülebilecek bu noktayı açalım: Marx, Adam Smith'e gerçekten büyük saygı duymaktadır, fakat Adam Smith'in işbölümünün yararlarını anlatma ve haklılaştırma biçimine katılmamaktadır. Bunlar, Smith'in tersine Marx'a göre, tarih

Bu tür olgular, Marx'a göre toplumsal olguları geçirdikleri materyal temeli olan gelişme süreçlerinden soyutlayarak açıklayan, ele aldığı olguları açıklamak için oluşturduğu bu betimlemeleri daha sonra olgulara ait yasalar gibi sunan kapitalist toplumdan yana politik ekonomik ile açıklanamaz. Böyle bir şey, “şeytanın varlığını insanın kusuru ile açıklayan” ve “şeytanı bir olgu sayan... açıklanması gereken bir şeyi tarihsel bir *form* olarak kabullenen dinbiliminin” yaptığını yapmak olacaktır. Oysa Marx'a göre kapitalist toplumsal formasyon içinde bu tür sorunları anlamak için, bu sorunların “neş'et ettiği” özel mülkiyetin fiilen geçirdiği materyal gelişme sürecini genel ve soyut bir biçimde formüle etmekle yetinip bu formülleri *yasalar* olarak kabullenmek yerine, bu yasaların anlamını kavramak; bu yasaların da özel mülkiyetin kendi doğasından neş'et ettiğini kavrayabilmek gerekmektedir.

Nitekim 1844 *Elyazmaları*'nda Marx'ın belirttiği gibi, kapitalist toplum, toplumsal gelişmeyi belirli bir noktaya kadar sürdürüp, ondan daha ileri gitmeyi kendi varoluşsal koşulları

dışı ve evrensel doğrular değil; manifaktürden sanayiye geçiş sırasında geçerli doğrulardır. Tarihselliklerinden dolayı da, toplumsal gelişmenin belirli bir noktasından sonra, işbölümü/verimlilik/bilgi (kültür) gelişmesi/ve zaman tasarrufu arasındaki ilişkiler geçersizleşmektedir. Toplumsal gelişmeyi kesintiye uğramaktan kurtarmak için, Marx'a göre tarihin belirli bir döneminden sonra toplumsal üretimde verimliliği artırmak için işbölümünün ve işlevler farklılaşmasının lağvedilmesi gerekmektedir. Bunun nasıl olacağını ise şöyle açıklıyor: Otomasyon, sanayideki işbölümündeki azalma, fabrikalarda kalan işgücünde radikal bir *de-humanization* (yani kapitalist toplum biçiminin toplumsal ilişkileri sürdükçe, iş süreçlerinde gitgide daha az canlı emeğe ait bilgi, beceri ve hüner gereksinmesi, bireysel akıl kullanmada azalma vb.) yeni tepkilere yol açacaktır. İşçi sınıfını bu sorundan kurtaracak olan, kapitalist toplumdaki otomasyon sürecinin gelişmesi olacaktır. Toplumsal üretimi sürdürmek için herkesin fabrikalarda çok daha az süre çalışmasının yeterli olabileceği anlaşılabacaktır. Bu ise, işçi ve emekçilerin de, daha üst düzeydeki işlevler için ayıracak zamana sahip olmasını sağlayacaktır. Giderek zihinsel ve bedensel emek (ya da iş) farklılaşması da ilga edilebilecektir. İşlevsel farklılaşmayı kendisine temel aldığı için bugün “haklılaştırılabilen” zihinsel ve yönetsel işlevler ve ayrıcalıklar savunulamaz olacaktır. Bunun bir nedeni ise materyal (bedensel) emeğin artık gereksiz ve devrini doldurmuş bir üretici güç türüne dönüşecek olmasıdır. (Bkz. Donald D. Weiss, “Marx vs. Smith on the Division of Labor”, *Monthly Review*, 28 (Temmuz-Ağustos, 1976), ss. 104-118'de ss. 104-106, 107. Ayrıca *Alman İdeolojisi*. Kısım 1 ve *Kapital*'de işbölümü, manifaktür, vb. ile ilgili alt bölümler.

gereği yararsız gören bir toplum olduğu içindir ki, üretimde doğrudan yer alan emek, yarattığı servet ne denli artarsa o denli yoksullaşmaktadır. Üretim gücü, üretim çeşitliliği ne denli artarsa, işçi ne denli çok meta üretirse o denli yoksullaşmakta, o denli *ucuz emeğe* dönüşmektedir. Şeylerin dünyasındaki değer artışı, emek dünyasındaki değer yitirimi ile ters orantılı olmaktadır. Emek dünyası ile artık insanın dünyasının en büyük bölümünü oluşturmaktadır. Üstelik kapitalist toplum ilişkileri nedeni ile, çalışırken sadece metaları değil, *meta olarak işçiyi* de kendisi yaratan emek, yarattığı nesneleri kendisinin karşısında ve yabancı bir şey olarak bulmaktadır. Yaratıcı kendisi olduğu halde, emeğin ürünleri emekten bağımsız bir güç olarak işçinin karşısına dikilmektedir. Bir nesne görünümündeki bu emek, işçinin çalışması sırasında emeğinin nesneleşmesidir. Emeğin kendini gerçekleştirmesi için, emeğin bu nesneleşmesi yeni dönemde de gerekmektedir. Ne var ki emeğin kendini gerçekleştirmesi ile ortaya çıkan nesnelerin meta niteliği taşıması, emeğin hangi alanda kendini gerçekleştirecek oluşu, bu meta ürünlerin toplumsal sınıflarca nasıl üleşileceği gibi konularda karar alma yetkisi emeğin dışında ve onun karşısında bir başka toplumsal sınıfın elinde bulunduğu için, emeğin nesneleşmesi için yapılan çalışma *çalışan insana* mutluluk vermemektedir. Emeğin ürünü olan nesnelere emek kendisi sahiplenememekte; işçinin üretim işlemlerinde yer alarak harcadığı emek, onu kendi emeğinin nesneleşmiş formlarına sahip kılmamakta; tersine işçiyi onlardan gitgide yoksunlaştırmaktadır.* Çalışmanın *telos*'u, emeğin sarf edildiği toplumsal formasyonun temel koşulları nedeni ile, emeği temsil eden toplumsal sınıfın kendi yaşamı açısından yitirilmiş olmakta, çalışmanın *telos*'u yaratıcı emeğin, bağımlı bir üretim gücüne indirgendikten sonra kendisini buyruğuna teslim ettiği sermaye tarafından belirlenmektedir.

Bu yoksunlaştırılmanın, kapitalist sanayileşme döneminin başlangıcında mutlak bir yoksullaşma; sonraki dönemde ise, nisbi bir yoksullaşma olduğunu gerek Marx gerekse Engels defalarca belirtmişlerdir. Örneğin *Kapital*'in son cildi ile, Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nda bu gelişme açıkça anlatılmaktadır.

Bu nedenle işçi ne denli çalışırsa; üretim işlemlerindeki verimlilik ne denli artırılırsa işçi o denli *nesnelleşmiş emek* yitirmiş olmaktadır. Aynı anda da *nesneleşmiş emek yitirimi*, işçi için, karşı sınıfın çıkarlarına işleyen çeşitli ekonomik ve toplumsal başka süreçler aracılığı ile, *gerçekliğin yitirilmesine, nesneye bağımlılığa ve yabancılaşıma* dönüşmektedir. Toplumsal planda ise, var olan toplumun üretim süreciyle varılan toplumsal servet düzeyi ne denli yüksek olursa, emeğin yoksunlaşması da –görelî anlamda– o denli yüksek olmaktadır.* Kültürel planda da durum aynıdır; işçi kendi emeğinin ürünlerine bir *yabancı* nesneye bağımlılaşır gibi bağımlılaştığı için işçi ne denli çok kendini harcarsa, kendi üzerinde yarattığı yabancı objektif dünya o denli güçlü, kendisi ve iç dünyası ise o denli yoksul olmaktadır. İşçinin kendisi de gitgide daha az kendine ait olmaktadır. Kültürel alandaki bu yoksullaşma, Marx’a göre dindeki gibidir: Dinde de “insan Tanrı’ya ne denli çok bağlanırsa, kendisine o denli az şey bırakmış olmaktadır.”²¹

Hayatı nesneler yapmaya ya da üretmeye hasrettirilmiş insan türü olan işçi, artık kendi hayatının sahibi olmaktan çıktığı için, emeğinin ürünlerine yabancılaşması, yalnızca emeğinin nesnelere (objelere) dönüşmekte olmasından değil, işçinin dışında, ondan bağımsız, ona yabancı, ona karşı koyan bir güç haline gelmesinden ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Marx’a göre te-

* Kapitalist toplumsal formasyonun irdelenimini temel almayan toplumsal eleştiricilerde –bizim çalışmamızdakilerden örnek verilecekse, McLuhan’da, Huizinga’da, Daniel Bell’de, popüler kültür açıklamasının yandaşı olanlarda, Günther Anders’de, vb./ ya da var olan sosyalist toplumlardaki pratiğe dayanarak Marx’ı ve kuramını eleştirenlerde görülen tarih dışılaştırılmış birey/ toplum çelişkisi anlayışının temelinde de Marx’ın bu açıklamaları göz önünde tutulmamaktadır. En yalın ve geniş kitleleri etkilemek bakımından da en etkin türünü sanat dallarındaki burjuva modernizmde gördüğümüz bu, günümüz toplumlarındaki sınıflar ve tabakalar arasındaki çelişkileri düzara birey ile toplum arasındaki çelişki olarak betimleme eğilimi, toplumsal sorunların bugünkü toplumların koşulları yüzünden, artık çözümlenmesi olanaksız, evrensel ve tarih dışı sorunlar olarak görülmesine yol açmaktadır.

21 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961)’den, Tom Burns, *Industrial Man* (London: Pelican, 1976), ss. 96-97.

melinde nesnel bir yanın bulunduğu yabancılaşma yalnızca kişisel psikoloji ile açıklanabilecek bir olgu olmadığı gibi, emeğin nesneye dönüştüğü her üretim süreci için söz konusu edilebilecek bir olgu da değildir. Marx’a göre kapitalist toplumda yabancılaşma temelinde, emeğin kendi ürününe sahiplenmekten alıkonulmasına, bu olgudan kaynaklanan özel mülkiyete ve son olarak da özel mülkiyetin temel alındığı ekonomik ve toplumsal tüm ilişkilere dayanan bir olgu olduğundan, varlık sürdürmek için *doğa* ile ilişki kurmak ve bu ilişki içinde sarf edeceği emeği ile doğaya biçim vermek durumunda bulunan insanın doğa ile ilişkileri de hem insanın hem de doğanın aleyhine bozulmalara uğramaktadır.*

Doğa olmadan ya da duyumsal dış dünya olmadan işçi hiçbir şey yaratamaz. Emeğin üzerinde kendi ifadesini bulduğu, içinde etkin olduğu, onunla ve ondan üretimde bulunabildiği materyal doğadır. Aynı zamanda işçinin yarattığı her ürün için gerekli şeyleri sağlayan doğa sayesinde işçinin dar anlamdaki fiziksel varlığı için gerekli *yaşam sürdürme olanakları* da sağlanmaktadır. Ancak bu iş var olan kapitalist sistem içinde olduğu için, işçi emeği ile *duyumlanabilir doğaya* “temellük ettikçe” yaşam olanaklarından da iki yönlü yoksunlaşmaya başlar. (a) Emeğinin genel olarak ürettiklerinden yoksunlaşır; (b) Ayrıca işçinin fiziksel varlığı için gerekli yaşam olanaklarından yoksunlaşır. Bu iki yönlü yoksunlaşma, pratikte bir yandan işçinin emeğinin nesnesinin (işçiye verilen işin kendisinin) karşısında; bir yandan da varoluşunu sürdürme olanaklarının bu süreç tarafından verilmekte oluşu karşısında emeğin bağımlı konuma düşmesine yol açar. Başka bir deyişle, işçi hem işçi olarak hem de üretim sürecinin fiziksel anlamda öznesi olarak varoluşunu sürecin kendisinden (onun aracılığı ile) almaya, edinmeye indirgenmiş olur. İnsan ol-

* Bu nedenle, insanın hem kendisi dışındaki doğa ile hem de kendisi içindeki doğa diyebileceğimiz insanın doğal yanları ile ilişkilerini yeniden insana yaraşır bir duruma getirebilmek için, insanın insan üzerindeki sömürü ve tahakkümünü her biçimiyle ortadan kaldırmak gerekmektedir. Bu olmaksızın insanın doğal yanlarının özgürleştirilmesi olanaksızdır; yapılan bu tür özgürleştirimler reel toplum açısından işlevsel ve sınırlıdır.

maktan soyutlanarak, varoluşunu “işçi” olduğu sürece sürdürebilmeye; toplumsal üretim sürecinde ancak fiziksel bir özne (işçi) oldukça yaşayabilmeye başlar.

İnsanın *emeği ile geçinen* türünün, *geçimini başkasının emeği aracılığı ile sürdüren* türüne olan bağımlılığı nedeni ile, Marx’a göre insanın doğa ile ilişkisi de bozulur. Bu arada, emeği ile geçinen insanın kendisinde de değişiklikler olur. “İşçinin ürettiği şeyler arttıkça, tüketimi için sahip olduğu şeyler azalır; yarattığı değerler arttıkça kendisi gitgide değersiz, kıymetsiz olur, üretiminin tarzı iyileştikçe, işçinin kendisi o denli deforme olur; emeğin nesnesi görünümce uygarlaştıkça işçinin kendisi barbarlaşır; çalışma kesimindeki insanın emeğinin gücü arttıkça kendisi güçsüzleşir; üretim sürecindeki emeğinin zekâ düzeyi yükseldikçe, kendisi kişi olarak o denli eblehleşir; doğanın karşısında da başkasından dolayı (doğanın) bağımlısı durumuna düşer.”²²

Çalışan insanların çağdaş toplumlarda işi, gündelik yaşamla-
rının çeşitli gereksinimlerini karşılamanın bir aracı olarak görme-
siyle ve buna bağlantılı olarak da iş saatleri dışındaki zamanın (ya
da reel yaşamın dışındaki fantazyanın) çekiciliği ile ilgili olarak
önem taşıyan bir açıklamasında ise Marx, emek için *işin*, *emeğin*

22 K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*; Burns, age., ss. 97-98'den. Burada bir noktayı açıklamakta yarar var. Şöyle ki, Marx'ın bu görüşü ile ilgili ilginç bir incelemede sorun, toplumsallaşma düzeyi artan üretim süreci in etkinliği açısından ele alınıyor. Sınıflı toplumlarda üretim sürecinin etkinliğinin kavramsal olarak iki tarzda düşünülebileceğini söyleyen yazar, kantitatif etkinlik ile kalitatif etkinliğin birbirini tamamladığını; buna karşılık aynı üretim sürecinin iki ayrı toplumsal formasyonda farklı sonuçlar doğurabileceğini ileri sürüyor. Kantitatif etkinlik, yazara göre üretim sürecinde mümkün olan en az girdi ile en yüksek çıktı sağlamaya yöneliktir. Kalitatif etkinlik ise, egemen/yönetici sınıfın üretimin toplumsal süreci üzerindeki egemenliğini maksimize etmesine; yanı sıra üreticilerin (emeğin) üretim süreci üzerindeki egemen sınıfın egemenliğine direncini minimize etmesine yöneliktir. Bu nedenle egemen/yönetici sınıf ile dolaysız üreticiler arasında çelişkilerin bulunduğu toplumlarda, üretim sürecinin kantitatif etkinliği (iki derecededir). Bu bakımdan, modern sanayi toplumlarında üretim işlemlerinde istihdam edilen emeğin toplumsal zekâsı kişisel zekâ olmaktan çıkarılabilmekte; bu durum ise, modern teknolojinin yeni düzenlemeleri ile insanlar zekânın sisteme yüklenebilmesi sayesinde, egemen/yönetici sınıfın üretim süreci üzerindeki kalitatif etkinlik sağlayıcı denetimini kolaylaştırmaktadır. [Bkz. David M. Gordon, “Capitalist Efficiency and Socialist Efficiency”, *Monthly Review*, 28 (Temmuz-Ağustos 1976), ss. 19-39'da, s. 22 ve s. 36'daki dipnot 13'te].

kendinden ve ürününden yabancılaşması faaliyeti oluşunu vurgulamaktadır. Popüler kùltür açıklamalarında, şiddet ve pornografi gösterimi ile ilgili yeni çalışmalarda, *avant garde* sinema ile ilgili bazı yeni incelemelerde ileri sür÷len *fantazyaya ile gündelik yaşamın iç içe girmesi ve fantazyaya niteliğindeki olayların gösterimindeki olay mekânının yaşanan mekâna gitgide yaklaşmakta oluşu* ile ilgili açıklamalarda yararlı olabilecek bu görüşünde Marx şunları belirtiyor: (a) Yabancılaşma sadece çalışmanın sonucunda ifadesini bulmakla kalmaz, üretim faaliyetinin içindeki üretim edimi içinde de ifadesini bulur; (b) İşçi, faaliyetinin ürünü ile nasıl bir yabancı gibi karşı karşıya kalırsa, bizzat üretim ediminin içindeki işçinin kendisi de, kendisine karşı yabancılaşır. O nedenle çalışmanın ürünü yabancılaşma ise, üretim faaliyetinin kendisi de aktif bir yabancılaşma, çalışmanın (faaliyetin) yabancılaşması, yabancılaşma faaliyeti olur; (c) Bunun nedeni ise, emeğin işçinin kendisine dışsal bir olgu oluşu, işçinin çalışmasında kendini olumlamayıp inkâr etmekte oluşu; kendisini çalışmada mutlu değil, mutsuz hissetmesi; fiziksel ve ussal enerjisini geliştirmeyip, bedenini ve aklını heder etmekte oluşudur; (d) İşçi, bu nedenlerledir ki “alışma dışındaki zamanda mutludur, rahattır; çalışması (emeği) gönüllü (iradi) değil, zorla işe koşulmuş emektir ve emeğin dışındaki gereksinimlerinin doyumlandırılmasının aracına dönüşmüştür. Nitekim sanayi kapitalizminde emeğin bu zora dayanır olma özelliği; emeğin yabancılaşma durumundan gelen bu özelliği, fizik ya da başka zorlamalar ortadan kalkar kalkmaz işçinin iş yerindeki çalışmadan vebadan kaçır gibi kaçmasından açıkça anlaşılmaktadır; (e) Dışsallaşmış emek (iş), insanın kendinin (özünün) feda edildiği bir ölüm işidir; işçinin çalışması (emeği) kendinin özünü yitirmesidir. Bu ise, işçinin *şey’lerden yabancılaşmasından sonra, kendisinden de yabancılaşması olmakta; işçi sadece hayvansal yanları ile ilgili yaşam alanlarında* kendini özgür hissedebilmektedir. İşçinin bu yanları da, doğalıdır ki insansaldır, fakat bu yanlar, işçinin diğer insansal yanlarından soyutlanmış olduğu için, *hayvansal olan yanlar verili toplumun ölçülerince insanlaşmakta; insansal olan yanlar ise, in-*

sanın verili toplumun ölçülerine göre eksik ve çarpık bir biçimde insanlaşması yönünde hayvansallaşmaktadır.²³

Çağdaş teknolojiye geçiş, Marx'a göre üretim sürecinin üretkenliğini emeğin istihdam yöntemlerindeki etkinlikteki gelişmelerle arttırdığı için, işçinin ve emekçinin insansal niteliklerinde bir gelişmeye gerek göstermemiştir. Emeğin üretkenliğindeki artışın bu şekilde yapılabilmesinin sonunda, emek güzel ve nitelikçe zengin şeyler üretse de işçi için sadece "yoksullaşma" yaratmaktadır. "Sarayları emek yaratmaktadır, ama işçi için deformite yaratmaktadır. Emek, emek yerine makineleri ikame eder, fakat işçilerin bazılarını barbarca nitelikte bir çalışmaya (*labor*) iter, bazı diğerlerini de makineleştirir. Emek, zekâyı yaratır fakat işçi için yaratabildiği eblehliktir, yüzüne vuracak derecedeki bönlüktür."²⁴

Öte yandan bu bönlük ve eblehleşme bireysel bir olgu olmayı da aşar; kapitalist üretim biçiminde insanın bilinçli bir hayvan türü olması ve bu özelliği bakımından diğer hayvanlardan ayrılması da heder edilmektedir. "İnsan, hayat faaliyetinin kendisini, kendi iradesinin ve bilincinin nesnesi yapar. Bilinçli hayat faaliyeti insanı hayvanlara özgü hayat faaliyetinden dolaysız olarak ayırır. İnsanın varlık türü olarak özelliği budur... Yabancılaşmış emek bu ilişkiyi tersine çevirir; insan bilincinden dolayı,* kendi hayat faaliyetini, kendi *özvarlığını* sadece bir var olma aracı haline sokar."²⁵ Başka bir deyişle, "... emeğin nesnesi bu nedenle, insanın kendi türsel yaşamının nesneleştirilmesi olur... kendini yarattığı [bu tür bir] dünya içinde bulur. İnsanın üretiminin nesnesini [insanın] kendinden ayıran yabancılaşmış emek, insandan yalnızca insan türüne özgü olan hayatı da almış olur... insanın

23 Marx'ın bu görüşlerini, onun ifadesine son derece bağlı kalacak şekilde ve çok az özetleyerek çeviriyorum. Kaynak olarak bkz. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*'ün 1961 yılı baskısının Tom Burns, age., ss. 95-107'de verilen kısmı. Bu alıntı-özetlemeyi ss. 99-100'den yapıyorum.

24 Age., ss. 98-99.

* Marx'ın burada "bilinç" ile kastettiği şey, varoluşunu toplumsallaşarak sürdürebilen insanın toplumsallaşmanın belirli bir toplumsal formasyon içinde olabilmesi nedeni ile, özel mülkiyeti ve kapitalist üretim ilişkilerini temel alan bir toplumun sosyalle edeceği kültür ile kazandığı yanlış bilinci oluyor.

25 Age., ss. 102-103.

hayvanlar karşısındaki avantajı [yabancılaşmış emek yüzünden] dezavantaj durumuna gelir.”²⁶

Yabancılaşmış emek nedeni ile insanın türsel özelliklerini yitirmesi, giderek, insanın başka insanlar ile ilişkilerini de etkiler. İnsanın türüne özgü bilinç, yabancılaşma nedeni ile biçim değiştirerek, insanın hayatını insanın toplumsal varoluşunun bir aracı haline getirdiği gibi, insanın insan yanının, doğasının, tinsel yanlarının da kendisine yabancılaşmasına; bunların bireysel varoluşunun araçlarına dönüşmesine neden olur. Dışındaki doğa gibi bedeninin, tinsel (ruhsal) varlığının, insan olan yanının da insanın kendisinden uzaklaşmasının ilk sonucu, insanın insana yabancılaşması olur. Böylece yabancılaşma olgusunda insanın işiyle ilişkisine ait, emeğinin ürününe ve kendi insansal varlığına ilişkin geçerli bulgular Marx’a göre, insanın başka insanlar ile olan ilişkileri için de geçerli olur.²⁷

Bu ilişkisinde insan, kendi reel toplumsal hayatını kurmuş olmaktadır. Bu reel toplumsal hayatta emeğin ürünü, emeğin sahibinin karşısında insana hasım bir güçtür. Çalışma edimindeki emek, emeğin sahibinin kendisine yabancı ve baskıcı, baskı oluşturmucu bir faaliyet olmaktadır. Emeğin ürünü ve emeğin icra edildiği faaliyetlerin *kime ait olduğu sorusuna* ise Marx şu yanıtı vermektedir:

“... Bu varlık kimdir? Tanrılar mı? Tanrılar kendi başlarına emeğin efendisi olamazlar. Doğa da olamaz... Emeğin [onun] hizmetinde olduğu ve emeğin ürününün [onun yararına] gerçekleştirildiği, sadece insanın kendisi olabilir... İşçinin kendinden başkası olan biri [olabilir].”²⁸

26 Age., Köşeli ayrıçlardaki metinler bana ait.

27 Age.

28 Age., ss. 104-105. Emeğin ürününe ve emeğin icra edildiği faaliyetin kendisine emeğin sahibinden başka bir insanın el koyması ile ilgili önemli sorunlardan biri de yabancılaşmış emek ile özel mülkiyet arasındaki ilişkidir. Marx, bu konuda şunu söylüyor: “Yabancılaşmış emek kavramını ekonomi politikteki özel mülkiyetin deviniminin sonucu olarak elde ettiğimiz bir gerçektir. Fakat bu kavramın analizinde, özel mülkiyet açıkça yabancılaşmış emeğin kaynağı ve nedeni gibi gö-

Öte yandan, Marx’a göre emeğin ürününe ve faaliyetine emeğin sahibinden başka bir insan tarafından el konulması yalnızca emeğin ürününün değeri ile emeğe ücret olarak ödenen değer arasındaki farkın azaltılması ya da giderilmesi ile de çözümlenebilecek bir sorun değildir. Yabancılaşma, özel mülkiyetin başlangıçta nedenidir ve özel mülkiyet sonuçtur, fakat “ancak özel mülkiyetin büyümesi iledir ki bu durum ortaya çıkar. Kısacası, bir yanda (özel mülkiyet) yabancılaşmış emeğin ürünü olarak oluşur; bir yanda da ikinci olarak (özel mülkiyet) emeğin kendini yabancılaştırdığı bir araç bu yabancılaşmanın gerçekleştirilmesi olur.”²⁹ Bu nedenle emeği üretimin özü saymakla beraber, emeğe değil özel mülkiyete üstünlük tanıyan çözümler yabancılaşma sorununa çözüm getiremezler.* Marx ücret artışları için mücadele etmekle emeğin yabancılaşma sorununa çözüm bulunamayacağını; politik mücadele ile bütünleştirilmemiş ekonomik mücadelenin gerekli fakat gene de yetersiz olacağını belirtirken de şöyle diyor:

ücret ve özel mülkiyet özdeştir: Ürünün, emeğin nesnesinin emeğin kendisi için gerekli ödemeyi yaptığı yerde ücret emeğin yabancılaşmasının gerekli bir sonucundan başka bir şey değildir; emek kendisi bir amaç olarak değil, fakat ücretin hizmetkârı olarak ortaya çıkmaktadır... Ücretlerin zorla yükseltilmesi ... bu nedenle köle için biraz daha iyi bir ödemeden başka bir şey olmaz; ne işçinin ne de emeğinin insanal (*humane*) statü ve onurunu yeniden kazanması sayılabilir.”³⁰

rünüyorsa da tıpkı, başlangıçta tanrıların insanın düşünsel bulanıklığının nedeni değil de sonucu oluşu gibi, gerçekte [yabancılaşmış emeğin] sonucudur.” (Burns, age., s. 106), ayrıca içindekiler benim.

29 Age., s. 106.

* Marx, soruna bu açıdan bakan burjuva ekonomi politığının, “yabancılaşmış emeğin yasalarını formüle etmekle yetindiğini” söylerken bunu kastetmiş oluyor. Bu konuda başka bir sözü de şöyle: “... ücretler yabancılaşmış emeğin dolaysız sonucu ve yabancılaşmış emek de özel mülkiyetin dolaysız nedenidir. Bu nedenle, bunlardan birinin yıkımı, diğerinin de yıkımıdır.” (Burns, age., s. 107.)

30 Bkz. Age., s. 107. Aslı şöyle: “Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyetle ilişkisinden, siyasal biçimde işçilerin kurtuluşu olarak ifade olunan toplumun özel mülkiyet-

Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyet ile olan bu ilişkisinden kurtuluşu Marx'a göre, bu nedenle, ancak siyasal bir kurtuluş olarak gerçekleştirilebilecek olan bir özgürleşme şeklinde olabilir. Toplumun özel mülkiyetten ve diğer serfliklerden de kurtuluşu anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, sanayi kapitalizmine geçişle birlikte, emeğin artan verimliliği ve emeğin yerine makinanin ikame edilebilmesi ile, sermayenin üretim süreci üzerindeki hâkimiyetinin artışıyla birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal sorunlar üretim sürecindeki teknolojinin materyal yanlarından ileri gelmeyip, yabancılaşmış emek ile ücret ve özel mülkiyet arasındaki karşılıklı ilişkilerden ileri gelmektedir. Bu nedenle modern çağın yaşanan bütün serflik ilişkileri işçinin, işçinin emeğine yabancılaşmasını temel alan belirli bir üretim süreci içinde seyreden üretim faaliyetiyle olan ilişkisinden oluşmaktadır. Bu durumun genel sonucu ise işçi sınıfının kurtuluşunun olduğu kadar, tüm insanlığın kurtuluşunun da emeğin yabancılaşmasına son verilmesine; bunun ise üretim süreci içindeki emeğin bu konunun değişmesine bağlı bulunuşu olmaktadır.

Marx'ın yabancılaşma sorununun çözümünü emeğin üretim süreci ile olan ilişkisinin düzenlenmesinde araması, çağdaş sanayi toplumlarının egemen sınıf ve yandaşlarınca da benimsenmiş gibidir! Bu çevreler de, var olan sosyal sisemin sürenginliğini sağlamak için çağdaş toplumlarda "kişinin çalıştığı işinin mahiyetinin, ayrılmaz bir biçimde *total* toplumsal bağlamının (*context*) bir kısmı olmak durumunda bulunduğunu" göz önünde tutmaktadırlar.³¹ Öyle ki sadece işçiler ve alt kesimlerdeki emekçiler değil, fakat orta sınıfın en kalabalık ve göreceli olarak mad-

ten vb. serflikten kurtuluşunun işçilerin kurtuluşu, insanlığın kurtuluşunu içerdiği, çünkü insanlığın tümünün serfliği işçinin üretimle ilişkisine bağlantılı olduğu ve her serflik ilişkisi bu ilişkinin bir modifikasyonu ve neticesinden başka bir şey olmadığı için) (bu kurtuluşun) sadece işçilerin kurtuluşu sorunu olmadığı sonucu da çıkar."

31 C. Wright Mills'in *Beyaz Yakalılar*'ından zikredildiği yer için bkz. David Riesman ve Robert S. Weiss, "Social Problems and Disorganization in the World of Work." Robert K. Merton ve Robert A. Nisbet (der.), *Contemporary Social Problems: an Introduction to the Sociology of Deviant Behaviour and Social Disorganization* (New York: Harcourt, Brace, and World, Inc., 1961). ss. 502-503.

di refah içindeki kesimi olan *beyaz yakalılar* bile işlerinde bir huzursuzluk ve doyumsuzluk duymakta, fakat sosyal sistemin diğer yaşam alanlarında işletilen çağdaş kültürel düzenlemeler aracılığı ile, işlerinde duydukları huzursuzluk ve doyumsuzluklara karşın, yeniden sisteme katılmakta, uyumluluk (*conformity*) içine sokulabilmektedirler. İşçi sınıfının ve diğer çalışan kesimlerin işin dışındaki yaşam alanlarındaki kültürel düzenlemeler aracılığı ile bu uyumluluk içine sokulması sayesinde bu kesimdeki insanlar çalışma dünyasında doyumsuzluk duysa bile bunu her an hissetmemekte; hissetseler bile karşı çıkmayabilmektedirler. Bunun en büyük etkeni ise, toplumsal total bağlamın hegemonik ideolojinin başat kültür olarak işleyişinde, kişinin ille bir işte çalışıyor olmasını çalışmamasına oranla toplumda daha itibarlı bir durum/konum (hal) saydırmakta oluşudur.³²

Bütün bu yeni düzenlemeler nedeniyle, çağdaş teknolojinin toplumsal olgulardaki etkilerini salt teknolojiye ilişkin birer sorun olarak ele almak ne denli yetersiz bir irdeleme olacaksa, çağdaş teknolojinin kullanıldığı günümüzün sanayi toplumlarında *iş yerinin* işçiler üzerindeki “kolektifleştiricilik etkilerinden” ya da işin işçinin bilinçlenmesindeki olumlu etkilerinden geçen yüzyıldaki (hatta yüzyılın başlarındaki) kadar kolaylıkla söz etmek de son derece yüzeysel bir irdeleme olacaktır. İş ile işin dışındaki

32 Age., s. 503. Mills, toplumun çalışmaya verdiği bu değer ile çalışmanın kişiye verebildikleri arasındaki olumsuz farkı da vurguluyor. Mills, kapitalist sanayi toplumunda, bir zamanlar kişinin içsel özelliği olan nezaket, yardımseverlik ve inceliğin bugün kişilikle bağlantısız (*impersonal*) bir geçim aracına dönüştüğünü... kendine yabancılaşmanın yabancılaşmış emeğin birlikte ürünü olduğunu... beyaz yakalıların bir işe girdiklerinde sadece zamanlarını ve güçlerini değil, fakat kişiliklerini de satmış olduklarını” ileri sürüyor. [Mills, *White Collar* (New York: Oxford University Press, 1951), s. XVII’den.]

Bir başka incelemede ise, erkeğin çalışıyor olmasına atfedilen bu itibarın çağdaş aile (hane) yapısı açısından da, “pazar” açısından da ilginç bir ussallık taşıdığı; pazarda sermaye ile, onun tarafından istihdam edilen insan olan erkeğin, işte çalışıyor olmaya atfedilen itibar aracılığı ile, kendine yeterli olmayan hanedeki kadınlara ev halkı için (adına) “tüketimin düzenleyicisi olarak pazarla ilişki kurma” olanağı kazandırmış olduğu ileri sürülüyor. (Bkz. Batya Weinbaum ve Amy Bridges, “The Other Side of the Paycheck”, *Monthly Review*, 28 Temmuz-Ağustos 1976), ss. 88-103.)

toplumsal yaşam arasındaki yeni düzenlemelerle sağlanan bütünleşme buradaki söz konusu durumu çok değiştirmiş bulunmaktadır. Bu durumun anlaşılabilmesi için de, çağdaş toplumlardaki iletişim sürecinin işlikte ve işlik dışı yaşamdaki kültürel işlevlerini ve işleyişini teknolojik bir indirgemeciliğe saptanmadan, yani çok yönlü bir toplumsal olgu olarak inceleyip ortaya koymak gerekmektedir.

Bunun içindir ki, bundan sonraki bölümde günümüz toplumlarında iletişimin kültürel işlevleri üzerinde duracağız. Bunu yaparken de kitle iletişiminin işlevlerini yerine getirebilmesinde önemli yerleri olan iletişim sürecine ilişkin bireysel öğeleri, toplumsal öğeleri ve bunlar arasındaki etkileşimi belirtmeye çalışacağız. Böyle bir yaklaşım, şimdiye kadarki çeşitli açıklamalarda, örneğin Huizinga'da, popüler ikonoloji açıklamalarında ve bir oranda Frankfurt Okulu'nun açıklamalarında da görülen bir eksikliği aşmamızı kolaylaştıracaktır. Başka bir deyişle, modern toplumlardaki iletişim sorunlarının (özgürleştirimci bir iletişim sürecine geçilemeyen sorununun) temelinde basit anlamda bir birey/toplum çelişkisi değil, yabancılaşmayı kendisine temel almış toplumsal formasyonların bulunduğunu görmemizi kolaylaştıracaktır.

Özet ve Sonuçlar

Çalışmamızın üçüncü kısmının bu ilk bölümünde, günümüzün en yaygın “fetişizm” konularından biri üzerinde durduk. İnsanın toplumsal konumlarının, etkinliklerinin, başka insanlar ile olan toplumsal ilişkilerinin maddesel şeyler arasındaki ilişkiler ve onlara ait özellikler gibi algılanmakta olduğu alanlardan biri olan teknolojiye ilişkin sorunlar, günümüzde kavranması en güç sorunlardır. Ayrıca bunlar, toplumsal sorunların yalınkat algılanmasında ve bu sorunların ardındaki insansal etmenlerin göz ardı edilmesinde önemli roller oynamaktadır. Kuşkusuz doğa ile olan ilişkisinde çeşitli araç gereçler bulan ve kullanan insan, bulup geliştirdiği bu araçlar sayesinde doğa ile kurduğu ilişkilerindeki

etkinliğini de artırmış olmaktadır. Ne var ki üretimin toplumsallaşması arttıkça, araç gereçler geliştiği gibi, asıl önem taşıyan da bu araçların ne tür insanlar arası ilişkiler ağı içinde istihdam edilecekleri olmaktadır. Üretim sürecinin kendisi de, bunun ürünü olan metalar da, üretim süreçlerini tamamlayan tüketimle birlikte ortaya çıkan kâr ve sürecin ardındaki sermaye de, birincil düzeyden irdelemelerde genellikle otonom, kendi başlarına gelişebilen etmenler olarak ele alındığı için yapılan “açıklama” da toplumsal olguların fetişist bir tarzda açıklanması düzeyinde olabilmektedir.

19. yüzyılın ortalarından itibaren sanayideki hızlı gelişmeler (ki bu gelişmeler belirli bir sınıfın egemenliğini temel alan belirli bir toplumsal formasyon içinde gerçekleştirilmiş bile olsalar, bunların insanlığın tümü için önemli kazanımlar olduğunu belirtelim) insanlığın kurtuluşunun, toplumsal ilişkilerin empoze ettiği kısıtlamaları da aşabilecek olan teknolojiye gelişmeler ile gerçekleştirilebileceği umudunu yaygınlaştırmıştır. Oysa aynı yüzyılın ikinci yarısından yüzyılımızın ilk çeyreğine kadarki süre içinde kapitalist toplumların gelişmesi girişimci kapitalizmden büyük şirketler topluluğuna doğru olmuş; bu gelişme süreci içinde teknolojiye yararlanma konusundaki temel kararlar, giderek Habermas’ın belirttiği gibi toplumdaki egemenlik yapısının en üst düzeylerindeki belirli çevrelerin yetkisine geçmiştir. Öte yandan teknolojinin kendi yapısındaki karmaşıklık arttıkça, toplumsal üretimle dolaysız ve dolaylı olarak ilgili tüm toplumsal etkinliklerde uygulanacak teknolojilere ilişkin kararların alınabilmesi için gerekli olan *bilgilerin* üretilmesi ve kullanılması da klasik demokrasinin kendine temel aldığı ilkelere ters düşecek biçimde, siyasal karar alma organlarının alt ve orta düzeylerinden uzaklaşmış; toplumun temsili kurumları ve organları ile iletişimde bulunma gereksinimi bile duymayan; Wright Milss’in *İktidar Seçkinlerindeki* deyiimi ile, “sorumluz sorumlular” denen toplumsal egemenliğin en üst çevrelerinin eline geçmiştir. Bilimin konumundaki değişmeler de, teknolojiklere koşut bir evrim geçirmiştir. Habermas yeterince vurgulamamakta ise de, bilimin bu gelişmesi ile üretim süreçlerinin toplumsal etmenlerindeki gelişmeler arasındaki bağlantılar

bunda önemli bir rol oynamıştır. *Bilgi*, belirli insanlar arası ilişkilere dayanan toplumsal formasyonlarda, insanın doğa ile ilişkisinde düzenliliği ve etkinliği artırmak için üretilen bir pratiksel üründür. Amacını bu pratiğinin aracılığı ile gerçekleştirmekte, ancak bu pratiğini belirli bir toplumsal formasyonun tüm materyal ve tinsel öğelerinin etkilediği toplumsal üretim süreci içinde yapmak durumunda bulunmaktadır.*

Bilimin teknoloji ile günümüzde kurduğu yakın ilişkiler ve bu ilişkilerin sonucunda bilimin ideolojik eleştiriden uzaklaşması da Habermas'ın savının tersine, bilimin olguculuk (pozitivizm) yönünde kendi içinde gerçekleştirmiş olduğu gelişimin değil, toplumsal üretim sürecine egemen olan sınıfın ve onun yandaşı olan katmanların toplumsal gelişme üzerindeki etkilerinin sonucunda oluşmuştur.

Habermas'ın açıklamalarında bizim çalışmamız için önem taşıyan yan ise, bütün bu sorunları betimleme düzeyinde ortaya sermesi, ayrıca sınıflı toplumlarda olduğu kadar, sınıflı toplum olmaktan uzaklaşma özelliği taşıyan toplumlardaki katmanların egemenlik ilişkilerindeki konumlarına ve yönsemelerine ışık tutmakta oluşudur. Bugün için kesin bir sonuca ulaşmış bir tartışma olmamakla beraber, sınıflı toplumlarda da, sosyalist toplumlarda da bazı kritik işlevleri yüklenen tabakaların toplumsal egemenlik ilişkilerinde ayrıcalıklı konumlar kazanabildikleri ileri sürülmektedir. Habermas'ın bilim ve teknoloji sorunlarına yaklaşımının bu konuda da yararlanabileceğimiz uyarıcı yanları vardır.

Bilindiği gibi sanayi kapitalizmine gelinceye kadar sadece birer "tuhaflık gösterisi" olarak uygulanan birçok bilimsel bilgi, belirttiğimiz bu amaçlarına erişmiş değildi. Örneğin Bizans'ta saray kapılarının, sahne oyunlarında dekorların açılması, yukarlara çekilmesi, inmesi hidrolik ilkelerine göre işleyen aygıtlar ile yapılabilmekteydi. Buharla çalışan fırıldaklar ise, henüz buhar türbini bilinmezken de birer tuhaflık gösterisi olarak biliniyordu. Bilgi üretimi ile teknoloji arasındaki yakın ilişkiler, toplumsal egemenliğin üst çevrelerinin uygun görmesiyle olabilmektedir. Üst barbarlıkta bronz silahlardan demir silahlara geçiş, soy toplumundan patriyarkal özel mülkiyet toplumuna geçişle olabilmektedir. Modern çağda da üretim sürecine teknoloji aracılığı ile bilginin katılması, üretim biçiminin kendi evriminin sonucudur.

Ancak bilim ve teknolojinin bugünün var olan toplumlarındaki istihdam biçimlerinin bilime ve teknolojiye kazandırdığı özelliklerin, sadece bilim ve teknolojinin kendine ait sorunlar olarak ele alınması da, açıkçası tam bir pozitivizm olacaktır.

Morgan ve Marx'ın görüşleri ise, ilginçtir ki farklı yöntem-bilim anlayışlarına sahip iki düşünürün toplumların değişimi konusunda benzer sonuçlara ulaşabileceklerini örneklemektedir. Morgan, *Eski Toplum*'un 1877 baskısının önsözünde ve kitabının sonunda, toplum biçimleri daha gelişkin toplum biçimlerine doğru evrimlendikçe insan ile insan ve insan ile doğa arasındaki ilişkilerin özel mülkiyet kurumunun isterlerine göre belirlenmeye başladığını; patriyarkal aile ve özel mülkiyet toplumlarına geçişten itibaren teknolojinin etkilerinin alet ve *aleti doysalsız kullanan insan* arasındaki etkileşimden çok, özel mülkiyet toplumunun kendi toplumsal yapısı tarafından belirlenmeye başladığını belirtmiştir. Morgan'a göre varlık sürdürme olanaklarının sağlanmasındaki istikrar ve etkinlik vahşetten barbarlığa, barbarlıktan uygarlığa (sivil toplumdan siyasal topluma) doğru uzanan bir çizginin izlenmesini sağlamıştır. Bu çizginin izlenmesinde insanın kassal sınırlılıklarının aşılmasında doğal çevrenin getirdiği olanaklar ya da kısıtlılıklar belirleyici olabilmektedir. Orta Amerika'daki Kızılderili soy toplumlarının buralarda oluşturdukları *pueblo* yerleşmelerini ve kabile konfederasyonlarını aşamamaları* ile (ki bu evrim noktası Kuzey Afganistan, Kuzey

* İspanyol ve Portekiz "fütühatçıların" bu toplulukları anlamamaları günümüze kadar süren yanlışlıklara neden olmuştur. Kızılderili kökenli Aztek ve İnkalarda kent aşamasına gelinmemiştir. *Pueblo*'lar, antik Grek dünyasındaki *demos*'ların ilkel durumuna benzeyen, yan yana konumlanmış, coğrafi yakınlık içinde yerleşik hayata geçmiş soydaşlar topluluklarıdır; soy (*gens*) topluluklarının ayrı, fakat diğer soy toplulukları ile yakın mekânlarda köy kurmaları halidir. Tarımda ise, sabana geçilememiş; *horticulture* dediğimiz, kabaca, çapa tarımcılığı döneminde tutuklu kalınmıştır. Bu ise, nadaslamaya bağımlı kalmayı da gerektirdiği için, yoğun nüfuslu yerleşmelere ve işbölümüne geçiş sağlanamamıştı. Aztek ve İnka (imparatorlukları) ise, imparatorluk değil, soy toplumu ilkelerinin geçerli olduğu kabile konfederasyonlarıdır. Fakat doğaldır ki siyasal toplumun (devletin) bu toplumlarda oluşmamış bulunması, bu toplumlarda siyasal yaşamın bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Siyasal yaşamın toplumdaki işleyişinin monark ve tebaa ya da devlet ve birey yurttaş ilişkileri içinde olduğu anlamına gelmektedir. Üretim

Batı Hindistan, Mezopotamya ve Sarı Nehir yörelerinin Çin’inde daha 7 bin ile 5 bin yıllarında aşılması bulunuyordu) yeni kıtaya insanın 15 bin yıllarındaki göçünde henüz büyükbaş hayvanları evcilleştirmemiş olması, diğer yandan da yeni kıtada bu hayvan türlerinin bulunmayışı arasında yakın ilişkiler olduğu Morgan’ın çalışmalarından beri bilinmektedir. Asya ve Avrupa toplumlarında ise, insanın kassal sınırlılıklarındaki kurtulması çok daha önce gerçekleştirilmiş; çapa tarımcılığından tarla tarımcılığına geçiş, *pueblo* topluluğu yerine kent topluluğunun, kabileler konfederasyonu yerine siyasal toplumun oluşumunu sağlamıştır.

Kent topluluğunun oluşumu, Morgan’ın belirttiği üzere gerek Atina’da ve gerekse Roma’da soy toplumundan siyasal topluma geçişi bir anda sağlamış değildir. Roma’da da, Atina’da da uzun bir süre soy topluluğunun kurumları ile siyasal toplumun kurumları birlikte varlıklarını sürdürmüşler; 6. yüzyıl ortalarında Greklerde siyasal toplumun hukuksal kurumlaşması tamamlanabilmiştir. Siyasal toplumun bu evrimine koştur olarak özel mülkiyetteki gelişmeler ile birlikte bir yandan üretimin toplumsallaşması artarken, diğer yandan da insanın insandan farklılaşması da kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu yeni dönemde kentin insanları taşınmaz malların mülkiyetlileri ile zanaat, ticaret ve hizmetlerde çalışanlar ve onların da altında yer alan kölelerden oluşan bir topluluğa dönüşmüştür. Soy toplumundaki yakın insan ilişkilerinin yerini, daha yeni ve daha geniş özdeşleşmeleri (kimlikleri) paylaşan, fakat birbirinden, mülkiyetin özelleşmesi sonucunda uzak düşmüş bulunan insanlar arasındaki ilişkilere geçilmiştir. Siyasal toplumun oluşumu, Homeros’tan Kleistines’e kadar çeşitli kaynak ve belgelerden de anlaşılacağı üzere, özel mülkiyetin oluşumunu; bu ise, soy toplumunun kendi içindeki evrimini izlemiştir.

sürdürülmesi, varoluşun sürdürülmesi, yaşam sürdürme için gerekli “ülke-toprak” benzeri sayılabilecek olan belirli bir coğrafi mekânın sınırlandırılması ve bu sınırlandırmanın korunması, sürdürülmesi kabile toplumunun siyasal yaşamının temel alanlarıdır. Bu konuda Morgan’ın *Eski Toplum*’una ya da günümüzdeki ekonomik antropoloji elkitaplarına bakılabilir.

Morgan'ın otuz yılı aşkın bir süre sürdürdüğü kuramsal ve uygulamalı çalışma ve araştırmalar sonunda vardığı sonuç, birçok çağdaş toplumsal eleştiriciyi de aşacak bir biçimde, insanın yeniden onurlu ve özgür bir yaşama kavuşmasının *geçmişe dönerek değil, uygarlık çizgisindeki tıkanıklıkların nedeni olan özel mülkiyet üzerinde insanın efendiliğinin yeniden kurulacağı günlere yönelmekle gerçekleştirilebileceği olmuştur*. Morgan'ın vardığı bu sonuç, insanı *efendi* ve *köle* insan olarak farklı iki kategoride inceleyen; müzikte bile bu iki ayrı kategori insan için ayrı müzik türleri olması gerektiğini savunan Aristo'dan da; teknoloji, bilim ve toplumsal gelişme arasındaki ilişkileri, bunların ardındaki toplumsal sistemlerin hangi öğelerden oluştuğunu yeterince inceleyip eleştirmeden açıklamaya çalışan Habermas'tan da; insanın özgür olduğu günlerden uzak düşmesini “oyun” öğesinin, insanın oyundan sonra oluşturduğu kültür yüzünden yitirilmesi ile açıklayan Huizinga'dan da daha tutarlı bir açıklama olmuştur.

Veblen ise, Morgan'ın akrabalık ilişkilerinin adlandırılmasından özel mülkiyetin evrimine kadar toplumsal kurumların evrimi ile açıklamaya çalıştığı uygarlaşma sürecini, bu uygarlaşma süreci üzerinde özgür insanlar olarak etkin olamayan bağımlı insanların uygarlaşma sürecini algılama biçimleriyle ve bunları da etkileyen etmenler ve şeylere verdiği anlamlar, Veblen'e göre bağımlı insanın toplumsal konumunun onun zihnindeki etkilerinin bir yansıması olmaktadır. Bir bütün olarak var olan toplumsal sistemin varlığını sürdürmesi ise, Veblen'e göre egemen konumdaki “aylak sınıf” ile bağımlı konumdaki “çalışan sınıf” arasında belirli bir iletişim kalıbının oluşturulmasını olduğu kadar, bu iki kategori içindeki insanların kendi aralarında da belirli iletişim kalıplarının oluşturulmasını gerektirmiştir. “Aylak sınıfın” gösterişçi harcamaları, emeği horlayan *etik*'i, bunu dışavurmak için düzenlenmiş yaşam pratikleri (işlevsel olmayan giyimlerindeki aşırı temizlikten, kurumsallaştırdığı eğitimin üretimle ilgili olmayışına, balolarına, çok sayıda hizmetkârlarına, aile içi yaşamlarına kadar çok çeşitli alanları kapsamaktadır bu

farklı davranış düzenlemeleri) yaşam mekânlarını “avam” ile paylaşmaktan kaçınmaları vb. bu açıdan, egemen sınıfın bağımlı konumdaki insanlar ile sürdürdüğü iletişimi oluşturmaktadır. Bu iletişim, toplumsal yaşamın bütünlüğü aracılığı ile işletilen bir iletişim süreci olmaktadır. Yıldırma, korkutma, erişilmez görünüme gibi üst konumdakilerin toplumsal konumlarını güvenceye kavuşturmayı amaçlayan bu iletişimle gerçekleştirilen kültürel etkilemeler, ayrıca çalışan insanların kendi aralarında kullanılmak için oluşturulmuş ayrı ve ikinci bir etik ile de desteklenmektedir. Çalışan insanların azla yetinirlik, çalışkanlık, itaatkârlık gibi değerleri yücelten altkültürleri, Veblen’in açıklamaları açısından, toplumsal sistemi hem sürengin kılmaya yaramakta hem de üretim sürecinde çalıştırılmalarına gereksinim duyulan bağımlı insanların zihinsel olarak bütün bu toplumsal farklılıkları olağan saymaları, benimsemeleri; böylece de toplumsal üretim sürecinin egemenlerin kararlaştırdığı yönde işlemesi ve etkinliğe kavuşturulması açısından iş görmektedir.

1890’lardan itibaren işçi sınıfının orta sınıfın yaşama biçimine özenmeye başlaması ise, Veblen’e göre bağımlı konumdaki çalışan insanların toplumsal konumlarının değişmesinden çok, değişmemesine neden olmaya başlamıştır. Orta sınıfın alt kesimlerinin yaşama biçimini paylaşma, çalışan insanlar için de erişilebilir bir erek olmaya başlayınca, bu insanların var olan sisteme karşı muhalefete geçmeleri daha da güçleşmiştir. Orta sınıfın yaşama biçiminin geniş kitlelerle paylaşılması –ya da mutlak yoksullaşmadan görece yoksullaşmaya geçiş– toplumsal üretim sürecinin verimliliğindeki artışın gerçek oranlarının çalışan insanlarca fark edilmesini önlemekte, geciktirmektedir. Veblen, çağdaşları olan Amerikan Marksistlerinden daha duyarlı bir biçimde, Marx’ın *Katıpal*’in üçüncü cildinde değindiği kapitalizmin kendini aşkınılayarak varoluşunu sürdürebilmesi olgusunu, Amerikan toplumun girişimci kapitalizmden şirketler topluluğuna (*corporate ownership*) dayanan modern (tekelci) sanayi kapitalizmine geçiş döneminin ilk çeyrek yüzyılında açıklayabilmiştir.

Ne var ki Veblen, çalışan insanları da, orta sınıfın insanlarını da “kurtaracak” olan toplumsal gelişmelerin teknolojinin kendisindeki gelişmelerle sağlanabileceğini ummakla, Saint-Simoncuların *Grandville* Dünya Sanayi Sergisi’nin açılışındaki yanlışığını sürdürmüştür. Teknolojinin ve bilimin gelişmesinden bu tür sorunlara çözüm sağlanabilmesi için, öncelikle bilimin ve teknolojinin bugünkü “tek sınıfın buyruğunda olma” durumundan özgürleştirilmesi gerektiğini ise Marx’ın ve Engels’in başlattığı toplumcu düşünce akımı ortaya koyabilmiştir. Marx ve Engels’in insana ve topluma ilişkin sorunların anlaşılmasına yaptıkları en büyük katkı, tikel (*particular*) olan ile tümel olan arasında ve alt-yapıya ilişkin olanlar ile üstyapıya ilişkin olanlar arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunduğunu ortaya koymaları olmuştur. Bu olguların nedenlerinin yalınkat usavurmalarla; birincil düzeyden ve var olan toplumsal ortamın olağan sayılmasını amaçlayan bir kültürün biçimlendirdiği dolaysız (*immediate*) algılamalarla anlaşılamayacağını göstermeleri Marx ve Engels’e düşünce tarihinde seçkin bir yer kazandırmıştır. Olguları anlayabilmek için hem çok sayıdaki diğer etkileşimlerini hem de bütün ilgili olguların tarihlerinin bilinmesi gerektiğini vurgulamamaları; son olarak da kendi düşünce ve pratiklerinde toplumsal olguları bu çerçevede açıklayabilmeye yatkın bir yöntem kurabilmeleri bu konuların anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Marx’ın insanın kendi gizil güçlerini fark edemeyişini sanayi kapitalizmine geçiş gibi yüceltmeye değer bir başarıyı insanlık adına bir kazanım olarak gerçekleştirmiş bulunan burjuvazinin kültürün özellikle materyal öğelerinde başlattığı gelişme süreci karşısında kendisi egemen sınıf olduğu andan itibaren kapıldığı yılgınlığın bir sonucu olarak ürküp tinsel kültür alanında hızla ve yoğun bir biçimde gerici bir sınıfa dönüşmesiyle; insanın düşünce yeteneğine karşıt bir konuma geçmesiyle açıklaması da çok ilginçtir. bağımlı konumdaki insanın egemen konumdaki insan karşısındaki toplumsal konumunu kavrayamayışındaki giz, Marx’ın üretim süreci içinde emeğin yerindeki değişimleri irdeleyen çalışmaları sonucunda meta fetişizminin açıklığa ka-

vuşturulması iledir ki anlaşılması olanaksız bir giz olmaktan çıkarılabilmektedir.

Marx'a göre insan ile insan arasındaki ilişkilerin, taraflardan birinin üretim araçlarının mülkiyetine ve üretim süreci üzerinde denetim olanağına sahip olduğu, diğerinin ise bundan yoksun bulunduğu belirli bir toplumsal formasyondan soyutlanarak algılanmasının nedeni, açıklamacıların kişisel niyet ya da yetersizliklerinden çok, toplumsal ilişkilerin mistifiye edilmiş bulunuşudur. Bu nedenledir ki tek tek insanların kendi ürününü olmasa da, geçmişteki ve yaşanan gündeki kuşaklardan oluşan ve insanlığın kendi ürünü olan toplumsal ilişkiler, insanın kendisi dışındaki şeyler arasındaki ilişkiler olarak algılanmakta ve bununla yetinilmektedir. Marx'a göre fetişizm, meta üretimine dayanan toplumsal sistemlerde, sosyal psikolojiye ait bir fenomen olarak, sistemin kendisinin zorunlu bir özelliğidir. Bu özelliği sayesinde, toplumsal sistemlerin kendilerine bağlı nedenlerden oluşan sorunlar, şeyler arasındaki ilişkilerden kaynaklanan sorunlar olarak algılanabilmektedir. Bugünkü toplumların üretim süreçlerinin toplumsal ve ekonomik ilişkilerinin çok karmaşık ve dolaylı ilişkilere dönüşmüş olmaları ise, bu yanlış algılamayı daha da derinleştirmektedir. Bunun sonucunda, toplumsal sistemle bağlantılı sorunlar bireysel ilişkilere bağlantılı sorunlarmış gibi görülebilmekte; irdelemelerde ele alınan çeşitli sorunlar toplumsal sistem çerçevesinde kavramsallaştırılamamaktadır. Sonuçta, en temelde insanın insana bağımlılığı, kendi kendine devinebilen ve otonomiye sahipmiş gibi görünen meta türlerinin insan üzerinde kendi başlarına kurmakta oldukları bir egemenlik olarak algılanabilmektedir! Oysa metaların bu fetişistik karakteri, metaların sahip oldukları kendi materyal yanlarını kat kat aşan toplumsal yanlarından, metaların materyal yanlarının belirli bir ekonomik ve toplumsal ilişkiler sistemi içinde kullanılmakta (istihdam edilmekte) oluşlarından ötürü onlara atfedilen kültürel değerlerden, kültürel özelliklerden ileri gelmektedir. Başka bir deyişle, Marx'a göre metanın fetişistik görünümünün ardında, insanın kendi ürünü olan bir toplumsal formasyonun ve belirli

bir üretim sisteminin toplumsal güçleri ve bu güçler arasındaki ilişkiler bulunmaktadır.*

Marx'ın açıklaması, toplumsal olguları ve bu olguların devinimlerini betimleyici düzeyde açıklayan diğer eski ve yeni düşünürlerin açıklamalarına oranla, bu olguları fetişistik görünümünü de aşarak ikincil düzeyde, yani fetişistik olmayan; klasik ekonomi politığın açıklamalarının yargılarını da eleştirebilen düzeyde açıklayabildiği için, günümüz toplumlarındaki karmaşık toplumsal ilişkileri anlayabilmekte hâlâ en gelişkin toplumsal kuram olma niteliğini korumaktadır.** Bizim sorunumuz açısından en büyük katkısı ise, *meta fetişizmini, şeyselleşmeyi (reification) ve yabancılaşmayı*, kendinden önceki din bilimciler, felsefeciler ve ekonomi politikçiler ya da kendinden sonraki bazı sosyal bilimciler*** gibi “insansal” olgular ile “şeyler” arasında bir çelişki

* Bu yorumumda Haskell Lewing ile Jacob Morris'in ortak çalışmalarından yararlanıyorum. [Bkz. Haskell Lewing ve Jacob Morris, “Marx's Concept of Fetishism”, *Science and Society*, 2 (1977), ss. 175-76]

Ölümünden birkaç yıl önce kendisiyle yapılan bir söyleşide Herbert Marcuse'ün da bu görüşte olduğunu açıkladığını belirtelim. İngiltere İşçi Partisi'nden Magee ile yaptığı bu konuşmada Marcuse, değişikliklere uğraması gereken birçok tali derecede varsayımlarına karşın, temel savları bakımından, Marksist kuramın “Çağımızın hâlâ aşılammış ufkı” olduğunu söylemiştir. Bu ünlü sözün, aslında Sartre'a ait olduğunu da tekrar anımsatarak [Bkz. Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, der. M. Tunçay (Ankara: MEB, 1979)'da “Marcuse ve Frankfurt Okulu: H. Marcuse ile Söyleşi” yazısı, ss. 73-99].

Bu sosyal bilimcilere verilebilecek en gelişkin örnek, Robert K. Merton'dan Erich Fromm'dan, Theodor W. Adorno'dan, C. Wright Mills'den, Hadley Cantril'den, Karl Mannheim'dan, Thorstein Veblen'den, David Riesman'dan, Durkheim'den vb. yararlanan Melvin Seeman'dır. Weber'in işçinin, askerin, devlet ve diğer sivil sektör bürokrasilerinde çalışanların yaptıkları işte kullanmak durumunda oldukları araç gereçlerden yoksun bırakılma durumlarını kapsayacak biçimde geniş tutulmuş yabancılaşma kavramından; J. B. Rotter'in klinik gözlemlerden yola çıkarak geliştirdiği beklenti ve armağanlandırma ya da pekiştirme değeri (*reinforcement value*) kavramlarında; ve Marx'ın yabancılaşmada işe (*work*) ve işin mekânındaki öğelere de vurguda bulunan bazı görüşlerinden yararlanan Seeman, “güçsüzlük”, “kualsızlık” (*normlessness*), izolasyon, kendinden yabancılaşma (*self estrangement*) gibi yabancılaşma kategorileri oluşturmakta; bunları, ampirik araştırmalarla ölçmek için uzun yıllardan beri çeşitli çalışmalar yapmış bulunmaktadır. Ne var ki ampirik araştırmalarla yabancılaşmanın “ölçülemeyeceği” genellikle kabul edilmekte; buna neden olarak da, “yabancılaşmanın” bireysel bir özellik değil, bireyin içinde bulunduğu toplumsal konumuna ilişkin çok sayıda değişken ile ilgili somut

olarak görüp betimleyici açıklama düzeyinde kalmaması; bu tür çelişkilerin ardında, *var olan toplumsal formasyonun potansiyellikleri* ile, bunların realize edilmelerini engelleme durumundaki *nesnel olarak var olan toplumsal yapı* arasındaki çelişkinin (tezadın) bulunduğunu göstermiş olmasıdır.

Bunun içindir ki Marx'ın açıklamasının getirdiği bu katkı, insanların olayları değil, olayların imajlarının oluşturduğu “sözde olayları” (*pseudo-events*) yaşadığı; fantazyanın realitenin yerini almaya başladığı günümüzde toplumsal iletişimin sorunlarını anlamak için kuramsal analizlerde “asgari” yola çıkış noktası olma niteliğini bugün de sürdürmektedir.

bir sorun oluşu gösterilmektedir. (Bu konuda başlıca çalışmalar olarak bkz. Melvin Seeman “On the Meaning of Alienation”, *American Sociological Review*, Aralık 1959, ss. 783-91; ampirik araştırmalarda uygulanan yöntemlerle yabancılaşmanın saptanamayışı ile ilgili olarak, Dwight G. Dean, “Alienation. Its Meaning and Measurement”, *American Sociological Review*, Ekim 1961, ss. 753-58; yabancılaşmayı işte insanın doyum bulmaması, başkasının buyruğu altında olması, kariyeri ve teknolojik usallığa göre yönetilen bir toplumda yaşaması (cemaat topluluğu yaşamının kalmayışı) gibi değişkenlerle açıklayan bir çalışma olarak, gene Melvin Seeman, “The Urban Alienation: Some Dubious Theses from Marx to Marcuse”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 19 (2, 1971), ss. 135-43; yüz yüze ilişkiler açısından, W. Peter Archibald, “Face-to-Face: The Alienating Effects of Class, Status and Power Division”, *American Sociological Review*, Ekim 1976, ss. 819-37; formel örgütlerdeki durumla ilgili olarak, Melvin L. Kohn ve Carmi Schooler, “Occupational Experience and Psychological Functioning: An Assessment of Reciprocal Effects”, *American Sociological Review*, Şubat 1973, ss. 97-118; Melvin L. Kohn “Bureaucratic Man. A Portrait and an Interpretation”, *American Sociological Review*, Haziran 1971, ss. 461-74; ve ampirik ölçümlerde yabancılaşmanın değil *anomie*'nin ve toplumsal uyumsuzluğun saptanabildiğini, ayrıca toplumsal olarak heterojen birçok olgunun aynı kavram içinde ele alınışını eleştiren dikkatli bir inceleme olarak bkz. Igor S. Kon, “The Concept of Alienation in Modern Sociology”, *Social Research*, Mart 1965, ss. 507-28.

Bölüm: 2

Kitle İletişiminde Birey/Toplum Etkileşimi Sorunu

(İletişim Nedir?; Dil/Bilinç/Toplumsal Yaşama Katılma Olanğı Bağıntısı; Bilinç, Toplumsal Gerçekliğin Düz Bir Yansıması Sayılabilir mi?; Kitle İletişiminin ‘Etkileri’ Sorunu; Kitle İletişimine Niçin Katılıyoruz?)

Buraya kadarki bölümlerde 19. yüzyıl ortalarından itibaren işbölümünün artması, toplumsal üretim sürecinin gitgide karmaşık bir yapı içinde etkinliğini artırması, insanın bu yeni toplumsal ilişkiler içinde iş saatlerinde de, işin dışındaki zamanında da yeni bir yaşama biçimini benimsemeye zorlaması gibi olayların sonucu olarak dış gerçekliğin algılanmasındaki ve anlamlandırılmasındaki güçlüklerden söz etmiş bulunuyoruz. 19. yüzyıl ortalarına kadar, şair insanın *lyric* şiir üretmesi, onun dolaysız olarak kendisinin algılayıp anlamlandırabildiğı bir yaşam ile iç içe olması sayesinde gerçekleşebilmekteydi. 19. yüzyıl ortalarından itibaren ise, toplumsal yaşam, eski çağların “bilgesi” olan şairin kendi bireysel yaşamını da onun elinden almış; şair toplumsal yaşamı, ardındaki gerçek şekillerin zor seçilebildiğı bir fantazmagorya olarak algılayabilmeye başlamıştır.

Aynı toplumsal değişimlerin sıradan insanların idrak biçimlerine olan yansımaları ise bu insanların kendi başlarına ve kendileri adına anlamlandıramadıkları bir toplumsal yaşamı kitle iletişimi süreçleri içinde anlamlandırmaları biçiminde olmuştur. Paris’teki *Fizyolojiler* ile başlayan toplumsal ortamın dolaylı anlamlandırılması, giderek “uzağımızı yakınımız, yakınımızı ise uzağımız” yapan kitle iletişiminin santimental edebiyatına,

“yıldız falı sütunlarına”, “foto-romanlarına”, “şiddet gösterimine” ve ergilci kültürün en ilginç ürünü “pornografiye” gelip dayanmıştır. Bu değişim, bir bakıma çağdaş insanın kendi yaşadığı toplumsal yaşamı hakkında, dış gerçekliği hakkında kendisinin konuşmaması, düşünmemesi, bilinçlenmemesine dönüşmüştür. Toplumsal yaşamdaki edilginliğinin zorunlu bir yansıması olmuştur. Bu bölümde, işte bu sorun üzerinde duracağız.

İletişim Nedir?

Kitle iletişimin etkileri üzerinde durmadan önce, ilk bakışta gereksiz gibi görünse bile, iletişimin ne olduğunu ya da bizim çalışmamız açısından *iletişim* kavramından ne anlaşılacak gerektiğini özetle belirtmek yararlı olacaktır.*

* “İletişim” bir kavram olarak, çok değişik anlamlarla kullanılmaktadır. Bir yazar, değişik alanlardan ve değişik yazarlardan yola çıkarak, önce, 4560 adet kullanımını toplamış; sonra bunları 2621’e indirmiş tipleştirerek. En sonunda da, kavramsal içerikleri (*components*) bakımından şu 15 terimleştirmeyi yapmış bulunuyor: 1. **Simge/sözsellik/konuşma** bakımından, düşüncenin, fikrin sözsel karşılıklı mübadelesi; 2. **Anlama** bakımından, total konum içinde iki kişinin birbirini anlaması, birbirine kendisini anlatabilmesi; 3. **Etkileşim/ilişkilendirme/toplumsal süreç** bakımından biyolojik anlamda bile ortak edime olanak veren, karşılıklı etkileşim (*interaction*); 4. **Belirsizliğin indirgenmesi (azaltılması)** bakımından, ego’yu savunmak, etkin eylemde bulunmak için belirsizliğin azaltılması; 5. **Süreç** olması açısından, enformasyonun, ideaların, hissiyatın (*emotion*), becerilerin (*skills*) simgeler kullanımı ile aktarımı (intikali) sürecinin bir şey/bir kişi iken, başka bir şey/bir kişiye dönüşmesinin/dönüşme işleminin/ya da hem değişimin hem de değişim sürecinin kendisi; 6. **İlntileme/bağıntılama** açısından, yaşayan bir evrenin kesiklenmiş parçalarını bağıntılama süreci; 7. **Harcıâlemleştirme (commonality)** açısından, bir kişinin tekelinde olanın iki ya da daha çok kişinin kılınması süreci; 8. **Kanal, taşıyıcı aracı/yol (tarık) olma özelliği** açısından, mesajın, komutun gönderimi olanak, usul, teknikleri (askeri terminolojide); 9. **Belleklenenlerin yanıtla dönüştürülmesindeki işlevi** açısından, alımcı tarafta, onun dikkatini uyandırarak, daha önceden belleklendirdiklerinin, gönderimcinin beklentilerine uygun yanıtlara dönüştürülmesi işlemi; 10. **Fark edici yanıt/davranış uyarlayıcı/yanıt/değişim** olarak, organizmanın ortamdaki uyarıya verdiği onu fark ettirici yanıt; çevredeki, ortamdaki değişime uyarlanmacı yanıt; bu yanıtla diğerinin davranışını etkilemek; 11. **Uyarı özelliği** açısından, kaynaktan çıktığından itibaren alımcı taraf için bir uyarı (uyartan) olan edim; 12. **Gönderimcinin, alımcı tarafta onun davranışlarını etkilemeyi ereleyen/amaçsal bir edim**; 13. **Zaman/konum** olması açısından, bir yapılanmış konumdan, tüm olarak, bir diğerine aktarım süreci; 14. **Güç (yetke-ik-**

İletişim, Latincedeki *communis* kelimesinden türetilmiş *communication* kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Anlaşılacağı gibi dilimizdeki karşılığı yabancı dillerdeki anlamının en önemli kesimini dışarda bırakmaktadır. Birey ile birey (ya da bireyler) arasında yapılan bir anlam yüklü simgeler gönderimi, alımı, işlenimi, yeniden gönderimi, yeniden alımı ve yeniden işlenimi vb. süreci olarak ifade edilen *iletişim* terimi, *communication* sözünün temelindeki toplumsallaşma anlamını ifade edememektedir. Oysa Latincedeki anlamı, *communa*, *de communis*, *communicare* gibi kelimelerden anlaşılacağı gibi, bir ortaklığı, toplumsallaşmış olmayı, birlikteliği, iştirak haline gelmiş olmayı kapsamakta; dolayısı ile iletişimi hem bireyler arasında bir süreç olarak hem de bunlar aracılığı ile toplumsal düzeyde bir süreç olarak ifade edebilmektedir.¹

İletişim, insanın türsel özelliği olan toplumsallaşırlığının bir yansımasıdır. Doğal ortamına uyumlanmayı dolaysız olarak yapma durumundaki diğer tüm canlı türlerinin tersine, insan doğal ortamındaki fırtınalara, soğuğa, göllere, denizlere vb. uyumlanmak için ayı olmak, balık olmak zorunda kalmamış; bunu toplumsallaşırlığı ile oluşturduğu kültürü aracılığı ile yapmıştır. Vygotsky'nin araştırmalarının gösterdiği üzere, konuşma yeteneğinin gelişmesi de insanın toplumsallaşırlığının gerçekleştirilebilmek derecesine bağlı bulunmaktadır. Dil ve düşünceyi,

tidar) olması açısından ise, gücün uygulandığı (tatbikata aktarıldığı) mekanizma. [Bu ilginç çalışma için bkz. F.E.X. Dance, "The 'Concept' of Communication", Lyman W. Porter ve Karlene H. Roberts (der.), *Communication in Organizations* (Penguin Education, 1977), ss. 15-22. Aslı için bkz. F.E.X. Dance, "The 'Concept' of Communication", *Journal of Communication*, C 20 (1970), ss. 201-10.]

- 1 Bu konuda bkz. Wilbur Schramm, "Haberleşme Nasıl İşler?", Ünsal Oskay (çev. ve der.), *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş: Seçilmiş Parçalar* (Ankara: SBF, İ.Ü.H.F. Yayınları, 1975)'de aynı kökten hukuksal bir kavram olan "*Communio incidet*" maddesi; *Nouveau Petit Larousse Illustré*, 1949'da "*commuiquer*" maddesi; *Nuttall's Standard Dictionary of the English Language* (London and New York: Frederick Warne and Co., 1892)'de ise, iki ya da daha çok kişi arasında karşılıklı olarak birlikte aynı ilişkide yer almış olma durumu şeklinde açıklanması da ilginç. Ayrıca *communio* ile *communication*'ı yakın anlamlı kelimeler olarak vermesi de görüşümüzü destekliyor.

genellikle *özdeş* sayan mekanik materyalistlerden de; dil ve düşünceyi birbirinden *ayrı* şeyler sayan idealistlerden de farklı bir yaklaşımı olan Vygotsky dilin, toplumsal ve tarihsel bir fenomen olan bilinç aracılığı ile ve onun gelişmişlik düzeyiyle bağlantılı olarak, düşünce ile karşılıklı etkileşim içinde geliştiğini ileri sürmektedir.²

Bu sav, bizim sorununuz açısından iletişim sürecini anlamlandırmakta diğer teorik açıklamalardan daha geçerli görünmektedir. Sistem kuramı yandaşlarının iletişim sürecine ilişkin açıklamalarında öngörülen iletişimin ancak “var olan sabit güçlerin parametreleri etrafında istikrar (*stabilization*) sağlayan” ve böylece “niteliksel değişmelere gereksinmeksizin ortamdaki değişmelere karşı direncini artırabilen sistemler için anlam taşıyabilen” bir süreç olduğu³ görüşünü ancak Vygotsky’nin açıklamaları ile eleştirebiliriz. Ayrıca çeşitli Avrupa ülkelerinin televizyon kuruluşlarında danışmanlık yapan (Birmingham, Finlandiya’daki Tampere ve de Strasbourg Üniversitelerinden Stuart Hall, Kaarle Nordenstreng, Abraham Moles ve Pekka Peltola gibi) iletişim kuramcılarının, “kitap uygarlığı” döneminden geçmiş olmak gibi bize oranla çok önemli bir üstünlükleri olan Av-

- 2 Vygotsky’nin bizdeki dil yenileşmeciliği çalışmaları için de yararlı olacağını sandığım bu görüşleri için bkz. L.S. Vygotsky, *Thought and Language* (Cambridge: 1962), ss. 153’ten aktarıldığı yer için, Richard Bickley, “Vygotsky’s Contributions to a Dialectical Materialist Psychology”, *Science and Society*, 2 (1977), ss. 191-207. Özellikle, s. 192 ve devamı, Vygotsky’nin çalışmalarından dildeki yenileşmenin toplumsal yaşama katılma biçiminin yenileşmesiyle bağlantılı bir sorun olduğu anlaşıyor. İlerde değineceğim.
- 3 Sistem kuramı yandaşlarının görüşleri, rasyonel oluşları ve matematiksel ve ampirik disiplinlerde 1950’ler sonrasında sibernetik, genel sistem kuramı, enformasyon kuramı, oyun kuramı gibi işletmecilikten uluslararası savaş stratejilerine kadar çeşitli alanlarda kullanılan ve evrenselleşen uygulamalar ile de ilişkili oluşları nedeni ile üzerinde durulması gereken görüşlerdir. Var olanı meşrulaştırmaya yarayan bilimsel açıklamalar içinde en gelişkinlerinden biridir. Ne var ki *real-politik*’in yaygınlaştığı bugünün dünyasında etkinliğini arttırmayı amaç edinmiş bir “düzenin partisinden yana” kuram olarak gelişmesini sürdürmektedir. Burada, genel çizgileri ile bu kuramı tanıtabilecek iki kaynak vermekle yetiniyoruz. Ervin Laszlo, “Basic Constructs of Systems Philosophy”, Brent D. Ruben ve John Y. Kim (Eds.), *General System Theory and Human Communication* (New Jersey: Hayden Book Company, Inc., 1975), ss. 66-77; Aubrey Fisher, “Communication Study in System Perspectives”, Ruben ve Kim, age., ss. 191-206.

rupa toplumlarında bugünkü kitle iletişiminde tasrihi (*denotative*) kodlamanın terk edilip, *connotative* (vurgulanmak istenen belirli bir anlamın, değişik boyutlardan benzeri olan anlamlarla birlikte kodlanarak kendisinin yakını olan anlamlar aracılığı ile algılatırılmasının hedef alınması ile yapılan) kodlamaya geçilmeye başlanmış olduğu ve bunun gitgide yaygınlaşmakta olduğu yolundaki görüşlerinde ve Vygotsky'nin söylediklerine denk düşen yanlar vardır. Bu yazarların, Avrupa toplumlarındaki televizyonlarda çalışan üretim ve yayın personelinin hegemonik kültürle özdeşleşme gösteren meslek etik'i yüzünden televizyon yayınlarındaki tasrihi kodlamanın izleyici kitleleri tarafından anlamsal olarak doğru *decode* edilemediğinden; bu yüzden üretim ve yayın personelinin yayınların sessel ve görüntüsel kodlanımında *connotative* kodlamaya başvurmakta oluşundan söz eden görüşlerinin aslında, bu toplumlardaki toplumsal *iletişim sürecine* toplumsal sınıfların eşit konumda katılamadıklarını ortaya koyduğunu anlamak için de Vygotsky'nin dil/bilinç/toplumsallaşırılık arasındaki diyalektik ilişki hakkındaki açıklamalarından yararlanmamız gerekmektedir. Bu, söz konusu bilimadamlarının savları olan Batı toplumlarında kitle iletişiminin en etkin olabildiği yayın türlerinin manipülatif nitelikte kurgulama ile üretildiği yolundaki görüşlerini ya da Peltola'nın dramatik ifadesi ile günümüzde kitle iletişimi araçlarının izlenmesinde *anlamayla* izlemenin farklı şeyler olduğu görüşünü⁴ anlamak için de yararlı olacaktır.

Doğal ortamına uyumlanmak için kültürü oluşturan ve kültürlenerek bu uyumlanmayı başaran insan, kültürünü oluştururken bir başına değil, diğer insanlarla birlikte etkinlik gösterir. Duygularını, düşüncelerini, inançlarını anlam yüklü seslerle, işaretler ile, bedensel hareketlerle ya da bunların stilize edilmiş çeşitli işaretleri

4 Bu görüşler için bkz. Kaarle Nordenstreng, "Communication Theory and Policies", *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Cooperation of the Council of Europe*, S. 25, Yaz 1974, ss. 2-8; Abraham A. Moles, "Television and Forward Planning in Culture", *age.*, ss. 33-40; Stuart Hall, "The Television Discourse: Encoding and Decoding", *age.*, ss. 8-14.

ile (temsili düzeyde algılanabilen düzenlemelerle) birbirine aktarır, yanıt alır, yanıtı karşı yeni bir yanıt hazırlar. İletişim dediğimiz büyük kültürel donanımını geliştirir. Öykünmeler ve benzemeler, doğal süreçlerin oluşumu içinde yer alan öğelerin zincirini öğrendiğinde bu süreçleri başlatmak için insan tarafından doğanın düzenliliklerinin ardı ardına –bu kez insanın o doğal süreçlerin olmasını istediğinde– oluşması için sihir, büyü ve ritüellere dönüşür.

Algılanabilen her şey bir iletişim sürecini başlatır. Aynı uyarıyı algılayan iki insanın birbirleri ile kuracakları toplumsal ilişki, uyarı aracılığı ile olur. Bu ilişki, bu toplumsal etkileşim, büyük ölçüde bir iletişim süreci olarak işlemeye başlar. Duyusal sesler, çığlıklar, nidalar, jestler, hatta basit nişan koymalar insandan daha alttürlerden olan canlı türlerinde de görebildiğimiz, bir anlamda iletişimin alttürleridir. Duyusal sesler, çığlıklar ve nidalardan geliştirilmiş dile geçebilen tek canlı türü ise insandır. İnsanın geliştirdiği iletişim ile, diğer canlılardaki iletişim arasındaki farklılıklara gelecek alt bölümde değinmeden önce, burada hemen belirtelim ki *dil* ile birlikte, insan ile diğer canlılar arasındaki en önemli farklılaşma da oluşmaya başlamıştır. Canlıların *genetic* ile kazanabildikleri *varlık sürdürme donanımlarını*, insan kendi kültürü ile kendisi yapma yeteneğine sahiptir. Dil insanlar arasında gelişkin bir iletişime geçişi sağladığı gibi, her kuşağın çeşitli zahmet ve acılarla elde edebildiği sinama/yanılma sonucu bilgileri, becerileri ve bunları kutsayan değer, inanç ve ritüelleri bir sonraki kuşaklara aktarmak üzere tutanaklara aktarmak üzere tutanaklandırmakta, saklamakta, aktarmaktadır da...

Böylece bireylerin yaşamlarında kazandıkları bilgi, beceri ve duygular hem kendi kuşakları içindeki insanlar hem de kuşaklar arasında ortaklaştırılmış olur. Bu yolla, insan toplulukları içindeki bireyler aralarında yaşam için gerekli bilgi, beceri ve duygulara ilişkin ortak (benzer) idealar, duygular ve inançlar edinilip paylaşılmaya başlar. Toplumsal yaşamdaki insan bu yolla, varlığına birliktelik, süreklilik, kültürelleşme kazandırmış olur. İletişim (dil), bütün bu süreçlerdeki yeri bakımından, topluma geçişin en etkin aracı ve düzenleyicisi olur. Bu nedenledir ki insan toplumlarının gelişmesi için

önemli bir araç, bir etken olan iletişim, toplumsal yaşamda gitgide daha ileri gelişme düzeylerine geçildikçe, insan toplumunun gitgide daha temel nitelikte düzenleyici aracı olmaya başlar.

Bu aşamalara geçildikçe, insanın birey olarak kendi bedendeki organları ile yapabildiği anlam yüklü işaretler, sesler, kelimeler, tümceler, bedensel hareketler ve mimikler, kulaktan kulağa aktarılarak yapılan konuşmalar ve topluluğa seslenmek için yapılan konuşma biçimleri ortaya çıkar. Daha ileri düzeyde ise, yazılı levhalar “varakpareler”, gazeteler, telsizler, radyolar, sinema ve televizyonlar ve bunların işletilmesi için gereken yepyeni işlevleri, düzenlemeleri ifade eden yerel muhabirler, haber işlem birimleri (yazışları), teleksciler, arşivciler, basımevleri, sütun yazarları, kâğıt, mürekkep, film vs. sanayileri, dağıtım şebekeleri, çeşitli alanlardaki teknik bilgi sahibi kişiler, bunları yetiştirecek meslek etiği, okullar, kuruluşlar, normatif düzenlemeler, yasal düzenlemeler, özgürlükler, yargısal usuller, düzenlemeler, ilan işletmeciliği, kamuoyu araştırmaları yapacak birimler vb. aracılığı ile işleyen bugünkü gelişkin düzeyde toplumsallaştırılmış kitle iletişimi ortaya çıkar.

Fakat bütün bu gitgide toplumsallaşan düzenlemelerin yanı sıra, bütün bunların işlerlik kazanabilmesi için, insanlar arasındaki bu denli genelleşmemiş, toplumsallaşmamış bulunan grup içi ve gruplar arası geleneksel iletişim biçimlerinin de, bunların yanı sıra, bunların baskıcı hoşgörüyeye uygun olarak işletilen denetiminde *canlı tutulması* gerekmektedir. Ayrıca insanların toplumsallaşan iletişimin etkin öğeleri olmaları güçleşse bile, gene de bir dereceye kadar bu sürece katılabilmeleri için, toplumsal yaşamın diğer boyutlarında da yer almaları gerekmektedir. Toplumsal yaşamın iletişim dışındaki yaşam alanlarında katılmanın düşük olması durumunda da, iletişimin çeşitli düzenlemeleri ile gerçekleştirilebilen özdeşleştirmeler aracılığı ile belirli bir derecede bu tür katılmalar sağlansa bile, ilerde ele alacağımız üzere, bunun iki sonucu olmaktadır. Birincisi, belirli bir süre sonra bu katılma biçimlerinde isteksizlikle karşılaşılmaması; ikincisi ise kitle iletişiminde, toplumsal etkinliklerin dışında bırakılmışlığın verdiği kırgınlık, öfke, umut-

suzluk ve nihilistik duyguların hesaba katıldığı, “okşandığı”, “kullanıldığı” bir yayın siyasasına yönelme zorunluğunun belirmesidir. Bu ikisinin yansıması ise, kitle iletişimi araçlarının yayın siyasalarını yönetenlerin, “kitlenin” kendi yayınları için “hedef” saydıkları kesimine erişebilmek için tasrihi olmayan (*connotative*) bir kodlama yöntemini kabul etmeye mecbur kalmaları olmaktadır. Başka bir yansıması ise, o an içinde yaşanmakta olan toplumsal sistemin ekonomik düzeyinin etkinliğinin artırılmasında yeni güçlüklerle karşılaşılması; kültürün maddi öğelerindeki gelişme düzeyi buna elverişli duruma gelmiş bulunsa bile, ekonomik düzeyin potansiyel verimliliğinin tinsel kültürdeki bu geri kalmışlık nedeniyle arttırılamaması olmaktadır.

İlerki alt bölümlerde yeniden değineceğimiz bu sorunları daha iyi açıklayabilmek için, şimdi yeniden Vygotsky’nin bulgularına dönelim ve bu bulgular aracılığı ile edineceğimiz iletişim sürecine ilişkin bilgilerle, günümüzün rasyonelleştirilmiş ve bürokratikleştirilmiş sanayi toplumları ile, bu toplumların “gelişme” modelini benimsemiş gibi görünen geri kalmış toplumlarında gitgide daha çok geçerlik kazanan sistem kuramı yandaşlarının iletişim sürecine ilişkin görüşlerine benzeyen görüşleri değerlendirmeye çalışalım. Önce bilinç, dil ve toplumsallaşırılık özelliği arasındaki bağın-tıların nasıl ele alınması gerektiğini inceleyelim.

Bilinç, Dil, Toplumsallaşırılık

Vygotsky, bilinci reflektif düşüncenin bir yan ürünü sayan görüşleri kadar, davranışçı açıklamalarda ileri sürülen, bilincin insan davranışlarının bireysel birimler içindeki düzenliliğinin sonucu olduğu görüşünü de doğru bulmamaktadır. Davranışçılara göre yapılan bilinç açıklamasında, düzenlilikleri ile kategorileştirilen insan davranışlarını betimlemek mümkün olsa bile, insan davranışlarının ardındaki –Engels’in belirttiği– karmaşık yapı ve çok sayıdaki toplumsal ve bireysel etmenlerin bir bütün olarak ele alınması mümkün olamamakta; olguların ardındaki toplumsal-

tarihsel etmenler (süreçler) bir yana bırakılmış; olgular, atomistik görüngüler olarak incelenebilmiş olmaktadır. Vygotsky ise, *dil* ve *düşünce* arasındaki bağıntıyı anlayabilmek için sözsel davranışlarda her davranışın (ses çıkarmanın) belirli bir anlam taşımasının ya da bir sessel davranışın anlamını başka bir sessel davranışın anlamından ayırmayı gerekli ve mümkün kılan farklılaştırıcı anlam taşınmasının önemli bir olgu olarak ele alınmasını gerekli görmektedir. Ona göre *anlam* (*meaning*) ya da bir sessel davranışa başkalarından ayrılmış farklılaştırıcı anlam kazandırma, düşünce ile *dilin* onun içinde yer alarak birleştiği, böylece sözel düşünce (*verbal thought*) durumuna evrimlendiği önemli olgulardır. Başlangıçta, ayrı ayrı gelişen *dil* ve *düşünce*, bu anlamlar aracılığı ile (anlamların seslere yüklenmesi aracılığı ile) birleşerek sözselleşmiş düşünceyi oluşturmaktadırlar. Anlamlar ve belirlilik kazanmış anlamlar ise birey insanın tek başına yarattığı şeyler olmayıp insanın kendi bireysel varoluşunu sürdürebilmek için toplumsallaşarak diğer insanlarla birlikte doğal ortamına (doğaya) uyumlanma özelliğini taşıyan toplumsal insana dönüşmesiyle ve insanın bu özelliği kazanmış diğerleriyle birlikte gerçekleştirdiği kültürel etkinlikler içinde *kolektif olarak* üretilebilmektedirler. Böylece *bilincin, dilin, düşüncenin bireysel olan yanları ile kolektif olan yanları, insanın türsel özelliği olan toplumsallaşırılığı sayesinde (ya da gereği olarak) girilen kolektif etkinlikler içinde karşılıklı etkileşime girmektedirler*. İnsan bilinci, insan konuşması (dil) Vygotsky'ye göre, bu nedenledir ki bireysel bir olgu olarak açıklanamaz. Ayrıca toplumsal bütünün kendi dinamiğinden soyutlanarak statik bir olgu olarak da açıklanamaz. Dil ve bilinç olgularının toplumsal (kolektif) yanlarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Vygotsky'nin davranışsalcıların açıklamasını yüzeysel bir betimleme saymasının nedeni budur.

Vygotsky, dili reflektif düşünce* türü sayan yazarların açıklamasını da reddetmektedir. Dilin bir refleks saymanın uzantısı

"Reflektif düşünce", kişinin kendi yaşam deneyimleri, idealleri, algıları üzerinde kendi içinden düşünüp ilerde göstereceği eyleme ilişkin zihinsel sonuçlara varma çabasını ifade ediyor. Böyle olunca dil, kişinin içinde oluşan bir olgu gibi ele alınmış oluyor.

olarak, refleksçiler *bilinci de bastırılmış (inhibited) dil* saymaktadırlar. Davranışçılarda ise, düşünce bir davranış biçimidir, fakat ses ögesinden yoksun bırakılmış bir davranıştır. Ama gene de, diğer davranışlardaki öğelerden oluşur. Düşünce sessiz bırakılmış bir konuşmadır. Bu açıklamaya göre, bu nedenle *konuşma* ile *düşünme* arasında gerçek anlamda diyalektik bir bağıntının kabulü söz konusu olamamaktadır.*

Bu nedenle, Vygotsky'nin açıklamasına göre, hem *refleksçiler* hem de *davranışsalcılar* (kendilerinden bir tepki olduğunu göz ardı etmemek gerekmele birlikte) mekanik materyalistler olarak kabul edilebilirler.

Vygotsky bu ikisinin ortak özellikler taşıdığını vurguladıktan sonra, ikinci bir kategori olarak ele aldığı Würzburg Okulu'nun idealistik açıklamasını ise, bu okul *dil ve düşünmeyi* birbirinden ayrı şeyler saydığı için reddetmektedir. Bu okulun dili, sesleri birim sayan bir analizle açıklamaya kalkışmasını yanlış bulmaktadır. Vygotsky'ye göre *dil* olgusunu anlamak için en küçük birim olarak kelimelerden yola çıkmak gerekir. Başka bir deyişle, suyu açıklayabilmek için nasıl hidrojen ile oksijeni birliktelikleri içinde ele almaktan yola çıkmak gerekiyorsa, dilde de seslerin insansal iletişim düzeyine eriştikleri noktadan itibaren kazandıkları *anlam yüklenmiş olma* özelliklerinin göz önünde tutulması; analiz birimlerinin sesler olarak değil, *anlam yüklü ses düzenlemeleri* (kelimeler) olarak birimleştirilmesi gerekmektedir. Kelime, dil ve

* Düşünce özgürlüğünün hukuksal koşulları bizim alanımıza girmediği için bu gibi konulara değinmemeye özel bir özen gösteriyoruz. Ancak sorunun hukuksal yanırları ile ilgilenenlere yararlı olabilecek bir nokta ortaya çıkıyor burada: Düşünce özgürlüğünü, ifade özgürlüğünden soyutlamış bir "özgürlük" olarak kabul ettirmek isteyenlerin, apaçık bir biçimde düşünce özgürlüğüne karşı çıkmakta oldukları. Vygotsky'nin Stalin döneminde "revaç bulmayan" bu açıklamaları esas alındığında, düşünebilmenin (bilinçlenebilmenin), konuşabilme (ifade özgürlüğü) olanağı olmaksızın gerçekleştirilemeyeceği anlaşılmaktadır. Batı demokrasilerinde düşünce ile konuşma birbirinden ayrı ele alınmamaktadır. Başka bir düzeyde (siyaset düzeyinde) oluşacak olan "önlenmek istenen tarzdaki düşünsel eylemler, Amerikan hukukunda bile, ifade edildiği için değil, ifade edildiğinde "açık ve yakın tehlike" oluşturma koşuluna göre kovuşturucu konusu olmaktadır. [Bkz. Walter Gellhorn, *Amerikan Hakları: Anayasanın Uygulanması* çev. Ünsal Oskay (Ankara: Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1965)]

düşüncenin iç içeleştiği en küçük dil birimi sayılmalıdır. Analizin kelimeden başlatılması sayesinde dil ile düşünmenin birbirinden ayrılmazlığının daha iyi anlaşılacağını ileri süren Vygotsky'ye göre kelime, sesler arası bir düzenleme; dil ve düşüncenin bileşimi; konuşma ile düşünmenin birleştiği bir olgu; bir tam birimdir. Seslerin, *gürültü* olma durumundan kurtuldukları en basit halleridir. Öte yandan düşünce de, gene aynı nedenle, duyuşal oluşturuclarından (öğelerinden) soyutlanamaz. Psikolojik olarak kelimenin anlamı bir genelleme, bir kavramlaştırmadır. Duyusal oluşturuclarıyla birlikte kelimelerin taşıdığı genellemeler, kavramlaştırmalar, kesinlikle bir düşünce edimidir. Bu yüzden de, kelime hem anlam hem de ses (duyuşal öge) öğelerinden oluşmaktadır. Anlam (düşünme) ve konuşma insandaki psişik hayatın birbirinden ayrılmaz iki yanıdır. Kelimelerin kullanılması onların anlamlarından dolaydır. Anlam ise, bir düşünme fenomenidir. Bu nedenle de, kelimelerin kullanılması düşünme edimine bağlıdır ve iletişimde kullanılan *dil* (diller) düşünceden ayrılamaz.*

Vygotsky'nin buradaki görüşlerini anlayabilmek için, onun düşüncenin sözselleşme –öncesi gelişmesi ile konuşmanın düşünsellik– öncesi gelişmesi arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığını bilmek gerekiyor. Çocuklukta bunlardaki gelişme, önceleri ayrı ayrı gelişmeler olarak seyretmektedir. İki yaş civarındaki ilk isimlendirmelerle birlikte bu iki gelişme çakışmaya başlamaktadır. Başlangıçta isimler, çocuk için “şeylerin” ikameleridir. İki yaş civarında ise, isimler şeyleri gösteren işaretler (*sign*) olmaya başlar. Ait oldukları (izafe olundukları) şeylerden daha da fazlasını anlam olarak yüklenmeye de başlarlar artık, yani simgesel araçlara dönüşürler. Böylece, önceleri izafe olundukları şeyler ile hissi yakınlıklarına göre ve (bugünkü reklam programlarındaki kodlama gibi *connotative* nitelikte) geniş anlamlı (tasrihi olamayan) bir biçimde kullanılan kelimeler, daha sonraları düşünsel bir biçimde kullanılabilmeye başlar. Çocuk, artık ilk devredeki tasrihi olmayan (*connotative*) konuşma aşamasını geri bırakmış olur. Konuşma ve düşünmenin gelişme çizgileri bu andan itibaren çakışır; konuşma ussallaşır, düşünme ise sözselleşir. Çocuktaki bu çok önemli devre, yani *verbal* ve *intellectual* gelişmenin birliktelik kazanmaya başladığı devre henüz gene de bir başlangıçtır sadece. Kelime-anamlara varılan bu devreden sonra, bunların geliştirilmesi ile sürdürülecek olan diyalektik gelişme süreci içinde düşünce ve konuşma arasında daha yakın bir birliktelik gelişmeye başlar. Çocuğun ilk evrede yetişkin insanlarla paylaştığı kavramlar değil, bu işin birinci aşaması olan dolaysız duyuşal ve *syncratic* (iki kipi birleştiren bağlaç kelimelere) genellemelere; pratikler ve içinde bulunulan (yaşanan) durumlar ile ilgili geçmiş deneyimlere ve belleğe sahip olunan ikinci aşamaya varıldıktan sonra oluşurlar. Bu bakımdan, bir tür sözde kavramlardır; mantıksal ve kavramsal kelime-anamlara erişme öncesinde (birinci ve ikinci aşamalarda kazanılmış kelime-anamlara erişme

Bu nedenledir ki Vygotsky'nin açıklamasına göre, özet olarak, toplumsal yaşamından ötürü *insanlaşan insanın konuşmamasızın* (bildirimde bulunmaksızın) düşünebilmesi olanaksızdır. Yanı sıra kendi başına *düşünebilme olanağından soyutlanmış insanın, insana özgü bir özellik olan konuşma ediminde bulunabilmesi de olanaksız kalmaktadır. Bunların her ikisine de sahip olabilmek için ise, insanın toplumsal yaşama katılabilme olanağına sahip bulunması gerekmektedir. Bu durum ise, günümüzün toplumlarındaki iletişim sorunlarını anlayabilmemiz için, dil ve düşünce arasındaki etkileşimin toplumsal-tarihsel bir olgu olduğunu göz önünde tutmamızı gerektirmektedir.*

Sözleşmiş Düşüncenin Tarihsellik Yanı ve Bu Yanın Artışı

İletişim sorunlarını anlamamız için, bilmemiz gereken bir nokta da, dilin (düşüncenin), çocuk ve insanın çok uzak geçmişteki ilk gelişme çağlarındaki durumu bir yana, doğuştanlıkları (*innate*) bir şey olmadığı; dil ve düşüncenin, biyolojik yanlarına oranla çok daha büyük bir oranda, toplumsal-tarihsel bir olgu olduğudur.

öncesinde) birinci ve ikinci aşamalarda kazanılan komplekslerdeki düşünme ile üçüncü aşamadaki kavramlaştırma arasında bağlayıcılık yaparlar. Aynı gelişme, yetişkin insanlarda da görülmektedir. Bunlarda da *mental* işlevler geliştikçe, kavramların daha gelişkinleri kullanılmaya başlamaktadır. Örneğin cebir bilmeyen bir insanın bilmekte olduğu aritmetik kavramlar yerine, cebirsel kavramlara geçilince sayılaştırmaya dayanan işlemler daha üst düzeyde, daha etkin icra edilmeye başlar. (L. S. Vygotsky, *Thought and Language*, Cambridge, 1962, ss. 48-53 ve 152-52; A. R. Luria, "The Psychological Ideas of L. S. Vygotsky", B. Wolman (Ed.), *Historical Roots of Contemporary Psychology* (New York, 1968), ss. 348'den alındığı yer için bkz. Bickley, age., ss. 191-207'de ilgili alt bölüm, Vygotsky'nin bu düşüncelerini özetlerken, beden çok daha yetkin biri olduğu için, "okuyucuya" onun çalışmasından yararlanarak yapılmış bir özetleme sunmayı daha "doğru" gördüm. İsteyen, Vygotsky'ye başvurabilir. Ayrıca Vygotsky'nin söylediklerini daha iyi anlamak için, Türkçede Tahsin Yücel'in, Berke Vardar'ın, Önay Sözer'in ve Ahmet Oktay'ın bu konulara ilişkin çalışmalarından yararlanılabilir. Benim alanım olmadığı için, çok ilginç de olsa, işin bu yanına girmiyorum.

Her düşüncenin anlaşılması için, ardındaki motivasyona bakmak gerekmektedir. Arzular, gereksinimler, hissiyat (*sensiment*) ile düşünce birbirine ilişkin şeylerdir. Düşünce bunlar tarafından yaratılır, düşünce bunların içinde oluşur (*engender*). Her düşüncenin ardında hissi (*affective*) bir yönseme vardır ve bu yönseme iradeye bağlılık niteliği de (*volitional*) taşımaktadır. Hissi olanlar ve iradi olan bu öğeler bedene ilişkindir, dünyasaldır. Bizim, dünyadaki varoluşumuza ilişkindir. Dünya ile etkileşimimize ilişkindir. Bu nedenledir ki *Kutsal Kitap*'taki açıklama yanlıştır. “Başlangıçta söz vardı” yerine, “başlangıçta edim (*deed*) vardı” demek gerekmektedir. *Vygotsky'nin ifadesi ile, “kelime başlangıç olmamıştır; ilk olan edimdir; kelime, gelişmenin sonunda, eyleme taç olmuştur.”*

Sözün gelişmesi, insanın dış dünyası ile varoluşunu sürdürmek için giriştiği etkileşimlerin evriminin sonucunda gerçekleştirilmiştir. Bunun için dil ve düşünce tarihsel ve toplumsaldır. Özellikleri ve belirli yasaları düşünce ve konuşmanın doğal formlarınca değil, tarihsel ve kültürel süreçler tarafından belirlenen bir davranış biçimi olduğu için, bu ikisinin (*dil ve düşüncenin*) kendilerine ilişkin sorunlar doğal bilimlerin sınırlarını aşmakta; tarihsel olan insan psikolojisinin, yani sosyal psikolojinin sorunu olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Bilincin Toplumsal Gerçekliğin Düz Bir Yansıması Olmaması ve Dilin, Düşüncenin Gelişmesi

Bilinç ile dış gerçeklik, yani öznel olan ile nesnel olan ontolojik olarak birbirlerinden ayrı şeyler olmayıp, bunlar arasında, mekanik materyalizmin açıklamasının tersine, bunları birlikteliğe kavuşturan diyalektik bir etkileşim vardır. Kişi, üyesi olduğu sınıf, ırk, cinsiyet ve etnik grubun sadece tipik bir üyesi olmayıp, bireysel özelliği ile bu dış gerçeklikler içindeki var olan koşullara ve çelişiklere bir anlam kazandırmaktadır.

Bilinç, dış dünya ile soyut bir birey olarak yaptığımız denemelerden gelmediği gibi, içinde yer aldığımız sınıfımız, gruplarımız ve diğer toplumsal birimlerimizce dolaysız (birey olarak bizim hiçbir etkimiz olmaksızın) bir bilinç kazanmamızın da söz konusu olmaması gerekmektedir, çünkü insan, doğal ortamına dolaysız bir biçimde uyumlanmamaktadır. Önce, toplumuna (kültürel mekâna) uyumlanmakta; toplumu aracılığı ile de doğal ortamına uyumlanmaktadır. Bu nedenle, *düşüncelerimiz* ve *dilimiz* diğer insanlar aracılığı ile, toplumumuz aracılığı ile; fakat bizim de bu dış toplumsal gerçeklikler üzerinde yapmakta olduğumuz etkilemelerimize de bağlı olarak biçimlenip oluşmaktadır.*

Bilinç ile toplumsal-tarihsel gerçeklik arasındaki ilişkide insanın bilinci (sadece) materyal üretim süreci içindeki ilişkilerince değil; insanın kişisel diğer ilişkilerince ve toplumun kültürel gelişiminin ürünlerince de belirlenmektedir. Bu ise, bilincin oluşum ve biçimlenmesi sorunu ele alındığında materyal ve kültürel (toplumsal) etkenler ile bilinç arasındaki dolaylımların (*mediation*) oynadığı role de bakılmasını gerektirmektedir. Bilinci biçimlendiren, bu iletimlerle gerçekleştirilen ve yürütülen etkileşimler olmaktadır. Bunlar ise aile, akrabalar, arkadaş grupları; bilgi, teknoloji ve ideoloji (başat kültür) aktarımı yapan okul ve diğer toplumsallaştırma kurumları; kişinin emek biçimi (bedensel emek/zihinsel emek; serf, köle, ücretli işçi gibi); buna bağlı olarak kazanılan toplumsal statü vb. çok çeşitli öğelerden oluşmaktadır. Bu iletimler temeldeki toplumsal-ekonomik sistemin yapısı tarafından ve bu yapının değişme tarzı tarafından belirlenmektedir. Bireyler ve gruplar bu iletimci etmenlere karşı sadece edilgin nitelikte yanıtlarda bulunmakla kalmadığı gibi, bunları eleştirisiz bir tavırla benimsemekle de yetinmezler. Bunları değiştirebi-

* Bickley'e göre bireyin, grubun ya da sınıfın bilincinin oluşumunu açıklarken, bunların dış gerçeklikleri olan grupların ya da toplumun tek belirleyici olduğunu söylemek; bunların da dış gerçeklikleri üzerinde etkileri olabileceğini düşünmek yanlıştır. Bu tür açıklamalar, Engels'in *Doğa'nın Diyalektiği*'nden ve Lenin'in *Materyalizm ve Ampirio-Kritisizm*'inden esinlenmektedir. Bickley'e göre [bkz. Bickley, age. s. 202'de dipnot 31; Althusser, *Lenin ve Felsefe*.]

lirler, karşı çıkabilirler, hatta bir bütün olarak sisteme de karşı çıkabilirler. Bu nedenledir ki bilincin toplumsal-tarihsel sistem tarafından (sistemin materyal ve toplumsal güçleri tarafından), fakat kişisel ve toplumsal tüm ilişkilerin, kültürel kurumların dolayıcılıklarıyla biçimlendirildiğini söylemek gerekmektedir. Böylece bireysel olanlar ile tümel olanlar arasındaki etkileşimi de göz önünde tutan bir açıklama yapılmış olacağı için, böyle bir yolun izlenmesi daha doğru görünmektedir.

Bunun bir anlamı da, bilincin bir de aktif bir doğası olduğu; üretim güçlerince ve bunların gelişme aşamalarınca sistemsel olarak belirlenen bu aracı-iletici öğeleri, dış dünya ile etkileşimi içinde bilincin de etkileyip değiştirebileceğidir.

Bu durumda bilinç, toplumsal, tarihsel bir dünyada konumlandırılmış olmaktadır. Bilinç ile toplumsal-tarihsel dünya arasında bireysel olanı dışlayan mekanistik bir ilişki değil; diyaletik bir etkileşim söz konusudur. Bu iki alan birbirinin içine uzanmakta; birbirinin içinde yer alabilmektedir. *Tarihsel-toplumsal güçlerden* ve onların etkilerinin gerçekleştirilmesinde iş gören *aracı-iletici öğelerden* etkilenen bilinç, bu mediasyon içinde kendi eylemi ile bu öğeleri bir dereceye kadar da olsa etkileyebilmekte; onların değişimlerini biçimlendirmekte etkin bir yer alabilmektedir.

Bu nedenledir ki *dil* ve *düşüncenin* (kişi ve sınıflardaki dil ve düşünme biçim ve etkinlik düzeylerinin) gelişimi ile toplumsal yaşama katılmanın kişinin ya da sınıfların toplumsal yaşama etkin, özgür, bilinçli bir biçimde katılabilme olanağı bulabilmelerinin derecesi arasında kesin bir etkileşim vardır. Bu etkileşimde, toplumsallaşma öncelik taşımaktadır. Bu nedenle toplumsal iletişimi anlamak için, bilinç ile *toplumsal dünyanın* nasıl çıktığını bilmek gerekmektedir. Toplum içinde anlamın –söz ile düşüncenin birlikteliğinin– ortaya çıkabilmesi toplumsal iletişim aracılığı ile olmaktadır. Vygotsky’ye göre konuşmanın birinci derecedeki işlevi iletişimdir. Toplumsal nitelikte bir *karşılıklı temastır* bu. İki kişi arasında iletişimin olabilmesi için, iki taraf

arasında bir anlam ortaklığı olması gerekmektedir. Bu ise, toplumsal bir *genelleştirilmiş tutumun* ya da *genelleştirilmiş düşünümün* olmasına bağlıdır. Başka bir deyişle, toplumsal iletişimin olabilmesi için taraflar arasında ortak bir anlamın ifade olunması gerekmektedir. Tıpkı anlamın düşünce ve dilin gelişiminde bir sentezi temsil etmekte oluşu gibi, buradaki ortak anlam da aynı işlevi yüklenmiş olmaktadır. Böylece *kişinin bilinci* “toplumsal olanda” yer almakta; buna karşılık, toplumsal olan da kişinin bilincinde konumlanmış olmaktadır. Ne var ki toplumsal olan hem konuşmanın hem de düşünmenin gelişmesinde öncelik taşımaktadır. Şöyle ki, “düşünme” konuşmadan sonra gelişmekte; konuşma ise, kişinin toplumsallaşması oranında gereken ve gelişen bir yetenek olarak kazanılmaktadır.

Vygotsky’nin Araştırmalarına Göre Düşünme Yeteneğimizin Gelişmesi ve Toplumsal Yaşama Katılma Olanakları

Vygotsky’nin kitle iletişimi açısından özellikle önemli bulduğumuz bu açıklaması üzerinde durmamızda yarar vardır. Çocuklar üzerinde yaptığı çeşitli araştırmalara dayanan Vygotsky *dilin gelişmesinin* toplumsallaşma (toplumsal yaşama katılma anlamında) derecesine göre oluşan, ilk seslenmeler, *egocentric* düşünce ve en son olarak da içsel konuşma (düşünce) olarak üç aşamada olduğunu ileri sürmektedir. Onun, bu görüşün tam karşıtını savunan Piaget’den farklı yanı, yalnızca konuşma yeteneğinin değil, düşünme yeteneğinin de insanın toplumsallaşması amacı ile oluştuğunu ileri sürmesidir.

Çocuklar üzerinde yaptığı araştırmaların bulguları bu açıdan çok ilginçtir. Araştırmalarında üç ayrı kurgulama kullanmıştır: Birincisinde, birbirleri ile anlaşabilen çocuklardan biri, arkadaşlarıyla birlikte bulunduğu gruptan alınıp dilsiz ve sağır çocukların arasına konulmaktadır. İkinci kurgulamada kolektif bir monolog yapan çocuklardan (yani hiçbirinin diğerini anla-

mamasına rağmen, her biri kendi başına devamlı bir şeyler söyleyen çocuklardan) biri alınıp, tanımadığı çocukların bulunduğu bir odaya ya da hiç çocuk bulunmayan boş bir odaya konulmuştur. Üçüncü kurgulamada ise kolektif olarak monolog yapan (*egocentric* konuşma yapan) çocukların bulunduğu aynı odada, bu kez yüksek sesle pikapta plak çalınmıştır. Her üç kurgulamada da, yani (a) çocuk yalnızken; (b) çocuk kendisinin tanımadığı diğer çocuklar arasında iken; (c) çocuk başka çocuklar ile anlamsal olmasa bile, *egocentric* konuşma yapabildiği ortamda bu ortamın müzik sesiyle bastırılmasıyla gürültü ile karşılaştığında *egocentric* konuşma azalmakta ya da kimi hallerde tamamen kesilmektedir.

Böylece, konuşmanın (düşünmenin) evriminde toplumsallaşabilme/toplumsal yaşam oluşturma, konuşma yeteneğinin olduğu kadar, düşünme yeteneğinin gelişmesinin de (çünkü bu ikisi *anlamda* birleşmektedir) *önkoşulu* görünmektedir. Başka bir deyişle, insan konuşmayı ve düşünmeyi öğrenerek toplumsal bir canlı türüne dönüşmemekte; tersine toplumsallaşırlık taşıyan bir canlı türü olduğu için, bu özelliğini yaşamında gerçekleştirebildiği oranda, konuşma ve düşünme yeteneği kazanabilmektedir. Düşünmenin gelişimi de *bireysel olandan toplumsal olana* doğru bir gelişme değil; toplumsallaşmanın belirli derecelerine gelmiş toplumsal insandan (kültür) bireysel olana (bireysel olan özellik ve etmenlere) doğru olmaktadır.*

* Bu araştırmaların temeli şudur: İlk seslenmeler konuşmanın birincil aşamasıdır. Bunlar da bir toplumsallaşma aracı olarak oluşmaktadır ve bir iletişim türüdürler, fakat iki yaş civarındaki çocuğun *egocentric* konuşması, Piaget'nin savındakinin tersine, onun konuşma ve düşünme yeteneği kazanarak toplumsallaşmaya bir hazırlık yapması değil; toplumsallaşmasının içinde düşünme yeteneği kazanımının öncesinde düşünme yeteneğinin oluşum süreciyle ilgili bir ara biçime erişmesidir. Ara-biçimde, konuşan çocuğun kendisini merkez alan bu konuşmaları, kendisi içinde kapalı konuşma olmayıp, toplumsal ilişkiler kurmak amacı taşıyan konuşmalardır. Bu ara biçimde de çocuğun konuşması sırasında çocuğun gerçekçi düşünümü ile ya da etkinliği ile konuşması arasında işlevsel bir bağ bulunmaktadır. Bu ara biçimindeki konuşmanın amacı da topluluğundaki diğer birey-çocuklarla iletişim kurup sürdürmek olmaktadır. Oysa Piaget bu ara biçim döneminin konuşmasının düşünme yeteneği kazanmaktan, toplumsal ilişkiler kurmaktan ayrı bir olgu olduğunu ileri sürmekte; kendisini merkez alan bu konuşmanın başkaları ile

Piaget’de en gelişkin örneğini bulduğumuz bugünkü yaygın (ama yanlış ve yanıltıcı) açıklamaya göre, *konuşma yeteneği* ile *düşünme yeteneği* arasında birey ile onun dış gerçekliği arasındaki etkileşimin önemli bir rolü bulunmamakta iken; davranışsalıcıların sessel konuşma –fısıltı– içsel konuşma sıralaması şeklindeki *dil* ve *düşünce* bağlantısına ilişkin açıklamaları kadar basit olmayan bu açıklamayı da tersyüz eden Vygotsky’ye göre, düşünme yeteneğinin kazanılmasında aşamaların (olguların) sırası tamamen değişiktir. Piaget düşüncenin *egocentric* konuşma ve düşünmenin (sözselleşmemiş *hayalci düşüncenin/nonverbal autistic thought*) oluşumu ile başladığını, bu oluşumun sonunda toplumsallaşmış insanın konuşmasına ve mantıksal düşünmesine varıldığını savunmaktadır.

Piaget’nin tersine Vygotsky ise, insanın konuşma ve düşünme yeteneklerinin gelişmesinin doğuşundan sonraki ilk günlerden itibaren birbirinden hiç ayrılmaksızın seyrettiğini; düşünme yeteneğinin de, insanın türsel özelliği olan toplumsallaşırlığının ürünü olarak oluşup geliştiğini ileri sürmektedir. Bu açıklama, Piaget’nin açıklamasından en temelden farklıdır, çünkü Vygotsky’de düşünce ve dil insanın geniş toplumsal ilişkilere katılmasından önceki dönemde kazanılmış olması gereken ve kazanılması bireysel olarak mümkün yetenekler olarak kavramsallaştırılmamakta; tersine insanın toplumsal yaşama katılması ile gelişen ve kazanılan ve amaçları bu sürece etkinlik kazandırmak olan bir yetenek olarak kavramsallaştırılmış bulunmaktadır. Öyle ki Piaget çocuğun ara dönemdeki konuşmasını sözselleşme-

iletişim kurmak (konuşmak) için konuşmadan farklılaşarak oluşmuş bir ara biçim konuşması olduğunu kabul etmemektedir. Vygotsky ise, bunu tedrici bir birey olma süreci olarak görmekte; *egocentric* konuşmanın toplumsal nitelik ve amaçlı oluşunu şöyle açıklamaktadır: (a) Araştırmada toplumsal temaslar azaltıldığında *egocentric* konuşma koefisintinin artması gerekirken -Piaget’nin tezine göre böyle olması gerekirdi- artmamaktadır; (b) Konuşmadan düşünceye geçiş bireysel alandaki gelişmeden başlayarak toplumsal olana doğru değil, toplumsal olandan (başkaları ile çocuğun ilişki kurabilme olanağı bulma durumundan) bireysel olana (çocuğun konuşma yeteneği ve giderek düşünme yeteneği kazanması durumuna) doğru gerçekleşmektedir.

miş bir hayalci konuşma sayarken, Vygotsky anlamlı olmayan sesler şeklindeki bu konuşma döneminde bile, öbür çocuklarla birlikte olmak ve toplumsal ilişki kurmak için gerekli olan *anlaşmaya dayanan bir iletişim kurmak için* konuşmaya çalıştıklarını göstermiştir. Yaptığı araştırmada, bu durumdaki çocukların hep birlikte bulundukları odada, çocukların karşısındaki çocuklarca henüz anlaşılması olanaksız konuşmaları sırasındaki seslerini/ konuşmalarını (*egocentric* konuşmalarını) bastıracak bir “gürültü” başlatıldığında, çocukların bu sözselleşmemiş sessel konuşmalarının bile azaldığını göstermiştir.

Vygotsky’nin insanın konuşma ve düşünce yeteneğinin gelişmesini; dil, düşünme ve bilinç arasındaki ilişkileri bu şekilde açıklaması iletişim olgusunu açıklamakta Piaget’nin açıklamalarındaki “yanlışlıkları” anlamamızı sağladığı gibi, kitle iletişimi olgularını açıklamamızda da önemli netlikler sağlamaktadır. Pavlovcu açıklamada dil ve düşüncenin gelişmesi ile dış gerçekliğimiz arasında basit bir yansıma söz konusu iken, Vygotsky bu yeteneklerin gelişmesi ile toplumsallaşma arasındaki ilişkiyi diyalektik bir ilişki olarak ele alarak Pavlovcu açıklamaların ufuk daraltıcı mekanistik anlayışını da reddetmektedir.*

* Piaget’nin açıklamalarına dayanan davranışsalcıların dil/düşünce/toplumsallaşma anlayışının yanıltıcı ve haksız yanı, toplumsal yaşama katılma yoğunluğu ve bu katılmada özgür ve etkin olabilme durumu geri olan kişi ve kesimlerin dil, düşünce ve iletişim alanlarındaki “geriliklerini”, bunun, onların toplumsal konumlarının sonucu olduğunu es geçerek, onların kendi kusur, yeteneksizlik ve akıl yetisizliklerinin bir sonucu/arazi saymamıza neden oluşudur. Davranışsalcılık, başka bir deyişle dil ve düşünce yeteneğinin oluşumunu açıklarken pozitivst/ve/verili toplumsal yaşamdaki aktüel durumdan yana bir tutum takınmakta; var olanı olumlamaktadır. Bilimsellik görüntüsüne rağmen, rafine bir tutuculuk yapmaktadır. Pavlofçu açıklamada da aynı durum söz konusudur. Dil ve düşünce yeteneğinin gelişmesini, dış ortamdan düzenlenen uyarımlarla belirlenen bir süreç saydığı için, dilin ve düşüncenin gelişmesindeki tikel (bireye ait) olan etmenleri önemsememekte; bireysel olan etmenlerle tümel olan (ortama ait olan) etmenler arasındaki ilişkinin tek yanlı değil, karşılıklı (diyalektik) bir etkileşim ilişkisi olduğunu anlamamaktadır. Stalin’in dil anlayışında, Vygotsky’nin (ölümü 1934) reddettiği bu mekanistik anlayışın büyük rolü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan, “sosyalist gerçekçilik” anlayışının sanat etkinliklerinde sanatçının görelî özerkliğini zaman zaman önemsemeyişinde de bu basit ve hiç de Marksist olmayan dil/düşünce-realite ilişkisi anlayışının etkileri olmuştur.

Bu yeteneklerin toplumsal ilişkilerin alan ve etkinliklerini artırmaya yaradığını; bunlara, bunun için gerek duyulduğunu savunmaktadır. Bu nedenle bireysel alandaki bu yeteneklerin kazanılmasının toplumsal yaşamda daha etkin yer alabilme amacı açısından bir anlam taşıdığını savunduğu için, açıklaması genetikçi/veya/gelişmeci –Piaget’ninki de aynı adı taşımaktadır– bir açıklama olduğu halde düşünce, dil ve kavram öğrenme arasındaki gelişme sürecini linear bir süreç olarak değil, diyalektik bir süreç olarak tasarlamış ve açıklamış bulunmaktadır. Başka bir deyişle, bilincin, dil ve düşünme yeteneğinin toplumsal-tarihsel bir olgu olduğunu gösteren Vygotsky, bireysel olan dil ve düşünme yeteneği kazanımıyla bilincin toplumsal yaşamda başka insanlarla kuracağımız ilişkilerdeki etkileşimlere bağlı olduğunu; ancak diğer yandan, bütün bu yeteneklerin gelişmesinin bizim (bireyin) toplumsal yaşamda etkin bir biçimde yer almamız bakımından anlam taşıdığını vurgulamış bulunmaktadır.

1934 yılında, henüz 38 yaşında iken ölen ve düşünceleri 1956’ya kadar ülkesinde de ilgi görmeyen, fakat günümüzde özellikle İngiltere’de üzerinde çalışmalar yapılan Vygotsky’nin açıklaması kitle iletişimine ilişkin bilinen pek çok araştırma sonuçlarına, yargılarına yeniden bakmamızı gerektirecek önemdedir.* Vygotsky’nin açıklaması açısından bakıldığında, bu tür araş-

* Bu araştırmalar, Wilbur Schramm’ın da belirttiği gibi seçim kampanyaları, televizyonun etkileri, Wilginin dağılması, bazı yeniliklerin toplumda yaygınlaştırılması, bilgi birikimi ve canlandırılması, ekonomik ve toplumsal gelişmede kitle iletişimi teknik ve araçlarından yararlanılması gibi işlevsel amaçlarla yapılmaktadır. 1950’lerin başlarından itibaren ilk önemli çalışmalar ise şunlardır: (a) Yale Üniversitesi’nden Carl Hovland ve arkadaşlarının iletişim ve tutum değişikliği üzerine; (b) Illinois’dan Charles Osgood ve arkadaşlarının semantik (anlama ilişkin) araştırmaları; c) Columbia’dan Paul Lazarsfeld ve arkadaşlarının kitle iletişiminin toplumsal sistemle ilişkileri üzerine araştırmaları -kitle iletişiminin sürecinin kişiler arası geleneksel iletişim süreçleri ile bütünleşerek etkide bulunabildiğini ortaya koyan iki aşamalı akış bulgusu da bu araştırmalarda gerçekleştirilmiştir- ve; (d) Festinger, Katz, McGuire ve diğerlerinin uyumsuzluk (*dissonance*), tutarlılık (*consistency*) sorunları ve psikolojik boyuttaki diğer sorunlarla ilgili araştırmaları; (e) Ithiel de Sola Pool, Newcomb, Ash, Sherif, Leavitt, Bavelas’lerin MIT Araştırmadaki Uluslararası iletişim sorunları üzerine çalışmaları; (f) Miller, Cherry ve arkadaşlarıncı yapılan, Claude Shannon’ın matematiksel kuramını iletişim alanına uygulayan çalışmalar; (g) Berelson ve Holsti gibi araştırmacıların içerik analizleri

çalışmaları; (h) Chomsky ve bazılarının linguistik açısından soruna yaklaşan çalışmaları; (j) May, Lumsdaine, ve bazı diğerlerinin kitle iletişimi araçlarından eğitim ve öğrenimde yararlanma sorununa ilişkin araştırmaları.

Çalışmamızın sonundaki kaynakçada bulunabilecek olan bütün bu yazarların çalışmaları, genellikle iki özellik taşımaktadır: İletişim sürecini gönderimci ile alımcı arasında doğrusal bir süreç olarak tasarlamış olmaları; çoğunluğunun ya laboratuvar koşulları altında yapılmış olması ya da hedef kitledeki bireyleri birey veya toplum bütünlüğünden soyutlanmış küçük grupların üyesi olarak ele almış olmaları. Bunun nedeni ise, iletişim sürecini başka türlü kavramsallaştırabilmek için gerekli olan insana ve topluma ilişkin bir genel kurama varmayı amaçlamaktan daha işin başında, bilerek, metodolojik “kabullerinin” gereği olarak kaçınmış olmalarıdır. 1960’lardan itibaren, bu “gelenek” sürmekle beraber, bunu aşan yeni anlayışlar da belirmeye başlamıştır: *Co-orientational theory* gibi var olan toplumun etkisini de göz önünde tutan ve toplumsal eleştirilere elverişli bir yapısı olan kuramsal çalışmalar ya da eski bir gelenekten yararlanarak canlandırılan, tutucu, pozitivistik sistem kuramı açısından yapılan çalışmalar gibi.

Son araştırmaların en ilginç olan bir bölümü ise, büyük ölçüde Alman felsefi geleneğinin çağdaş temsilcilerinden esinlenen, yer yer Freudcu açıklamalar ile Marksçı açıklamaları birleştirmeye, bağdaştırmaya çalışan çalışmalardır. Bu çalışmalarda bireysel olan ile toplumsal olan etmenlere verilen göreceli ağırlıklar yazardan yazara değişmekle beraber, çoğunlukla yeni ve taze bir anlayış görülmektedir. Bu yeni anlayış, toplumsal eleştiri yönünde olduğu gibi, sorunları gitgide karmaşık bir görünüm kazanan çağdaş sanayi toplumlarının “yapay *negativity*”ler oluşturulması yolu ile kendi işleyişlerinin etkinliğini sürekli artırmak için insanın yaşamında özgünlük ve kendiliğindenlik alanlar bırakmayacak kadar aşırı rasyonelleştirilmiş, aşırı bürokratikleştirilmiş yanlarını dengelemek yönünde de kullanılmak istenmektedir.

İletişim kuramlarına ilişkin bütün bu tür araştırmalar için yukarki sıralama ile bkz. Carl I. Hovland, Arthur A. Lumsdaine ve Fred D. Sheffield, *Studies in Social Psychology in World War II, Volume III, Experiments on Mass Communication*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1949)’da “alternatif sunum”; düşünsel yetenek farklılığının etkilenmeye etkisi; sunumun kısa dönemde ve uzun dönemdeki etkileri; tek yanlı sunum ile iki yanlı sunumun kısa dönemde ve uzun dönemdeki etkileri; tek yanlı sunum ile iki yanlı sunumun değişik ilgi, öğrenim ve kişiliklere göre farklılaştırılmış izleyici üzerindeki mesajı akılda tutma (*retention*), tutum değişikliği açısından etkinliği; yaratılan tutum değişikliğinin karşı propaganda ile karşılaştığında korunma derecesi; katılmanın etkilenmedeki rolü; “marjinal etki” ve “içsel etki” gibi konulardaki araştırmalar; Irving L. Janis, Carl I. Hovland, Peter B. Field, Harriet Liuton, Arthur R. Cohen, Robert P. Abelson, Gerald S. Lesser, vb. yazarların yer aldığı, iletişim sürecinin etkilerine hedef kitledeki kişilerin “ikna olunabilirliği” açısından bakan *Personality and Persuability* (New Haven and London: Yale University Press, 1959) başlıklı kitaptaki kendine atfedilen değer ile etkilenme ilişkisi; hissi yıkım içinde olma ile, etkilenme ilişkisi; kişilik yapısı ile etkilenme ilişkisi; çocuk bakımı biçimleri ile etkilenme ilişkisi; çocuktaki kişilik ile etkilenme ilişkisi hakkındaki araştırmalar; Carl I. Hovland, Wallace Mandell, Enid H. Campbell, Timothy Brock, Arthur R. Cohen, William J. McGuire, Irving L. Janis, Rosalind L. Felerabend, Norman H. Anderson’un yer

tırmaların çoğunluğunun, daha kavramsallaştırma aşamasından itibaren eleştiriye açık birçok yan taşıdığı görülmektedir.

Örneğin Joseph T. Klapper'ın ünlü *Kitle İletişiminin Etkileri* (1963) araştırmasında kitle iletişimi araçlarının çocuklar üzerinde de, yetişkinler üzerinde de sanılanın tersine, dolaysız bir etkisi olmadığı; kitle iletişimi araçlarının etkisinin var olan değerlerin pekiştirilmesinden yana bir etki olduğu; kurulu düzeni sürdürmedeki etkisinin ise “sıfırın olumlu yanında olduğu” yolundaki iletişim sorunlarını açıklamaktan çok, “vaziyeti” pembe tüller arkasından görmemize çabalayan görüşleri 1960'ların sonuna kadar kitle iletişimi kuramları alanında yaygın görüş olarak etkinliğini sürdürmüştü; 1960'lara kadarki *mass media*'nın “dünyayı” kendi başına “yıkabileceğini” iddia eden II. Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş günlerinin görüşlerini sona erdirmiştir. Oysa bu dönemin reklamcılık araştırmaları aynı iletişim teknolojisi ile insanların tutumlarının, âdetlerinin, anlayışlarının, beğenileri-

aldığı, iletişim sürecinin etkinliğini iknaya yönelik iletişimde mesajın sunum yapısı konusu açıdan inceleyen *The Orders of Presentation in Persuasion* (New Haven and London: Yale University Press, 1957) başlıklı kitaptaki iknaya yönelik iletişimde öncelik kuralının olup olmadığına, *commitment* durumunun oluşması ile iletişim sonrasında etkinin artıp artmadığına, ilk izlenim sorununa, mesaja ilişkin ilk izlenimin oluşmasında ön edingilerin (*predispositions*) etkisine, denekler açısından “karşıt” ve “yandaş” görüşlerin sunum sırasının ikna olunmaya etkisine, çatışkın savların sunumunda yapılacak değişik “sunum” düzenlemelerinde deneklerin motivasyonel koşullarının etkilerine ilişkin araştırmalar.

Türkçede, Ünsal Oskay (der.), *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş: Seçilmiş Parçalar* (Ankara: SBF Yayınları, 1973, ilk baskısı 1969'da Festinger'in “Bilme-tanıma Uyumsuzluğu Teorisi”, Abelson'un “İnanç İkilemi ve Çözüm Yolları” incelemesi; Allport ve Postman ikilisinin “söylentinin temel psikolojisi” incelemeleri; Klapper'in “değişik iletişim araçlarının karşılaştırmalı etkileri”ne ilişkin incelemeleri; Hovland ve Weiss ikilisinin “kaynağın güvenilirliğinin mesajın içeriğinin öğrenilmesine ve tutum değişikliği yaratmadaki etkinliğine etkisine” ilişkin araştırmaları; Lerner'in “propagandada etkinlik” sorununa, Buchanan ve Cantril'in “ulusların stereotipleştirilmesi” sorununa, Speier'in “Psikolojik Savaş Hakkındaki Düşüncelerin Yeniden Değerlendirilmesi”ne, Leighton ve Opler'in Uluslararası propagandada etkinlik sorununa ilişkin yazılarına bakılabilir.

Ayrıca Ünsal Oskay, *Toplumsal Gelişmede Radyo-Televizyon* (Ankara: SBF Yayınları, 1973)'de, ilk ve son bölümlerde, iletişim sürecinin mikro ve makro düzeydeki sorunlarına ilişkin araştırma, inceleme ve yazılara ait genel değerlendirmelere ve bu bölümlerdeki dipnotları ile kaynakçaaya bakılabilir.

nin, düşüncelerinin değiştirilmesinin mümkün olduğu sonucuna varmış bulunuyordu. Tanıtma ve halkla ilişkiler endüstrilerinin bu alanlardaki başarılarının bile, kitle iletişimi ile reklam yayınlarındaki hedef kitlelerdeki insanların davranışları arasındaki gösterilmesi mümkün neden/sonuç ilişkilerine dayanarak bilimsel bir anlayışla çalışmakta oluşları sayesinde sağlandığı da ileri sürülmektedir.⁵

5 Bu ilginç savlar için bkz. George N. Gordon, *The Languages of Communication: A Logical and Psychological Examination* (New York: Hastings House, Publishers, Communication Arts Book, 1969), ss. 288, dipnot 4 ve s. 289'daki dipnot 7. [Yazara göre iletişim konusunda bu tür araştırmaların kendileri kadar önemli bir başka yanı da, bu araştırmaların ne zaman, kimler tarafından yapılmış olduğudur. Kimin işine yaraması için yapılmış olduğunu düşünmek gibi "ileri" bir noktaya varmamak üzere, bu araştırmaların bu yanlarını bilmek şarttır. Nitekim, Klapper'in araştırmasının, toplumbilimci Edward Shils'in kitle iletişimi araçlarının kitle toplumu kültürünün oluşumundaki yerini vurgulayan ve çıkar çıkmaz Hannah Arendt, Leo Löwenthal, Leo Rosten, Frank Stanton, Arthur Schlesinger, Jr., gibi ciddi yazarlar tarafından dikkatle okunup kullanılmaya başlayan yazısının –"Mass Culture and Its Society", Norman Jacobs (Ed.), *Culture for the Millions* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand Company, Inc., 1959)'da yayımlanmıştır– hemen ardından ve *Columbia Broadcasting System* (CBS)'in desteği ile yapılmış olduğu belirtiliyor.

CBS'in, televizyonun çocuklar ve yetişkinler üzerinde zararlı etkileri olmadığını "kanıtlayan" birçok araştırmaya mali destek sağlamış bulunduğunu ileri süren Gordon, televizyonun bu tür etkilerini kanıtlamanın zor olduğunun anlaşıldığı günlerde CBS'in daha birçok araştırmaya da destek sağladığını ileri sürüyor. Yazar, örneğin McLuhan'ın, sadece televizyonu değil, tüm iletişim biçimlerini –"belki de," diyor yazar, "CBS'in yaptığı iletişimi de..." kapsayan yeni bir araştırmasında kitle iletişimi araçlarını bu tür sorumlulukların dışında göstermesinin de, Klapper'inki gibi bu "zengin ve bonkör koruyucusunun" etkisi ile yapılmış olabileceğini ileri sürüyor (s. 289, dipnot 7).

Ayrıca aynı yıllarda yapılan Wilbur Schramm, Jack Lyle ve Edwin B. Parker'ın ortak araştırmaları olan *Television in Lives of Our Children* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1961) adlı çalışmanın da televizyonun çocuklar üzerindeki olası zararlarını, bu zararlara yol açan bazı şeyleri öğrenmeye elverişli ortamsal koşullara bağlamış olduğunu belirten yazar, Schramm ve arkadaşlarının bu öğrenmenin "rastlantısal öğrenme" (*incidental learning*) olduğunu savunmalarının da ilgi çekici sayılması gerektiğini ileri sürüyor. Yazara göre Schramm'ın ve arkadaşlarının araştırmasının kurgusu (*design*) gerekli gelişkinlikten yoksun olduğu için, televizyonun bu alandaki etkisini gerçekten incelemek ve ortaya koyabilmek için gerekli olan yeterlilikten yoksun **tutulmuş** bulunuyor.

Vygotsky'nin Açıklamalarının Gösterdiği Yönde Bir Çalışma: Anselm Strauss ve Leonard Schatzman'ın Değişik Toplumsal Sınıfların İletişim Biçimleri Üzerine Kuramsal Açıklamaları

Vygotsky'nin açıklaması açısından bakıldığında birçok yönden eleştirilmesi gereken bir başka yanlış kuramsal açıklama örneği de William Stephenson'ın açıklamasıdır. Stephenson, kitle iletişiminin en önemli kesimi olan “pazara çıkan” kesiminin kültürel etkilerini hazcı (*ludenic*) bir kuram geliştirerek açıklamaktadır.⁶

Stephenson'a göre günümüz insanının gazetelere, radyoya, televizyonu ve diğer kitle iletişimi araçlarına yönelmesinin nedeni, iş yerindeki (çalışma dünyasındaki) hayattan ya da genel olarak hayattan bıkmışlığının ve yaşamda duyduğu boşluğun giderilmesinde bunların “bir oyalanma” yerine geçmekte oluşudur. Bu yayınlar, Stephenson'a göre okuyuculara, seyircilere, dinleyicilere belli bir değerler sistemini, belli bir amacı aşılıyıp öğretmemektedir. Sadece kişiyi eğlendirip oyalamaktadır bunlar. Bu nedenle *a-aesthetic*, *a-moral* ve *a-ethical* niteliktedirler. Toplumsal denetim için birer araç olarak kullanılmaları; kitlelere reel yaşamların dışındaki zamanlarını geçirirken bir tür arınma (*catharsis*) sağlamaları, böylece var olan toplumsal sistemin sürdürülmesinden yana belirli bir kültürel işlev yüklenmiş olmaları, olsa olsa *düzenden yana bir mutlu rastlantının* sonucudur.

Oysa, gerek Vygotsky'nin açıklaması, gerekse ondan habersiz olarak yaptıkları araştırmaları ile benzeri sonuca varmış bulunan Anselm Strauss ve Leonard Schatzman'ın çalışmaları bunun böyle olmadığını göstermektedir. Strauss ve Schatzman çalışmalarında toplumsal sınıfların iletişim biçimleri arasındaki farklılıklara ilişkin olarak vardıkları sonuç ve değerlendirmelerde Vygotsky'nin çalışmalarına paralel sonuçlara varmışlardır.

6 Bkz. William Stephenson, *The Play Theory of Mass Communication* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1967).

Bu çalışmaya göre çağdaş toplumlardaki kitle iletişiminin kitleler üzerindeki sistemden yana olan etkilerini rastlantısal saymak zordur. Bu araştırma, bir kasaba halkının içinden çeşitli sınıflardan kimseler üzerinde yapılmıştır. Aynı kasabada yaşayan ve hep birlikte aynı kasırga felaketine uğramış bulunan çeşitli sınıflardan insanların neyi, nasıl, ne yolla anlattıklarını konu alan bu araştırmanın sonuçları alt sınıftaki insanların olaylara uzaktan bakmadıklarını; sadece, *bizzat* kendi başlarından geçenleri anlatabildiklerini; anlattıkları şeyleri parça parça anlattıklarını; çok genel konuşabildiklerini; sözü, anlatacakları olayın çerçevesi içinde tutamadıklarını; sık sık yakıştırmalar ve genellemeler yaparak kendilerine göre kestirmeden yargılara vardıklarını; gelişkin (*complex*) ve bilinçli olarak örgünleştirilmiş bir anlatım yeteneğinden yoksun bulunduklarını göstermektedir.⁷

Bu araştırmanın sonuçları, bir bakıma, Stephenson'ın ileri sürdüğü kitle iletişimi araçlarının kitlelerin yaşamlarında duydukları boşluğu doldurmak için izlendikleri yolundaki görüşün eksik yanları olabileceğini işaret etmektedir. Kitle iletişimi araçlarının bugünkü "dilinin" özellikleri hakkında Kaarle Nordenstreng ve Pekka Peltola'nın daha önceleri değindiğimiz açıklamalarını göz önünde tutacak olursak, kitlelerin reel toplum yaşamında duydukları boşluk ve doyumsuzluk nedeniyle kitle iletişimi araçlarındaki yayınlara yönelmelerini yalnızca kitlelerin –bu yönelmelerine neden olan– psikolojileri ile açıklamanın yanlış olduğunu görürüz. Bu tür görüşler asıl eleştirilmesi gereken toplumsal formasyonun eleştirilerin odağına oturtulmaktan kurtarılmasına yaramaktadır, çünkü bugünkü toplumlardaki egemen sınıfların en duyarlı oldukları; diğer sınıflarla paylaşmaya bile yanaşmadıkları etkinlik alanlarından birinin kitle iletişimi araçları alanı olduğu kitle iletişimi alanındaki birçok sorunun çeşitli ceza hukuku ve diğer kamu hukuku düzenlemelerine konu olmasından da anlaşılmaktadır. Bu nedenle kitle iletişimi

7 Leonard Schatzman, Anselm Strauss, "Social Class and Modes of Communication", *Journal of American Sociology*, LX (4, 1955), ss. 333-36 (329-38).

araçlarının bugünkü toplumlardaki etkilerini yalnızca kitlelere indirgenmiş kişilerin yalnızlıklarına ve doyumsuzluklarına yanıt bulmak için yönelinen kötü yayıncılığın sonucu saymak, son derece “safdilane” bir irdelemedir.

Nitekim, kitle iletişiminin dışında da alt sınıf üyeleri ile orta sınıf üyeleri arasındaki yüz yüze iletişimde de alt sınıf üyesi insanların büyük bir güçlük çektiği; sınıf içi iletişime oranla, sınıflar arası iletişimin her iki yan için de çok daha büyük bir çabayı gerektirdiği farklı sınıfların üyesi olan tarafların birbirlerinin mesajlarındaki simgeleri, birbirlerinin iletişim süreci içindeki amaçlarını anlamakta güçlük çektiklerini; bu nedenle sınıflar arası iletişimin büyük bir oranda, formalize edilmiş, rutinleştirilmiş, böylece güvenceli kılınmış konuşma içerikleri ile yapıldığını biliyoruz.⁸

Alt sınıf üyesi olan kişilerin, sadece kitle iletişiminin tüketicileri olarak değil, fakat gündelik yaşamlarındaki sınıflar arası iletişimde de üst sınıf üyesi kişilerin karşısında iletişimde bulunabilme yetenekleri bakımından geri durumda kaldıkları belirtilmektedir. Alt sınıflardan olan kimseler gördükleri bir olayın ya da karşılaştıkları bir davranışın ardındaki motifleri, çoğu kez pek anlayamamaktadırlar. Bunun nedeninin ise, alt sınıf üyesi kimselerin “sahip oldukları motivasyonel terminolojinin yoksunluğu” olduğu ileri sürülmektedir.⁹ Ayrıca, gene aynı alt sınıf üyelerinin “olayları, kişileri ancak *somut olarak* görebildikleri; olay ve kişilerin sözlerini ve yaptıklarını toplumsal yapı ve kurumlar ile bağıntılılaştırarak soyutlama düzeyinde açıklayamadıkları” belirtilmektedir.¹⁰

8 Age., ss. 337-38. [Ayrıca bu tür farklı sınıflar arasındaki iletişimlerin sözselsel olan biçimlerinden başlayıp, insanların birbiriyle karşılaşma mekânındaki dekorun düzenlenmesine varıncaya kadar çeşitli iletişim biçimlerinin incelendiği ilginç bir yapıt olarak bkz. Erving Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings* (New York: Free Press, 1966, ilk, 1963).

9 Age., s. 337.

10 W. L. Warner, *American Life: Dream and Reality* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), ss. 193-194. Warner, alt sınıf üyelerinin bu sorununu belirtirken kitle toplumundaki insanların çoğunluğunu oluşturan bu kişilerin yaşadıkları kasabalardaki toplumsal yapı hakkında bile pek az şey bildiklerini, böylesi şeyleri sorun olarak “hissetmediklerini” söylüyor.

Bütün bunlara bakarak, sınıflar arasındaki iletişimin bu denli güç olmasına rağmen toplumsal formasyonların nasıl olup da işlerliklerini sürdürebildikleri; çeşitli sınıf ve tabakalardan insanlara, toplumsal yapının gereklerine uygun olarak yüklen- dikleri toplumsal konumları içinde yapmaları, yerine getirmeleri gereken toplumsal rol ve işlevleri nasıl yaptırılabilirdikleri düşü- nülebilir. Buna yanıt olabilecek bazı araştırmaların sonuçlarına göre, (a) kitlelerin anlama düzeyi ile anladıklarını ifade edebilme (konuşabilme) düzeylerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır; (b) bu nedenle, geniş kitleler kendilerine gelen mesajları belli bir oran- da anlayabilmekte, fakat aldıkları mesajları anlamlarına oranla, bunlardan anladıklarını ifade edebilme dereceleri düşük olmak- tadır; (c) üst sınıflarda bir bildirimci ile alt sınıftan kimseler ara- sında *ortak yaşam deneyimleri alanı* (ya da çakışan izafet çer- çeveleri alanı) dar olduğu için, iki tarafın mesajdan “anladığı” farklı olmaktadır. Fakat toplumdaki farklı altkültürler arasında açık ve mutlak bir sınır olmadığı için kitle iletişimi araçlarından alınan mesajları kendi altkültürlerinde anlayamayanlar ya da ye- tersiz anlayanlar, daha sonra, başka altkültürlerden insanlarla kurdukları iletişimde bunları yeniden tartışmakta, yeniden an- lamlandırabilmektedirler.¹¹

Ayrıca kitle iletişimi araçlarındaki görevlilerce toplumdaki altkültürlerin bir “haritası” çıkarılarak kitle iletişimi araçları ile yapılan yayınların etkinlikleri artırılmaya çalışılmakta, böylece toplumdaki değişik altkültürlere göre değişik yayın türleri dü- zenlenerek aynı mesaj değişik formlarda kodlanmaktadır. “Ne var ki bu değişik altkültürlere seslenmek için hazırlanan kodla- malarda başat kültürün birçok değer ve inançlarına yer verilmek- te; kitle iletişimi araçlarının bu tür düzenlemeleri ile altkültürler için hazırlanan değişik kodlama biçimleri de “melezleştirilmek-

11 Bunları özetleyerek aldığım kaynak şudur: James D. Halloran, “Understanding Television”, *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Co- operation of The Council of Europe*, Yaz 1974, ss. 16-17.

te”; başat kültürün temel öğeleri bunlarda da konumlandırılmış olmaktadır.¹²

Böylece kitle iletişiminin var olan toplumsal sistemin kendini yeniden üretmesine katkıda bulunabilmesi insanların gündelik yaşamlarının dışından araçsal bir düzenleme ile yapılmakta; gündelik yaşamlarını değişik altkültürler içinde sürdüren çeşitli sınıf ve tabakalardan insanlar kendilerine gelen bu mesajları çeşitli grup ilişkileri aracılığı ile açışıldıklarında, kendi yaşamlarının içinde katıldıkları kitle iletişiminden kendileri sistemin isterlerine uygun anlamlar çıkarmış olmaktadır. Başka bir deyişle, çeşitli altkültürlere yayılmış yaşamları içinde bu sınıfların üyeleri, kendilerine gelen mesajlardan var olan sistemin isterlerine uygun anlamları çıkarırken, bunu sağlayan, kitle iletişiminin doğrudan doğruya kendisi değil; alt sınıflardaki insanlar ile, üst sınıflardaki insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen *toplumsal yaşamın* kendi totalitesi olmaktadır. Bu durumda, kitle iletişimi araçlarının gönderdikleri mesajlar gerçek anlamlarına her altkültür içinde bu yolla açışıldıkları sırada kavuşmakta; o zamana kadar ise, bir mesaj olmaktan çok, bu çok sayıdaki *gerçek anlamların* çıkarsanacağı birer mesaj taşıyıcısı olabilmektedirler. Böylece kitle iletişimi sürecinin işleyişi, kitle iletişimi araçlarının yaptıkları iletişimin toplumsal yaşamın bütünlüğü içinde yer alan diğer iletişim süreçleri ile oluşturacağı bütünlük aracılığı ile gerçekleştirilebilmektedir. Bu nedenledir ki yakın yıllara kadar kitle iletişimi sorunları incelenirken, gönderimci taraftaki öğelere daha büyük bir önem verilmekte ve sorunlar kitle iletişimi “süreçleri ve etkileri” açısından incelenmekte iken, son zamanlarda bunun

12 Age., s. 17. (Örneğin yaşamda mutluluk herkesin bireysel olarak araması gereken olumlu bir değerdir /ve/ var olan toplum yapısı içinde bunu bulmak herkes için olanaklıdır/mutluluk, bir yarışma olarak süren yaşamda başkalarından geri kalmamaktır gibi mesajlar, *Bonanza*’daki kadınsız ailenin öyküsünde; ailenin iki kuşaktan üyeleri arasında dayanışma ile ayakta durabileceğini savunan *Yedinci Sokak*’taki öyküde ve diğer programlardaki benzer öykülerde farklı kodlanmaktadır, fakat başat kültüre ait bu aynı temel değerlerle yüklü mesajlar bütün programlarda yer almış; sistemin temel değerle pekiştirildiği çeşitli programlar aracılığı ile her kesimdeki insanlara “seslenilmiş” olmaktadır.)

“var olan sistemden yana tutucu bir yanlılık taşıdığı” düşünülme-ye başlamıştır. Bunun sonucu olarak, kitle iletişimi sorunu-
nun incelenmesinde alımcı taraftaki kitle toplumu insanının kitle
iletişimi araçlarına hangi toplumsal, kültürel ve siyasal nedenler-
le yönelmekte olduğuna önem verilmeye başlamıştır.¹³

Biz de, bu bölümde son olarak, çağdaş toplumlarda insan-
ların kitle iletişimine niçin katıldıkları sorunu üzerinde durmak
istiyoruz. Bunun, günümüz toplumlarında kitle iletişiminin kül-
türel işlevlerinin, kitle iletişimi araçlarının kendilerinden çok,
içinde yaşanan toplumsal sistemin yapısal özelliklerinden kay-
naklandığını anlamamıza yardımcı olacağını sanıyoruz.

İnsan Kitle İletişimine Niçin Katılmaktadır?

Bu bölümde insanın çağdaş toplumlardaki kitle iletişimine
niçin katıldığını ele alacağız. Burada, çağdaş toplumları anlamak
için *sınıf* kavramı ya da bu toplumların *real* işleyişlerini betim-
lemek için daha uygun görülebilecek olan *tabaka* kavramından
uzaklaşmamızın; bu kavramlar yerine *insan* kavramını kullanma-
mızın nedeni, belirtmeye bile gerek yok ki, egemen insan/bağımlı
insan karşılıklı bağıntısını göz ardı etmek değildir. Tersine, bu bö-
lümümüze gelinceye kadar defalarca belirttik ki, çağdaş toplum-
lardaki kitle iletişimi olgusunu anlayabilmek için, iletişim sürecini
toplumsal sistemden soyutlamaksızın ele almak, böylelikle gitgide

13 Örneğin, sistem kuramı yandaşlarından iletişimci Lee Thayer, her iletişim sü-
recinde, alımcı tarafın da gönderimci tarafın da karşılıklı bir bağımlılık içinde
bulunduğunu... bu bağımlılığın her iki tarafın da içinde yer aldığı toplumsal bi-
rimin belirlediği amaçların sağlanmasından kaynaklandığını” ileri sürmekte; bu-
nun kitle iletişimine yeni bir yaklaşımla eğilmeyi gerektirdiğini belirterek “yakın
geçmiş kadar iletişimin insanlara ne etkide bulunduğu sorulmuştur hep, oysa bu
yanlıştır... sorulması gereken, iletişim sürecinde yer alan insanın iletişim süreci-
nin etkilerini belirlemekteki yeridir,” demektedir. Thayer’e göre iletişim sürecine
katılanların amacı, bu süreç aracılığı ile toplumsal sistemle ya da içinde bulun-
dukları çeşitli alt sistemler ile uyum sağlamaktır” (L. Thayer, “Knowledge, Or-
der, and Communication”. Bkz. Brent D. Ruben ve John Y. Kim (der.), *General
System Theory and Human Communication* (Rochelle Park, N.J.: Hayden Book
Comp. Inc., 1975), ss. 237-45.

yoğunlaşan kitle iletişimine rağmen bağımlı konumdaki insanların toplumsal yaşam içinde realiteyi kendi toplumsal konumları açısından algılayamama durumlarının artmasının nedenlerini bulabilmek gerekiyor. Bugünkü toplumların sahip oldukları potansiyel güç ve olanaklar ile, bunların realize edilmesini ve hayata aktarılmasını engelleyen ve nesnel olarak ortada duran (var olan) toplumsal ilişkiler arasındaki çelişkiyi iyi anlamak gerekiyor. Gerçekten de, günümüz toplumlarında kitle iletişiminin yoğunlaşmasına karşın, bağımlı konumdaki insanların toplumsal yaşamlarına ilişkin sorunlar üzerinde bilgilenebilmeleri güçleşmektedir. Nasıl yaşadıklarını ve bugün elde ettikleri materyal refaha oranla, toplumsal formasyonun kendisini sürdürebilmesi için gerçekleştirilmeyen potansiyelliklerin insanı yoksun kıldığı daha insanca bir hayat yaşama olanağının ne denli önemli bir kayıp olduğunu fark edememeleri çağımız için önemli bir sorundur. Bu sorunun kaynağında ise, işbölümünün kurumsallaşmış toplumsal farklılıklar yaratmasını kendisi için varoluşsal bir olgu olarak benimsemiş bulunan bütün toplumlarda görülen iletişim olanaklarından yararlanmadaki eşitsizlik bulunmaktadır.¹⁴

Öte yandan, kitlelerin bugünkü toplumlardaki kitle iletişimine “katılmalarının” anlamını da düşünmek gerekmektedir. Geçmiş yüzyıllarda katedrallerin oluşturduğu toplumsallaşmayı, günümüzde, aynı anda, tek bir ülkede 120 milyon insanın izlediği *Holocaust*’lar, 130 milyon insanın izlediği *Kökler* ya da benzer

14 Siyasal toplumun oluşumundan beri bu durum değişmemiştir. Örnekleyelim: Aristo, egemen insan için aydınlatıcı müziğin, insanı yüceltici müziğin; bağımlı insanlar için ise, günün yorgunluğunu azaltıcı, oyalayıcı müziğin uygun olacağını söylemiştir. Jean-Louis Servan-Schreiber, günümüzde “sadece zenginlerin enforme olabildiklerini” söylemektedir. Anthony Piepe, Miles Emerson ve Judy Lannon ise, üçüncü dünyanın sömürülmesine ve toplumsal yapıyı temelde değiştirmeyen Keynes’ci devlet müdahaleciliğine dayanan refahın yaygınlaşması karşılığında, çalışan sınıfların hegemonik ideolojiyi benimsemesinin kolaylaştığını söylüyorlar. [Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (Remzi Kitabevi, 1975), ss. 245-46; Servan-Schreiber, *The Power to Inform* (New York: McGraw-Hill, 1974, ilki 1972), ss. Kısım IV, Bölüm 3]. Keynes’ci uygulamanın eski itibarının kalmadığı bir süredir bu konuda yazılan makalelerden anlaşılıyor. Pratikte de, zaten “Refah Devleti” politikalarından Friedman’cılık gibi bu işin “çıplak” yöntemlerine geçilmiş bulunuyor.

türden *Dallas*, *Kapalı Kapılar Ardında Washington*, *Etebbe Baskını* gibi diziler yapmaktadır. Bu tür yayınlar ise, dış gerçekliğin anlaşılmasına yardım edecek bir “bellek edindirme”den çok, insanın reel yaşantısını “haklılaştırıcı” algı ve değerlendirme yinlemelerini amaç edinmişlerdir. Eğlence bunlarda da öncelik taşımakta, fakat bir yazarın deyişiyle, örneğin en çağdaş kitle iletişimi aracı olan televizyon “tarihi olayları işlerken tarihi yapmak, tüketmekte, çarpıtmakta, yeniden kurgulamakta, gönlünün istediğince değiştirmekte” ve “tarih, televizyonun karşısında kendini savunamaz duruma düşmüş” bulunmaktadır.¹⁵

“Kendini savunamaz duruma düşmüş bulunan tarihin” yanı sıra, bu olan bitenlerin bir “kurbanı” da, kuşkusuz çağdaş insanın kendisi; hiç değilse onun çalışma saatleri dışındaki özgür ve yüceltici amaçlar için kullanılabileceği kabul edilen “serbest zaman” denen kendi yaşam alanı olmaktadır. Aristo’nun “özgür ve yüceltici düşünce yeteneği kazanabilmenin kaynağı” saydı-

15 Lance Morrow, “History-Devouring Machine”, *Horizon*, Temmuz 1978, ss. 18-23. Yazar şu bilgileri veriyor ayrıca: (a) Örneğin, Amerikan toplumunda kitle toplumu insanının günlük ortalama TV izleme süresi altı saattir. Ancak bu süre boşa gitmektedir. Kamuoyunun aydınlatılması açısından, örneğin *Kapalı Kapılar Ardından Washington*, “Nixon yönetiminin düşünceye duyduğu kuşkunun, yeteneksizliğin, eksikliğin itelediği hainliğin sergilenmesini toplumsal bir sorun olarak değil, “Erichman’ın İntikamına” dönüşmüş bir melodram olarak işlemiştir; (b) İsrail’in Entebbe Baskını gibi taze bir olay bile “tarih” dizisi olarak doküdramalaştırılmakta; olaydan hemen sonra bir senaristin gazetelerden topladığı bilgilerle 48 saat içinde senaryo taslağı hazırlamakta; daha sonra, olay mekânındaki çekimler sırasında da, “sağlıklılığına” fazla bakılmadan, olay yerine yakın kimseler arasından “para ile” anı ve tanıklık toplamaktadır; (c) Watergate Soruşturmasının naklen yayınında bile, TV istasyonuna telefon eden izleyiciler, ilginç ya da güzel bir tanıkla ilgili bölümün yeniden yayımlanmasını isteyebilmekte; yayın akışının biraz daha yavaşlatılmasını ya da hızlandırılmasını talep edebilmektedirler. Bu durumda, bu yayınlar bile “belgesel” olmaktan çıkarak, “popüler melodramlara” dönüşmektedir.

Öte yandan, “tutulan bir dizi”de ün kazanan bir TV yıldızı, daha sonraki “tarih” dizilerinde oynarken, seyircisinin ona yakıştırdığını sandığı karakteri oynamak için, örneğin Kraliçe Viktorya’nın film dizisindeki karakterini “popüler” bir sunuma yakınlaştırmalarını istemekte; TV prodüksiyon sorumluları da bunu uygun bulmakta; sonuçta, kitleler Kraliçe Viktorya’yı değil, kendilerinin gereksindiklerini veren “çağdaşlaştırılmış” bir Kraliçe Viktorya seyretilmiş olmaktadır. Bu ise, izleyicinin kendi dünyasını, kendisini bir kez de TV dizisi aracılığı ile izlemesi; yaşadığı dünyayı “meşrulaştırması” olmaktadır.

ğı bu serbest zaman, günümüzde bu niteliğinden soyutlanarak, toplumsal sistemle bütünleşmeye yönelik pragmatik bir anlam kazanarak “*recreation* zamanına” dönüşmüş bulunmaktadır. Üstelik, kitle iletişiminin bu etkilerine en çok kendilerini açanlar da, öğrenim düzeyi, toplumsal konumu, toplumsal kökeni bakımından alt düzeydekiler olmakta; kitle iletişimine yönelme ile “yaşam üslubu” arasında açıkça hissedilir bir bağıntı bulunmaktadır. Böylelikle, evli olmak, düşük eğitim düzeyinde bulunmak, toplumsal kökeni ve konumu bakımından çalışan sınıftan biri olmakla, evdeki diğer işlerle birlikte yürütülebilen televizyon izleyiciliği arasında, yaşamın bütünlüğü aracılığı ile güçlü bir bağıntı oluşmakta; bu tür bir kitle iletişimine izleyici olarak katılmak çağdaş insanın yeni ufuklar edinmesini kolaylaştırmayı hedef almamış olmaktadır.

Sorunun ilginç bir yanı da, televizyona yönelenlerin bu eğiliminin, TV’yi sevmelerinden değil, örneğin kitap okuma gibi değişik bir iletişim türünü hiç denemek kadar az “tadabilmiş” olmalarından kaynaklanmakta oluşudur. Bu kişiler televizyonda ne bulurlarsa bulsunlar, oturup izlemektedirler. Öte yandan, toplumsal yaşama yeterince uyumlanamayanlar şiddetli uyarıcı olma niteliği ağır basan “vur-kır” dolu yayınlara yönelmekte; bunları “kaçış malzemesi” olarak kullanmaktadır. Toplumsal yaşamdaki “yarışmayı” henüz terk etmeyi düşünmeyenler, toplumda yükselmeyi hâlâ ummakta olanlar ise, “enformasyon verici yayın türlerinden ya da belgesel nitelikteki yayınlardan yararlanmaya çalışmaktadırlar.”¹⁶ Toplumsal yaşamda kendilerini güçsüz hissedenler, otoriteryan eğilimliler ise, “fazla zihinsel çaba gerektirmeyen; çeşitlilik göstermeyen; nesnel ve olgusal malzeme kullanmayan; basmakalıp tipleştirmelere ve klişe anlatıma dayanan; sonunda ne çıkacağı daha başlangıçta belli olan, fakat belirli bir miktarda gerginlik ve heyecan verebilen

16 Hilde Himmelweit ve Betty Smith, “Continuities and Discontinuities in Media Usage and Taste”, *Journal of Social Issues*, 32 (3: 1976), s. 153.

light fiction'lara" yönelmektedirler. Bu eğilimleri ise Himmelweit ve Smith'e göre, katılamadıkları, katılmakta güçlük çektikleri toplumsal yaşamdan bir "ric'at" davranışının oluşturucusu olmakta; gündelik hayatın çalışma dünyasındaki kesiminde ancak edilgin insanlar olarak yaşayabilen bu kimseler, kitle iletişimine de, kitle iletişimi sürecinin edilgin yanını oluşturan kesimler olarak katılabilmektedirler.¹⁷

Bizim toplumumuza benzeyen az gelişmiş ülkeler açısından konuyu inceleyen iki araştırmacıya göre ise, kitle iletişimine katılmadaki en büyük belirleyici, kitle içindeki bireylerin kişisel motivasyonlarıdır. Bu motivasyonun en önemli belirleyicisi ise, *kişinin yaşamının somut koşulları* olmaktadır. Bu nedenle, teknolojik yenileşmelere rağmen, az gelişmiş toplumlarda sınıflar ve toplumsal tabakalar arasındaki kurulu ilişkiler değişmediği için, bunun sonucu olarak, var olan toplumsal yapıya göre belirlenmiş bulunan geleneksel grup ilişkileri değişmeden kişiler kendileri bu teknolojik yeniliklerden yararlanarak yenileşmeci iletişimlere katılmamaktadır. Grup ilişkilerinin değişmesinden sonra başlayan katılmalar ise, grup ilişkilerinin değişmesi sınıflar ve tabakalar arasındaki egemen/bağımlı konum farklılığını gidermediği; bu ilişkiyi daha üst düzenlemelere dönüştürerek sürdürdüğü için, *gene özgür ve kişilerin kendileri açısından kararlaştırılmış* içerik ve yönlerle olmamaktadır. Bu yüzden de

17 Age., 154-55. Bu iki yazarın ilginç bir saptaması da şu: Genel olarak, kitle iletişim araçlarından kitlelere seslenme özelliği en yüksek olanlar, hegemonik kültürün etkisiyle orta sınıf değerlerinin benimsendiği ya da bu yönde bir özenmenin yaygın bulunduğu Amerikan toplumunda, sorulduğunda, en itibarsız sayılanlardır. Herkes en çok bu tür dizilerin, programların izlenmekte olduğunu bildiği için, öyle ki "TV izlemek, suçluluk duygusu yaratmaktadır." Mülakatlarda, hane reisleri TV'yi "evde karısı ya da çocukları izlediği için uzun süre izlemek zorunda kaldığını" söylemekte; "suçu" başkasına atmaktadır. 1950'lerde bu insanlar için sinema ne ise, bugün televizyon o olmuş bulunmaktadır. (s. 153). Bu verileri, Vygotsky'nin açıklamaları açısından değerlendirmek çok ilginç. Bu tür dizi ve programların ağır bastığı bir TV izleyiciliği yüzünden edilginleşmenin gerçeklik hakkında hegemonik ideolojinin betimlediği "görünüm"e ters düşecek algılamalara yönelmemek amacıyla dış dünyayla ilişkiyi ve iletişimi kesmeye kadar dönüştüğü söylenebilir.

katılmalar, reel toplumsal yaşamın koşullarına göre, bu sınırlı yaşamın yeniden-üretilmesi yönünde olabilmektedir.¹⁸

Gelişkin ülkelerde iletişim kuramları ile ilgili olarak yapılmış 1950'lerin araştırmalarında da aynı sonuçlara varılmış bulunmaktadır. Bu araştırmalarda da, insanların yakın grup ilişkileri açısından sakıncalı gördükleri tutum ve davranış değişikliklerine yol açabilecek iletişimlere girmedikleri sonucuna varılmıştır. Ayrıca "kanaat önderlerine" ve "iki aşamalı akışa" ilişkin araştırmalardan, iletişime girildiğinde bile, iletişimden alınan mesajın algılanmasından sonraki açılma, anlamlandırma ve tutum değişikliğinde, kişilerin, iletişim sürecinin ilk anda görülebilen yanında yer almayan, fakat kişinin reel toplumsal yaşamında önemli yeri olan diğer gruplarla sürdürdükleri toplumsal iletişimlerin önemli rol oynadığını öğrenmiş bulunuyoruz.¹⁹

Diğer yandan, iletişimde *kitle iletişimi* ile *kişiler arası iletişimi* birbirinden ayrı şeyler gibi ele almanın da doğru olma-

18 Bkz. H. Russell Bernard ve Pertti J. Peltö (der.) *Technology and Social Change* (New York: Macmillan, 1972), ss. 324-25. Teknolojinin ve teknolojik yenileşmelerin, toplumsal yapıdan ve toplumsal egemenliğin işleyişinden soyutlayarak değerlendirilmesi ile toplumsal değişim sorununun açıklanamayacağını; bu tür yetersiz "açıklamalarla" sorunun, insanı özgürleştirmeyi ve toplumu geliştirmeyi değil, var olan sınıflar arası ilişkileri ve onların işlerlik gösterdiği ekonomik ve siyasal kurumları sürdürmeyi amaçlayan egemen sınıf ve "düzen partilerinden" yana "mistifiye" edilmiş olacağını ileri süren bu iki araştırmacı Latin Amerika ülkelerinden başlayıp İstanköy Adası'na, oradan da Japonya'ya kadar çeşitli ülke ve toplumlarda yeni teknolojinin kabulü ve toplumsal değişim sorunlarını incelemiş bulunuyor.

19 Bu konuda bkz. Bernard Berelson, "Communication and Public Opinion", Wilbur Schramm (der.), *Mass Communication*, ss. 532-33; Steven H. Chaffee ve Albert R. Times, "Interpersonal Factors in Adolescent Television Use", *Journal of Social Issues*, 32 (4: 1976), ss. 111-112 (98-115). Bu iki yazar, örneğin televizyonun etkilerinin doğrusal (*linear*) bir etkileme süreci içinde değil, kişiler arası etmenlerin modifiye edici etkilerinin bir bileşkesi olarak ortaya çıktığını söylüyorlar. Son olarak da bkz. Paul F. Lazarsfeld ve Robert K. Merton, "Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action", Bernard Rosenberg ve David Manning White (der.) *Mass Culture*, ss. 457-73; ve bu incelemeden üç yıl sonra, 1951'de yayımlanmış bir başka "öncü" inceleme Matilda White Riley ve John W. Riley, Jr., "A Sociological Approach to Communication Research", *Public Opinion Quarterly*, 15 (3: 1951), ss. 445-60. İletişim sürecinin etkilerinin bireyin kişilik yapısına, grup ilişkilerine ve kültürüne bağlı olduğu belirtilmektedir, bu çalışmalarda.

yacağı anlaşılmaktadır. Enzensberger gibi “Marksist” iletişim kuramcılarının ya da –Enzensberger kadar olmasa da– onun gibi çağdaş toplumlardaki kitle iletişiminde “iletken mesajın aktarım kanallarındaki gelişmelere” gereğinden fazla önem veren, umut bağlayan, bu alanlardaki teknolojik gelişmeler nedeni ile günümüzün toplumlarında dar, kişiler arası iletişimin önemini yitirdiğini, kitle iletişiminin öne geçtiğini, bunun ise bilinçlenme açısından yeni olanaklar getirdiğini savunan Edmund Carpenter gibi iletişim kuramcılarının savlarına, temel nitelikte eleştiriler yöneltmeksizin katılmak çok zor görünmektedir.

Bu gibi yazarlara göre, günümüzde toplumsal iletişimin en hızlı gelişen öğeleri sözsöz iletişimin malzemesi olan konuşmanın, jestlerin, görüntülerin ve basımlanmış simgelerin mekanik süreçlerle elde edilmesi, saklanması, yayımlanması ve yeniden üretilmesiyle ilgili olan mesajın aktarım kanalları” kategorisinde toplanmaktadır. Bunlardaki gelişmeler, kitle iletişimine öylesine ağırlık ve önem kazandırmıştır ki yarım yüzyıl öncesinin insanı için asıl ağırlık taşıyan yüz yüze iletişim, artık arka planda kalmıştır. Dolayısı ile, kitle iletişiminin bu çeşitlenmiş ve “demokratikleşmeye” yatkınlaştırılmış yeni “mesaj aktarımı kanallarını” teknolojik anlamı ile “kullanabilenler”, bu yazarlara göre toplumsal iletişimin işleyişinde ve yükleneceği işlevlerin kararlaştırılmasında belirleyici bir konum kazanabilme durumuna gelmişlerdir. Aynı araçların ve teknolojilerin örneğın transistörlü radyoculuktan sonra ucuzlaşmış ve kolaylaşmış bulunan radyoculuğun, kablolu TV’ciliğın video yayıncılığının, kasetçiliğın, evlerde izlenmek için yapılan sinema filmleri teknolojisinin “karşı kültür” gruplarınca kullanılması ise, hegemonik ideolojiye karşı toplumsal muhalefette bulunabilecek sınıf ve katmanların “özgürleşmesi”nde büyük katkılar yapabilecektir.*

* Aslında, mesajın aktarım kanallarındaki bu gelişmeler 1850’lerden itibaren sadece telgrafla, telefonla değil, sanatta bile olanaklı kılınan mekaniksel yeniden üretim teknolojisi ile başlamıştır. McLuhan ve Enzensberger gibi “teknolojiye dayalı iyimserlik” yanlılarının söyledikleri, bu nedenle yeni bir şey değildir. Mekanik yenilikleri, toplumun dışında kalarak, sanatın “özgün” üretiminde kullanabileceklerini uman Goncourt Kardeşlerin ve çevrelerinin, meta ekonomisi içinden çıkamadık-

Bu görüşlere karşı çıkan ve kitle iletişimini de kişiler arası iletişimle birlikte “bir toplumsal etkileşim türü” sayan George J. McCall ve J. L. Simmon gibi yazarlar ile; bu iki tür iletişimi aynı toplumsal etkileşimin iki görünümü sayan, fakat “toplumsal etkileşim” yerine, “simgeler iletişim” terimini yeğleyen Arnold M. Rose ve Herbert Blumer gibi yazarlar ise her iki iletişim biçiminde de *gönderimci* ile *alımcı* (elektronik aygıt olan *alıcıdan* farklılaştırmak için *alımcı* diyorum) arasındaki ilişkinin bu denli basit bir ilişki olmadığını vurgulamaktadırlar. Bu yazarlara göre, her iki iletişim biçiminde de, mesajı alan taraf iletişim süreci sırasında verdiği yanıtla, sadece gelen mesaja mekanik bir yanıt vermiş olmamakta; mesajı evrenselleştirilebilecek, kendisinden soyut bir anlam çıkarılabilecek şekilde açıklamamakta; kendilerini de katarak mesajdan elde ettikleri anlamları yanıtlamaktadırlar. Dolayısı ile iletişim sürecinde her iki taraf da birbirlerini etkilemekte; iletişim süreci, bir karşılıklı etkileşim olarak sürebilmektedir. Tarafların algıladıkları mesajı anlamlandırırken kendilerini katmaları ise, iletişim sürecinin belirli ölçüde, bir toplumsal sistem (ya da alt sistem) içinde ve onun içinde olmanın koşullarınca belirlenecek biçimde işlemlerini gerektirmektedir. Başka bir deyişle, kendini katma olanağı bulamadığı iletişimlere girmek, birey için anlamsız ve toplumsal yaşamı açısından gereksiz/ya da/kaçınılması gereken bir yüküm olmaktadır. Bu “yüküme dönüşmeye” rağmen süren iletişim süreci ise, “tutuklanmış dinleyici-izleyicilerin” bulunabileceği *total kurumlar* örneğinde olduğu gibi, kabul edilebilir anlamıyla bir “iletişim süreci” olmaktan çıkmaktadır. Öyle ki Erving Goffman’ın çok önemli çalışması olan *Asylums*’da belirttiği gibi, bir total kurum olan tımarhanelerdeki akıl hastaları bile, yaşamlarına katlanabilmek için, buralardaki *formal* iletişim sürecinin dışında, kendileri için

ları için, eninde sonunda nasıl “Akademileştiklerini” Baudelaire ile ilgili bölümde belirtmiştir. Bu nitelikteki bir sorunun çözümünü ise, sadece sanattaki direnmeden ya da kültürel alandaki “demokratikleşmelerden” beklemek olanaksızdır, yanıltıcıdır. Her türlü karşı kültür yandaşlığının belirli bir oranda “işletme” olması elbette kaçınılmazdır. Sorun bunu dengeleyecek olan örgütlenme, bilinçlenme ve siyasal mücadelenin özgürleştirici biçim ve işleyişini gerçekleştirebilmekte düğümleniyor.

daha doyurucu ve mutlandırıcı olan *informal* iletişim süreçleri oluşturmaktadır.²⁰

Soruna, kendisi açısından çok daha önemli bir başka sorunla ilişkili olduğu için değinen Stuart Hall ise, Avrupa ülkelerinde kitle iletişiminin teknolojik yanlarındaki bütün gelişmelere rağmen, kitle iletişimi araçlarında çalışan yazar, muhabir ve program yapımcılarının kendi aralarında geliştirdikleri “altkültürün” toplumdaki egemen çevrelerin kültürü olan hegemonik kültürle iç içe girmesi nedeniyle, bu araçlardan yayımlanan programların fiziksel anlamda kitlelere erişseler bile, kitleler içindeki insanlar tarafından anlaşılamadığını belirtirken de bizim görüşümüze yakın bir açıklamada bulunmaktadır. Hall’e göre bu “erişmeye rağmen anlaşılamama”nın nedeni, yayınlardaki “kodlama ne denli iyi yapılmış olursa olsun, bu araçlarda çalışan ve hegemonik ideolojiyi kitlelerden çok daha fazla benimsemiş bulunan personel ile kitleler arasındaki toplumsal yaşam farklılığı ve bunun ürünü olan *denotative* düzeyde ortak bir dille konuşabilmenin olanaksızlaşmasıdır. Hall’e göre bu durumda, Avrupa toplumlarında bile, dinleyici ve izleyici kitleleri yayınları izlemekte; yayınlar izleyici dinleyici kitlesine erişmekte, ilgi çekmekte, fakat bu izlemenin sonunda yaptıkları anlamlandırmalar kitle iletişimi araçlarında hegemonik kültürü enternalize etmiş “seçkinler” olarak çalışan program üreticilerinin iletmeyi amaçladıkları anlamsal içeriklerle olmamakta; kitleler, yayıncıların *denotative* kodlamalarını, kendi farklı toplumsal yaşamlarının belirlediği çok farklı algılamalara uygun olarak *decode* etmektedirler.*

20 Bütün bu yazarlar için sırasıyla bkz. Edmund Carpenter, “The New Languages”, E. Carpenter ve M. McLuhan, (der.), *Explorations in Communications* (Boston: Beacon Press, 1960), ss. 162 ve 173-74; George J. McCall ve J. L. Simmons *Identities and Interactions* (New York: The Free Press, 1966), s. 125; Arnold M. Rose, “A Systematic Summary of Symbolic Interaction Theory,” Arnold M. Rose (der.), *Human Behavior and Social Processes* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1962), s. 6; Herbert Blumer, “Society as Symbolic Interaction,” Arnold M. Rose, age., s. 180 ve Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (New York: Doubleday and Company, Inc., 1961). Bunun pratikteki sonuçları şunlar oluyor: (a) Bu araçlardaki programcıların yayınlarında söylenmek istenenlere değil, çeşitli kesimlerdeki insanların kendi

Başka bir deyişle, bu örnek de gösteriyor ki iletişim süreci, sadece mekanik öğelerine; sadece kurumsal olan yanına; sadece iyi yetişmiş, işini iyi bilen, hegemonik kültürü benimsemekte “kitle toplumu” insanların oldukça ilerisinde yer almış bulunan program üretim personeline ve kuşkusuz, bütün bu öğelerin ardındaki iletişim araçlarını denetimleri altında tutan çevrelere indirgenemeyecek kadar karmaşık bir süreçtir. Herhangi bir toplumda, egemen çevrelerin topluma benimsetmek istedikleri hegemonik kültürü bağımlı konumdaki kesimlere iletebilen, aslında sadece kitle iletişimi araçları ile gerçekleştirilen kitle iletişimi kesimi değil, içinde yaşanan toplumsal sistemin sayısız denecek kadar çok yaşam alanlarında gerçekleştirilen sayısız iletişim süreçleri ve bunlar arasındaki etkileşim olmaktadır. Bundaki eşgüdümü olduğu kadar, kitle iletişimi de içinde yer almak üzere, tüm toplumsal iletişim süreçlerine toplumun çeşitli kesimlerindeki kişilerin katıl-

yakın çevreleri ile birlikte sahip oldukları altkültürlerinin büyük oranda etkileyebildiği anlamlara varılabilmektedir; (b) Bu nedenle, toplumun genelinde başat kültür ile altkültürler arasındaki etkileşimde olduğu gibi, varılan anlamı belirlemede altkültürlerin (bu altkültürleri oluşturan değişik kesimlerin değişik yaşam koşullarının, değişik toplumsal konumlarının) etkisi olmakla beraber, asıl belirleyici, bütün bu altkültürleri oluşturan kitlelerin farklı yaşam alanlarının tümüne (onlardaki bireysel özellikleri bütünüyle silmeksizin, bunun olanaksızlığını ve yararsızlığını unutmaksızın) toplumsal sistemin çelişkili tümlüğüne uygun yönde hem çelişkili, hem dengeli bir biçim veren yaşamın reel yanı ya da buradan kaynaklandığı için altkültürlere oranla reel toplum yaşamında daha büyük bir geçerlilik kazanan başat kültür olmaktadır; (c) Sonuçta, kitle iletişimi araçlarından yapılan yayınlara karşı gösterilecek ilgiyi, bu yayınları dinleyenlerin varacakları anlamı, oluşacak tutum ve davranış değişimlerini büyük ölçüde belirleyen dinleyici kitlesini oluşturan çeşitli kümelerin reel yaşamları olmaktadır, fakat bu belirleme kesin, mutlak, çelişkisiz, bütünüyle homojenleştirilmiş bir başat kültür enternalizasyonu oluşturmamakta; maddi yaşamın çelişkiler içindeki dengeliliği kültür yaşamına da yansımaktadır. Radikal iletilerin kitlelere erişebilmesi ve etkinlik kazanabilmesi, bu nedenle, kitle iletişimi araçlarının teknolojilerindeki gelişmelerden çok, hegemonik ideolojinin kendi içindeki çelişkileri canlı tutan toplumun maddi yaşamının gerçekliklerini göz önünde tutan bir yayıncılık anlayışı ile olabilir gibi görünmektedir. Örneğin çok gelişkin bir teknoloji ile, “resmileştirilmiş” bir çağdaşlaşma savunuculuğu yapan söz ve müzik yayınları yerine, popüler kültürün özgürleşimci olanaklarından yararlanan, fakat var olan topluma, yaşama üslubuna, hegemonik ideolojiye daha insanca seçenekler sunan, direnen çeşitli altkültürlerin değerlerini ayıklayarak kullanan, sağlıklı bir çağdaşlaşma görüşü kazandıran bir yayın siyasasına geçiş gibi.

malarını sağlayan da, çağdaş toplumlardaki sınıfsallaşmayı bilinç düzeyine aktarılmaktan alıkoyan ekonomik etmenler (en başta, toplumsal sistemin ekonomik düzeyinin bugün erişmiş bulunduğu üretkenlik) ile, kültürel etmenler (başlıcası, “yanlış bilinci” ussallığa kavuşturan ussallık dışı bir toplumsal sistem içinde tek tek kişiler olarak yaşama zorunluğunun ruhsal çöküntülerini hafifleten kültürel düzenlemeler olmaktadır. Bu ikisi arasındaki eşgüdümlemeyi sağlayan ise, her an değilse de, gerektiği zamanlarda bütün bunlara daha dolaysız yöntemlerle “çeki düzen vermekle” işlendirilmiş bulunan siyasal düzeydeki düzenlemeler ve bunların elindeki baskıcı donanımlar olmaktadır.²¹

Çağdaş toplumlardaki kitle iletişimine kişilerin katılması bu nedenle, denebilir ki bu katılmanın, yaşanması gereken belirli bir yaşam biçimi açısından pragmatik, yani yaşanan tarih dilimi için de olsa, bireysel ölçütlere göre “değer” sayılabilen maddi ve manevi türden yararlar sağlayıp sağlamamasına göre olmaktadır. Başka bir deyişle, kitle iletişimi ile bu iletişime katılan çağdaş insan arasındaki ilişkiyi kuran asıl etmen, kitle iletişiminin kendisine ait öğelerden çok, kitle iletişiminin bu yanını da biçimlendiren belirli bir toplumsal yaşam üslubunun belirli bir tarih diliminin çeşitli olanak ve kısıtlamaları açısından görece bir geçerlilik taşıyıp taşınamaması olmaktadır. Var olan yaşam biçiminin kişilere verdikleri, özellikle de materyal değerler, kişilerin var olan topluma uyumlanmalarını sağlamakta; toplum yapısı tarafından bu kişiler için uygun görülen, zorunlu kılınmış bulunan toplumsal roller için gerekli davranış düzenlemelerini bu kişilerin öğrenmeleri ve sisteme uyumluklarını sürdürmeleri sistemin maddi değer üretme ve sunma kapasitesi sürdükçe, maddi refahın devamı bu işi kolaylaştırmaktadır. Ancak toplum yapısının kişilere sunduğu bugünkü bu “sınıflı var oluş”, çağdaş insanın toplumsal iletişimini de sınırlamaktadır. Reel yaşamdaki sınırlılıklar, toplumsal iletişime katılmanın biçimini de etkilemektedir. Bu katılma,

21 Stuart Hall, “Encoding and Decoding”, *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Co-operation of the Council of Europe*, S. 1, Yaz 1974, ss. 12-14 (8-14).

az, edilgince, kişinin reel toplumsal yaşamını “haklılaştırıcı” ve kaçışçı fantazyayı hayatın zorunlu ögesine dönüştürücü bir ideolojik etkilenme yönünde olmaktadır. Nitekim son yıllarda Batı ülkelerinde bir sorun durumuna gelmiş bulunan *kamusal konulara* ve bunlara ilişkin enformasyona karşı ilgisizliğin artmakta oluşu bunu gösteriyor. Ya da ileri sanayi ülkelerinde siyasal iktidarın yenilenmesine yol açıcı nitelikteki genel seçimlerdeki siyasal kampanyaların, Batı toplum yönetimi felsefesinin klasik değerlerinden olan “aydınlanmış yurttaş” a erişme amacına göre değil, kısa sürede davranışları belirli bir yönde değiştirilmek istenen, bununla yetinilen, yani *clientele* durumuna indirgenmiş *kitle toplumu insanına* göre düzenlenmekte oluşu da bunu göstermektedir. Geniş kitleler için üretilen “sanat” ürünleri, *best seller*’ler, popüler müzik, korku ve dehşet filmleri ile şiddet gösterimin yayılması da aynı şekilde yorumlanabilir.*

* Bu konunun “kestirmeden” değerlendirmelerle kesilip atılacak bir konu olmadığına farkındayım. Söylemek istediğim, bunların büyük bir bölümünde bu tür özelliklerin ağır bastığıdır. Bu konudaki tartışmaların bitmediğini, yakında biteceğe de benzemediğini biliyorum. Popüler kültür, üretiminin de tüketiminin de denetimi geniş kitlelerin dışındaki endüstrilerin ve toplumsal egemenlik odaklarının elinde olduğundan, bugün için öncelikle, olumsuz yanları çok iyi incelenmesi gereken bir olgu. Ama maddi temelleri kalmamış olan folk kültürüne dönülemeyeceğine; seçkin kültür ise, bu kültür tarih boyunca birbirlerinin yerine geçen egemen kesimleri birbirinin kültürel mirasçısı kıldığından umut bağlanamayacağına göre, popüler kültürü evrimleştirerek bireylere erişmek için onu yol gösterici, şevklendirici, başat kültürün çelişkilerini gözler önüne serebilecek bir silkelene ve toparlanma dönemi kültürüne dönüştürmek gerekiyor. Yenileşmeci düşünce ve sanatı kitlelere götürmenin yollarının denenmesi için, öncelikle bugünkü toplumlar da yaygın olan popüler kültürün kendi içinde bir evrimden geçirilmesi gerekiyor. Bunun belirli sınırlılıkları var. Fakat olanakları da var. Hegemonik, ideolojinin hiçbir zaman mutlak bir etkinliği, mutlak bir iç tutarlılığı olmadığı düşünülecek olursa, hegemonik ideolojinin kendi içindeki çelişkilerinden bile yola çıkarak önemli evrimleştirmeler sağlanabilir. Örneğin özgürlüğün, bireyliğin, esenliğin hegemonik ideolojisi içinde sistemden yana “evcilleştirilmiş” görünümünün eleştirisi, bu temel insansal değerlerin altkültürlerdeki yaşamın gereksindirdiği beklentilerle zenginleştirilmiş biçimlerde savunulması ile daha etkin bir iletişim içinde yapılabilir. Bu kadarı ile bile, popüler kültür, kitlelere reel yaşama bugünkünden farklı bir gözle bakma umudu, yeteneği, alışkanlığı kazandırabilir. Bunlar ise, radikal dönüşümler için kitlelere seslenebilmek için de, dönüşüm süreçlerinin bir “azınlık” elinde yozlaşmasını önlemek için gerekli olan örgütlenme, bilinçlenme ve siyasal yaşama etkin olarak katılmanın çift akışlı bir iletişim içinde başlatılması ve sürdürülmesi için de gerekli görünüyör.

Bu durumu, bundan sonraki bölümde inceleyeceğim. Fantazya görünümlü düz şiddet ve pornografi gösteriminin kültürel işlevleri sorununu incelerken çalışmamın tezi açısından biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Fantazya görünümlü şiddetin sinema, televizyon ve evlerde oynatılan filmlerde gitgide daha çok gösterimlenmesi ve insanlık kadar eski bir konu olan erotizmin, günümüzde erotizmden ve erotizmdeki cinsellikten çok, cinselliğin yerine ikame edilmiş bulunan şiddete dayanan bir pornografiye dönüşmüş olması, çağdaş toplumlardaki yaşama üslubu içinde *bireyleşememiş insan* olarak kaldığını algılayamayan modern insanın toplumsal varoluşunu anlamamız açısından incelenmesi gereken bir konu olarak görünüyor.

Düz şiddet gösteriminin ve cinselliğin yerine şiddetin ikame edilmesine dayanan pornografi gösteriminin günümüzde gitgide yaygınlaşmakta oluşu reel yaşama kendisi adına biçim verme olanakları gitgide daralan çağdaş insanın fantazya dünyasına olan gereksinimlerindeki değişimleri yansıttığı kadar, bu değişimler aracılığı ile çağdaş insanın kitle toplumu yaşamına dönüştürülmüş bir kültürel yaşamdaki edilginleştirilmesinin nerelere kadar varmış olabileceğini de göstermektedir. Ayrıca çağdaş insanın kitle iletişimine neler aramak için yönelmekte olduğunu irdelemek için de bunlar önemli “yeni” olgular...

Özet ve Sonuçlar

Bu bölüm, kitle iletişiminin kültürel işlevleri sorunumuzla ilgili önemli bir bölüm olduğu için, özet ve sonuçlarını genişçe tutmayı yararlı görüyoruz. Böylelikle, hem bölümün özetini ve sonuçlarını vermeyi hem de birey/toplum etkileşimi açısından bakıldığında konunun nerelere kadar uzanabildiğini belirtmek istiyoruz. Bundaki amacımız ise, Huizinga gibi kültür tarihçilerinin McLuhan gibi iletişim kuramcılarının ya da bu çalışmamızda

kendisine geniş bir yer veremediğimiz Riesman gibi soruna psikolojik açıdan bakan toplumbilimcilerin yaptıkları açıklamalara değişik bir açıdan eleştiri yöneltebilmektedir.

İletişim sürecinin çoğu kez en az ilgi duyulan konularından biri *dildir*. Dil, toplumsal yaşamda kullanılan simgeler sisteminin de, bilindiği gibi en gelişkin kesimidir. İletişim, dilin ya da sözselleşmiş simgelerle yapılan iletişimin dışında da yapılmaktadır. Ne var ki bir toplumun belirli bir yaşam biçimini oluşturan görgülerini, geleneklerini, bilgilerini ifade etmekte, anlatmakta, aynı kuşağın içindekiler arasında bunların aktarımını sağlamakta, bir kuşağın bu alanlardaki birikimini önceki ve sonraki kuşaklarınkiler ile birleştirmekte sözselleşmiş iletişimin ayrı bir yeri vardır. Bütün bu işlerde sözselleşmiş iletişimin diğerlerine göre daha elverişli olmasının nedeni ise, dilin dildeki simgelerin kendi aralarındaki düzenlemeler ile gelişkin anlatım biçimlerine geçmeye yatkın oluşudur.

Yazı, özellikle sesleri heceler düzeyinde simgeleştiren gelişkin yazı biçimleri ise, sesselleşmiş iletişimin en eski tutanaklaştırılma yöntemidir. Yazıdan önce bu tutanaklaştırma işlemi, Huizinga ile ilgili bölümde belirttiğimiz gibi, konuşmanın şiirleştirilmesi (manzum konuşma) yolu ile yapılmıştır. Dilin bir başka anlamı ise, toplumdaki insanların ortak bir toplumsal yaşam sürdürmelerinin ürünü olması; kişiler düzeyinde ise, kişinin dilini kullanma zenginliği ve yeteneği ile, kişinin toplumsal yaşama edilginleştirilmiş *cliente*le olarak değil, etkin (aktif) bir birey olarak katılma derecesini de yansıtmakta oluşudur.

Bu açıdan bakıldığında, iletişim sorunları beklenmedik bir derinlik kazanmakta; toplumdaki iletişim blokları ve iletişimdeki anlamsal çarpıtmalar yalnızca iletişim sürecinin kendi iç mekanizmaları ile açıklanabilecek iletişim sorunları olmaktan çıkmakta; toplumsal yaşamın bütünlüğü ile ilgili sorunlar olarak görünmeye başlamaktadır. Bunun ilginç yanı şudur ki, günümüzde iletişimin çok gelişkin düzenlemelerine geçildiği halde, sözsel iletişim başta olmak üzere, farklı toplumsal sınıflar arasın-

da bir “iletişimsizlikten” söz edilebilmektedir. Bu durumun düz anlamda bir iletişim etkinsizliği olarak açıklanması, sorunun git-gide büyümesi üzerinde derinleştirilen yeni araştırmalardan sonra eleştirilmekte; bu eski anlayış terk edilmektedir. Bu bölümde, bu tür sorunları tartışmakta yararlı olabileceği için iletişimin ne olduğu ve dil, bilinç ve insanın türsel özelliği olan toplumsallaşırılığın gerçekleştirilme olanağı arasındaki bağıntılar üzerinde durmaya çalıştım. Bu konularda *bireysel olan* ile *toplumsal olan* öğeler arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınması gerektiği konusunda geçerli bir örnek için başlangıç olarak, üzerinde yeni çalışmalar yapılan Vygotsky’nin açıklamalarından yararlanarak görüşümü sunmaya çalıştım.

Bu bölümdeki tartışmalarımızın bir yararı da, sanırım insanın kendi fiziksel “görünümünü” bile toplumsal yaşamı açısından bir araca, bir dil biçimine dönüştürdüğü; dolayısıyla biraz dikkat edince herkesin hemen fark edeceği üzere, kitle iletişiminin *mass media* ile sınırlı kalmayacak şekilde çok daha yaygın bir biçimde yaşandığı günümüzde kitle iletişimindeki etkinsizliğin, gerçekte nerelerden oluştuğunu anlamamızı kolaylaştıracak oluşudur. Richard Sennett’in deyişiyle, toplumu etkileyemediği için nasıl olması gerekiyorsa öyle olmaya zorunlanan ve kendi içsel (insan) anını yaşayamadığı için bir yandan görünümünü fetişletirerek toplumsal kimliğini değiştirmeye çalışan, bir yandan da toplumsal yaşamının biçimlendirilmesindeki edilgin konumunun yol açtığı yenikliğini yaşayan çağdaş insan güç yetiremediği, değiştiremediği reel toplum karşısında “dünyasızlaştırdığı”*

* “Dünyasızlaştırma” ile reel dünyayı değiştiremeyen bu eksik bireyin, kendisi için reel dünya ile “ilişkilerini kesebilmek” sanısına kapılabileceği karşı yaşam alanları oluşturmamasını ifade etmek istiyorum. Bu “karşı yaşam alanları” kişinin reel toplumla kurduğu ilişkileri en aza indirmeye, “kişinin” reel toplumun tümüyle bir aracına dönüşmeyip, eğer zengin bir kültür birikimi ve eleştirel bir düşün yeteneği varsa, “dünyayı” acı içinde bile yargılayan bir marjinal olarak kalabilmesine yarayabilir. Bu güç ve yeteneklere sahip değilse, verili sistemin içinde “serbesti” ile yetinen; serbesti ile özgürleşimi birbirine karıştırmamıza neden olabilecek olan düzenden yana “kuraldışı” biri olarak kalır. Verili toplumun kurallarının hâlâ geçerli sayılabilecek kurallar olduğunu gösteren bir “kuraldışı” olarak kalır.

kendi *eksik bireyliğini* kendisi için bir idole dönüştürerek narsisizme çekilmektedir.*

Bunun toplumsal yaşam açısından sonucu ise, kişinin gerçek anlamdaki toplumsal iletişimden büyük ölçüde geri çekilmesi; dış dünyayı tüm zenginlikleri ile değil, reel dünyadaki kendi yeri ile sınırlı olarak görebilmesi olmaktadır. Bu olguların sonucunda, kendi küçük dünyasındaki kişisel yaşamına sığan insanın var olan toplumsal yaşam biçimine direnememesi çağdaş insanın kendini özgürleştirmesine değil, kendisi (*self*) için verili toplumdan serbesti istemesine ve bununla yetinmesine yol açmaktadır. İçine çekildiği özel dünyası ise, bir saklanma ve hırçınlaşma dünyası olmakta; bu yenik dünyadaki bulabileceği benzeri insanlar ile kurduğu yakınlıklar (*intimate transactions*) ise reel toplumdaki kurtulamadığı yaşamının veremediklerini elde etmesine yetmemektedir.

Diğer yandan, katılmak istenmeyen toplumsal yaşamdan geri çekilme ile elde edilecek olan bu tür yakın (içdenlikli) ilişkilerin aracılığı ile insanın yakın yaşam mekânlarının (Habermas'ın deyişiyle *immediate life-space*) değişeceğini; bu yakın yaşam mekânlarındaki değişme sonucunda, bireylerin hissiyatının değişeceğini; bunların sonucunda ise, daha iyi bir toplumun oluşacağını ummak ise, Hristiyanlık öğretisinin insanın dünyayı değiştirmeden de kendini aşkınlaştırıp özgürleştirebileceği yolundaki eskimiş dinsel ideolojisiindeki açıklamalara benzetilmektedir. Popüler ikonoloji bölümünde bu sorunları, bu nedenle ayrıntılı olarak anlatmaya; popüler ikonolojinin günümüzün laik ve pragmatist yeni "dini" olduğunu belirtmeye çalıştım.

Bu bölümdeki tartışmalarımızın odağını oluşturan Vygotsky'nin dil sorunsalı ile ilgili çalışmaları bu sorunları anlamamız açısından önem taşımaktadır. Bu açıklamalar, insanın doğal olarak taşıdığı insanlaşma potansiyelinin onu toplumsallaşmaya yönelttiğini; bu nedenle insanın toplumsal yaşama katılma ola-

* Bkz. Richard Sennett, "Destructive Gemeinschaft", *Partisan Review*, XLIII (3: 1976), ss. 341-61. Özellikle, ss. 344-47.

nağı ile, insana özgü özellikler olan *dil* ve *düşünce* yeteneklerini kazanabilmesi arasında kesin bir bağlantı bulunduğunu işaret etmektedir. Ayrıca Vygotsky'nin çalışmalarıyla karşılaştırıldığında, bu konuda yapılmış diğer çalışmaların büyük bir eksiklik taşıdıkları da anlaşılmaktadır. Dil sorunsalına bakış tarzındaki bu farklılık, denebilir ki iyi algılanmadığında insana bakışımızı da çarpıtabilecek bir nitelik taşımaktadır. Vygotsky, yaptığı bütün çalışmalar özetlenecek olursa, bize şunu söylemektedir: İnsana verilmiş potansiyel yetenekleri gerçekleştirebilmek ve insanın bugünkü “insan karikatürü” ile karşılaştırılmayacak olan insansal kimliğini kazanma olanağını bulması, insanın toplumsal yaşama etkin birey olarak katılabilmesine bağlıdır.

Bunun anlamı ise açıktır; farklı toplumsal sınıfların *dil* yeteneklerinin farklı oluşu, farklı sınıfların iletişim biçimlerinin farklı oluşu, insanlar arasındaki dil ve düşünme yeteneklerinin farklı oluşu; toplumda yapılan kitle iletişiminin bazı iletişim kuramcılarının deyimiyle *iletişim blokaıları* ile karşılaşması, bireyde görülgünleşen, fakat bireysel boyutları aşan sorunlardır. İletişim blokaıları, örneğın sadece *iletişim blokaıları* değil, *toplumsal yaşama katılma blokaılarıdır*. Vygotsky'nin çalışmalarına bugün yeniden önem verilmesi, günümüzün sorunları açısından, görülyor ki rastlantı sayılamayacak bir önem taşımaktadır.

Bu açıdan bize yardımcı olabilecek iki ilginç yazar var: James D. Halloran ve Kaarle Nordenstreng. Her ikisinden de şimdiye dek, kısa da olsa söz etmiş bulunuyorum. Burada, Avrupa ülkelerinin televizyon yayıncılığında karşılaşılan “iletişim etkin-sizliğı” sorunu ile yakından ilgili bu iki bilimadamının görüşlerini, ayrıntılara kaçmadan, bir kez daha sunmak istiyorum.*

Halloran, Avrupa toplumlarındaki televizyon yayıncılığının iletişim etkin-sizliğı sorunlarını anlamak için, en temelde, kitlelerin

* Kaarle Nordenstreng, Finli, Tampere Üniversitesi'nde Gazetecilik ve Kitle İletişimi Enstitüsü Başkanı. James D. Halloran, İngiliz. Birmigham Üniversitesi'nin Kitle İletişimi Araştırmaları Merkezi Başkanı. Bu iki yazar, kuramsal alanda olduğı kadar, uygulama alanında da yer alabilmiş oldukları için, görüşleri gerçekten önem taşıyor.

toplumsal iletişime katılmamaları, katılamamaları sorununu anlamak gerektiğini vurguluyordu. Şöyle özetlenebilir söyledikleri:

1. Batı toplumlarında televizyon merkezileştirilmekte, tekelleştirilmekte, televizyon yayıncılığı giderek tek yönlü bir iletişim akışına dayanmaktadır. İzleyici kitlesi ise, heterojendir ve fragmentleşmiştir. Kendisine, fazla bir söz hakkı tanınmamaktadır. Bu araçta çalışan iletişim personeli ise, meslek ideolojileri ile, meslek rutinleri ile kendi toplumsal konumlarını savunmakta; benimsedikleri ve işledikleri mitolojileri ile belirli bir toplumsal sisteme entegre olmuş bulunmaktadırlar. Kitleler ise, katılmamaktadır iletişim sürecine. Mesajları bu nedenle belirli bir izolasyon içinde algılamaktadırlar.

2. TV yayıncılığında kodlama işleminin durumu da bu genel özelliklere uygun özellikler taşımaktadır. Küçük bir grup elitist, iyice eğitim görmüş, başat kültür ile oldukça ortak kodlara sahip yayıncı kesimi kendilerinden çok farklı kodlara sahip olan kitlelere yönelik bu iletişimde, iletişim sürecinin kodlama bölümünde görev almışlardır. Kitle iletişimi araçları bu “azınlık” eliyle şartlandırılmış olmaktadır. Sonuçta, kitlelerin algıladıkları anlam ile, bu “azınlık” eliyle yapılan kodlamada iletilmek istenen anlam çakışmamakta; teknik deyişiyle kodlama, kod açıklama ile çakışık olmamaktadır. Kodlama personelinin belirtilen etik ve ideolojik özelliklerinin etkisiyle, bu durum iletişim sürecinin yalnızca araçlarla ilgili bölümünde ortaya çıkan bir *anlatma başarısızlığı, anlam sapması, yanlış anlama* sorunu olarak görülmektedir. Bunun giderilmesi için televizyon yayıncıları ile birlikte konuyu araştıracak sosyal bilimciler de çalıştırılmaktadır. Bu sosyal bilimciler de, yaklaşık olarak, yayın personeli ile aynı kodları, aynı yaklaşımları paylaşan bir kültürden oldukları için, sonuçta hep birlikte, “dinleyici iletileri anlamıyor” yargısına varılmaktadır. Oysa dinleyici/izleyicinin buradaki sorunu, mesajı anlamama sorunu değil; kodlardaki anlamları, yayıncıların kodlarken düşündüklerinden farklı anlamlar olarak algılamaları sorunudur. Bu ise, aynı simgelerin birinci düzeydeki anlamlarının ortak olmasına rağmen, ikincil düzeydeki anlamlarının farklı olmasına neden olan toplumsal sınıf-

lar arasındaki kültür farklılığından ileri gelmektedir. Daha açık bir deyişle, şimdilerde üzerinde durulan bir sorundur bu: Başat kültürün, her şeye rağmen, altkültürleri bütünüyle biçimlendirememesinin sonucudur bu durum. Toplumsal hayatta farklı toplumsal sınıflar aynı yaşam deneyimlerine sahip olmamakta; aynı yaşam deneyimlerine sahip olursa bile düşüncelerin ve hissiyatın farklı tarzlarda ortaya çıkması, ayrıca duyulunun anlaşılması yeteneği ile, bu yolla anlaşılmanın sözsel olarak ifade edilmesi yeteneğindeki farklılıklar da temel nedenlerdendir.*

3. Değişik altkültürler arasında aynı simgelerin birincil düzeyde çakışık anlamlı, ikincil düzeyde ise farklı anlamda olmaları önemli bir sorundur. Bu durumdan yola çıkılarak, yayınların iletişimsel etkinliğini artırmak için toplumdaki değişik altkültürlerin “haritasını çıkarmak” önerilmektedir zaman zaman. Ancak değişik yayın türlerini oluşturmak; değişik yayın türlerini değişik kodlamalarla, yani erişilmek istenen kitle kesiminin altkültürü düşünülerek, mesajları çeşitli altkültürlere göre değişik değişik kodlamak gibi yollarda başarılı olamamaktadır. Başat kültür bu altkültürleri bütünüyle kendisince biçimlendirmemişse de, bunlar arasında ilk bakışta görülüp anlaşılması kolay “sınırları” ortadan kaldıracak kadar bu altkültürlere “yerleşmiş” bulunduğu için toplamdaki altkültürler böyle “haritalandırılmayacak” kadar özgünlüklerini yitirmişler; kitle iletişimi araçlarının etkisiyle “melezleşmişlerdir.” Bu tür önlemlerle çeşitli kesimlere gönderilen mesajlar, bu nedenle, erişilen altkültürlerdeki insanların ümit edildiği gibi kendi alt kodlarına göre üşünüp denetlenebilen bir süreç içinde açımlandırılmamaktadır. Bu kod açımılama, gene de *beklenmedik* sonuçlar vermekte; altkültürler yeterince ne denetlenebilmekte ne de kestirilebilmekte olduğu için, gönderilen mesajlar, altkültür-

* Burada soruna Vygotsky’nin çalışmaları açısından bakacak olursak, anlama yeteneğini içsel konuşma yeteneğine, iade etme yeteneğini ise başkaları ile iletişim kurma için konuşma yeteneğine benzetebiliriz. Bunların her ikisi de, Vygotsky’nin çalışmalarında, toplumsallaşırılık yeteneğinin gerçekleştirilebilmesi ile bağıntılı olarak ele alınıyordu.

ler içinde açımlandıklarında oluşan birçok değişik mesajın taşıyıcısı olarak gönderilebilmiş olmaktadır.

4. TV yayınlarının bu başarısızlıklarına bakarak, TV yayınlarının nasıl olup da kurulu toplumun sürdürülmesinde önemli işlev yüklenebildiğini ise şöyle açıklıyor Halloran. Bir kere hemen belirtilmesi gereken bir nokta, Avrupa ülkelerinde de televizyonu kullanmakta olan çevrelerin televizyon aracılığı ile toplumu etkilemeyi düşünmekte oluşları ve bunun için iletişim sorunlarını anlamak amacıyla bu tür konulara artan bir ilgi göstermekte oluşları büyük önem taşıyor Halloran'a göre. İletişim sürecinin toplum da nasıl işlediğini anlamaya yönelik bu isteğin mantığı, insanların belirli uyarıları (burada, sessel ve görüntüsel tüm simgeleri ve simge sistemlerini diyebiliriz) algılamalarının biçimlendirilmesi ve insanların anlamlandırmak durumunda kalacakları simgeleri bizim istediğimiz yönde anlamlandırmalarının sağlanması ile insanlar üzerinde onların anlayamayacağı, fakat çok etkin olabilecek bir denetim ya da hegemonyanın kurulmak istenmesidir.*

Üstelik, televizyon gibi diğer kitle iletişimi araçlarının da kullanımını belirleyen çevreler hem kendi ülkelerindeki halkın hem de diğer ülkelerdeki halkların kültürel yaşamları için önemli kararlar alabilmektedirler. Kitle iletişimi araçlarından bir amaçla yararlanmak istedikleri kesinse de, çoğu kez, açık açık bir "kültür politikası" ya da "yayın politikası" deyimi kullanmamaktadırlar. Ayrıca yayın politikasına ilişkin kararlar, verili toplumsal sistem içinde yatırımlanmış çıkarlara, siyasal yaşamdaki olgulara göre değişen gereksinimlere, toplumda var olan çeşitli kurumların çeşitli gereksinimlerine göre alınmakta olduğundan, kitle iletişimi araçlarının yürüttüğü iletişim alanında mutlak anlamda bilinçli ve mutlak anlamda tutarlı bir politika izlenmesi de

* Simgelerin ortak anlamlar çıkarılabilecek şekilde algılanmasını sağlamak, gerçekten önemli bir sorundur. İlk bakışta "abartma" gibi görünebilir belki, ama burada Halloran'ın yaptığı açıklama ile, Amerika'nın dış etkinliğinin artırılması ya da sürdürülmesi için en etkin yöntemin kitle iletişimi araçları ile dış ülkelerdeki toplumlara belirli bir yaşama üslubu ihraç etmek olduğunu ileri süren Amerikalı bazı sosyal bilimcilerin ve dış politika uzmanlarının görüşleri bütünleşiyor.

doğru görülmemekte, istenmemektedir, *fakat* bütün bu dağınıklığa ve rijit bir yapılanmışlığın bulunmamasına rağmen, kitle iletişimi araçlarının yaptığı yayınların iletişimsel etkileri, var olan toplumun temel isterlerine çoğunlukla denk düşmektedir. Bunu sağlayan ise, iletişim araçları ile ilgili bölümdeki aksaklıkların, toplumsal yaşamın totalitesinde tümlaşen iletişim sürecinin diğer kesimlerince önemli oranda giderilmesi olmaktadır. Bu kesimin etkinliğini azaltabilmek için girilen deneyimleri de değerlendiriyor Halloran. Örneğin halkın evlerinde kaset dinlemesi, video aygıtları ile kasetleştirilmiş TV programları izlemesi, kitle iletişimi araçları ile yapılan yayının yerel yayınlara kaydırılması vb. “çözüm” önerilerine de değiniyor. Vardığı yargı, bu önerilerin benimsenmesi durumunda da, bu tür iletişimin yayın hazırlama birimlerinde çalıştırılacak olanların da gene hegemonik kültürlerce asimile edilmiş kesimlerden olan kimselerden aktarılması gereği yüzünden* bunların da bir çözüm getiremeyeceği oluyor.

* Bizim de bu tez çalışmamızda benimsediğimiz bir görüş olduğu için, Halloran’ın bu görüşünü açmayı; paylaştığımız bu görüşü karamsarlık ve “teslimiyetçilik” ile suçlayanların yönelttikleri eleştirilerin özünü ve bu eleştirileri niçin yerinde bulmadığımızı açıklamayı yararlı görüyoruz; (a) Halloran’ın söylediği, kültürel ürünlerin üretilmesinin meta üretimine dayanan toplumsal sistem içinde kalındıkça, tıpkı materyal metalar gibi, kültürel/tinsel değerlerin de “pazarda” biçimlenecek, belirlenecek oluşudur. Pazara uyumlanmak, meta üretimine dönüşmüş bugünkü modern kültürel üretim süreçleri için de geçerli bir zorunluluktur. Pazar ise, “hegemonik ideolojinin” en üst düzeyde örgütlendiği, tutarlılık kazandığı alandır kültürel yaşamda.

Böyle olunca, iletişim araçlarının içinde kalarak ya da toplumsal yapının kendisini değiştirmeksizin toplumsal yaşamın “uzakça” kesimlerindeki altkültürler içinde yeni radyo-televizyon istasyonları kurarak sorunu çözümlemek olanaksızdır. Oysa, örneğin Enzensberger’in salıkladığı çözüm, kurulu iletişim sistemlerinin içindeki personelin, iletişim teknolojisinin egemen sınıfça diğer teknolojiler kadar etkinlikle denetlenememekte oluşundan yararlanarak, daha özgür bir yaşama geçiş için yararlı olabilecek yayınların yapılmasında etkin biçimde yer alabilecekleri olmaktadır. Bunun olanaksızlığını savunanları ise, “vülgerlikle” suçluyor. Oysa Marx’ın da belirttiği gibi, meta ekonomisinin içinde yapılan her iş, belirli bir oranda işletme karakteri taşır ve bu aşılabılır. Ama bunun koşullarını Marx, Enzensberger’in “romantik” tavsiyelerini çok aşan alanlarda alınabilecek önlemlere bağlıyor. Enzensberger’in bu “vülgerlik” suçlaması bir başka açıdan da tutarsız, Nordenstreng’in belirttiği gibi, bu tür kitle iletişimi araçlarında çalışanların başat kültürü benimsemeleri, kitlelerdeki benimseme derecesinden oldukça yüksek düzeydedir. Özellikle TV gibi görsel algılama çağına uygun araçlarda yayıncılar,

Çözüm olarak önerdiği ise, toplumsal bir süreç olarak ele alınması gereken kitle iletişiminin her kesiminde, kitlelerin, bu gibi “çözüm” önerilerinde öngörülemediği kadar yaygın ve derinlemesine bir biçimde iletişim süreçlerine katılmalarının sağlanması oluyor. Bunun gerçekleştirilebilmesi için de *katılmanın*, iletişim sürecini doğrusal bir süreç gibi açıklayanların tasarladıkları gibi sadece *feed-back*’ler aracılığı ile denetlemekle yetinmeyip iletişim araçlarının kendi yapılarının ve işleyişlerinin değiştirilmesiyle *bildirimci* (*communicator*) ile *alımcı* (*receiver*) arasındaki ilişkilerin değiştirilmesi; bu iki işlevin aynı insanlarca, aynı kesimlerde yapılabilmesine yatkın bir kuruluş ve işyelişe yönelmek gerekmektedir ona göre.

Vygotsky’nin dil (konuşma) ve düşünme yeteneğinin kişinin toplumsal yaşama katılması ile bağıntılı birer olgu olduğunu

sunucular, makyajcılar bile TV dergileri tarafından kamuoyuna haberlerle, posterlerle birer “ünlü kişi” olarak sunulmakta; bu kişilerin “toplumun ünlüleri” olması sağlanmaktadır. Öte yandan, tüm kitle iletişimi araçlarında asıl “sansürün” kurum içi ilişkilerde (personelin kariyerde yer edinmek ve yükselmek arzusu ile kısa zamanda meslek *ethics*’inin demokratik toplum yaşamına ve onun gereklerine uygun bir gelişme göstermediği; kitle iletişimi araçlarında çalışanların mesleklerinde bunun hukuksal müeyyidelerden de, ekonomik baskılardan da önemli bir *conformity* etmeni olduğu vurgulanmaktadır.

Aynı savın dinleyici/izleyici kitlesinin TV’yi izleme davranışları açısından incelenmesi de benzer sonuçlar vermektedir. Bunların en önemlisi ise, dinleyici/izleyici kitlesindeki insanların ekranı izleme konumlarının kolektif konumlar oluşturması; dinleyici/izleyicinin fragmanlaşmış olarak yayını izlemesidir. Bu durumda, televizyondaki, radyodaki yayın personeli mesaj olarak neyi, nasıl hazırlayıp sunarsa sunsun, mesajın algılanması ile varılacak anlamlar, dinleyici/izleyici fragmanlarının kendi reel yaşamlarında yer alan kültürel öğelerle bağıntılı olmaktadır. Öte yandan, “ticari şebekelerin” ya da “devlet radyo ve televizyonunun” dışında oluşturulan *community* televizyonları ile radyolarının yayımladıkları programlar fazla *amatörce* kaldığı için ilgi çekmemekte; herkes gene ticari şebekelere yönelmektedir. Özel yayın yapan kablo-televizyonlarının da, toplumun bütününden soyutlanmış bir dinleyici/izleyici oluşturmadığı; yaşatmadığı kabul edilmektedir. [Bkz. Kenneth Winetrout, “The New Age of the Visible: A Call to Study”, David M. White ve Richard Awerson (der.) *Sight, Sound and Society: Motion Picture and Television in America* (Boston: Beacon Press, 1968), ss. 377-83; Thomas F. Baldwin, Michael O. Wirth ve Jayne W. Zenaty, “The Economics of Per-Program Pay Cable Television”, *Journal of Broadcasting*, 22 (2: 1978), ss. 143-54; Stuart J. Kaplan, “The Impact of Cable Television Services on the Use of Competing Media”, *Journal of Broadcasting*, 22 (2: 1978), ss. 155-65; Warren Breed, “Social Control in the Newsroom”, Wilbur Schramm (der.), *Mass Communication*, 1960, ss. 178-94.]

gösteren bu çalışmalarını bir başka iletişim kuramcısının uygulamayı değerlendiren çalışmaları ile de desteklemek olanaklı.

Bu ikinci iletişim kuramcısı, daha önce belirttiğim Finlandiyalı Kaarle Nordenstreng. Bu kuramcının günümüzün Avrupa toplumlarındaki iletişim sorunlarına –özellikle de televizyon ile yapılan kitle iletişimi uygulamalarına ait sorunlara– ilişkin değerlendirmeleri Vygotsky’nin görüşlerinin kitle iletişiminin kültürel işlevlerini irdelemekte ne denli olanaklar sağlayabileceğine işaret etmektedir. Nordenstreng’in söyledikleri de kitle iletişiminin kültürel işlevlerinin, ancak toplumsal yaşamın tümlüğü içinde anlaşılabilceği görüşümüzü desteklemektedir. Nordenstreng, özetle şu noktaları belirtiyor:

1. Kitle iletişiminde araçların yayımlayacağı mesajlarının nasıl ve ne derecede anlaşılacağını hedef kitledeki kişilerin yakın yaşam deneyim alanları belirlemektedir. Bu nedenle, kitle iletişiminin etkinliğini artırmak için mesajın ya da aracın dilinden çok, kitlelerin toplumsal ve ekonomik konumlarına, koşullarına önem vermek gerekmektedir. Toplumsal ilişkiler, bu koşulların yansıdığı alan olmaktadır.

2. İnsanlar, kitle iletişimine kendi yaşam ortamları hakkında enforme olmak için girmektedirler. Beslenme gereksinimi gibi, yaşam ortamı hakkında enforme olmak; dünya hakkında “işlenmiş bir imaja” sahip olabilmek insanların ortam hakkında güvensizlik duymadan yaşayabilmek için vazgeçemedikleri bir gereksinimdir. Kişiler, bu işleri rastgele ve bölük pörçük enformasyonlar alarak yapmamakta; bir inançlar ve sayılgılar (faraizeler) karmaşası (kompleksi) biçiminde; üstelik az çok keyfi nitelikte seçilmiş ve içsel bir görüş (vizyon) oluşturacak öğelerle yapmaktadır. Ayrıca bu iş, tıpkı sanatta olduğu gibi sadece duyularla yapılan algılamaların sonucu değildir. İdrak ve düşünce sürecinin biçimlendirdiği bir dünya görüşü oluşturacak bir yapı içinde olmaktadır bu iş. Böylece kişi, dış dünyasını bir oranda kendisince de betimlemek olanağı aramakta, bulmaktadır.

Kişi, ortamında algıladığı her yeni uyarıyı daha önceki yaşam deneyimlerinin ürünü olan *kendi dünya görüşü için-*

de değerlendirir, fakat dış ortam sürekli olarak değişim içinde bulunduğundan, ortamdan algılanan uyarılar, çoğunlukla *yeni* anlamlandırmaları gerektirir. Bu anlamlandırma ise, zor ve sakin bir iş gibi görünmektedir. İnsanlar çoğu kez, *yeni* olan uyarıları, algıladıkları andan itibaren, kendilerine karşıt bir olgunun uyartanı sayarlar, algılamayı uyarının uyartanlarını (*cue*) algıladıkları noktadan itibaren keserler, sürdürmezler.*

Buna rağmen, eğer yaşam ortamında bu *yeni* sayılan uyarılar var olmaya devam eder ve bu iş uzun sürerse, reddetme işlemi algılama düzeyinde güçleşmekte; önce yeni uyarıya, o zamana kadar kazanılmış tutumların dengesini bozmayacak bir biçimde anlam verilmekte; olmazsa yeni yeni uyarıyla algılanan nesne, olgu ya da simgeye o konudaki tutumlarımızın kendi iç uyumluluğunu bozmayacak bir anlam veremezsek bu da yetmemektedir, çünkü dış dünyanın sürekli olarak yeni uyarılar vermesi, kişide, *bildiği* dış dünyanın değişmekte olduğu endişesi yaratmaktadır. Bu ise yeniden güvensizlik içinde yaşamak demektir. Sonucu ise, insanın yeniden çözümlenmesi oldukça güç bir çelişki içine düşmesidir. Bir yandan dış dünya hakkında açık seçik ve istikrarlı bir “resme sahip olmak” isterken, bir yandan da durmadan değişen bir dış dünyadan gelen uyarı ve enformasyonun yarattığı ikilemleri çözmeye uğraşmak durumuyla karşılaşilmektedir.**

* Uyarı ile *stimulus*, uyartan ile de *cue* kavramlarını karşılıyorum. Birincisi, algılanan nesnenin, olgunun algılanmasını sağlayan uyarı ögesi; ikincisi ise bu ögenin fark edilirliliğini oluşturan ilk belirtici uyarısıdır. Radyodaki belirli bir programın sinyal müziği gibi. Oturduğumuz odaya giren bir kadının “kadın” olduğunu gösteren özellikleri, takıları, giysileri binlerce uyarı ile yüklüdür. Bunların belirli bir bölümünü algılamakla kadın imajı elde ederiz. Aynı kadın odaya girmese bile, onun “koku” odamıza girdiği andan itibaren, kadına ilişkin bir uyartanı, kadına ilişkin bir belirtken uyarıyı algılamaya başlarız. Bu ikisine uyarı ve belirtken-uyarı da diyebiliriz.

** Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Theodore M. Newcomb, Ralph H. Turner ve Philip E. Converse, *Social Psychology: The Study of Human Interaction* (New York: Holt, Rinehart ve Winston, Inc., 1965), Bölüm 5. Bu yazarlar, St. Paul’un Hristiyanlığa dönmeden önce Tarsuslu Saul iken Hristiyan düşmanı bir yönetici olduğunu, yaptığı kovuşturmalarda dehşet saçtığını; St. Paul olduktan sonra ise Hristiyanlığın en tutarlı öğretisini kurduğunu belirterek bir noktaya dikkati çekiyorlar. tutumlarımızı, genel olarak ısrarla bir denge içinde tutmak isteriz, ama yeni uyarılar, yeni enformasyonlar sonucu değiştiririz de. Yalnız değiştirmeye-

Kitle iletişimi araçları ise, insanın bu ikilemini yoğunlaştı-
rabilecek araçlardır, çünkü yaşam deneyimlerinin dolaylı olarak
öğrenilmesindeki etkinlikleri nedeniyle, insanın yaşam ortamı-
nın sınırlarını sonsuza kadar genişletebilirler. Bireysel olarak eri-
şilebilecek olan yaşam ortamındaki uyarıların hacmine oranla,
duyu organlarımızın uzantısı olarak işlevlendirilebildiklerinde,
önümüze sınırsız bir yaşam ortamı ve uçsuz bucaksız uyarılar
yığını getirebilirler. Bu genişleme sonucunda, dolaylı yoldan da
olsa, algılamak zorunda kalacağımız *yeni* nitelikteki uyarıların
sayısını aklın alamayacağı kadar çoğaltabilirler. Böylesi bir bi-
çimde kullanılabildiklerinde kitle iletişim araçları, sınırlı yaşam
ortamlarının ürünü olan *dar görüşlülüğün* ürünü olan ilkel dün-
ya görüşlerinin amansız bir karşıtı olabilirler. Başka bir deyişle,
Nordenstreng'e göre, kitle iletişimi araçlarının bu şekilde kulla-
nılması, *yabancılaşmayı* yaşayan insanlara *yabancılaşma içinde*
bulunduklarını anlamaları konusunda yardımcı olabilir; onlara
yabancılaşma sorununun çözümü için gerekli yolları gösterebi-
bilir ya da bu yolları aramalarını düşündürebilir; aramalarını sağ-
layacak enformasyonu edinmelerini kolaylaştırabilirler. Bunlar
ise, insanların, daha gelişkin bir varoluş biçimine erişmek için
gerekli olan *toplumsal yaşama katılma* biçimlerinin neler oldu-
ğunu anlamalarında büyük ölçüde yardımcı olabilir.

3. Bugünkü kitle iletişiminde ise kitle iletişimi araçları bu
yola gitmemekte; yabancılaşmayı fark ettirecek bir yayın siya-
sası izlemek yerine, anlık rahatlama (momentary relief)ler
sunmaktadır. Oysa kitle iletişimi araçlarının sorumlularının, ya-
yınıcıların kitlelerin yayınları anlamamakta oluşlarından şikâyet
ettikleri bilinmektedir. Bu tür sorunların çözümü, sorunu doğ-
ru anlamaktan geçeceği için, Nordenstreng'e göre şunları göz
önünde tutmak gerekiyor: (a) Yurttaşı olan bir başka Finli yazar
Pekka Peltola'nın araştırmalarının gösterdiği üzere, insanlar rad-
yolardaki, televizyonlardaki haber programlarını ilgi ve dikkatle

den önce de, değiştirdikten sonra da en duyarlı olduğumuz şey her iki halde de,
benimsediğimiz tutumları kendi içlerinde tutarlı olacak biçimde örgütlemektir.
Aynı özellik, St. Paul kadar olmasa da, bu yazarlara göre bizlerde de bulunuyor.

dinlemekte, izlemektedir. Ne var ki kendilerini doğrudan ilgilen-diren haberlerin bile içeriğini zaman zaman anlayamamaktadır. Bunun nedeni ise, genel ilgi konusu olan sorunlarda bile kitlele-rin toplumsal yaşama katılmamakta olmaları; üzerinde söz söy-leme yetki ve olanağına sahip olmadıkları sorunları dile getiren mesajları dinleseler bile, anlayamamalarıdır.

4. Buna dayanarak ileri sürülebilecek ve tutarlı gibi görünen bir sonuç da, kitle toplumuna dönüştürülmüş bugünkü toplumlar-da insanların kitle iletişiminin dışında kalmalarının, sadece fizik anlamda bir erişebilirlik sorunu olarak ortaya çıkmaması; bir “ya-bancılaşıma” sorunu olarak oluşmasıdır. Böyle olunca da, sorun kitleler ile kitle iletişimi araçları arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ile çözümlenebilecek birincil düzeyden bir sorun olmaktan çıkmak-ta; insanın gerçekten katılabileceği bir toplumsal yaşam biçimin-den yoksun bulunması sorunu olarak etkinliğini sürdürmektedir.

Bütün bu sonuçlar, bu bölümde incelemeye çalıştığımız ve diğer alt konularına oranla ağırlık verdiğim Vygotsky’nin dil, düşünce ve toplumsallaşırılık arasındaki bağıntıya ilişkin görüş-lerini doğrulamakta; bu çalışmanın temel savı olan *iletişimin kültürel işlevlerinin iletişimin kendi yapısını aşan bir sorun oldu-ğu* savımı desteklemektedir. Bundan sonraki bölümde bu savımı savunmak için bugün günümüzün kitle iletişiminde yaygınlık kazanan düz şiddet gösterimiyle, pornografik şiddet gösterimi-ni seçmemin nedeni ise, kitle iletişimi araçlarından izlediğimiz yayın türleri içinde, yaygın kanıya göre bu tür yayınların *haber programlarından* ya da düşünsel yanının ağır bastığı ilk bakışta görülebilen *açık oturumlar* yahut da *enformatif programlardan* çok daha yansız, çok daha içeriksiz, çok daha tutum ve davranışlar düzeyinde etkide bulunmaya yönelik değilmiş gibi görün-mekte oluşlarıdır.

Bu özellikleri aracılığı ile kovboy, serüven, korku ve dehşet filmleri, bilimkurgu filmleri, dedektif filmleri ve erotik görünüm-lü sadomazoşistik filmler sinemalarda, televizyonlarda, evlerde-ki video gösterilerinde izlenirken, izleyiciler üzerinde çok daha kolay etkilerde bulunabilmektedirler.

Bunu sağlayan ise, bu yayın türlerinin savunduğu, işlediği, pekiştirdiği temel değerlerin izleyicilerin reel yaşamlarına ve bu reel yaşamlarındaki sorunlarına bakış biçimlerine ters düşmeyişleri olmaktadır. Başka bir deyişle, bu yayın türlerinin değersel içeriklerinin algılanmasının izleyici bireyleri reel yaşamlarına *başka türlü, değişik, yeni bir açıdan* bakmaya yöneltmemesi; bu yayınlardaki en “delişmen” görünümlü fantazyanın bile öykünün kurgusundaki ilk bölümlerdeki ütopyan öğelerin seslendiği bireyliğimizin evcilleşmemiş yanının, öykünün sonlarına doğru umutsuzlukla karşı karşıya bırakılması sayesinde reel yaşama uyumlanmayı kolaylaştıran bir fantazyaya olmasıdır.

Bu nedenledir ki kitle iletişimin kitle iletişimi araçları ile yapılan geniş kesiminin yaşanan toplumsal bütünle ve bu bütün içinde seyreden gündelik yaşamla en çakışık olan bölümü bu tür filmler, diziler, gösterimler olmaktadır.

Bu programların etkinliğinde, izleyicilerin reel yaşamlarından ötürü aradıklarını bunlarda bulabilmekte oluşlarının önemli payı olduğu düşünölmelidir. Bu nedenle, kitle iletişiminin var olan toplumsal sistemi pekiştirme açısından, bağımlı konumdaki insanları bu “işe koşabilecek” nitelikteki bu kesiminin ne denli önemli olduğu unutulmamalıdır.

Bundan sonraki bölümde, düz şiddet gösterimi ile pornografik şiddet gösteriminin bu açıdan yüklendikleri işlevi tartışmaya çalışacağım. Bu iki türü, daha önce de belirttiğim gibi kitle iletişimindeki haber programları, dramlaştırılmış diziler vb. programlara oranla bunların ideolojik yönden en nötr türler olacağı sanıldığı için seçtim.

Bölüm: 3

Çağdaş Toplumlarda Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri Açısından “Düz Şiddet” ve “Pornografik Şiddet” Gösteriminin Değerlendirilmesi

*Pornografi ve şiddetin** gösterimlendiği yayınların yaşadığımız toplumların kültür yapısı içinde ne gibi işlevler yüklenmiş oldukları sorunu gitgide önemi artan bir sorunsal da hâlâ yeterince açıklığa kavuşturulamamıştır. Pornografi, bugünkü toplumların büyük kentlerindeki “nezih” semtlerdeki dükkânları ve eğlence yerlerini de istila ettikten sonra, şimdi televizyon ve kaset filmler ile birlikte, yakın zamanlara kadar burjuva “bireyliğinin son kalesi” sanılan evlere de girmiş bulunuyor. Şiddetin pornografik olmayan *düz şiddet* görünümünü, televizyonun “hayalet (*phantom*)” dünyasındaki çocuk dizilerine varıncaya kadar yaygınlaştırmıştır. Çeşitli program türleriyle yaygınlaşan görünümü ile *şiddet* hayatımızdaki yerini daha bir perçinlemektedir. Pornografi ise, kitle iletişiminin “pazar”ındaki değişimlerden dolayı önce, sadece “müstehcen” ya da *erotic* olmayı aşarak pornografik bir nitelik almış; şimdilerde ise *machismo* olgusu aracılığı ile, *şiddet* ile *cinselliği* birleştiren çok daha kapsamlı günümüzün yeni pornografi türü olan *sado-masochistic* pornografiye varmıştır.

Bu olgular, genel olarak sosyal bilimlerde şimdiye kadar açıklanabilmiş olan benzeri bazı olgular ile yan yana getirildiğinde, yaygın görüşlerin aksine, *şiddet* ve *pornografi* gösterimlerini

* *Masculine* bir kültür ortamında pornografinin, düpedüz kendisi, bir “şiddet” gösterimidir. Giderek azalan erotik yanları hâlâ sürdüğü için, metinde, pornografideki şiddete pornografik şiddet diyorum. Cinsellik boyutu taşımayanlara ise düz şiddet diyorum.

bireysel ve toplumsal açıdan ve bir siyasal kültür sorunu olarak artık ciddiye almak zorunda olduğumuzu göstermektedir.

Bugüne kadar sosyal bilimlerde *pornografi* sırf “ahlak” açısından ele alınmış ve düzen için zararlı sayılmıştır. Yakınlarda ise, bu konuda da liberal bir anlayışa geçilmeye başlamıştır. Düz şiddet gösteriminin ise, eskiden beri izleyicileri/seyircileri şiddete yöneltmeyeceği söylenegelmiştir. Ancak çok yakın sayılacak son günlerde, sosyal bilimlerde *düz şiddet gösterimine* ilişkin bu hoş-görü yaygınlığını yitirmeye başlamıştır. Şiddetin *masculinity*’yi tehdit eden düz biçimine ilişkin değerlendirmelerdeki bu değiş-me, *machismo oryantasyonunun* biçimlendirdiği bugünkü kültür sayesinde mümkün olabilmektedir. Pornografi içinde işlenen şiddet gösterimi konusundaki müsaadekâr (*permissive*) anlayışın terki ise, gene aynı *machismo oryantasyonunun* etkisindeki kültür nedeni ile hâlâ çoğu çevrelerde mümkün olamamıştır.

Düz şiddet gösterimine karşı aldırma tutumunun uzun bir dönem sürdürebilmesinde eksik bir görüşün etkisi olmuş; düz şiddetin fantazyaya kurgulaması içinde gösteriminin arınma (*catharsis*) sağlayacağı savunulmuştur. Bu görüş, olgunun, toplumsal formasyonun sürdürülmesi yönünden ne anlama gelebileceğinin kavranmasını bugüne dek önlemiştir. Pornografi konusundaki liberal anlayışın sürmesine ise, “cinselliğin” *machismo oryantasyonu* etkisindeki bir kültür ortamında araçsal olarak ne tür bir cinsellik haline geldiğinin anlaşılmasının güçlüğü neden olmuştur. Ayrıca yüzeysel toplum eleştirilerinin yetersizliklerinden biri olan toplumsal olguları çok genelde ele almakla yetinmenin de bunda etkileri olmuştur. Nitekim bugün hâlâ bir kesim “ilericiler” arasında yaygın olan bu müsaadekâr anlayış, başlangıçta tutucu düşünürlerin ve yazarların pornografiyi “bilerek ve özelliği gereği... uygarlığa ve uygarlığın kurumlarına karşı yıkıcı” saymalarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise, pornografiye karşı olumsuz bir tutum takınmanın yeni sansür gerekçeleri oluşturacağı ileri sürülerek bu yanlış anlayış savunulmakta; bu yanlış anlayışa bir tür dokunulmazlık kazandırılmış bulunmaktadır.

Bu tür “liberal” eğilimlere göre pornografinin, tutucu yazarların söyledikleri gibi cinsel ahlakta ve aile yaşamında gerileme yarattığını; çocuk suçlarını, cinsel suçları ve diğer sapkınlıkları arttırdığını bile kanıtlamak zordur. 1970’te Amerika Birleşik Devletleri’nde yapılan resmi bir araştırmanın bu yöndeki yargıları da, bu liberal ve radikal çevrelerce hâlâ dayanak olarak kullanılmaktadır.¹ Örneğin Murray Hausknecht’in, *Dissent* yazı kurulu üyelerinin pornografi ile ilgili görüşlerine dayanarak yaptığı genel değerlendirmede de bu görüş benimsenmiş bulunmaktadır. *Dissent* dergisindeki “liberal” aydınların görüşlerini dile getiren bu yazara göre, pornografi sadece cinsel duyguları coşturmayı amaçlamakta; bireyin ya da toplumun yaşamında cinselliğin yerini ve işlevini tartışmamaktadır. Yani porno üreticileri, cinsellik davranışlarının da içinde yer aldığı var olan dünyayı *nasılsa öyle* ele alıp göstermekte, dünyayı sorunsallık dışı (*unproblematic*) bir dünya görünümü içinde sunmaktadır. Bunun nedeni ise, “cinsel

1 Bkz. *Dissent*’in Şubat 1978 sayısındaki Murray Hausknecht’in yazısı. Bu yazıda fenomenolojik terimlerle davranışsal bir değişim için önce realitenin yeni bir inşasının gerektiğini; bunun ise, sadece cinsel ilişkileri konu edinen pornografi tarafından değil, toplumsal söylemler (*discourse*) ile yapılabilecek bir şey olduğu; pornografiye karşı sansürü savunmanın var olan sosyal kurumların ve toplumun en iyi kurumlar ve toplum olduğunu savunmak anlamına geldiği; sansür yandaşlığının tehlikelerini taşıdığını; sansürün, çoğu kez, “korusun” diye getirildiği kurum ve değerleri öldürdüğünü; özgürlükten yana olanların insanların siyasal tercihlerine müdahale edecek olan her şeyi reddetmesi gerektiği, vb. ileri sürülmektedir. Yazı, pornografinin gündelik yaşamımızda bizi taciz etmesini önlemek için önlemler de önermektedir, örneğin pornografi ile kamusal karşılaşmamızı kentlerin bazı bölgeleri ile sınırlandırmak; çocuklar için gösterim ve kullanımını yasaklamak; pornografiyi iş ve eğlence bölgeleri gibi toplumsal ilişkilerimizin anonimleştiği semt ve mahalleler ile sınırlı tutarak “taciz ediciliğini” azaltmak... Bu yolla, insanların kendi kent ve sosyal çevrelerinde bulamadıkları ya da aramalarının sosyal yönden yüksek maliyetleri gerektirdiği yerlere oranla bu zor bulunur zevklerin kolay aranıp bulunabileceği metropollerin turizm gelirlerine ve pornografi ticaretine de zarar verilmemesini sağlamak gibi... Aynı dergide, Lionel Abel’in yazısında ise, Castro’nun Sierra Maestra’daki günlerde erkek ve kadın “dava arkadaşları” arasında cinsel yakınlıklar oluşturulmasını yasaklaması ile, Robespierre’in –bir sosyal radikal olduğunu da belirttiikten sonra– cinsel zevk düşkünlüğünü cumhuriyet için zararlı sayması birlikte ele alınmakta; pornografiye cinselliğin önemsizleşmesine yol açtığı için karşı çıkılmasının bir ölçüde hoşgörülebileceği söylenmekte; bundan başka, toplumsal bir sorun olarak taşıyabileceği diğer yanları üzerinde durulmaktadır.

yaşamın edimleri, hayatın diğer tüm yanlarından tecrit olunarak yapılan ya da yaşanan edimler olduğu için, cinsel ilişkilerin tasvirinde, bu tasvir edilenin (örneğin filmdeki kurmaca dünyanın) seyredilmesinden alınan zevkin yüksek olabilmesi için insanların porno filmi seyrederken filmde seksin hayattaki ve toplumdaki yerini tartışmayan bir sunum biçimini aramaları ve yeğlemele-ridir.” Bu yüzden porno izleyicilerinin seks, birey, toplum vb. konulardaki kişisel görüş, değer, tutum ve davranışlarının izledikleri pornografiden olumlu ya da olumsuz yönde etkilenmesinin beklenemeyeceği sonucuna varıyor Hausknecht... Ayrıca bu yazara göre, pornografinin bu tür değişiklikler yapabilmesinin olanaksızlığının bir başka nedeni de, “seks gibi istikrarlı (kalıcı) nitelikte ve üstelik dışsal zorlamalar ile oluşmuş bulunmayan bir davranış alanında değişiklikler yapabilmenin, ancak bu davranışa ilişkin inançlarımızın ve tutumlarımızın değiştirilmesi ile mümkün olabileceğidir.” Yani bu tür davranışlarımızın değiştirilebilmesi için *kendimiz, dış dünyamız ve kendimiz ile bu dış dünyamız arasındaki ilişkilere ait anlamlandırmalarımızın* değiştirilmesi gerekmektedir. Bu ise, seks konusuna ilişkin davranışsal bir değişimin ancak tüm realitenin yeniden inşası ile olabileceği demektir. Pornografi ise, realitenin yeniden inşasında, bu liberal yazara göre güçsüzdür, çünkü realitenin yeniden inşası, belli mantık silsilesi içinde ve belli öncüllerden belli bir sonuca varmayı gerektirecek nitelikte bir toplumsal söylem (*discourse*) içinde olabilecek bir şeydir. Pornografi ise, yalnızca cinsel temas (*intercourse*) ile ilgili davranışlar alanıyla sınırlı insan ilişkilerini göstermekte, işlemektedir!

Bu nedenle, bu yazara göre pornografinin davranışlarımız üzerinde etkide bulunabilmesi, yalnızca “sanatsal bir türe dönüşebilmesi oranında” olabilecektir. Kaldı ki buradan yola çıkarak yapılacak değerlendirmelerde bile, gene bu yazarlara göre, kolaylıkla “mübalağaya” kaçma olasılığı vardır...

Hausknecht’in görüşleri, özetle bunlar... Pornografik ürünlerin, “sanatsal” bir nitelik kazanmadıkça, zararlı olamayacakları sonucuna varıyor bu “liberal” yazar. Ne var ki gerçekte hiç

de “liberal” olmayan ve var olan sistemden yana son derece *tutucu bir “ahlakçılık”* taşıdığını “porno yayınların büyük kentlerin nezh semtlerine girmesini önlemek” ya da “büyük kentlerin eğlence semtlerinde porno yayın ve gösterimlerine izin verilmesinin bu kentlerin turizm gelirlerini artıracağını unutmamak” gibi pragmatist görüşleriyle de ortaya koyan bu “liberal” yazarın ve sözcülüğünü yaptığı *Dissent* dergisindeki yazarların görüşlerini şu açılardan eleştirebiliriz:

a. Algılanan ve algılayanın olduğu her ortamda bir iletişim vardır. Algılanan (ya da algılananın taşıdığı uyarılar düzenleyen/kodlayan) kadar, iletişim sürecinde yer alan karşı taraf da iletişim sürecinin oluşturacağı etkileri belirler. Pornografi izleyicisinden yalnızca **belli bir sinemada, belli bir seansta** herhangi bir destek–yankı (*feedback*) alınmaması demek, oradaki iletişimin tek yöne akışlı olduğu anlamına gelmez, çünkü kitle iletişiminde destek–yankı, üretimin alabildiğine toplumsallaştığı ve her şeyin metalaştığı günümüzün toplumsal sistemlerinde sanatın üreticisi ile tüketicisinin gerçek karşılaşma yeri olan **pazarda** görülgünleşmekte, oluşmaktadır. Nitekim **pazardan** elde edilebilen destek–yankılar sayesinde ki pornografinin oluşturduğu iletişim süreci, yüksek bir oranda, **iki yönde akışlı** olabilmektedir. Bu sayededir ki, örneğin son yıllarda yapılan porno filmler eskileri gibi **erotik** ya da **müstehcen** filmler olmaktan çıkıp *sadomasochistic* pornografik filmler haline gelmiş bulunmaktadır;

b. Porno filmlerin insan, toplum, seks hakkında bir *discourse* da (iletişimde) bulunmadığı da yanlış bir savdır. Herkesin, her zaman, yaşadığı realiteyi anlamlandırması, bu anlamlandırmalarını değiştirip yenilerini inşa etmesi, ille de belli bir düzeydeki “aydınlara” özgü olduğu sanılan gelişkin bir usamlama düzeyinde olmaz, bu gerekmez. “Aydın” denenler bile, gündelik

yaşamlarında dış gerçekliklerini anlamlandırırken uslamlama yeteneklerinin büyük bölümünden her an yararlanmaksızın kendi dışlarından (kültür ortamından) edinmiş bulundukları (kendilerinin de, herkes gibi bir ölçüde biçimlendirmekte oldukları) zihinsel ekonomizasyon süreçleri içinde kalırlar. Ayrıca her insanın belli bir uslamlama yeteneği vardır. Bunun, reel yaşama denk düşmeyecek kadar çok yüksek bir düzeyde olması ya da her an işlerlikli bulundurulması hiç gerekmez; olanaklı da değildir... Reel yaşamı değiştiğinde, bu düzey, kişi “aydın” olmasa da yükselebilmektedir.

c. Son olarak da, sinema salonunda film izlerken kendisinden hiçbir destek-yankı alınmayan seyirciye izlediği porno filmde cinsel ilişkilerden (*intercourse*) başka hiçbir şey gösterilmediğini kabul etmek olanaksızdır. Seyirci durumundaki kişinin filmde gördüğü kadınları, erkekleri, dekorları ve olaylarda insiyatifin hangi seksten karakterlerin elinde bulunmakta oluşunu (ve buna bakıp bulabileceği diğer çeşitli ve sayısız kültürel simge ve düzenlemeleri) kullanarak, sinema salonuna gelinceye kadarki kendi toplumsal yaşam deneyimlerinden oluşmuş bulunan izafet çerçevelerine, içindeki itkilere, güdülere, beklentilere göre bir *discourse* oluşturmaya-çağı söylenemez. Seyirci, sözsüz bir porno filmde bile, film gösteriminin seyrettirdiği *intercourse*’a bütün bunları katarak, onu bir *discourse*’a dönüştürür.

İletişim sürecinin doğrusal (*linear*) bir süreç olarak düşünülmesi, iletişim kuramlarında çoktandır terk edilmiş bulunan kaba bir basitleştirmedir. Kendisi toplumsallaşma (sosyalizasyon) olgusunun tümünü kapsayan iletişimin, *canlı birey* (birim) ile *yaşam-ortamı* (doğal ya da kültürel ortam da dense, bu ortam da insanın ürünüdür) arasında karşılıklı işleyen bir süreç olduğunu düşünmek gerekmektedir. Bir anlamda, genetik bile kültürsüz ya da kültürlü canlı türlerinin tümü için bir iletişimdir. Nitekim

son yılların bazı pornografik filmlerinde cinsel heyecan ve doyumun, tamamen şiddet gösterimi aracılığı ile sağlanması; tecavüz ya da fiziksel şiddet uygulanımından sonra *cinsel ilişkiyle ilgili eylemlerin gösterimde tamamen ortadan kalkmış olması* da, ileri sanayi toplumu yaşamına geçildikten sonra, günümüzdeki *masculinity*'nin, cinsel boyutu ile kazanılabilen bir erkeklikten çok, toplumsal boyutu ile kazanılabilen bir erkeklığe dönüştüğünü, ayrıca bu durumun bireysel bir patolojik değişme değil, kitlesel hacimde kültürel bir değişme durumuna geldiğini göstermektedir.

Bir olayın, bir toplumsal olgunun mantığı bizim onu görebilmiş olmamıza ya da görme biçimimize değil, olgunun içinde yer aldığı toplumsal konumunun sistem açısından gerçekleştirebildiği etkinliğine (sistemin varoluşunu sürdürebilmesine yaptığı ya da yapamadığı katkıya) göre kavramak gerekir. *Discourse*'un bulunmadığı söylenen bir pornografi filminde kadın bir alttür olarak algılanmakta ise, sinema salonuna girmeden önce işte (*work*) ya da işlik dışı zamanında kendini alttürden bir insan olarak gören bir işçi, bir mühendis ya da işsiz bir kişi kendinden bile düşük toplumsal konumda bir insan alt türünün bulunduğunu ona “öğreten” kültür ortamına uygun olarak filmdeki kadının statüsünü de rahatlıkla öyle algılayacaktır. Bu tür bir algılamaya ayrıca, zaten gereksinmekte olduğu için, bu algılamaya vardığı anda, dış gerçekliğini algılama biçimini yinelemiş, pekiştirmiş olacaktır. Bu yeniden inşa edilen algılama biçiminden aldığı güç ile reel yaşamının bütünlüğü karşısında bir süre “nefes alma” olanağı bulmuş olacaktır. Bu durumdaki insanların reel yaşamları değiştirilmedikçe gerçekliklerini yanlış algılamalarından vazgeçmeleri; gelişkin bir bilişimsel düzeye erişmek istemeleri hem gereksiz hem de us dışı bir şey olarak kalacaktır, çünkü böyle bir şey reel yaşamları karşısında tek başlarına kaldıkları sürece tek başlarına katlanamayacakları, maliyeti çok yüksek bir şey olacaktır. Bu durum, Melville'in *Moby Dick* ve *Billy Budd*'da ancak direnen insanın ergil (*masculine*) kalabildiğini; direnmeyen, yalnızca “sızlanan” insanın ise, ekonomik temeli de olan bir sü-

reç içinde kendisinin ergilleşebilmekten toplumsal anlamda yoksullaştırılmakta olduğunu anlayamayacağını ileri süren görüşlerini doğrulamaktadır. Aynı durumu, C. Wright Mills'in yakın arkadaşı, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde Harry Svados'un yaptığı bir diğer inceleme de doğrulamaktadır.

Svados'un 1957'de yayımladığı incelemesinde ücret düzeyleri azaltılmadan haftalık çalışma saatleri kısaltılan bir bölüm sanayi işçisinde başlayan kültürel değişimler ele alınmıştır.* Bu incelemeden bağımlı konumdaki toplumsal kesimlerin, her an kendi toplumsal gerçekliklerini bilişsel düzeyde algılamak istemeyebilecekleri anlaşılmaktadır. Genel olarak popüler kültürün bir özelliği de budur. Popüler kültür ürünleri, dış gerçekliklerini değiştirmek için gerekli toplumsal, ekonomik ve siyasal olanaklardan yoksun oldukları sürece geniş toplumsal kesimlerin, bir yandan daha iyi bir toplumsal yaşama olan özlemlerini sürdürdükleri, bir yandan da var olan toplumsal yaşamın haklılaştırılması için oluşturulmuş bulunan hegemonik kültürün paylaştıkları ortak kültür alanını biçimlendirmeye yaramaktadır. Pornografik ürünler de, üretilme biçimleri, sunum biçimleri ve işlevleri bakımından bu kültürün ürünleridirler.

* Bu araştırmada, haftalık iş saatleri ücretlerinde hiçbir düşme olmadan, radikal bir biçimde kısaltılan sanayi işçilerinin işlik dışı kültür yaşamlarında ne gibi değişiklikler olacağı incelenmiştir. Şu sonuçlar saptanmıştır; birkaç ay evlerinde, bahçelerinde zaman geçiren işçiler daha sonra ikinci işe girmeye başlamışlardır. Arabalarını değiştirmişler, başka bir eve taşınmaya başlamışlardır. Taksitleri ödemek için karılarının da işte çalışmasına izin vermişlerdir... Evde erkek ve kadın rollerinde eski netlik kalmamıştır... Birinci iş yerinde alınan grev kararına rağmen, işçilerden bazıları ikinci işyerinde grev kırıcılığı yapmak zorunda kalmıştır... Bir süre sonra da, bu sanayi kasabasında yeni yeni dinsel tarikatlar, avcılık dernekleri, ağır sporlar, birahaneler ortaya çıkmıştır... Kısacası, *leisure*'ın artması, işçilerin bir karşı kültür (yeni bir etik) oluşturmalarına yetmemiştir. Kapitalist sanayi toplumunun etik'ini işçilerin aşabilme yeteneklerinin kalmadığı anlaşılmıştır. Sendika ile ücretlerde indirim olmaksızın çalışma saatlerinin radikal bir biçimde kısaltılması konusunda toplu iş sözleşmesinde anlaşmaya varan işverenlerin de, otomobil endüstrisinde otomasyona geçildiğinde işçilerin çalışma etik'inin (*work ethics*) dışında bir etik oluşturup oluşturamayacaklarını merak ettikleri için bu denli "anlayışlı" davrandıkları anlaşılmıştır. [Bu ilginç araştırma için bkz. Harry Swados, "Less Work-Less Leisure", Eric Larrabee, Rolm Meyersohn (der.), *Mass Leisure* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958), ss. 353-63.]

Bu açıdan bakıldığında, pornografinin durumu ilginçleşmektedir, fakat sorunun bu yanının fark edilmesi, ardından getireceği toplumsal eleştirilerden dolayı, her zaman kolay olmayabilmektedir. Liberal ya da radikal olabilmek bazıları için belli çevrelerin ve belli “dergilerin” oluşturduğu “dar kalabalıkların” içinde düzenli ve “inançlı” bir üye olarak kalmakla gerçekleştirilebilen ve verili sistemden *negative* istemler* ile yetinilebilen bir iş olduğu için bu çevrelerin “kimse kimseye karışmasın” anlamına gelen açıklamalar ile yetinmeleri kendileri için daha “ussal” olmaktadır. Bu çevrelerin sorunu, yaşanan toplumsal olguları derinliğine ve bu olguların geçirmekte oldukları sürekli değişimler içinde görebilmek değil, kendi çevrelerinin “ada kültürlerinin”** toplum içinde varlığını sürdürebilmesi olduğu için düşünsel düzeyde daha tutarlı bir değerlendirmede bulunabilmeleri zor olmaktadır.

Ancak, örneğin üzerinde uzun uzadıya durulması gereken yeni bir çalışma bu tür sorunların nasıl ele alınması gerektiği konusunda aydınlatıcı olmuş; pornografiye ilişkin yukardaki örneğe benzer görüşlerin, aslında pornografinin ergilci (*masculine*) kültürü kendine temel almış bulunan bugünkü toplumlardaki

* Yani verili toplumsal sistemden, yabancılaşma içinde örselenmiş /ya da/ sapkınlaşmış kişilik yanları için serbesti istemek (*liberation for the self*) anlamında. Böyle olunca, yabancılaşmaya dayanan verili toplumun gerektirdiği bugünkü örselenmiş insan kimliğinden kurtulmayı düşünmeyen (*emancipation from the self* anlamında bir boyutu olmayan) bir istem olarak kalıyor.

“Ada kültürü” ile ilgili olarak, realitenin bilişsel algılanması yerine, realiteyi bir *un-reality* algılamasına dönüştürerek algılattıran altkültür topluluklarının *pseudo-gemeinschaft* yaşamlarını ifade etmek istiyorum. [Bu konuda bkz. Richard Sennett, “Destructive Gemeinschaft,” *Partisan Review*, XLIII (3: 1976), ss. 341-61; ve Akşit Göktürk, *Edebiyatta Ada: İngiliz Edebiyatında Ada Kavramı Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Sinan Yayınları, 1973). Akşit Göktürk “ada” tiplerini sayarken bunlardan bazılarının yazarın kendi toplumunu eleştirmek için bir ideal ülke olarak; bazılarının, yazarın yaşadığı toplumundan kaçış için kurgulanmış bir düş beldesi olarak; bazılarının ise, *robinsonad* türünde olduğu gibi, yazarın/okuyucunun yaşadığı toplumdan/uygarlıktan yoksun kalma durumunda duyacağı korku ve üzüntüyü dile getiren uygarlıktan kopmuş yaşam alanları olarak edebiyatta yer aldığını belirtiyor. Benim sözünü ettiğim “serbestcilerin” ada anlayışı, reel yaşamı açıkça olumlamasa bile, onu bilişsel düzeyde eleştirmeye, yargılamaya da fazla istekli olmayan bir anlayış olarak görünüyor.]

hegemonik ideolojiyi en etkin biçimde yeniden üreten bir kültür alanı olduğunu anlayamadıklarını ortaya koymuştur.²

Bizim bu bölümde de esas olarak izleyeceğimiz yol, önce *fantazy*, *fantazy* kurgulanımı (*design*) içinde gösterimlenen *pornografik şiddet* ve *düz şiddet* konularında bugüne kadar sosyal bilimlerde yapılan araştırmaların sonuçlarının bir dökümünü sunmak; *düz şiddet* gösteriminin *fantazy* kurgulanımı içinde oluşu nedeniyle *catharsis* sağladığını savunan yaygın görüşü reddeden

- 2 Bu yeni ve çok önemli araştırma için bkz. Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 1977). Çalışmamızın bu bölümünde temel kaynaklarımızdan biri olduğu için Ann Douglas'ın görüşlerini kendi bütünlüğü içinde özetlemeyi gerekli ve yararlı görüyoruz. 1820'lerden itibaren ABD'de ekonomik değişimler ile birlikte tüketim kültürü o günkü toplumun kenarlarına itilmiş ruhban ile, ekonomi dışına itilmiş orta sınıf üyesi kadınların efemine edilecek ve feminize edilerek topluma yeniden katılabilmeleri; bu yeniden katılmayı ise, kilise, okul ve yeni bir tür olan kadın dergileri, santimental ve çok okunan romanlar ile feminizasyon, santimentalleştirilme ve antientellektüelcilik yapıp *masculine* bir kültürün kurulmasına hizmet ederek gerçekleştirebilmiş oluşunun; reel dünyaya karşı çıkabilmekten kaçınarak egemen sınıfın hegemonik kültürünün *masculine*liği, cinselliğin de dışında, toplumsal yönden güçlü ile güçsüzlere göre yeniden biçimlendirilmiş oluşunun anlaşılmasını güçleştirmeyi işlev edinmiş bulunuşunun birlikte ortaya çıkıp, birlikte geliştiklerini belirten bu araştırma tüketim ideolojisine geçişin ekonomik anlamını çok aşan kültürel bir olgu olduğunun bilincindedir. Ayrıca kadının değişerek seyyar bir reklam panosu haline gelişini, modayı, kitle romanını, magazinleri, güzellik düşkünlüğünü, sadakatı vb. de ele almakta; *masculine* ve *anti-hümanist* bir toplumda feminizasyonu ve efemineleştirmeyi benimsetici o günlerin yeni oluşan kilte kültürünün yeni toplumsal yaşama uyumlanmayı amaçladığını da belirtmekte. Diğer yandan, 1880-1890'lara yakın yıllardaki son eseri olan *Billy Budd* romanı ile Herman Melville'in –özellikle daha önceki *Pierre* ile karşılaştırmalı olarak ele alındığında– materyalist, *masculine* ve *anti-intellectualist* bir toplumda cinsiyetler arası eşitliğin baskıcı olmayan bir ekonomik sistemin ve insanı onurundan yoksun kılıcı olmayan bir kültürün yaratılmasının *santimentalism* ve *feminization* ile değil, yani modernizasyonun yarattığı sorunların yol açacağı toplumsal karşıtlığı sosyal sistemin kendisinin koyduğu sınırlar içinde ve onun koyduğu kurallara göre işleyen evcil bir toplumsal karşıtlığa dönüştürmeyi üstlenmiş bu akımlarla değil, hayatın gerçek yüzü ile karşılaşmayı gerektiren ve ekonomik düzeyi de içeren değerlendirmeler ile olabileceğini belirttiğini de vurguluyor. Dünyayı ve toplumsal yaşamı santimental olmayan, tarih bilincine sahip, var olan toplumsal kültürün gitgide yok etmeye çalışmasına karşın bireyliğini ve özgün tinselliğini koruyabilmiş insanlara özgü bir *masculinity* –ki bu ergillik sadece biyolojik anlamda 'erkek' cinsine özgü olmayan bir *masculinity* olabilmektedir– ile değiştirilebileceğini kitle toplumuna ve kitle kültürüne yönelik bu başlangıç döneminde ilk gösterenin Herman Melville olduğunu vurgulaması ise, birinci kısımdaki Melville'e ilişkin bölümde ele alınmıştır.

yeni araştırmaların bulgularını yansıtmak; bugünkü pornografinin, içindeki şiddet ögesi bakımından, düz şiddet gösterimi türünden ayrı sayılamayacağını belirtmek; *machismo* anlayışının biçimlendirdiği bugünkü başat kültür (*dominant culture*) içinde, *machismo* aracılığı ile ve porno ürünlere metalaşmanın kazandırdığı yeni özellikler nedeniyle, günümüzün *pornografisinde* şiddet ile cinselliğin birbiriyle bağıntılandırıldığını ortaya koyan yeni araştırmalardan çıkan sonuçları yansıtmak, tartışmak olacaktır.

Bunların ardından da, düz şiddet gösteriminin ve pornografinin izleyicilere “şiddet kalıplarını öğretmek”, “şiddet kullanımını olağan saydırmak”, “kamu düzenini savunma görevindeki kimşelerin eliyle kullanılan şiddet biçimlerinin gösteriminin yayınlarda sıklaşması ile kitleleri kamu yetkililerine, bugüne kadarki demokratik toplum yönetimi felsefesinin hoş görmediği ölçüde otorite tanımaya itmek (toplumun yönetici kesiminin genişleyebilen bir meşruiyet düzenlemesine kavuşturulmasını sağlamak) gibi işlevleri ya da hiç değilse etkileri olup olamayacağı üzerinde duracağız. Bu bölümde tartışmak istediğim temel sorun ise, “eğer düz şiddet ve *pornografinin* bugünkü biçiminin gösterimi kişinin iç dünyasında artık *catharsis* sağlamıyor da reel yaşamda “bireyleri” şiddet niteliği taşıyan davranışlara itiyor ise ve eğer bağımlı konumdaki “bireyler” bu şiddet nitelikli yeni davranışsal yönelimlerinde verili toplumsal yapıya uyumlanmalarını kolaylaştıran bir rasyonelleştirme ve ekonomileştirme işleminde bulunarak, toplumsal yaşamlarında bu yayınlarla tahrik olunan husumetlerini yöneltmekte kendilerine hedef olarak kendi sosyal konumlarına yakın olan kendileri gibi bağımlı kesimlerdeki insanları hedef alıyorlar ise, bu durumda düz şiddet ve pornografik şiddet gösteriminin, insanları, reel yaşamı değiştirmek yerine, reel yaşamın korkutucu görünümünün bu insanların en yakın yaşam mekânlarında onların eliyle bir kat daha korkutucu bir hal alması yüzünden, toplumdaki reel yaşamın işleticisi olan mevcut otorite yapısının bir kat daha sıkılaştırılmasını istemeye itip itmediğidir. Başka bir deyişle, bu sorun bilinç endüstrisinin denetiminde ya da böyle sayılmasa bile, bilinç endüstrisinin kültür ürünleriyle ilgili olarak “pazar” kurumundan

sağladığı *feed-back*'lere göre biçimlendirmekte olduğu düz şiddet ve pornografik şiddet fantazyalarının, bağımlı kesimlerdeki insanların yakın yaşam mekânları (*milieu*) içinde zaten yer alan şiddetin görünümünü yoğunlaştırarak, onları özgürleşimci değil, otoriterci bir kimlik edinmeye itip itmediğidir. Bu, aynı zamanda günümüz toplumlarındaki reel yaşamda gittikçe ağırlıklı bir yer kazanan “şiddet” olgusunun kültürel ürünlerdeki işlenme ve yansıtılmasının, verili toplumsal sistemin yaşam üslubu içinde, siyasal kültür açısından ne gibi işlevler yüklenmekte olabileceği sorundur.

Bu temel sorunu da en baştan itibaren göz önünde tutmamızda yararlı olacağı için bu bölümde söze iki temel kavramla başlamak istiyorum.

Temel İki Kavram: Sexist Bias ve Machismo

Düz şiddet gösterimi ile *pornografinin* (metalaşma niteliği yüzünden) bugünkü *şiddeti* cinsellik yerine ikame eden biçimini ayrı ayrı iki olgu olarak görmek yanılgısının nedeni, bu konular ile ilgili önemli iki olgunun, şimdiye kadar yapılan irdelemelerde genellikle göz önünde tutulmamış olmasıdır. Bu olgular cinsiyette dayanan yanlılık (*sexist bias*) *machismo* olgularıdır.

Bu kavramlardan biraz daha kolay anlaşılır olanı *cinsiyette dayanan yanlılık*; anlaşılması zor olanı ise *machismo*'dur. *Cinsiyete dayanan yanlılık (sexism)*, bugünkü toplum yapısı içinde oluşan *cinsel eşitsizliğin doğallığı* inancını; bu eşitsizliğin *biyolojik ve evrensel bir olgu* sayılması gerektiği inancını; *cinsiyete dayanan çeşitli toplumsal işbölümlerinin çalışma hayatında, hukukta, geleneksel düzenlemelerde kadına ikinci sınıf insan muamelesi yapılmasını zorunluğa kıldığı* inancını ifade eden bir kavramdır.

Cinsencilik (sexism) ve bundan türeyen cinsiyete dayanan yanlılık (*sexist bias*), kültürel ve toplumsal bir olgudur. Görünüm (tezahür) biçimleri ve etkileri, birincil düzeyden kültürel ve toplumsaldır, yani *kurumsaldır*.

Machismo kavramı ise, cinsel güçlülüğü, erkekliğe ve ergil-

liğı (*virility*) *erkekçe olabilme gururunun* kaynağı saymayı; aynı zamanda bir tür *narcissism*'i ifade ediyor. *Machismo*, kadın cinsini erkek için bir *araç* saymayı; kadını “kullanmayı”, kadına erkeğin gönlünce muameleler edebilmesini; aşırı hallerinde ise, *cinsel eylemde bir cinsel doyum aracı olarak, kadın üzerinde erkeğin şiddet uygulayabilmesi anlayışını* ifade ediyor. Aynı kavram, diğer yandan, erkekte cinsel alanda yüzsüzlüğün başladığı kuşkulu durumlarda bu duruma tepki olarak, kaba erkeksizliğin (*masculinity*) idealize edilmesini ifade ediyor.

Machismo, bilinen genel görünümü ile bireysel planda tezahür eden ve cinsel ilişkilerin icrası sırasında ortaya çıkan bir olgudur. Toplumsal ve kültürel boyutlara erişmesi ise dolaysız değil, dolaylı bir olgudur. Bu sayede, yalnız erkek ve kadın ilişkisinde değil, erkek ve erkek, kadın ile kadın ilişkilerinde de gözlemlenebilmektedir. Bu tür durumlarda “erkek”, “kadın” kimlikleri cinsel boyutu atlayarak, toplumsal statü farklılığı boyutunda biçimlenmektedir.

Pornografide machismo olgusu iki yönden işin içine karışmaktadır. Kimi porno filmlerde erkek ile kadın oyuncular arasındaki ilişki düzeyinde iki ayrı cinsiyet arasında söz konusudur *machismo*. Kimilerinde (örneğin çıplak bedenli iki boksörün döğüştüğü sahnelerin de bulunduğu filmlerde) ise, erkek izleyicilerin cinsel *identity*'lerine yönelik ciddi bir sınav tehdidi ile karşı karşıya bırakılmaları durumunda ortaya çıkmaktadır.

Pornografinin içinde birinci tür görünümüyle *machismo* erkeğin kadın üzerinde kadını horlayıcı davranışlarda bulunuşu; örneğin onu kamçılması, cinsel ilişkide girişimi elinde bulundurması vb. şeklinde izlenmektedir. Görülen bu şiddet, erkek seyircilerde de, kadın izleyicilerde de –1970'lerin ortalarına kadarki araştırmalara göre– benzer algılamaya yol açmakta, hiçbir husumet uyandırmamakta; dolayısıyla seyircilerin gerçek yaşamda şiddete yönelmeleri şeklinde yeni ve ek bir etki yapması söz konusu olmaktadır.*

Pornografideki machismo'nun ikinci tür görünümünde ise, erkek seyirciler bokstaki (çıplak bedenlerin yakın temasına dayanan

* Bu yargıyı, en son ve yetkin bir çalışma olduğu için gene, Thelma McCormack'ı makalesine dayanarak ileri sürebiliyorum.

bu karşılaşmadaki) düz şiddete karşı belli bir yerden sonra husumet duymakta; bunu kendilerinin *masculine* güçlülük ve canlılıklarına (*virility*) yönelik bir sınav saymakta; bu durumun yarattığı duygusal huzursuzluk ve kararsızlıktan (*ambivalence*) kurtulmak için hırçınlaşmakta ve gösterimin etkisiyle şiddete yöneltilmiş olmaktadır.

Diğer bir *machismo* gösterimi ise, kimi yazarlara göre, *western*'lerde, vb. görülen “dava adamı olmak”, “iyi kovboy olmak” ya da “erkek kalabilmek” gibi davranışları ağır basan tiplerin canlandığı *machismo* olgusudur. “Kahraman” kimliğinde görülen bu tür *machismo* toplum açısından önemli işlerin gerektirdiği *kadınlardan uzak durmayı*, kadınlarla sadece onları *dişi* olarak kullanmak üzere ve “vakit buldukça” ilişki kurmayı vb. öneren *machismo*'dur.* Bunlarda, kadınlara karşı eşitlikçi olmayan tutum, şiddet yanlılığı ile birlikte işlenmekte; insanlarla ilişkilerinde bu “kahramanlar” hep erkekçe, “güçlü” ya da *ergil* kalabilen taraf olmaya özen göstermektedir. Bu “kahramanlar” filmlerde *kadını horlayarak, ona sert davranarak, vakit ayırmayarak, kadından kaçarak* kendilerine önemli işlerine, davalarına, misyonlarına adanmaktadır.

Bu bölümde geliştireceğim açıklamalarda kullanacağım bu iki temel kavrama kısaca değindikten sonra, şimdi düz şiddet ve pornografi konularında bugüne kadarki yaygın anlayışlardaki gelişmeleri özetlemeye çalışacağım.

*Bugüne Kadarki Değerlendirmeler***

Bugüne kadar şiddet ve pornografinin metalaştırılmış yayını konusunda sosyal bilimcilerin, gerek sorunu kavramsallaştırma-

* Çünkü bu tür büyük işleri yapabilmek ancak “erkek” kalmayı becerenlerin başa-
rabileceği bir iş sayılmakta; *machismo*, böylece burada da, cinsellik boyutunu da
aşarak toplumsal farklılaşmayı olduğu haliyle haklılaştırmaya yönelik ideolojik
bir işlev yüklenmiş olmaktadır.

Bu andan itibaren zikredilecek olan araştırmalar için, çalışmamızın sonundaki
alfabetik ve aynı araştırmacıların araştırmaları için kronolojik olarak sunduğu-
muz kaynakçaya bakınız.

larındaki, gerekse soruna ilişkin hipotezlerini sınamak için yaptıkları araştırmalarını kurgulamalarındaki temel eksikliklerden kaynaklanan yanılgılar, kısaca *arınma* (*catharsis*) *hipotezi* diyebileceğimiz açıklamaya dayanmaktadır.

Arınma hipotezine göre sanat, din, ideolojiler ve buna benzer simgesel sistemler, gerçek yaşamdaki bizim kendi yaşam deneyimlerimizin yerine ikame deneyimler (*vicarious*: adımıza yapılmış) sağlamakta; böylece fantazy, rüya ve şakalarımızda olduğu gibi, içimizdeki toplum karşıtı (*anti-social*) güçlerin toplumsal yaşamımızda sorunlar yaratmaksızın dışa vurulmasına yaramaktadır. Nasıl fantazy, rüya ve şakalar toplumsal düzen ve barış uğruna *taboo*'lanmış içgüdülerimize bağlı arzularımızın bize toplumsal maliyetler yaratmayan birer açığa vurulma biçimi iseler, düz şiddet ve pornografi yayın ve yayımları da içimizdeki yeterince *sublime* edilmemiş toplumsallık karşıtı güçlerin zararsız biçimde dışa vurulmasına yarayan, "güvenlik valfleridir." Diğer yandan, gene bu hipoteze göre şaka, rüya ve fantazyalar bireylerin ruh sağlıklarını sürdürmelerini de kolaylaştırmaktadır. Yani nevrozları önlemekte, hafifletmektedirler.

İlerki sayfalarda ayrıca ele alacağımız fantazy sorunu açısından yola çıkarak bu görüşü destekleyenlerin araştırmalarına göre (Feshbach, 1955, 1961, 1969 ve 1968; Milgram ve Shotland 1973; hatta bir yönüyle, Tannenbaum, 1970) şiddet yayınlarını izlemek kişide antisosyal davranışlara yol açmamaktadır. Bu yayınların öykünmelere yol açtıkları düşünülebilse bile, bireyin içinde var olan kedi kendini yasaklama (*self-inhibiting*) mekanizması davranışsal şiddet tezahürlerini önlemektedir. Tepkinin türünü belirleyen, kitle iletişimi araçlarındaki şiddet gösteriminin yol açabileceği şiddet davranışlarının oluşumunu önleyen, bu açıklamaya göre toplumsal ortamdaki *katılımcı ara değişenler olmaktadır*. Bunları, genel olarak *fantazy* kavramını ele alırken ayrıca inceleyeceğim.

Antisosyal davranışların kökünü "insanın doğasında" olduğunu da savunan bu yazarların görüşleri son zamanlarda gitgide geliştirilen yeni araştırmaların bulgularınca artık doğrulanma-

maktadır.³ Örneğin Berkowitz (1962, 1969); Bandura ve diğerleri (1963); George Gerbner (1974) ve hatta bir bakıma Tannenbaum (1970) araştırmalarına göre *Freud*'un 1938'deki *nüktelere*

3 Bu konuda çok ilginç ve önemli bir yazı olarak bkz. Robin Wood, "Return of the Repressed", *Film Comment*, Temmuz/Ağustos 1978, ss. 25-32. "Dehşet" filmlerinin incelendiği bu yazıda yazar, eğlence endüstrisindeki "kaçışın", toplumsal kökenli gerilimlerin, bilinçlilik durumunda katlanılamayacak kadar radikal bir biçimde çözülmesi girişimini temsil ettiğini; bu tür "popüler filmlerin" hem seyircinin hem de yayıncının kişisel kâbuslarının aynı anda yorumu olduğunu; iki tarafın yorumunun özdeş olmasının ise, her iki tarafın da ortak bir ideoloji içine kapatılmış olmaları sayesinde mümkün kılınabildiğini belirtiyor. İkinci bir yazı ise, bu bölümün kuramsal çerçevesinin bir kesimini oluşturan şu yazıdır. Thelma McCormack, "Machismo in Media Research: A Critical Review of Research on Violence and Pornography", *Social Problems*, 25 (Haziran 1978), ss. 544-55. Bu yazı, pornografi ile şiddet arasında bağıntı kurabilmek için tutarlı bir hipotez ileri sürdüğü için bu konuda öncü sayılabilecek bir yazı. Vardığı sonuç ise, ne yazık ki bu sorunların çözülmesinden çok, toplumsal sisteme entegre etme düzeyinde kısmi çözümler getirmekle yetiniyor, fakat yaşadığımız kültür içinde şimdiye kadar bu iki sorunun bağıntılı oluşlarını kavrayamamamızın nedenini açıklamakta ileri sürdüğü *machismo* açıklaması yararlı. Ve sosyal bilimlerdeki toplumsal değişim, çatışma çözümü, husumet yöneltiminin rasyonalizasyonu, husumet tevcihine ilişkin köy araştırmaları ve antropolojik araştırmalar gibi ilgili alanlardaki kuramsal inceleme ve araştırmaların sağladığı birikim içinde, çok daha anlamlı ve ilginç oluyor.

Bu konuya ilişkin olarak, örneğin Ira S. Rohter, siyasal toplumsallaşma alanındaki saldırganlık (*aggressiveness*) sorununu incelerken şunları vurguluyor: (a) Saldırganlık hissi bir gerginlik durumuna girmiş olmaya ve bir beklenti dışı durumla karşı karşıya kalma hissiyatına (*frustration*) sahip olmaya bağlıdır; (b) Fakat *frustration* durumu ille de her durumda saldırganlığa yol açmayabilmektedir; (c) Saldırgan davranışların kolaylaştırıcısı olan "*frustration*"'ın ne sonuç vereceğini belirleyen etmenler ise, bireyin toplumsal yaşamında daha önce öğrendiği *frustration reaction*'ları, daha önce öğrendiği saldırganlığa geçişle ne kazanacağı/ne kaybedeceğine ilişkin pekiştirici sonuçlanımlar (*reinforcing consequences*) olmaktadır. Kısacası, hissen karşıtlı duyulan şeye karşı şiddete yönelmeyi belirleyen, o ana dek öğrenilmiş bulunan toplumsal yetiştirme biçimi ve öznenin yanıtlama hiyerarşisindeki yanıtlama *pattern*'inin pekiştirici sonuçlanımlarının var olan yapısı olmaktadır. Ne var ki yeni saldırganlık davranışları saldırganlık modellerinin gözlemlenmesi ile hızla öğrenilebilmekte; saldırganlığa geçişin yarar sağlama olasılığını yüksek gösteren ortamsal koşullarda saldırganca edimler utilitarian bir değer kazandığı için, bu gibi durumlarda hissi gerginliklerin ardından, kişinin saldırgan davranışa geçmesi kolaylaşmaktadır. Gözlemlenmenin, kişinin yaşam ortamına reel olarak ya da kurgusal olarak "yakınlaştırılmış" mekânlardaki olaylar üzerinde/aracılığı ile yapılması ise, kişinin kendisince önem taşıyan ilgili diğerlerine (*relevant others*) ilişkin algılamayı etkileyerek, aynı sürecin saldırganlık davranışına varmasını kolaylaştırmaktadır. [Bkz. Ira S. Rohter, "A Social-Learning Approach to Political Socialization", David C. Schwartz ve Sandra Kenyon Schwartz (Eds.), *New Directions in Political Socialization* (New York: The Free Press, 1975), ss. 129-62].

ilişkin araştırmasından esinlenerek geliştirilen bu arınma hipotezi *Freud'dan da Freudcu bir özdedir*, çünkü Freud'un kendisi *arınmadan* açıkça söz etmiş değildir. Kaldı ki Berkowitz'e göre şiddet gösterimini izlemek, arınma yaratmak şöyle dursun, saldırganlık eğilimini artırmakta; bu ise, *ipso facto*, yaşamda şiddete yöneltebilmektedir. Bandura ve diğerlerine göre şiddet gösterimini izlemek (seyretmek) kişiye *şiddet pattern*'lerini öğretip kazandırmakta; çevremizdeki diğer modellerden olduğu gibi kitle iletişimi araçlarındaki şiddet gösteriminden öğrendiğimiz bu modellerden de ilerisi için davranışa hazırlık biçimleri (*predispositions*) edinmemize yol açmaktadır. Ne var ki bunları edinir edinmez hemen irrasyonel bir biçimde saldırganlık davranışlarında bulunmamakta, fakat kalıcı nitelikte bir başka iş yaparak, *yanıtlar (response) dağarcığımızda (repertuarımızda)* bunlara da yer vermekteyiz. Böylece ilerde, benzer bir durumla (*situation*) karşılaştığımız herhangi bir anda o zamana kadar unutulmuş gibi duran bu davranışsal hazırlıklarımız, küçük bir belirtken-uyarı (*cue*) ile karşılaşır karşılaşmaz aktifleştirilmekte; şiddet davranışlarında bulunmamıza yol açmaktadırlar. Böylece saldırganlık davranışları şimdiye kadarki başat anlayışın tersine içgüdüsel şeyler olarak değil, toplumsal olgular olarak kavramlaştırıldığında, kitle iletişimi araçlarındaki şiddet gösteriminin bireylerin içgüdüsel olarak değil kültürel olarak çarpık bir tarzda kişilik edinmelerine neden olabileceği; bunun ise, bireylerin toplumsal yaşamlarında (şiddet davranışları kalıplarını öğreten yayınları seyrederek artık öğrenmiş bulundukları) belirtken uyarılarla karşılaştıklarında şiddet davranışlarına yönelmelerini kolaylaştırabileceği daha açık bir biçimde kavranabilmektedir.

Gerbner'in araştırması ise çok daha önemli yenilikler getiriyor. Şöyle ki, bu tür yayınlar "şiddeti ve şiddetin kurbanı olmayı merşulaştırmaktadır." Bu meşrulaştırma ile bilincimizi değiştiriyorlar. Özellikle, yayınlarda gösterilen şiddetin "yasadan" ve "nizamdan" yana görevli kişilerce uygulanan, yapılan bir şiddet olarak gösterilmesi, sunulması durumunda seyirci çok daha kapsamlı bir tehlike ile karşı karşıya kalmaktadır. Toplumsal realiteyi yanlış

biçimde algılamaya sürüklenmektedir. Bu tür yayınların izlenmesi arttıkça, insanlar kendilerini gitgide daha çok yalnızca yönetilen (bağımlı) taraf olarak görmekte; kendi kaderlerini ve geleceklerini, kendilerinden çok yönetim işlevini yüklenmiş “otoritelere” bırakılması gereken bir sorun olarak görmeye başlamaktadır. Diğer yandan, izleyici açısından bakıldığında, bu tehlike daha da geniş bir kapsam kazanmaktadır. “Toplumu korumak için iş yapan ya da yapar gözüken” polisler, avukatlar, doktorlar, belediye reisleri, kovboylar ya da gezegenler arası uzay gemilerinin kaptanları vb. bu dizilerde gitgide daha çok, seyircinin yaşadığı bugünkü toplumların geleneksel “meşruiyet” anlayışının ötesinde yetki ve iktidar biçimleri ile donanmakta. Bu ise, bugünkü toplumlardaki yönetimlerin yetersiz (dar) bulmaya başladıkları meşruiyet anlayış ve sınırlarını zorlamakta olduğu ya da bu ikisi arasında bir bağlantı olduğu yolunda endişe ve kuşkuyla yol açmaktadır. Durum yeni bir toplum yönetimi felsefesinin seyirciye benimsetilmesi için, yönetilen konumundaki kitlelerin bu tür dizilerle hazırlayıcı komunikasyona* tabi tutulduğu izlenimi vermektedir.

Aşırı bulunabilecek bu görüşümü, düz şiddet ve pornografik şiddet gösteriminin izleyici ya da seyirciyi reel hayatında şiddete yöneltmediğini ileri süren bütün bu tür araştırmaların dayanağı olan fantazyaya açıklamasını daha yakından inceleyerek açıklamaya çalışacağım. Fantazyaya açıklamasını ise, temelindeki üç hipotezi tartışarak inceleyeceğim. Bunlar: (a) Arınma hipotezi; (b) Bilişimsel sürecin katılımcı değişken olduğu hipotezi ve (c)

Dinleyici izleyici kitlesinde, temel tutumlar alanında köklü değişiklikler yapmak amaçlandığında izlenen bir yöntemdir bu. Belirli bir alanda tutum değişikliğini öneren esas yayından önce, değiştirilmek istenen tutuma ilişkin değerler ile ilgili belirli bir süre hazırlayıcı yayında bulunarak kitlenin yapılacak öneriye karşı direnci azaltılır. Değerler sistemi çözüntüye uğrattırılır. Böylelikle bir anda karşılaşılabilecek olduğunda irkilip direneceği yeni tutum önerisinde bulunacak olan esas iletişime karşı göstereceği tepki, önceden azaltılmış olur. Yeniliklerin benimsetilmesinde olduğu kadar, siyasal propaganda da kullanılan bir yöntemdir. Özellikle radikal tutum değişikliği amaçlayan siyasal propagandada son derece önemlidir. [Bkz. Ünsal Oskay, *Kitle Haberleşmeleri Teorileri ve Araçları*, Ders Notları (Ankara: SBF Basın ve Yayın Yüksek Okulu, 1968, Çoğaltma), “İnanç İkilemi ve Çözüm Yolları” bölümünde Radikal Propaganda alt bölümü.]

Gösterimde algılanan şiddetin adımıza yapılmış* edimler olarak bize doyum sağlayarak reel hayatta şiddete yönelme isteğimizi hafiflettiği yolundaki hipotezdir.

Bugüne Kadarki Değerlendirmelerin Temelindeki “Fantazy” Açıklaması ve Üç Hipotezi

Biraz uzun da olsa, genel olarak *fantazy açıklaması* içinde sayabileceğimiz bu hipotezleri, ana hatları ile daha dikkatli gözden geçirelim. Bu görüşlere temel teşkil eden kavram *fantazyadır*. Fantazy, gerçek olmayandır. Özneye problem çözümleme ve amaca yönelik edimde bulunma zorunluğu getirmeyen bir etkinlik tarzıdır. Fantazy, saldırganlığı (*aggressiveness*) gerçek hedef yerine ikame hedefe yöneltir. Husumetin ve kırgınlığın zararsız biçimde açığa vurulmasını sağlar. Bunu husumetin davranışsal olarak, dışa vurulmasının hemen öncesinde bilişimsel (*cognitive*) düzenlemele-re yol açarak, husumetin ifade olunumunu ya hafifletmek ya da önlemekle yapar. Fantazy bireylerin, böylece içlerindeki husumeti dışa vururken toplumsal maliyetler yüklenmelerini de önlemiş olur. Ayrıca bazı durumlarda ise, *şiddetin* fantazy kurgusu içinde izlenmesi eğlence (*entertainment*) sağlar; ruhsal gerginliği azaltır. Bu etkisine ise, *arınma* (*catharsis*) etkisi denmektedir.

“Arınma” Hipotezi

Arınma hipotezi, şiddetin fantazy kurgusu içinde sunumunun zararsızlığı yolundaki görüşün dayandığı ilk hipotezdir. Fantazy görünümü içinde sunulan şiddetin, gerçek yaşamda şiddete yöneltici olmadığını ileri sürmektedir bu hipotezin yandaşları. Psi-

* “*Vicarious*” karşılığında. Aslında, “gerçek hayatta yöneleceğimiz şiddetin yerine ikame ettiğimiz için, gerçek hayatta yönelecek olduğumuz şiddetin yerine konmuş şiddet; daha doğrusu realize edilmemiş husumetimizin dışsallaştırılmasını sağlayan fantazy niteliğinde şiddet. İçimizdeki husumetin dışavurumunun ikamesi olan şiddet.

kanalitiğe göre fantazyaya deneyimi, bir acıya (*pain*) karşı gösterilecek tepki (*response*) gerçek hedefin yerine *ikame* hedef koymakta; şiddet davranışında bulunmamıza neden olabilecek içimizdeki (ya da dıştaki bir uyarı ile içimizde uyandırılmış bulunan) saldırganlık dürtüsünün (*drive*) yoğunluğunu azaltmaktadır.

Bu açıklamaya göre *arınma* mekanizması, her tip *bilişim* ile olabilmektedir: Sözselsel bir simge ile, bir algılama ile, fantezileştirilmiş bir erek-yanıt ile, işlenmiş bir düşünsel *sequence* ile.

Arınma'nın özü, gerginliğin ya da hiddetin (*anger*) ifade edilebilir bir biçim içinde deşarj olunmasıdır. Bu nedenle, bir fantazyayı izlemek ve ona karşı belli bir tepki göstermek bir tür ikame hedef koymaya benzese bile, bu, gerçek hedefe duyulan husumetin davranışsal bir biçimde ifade olunmasıyla aynı değildir, çünkü gerçek hedefin yerini alan "filmdeki uyarı"ya gösterilen *bu tepi*, sadece bir hissiyatı (*emotion*) dışarıya vurmazdır. Daha açık bir ifade ile bu tepi, tezahür eden söz konusu hissiyatın, bu hissiyat dışarı vurulmasaydı yol açmış olabileceği *motiviyeye edilmiş gerçek davranışın* kendisi değildir. Yani saldırgan bir *fantazyaya* "seyirci" olarak katılmak, saldırganca hissiyat taşıdığımız hedefe karşı bu hissiyatımızın ifade olunması için bir fırsat oluşturmakta, bir fırsat yaratmakta fakat seyretme sırasında verdiğimiz *yanıt (tepi)* (buradaki işleme, çoğu kez yanlış olarak ikame hedef koymak adı veriliyorsa da) ikame bir hedefe verilmiş bir yanıt olmamaktadır. Buradaki yanıt *davranış düzeyine varması önlenmiş*, sadece *bir hissiyatın tezahürü düzeyinde tutulmuş* bambaşka bir yanıt-tepi olmaktadır. Bu sürecin sonunda, bu nedenle bir *arınma* ortaya çıkmaktadır.⁴

Arınma sayesinde, filmdeki (fantazyadaki) uyarıya verilen yanıt gerçek yaşamdaki *eylemin yerine geçen bir yanıt* olmakta; gerçek eylemin oluşumunu önlemektedir. Bu önlemede, idrak (*cognition*) ile eylem arasında, bu görüştekilerin ifadesi ile bir tür zıtlığın oluşması rol oynamaktadır. Husumetimizi uyandı-

4 Örneğin bkz. buradaki özetlememizde kullandığımız –eleştirilerin benim olduğunu belirtiyim– yazı, Seymour Feshbach, "The Role of Fantasy in the Response to Television", *Journal of Social Issues*, 32 (4. 1976), ss. 71-85'te, ss. 81-82.

racak olan filmdeki uyarının algılanmasında *sensory, cognitive* ve *representative* düzeylere geçiş sıralamasında* yapılan işlemler ile *motor-eylemler üzerinde kısıtlama (restraint) uygulanınca, bilişimsel etkinlik alanında etkinliklerimiz artırılmakta; bu ise, eyleme yöneltici saiklerin (impulsa) yoğunluğunu azaltmaktadır*. Üstelik de bu mekanizma, en çok, eyleme yöneltici itkilerin asıl yoğun olduğu saldırganlık davranışlarının çıkabileceği alanlarda önemini artırmaktadır, çünkü saldırganlık davranışları, büyük bir bölümüyle araçsaldır. Saldırgan davranışların bazıları, bireyin içindeki güçlü hissiyata birer yanıt olsalar da, *araçsal (instrumental)* nitelik taşımaktadırlar. Yani *eyleme yönelik değildirler*. “*Somuna kadar gidici*” değildirler. Fantazyanın duyuşal düzeyde uyarıcı (*sensory-tonic*) olma işlevinin ise, *araçsal* nitelikte bir saldırganlık yanı yoktur. Sadece, *husumet* niteliğindeki hissiyatın oluşumuna yol açmış bulunan saldırganlığın (*aggressiveness*) yoğunluğunu azaltmakla kalmaktadır.

Bu sürecin nasıl işlediğini daha iyi anlamak için ise, bu kere, *fantazy* olgusunda husumet duyulan bir simgeye karşıtlık eğilimi ya da itkisinin (*impulse*) ortaya çıktığını, fakat bunun davranışsal düzeyde ortaya çıkmasının (ifadesinin), tam bu anda oluşturulan düşünsel (*reflective*) bir yanıtın düzenlenmesi ile önlendiğini ileri sürenlerin *bilişimsel düzenlemelerin katılımcı (mü-dahil) değişken** oluşu* hipotezini incelememiz gerekmektedir.

Bilişimsel Düzenlemelerin Değişkenliği Hipotezi

Bu *ikinci hipoteze* göre, içine şiddet gösteriminin yerleştirildiği fantazyanın izleyiciler tarafından *fantazy* mı, yoksa *realite* olarak mı algılanacağını belirleyen, yukarda değindiğimiz *bilişimsel*

* Bu konuda bkz. Ünsal Oskay (der.), *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş: Seçilmiş Parçalar* (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1973, 2. basım), ss. 110-12’de “Öğrenme Teorisi Açısından Haberleşme” alt bölümü.

** Biri neden, diğeri sonuç olan iki değişken arasındaki ilişkide yer alan; sonucun oluşumunda, asıl nedeni etkilediği için etkin olabilen değişken.

süreç olmaktadır. Diğer bir deyişle, bir uyarı olarak, izlenen şiddet programlarının bir fantazyaya mı, yoksa yaşanan gerçekliğin bir uzantısı mı olarak algılanacak oluşu, kendi karakteristiklerinden başka, izleyici/seyirci kitlesini oluşturan bireylerin bireysel ya da toplumsal karakteristiklerince de belirlenmektedir. Örneğin paranoid şizofrenler için fantazyaya ile realite arasında ayrım çok zordur. Ya da bir filmde “kent ortamında” geçen bir şiddetin gösteriminin fantazyaya biçimi içinde sunulması, belirli bir süre kentte yaşamamış kişilerce fantazyaya olarak değil, realite olarak algılanmaktadır. Bu açıdan diyebiliriz ki kendi bireysel ve özgün yaşamı gitgide daralan, yani dünyayı ve realiteyi *kendisi için* görme olanağı ve yeteneği gitgide azalan *kitle toplumu* insanların seyrettiği şiddet gösterimlerinin fantazyaya mı, yoksa yaşanan realitenin uzantısı mı olduğunu fark edebilmeleri de (insanın özgün yaşam deneyimlerinin daralması nedeniyle) gitgide güçleşmektedir.

Diğer yandan, kitle toplumu insanların bilişim sürecinde hep yaptıkları algılamada ekonomi sağlayıcı *keskinleme*, *düzleme* ve *abartma* gibi işlemler de onları özgün ve bireysel algılamalara varmaktan alıkoymakta; içine kapandıkları *ideolojik* ortamın açıklamalarına denk düşecek biçimde, algılamalarında sık sık onları yanıltmaktadır. Böylece yeni uyarıları, rutin hayatlarının ufku kadar “dar” olan o zamana kadarki ön edinimlerinin etkisiyle noksan, çarpıtılmış ve boyutları değiştirilmiş olarak algılayabilmelerine yol açmaktadır.

Bu durum ise, kitle toplumu insanların izledikleri bir şiddet programında gördükleri olay ya da dizideki karakterlerden biriyle, yaşam deneyimlerinden kazandıkları sınırlı ve standartlaştırılmış ön edinimleri (*predispositions*) aracılığıyla kurdukları bilişimsel ilintilerde, gördükleri şeyler içinde neyin fantazyaya, neyin realitenin yansıması olduğunu anlamalarını daha da güçleştirmektedir.

Görülüyor ki izlenen programlardaki şiddet gösteriminin fantazyaya olduğunun kavranmasının bilişimsel sürecin işleyişi aracılığı ile olduğunu söyleyenler de yeterli bir açıklama yapamamakta, hatta bazıları bu açıklamalarında savunduklarının

olabilmesinin pek çok koşullara bağlı olduğunu açık yüreklilikle kabul etmektedir.⁵

Diğeryandan, izlenen programlardaki şiddet gösteriminin fantazyaya oluşunun izleyicilerce kavranabilmesi için kitlenin yapacağı *bilişimsel yeniden kurgulama* işleminin *etkin* bir düzeyde olması da gerekli görülmektedir. Bu ise, gösterimi yapılan şiddet (şiddet olayı) hakkında izleyicilere yeni perspektiflerin ve derinlemesine bir bakışın kazandırılmasına dikkat edecek kadar özenli bir programcılığın ve yayıncılığın olmasına bağlıdır.⁶ Ancak bunlar olursa, izlenen, seyredilen şiddetin bir fantazyaya olduğu kavranabilmekte; izleyici programdaki şiddet uyarısına karşı yapabileceği yanıtlama olanaklarını yeniden kurgulamakta; bu olanaklarını yeniden değerlendirebilmekte, gördüğü şiddet uyarısına yanıt vermeden önceki karar oluşturma işleminde rasyonel olmaya çalışmaktadır. Yani ancak bilişimsel sürecin katılımcı bir değişken olarak yapacağı etki sayesinde izleyiciler, algıladıkları uyarıların çağrıştırdığı olayların analizini yeni yeni kombinasyonlar içinde yapabilmekte, bunlara değişik açılardan bakabilmekte; sonuçta, alternatif davranışsal yanıtlar arayıp bulabilmektedir.

Böylece “şiddet” gösterimi yapılan bir film ya da programda uyarının yol açtığı kırgınlık, husumet, öfke bir karşıtlık hissi yaratmakta, fakat düşünsel (*cognitive-reflective*) bir yanıt düzenlenerek, programda algılanan uyarıcı oluşturulan ve içimizdeki itkiye dayanan bir eyleme girişmekten kaçınılmaktadır. Bu ise, programdaki uyarının yol açtığı tahrikin (*instigation*) şiddetini dolaysız azaltmaktadır. Ya da bu andaki bilişimsel süreç yeni başka *cognition*’lara yol açabilecek yeni bir uyarı olmaya dönüşerek, kişinin o an içinde bulunduğu durumu (*situation*) yeniden düşünüp değerlendirmesini ya da alternatif davranış tarzları bulmasını sağlamış olabilmektedir.

5 İlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bir örnek olarak bkz. Feshbach, 1976.

6 Gene bkz. Feshbach, 1976. Ayrıca, Avrupa ülkelerinin televizyonları üzerine yapılan araştırmalar, uzunca bir süreden beri, bu işlerde çalışan TV personelinin kazandığı *professional ethics*’in buna kesinlikle elverişsiz bir durum (nitelik) kazandığını göstermektedir. Bkz. Nordenstreng, Hall, Peltola ve Moles’un makaleleri.

Adımıza Yapılmış Edim Olarak Fantazyanın Tatmin Sağlaması Hipotezi ve Doğrulanmayan Yanları*

Bu görüştekilere göre ise, diğer yandan uyarıya karşı duyulan kırgınlık ve husumetin dışa vurularak boşaltılması (deşarjı) en çok, saldırgan fantazyalarda olmaktadır. Bilişimsel (cognitive) kontrol (ya da davranışsal olarak yanıtta bulunmanın ertelenmesi işlemi) ise, hem saldırgan fantazyalarda hem de saldırgan olmayan fantazyalarda görülebilmektedir. Üstelik, bununla da kalınmamaktadır: Saldırganlık eğilimi içindeki kişiler saldırgan olmayan fantazyaları değil de, saldırgan fantazyaları yeğlemektedir. Bunun nedeni ise, fantazyaya-uyarıya verilen yanıtın, gerçek yaşamda benzeri olan bir uyarı adına yapılmış olma eşdeğerliliği taşımasıdır. Nitekim, gerek *içsel* (sunum öncesinden), gerekse *dışsal* olarak uyarılmış saldırganlık eğilimi taşıyan kişileri, hepsi de saldırgan fantazyaları yeğlemekte; böylelikle kitle iletişimi araçlarındaki fantazyaya görünümlü şiddeti seyretme aracılığı ile kendi içlerindeki huzursuzluk ve endişeyi (*anxiety*) azaltmakta; içinde bulundukları durum (*situation*) üzerinde hakimiyet (*mastery*) kurabilmiş olma hissi edinmektedirler. Böylece, bu filmleri seyretmeme durumunda saldırganlık hissiyatı içinde kalarak horlanmışlık, hiddet ve kırgınlık duyarak yaşamaya devam edecek olan bu kimseler saldırganlık sahneleri ile dolu bir film izleyerek hem bir arınma hem de bir tür eğlenme (*entertainment*) olanağı bulmuş olmaktadır.

Gene bu görüşe göre *eğlence işlevi*, bu bilişimsel süreç aracılığıyla, kişilerin saldırgan fantazyalar seyrederek çeşitli eylem olanakları bulunduğunu görmelerinden (bilişimsel sürecin armağanlandırıcılığından); kendi itkilerine (*impulse*) hâkim olma (*mastering*) ve başkaları karşısında iktidar kazanmış olma hissi duyabilmelerinden ötürü işe yaramaktadır. Böylece gerçek ya-

* “*Vicarious*” karşılığında. Şimdiye kadar karşılık olarak “ikame”yi kullanmıştım. Buradaki anlamı, “ikame”den çok, bizim yapamadığımız bir işi adımıza yapan birini; yaşamadığımız bir reel olay yerine, fantazyaya kurgusu içindeki reel olmayan deneyimi (yaşamı) koymamızı ifade ediyor.

şamları kendilerini ne denli saldırgan bir kişilik kazanmaya itiyorsa bu insanlar kitle iletişimi araçlarında o denli yoğun ve sık olarak *saldırgan nitelikli fantazy*a aramakta; fantazyâ âleminde rahatlamak istemektedir. Bu durum, aynı insanlardaki saldırgan nitelikli fantazyâ tüketicisi olma eğiliminin, ilk karşılaşmadan itibaren, kısa sürede pekişmesine de neden olmaktadır.

Ne var ki husumet duyduğumuz şeyler karşısında gerçek hayatta güç olan şiddet niteliğinde davranışsal yanıtların yerine, fantazyâ âleminde yaşayarak söz konusu şiddet gösterimi yayınlarındaki şiddet niteliğindeki yanıtları koyabilmemiz; bu yolla kitle iletişimi araçlarındaki şiddet yayınlarının izleyicisi olarak kendimizi gerçek yaşamda şiddete yönelmekten alıkoyabilmemiz bu üçüncü hipotezde savunulduğu kadar basit ve düz bir iş değildir, çünkü bu hipotezin doğru olabilmesi ve sürecin bu hipotezde savunulduğu biçimde işleyebilmesi de, filmde gösterimi yapılan şiddetin bir fantazyâ niteliğinde olduğunun izleyici tarafından oldukça belirgin bir biçimde algılanabilmiş olmasına bağlı bulunmaktadır. Bu ise, çoğu kez, ilk yönde, yani şiddet gösteriminin “fantazyâ” niteliğinde oluşunun bilişsel düzeyde algılanmasını önleyici yönde toplanan koşullar nedeniyle olanaksızlaşabilmektedir.

Gerçekten, henüz tam olarak kanıtlanmamış bu görüşün savunucusu olan araştırmacıların bazılarınca da açık açık söylenildiği üzere, fantazyâ kuramına temel teşkil eden bu üç hipotezin açıklamalarının sürecin gerçek yaşamdaki işleyişini yansıtırabilmesi için,* izlenen şiddet öğeli programın fantazyâ niteliğinin izleyicilerce kavranabilmesi gerekmektedir. Oysa gerçek yaşamda bu durum çoğu kez sağlanamamaktadır. Bu hipotezlerin savunucusu sosyal bilimciler, diğer yandan, bu tür film programlarını yapan, kurgulayan ve yayımlayanların, yayın etkinliği açısından, gösterimin fantazyâ niteliğinin anlaşılmasından kaçındıklarını da söylemektedirler. İzlenen şiddet programlarının

* Yani, bu açıklamalardaki gibi, şiddet gösterimlerinin seyredilmesinin gerçek yaşamda şiddete yönelmeyi azaltıcı arınma sağlıyor olması için.

fantazyaya niteliğinde oluşunun izleyiciler tarafından çoğunlukla kavranamadığını, Feshbach bile şu olgulara dayanarak açıkça belirtmeyi gerekli görmektedir:

1. Filmdeki (programdaki) saldırganlık uyarıları ile yaşanan hayattaki realiteye ilişkin öğeler birbirlerine yakın şeyler olarak gösterildikçe programın *fantazyaya* olarak algılanma olanağı azalmakta; bu algılama zorlaştıkça, programın, izleyicilerde gerçek yaşamda saldırgan nitelikte davranışsal yanıtlara yol açması güçlenmektedir;

2. Buna karşılık, gösterilen şiddet öğeli filmdeki (programdaki) saldırganlığa yöneltici uyarılar ile, realite öğelerinin sunumu arasındaki bağlantılar yapay bir görünümde tutuldukça, bu kez, *program filmin* fantazyaya olarak algılanabilmesi kolaylaşmakta ve programın yol açacağı saldırgan tepkiler (yanıtlar) azalmaktadır;

3. Filmde (programda) gösterilen ve saldırgan nitelikte yanıtlara yol açabilecek olan uyarı (filmdeki saldırganlık türü) toplumdaki başat kültür tarafından onaylanmakta olan bir saldırganlık türü görünümünde ise, (örneğin filmdeki kötü karakterin tutulup adalete teslim edilmesi mümkün olduğu halde, “nizam ve asayişten yana” polis ya da dedektif, kovboy vb. tarafından kısa yoldan cezalandırılması, yani filmdeki katilin, hainin yargılanmadan karanlık sokaklarda öldürülmesi vb. durumunda ise) izleyiciler bu tür şiddet davranışlarını daha kolay benimsemekte; bu tür şiddeti doğru ve haklı bulmaya, meşru saymaya başlamaktadırlar. Bu durum reel yaşamda şiddete yönelmeyi arttırmaktadır;

4. Filmde (programda) gösterimi yapılan şiddetin fantazyaya olarak mı, yoksa realitenin uzantısı olarak mı algılanacağı, diğer yandan, gösterimlenen şiddetin birim özelliklerinin (*properties*) ne derece işlenmiş, ne derece rafine bir biçimde düzenlenmiş oluşuna da bağlı bulunmaktadır. Eğer yayındaki *şiddetin* sunumuna, “bu gördüğünüz bir fantazyadır” demeye yetecek kadar reel hayattan uzak bir zaman kullanılmış ise; eğer sunumdaki üslup reel hayattaki olayların seyrine ve görünümüne tıpatıp uygun

düşmeyecek derecede demeye yetecek kadar *reel hayattan uzak bir "zaman"* kullanılan karakterlerin tasviri, bu kurgusal (*fictional*) karakterlerin izleyicilerce kendi reel hayatlarında rastladıkları kimselerle özdeşleştirilmelerinin güçleştirilmesine yetecek şekilde bilinçli olarak *ham bırakılmış* ise, yani hep birlikte ifade edilecek olursa, eğer filmin/programın içeriğini, üslubunu ve yapısını meydana getiren öğeler, fantazyaya olan ile reel olan yaşam deneyimlerinin farklı düzeylere ait olduklarını seyircinin gözden kaçırmasını önlemeyi, seyirciyi bu konularda uyanık tutmayı amaçlamış ve bunu başarabilmiş ise, filmde/programda gösterimi yapılan şiddetin fantazyaya niteliği seyirci tarafından kavranabilmektedir.

Buna karşılık, konu çok ayrıntılı ve iyi işlenmiş ise; karakterler "aramızdan biri," dememize yol açacak kadar canlı tasvir edilmiş ise; kullanılan zaman ve olayların yerleştirildiği mekâna bizim reel yaşamımızdaki zaman ve mekâna yakın bir görünüm kazandırılmış ise filmdeki fantazyanın fantazyaya oluşunun kavranabilmesi güçleştirilmiş olmaktadır.

Tannenbaum'un (1972) araştırmasında ise, gösterimde fantazyaya-realite boyutunu belirleyen bir diğer değişkenin de, konunun sunumundaki programlama olduğu belirtiliyor. Eğer filmdeki saldırganlık öykünün gelişmesi boyunca cezalandırılmıyor ise; eğer gösterimlenen saldırganlığın hangi koşullar altında yapılmakta olduğu gösterilmiyor ya da bu koşullar her zaman ve her yerde geçerli sayılmaması gereken koşullar olarak değil de her zaman, her yerde geçerli sayılabilecek koşullar olarak programlanmış ise; eğer hikâyenin gerginlik arttıran öğeleri, gerginlik gideren (azaltan) öğelerinden daha çok ya da daha *önde* sunulmakta ise, gene programdaki (filmdeki) gösterimlenen şiddetin fantazyaya olarak algılanması zorlaştırılmış; fantazyanın realitenin bir uzantısı olarak algılanması sağlanmış, hatta *amaçlanmış* olmaktadır.

Açıkça görülüyor ki sinema ve televizyondaki *şiddet* gösteriminin *fantazyaya niteliği*, bu tür gösterimlerin *gerçek hayat* olmaması sayesinde bunların *cathartic* etkileri olacağı; izleyicileri,

kendi reel hayatlarındaki benzer uyarılar ile karşılaştıklarında şiddet niteliğinde davranışlara (yanıtlara) yönelme gereksinmesi duymaktan alıkoyacağı görüşünden yana olanların kendilerine dayanak ve temel aldıkları *fantazy* kuramı ve bu kurama ilişkin her üç hipotez, kendi iç tutarsızlıkları nedeniyle, doğrulanmış (*verify*) sayılmamaktadır. Sonuç olarak “bu yayınlar zararlı değildir” diyebilenlere oranla, bu tür yayınların hangi koşullarda “fantazy” olarak algılanabileceklerine ve bu sayede “zararsız” olabileceklerine bakmak gerektiğini vurgulayan araştırmalar bugün için daha tutarlı ve doğru görünmektedir. Hatta fantazyanın fantazy olarak algılanabilmesi için gerekli olduğu belirtilen yukardaki koşulların, bugünkü kitle iletişimi araçlarındaki programcılık anlayışı ve yayın politikaları açısından gerçekten aranan, istenen ve amaçlanan bir şey olup olmadığı konusunda bile biraz dolaylı yoldan ifade edilmekle birlikte, “*bir şeyler söylenmeye*” çalışıldığı anlaşılmaktadır!

Gerçekten de, *bu belirtilen koşullara* ilişkin olarak duyulan endişeleri pekiştiren ve haklılaştıran bir olgu da, çağdaş kitle iletişimi araçlarının yayın ve programcılık politikalarında *kitlelerin* nasıl görülmekte olduğudur. Nitekim kitaptan gazeteye (gazete tefrikalarına ve gazete haberciliğine); yazılı basından renkli magazine, sinemaya ve en son olarak da televizyona geçildikçe yayının etkinliğini artırmak için bu araçlardaki yetkililerce yayın öncesinde “kitle” kategorileştirmeleri ve “ortalama izleyici” tiplemeleri yapıldığını biliyoruz. Bunda amaç bu kitleleri eğitmek ve onlara yeni *bakışlar* kazandırmaktan çok, yayınlarda “*satılmak istenen*” beğeni ve görüşü onların *dili* ve algılama kalıpları içinde satabilmeyi kolaylaştırmak olmaktadır. Bu ise, televizyona doğru gelindikçe, kavrayışı, beğenisi, algılama yeteneği, soyutlama kapasitesi en düşük olan kesimlerin yayın ve yayımda “ortalama dinleyici” ve “ortalama izleyici” olarak kabul edilmelerine neden olmaktadır.

Fakat buna rağmen, izleyici ya da dinleyici kitlesinin dinlediği ya da seyrettiği programlarda her an dikkatini canlı tutmadığını; düz anlatımlarda bile, anlatılanı anlayamadığı bilinmektedir.

Nitekim geri kalmış toplumlara ya da Birleşik Amerika toplumu gibi ileri derecede sınılaşımış “kitle toplumlarına” oranla, tarihlerinde gelişkin bir “kitaı uygarlığı dönemi” birikimine sahip bulunan Avrupa toplumlarında bile, günümüzde televizyon yayın personelinin “kitleler” ile gelişkin bir *cognitive* düzeyde iletişim kuramadıklarını; kitleler ile ancak, *connotative kodlamaya* dayanan bir iletişim kurabildiklerini; buna rağmen, gene de yayınlarda iletilmek istenen mesajlar ile, çeşitli izleyici kitleleri kesimlerinin programdan algıladıklarının alabildiğine farklı içeriklerde olmasına yol açtığını daha önce belirtmiştim. Bu sorunları İngiliz, Fransız ve Finli bilimadamları son yıllarda sürekli tartışmaktadır.⁷

Yeni Yaklaşımların Başlangıcı

Bütün bu nedenlerle, televizyon yayıncılarının gösterime çıkardıkları şiddetin fantazyaya niteliğinde olduğunu izleyicilere göstermek isteyip istemedikleri; göstermek isteseler bile, yayınların hazırlanmasında, üsluplarında ve programlanmasında bu isteklerinin gereklerini göz önünde tutmayı başarıp başaramadıkları kuşkulandırmamızı gerektirecek bir durumdadır. Diğer yandan da, “Kitle Toplumu” denen bugünkü toplumlarda *bi-reyselleşme* olanağından yoksun bırakılmış kitlelerinin izledikleri *şiddet programlarının* hangisinin *realitenin bir uzantısı*, hangisinin fantazyaya olduğunu her an ayırt edebilecek bir *algılama eşiğine* (*threshold*) sahip olabileceklerine inanabilmek de güç görünmektedir. Bu nedenle günümüzde *fantazyaya kuramına* ve bu kuramın temel hipotezlerinden *arınma hipotezine* dayanan görüşlere katılabilmek olanaksızdır.

Nitekim, son araştırmalardan biri de, laboratuvar deneyimi, saha deneyimi ve saha araştırması olarak üç ayrı kategoriden

7 Bkz. Abraham A. Moles, Kaarle Nordenstreng, Stuart Hall ve Pekka Peltola’nın yazıları.

bugüne kadar yapılmış bulunan toplam 67 araştırmanın sonuçlarının dökümüne dayanan değerlendirmesinde, “bu araştırmalardan çıkan sonuca göre TV’deki *şiddet* gösteriminin bir saldırganlık uyarısı (*stimulus*) olduğu gösterimdeki şiddetin bir model olarak hayatta şiddet davranışlarında bulunmayı kolaylaştırıcı bir işlevi gördüğü/bu tür yayınlara karşı sürdürülen aldırma-cı tutumun yanlış olduğu/arınma hipotezinin reddi gerektiği/ve televizyon sosyal bilimler için yeni bir olgu olduğu için, televizyonun işleyişinin ve etkilerinin henüz tamamiyle anlaşılabilmiş olmadığı” yargılarına varmaktadır.⁸

Düz şiddetin gösterimine ilişkin bu kurumsal çalışmalara oranla pornografik şiddete ilişkin çalışmalardaki gelişmeler daha da zor olmuştur. Şimdi de bunları görelim.

Pornografi Konusunda Bugüne Kadarki Araştırmaların Yetersizlikleri ve Bunun Kültürel Nedenleri

Bugüne kadar yapılan şiddet gösterimine ilişkin araştırmalarda varılan sonuç değişmeye başlamıştır. Şiddet gösterimi konusunda, toplumsal düzen açısından bunda bir tehlike görmemek eğilimindeki müsaadekâr (*permissive*) anlayış eskisi kadar doğru bulunmaz olmuştur. Şiddet gösterimine karşı, yaşanan toplum açısından, daha duyarlı olmak gerektiği artık benimsenmeye başlamıştır.⁹

8 Bkz. F. Scott Andison, “TV Violence and Viewer Aggression. A Cumulation of Study Results: 1956-1976”, *Public Opinion Quarterly*, 41 (1977), ss. 341-331.

9 Ne ki, bu konuda başka türlü, yani düz şiddet ve pornografi gösteriminin toplumsal düzene zarar vereceği yolundaki bu görüşün tersini düşünmek de olanaklıdır. Şiddet kullanımının kitle iletişim araçlarındaki şiddet gösterimi ile hızlandırılması toplumsal sistemlerin bugünkü koşulları nedeniyle zararlı değil, zorunlu sayılıyor da olabilir, çünkü arkalanan şiddet davranışlarını bireyler düzene karşı değil, kendi toplumsal konumları açısından güçlerinin yetebileceği kimselere karşı yapabileceklerdir. Bu ise, gündelik yaşamı kitlelerin gitgide daha güvensiz ve kargaşalı görmelerini sağlayacak; bu durumda kitlelerin bugüne kadarki demokratik yönetimler yerine kurulacak yeni yöneten-yönetilen düzenlemelerine daha kolay boyun eğmeleri, bunu benimsemeleri kolaylaşacaktır da denebilir. *Anomi* içine sürüklenerek, bu kişilerin, toplumsal denetimin olmadığı yer ve zamanlarda

Şiddet ve pornografi konusundaki açıklamalarda bugüne kadar en az gelişme sağlanabilmiş olan, şiddeti cinsellik boyutunda işleyen *pornografinin bugünkü durumu* olmuştur. Öyle ki pornografi konusunda yapılan araştırmaların yöntembilimsel açıdan akıl almaz derecede yanlış kavramsallaştırılmalarını, yanlış kurgulanmalarını (*design* edilmelerini) ve uygulanmalarını, bu yanlışların hâlâ sürmekte oluşunu açıklayabilmek bugün de zordur. Pornografik şiddet (ya da bugünkü pornografi) araştırmalarında, düz şiddet araştırmalarında 1968 yılından sonra yavaş yavaş görmeye başladığımız netleşmeye bugün de varılamamıştır. Örneğin Bandura ve Berkowitz'in düz şiddet gösterimiyle ilgili olarak 1968'de yaptıkları araştırmanın sonucunda, düz şiddet gösterimi aracılığı ile *şiddet kalıpları biçimleri* öğrenen, bunları bir *öğrenilmiş şiddet kalıpları repertuarı* şeklinde içinde muhafaza eden seyircilerin, gerçek hayatta filmde gördükleri *şiddete* yol açan uyarıya benzeyen bir uyarıyla karşılaştıklarında, bu repertuarlarına başvurarak, duruma göre seçtikleri bir öğrenilmiş

düzene zarar verici edimlerde bulunmaları ise, bu kesimdeki insanların bilinçlerinin bir bölümü kolektifleştirilmiş bilince, bir bölümü de bireyselleştirilmiş bilince dönüştürülerek etkinlikle önlenebilmektedir. "Kitle Toplumu" içinde bireyselliklerini gerçekleştirme olanağını yitirmiş kişilerin, (özellikle, toplumun alt sınıf ve katmanlarının üyelerinin) bilinçlerinin bir bölümü kolektifleştirilmiş, bir bölümü ise alabildiğince bireyselleştirilmiş olarak kaldığı sürece, toplumsal yaşamlarının oluşturduğu husumet, önyargılı ve saldırganca davranışlarında hedef seçmekte yaptıkları ekonomizasyon ve rasyonalizasyon aracılığı ile, şiddet gösterimlerinin etkisiyle hayatta yönelecekleri şiddetin verili toplumsal dizgeye zarar vermeyip, kendi konumlarından kişilere zarar vereceği ileri sürülebilir. [Bu soruna ilişkin olarak bkz. Paul F. Secord ve Carl W. Backman, *Social Psychology*, ss. 423-25; Theodore M. Newcomb ve Ralph H. Turner, Philip E. Converse, *Social Psychology: The Study of Human Interaction*, ss. 441; George C. Homans, *İnsan Grubu* (Türkçesi: Oğuz Onaran, Baskın Oran, Ünsal Oskay), Bu kitapta *bowling* oyununda grup üyelerinin davranışlarına ilişkin bölüm; kırsal kesimde insanların başka insanlara husumet yöneltmeleri ile ilgili olarak da, Everett M. Rogers ve Lynne Svenning, *Modernization among Peasants: The Impact of Communication*, 1969, ss. 19-41'e "The Subculture of Peasantry" bölümü, özellikle s. 27 ve 40.] Bilincin bir kısmı, bireyselleştirilmiş bilinç'e dönünce, kişi, "dünyada varsa yoksa ben varım," diyor; bilincin bir bölümü kolektifleştirilmiş bilinç'e dönüştürülünce, kişi, "ben, sen yokuz, biz varız," diyor. Birinci kısım, kişiyi toplum karşıtı yapıyor; ikinci kısım ise, daha iyi bir hayat istemeye kalkıştığında kişiyi durduruyor ve "en büyük mutluluk kolektivitinin içinde erimektir," dedirtiyor. Hegemonik ideoloji bir iki eksenle biçimleniyor kişinin kabulleniminde.

şiddet kalıbına uygun olarak, şiddete yöneldikleri ve içlerindeki husumeti tamamlanmış bir davranışsal dışa vurma olarak şiddet eylemine dönüştürdükleri yolundaki saptamaları, pornografik şiddet alanında 1975 yılına dek, hiçbir zaman ortaya çıkmamıştır. Böyle bir sonuç, hatta 1975 de değil, 1977 yılına kadar, pornografik şiddet araştırmaları için hiç beklenmedik bir şey olarak kalmıştır. Bunun nedeni ise, pornografik şiddet gösterimi seyriyle ilgili araştırma yapan bilimadamlarının yöntembilimsel yetersizlikleri değil, bu araştırmalarda yer alan erkek ve kadın uzman ve teknisyenlerin, aynı yoğunlukla, toplumdaki *sexist* yanlılığın ve *machismo* olgusunun etkisi altında yetişmiş, kültürlenmiş kimseler olmaları olmuştur. Başka bir deyişle, bunun nedeni, Batı toplumlarındaki *cinsel boyutlu yanlılık* (*sexist bias*) ve *machismo* olgusuna dayalı kültür ortamının bu araştırmalarda yer alan erkek ve kadın araştırmacı ve bilimadamlarını aynı *kültürel kimlik* içinde “kişi” haline getirmiş bulunması olmuştur.

Nitekim, gene aynı nedenle, bu araştırmalarda *pornografinin* kavramsallaştırılmasında olduğu kadar, porno fimlerdeki *şiddet* ögesinin seyirci durumundaki deneklerce algılanmasında ve bu algılanmanın ölçülüp değerlendirilmesinde de aynı yöntembilimsel yanlışlıklar devam etmiştir. Araştırmacılar arasındaki kadın ve erkek araştırma personeli gibi, denekler arasındaki erkek ve kadın kesimi de toplumun kültür yaşamındaki *sexist* yanlılığı ve *machismo* kültürünü eşit derecede yaşamakta, paylaşmakta oldukları için *pornografik şiddet* gösteriminde hem erkek hem de kadın deneklerin *şiddet* ögesi bulmayışları (şiddet ögesini *machismo* olgusunun etkisiyle algılayamamaları) bu araştırmaların yanlışlıktan kurtulamamasına yol açmıştır. Başka bir deyişle, şiddet ögesini doğal olarak içinde taşıyan pornografi gösterimlerinin araştırma konusu edildiği bütün bu çalışmalarda, yaşamı yalnızca, “ereğin dünyası içinde bir yaşam” olarak yaşamaya alışmış erkek ve kadın deneklerin pornografik gösterimlerde şiddet ögesini algılayamamaları bu porno filmlerin içinde *şiddet ögesinin bulunmadığı* yolunda uzun sürmüş bir yanlış kanıya yol açmıştır. Cinsellik boyutlu yanlılık (*sexist bias*) ve

machismo olgusunun bu yanılgının oluşmasındaki etkileri üzerinde durulmadığı 1975 öncesi bütün bu araştırmalarda (porno filmlerdeki *şiddet* ögesinin algılanmasının ölçülmesi ve etkilerinin saptanması için düzenlenen araştırma *design*'lerinde), aratırmacıların bile toplumdaki "erkek dünyasının" değerleri açısından yanlılık (*sexist bias*) etkisinde olmaları, büyük çoğunluğu ile önlenmemiştir. Nitekim 1977'de Wills'in *pornografide cinsellik* ile *şiddetin* birlikte ele alınması gerektiğini kanıtlayan araştırmasına gelinceye kadar, *Kadın Özgürlüğü Hareketlerinin* yaptırdıkları araştırmalarda bile, porno filmler *şiddet* ögesi taşıyıp taşımama durumu açısından zararsız bulunmaya devam etmiş; sadece düz *şiddet* kullanımını gösteren *şiddet* filmlerine karşı önlem alınması, porno filmlere karşı ise liberal davranılması gerektiği savunulmuştur.*

Hatta, yakın yıllara kadar süren yaygın anlayış, porno filmler seyretmenin *erotik bir edim*;** bir *ikame cinsel doyum* olduğu; porno seyretmenin toplumsal davranışlarımız üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etkide bulunmadığı; porno seyirciliğinde arınma (*catharsis*) hipotezinin bütünüyle geçerli sayılması gerektiği yolunda olmuştur. Öyle ki saldırgan ve erotik nitelik taşıyan şakalar (nükteler) kullanarak (bunlardaki *şiddet* üzerine) yapılan kimi araştırmalarda, kadın deneklerin, porno hikâyelerdeki *kadına yönelik şiddet ve horlamalara* karşı husumet duymadıkları; bunları, erkeklerle eşit derecede "eğlenceli" buldukları sonucuna

* Kadın hareketlerinin uyanması 1975'te ve 1977'de yapılan iki araştırma ile olmuştur: S. Brownmiller, *Against Our Will* (New York: Simon and Schuster, 1975); ve Diana E. H. Russell, "Pornography: A Feminist Perspective", *Women Against Violence in Pornography and Media*, Berkeley, Kaliforniya.

** Pornografik gösterimlerde erotizmin *eros*'tan uzaklaşmış, cinsel birleşmeye yönelmeyen, kırbaçlama, zincire vurup işkence yapma gibi *şiddet* uygulayımına dayanan bir durum olması, günümüzde pornografinin erotik yanının zayıfladığını işaret ediyor. *Şiddet* uygulayımı, pornografideki aşk ve cinselliğin, gitgide *masculine* kültürün etkisi altına girerek, çağdaş sadomazoşist insanın örselenmiş "kişiliğinin" gerektirdiği *eros*'tan yoksunlaşmış hasta bir cinselliğe (*eros* karşıtı bir cinselliğe) dönüştüğünü; insanın bu en doğal yanının bile, gitgide daha yoğun bir biçimde kültürel bir yan haline dönüştüğünü gösteriyor. Bu nedenle, günümüzdeki pornografinin başat özelliğinin erotik olma özelliği olduğunu kabul etmek, bu eski araştırmalarda ileri sürülen görüşün tersine, yanlış olacaktır.

varılmıştır. Başka araştırmalarda ise, cinsel eşitsizliğin kültürel tezahürünün en yoğun biçimi olan *pornografinin* (yani kadının erkeğin normal ve anormal her türlü zevki için yalnızca edilgin bir zevk aracı olarak gösterildiği bu filmlerin) kadınlarda bir husumet uyandırmayışi pornografinin şiddet boyutunca “aklanması” için “kullanılmış” gibidir!

Oysa son yıllarda yapılan ve sayıları henüz çok az olan araştırmalarda bu çarpıklığın giderilmesine çalışılmaktadır. Kadın deneklerin *pornografinin* karşısında husumet duymamaları; bu filmlerdeki şiddeti kadın deneklerin de, erkek denekler gibi algılamamaları, bu yeni araştırmalarda, artık pornografideki *şiddet* ögesinin *machismo* olgusu yüzünden algılanması hem erkeklerce hem de kadınlarca güç bir şiddet biçimi oluşuyla açıklanmaktadır. Günümüz toplumlarının kültürel yaşamlarının sonucu olarak, kadınlar için algılanması zor olan şiddet görünümlerinin sokaktaki, ringlerdeki, sporun bazı biçimlerindeki ya da savaştaki şiddet biçimleri değil; kadının yuvasında kocası ile, babası ile ya da kadının denetçisi görevini yüklenen ağabeyi, amcası, dayısı ile yaşarken onlarla arasında geçen ilişkilerde ortaya çıkan şiddet biçimleri olduğu anlaşılmaktadır. Kadınlar, porno filmlerdeki şiddeti de, gene aynı nedenle, yani yaşanan toplumdan edindikleri *machismo* oryantasyonu yüzünden algılayamamakta; pornografideki şiddet boyutunu düz şiddet kadar duyarlıkla algılamamakta, tehlikeli saymamaktadırlar. Toplumdaki *bugünkü cinsiyet rollerinin sosyalizasyonu* değişkenin hesaba katılmadığı 1975 ve 1977 öncesi araştırmalar, bu nedenle *machismo* kültürü içindeki “sonuçları” eleştirel bir tutumla inceleyememişler; ampirik araştırmacılıklarının yalınkat algılama düzeyini aşamamışlardır.

Ancak bu sorunun bundan sonraki ele alınması ve değerlendirilmesine ışık tutacağını umduğumuz için, 1975 ve 1977 öncesindeki bu yanlış değerlendirmelere ilişkin bazı noktalara burada değinmek istiyorum. Bu araştırmalarda, örneğin benzer kurgulama içinde, kadınlara yönelik alay, horlama, küçültücü şakalar değil de, zencileri alay konusu edinen fıkra ve nükteler

ele alındığında *beyaz ve zenci* deneklerin tepkilerinin farklı olduğu; “liberal” (okumuş orta sınıf üyesi) zenci deneklerin bile bu fıkraları beyazlar kadar sevmedikleri; bu fıkralara karşı liberal zencilerin bile husumet duymaya başladıkları, fakat kadına yönelik “şiddet” ile ilgili kurgulamalarda kadın ve erkek denekler arasında belirli bir fark oluşmadığı öteden beri bilinmekteyken, bu sorun ya da bu “tuhaf” durum bile dikkati çekmemiştir. Bunun sonucunda, Amerikan sosyal bilimlerinin yakın zamanlara dek eleştiri bile kabul etmeyen ampirizminin doğal gereği olarak, eldeki bol para ve elemana rağmen, yapılan araştırmalar tam bir *bilimsel görünümlü safсата* düzeyinde kalmıştır.

Bu tür sorular, aslında 1930’ların sonlarında Amerika’ya yeni gelmiş ve iş arayan Adorno ile, o sıralar Rockefeller Vakfı’nın desteklediği Princeton Radyo Araştırması Projesi’nin direktörü olan Lazarsfeld arasındaki (Adorno, Radyo Araştırma Projesi’nde bir alt proje olan müzik araştırmasında görev almıştır.) yöntembilim tartışmalarını hatırlamamızı gerektiriyor. Lazarsfeld’in “direktörü” olduğu radyo araştırmasının bir alt araştırması olan Radyoda Yayımlanan Müziklerin Etkileri konusundaki bu araştırmada*

* Günümüzün kültür sorunları üzerine en yetkin ve ilginç düşünürlerinin başında gelen Theodor W. Adorno’nun düşünsel ve kişisel özelliklerini bilmekte yararlanılabilecek değerli bir araştırma olarak bkz. David E. Morrison, “Kültür and Culture: The Case of Theodor W. Adorno and Paul F. Lazarsfeld”, *Social Research*, 45 (2, Yaz, 1978), ss. 331-55.

Yazar, Lazarsfeld’in Adorno’dan bürokratik bir araştırma yapısı içinde, eleştirel düşünce ile ampirik toplumsal araştırmayı kaynaştırmasını istediğini; estetik, politik ve entelektüel boyutlardaki nedenlerle, Adorno’nun “kitlelere iyi müzik götürmek” sorununun salt bir iletişim sorunu olarak kavramsallaştırılmasına katılmadığını; örgütlenmiş egemenlik yapısının mantalitesinden türeyen “kitle toplumu kültürünü” açıklamak gerektiğini; sadece olguları (*facts*) saptayabilecek bir yöntembilim ile sorunun açıklanamayacağını; olguların anlaşılması için, kuramsal düşünceye ve insanın anlamı üzerindeki değerlendirmeye de yönelmek gerektiğini söyleyerek Horkheimer’in yanına, Kaliforniya’ya gidip Lazarsfeld ile ilişkisini kestiğini anlatıyor.

Ayrıca, o günlerde ABD’de yayımlanan (radyoda) müzik biçimleri için Adorno’nun vardığı sonuçlar da ilginç; görünüşte spontaneliğe sahipmiş gibi görünen caz bile (popüler müziğin en özgür olanı bile), önceden aranje kalıplara göre standartlaştırılan bir müzik türü olup çıkmıştır. Adorno’nun “iyi ve ciddi müzik” dediği klasik müzik de, radyolarda çalına çalına popüler müzik ile aynı çizgide kullanılabilen bir müzik olmuştur. Bunlar ise, Adorno’yu tam bir kötümserliğe yöneltmektedir.

Adorno, ampirik araştırma tekniklerinden çok, radyolarca yayımlanmakta tercih edilen müzik türlerinin irdelenmesine dayanan bir yöntem ve bu yolla varılacak değerlendirmelerin *reify* edilmiş bir kültürde müzikten beklenen işlevler açısından tutarlı olup olmadığına bakmak gerektiğini savunmuştur. Lazarsfeld ise araştırmanın, dinleyici kitlesinden alınacak örneklem içinde yer alacak olan kişilerle ve radyoda yayımlanan müziği “yapan” kişilerle gerçekleştirilecek mülakatlarla sürdürülmesini istemiştir. O sıralarda işsiz olan Adorno, bir süre buna uymaya çalışmıştır, fakat mülakatlarda müzisyenlerden aldığı yanıtlar, Adorno’ya göre bu kişilerin, yaptıkları müzikle ne yapmakta olduklarının bilincinde olmadıklarını göstermiştir. Projenin yürütücülerine sunduğu ara raporda mülakat yönteminin yararsızlığını savunmuş; bunun anlamsız bir iş olacağını ileri sürmüştür. Kitle toplumunda müziğin de *meta-laşmış* bulunduğunu; bu tür müziğin *şeysselleştirilmiş toplumsal ilişkilerin* sosyal sistem açısından *pekiştirilmesini*; kitleleştirilmiş kişiler açısından ise, sosyal ilişkilerin gerçekliğinin bilişsel düzeyde *algılanmasının* engellenmesini işlev edindiğini söylemiştir. Ne var ki radyo şirketinin yöneticilerinden de, Lazarsfeld’den de bunun üzerine sert uyarı ve eleştirilere uğramıştır. Projeden atılmakla tehdit edilmiş; Lazarsfeld araya girmiş ve Adorno’nun bu ara raporu bir müzik uzmanına verilerek “suç unsuru” bulunup bulunmadığının incelenmesi yoluna gidilmiştir. Seçilen bu “müzik uzmanı” ise, Adorno’yu “müzikçileri karalamakla” suçlamış;

Ne var ki Adorno kötümserliğe sürüklenmemek için değişik bir yol izlemeye yönelmiştir: Kapitalist toplumun çelişkilerini ortadan kaldıracak olan “evrensel sınıf” da *reify* edilmiş kültür içinde gerçeği algılayamaz duruma düştüğüne göre, işe *reify* edilmiş bu kültür yapısının gerçeğini onun değer, kavram ve dolayimsız algılama kalıplarının dışında kalabilmekle yürütülebilecek eleştirel düşünce ile açıklamakla başlamak. Bu yolla, bu işin kültür düzeyinde başlatılmasıyla yeniden devrimci bir özne bulmak ve bu böylece gerçeği, bizatihi kendisi bir değer olduğu için değil, toplumun değiştirilmesine katkıda bulunacak bir araç olarak bulmak; gerçeği yeniden ve yaşamın gerçekliğini açıklayabilecek bir öz ile yeniden inşa etmek. Bir başka deyişle, yabancılaşmayı kaldıracak toplum değişimi işlevine, modern toplumdaki güç koşulları alt edebilecek bir kültürel uyanma ile sahip çıkabilecek dolaysız özne bulmak; değişimin kitlelerce ve vekâletsiz yapılması için bugünden itibaren özne/nesne ilişkisini, yabancılaşmanın tüm görünüşleri içinde ve onun tüm nedenlerini kapsayacak biçimde ışık altına oturtmak.

“müziğin metalaşması diye bir şey olmaz; tarihin her döneminde müzisyenler de ekmek kazanmak durumunda olmuşlardır” sonucuna varmıştır!

Sanırım, Adorno’nun başına gelenlerin nedeni olan “toplumsal olguları açıklamakta kapsamlı kuramlardan kaçınma eğilimi” Amerikan sosyal bilimlerinde bu şiddet ve pornografi araştırmalarında da sürmüştür. Nitekim, bu sosyal bilimcilerin kadınların *pornografi* karşısındaki tepkilerini, kadınların zencilerin algılama eşiğine (*perception threshold*) oranla daha da yukarılarda (güç uyarımlanan) bir algılama eşiği olduğu şeklinde yorumlamalarını eleştiren 1968 ve 1975’ten sonraki bazı yeni sosyal bilimciler de, çoğunlukla, sadece şu itirazları yapabilmişlerdir: (a) Kadınlara, örneklemelerde tanınan temsil olağı dar tutulmuştur; (b) Mülakatçılar erkek deneklerde de, kadın deneklerde de hep erkek olmuştur; (c) Mülakatlar yapılırken kadınların yanında kocaları da bulunmuştur, vb.

Bunlardan son ikisi, gerçekten *teknik* yanlışlıklardır ve inandırılacak şeyler değildir; birincisi ise, aynı araştırma *design*’ı içinde kalındıkça, yanlış sonuca varması önlenemeyecek bir önlemdir. Bazı yararları olabilir. Örneklem genişletilirse, temel yanlış daha da evrenselleştirilebilir!

Gerçekte ise soruna, kadınların hem cinsiyet boyutunda, hem toplumsal boyutta (egemenlik ilişkileri boyutunda) *masculine* kültüre yoğun biçimde *assimile* olmuş bulunmaları açısından bakmak gerekmektedir.

Bu açıdan yapılacak açıklamalar için ise yararlanılabilecek çalışmalar, hemen hatırladıklarımızla, Thorstein Veblen başta olmak üzere, Simmel ve Durkheim gibi klasik okuldan düşünürler; Sombart’ın çağdaş kapitalizmi *tüketim düzeyi* açısından ele alan irdelemeleri; C. Wright Mills’in *klasik gelenek ile ampirizmi* birlikte ele alan (fakat genel kuramlara varmaya öncelik tanıyan) çalışmaları; Erving Goffmann’ın mikro-sosyoloji çalışmaları; Regina Markell Morantz’ın çok ilginç araştırması ve genç bir araştırmacı olan Ann Douglas’ın daha önce uzun uzadıya sözünü ettiğim, yararlandığım çalışmasıdır.

Bu çalışmalar, Marksist *yabancılaşma açıklamasının*, olgunun günümüzdeki görünümünü betimleyebilmek için olduğu kadar Marksist kuramda ikinci derecede vurgulamalarda bugünün koşulları nedeniyle yapılması gerekebilecek bazı değişiklikleri daha iyi anlamamız için de son derece yararlıdır. Örneğin Veblen'in sosyal ilişkilerde kullanılan kültürel objelere, *meta kültürü* açıklamasının yanı sıra, insanların bugün de, kültürelleşmiş dünyalarını *animize* etme eğilimleri açısından bakmaya çalıştığı *Aylak Sınıf Kuramı* ve 1892'de yazdığı *Toplumcu Kuramın İhmal Edilen Bazı Noktaları*¹⁰ adlı makalesi çok önemlidir. Mills'in *egemen sınıf* ile *iktidar seçkinlerinin diğer bölümleri* arasında bugün oluşturulan kültürel homojenliğe; bağımlı sınıfların ise kitle kültürü içinde toplumsal yaşamlarının gerçekliklerinden soyutlanmalarına vurguda bulunan açıklamaları da önemlidir. Bunlar, Marksist yabancılaşma açıklamasını, maddi refah içindeki bugünkü sanayi toplumlarının sosyokültürel koşullarını anlamamızı kolaylaştıracak şekilde zenginleştirecek niteliktedir. Ayrıca Marx'ın insanın *etnolojik* açıdan incelenmesi konusunda hayatının son yıllarında yaptığı çalışmaları da göz önünde tutmak gerekmektedir.

Bunlar yapılmadıkça, ya canı isteyen herkes yüzeysel birkaç *usavurum* ile aklına eseni söyleyebilmekte; ya bunlara "tabu" gözü ile bakılmakta, "yok" sayılmakta ya da meydan, Freud'u bile aşan Freudculara kalmaktadır. Son kırk-elli yıldır eski ağırlığını yitirdiği görülen ataerkil aile kurumunun öne çıkarıldığı Reich'in açıklamalarının, Reich'in kendisinin bile yapmadığı bir biçimde, diğer nedenlerin hesaba katılmasını bütünüyle es ge-

10 Veblen, *Aylak Sınıf Kuramı*'nda, egemen/bağımlı ilişkisini, daha önce belirttiğim gibi, ekonomik tabana dayandırarak değil, eskiden beri kurulmuş bulunan bu ilişkinin kültürel düzenlemelerle (egemen sınıfın tüketimi ve aylak kalabilmeyi bir egemenlik simgesi olarak kullanması ile; bağımlı sınıfa ise kadercı, tutumluluktan yana ve çalışmayı yücelten bir kültür edindirilmesi vb. ile) süren *antropomorfik* bir olgu olarak açıklar. Ancak 1892'deki makalesinde, kapitalizmin "mutlak yoksullaştırma" sorununu çözemediğini; bağımlı sınıfa, tüketim düzeyinden başlamak üzere, egemen sınıfa özenme ve öykünme olanakları sağlayacak bir üretkenliğe ve istikrara kavuştuğunu belirtir. İşçi sınıfının "devrimci dinamizmini yitirmesini" de, onun mutlak yoksullaştırılma yüzünden cansızlaşmasına değil, orta sınıfın yaşama tarzına özenip öykünmesine dayandırır. Böylece, "tüketim ideolojisi" ve "gereksinmelerimizin karşılanma biçiminin *domination*'ın taşıyıcısı olduğu" görüşlerinin de ilk "habercisi" Veblen olur.

çecek şekilde ileri sürülebilmesi de aynı nedenle olabilmektedir. Oysa *aile* bugün egemen sınıf üyeleri ile üst-orta tabakaların üyeleri için önemini sürdürmekte; işçi ve alt-orta sınıfın emekçi kesimlerinde başat kültürün sosyalizasyonunda aile kurumunun yerini, ikincil sosyalizasyon kurumları almış bulunmakta; aile, bu sınıflar için eski işlevlerine yetecek gücünü, ortak-mekân olma özelliğini vs. bile yitirmeye başlamış bulunmaktadır. Ortak yaşam mekânı olarak iki kuşak tarafından kullanıldığı anlarda bile, ailedeki sosyalizasyon, *kitle iletişimi araçları dolayımıyla* işlemektedir. Karı ve koca arasındaki kültürel etkileşim bile, aile mekânına bu araçlarla sokulan, *yakınlaştırılan uzak dünyaların* düzenlemeleri aracılığı ile olmaktadır. Ataerkil ailedeki *masculine* babanın *masculine*'liği ise, *masculine kültürü* üreten toplumsal yapının artık toplumsal yaşamdaki konuma göre düzenlediği *masculine*'lik karşısında, çoktandır *efemineleşmiş* bir "yenik *masculine*'lik" olup çıkmıştır. O halde, *ataerkillik* olgusuna, *aile kurumu* açısından çok, *sosyal formasyonun* kurumsal bütünlüğü açısından bakmak; Reich'ı da betimleyici düzeyde (yani sistemin bunalım dönemlerinde *retroactive* eğilimler belirlediğinde irdeleme düzeyinde, ama normal dönemlerde daha çok betimleyici düzeyde) geçerli saymak bugün için daha *nesnel olacaktır*.¹¹

-
- 11 Ailenin bugünkü kültürel, ideolojik ve ekonomik durumu konusunda, yakın yılların farklı açıklamalarının karşılaştırılmasının da yapıldığı yeni bir inceleme olarak bkz. Barbara Laslett, "Family Membership, Past and Present", *Social Problems*, 25 (Haziran 1978) ss. 476-89. Güney Kaliforniya Üniversitesi'nden olan yazar, hane kompozisyonundaki değişmelerin, akrabalık demografisindeki değişimlerin, aile ile diğer toplumsal kurumlar arasındaki ilişkilerdeki değişmelerin, bütün bunların sosyalizasyon süreci üzerindeki etkileri nedeniyle, aileye yakın dönemlerde hissi düzeyde daha büyük bir önem atfedilmesine yol açtığını belirtiyor. Yazara göre ideoloji düzeyindeki değişmeler ise, aileyi, bireyin gelişimi, kendini tanımlaması ve yaşamdan doyum bulması konularında son 30-40 yıldır gitgide artan bir önem kazanmış kurum gibi gösteriyor. Ancak yazar gerek santimental öğeler açısından, gerekse de (ailenin arttığı söylenen önemini olabilir saydırabilecek) aile üyelerinin çeşitli istemlerini tatmin edebilme olanak ve başarılılığı açısından durumun böyle olmadığını söylüyor. Yazara göre aileye yönelik bu beklentiler yapısal ve normatif yönden içeriklenmekte, ancak aile kurumu bu beklentileri tatmin edebilme yeteneğini günümüzde yitirmeye başlamış bulunmaktadır. Çağdaş aile yaşamındaki –hem geleneksel biçimdeki aile yaşamında hem de geleneksel olmayan biçimdeki aile yaşamında– bu beklentilerle aile yaşamından ve kurumundan sağlanabilen doyumlar arasındaki çelişkiler, ancak bu yeni olgu açısından anlamlı bir biçimde açıklanabilmektedir.

Pornografinin Toplumsal Anlamda Efemine Edilmişliği Örtüleyen Bir Masculinity Kültürü İçinde Şiddetin En Yoğun Gösterimi Olarak Değerlendirilmesi

Açıkça şiddet gösterimi yapan filmler ile, şiddeti pornografi içinde gösterimleyen filmlerin hem erkekler hem de *masculi-*

Yazarın belirttiği gibi, ailenin bugün de insanlar tarafından önemli bulunmasının nedeni, hane kompozisyonundaki, akrabalık demografisindeki, iletişim teknolojisindeki ve okuryazarlık düzeyindeki, (aile yaşamının ideolojik yanındaki gelişmelerin ve ailenin diğer toplumsal kurumlar ile ilişkisindeki değişimlerin) sosyalizasyon sürecini etkilemiş oluşu değildir.

Gerçi, Louis Wirth'in 1938'deki yazısı "Urbanism as a Way of Life"da (*American Journal of Sociology*, 4 Temmuz 1933, ss. 3-24) ileri sürdüğü "kentleşmenin ve sınıflaşmanın akrabalık ilişkilerinin önemini azaltacağı" yolundaki görüşleri doğru çıkmamıştır. Tersine, bu tarihsel değişimler, aile içindeki kişiler arası ilişkilerin daha büyük bir önem kazanmasına yol açmıştır. [Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life* (New York: Harper and Row, 1976, s. 66).]

Fakat bütün bunlar, ilk anda algılandıkları görünimleri içinde olduğu gibi doğru iseler, modern toplumdaki aile sorunlarının bugünkü boyutlarına erişmemesi gerekirdi. Yazar bu nedenle, ailenin bugünkü gerçekliğini anlamak için soruna iki açıdan bakmak gerektiği sonucuna varıyor. (a) Andrew J. Weibert ve Ross Hostings'in "Identity Loss, Family and Social Change", *American Journal of Sociology*, 82 (Mayıs, 1977), ss. 1171-1185'te belirtildiği gibi, ailenin, aile dışındaki yaşamlarında hissi yönden doldurulmuş (*charged*) kişiliklerin sürdürülmesi (yaşatılması) için duygusal yakınlık ve hissiyatın ifade olunabileceği bir mekân olma işlevinin gitgide önem kazanması; bu nedenle, aile yaşamındaki sosyal ilişkilerin çelişki ve acı kaynağı olmasının da artması; (b) modern yaşamın gitgide artan uzmanlaşmaya ve bürokratikleşmeye dayanan örgütleniminin, aileyi, aile dışı sosyal ilişki mekânlarında izin verilmeyen hissiyatımızın güçlü birimlerinin dışı vurulabildiği az sayıdaki kültürel mekânlardan biri durumuna getirmesi. Bunun sonucunda da, toplumsal ilişkilerinde hissiyat düzeyinde gerek olumlu, gerekse olumsuz nitelikte ve hislerle en yoğun biçimde "dolu" bulunan karşılıklı etkileşimlerin, günümüzde, aile içi ilişkilerde tezahür etmeye başlaması.

Bu bakımdan, yazara göre çağdaş aile kurumu konusunda en önemli sorun, ailenin toplum ve birey gözünde hâlâ önemli görünmekte oluşu değil; aile kurumuna toplumsal ve bireysel alanlarda yüklenen ve yöneltilen beklentilerin, yaşamın anlamını açıklayabilmekteki işlevinin aile tarafından bugün de sürdürülmekte olup olmadığıdır. Yani aile tarafından bunların başarılabildiği, çağdaş toplumun insanı yabancılaştırdıkça ondan esirgediği şeyler için kişiyi aile kurumuna doğru yönettirdiği beklentileri için aile kurumunun kişiyi tatmin etmekte bugün yeterli materyal ve hisse (*emotional*) kaynaklara sahip bulunup bulunmadığıdır. Görünen ise, ailenin öneminin, ailenin sağladıklarından çok; kişiyi araçsallaştıran, ama onu "yapayalnız" bırakan günümüzdeki toplumsal yaşam yüzünden ailenin yüklendiği bu yeni beklentiler nedeniyle artmakta oluşudur.

nity* kültürü içindeki kadınlar tarafından ayrı ayrı şeyler olarak değerlendirilmesindeki yanlışlık, şiddet ve *pornografinin* ikisini birbirine bağlayan *maschismo*'nun, cinselci yanlılığa (*bias*) dayanan bugünün toplumundaki kültür yüzünden anlaşılıp kavranamamasından ileri geldiğini belirtmiştim. Şimdi sorunu biraz daha açalım.

Bugünkü *sexist* kültür ortamının belirlediği “pazardan” dolayı günümüzde yapılan porno filmlerin çoğunluğu, şiddetin kadın üzerinde kullanıldığı filmlerdir. Bu nedenledir ki bu porno filmler, şimdiye kadarki çoğu araştırmaya göre ne erkek seyircilerde bir karşıtlığa (öfke ve husumete) yol açmakta ne de erkek egemenliğine dayanan *sexist* kültürün sosyalle edilmekte olduğu kadın nüfustan alınma deneklerde karşıtlık ve şiddete yönelme yaratmaktadır. Ancak bu tür porno filmlerin izlenmesinden sonra izleyicilerin filmlerin kendilerine husumet duymamalarıyla, bu filmlerin izlenmesinden sonra toplumsal günlük yaşamda izleyicilerin şiddete yönelmeleri ya da yönelmemelerinin biribi-

* Burada *masculinity* kavramını, Thelma McCormack'ın çok yararlandığımız yazısındaki içeriğini de aşarak, Ann Douglas'ın analizlerindeki gibi çok boyutlu olan içeriği ile yani sadece cinsiyet boyutunda değil, güçlü/güçsüz; yöneten/yönetilen; bağımlı/egemen şeklindeki toplumsal boyutu da kapsayacak bir içerikle kullanıyoruz. *Masculinity*'nin bu biçimi, 1880-90'lardan itibaren öne geçmeye başlamıştır. Toplumsal ilişkilerin, gitgide anonimleşmekte olduğundan da yararlanan kültür yapısı, gerçek *masculinity*'den yoksunlaşan “kitlelere,” reel olmayan bir *masculinity*'nin teşhiri için olanaklar hazırlamayı ve sunmayı da unutmamıştır: Sert sporların yaygınlaşması, orta sınıfın “evcil” erkekleri arasında (kişisel cengaverliklerini kanıtlamak için uşaklarının düzenlediği tilki avına çıkan “saraylı” soylulardaki ikâme ve toplumsallaştırılmış cengaverlik gibi) av merakının yaygınlaşması, dedektif ve dehşet (korku) yazınının artık geniş okuyucu kitleleri bulması (E. A. Poe ve H. Melville'de görüyoruz), *anomic* davranışlar denecek türden *masculinity* teşhirleri gibi.

Daha sonraları, 1950'lerde, Dr. Kinsey'in araştırmaları Viktoryan cinsel ahlakın çoktandır orta sınıfta da “terk edildiğini” göstermiştir. 1960'larda, bu yeni gelişmenin normatif düzeyde de kendini tamamladığını saptayan Markell Morantz'ın araştırması ise (1977), bugünkü toplumsal yapı değişmediği sürece, bu “gelişkin” cinsel özgürlüğün cinselliğin tam olarak özgürleştirilmesi sayılmaması gerektiğini; *masculinity*'nin toplumsal bir nitelik içinde kendisini eskisinden daha etkin kıldığı çağdaş toplumlarda bunun özgürlük ya da özgürleşim değil, düzen içi bir “serbes-ti” olduğunu işaret ediyor.

riyle karıştırılmaması gerekmektedir. Tersine, bu filmlerin izlenmesi sırasında husumet duyulmaması, filmdeki *machismo*'nun bilinçli bir biçimde onaylanmasından ya da bunun *cathartic* bir etkide bulunmasından değildir. Toplumsal yaşamımızın işleyişinden hayatta da bu filmlerdeki gibi kaba davranışlarda bulunmamızın doğru olacağını pratikten bilmemiz ve filmi izlerken göstereceğimiz tepkimizi belirleyen “kültürün” toplumsal yaşamın diğer alanlarında da benimsenmiş bulunan kültüre denk oluşudur husumetin ortaya çıkmamasının nedeni. Başka bir deyişle, bu tür porno filmlerde gördüklerimizi gündelik yaşamımızda da uygulayabilmekte, böylece erkek üstünlüğüne dayanan bir kültürde bu tür filmleri izleyerek öğrendiğimiz kabalığı, şiddeti ve eşitsizliği olumlayan bu davranış kalıpları, bizim dışımızdan belirlenen toplumsal ilişkilere gündelik yaşamımızda daha kolay uyumlanmamıza yaramaktadır.

Böylece *machismo* olgusu açısından bakıldığında, kadına karşı uygulanan kaba şiddete ve horlamaya dayanan pornografi hem tüketicilerinin hem de üreticilerinin reel toplumdaki ortak ihtiyaçları olarak imal edilmiş olmaktadır. Pornografinin tüketicisinin bu ihtiyacı onun toplumsal yaşamdaki ezilmişliği ve horlanmışlığı karşısında bir *catharsis* olarak da ortaya çıkıyor değildir. Tersine, reel yaşamında toplumsal sisteme “meydan okuma”da bulunamadığı için, onun yerine ikam edebileceği (gücü yeteceği) bir şiddete yönelmedir bu... Reel hayatta, kişiyi, kendisinin güç yetirebileceği kendisi ile aynı sosyal konumdaki kişileri ezmek ve horlamakla sınırlı ve kişiyi sisteme uyumlaması açısından da rasyonel bir ihtiyaçtır. Bu filmleri yapan ve yaptırılanlar açısından ise, reel yaşamı oluşturan toplumsal yapının sürdürülmesi için, bu yapının yarattığı sorunlar içinde “şaşkına dönmüş” ve toplumsal yetersizlik içindeki insanlara hayat karşısında duydukları husumetlerin yönlendirilmesinde sisteme zararsız fantazyaya niteliğinde hedefler göstermekle de kalmayıp, reel toplum yaşamına indirilmiş fantazyalar aracılığı ile, alt kesimlerin arasındaki dayanışmayı bozmayı da üstlenebildiği için,

bu tür şiddet gösterimleri, gerçekten sisteme uygun bir rasyonellik taşımaktadır.*

Kısacası, şiddet ve pornografi arasında ilişki yokmuş gibi görünüyorsa da toplumsal sistem açısından oynadıkları roller açısından bunlar arasında önemli yakınlık vardır. *Machismo*, bu iki olguyu (ya da *düz şiddet* filmleri ile *porno* filmlerini) birbirine bağlayan bir *katılımcı değişken*** olmaktadır. Bugünkü kültürümüzün oluşturduğu erkek yanlılığı (*sexist bias*) ise, araştırmalarda, bu bağının algılanabilmesi için gerekli kavramsallaştırmayı ve ancak bu nitelikte bir kavramsallaştırma içinde erişebileceğimiz araştırma kurgulanımlarını (*design*) önlemektedir. Bütün bunlar ise, araştırmaların eksik yanlarının görülmesini engellemektedir. Bu araştırmalarla bulunan sonuçlar ise, *düz şiddet* gösterimine karşı duyarlılığın arttığını; pornografik şiddetin *sado-mosochistic* içeriğinin ise zararsız bulunmaya devam ettiğini göstermektedir.

Örneğin saldırgan ve erotik nüktelerin sunulmasına dayanan bir kurgulama içinde yapılan araştırmalar (Godkewitsch, 1972; Singer, 1968; Prerost, 1975 araştırmaları) saldırgan ve cinselliği kamçılayıcı nüktelerin deneklerde gerilim indirimi ve arınma oluşturduğu sonucuna bu nedenle varmış bulunuyor. Oysa *şiddet* ve *porno* arasındaki ilişkinin *humor* içinde incelenmesi doğru bulunamaz. *Numor*, şiddete ya da pornografiye gösterilecek olan gerçek tepkileri (*response*) saklayabilir, değiştirebilir,

* Bir tür “fantazyanın reel yaşama yaklaştırılması” diyebileceğimiz bu yenilikler çok ilginçtir. Fantazyanın rüyalardan hayata; yakın yerlere yaklaştırılmasının bir başka örneği de, 19. yüzyıldaki *Frankenstein* ve *Drakula* öykülerinde ya da yakın yıllara gelinceye kadar yapılan “dehşet” filmlerinde mekân ve canavarın (*monster*) karakterinin bunların okunduğu/izlendiği toplumlardan uzak mekânlar/ve bizden farklı yer ve karakterler olarak tasvir edilmesine karşılık, son yıllardaki dehşet filmlerinde mekânın reel yaşam mekânlarının aynı (örneğin Amerikalı için Amerika) olması; “canavarın/*monster*’in” daha “insanal bir karakter olarak tasvir edilmesi; evin (aile mekânının) ve işliğin (örneğin, modern bir mezbahanın), çalışma (*work*) ile serbest zamanın (*leisure*) bütünleşmesini yansıtırçasına iç içe verilmesi gibi “yenilikler” olmaktadır. Bu konuda bkz. Robin Wood, “Return of the Repressed”, *Film Comment*, Temmuz-Ağustos 1978, ss. 25-32. “*Intervening variable*” anlamında kullanıyorum. İki olgunun arasında nedensellik ilişkisini oluşturan üçüncü olgu (değişken), müdahil değişkendir.

hatta husumetin yönünü tersyüz edebilir. *Humor*'da, uyarıyı algılama ve verilen yanıtlar kişinin toplumsal konumuna, referans gruplarına ve bu referans grupları ile özdeşleşme derecesine göre kolaylıkla modifiye edilmiş olabilmektedir.

Nitekim, şiddet ve porno arasındaki ilişkinin saptanabilmesi için bu soruna, *çatışma modelinden* yola çıkarak geliştirilen *referans grubu kuramı* açısından ya da *eşitsizlik kuramı* açısından bakan araştırmacılar, cinsel eşitsizliğin en aşırı biçimi olarak kabul ettikleri *pornografinin* bugüne dek doğru bir biçimde açıklanamamasını da, porno filmlerdeki şiddet biçimlerinin *erkek denekler* ve *kadın denekler* için ayrı ayrı kurgulanması gerekirken, bu araştırmaların çoğunda, hem erkek hem de kadın deneklere aynı porno filmlerin gösterilmesinden meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Böylece kadınlar için algılanması güç olan şiddet biçimleri sunulduğu için, kadın deneklerin bunları *algılamakta ki duyarsızlıkları yüzünden* tepki göstermemeleri (gördüklerinin yaratacağı dengesizliği gidermek için şiddet davranışlarına yönelmemeleri) kadınların bu tür porno filmleri zararsız buldukları, hatta kadınlar üzerinde bunların *cathartic* etkide bulunduğu şeklinde değerlendirilmiştir.

Ayrıca kitle iletişimi araştırmalarının en temel kuramsal ilkelerinden biri olan *araştırmadaki kitlenin referans çerçeveleri ile, kitle üzerindeki etkisi sınanmak üzere kitleye sunulan içeriğin aynı boyutta kodlanmış olmasının* ihmal edilmesi diye özetleyebileceğimiz bu aksaklıkların yanı sıra, çok basit bir nokta bile, gene bu araştırmalarda, fark edilmemiştir. Bu ihmal edilen nokta şudur, kadınların algılama eşiğinin düşük olacağı türden şiddet davranışları ile, erkeklerin kolay algılayacağı şiddete yönelik davranış biçimlerinin görünümünün farklı biçimlerde olacağının unutulmuş bulunması. Örneğin sözselsal saldırganlığın (*verbal aggression*), aslında kadınlar için bir şiddete yönelik davranış tezahürü olabileceği üzerinde hiç durulmamış bulunmaktadır.¹²

12 Bu ilginç noktayı, Muriel Cantor adlı bir araştırmacının henüz yayımlanmamış "*manuscript*"ine atıfta bulunan Thelma McCormack'ın yazısında, s. 549'daki 1 nolu dipnotundan aktarıyorum.

Buna benzer diğer aksaklıklar da göz önünde tutulduğunda bugüne kadarki *catharsis* hipotezinin kendi *sexist öncüllerine* dayanan kurgulamalar içinde yapılan bu araştırmaların, (a) arınma hipotezinin öncüllerini esas aldıkları için; (b) erkek denekler kullandıkları için; (c) *saldırganlık* ve *cinsellik* arasında bir ilişki olup olmadığını sınamak ve buradan bir teoriye ulaşabilmek için aktif grup olarak erkeklerin esas alınması gerekir diyen bir anlayışın dikte ettirdiği yanlılık yüklü bir mantık taşıdıkları için; (d) toplumda her konuda olduğu gibi, şiddet ve cinsellik konularında da sorumluluk taşıyan taraf, davranışlarından hesap vermek zorunda bırakılan taraf erkekler olduğu, bu nedenle de bu konudaki hipotezlerin sınanması için erkek denekler (örneklem) kullanılması gerekir diye düşünüldüğünden *sexist bir yanlılık* içine sürüklendikleri için, *çatışma (conflict) kuramına* ya da *referans grubu kuramına* göre yapılan açıklamalara oranla bunların çok daha yanlı (*bias*) sayılmaları gerekmektedir. Başka bir deyişle, bu tür araştırmaların, kullandıkları büyük olanaklara, paralara ve teknisyen kadrolarına rağmen toplumsal olguları toplumsal nitelikte olgular olarak değil, biyolojik olgular olarak açıklamak gibi çok ağır bir yöntembilimsel yanlılıktan “malül” bulunduklarını göz önünde tutmak gerekmektedir.

Nitekim, *machismo* testi ölçeklerinde yüksek puan alanların (erkek ya da kadın) şiddet gösterimine dayanan porno filmleri, düşük puan alanlara (erkek ya da kadın) oranla daha zararsız, daha çok *inoffensive*, hatta diğer boş zaman faaliyetleri kadar “uygun” ve “olağan” bir boş zaman faaliyeti formu saymakta olmaları da bundandır. *Şiddet ile pornografiyi çok farklı şeyler gibi görme yanlılığı* pornografinin, cinsel eşitsizliğin en aşırı biçimi olarak kullanılan şiddet gösterimine dayanmakta oluşunun *machismo* oryantasyonunun etkisi altındaki 1975 öncesi araştırmacılarca algılanmayışından ileri gelmektedir. Bu ise, eşitsizlik ve *domination* üzerine kurulu toplumun sosyal ilişkiler aracılığı ile işlerlik kazanan ve sistemin kendini yeniden üretmek için kullandığı kültürel (ideolojik) düzenlemelerden türemektedir. Kapitalist toplumlardaki Kadının Özgürleşmesi Hareketlerinin yaptırdıkları

araştırmaların da 1975 ve hatta 1978'e kadar *şiddet* gösterimi ile *pornografiyi* ayrı şeyler olarak açıklamaktan öteye gidememesi de çok anlamlıdır. Bu yanlışlık “kadın özgürlüğü” hareketlerinin, “özgürleşme” sorununu, “insanın özgürleşmesi, yani emeğin yabancılaşmasından itibaren oluşan bütün *eşitsizliklerin ve bağımlılıkların* kaldırılması sorunu biçiminde bir bütün olarak kavramsallaştırmayışından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, uzun süre bu tür “kadın hareketlerinin” yaptırdığı sosyal araştırmalar da toplumsal bütünleşme aracı olmak durumunda kalmıştır. Ancak bu durumun değişmekte olduğunu görüyoruz. Fakat uzun bir süre, bu araştırmacıların da şiddetin cinsel doyum için –fakat cinselliğin erkek açısından düzenlendiği bir kültür ortamına göre– araçlaştırıldığı pornografiyi düz şiddet gösterimlerinden ayrı bir olgu imiş gibi görmeleri tam bir *machismo syndrome*'u sayılmalıdır. Bu ise, Herbert Marcuse'ün 1962'de *Eros ve Uygarlık*'taki dikkat çekici açıklamasının bile gerisinde kalmalarına yol açmıştır.* Marcuse daha 1962'de, bu tür “tuhaflikları” (örneğin, buradaki pornografiden erkekler kadar kadınların da hoşlanması gibi durumları) bu “tuhaflikların” toplumsal sisteme *entegre* edici etkileri açısından, kısmen de olsa açıklayabilmiştir. Bunların, *repressive de-sublimation*'lar olduğunu, yani *baskı altında tutucu toplumsal rollerin içinde kalarak* (yani, örneğin *machismo* kültürünün içinde kalmış bir kadın olarak “dünyaya” bakarak) *serbestleşmeler* olduğunu göstermiştir Marcuse. Kadınların cinsel ve toplumsal yönden *edilgin olmaları gerektiğini* telkin eden bir kültür sosyalizasyonu içinde kalmak koşulu ile, kadınların “erkeklere açık bir imkân” olan *pornografiden* de “yararlanmaları” onların pornografinin görünüşte sadece cinsel eşitsizlik boyutunda örgünleştirilmiş, aslında ise genel anlamda eşitsizlik ideolojisinin bir yansıması durumuna gelmiş bir gösterim türü olduğunu anlamalarını önlemekte; “kadın” a serbesti tanımakta, ama kadınları “kadın”

* Nitekim, Tim Luke ve Paul Piccone gibi yazarların “yapay negativite” diye bir sorundan söz etmeleri, aslında noksan ve olanı biteni tam kavramamış bile olsa, Herbert Marcuse'ün bu saptamasından esinlenerek olmuştur. Bugün bu tartışmaya katılanlar giderek artmaktadır...

yapan sistemi değiştirip kadını özgürleştireceğine, sistemi pekiştirmektedir. Böylece kadınlar ve erkekler, pornografi aracılığı ile *eşitsizlik ideolojisini* birlikte üretmiş olmaktadır bu “katılmayla.” Pornografinin *düz şiddet* kadar bile sakıncalı sayılmaması ise, *ideolojinin içinde yaşayan* “kadın” ve “erkekler” olarak, eşitsizliğe dayanan bir toplum yapısının gerektirdiği ideolojiyi, sadece *cinsel boyutlu bir alan* sayılan bu kültür alanında da, *bilinçsiz*, fakat *etkinlikle ve birlikte* retebildiklerini kanıtlamaktadır.*

Nitekim, 1968’e kadarki araştırmalarda *düz şiddet* filmleri bile, *cathartic* etkileri olduğu ileri sürülerek zararsız bulunmuşken, yeni yeni yapılan araştırmalarla birlikte, şiddetin erkek üzerinde de uygulanabildiği bu tür şiddet filmleri, *machismo oryantasyonuna* bağlı olarak, hem erkekler hem de kadınlar tarafından şiddete yol açıcı (husumet uyandırıcı) sayılmaya başlamış, fakat şiddetin ve eşitsizliğe dayalı cinselliğin i içe girdiği pornografinin [erkekleri “erkek” kimliklerinden endişeye (*anxiety*) sürükleyecek yanı olmadığı için] *machismo oryantasyonun* etkisiyle zararsız bulunması yanılığı hâlâ sona erdirilememiştir.

Kaldı ki “*machismo* oryantasyonu”nun etkisini fark edebilenlerin açıklamaları bile, hâlâ yetersizliğini sürdürmektedir. Bu açıklamalar da, *düz şiddet* ve *pornografi* konusunda czm olarak “porno filmlerde kadının statüsünün erkeğe eşit olmasına dikkat edilmesi” ya da “erkek ve kadın homosekselliğinin normalizasyonu” gibi cok ilginç gözüken, fakat “serbesti” ve “zgrleşim” olguları arasındaki *karşıtlığı* anlayabilmekten uzak önerilerde bulunmaktadırlar.**

* İşin “komik” tarafı, bu eşitsizlik ideolojisini erkeklerle birlikte yeniden-üreten bu tür Kadın zgrlğ Hareketlerinin yelerinin, erkek karşıtlığı yapan ya da bunu yansıtan kültürel davranışlarının da “erkeğin dünyası”nı pekiştirmesidir. Buradaki yanılışlık, bu tür sorunlara “Kadın zgrlğ” sorunu olarak değil de, “Kültürün Kadınsılaşması” (*feminization of the culture*) sorunu olarak bakmak gerektiğinin anlaşılmayışından ileri geliyor, bence.

** Bu konuda en “beklenmedik” örnek, ampirik araştırmalardan da yararlanan ve bu alanda en gelişkin araştırma olan Thelma McCormack’ın calışmasıdır. Bu “ilginç” nerileri de onun araştırmasından alıyorum. (Bkz. Thelma McCormack, *agy.*, s. 555.)

Oysa *machismo oryantasyonu*, toplumsal bir olgu olarak, ideolojik bir işlev de yüklenmiş bulunmaktadır. Bu yanı *machismo oryantasyonunun* düz şiddet filmleri ile pornografi arasında birleştiricilik işlevini fark eden son araştırmacılarca da anlaşılmış bulunmaktadır. Machismo oryantasyonunun ideolojik bir öge olduğu kavranmadıkça, bu oryantasyona dayanarak ileri sürülen açıklamalar, aslında günümüz toplumlarında yaşamın gerçekliğini açıklamaktan çok, bunu mistifiye etmeye yaramış olmaktadır.

Özet ve Sonuçlar

Düz şiddet gösterimi ile cinselliğin yerini şiddetin aldığı pornografideki şiddet kitle iletişiminde gitgide daha büyük bir ağırlık kazanmaktadır. Bu, pek rastlantı sonucu sayılamayacak bir gelişme gibi görünmektedir.

Şiddetin ve pornografinin günümüz kitle iletişiminde yaygın bir gösterime kavuşmasının, sadece “ticari” amaçlarla bu işleri yeğleyenlerin kötü niyetleriyle açıklanamayacak bir olgu olduğunu belirtmeye çalıştım. Kitle iletişiminin diğer türlerinde de (*genre/form*) yayıncı ya da üretici ile tüketici arasındaki destek-yankının “pazar”daki etkileşim içinde ortaya çıktığı düşünülecek olursa, şiddetin düz şiddet olarak bildiğimiz TV programlarındaki “aile dizilerine” kadar yayılmış olması işin aldığı boyutu göstermektedir. Bu durum düz şiddet ve pornografinin, modern toplumlardaki “kitleleştirilmiş” kişilerin toplumsal yaşamlarının özelliklerinden kaynaklanan bazı gereksinimlerini karşılamakta olduğunu da işaret etmektedir.

Buradan yola çıkarak sorunu değerlendirince şu sonuçlara varıyoruz:

1. Şiddetin hem *düz şiddet* olarak hem de *pornografik şiddet* olarak evlerimize ya da kentlerdeki “nezih” semtlerin kitapçı dükkânlarına, büfelere, bazı Batı ülkelerinde “porno” filmler sa-

tan özel dükkânlara kadar girmesi kişisel bir anormallik sorunu ve bunun yaygınlaşması olarak açıklanamayacak kadar çok yönlü bir toplumsal sorun olarak görünmektedir.

2. Gerçekten, *düz şiddet* ve *pornografik şiddet* gösteriminin yaygınlaşması ile günümüzdeki toplumsal yaşam koşulları arasında köklü bir bağıntı olduğu görülmektedir. Bu bağıntının iki yönlü işlediği anlaşılmaktadır. Birincisi, çağdaş insanın toplumsal yaşamda gitgide daha edilgin duruma düşmesine koşut olarak fantazyaya dünyasının içinde *şiddet* ögesine ayrılan yer de artmaktadır. Öyle ki, yüzyılın başlarında şiddet gösteriminin kamuya seslenebilen iletişim araçları ile yapılmasına karşı büyük bir duyarlılık gösterilirken, günümüze doğru gelindikçe şiddetin *Western*'lerde, *gangster* filmlerinde de ve *Drakula* filmlerinde – hemen belirtelim ki özellikle bu eski *Drakula* filmlerinde olayların geçtiği mekân, seyircinin yaşadığı mekândan farklı bir “uzak mekân” olarak gösterilmekte iken, bugünkü benzeri filmlerde bu durum artık değişmiş bulunuyor– yer alması ile de yetinilmemektedir. Bu nedenle, TV'deki çocuk dizilerine, Walt Disney'in çizgi filmlerine ve popüler serüven fotoromanlarına, her iki tür *şiddet* gösterimi ve yayınları. Bunların yakın yıllara gelinceye kadar Wilbur Schramm gibi iletişim kuramcılarınca bile “tehlikesiz” görülmesi ise ilginçtir. Bugün genellikle, *düz şiddet* tehlikeli bir *şiddet* gösterimi biçimi olduğu kabul edilmekte ise de, cinsiyet temeline dayanan yanlılığın ve ergilci kültürün etkisi ile pornografik *şiddet* gösteriminin toplumsal sistemin sürdürülmesine olan katkısı hâlâ yeterince anlaşılabilmiş değildir. Bunun nedeni ise, günümüz toplumlarındaki ergilci kültür yüzünden pornografik *şiddet* gösteriminin *şiddet*in en etkin ve en yoğun bir gösterim biçimi olduğunun anlaşılabilmesidir. “Liberal” ya da “ilerici” (*progressive*) çevrelerde bile pornografiye bu açıdan eleştiri yöneltmek “sansüre davetiye çıkarmak” olarak suçlanmaktadır! Oysa asıl en etkin sansür, bugünkü toplumsal yaşamın totalitesinin bize rasyonel gösterdiği *etiğin* benimsenmesinden kaynaklanmakta; “karşı kültürçülük” tutkusu, kimi zaman

ortadaki etik'in kendi içinden oluşturduğu bu tür "baskıcı hoş-görü" alanlarının etik açısından gerçek işlevlerinin ne olduğunu anlamamızı önlemektedir. Cinselliğin yerine *sexuality*'nin* ve hatta şiddetin aldığı pornografide satılan/tüketilen şey ortadaki yaşama üslubudur. Reel toplum yaşamındaki toplumsal edilginleşmenin, çok karmaşık yöntemlerle "hafifletilmesi" ve "hiszedilmez kılınması", hatta haklılaştırılmasıdır. Şiddetin olağan bir olgu gibi kabul ettirilmesi; edilginleştirilmiş kitle toplumu insanların şiddete yönelmeleri ve bunu, ancak kendileri ile yakın toplumsal konumdaki insanlar üzerinde uygulayabilmeleri kitlelerin toplumsal sistemi daha "geniş" meşruiyet ölçüleri içinde değerlendirmeye itilmelerine yaramaktadır.

Başka bir deyişle, kitle iletişimindeki en etkin yayın ya da yayım türlerinden (*genre*) biri durumuna gelmiş bulunan *düz şiddet* ve *pornografi* gösterimleri, radyo haber bültenlerinden, gazetelerin birinci sayfalarındaki haberlerden "*editorial*" denen "türsel kimliği" açık sayılabilecek metinlerden çok daha etkin bir biçimde, toplumsal sistemden ve onun gündelik hayatın işleyişi içindeki yeniden üretiminden yana bir *iletişim* türü oluşturmaktadır.

Bu "ilginç" *iletişim süreci*, kitle toplumu yaşamında "iletişim" sorununun ele alınmasında *iletişim blokaıları* denen iletişim-karşıtı olgunun, artık yalnızca, hemen akla gelebilecek kültür (ya da iletişim) alanlarında değil, başka kültür alanlarında da yaygınlık kazandığını göstermektedir. Denilebilir ki kitle toplu-

* "Cinsellik" ile "*sexuality*"yi ayırmamın nedeni, birincisindeki itkilerin insanın içinden oluşup belirlenmesi, ikincisinin ise daha çok, cinselliği metalaştıran bir kültür endüstrisinin (moda, porno yayınlar, sinema, seks güdümlemesine yönelik kadın-erkek ilişkileri düzenlemeleri gibi) etkisiyle insanın dışından-oluşturulan itkilerle harekete geçirilmesidir. Bu nedenledir ki Hollywood sinema endüstrisinin ürünü film "yıldızları" arasında, kimi zaman çok "seksapelli", fakat frijit kadınlar ya da çok "erkeksi", fakat pasif eşcinseller vb. çıkabilmektedir. Ya da giyimleriyle, konuşma tarzlarıyla, davranışlarıyla olağanüstü "*sexuality*" yüklü modern genç kadınlar çıkabilmekte; bunlardan bir bölümü, "vaadiyle herkesin, verebildiği ile hiç kimsenin" denilen türden, yalnızca soğuk değil, erkek karşıtı am erkek kimliği peşinde kadınlar olabilmektedir. Bu nedenle sorun, "kültürün kadınlaşması" ile mücadele etmektir.

mu yaşamında “iletişim” alanındaki asıl yaygın olan blokajlar, açıkça görülebilecek olan *kısıtlılık* ve *sansür* alanlarının dışında, kitlelerin en çok katıldığı bu “iletişim” alanlarında işlerlik kazanmış bulunmaktadır. Bunların, hukuk kuralları veya yasaklamalarla sınırları iyi kötü çizilmiş bulunan iletişim blokajlarına oranla çok daha etkin olabilmelerinin nedeni ise, açıkça “sansür” ya da “propaganda” olduğu anlaşılabilecek iletişim türlerine oranla çok daha kompleks ve rafine bir kuruluş ve işleyiş mantığına dayanmakta oluşlarıdır. Gerçek nitelikleri, bu nedenle zor anlaşılabilmektedir.

Üçüncü Kısımın Değerlendirilmesi

Bu kısma gelinceye kadar, kitle iletişiminin kültürel işlevleri sorunu ile ilgili olarak, önce 19. yüzyılda toplumsal yaşamın yeniden biçimlendirilişi üzerinde durmuş bulunuyoruz. Birinci kısımda, toplumsal iletişimin kitle iletişimine dönüştüğü 19. yüzyılın başlattığı “algılama bunalımını” ilk yaşayan üç yazarı ve onların bu yeni olguyu aşmak için aranırlarını ele aldık.

Rousseau’nun zamanında henüz tam olarak yitirilmemiş bir olanak, Baudelaire’den itibaren yitirmeye; Melville’in döneminden itibaren ise, yeni bir boyut kazanarak, daha da kesinlikle yitirmeye başlamıştır. Baudelaire’den itibaren “eleştirel tutum” sahibi düşünürün, sanatçının toplumun dışında kalabilme şansı sona ermiş, Melville’de ise bu süreç daha da yoğunlaşarak *bireysel olanı* edilgin duruma düşürmüştür. Toplumsal yaşama katılma gitgide daha zorunlu bir duruma geldikçe, bu katılmanın insanın sadece düşünsel özgürlüğünü ve kişiliğini değil, biyolojik ve fizyolojik boyutlarıyla birlikte *cinsel kimliğini* bile etkilemeye başladığı görülmüştür.

Bu yeni dönem, sanayi toplumunun *girişimci kapitalizme* dayanan eski temellerinin değiştirildiği; büyük şirketlerin ve şirketler topluluğu denen üst örgütlenmelerin öncülük ettiği ve dış pazarların ele geçirilmesinden sonra, kendi toplumlarının için-

de de “pazarın” işleyiş biçiminin yeniden düzenlendiği (pazarın demokratikleştirildiği) bir dönem olmuştur. Tüketicinin “pazarın” genişletilmesinde yeni bir araç olarak kullanılma zorunluğu 1850’lerden sonra başlamış; soyluların ve büyük burjuvazinin yaşama biçiminin zorunlu ögesi olan “gösterişçi harcama” eğilimleri, bu yeni sürecin işletilmesi için, orta sınıfın alt kesimlerine ve çalışan kesimlere (reel yaşamın vermediği onur ve mutluluğu arayıp bulabilecekleri umuduyla) yaygınlaştırılıp demokratikleşmeye başlamıştır. Ne var ki geniş kitlelerin tüketim alanındaki bu demokratikleştirme, temelde, sistemin kendi işleyişi için yarar sağlamayı; egemen/bağımlı ilişkisinin idrak olunmasını önlemeyi ya da ertelemeyi üstlenmiştir. Tüketimde bulunabilmek için yaşama üslubunda da temel nitelikte değişiklikler yapmak gerekmiştir. Tüketicinin demokratikleştirilmesi, ardı sıra hayatın “ertelenmiş doyumlar” anlayışına göre yaşanması zorunluluğunu getirmiştir. Öğrenim, insanın kendi varoluşsal sorunlarına ışık tutmaktan çok, “yurttaş-birey” ve “nitelikli işgücü” olmaya motiviye edilmiş “kişiler” yetiştirmeyi üstlenmiştir. “Toplumsallaşmanın” diğer kurumları ise, bu iki niteliğin yanı sıra, üçüncü bir nitelik kazandırmaya çalışmıştır modern dönemin “kişisine”: Çalışma saatlerinin yaşandığı işliklerde bulunamayan mutluluğun, insanca yaşama olanağının ve gerçekleştirilemeyen “insan” kimliğinin çalışma dışı zaman ve mekânlarda bulunabileceğine inanma; çalışmaya, hayatın çalışma dışı yaşam alanlarındaki “özgürleşimler” için “çekilmesi gereken” bir araçsallaştırılmış etkinlik alanı gözüyle bakma...

Bunun sanıldığı gibi olmadığı, olamadığı anlaşılıyor. Görünüşteki başarısına rağmen, içten içe insan üzerindeki kültürel etkilerine bakıldığında, 19. yüzyılla başlayan bu değişimlerin yepyeni sorunları da beraberlerinde getirdikleri görülmektedir. Melville, toplumsal ilişkilerin bu yüzyılla birlikte olumlu ve olumsuz yanlarıyla, “*fraternal* bir fuhuşa” döndüğünü fark etmekle Baudelaire’in yaptığı öncülük gibi, bu yeni toplumsal dönemin edilginleştirici etiklerinin insan ruhunda yarattığı çarpıklıkları, ekonomik boyutu da olan bir biçimde, ilk fark eden

sanatçı olmuştur. Çağdaş bir düşünür ve toplumbilimci olan C. Wright Mills'in deyişiyle, "İyi bir romancının kötü bir sosyal bilimciden daha iyi bir sosyal bilimci sayılabileceği" düşünülecek olursa, Melville'in, kendisini otuz yıl kadar bir arayla izleyecek olan Thorstein Veblen gibi sosyal bilimciler bir yana, 19. yüzyılın ikinci yarısını oldukça başarılı bir sosyal bilimci gibi "açıkladığı" söylenebilir.* Toplumsal yaşamdaki edilginliğin biyolojik anlamdaki ergillliği bile etkileyerek yeni boyutlara varması sonucunda, bağımlı konumdaki insanın cinsel kimliğinin bile ne gibi değişikliklere katlanmak zorunda kalacağını; bunun, insanın toplumsal yaşamına nasıl yansıyabileceğini ilk kez gene Melville göstermiştir. *Pierre, Moby Dick, Billy Budd, Bir Horoz Öttü, Benito Cerone, Bartleby the Scrivener ve Beyaz Ceket* ile,** toplumsal edilginliğin artmasıyla birlikte modern insanın ne gibi sorunlarla karşı karşıya kalmaya başladığını; bu sorunların bir sonraki yüzyıla doğru boyutları bakımından nerelere varabileceğini; bu insan sorunlarının nasıl değerlendirilmesi gerektiğini zamanının bütün elverişsiz koşullarını zorlayıp *The Confidence Man* ile ortaya koyan gene Melville olmuştur.

Melville'in yaşam döneminde başlayan bu yeni toplumsal olgular kendi zamanlarında henüz tam olarak biçimlenmemiş oldukları halde, 20. yüzyılın başlarından itibaren örneklerini gördüğümüz birçok sosyal bilimciye oranla Melville'in bu yeni olguları bilişsel düzeyde algılayabilmekte gösterdiği yetkinlik, onun sanatta ve düşün-erliğindeki "Odysseus" kimliğinin, sınır tanımaz "serüvenciliğinin" ürünüdür. Bugün bile, "harcıâlem" sosyal bilimcilerin "çizgisi" onun hâlâ çok gerisindedir.

Bunun en ilginç örneğini, kitle iletişiminin günümüzde yaygınlaşan bir türü olan "şiddet gösteriminin", gerek düz şiddet

* Mills, belirtmek isterim ki toplumbilimci olmak isteyenlere, "İyi bir romancının kötü bir sosyal bilimciden daha iyi bir sosyal bilimci olduğunu" söyledikten sonra, "ama siz, gene de iyi bir toplumbilimci olmaya çalışın," diyor. [Bkz. C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), ss. 303 ve devamındaki "Düşün Ustalığı Üzerine" başlıklı son bölüm.] *Beyaz Ceket*'in tam bir roman olmadığı; "bahriyede" geçirdiği bir yıla yakın süreyi gündelik anılar ve notlar şeklinde yansıttığı söylenebilir.

gösterimi alanında, gerekse pornografik şiddet gösterimi alanında yüklendiği kültürel işlevlerin sosyal bilimcilerin çoğu tarafından bugün bile kavranamamış oluşunda görmekteyiz. Bu bölümdeki incelemelerimiz, düz şiddet gösteriminin bile, çok uzun bir süre ve en “isim yapmış” iletişim kuramcılarınca bile “zararsız” sayıldığını ortaya koymuş bulunuyor. Ne var ki, ne düz şiddetin ve ne de pornografik şiddetin kültürel alandaki etkileri bugün de tam olarak fark edilmemiş bulunuyor. Sayısı hâlâ çok az olan bazı yeni araştırmalar, şiddetin en yoğun biçimde “işlendiği” pornografik şiddet gösteriminin, Melville’in çok önceden belirttiği gibi, toplumsal edilginliğin artışı ile birlikte değerlendirilmesi gereken bir olgu olduğunu işaret etmeye, hatta özenle vurgulamaya başlamışsa da, edebiyat, sanat ve düşün çevreleri için bu tür görüşler hâlâ, yeterince tanınmamış görüşler durumundadır.

Bu bölümdeki çalışmamız ise, gerçek hayatta şiddete yönelme eğilimlerimizi destekleyen bu tür kitle iletişimi *form*’larının sıradan bir rastlantı denilemeyecek bir biçimde 1960’ların ortasından itibaren, bağımlı konumdaki toplumsal kesimlerin kendi yakın yaşam alanlarındaki şiddet ve korkuyu arttırıp, onlara bu kesimlerin brütalleşmesine neden olan mevcut sistemin varlığını sürdürmek için toplumu yönetme (yönetim) yol ve yöntemlerindeki kazanılmış demokratik çizgiden uzaklaşma arayışındaki egemen sınıfların “kafalarında” kristalize olmaya başlayan *daha geniş meşruiyet ölçülerini* benimsetmeye yöneldiğini düşündürüyor.

Madigan’ların; “iyi yürekli” dedektiflerin; *James Bond* tipleri sunulan düzenden yana, nitelikli, çekici, “iyi yaşamayı bilen” “şövalyelerin”; düzene “sadık” oldukları için, kendilerine, düzenin yetkilileri tarafından alışılmış hukuk kurallarının dışında “suçlu” *izlemek, cezalandırmak* ve hatta *öldürmek izni* verilen “kahramanların” uygar görünümlü “vahşetlerinin” magazin, sinema, TV dizilerini bu denli “istila etmesi”, bu açıdan çok ilginç ve anlamlıdır.

Genel Değerlendirme ve Sonuçlar

Çağdaş toplumlarda kitle iletişiminin kültür alanındaki etkileri çeşitli açılardan incelenmiş bir konudur. Ne var ki bu konu yakın yıllara gelinceye dek, daha çok iletişimin kendi iç sorunu olarak ele alınmıştır. “İletişimin süreç ve etkileri” başlığı altında toplanabilecek bu tür çalışmaların iki özelliği belirtilmeye değer: (a) İletişim sürecini, “iki aşamalı akış” açıklaması gibi bazı küçük kuramlara yönelik çalışmalara rağmen, doğrusal bir süreç olarak kabullenmeleri ve (b) Gene buna bağlı olarak, var olan toplumsal sistem ile herhangi bir iletişim süreci arasındaki etkileşimi fenomenolojik bir açıdan “betimlemekle” yetinmeleri. Bu iki özelliği nedeniyle, söz konusu çalışmalarda varılan nokta, kitle iletişiminin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin Klapper’in deyişi ile, “sıfırın olumlu yanına yakın” olduğunu söylemek olmuştur. Kitle iletişimi araçları ile yapılan iletişimin toplumsal yaşam üzerindeki etkileri, kurulu düzenin bir yansıması olarak görülmeye başlamıştır. Bu ise, 1940’lı yılların ortalarına kadar etkinliğini sürdüren bir başka anlayışın; kitle iletişimi araçları ile yapılan iletişimin toplumdaki her kötülüğün nedeni ve yayıcısı olduğunu ileri süren görüşün kendi içinde tersine katlanması sayılabilecek kadar, gene tek yanlı bir anlayış olmuştur.

Öte yandan, gene aynı dönem içinde, yaygın olan Marksist anlayışta da aynı basitleştirme görülmüştür. Bu anlayışa göre kitle iletişimi araçları ve onların ardındaki toplumsal sınıf ve yandaşları gelişen iletişim teknolojisini var olan toplumsal sistemi sürdürmek için *dilediklerince* “kullanılabilmekte”; kitleler, tamamen edilgen bir tutum içinde bu araçlarla yapılan manipülasyona kendilerini açık tutmak zorunda bulunmaktadır. Bu

anlayışın sonunda varılan sonuç ise, çağdaş toplumlarda insanın mutlak bir yanlış bilince sürüklendiği; “eblehleşmenin” dört yanı sardığı ve bunların *değişmez* özellikler halini aldığı yolunda mekanistik bir açıklama olmuştur. Böyle bir açıklamanın “iletişim” sorunlarının incelendiği bilimsel pratikte vardığı nokta, bir yanı kötümserlik bir yanı ise “tarihin öznesi” sayılan bir sınıfın bir gün mutlaka dünyayı değiştireceği “umuduna” dayanan bir beklentiye de içinde barındıran *edilgen* bir iyimserlik olmuştur. “Tarihin öznesi” toplumların dışında, başka toplumlardaki ilerici oluşumlarda aranmaya başlamış; bu deneyimlerdeki sorunlar, zamanında ve yeterince açık bir biçimde algılanmamaya başlamış; Marx’ın 1869’da İngiliz pozitivist Edward Spencer Beesly’ye yazdığı mektupta “geleceği belirlemek için program kaleme alan gericidir” sözüne ters düşecek biçimde, reel uygulamaları haklılaştırmaya öncelik veren “resmi görüşlerin” yeni çalışmalar için yolları kapatmaya başladığı fark edilmez olmuştur.

1920’lerden itibaren Avrupa Marksizminde, o dönemin büyük çalkantıları ve umut kırıklıkları içinde yaşayan aydınlar arasında, dünyanın almakta olduğu yeni biçim üzerine değişik düşüncelerin başlaması ise önemli sonuçlar verecek bir olgu olmuştur. Ekonomiden müzik sosyolojisine kadar değişik alanlarda yeni çalışmaların başlatıldığı bu dönem, asıl etkilerini, yaşamakta olduğumuz 1960’lar sonrasında itibaren göstermeye başlamıştır. Bu çalışmalar ve yakın yıllardan beri de bu çalışmalar ile kurulan diyalog içinde yapılan eleştiriler ve yeni çalışmalar günümüzün insanına ilişkin birçok sorunu yeni bir gözle görmemizi kolaylaştırmıştır. Frankfurt Okulu’nun çalışmaları; bizim sorunumuz açısından özellikle Theodor W. Adorno, Max Horkheimer ve Walter Benjamin’in çalışmaları, çağdaş insanın edilgenleşmesinin, “irrasyonelliğinin” onun insansal potansiyelliklerine rağmen ve belirli bir toplumsal formasyon içindeki ege-men insan/bağımlı insan ilişkilerinden kaynaklandığını; çağdaş insanın gündelik yaşamındaki “irrasyonelliğin”, aslında onun “irrasyonel bir toplumsal bütün” içinde yaşamakta oluşundan ileri geldiğini ortaya koymuştur.

Bu çalışmaların, başlıca iki sorunu daha net anlamamıza katkısı olmuştur. (a) Marx'ın önemle belirttiği gibi, yabancılaşmanın sadece özel mülkiyetin sona erdirilmesi ile çözümlenebilecek bir sorun olmayışı; (b) Çağdaş toplumlarda gerçekten büyük sorunlara “neden olan” sanayiye geçişle birlikte “günah keçisi” durumuna düşürülmüş bulunan teknolojinin bu alandaki olumsuz etkilerinin gerçek nedeninin, teknolojinin de ardındaki hegemonya ilişkilerinin olduğunun gözden kaçırılmaması gerektiği.

Frankfurt Okulu, genel kanının aksine, tarihe özne olarak “aydınları” aday göstermiş de değildir. 1968 Öğrenci Hareketleri sırasında, bu nitelikte bir devrimci güç olmaktan çok, modernleşmeye uyumlanamamış ve kimi tutumlarında geriye yönelik bir kesim olduklarını göstermiş bulunan öğrenci hareketlerinin Adorno'yu suçladıkları bilinmektedir. Adorno'nun tarihe özne diye gösterdiği –var olan toplumlara hiçbir hareketin, hiçbir örgütlü gücün sahip çıkmaya istekli görünmediği– eleştirel düşüncüyü sürdürmekte ısrarlı insandır. Yetersiz bir bilinçlenme ile ve “ille eylem” diyerek girişilecek toplumsal hareketlerin çözüm olmayacağını söyleyen Adorno, devrimciliğin tarihin yaşanan döneminde kurulu dünyayı ve onun içindeki *insanı* anlatabilecek eleştirel bir düşünce geleneğini kurmakla başlayabileceğini savunmuştur.

Bu görüşe yöneltilecek eleştiriler ise, özetle Adorno'nun, tarihi soyut insanın ve onun zihinsel erginliğinin değil; sınıfların ve sınıf mücadelesi için elverişli örgütlü, bilinçli, siyasal eylemlerin değiştirilebileceğini gözden kaçırdığı olmuştur. Bu eleştiri, bizzat burjuvazinin 19. yüzyılla doruğuna ulaştırdığı kendi dünyasını kurarken izlediği uzun ve zahmetli mücadelesinden de anlaşılacağı üzere, genel çizgileri ile doğrudur. Ancak günümüzün toplumlarında egemenlik ilişkilerinin ne denli karmaşık bir yapı içinde biçimlenmiş bulunduğu düşünülecek olursa, Frankfurt Okulu'nun başlattığı eleştirel düşünceye olan gereksinimin nedenini anlamak da kolaylaşacaktır. Örneğin bir Walter Benjamin'in Baudelaire döneminin Parisi'ni anlatırken meta fetişizminin hayatta nasıl işlediğini açıklamasından yola çıkmadıkça, Adorno'nun müziğin kendi içinde “yabancılaşma” sorununu

özp özemeyeceğine ilişkin görüşleri hesaba katılmadıkça, örneğinin bir *Bonanza* dizisinin sınaileşmiş kapitalist ya da sosyalist ülkelerde neden en çok sevilen dizilerden biri olduğunu; bunun yaşanan toplumların hangi yapısal özelliklerinden ileri geldiğini anlamaya olanak yoktur.

Biz de, kitle iletişiminin kültürel işlevlerinin irdelendiğı bu çalışmada kısmen böyle bir anlayışı benimsemiş bulunuyoruz. Çağdaş toplumlardaki iletişim sorunlarını, “sınıf” irdelemeleri açısından yapılmış açıklamalardan olduğu kadar; bu açıklamaları tamamlayan, çağdaş toplumların sorunlarına “tabakalar” ve onların egemenlik/bağımlılık ilişkilerindeki toplumsal konumlarını sürdürebilme ayrıcalık ve olanakları açısından da bakan eleştirel düşünce okulunun açıklamalarından da yararlanarak incelemeye çalıştık.

Belirtelim ki, bu çalışmada her şeyi yeterli sayılacak derecede açıklayabilmiş olduğumuzu iddia etmiyoruz. Şunu söyleyebiliriz sadece; benimsediğimiz bu yaklaşım, (a) bu tür sorunları kentleşmeye, teknolojiye, okuryazarlığın demokratikleşmesine dayandırarak açıklamaya çalışan belirli bir Batılı sosyal bilimciler kuşağının kendi çalışmalarında bile görülen iç tutarsızlıklardan önemli ölçüde uzaklaşabilmeye yararlı olabilecek gibi görünmektedir; (b) çağdaş toplumların iletişim sorunlarını, mutlak bir “yanlış bilinç” içinde yaşanmakta oluşu ile açıklayanların ya da çağdaş toplumsal sorunların kitleleri bu sorunların özömlenmesinde dışarda bırakan yollarla halledilebileceğini sananların önerilerine oranla daha umut verici ve daha akla yakın yolların olabileceğı konusunda önemli ipuçları da vermektedir. Yeni alışmalar; özellikle de “popüler kültürün ideolojik işlevleri” üzerine yapılan çalışmalar insanın, Homeros’tan beri, hiçbir zaman tam ve mutlak bir “yanlış bilinç” içine kapatılamadığını; bugünkü durumun, 19. yüzyıl ortalarından beri süregelen ekonomik düzeyin etkinliğı sayesinde devam ettirilebilen mutlak yoksullaşmadan görelî yoksullaşmaya geçişle ilişkili bir durum olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, bugün süren durum, görelî yoksullaşmaya geçişle birlikte kendisi ile toplum arasında özdeşlik kurması kolaylaşan insanın beklenti düzeylerinin yükselme-

si ile değişebilecek gibi görünmektedir. Daha açıkçası, bu yolla Marx'ın ve Engels'in *Manifesto*'da önemle üzerinde durdukları burjuvazinin kendi toplumsal formasyonunu kuruncaya kadar gelişmesine yardımcı olduğu, fakat kendi toplumsal iktidarından sonra, diğer sınıfların fark etmesinden korktuğu "Aydınlanmanın geniş ufku" yeniden insanlığın ortak beklentilerinin kaynağı olabilecek gibi görünmektedir. Bu ise, insanlığın bugün eriştiği materyal kültür alanındaki gelişme düzeyinin *potansiyellikleri* ile toplumsal yapı arasındaki çelişkinin fark edilmesinin önlenemez bir duruma gelmesi ile olacaktır. Bugün *suçlanan* teknolojinin, gerçekte insanlık için tek kurtuluş ve özgürleşme alanı olan akla ve bilime dayanan bir dünyayı oluşturmakta pekâlâ işe yarayabileceği de bundan sonra anlaşılabilecektir.

İnsanın insan üzerindeki egemenliğinin hayata etkisi, onun doğa ile olan ilişkilerine de yansımaktadır. Doğal kaynakların sorun olmaya başlaması, önce gelişkin ve gelişkin olmayan toplumlar arasındaki ilişkilerin, daha sonra da bu ilişkilerin de düzeltilebilmesi için, toplumların kendi içinde insanlar arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesi gerektiğinin anlaşılmasına yol açmaktadır. Teknolojinin bugün insan ve doğa üzerindeki olumsuz etkilerinin, aslında insanın kendi içindeki bölünmesinden kaynaklandığı; insanın insan üzerinde kurduğu "sultadan" ileri geldiği anlaşılmaya başlamıştır. Bu sorunlar, modern toplumlarda toplumsal konumu ne olursa olsun, her sınıf ve tabakadan insan için yaşamsal sorunlar olmaya başlamıştır. Bu nedenle, beklenti düzeyi, ekonomik alanın etkinliği ile sağlanan verimlilik artışı sayesinde kendisine verilen "payı" aşamayan çalışan kesimler ile; beklenti düzeyi içinde başka değersel öğelere de yer veren kesimlerdeki insanlar arasında yeni bir yakınlaşma olabilir. Bu ise, demokratik yaşam mücadelesinin, var olan toplumsal sistemlerin sürenginliğini sağlayan biçimsel mekanizmaları aşarak tüm insanlık için daha gelişkin ve daha özgür bir toplumsal yaşamı amaçlayan, gerçekten demokratik bir mücadeleye evrimlenmesini sağlayabilir.

Tezimiz, bu dönüşümün olabilmesi açısından, bugünkü durumu ile modern toplumlardaki kitle iletişiminin kültürel iş-

levlerinin irdelenmesini amaçlamaktadır. Sorunsalı, kitle iletişiminin bugünkü durumu ile yüklendiği temel kültürel işlevi olan *toplumsal iktidara kültürel bir hegemonya düzenlemesi sağlama* işlevinin nasıl işlemekte olduğunu kavramak; bu kavrayış ışığında, belirli bir ölçüde de olsa, çözüm yolunda düşüncemizin önünü açabilmektir. Yaşanan günü anlamak, insanı bir tüm olarak anlamakla olanaklıdır. Bu nedenle, aradaki büyük farklılıklara rağmen, insanın içinde yaşadığı belirli bir toplumsal formasyondan daha gelişkinine geçebilme uğraşını olanaklarımız ve yeteneğimiz ölçüsünde, özel mülkiyetin ve siyasal toplumun oluştuğu dönemlerdeki ilk “anlatı” olan Homeros’tan günümüze kadar incelemeye; insanın kendi dış gerçekliğini algılamak ve anlamlandırmakta başat kültürün ya da hegemonik ideolojinin ne derece etkisi altında kaldığını tarihsel olarak açıklamaya çalıştık.

Bu sorunlarımızı değerlendirmekte, genel olarak şu çerçeveyi esas tuttuk:

a. İnsanın kendi dış geçekliğini nesnel olarak görememesi yeni bir olgu olmamakla beraber, 19. yüzyıl ortalarında, sanayi kapitalizminin getirdiği “dünyanın” kendi iç evrimi ile yoğunlaşmıştır ve 1870-1890’larda biçimlenimini tamamlamaya başlamıştır. Toplumsal sistemin ekonomik kertesinde verimlilik artışının sürdürülmesi, egemen sınıf ve yandaşı olan katmanlara iki yarar sağlamaya başlamıştır. Birincisi, bu verimlilik artışı ile yaratılan daha fazla “değer”in üleşiminde kendileri gene ayrıcalıklı pay ve konumlarını sürdürmüşlerdir. İkincisi ise, işçilere ve diğer çalışan kesimlere 1850’lerden itibaren, yukardan aşağıya doğru “tüketim ideolojisinin” aşılınması ile hem “altın yumurtlayan tavuğu” kendi ellerinde tutabilmişler hem de çalışan kesimlerin sistemin karşısında organik bir muhalefet oluşturmasını önlemişlerdir. Toplumsal muhalefet, aynı toplumsal sistemin içinde kalarak ekonomik kertenin etkinliği ile giderek büyüyen hasıladan üleşim paylarını arttırmaya yönelik meslek birliklerinin (kesimlerinin) ekonomik mücadelelerine dönüştürülmüştür. İşçi sendikaları kadar, mühendis odaları, tabibler odası, harita-kadastro teknisyenleri birliği de kendi toplumsal statülerine ilişkin kendi çıkarlarına öncelik veren ayrı ayrı mücade-

lelere girişmişlerdir. Toplumsal muhalefetin bu şekilde “çoğulcu” parçalanması sonunda, gerçek anlamda toplumsal değişimler için gerekli olan *sınıfsal mücadele*, bir yandan en radikal sendikaya üye olup bir yandan da kiliseye gitmeye devam eden İtalyan işçilerinin durumunda olduğu gibi, iç tutarsızlıklara, eyyamcılıklara, çifte standartlara, umutsuzluklara sürüklenmiştir. Bu durum, kurulu düzenden “hoşnut” çevreler için “altın yumurtlayan tavuğu” kendi ellerinde tutabilmekte önemli kolaylıklar sağlamaya başlamıştır. Öyle ki, “tüketim ideolojisine” geçiş ile sınıflı ya da ekonomik anlamda sınıflı olmayan toplumlardaki (reel sosyalizm uygulamasının kalıcılışmaya başlayacağı toplumlardaki) *iktidar seçkinlerinin* kurulu düzeni sürdürme “istekleri” arasında bağlantılar olup olmadığı bile, bugün tartışılması gereken bir sorun durumuna gelmiştir.

b. Tüketim ideolojisine geçişi sağlayabilen, kuşkusuz sadece ekonomik düzeyin verimliliğindeki artış olmamıştır. Tüketim ideolojisinin işçi ve emekçi kesimlerden kişilerce benimsenmesini; bu benimsemenin “bireysel” motiflerle olabilmesini sağlayan “kitle toplumu” olgusu olmuştur. Toplumsal ilişkilerin anonimleşmesi; anonimleşen toplumsal ilişkilerin erişilmekten alıkonulduğumuz toplumsal statülerin simgeleri olan giysi ve davranışlarla donandığımızda sözde elde edilmesine yönelik “araçsallaşma” özelliği kazanması tüketime yapay bir rasyonellik kazandırmıştır. Başka bir deyişle, reel toplumsal yaşamdaki statüsünden hoşnut olması olanaksızlaştırılmış bulunan *yarışma toplumunun insanları*, toplumsal yaşamın fantazyaya elverişli “tali” alanlarında yürürlükte tutulan “ilişkilerin anonimleşmesi” sayesinde, “giyindikleri ile kişilik kazanmış” bir başka insan olabileceğine inanmıştır. Giyimi, evinin döşenmesi, arabası, dışa vurulması kolay simgesel davranış düzenlemeleri, bunları paylaşmak için katlanılması gereken fedakârlıkların getirdikleri yükümlülükler yeterince düşünülmediği için, toplumsal kesimler arasındaki farklılığı azaltıcı (yaşanan toplumu neredeyse yalnızca “orta sınıf” toplumu durumuna yükseltici) olanaklar ve yöntemler gibi görünmeye başlamıştır modern dönemin insanına...

Bu sorunu da Baudelaire’in çağından, onun insanlar arasın-

daki toplumsal ilişkilerin “*fraternal* bir fuhuşa” döndüğünü söylediği dönemlerden başlayarak incelemeye çalıştık. Bu aldanımın ardında süregelen olgunun ise, bağımlı konumdaki insanın doğanın verdiği alanlardaki ergilliğini de yitirmeye başlaması olmuştur. Günümüzdeki “kadınsız kovboy filmlerine” geçişten çok daha önceleri; 19. yüzyıl ortalarından itibaren, çalışan erkeğin “kabalaşması”, “tarikatlara”, “öksüz sosyetelere”, “avcılık derneklerine”, “çocuklaştırmalara dönüştürülmüş spor gösterilerine”, *Drakula* ve *Frankenstein* öykülerine yönelmesinin ardında, biyolojik anlamdaki ergilliğini bile yaşamasına olanak bırakmama başlayan bu toplumsal edilginliği yer almış bulunmaktadır. Bu sorunu ise, aynı edilginliğe verilen “benimsetici” yanıt olan santimantal edebiyattan ilk kesin kopma sayabileceğimiz Herman Melville’in sanatındaki “modernizm” anlayışını irdelemek istedik. Yani modernleşme süreci karşısında insanın özgürlüğünü ve ergilliğini düşünen bir modernist sanatın benimsemesi, inatla savunması gereken değerlerin neler olması gerektiği konusunda Baudelaire’den sonraki bu ikinci “arayışı” ele aldık.

Bu iki “modernist” sanatçının, kapitalist modernleşme süreci karşısında, birincisinin, “endüstrinin yok olmaya mahkûm ettiği eski paçavraları geceleri sokaktan toplayan eskiciler” gibi; ikincisinin ise, aynı sürecin oluşturduğu “kuzeyin gökkubbesinin” dışına çıkararak engin okyanuslarda yaşayan balina avcıları gibi umarsız görünen bir “serüvenin” başlatıcısı olduklarını ve bu “serüvenin” temelinde ise *dilin* harcıâlem kullanımına direnmenin bulunduğunu vurgulamaya çalıştık. Bu ise, iletişim sorununun da temelini oluşturmaktadır.

Tüketim ideolojisi, toplumsal edilginliği yansıması olan fantazya dünyasındaki santimantal tutum ve yeni dönemdeki porno yayın ve yayım türlerinde şiddetin cinselliğin de yerini alacak biçimde yaygınlaşması günümüzde kitle iletişimini özellikle *reception* açısından anlamak için üzerinde durulması gereken en önemli “olgular” gibi görünmektedir. Bu son olgular, sınıflı Batı toplumlarında yaygınlaşan *anomie*’nin en önemli görünüm alanı olduğu gibi, bazı belirtilere bakılacak olursa, sosyalist ülkeler-

de de “görünmeye” başlayan olgulardır. Bu ikinciler için sorun, diyebiliriz ki sosyalizm aşamasında bunların bir anda ortadan kalkıp kalkmayacağını tartışmaktan çok –ki sosyalist toplumun bir geçiş aşaması olacağı Marx-Engels tarafından da belirtilmiş bulunuyor– bu yönsemelerin sürüp sürmeyeceğidir. Bu konu, bizim çalışmamızın dışında olduğu için, fazla durmak istemedik üzerinde. Daha çok, televizyon dizilerinin bazı belirli örneklerinin Polonya, Romanya gibi ülkelerde de çeşitli katmanlardan kişilerce büyük ilgiyle izlendiği yolunda bazı araştırmaların bulunduğunu söylemekte yarar olduğunu belirtmeye çalıştık.

Çalışmamızda, Aristoteles’ten Huizinga’ya, Marx’tan Adorno’ya ya da Veblen’den Diggins’e kadar değişik düşünürlerden açıklamalara yer vermemizin bir nedeni de yaşadığımız dönemin insanına ve toplumsal yaşamına ilişkin önemli gördüğümüz ve bilimsel “tecessüsün” dışında hiçbir kurumsal güdüleme ile yazılmadığına inandığımız bu kaynakların ne denli önemli çalışmalar olduğunu göstermek istememizdir. “İnsan” denen “mucizenin” tek bir çağın, tek bir düşünürün açıklamaları ile anlaşılabilceğini söylemek olanaksız. Bunu sananlar, denebilir ki büyük düşüncelerin kurucularının dışındaki “vasat” düşünürlerden çıkmaktadır. Bu kişiler, kendi dönemlerinin olanaklarının ürünleri olarak, kendi kişisel biyografileri içinde “anlaşılabilirler.” Fakat, ancak yaşanan güne kadarki tüm erişilebilir bilgiler, hem insanın özgül durumlarını aydınlatmakta hem de insanı toplumsal yaşamının tümlüğü içinde ele alarak insana ilişkin sorunları etrafıca anlamamızda işimizi kolaylaştırabilirler.

Birçok şeyin yeniden betimlenmesi gereken günümüzde bu nokta büyük önem kazanmış bulunuyor. Toplumsal yaşamda sınıfların ve tabakaların durumunu belirlemekte, önemli ölçülerde, her sınıf ve tabakanın kendisine bakışı da rol oynamaktadır. Üretim sürecinde günümüzde kullanılan teknolojinin gelişkin ve karmaşık yapısı, sınıfların ve toplumsal tabakaların “kendilerine bakış biçimlerine” büyük bir önem ve işlev kazandırmış bulunmaktadır. Bu olmadan, toplumsallaşma düzeyi alabildiğine yükselmeye varmış bulunan bugünkü üretim sürecinin etkinlikle işletilmesine artık

olanak kalmamıştır. Çalışma dünyasının dışındaki *serbest zamanın* oluşturduğu çalışma dışı yaşamımıza da kendi etik'ine göre biçim veremeyen “sistemin” varlığını sürdürmesi olanaksızlaştığı için, yalnızca “maddi değer” üretimindeki bolluğun da hegemonya ilişkilerini ortadan kaldıramayacağı anlaşılmış bulunuyor.

Bu nedenle, toplumsal sınıfların ve katmanların kendilerine bakış biçimlerini yeniden biçimlendirmeleri; bu sınıf ve katmanların dış gerçekliklerini kendi toplumsal konumları ile tutarlı bir biçimde görebilmeleri, daha özgür ve gelişkin bir toplumsal yaşama erişmeyi amaçlayan toplumsal ve siyasal hareketler için de, daha ilk günden göz önünde tutulması gereken bir temel sorun durumuna gelmiş bulunuyor. Bu olmadan, *aşırı bürokratikleşme* ve *aşırı rasyonelleşme*'den dolayı günümüzde yaşanmaya başlayan sorunlar, var olan toplumsal sistemlerin egemenleri, ya da egemenleri adına sistemi sürdürmeyi kendi toplumsal konumlarının güvencesi sayan “teknokratlar” ve “iktidar seçkinleri” kesimleri için bile yaşam karşıtı ciddi sorunlar olmaya devam edecektir.

Tüketim ideolojisine geçiş koşut olarak, aşırı bürokratikleşmiş ve aşırı rasyonelleşmiş çağdaş sanayi toplumlarında insanların spontaneliği, özgünlüğü ve yeniliği kalmamış bir yaşamda toplumsal sistemin uygun gördüğü toplumsal rollerini icrada gönülsüz davrandıkları; değiştiremedikleri reel toplumu “terk etmek” umuduyla kendi altkültür adacıklarına çekilmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu “çekilmenin” sistem için gerekli olan oran ve biçimlerin dışına doğru yayılmaya başladığı da ileri sürülmektedir. Orta sınıfın üst kesimlerindeki “beyaz yakalılar” bile, işin örgütlenmesindeki yeni mekanik ve zihinsel düzenlemeler ve bunların uygulanımının genişletilmesi olasılığı karşısında, “entelektüel sermayelerinin” ömrünün gitgide kısalmakta oluşundan tedirgindirler. Otomasyonun teknolojik olarak uygulanmasında düşünülmedik oranda genişlemelere gidilebileceğinin anlaşılması ise, bu kesimleri “radikal muhafazakârlıktan” *cynicism*'e kadar uzanan yeni *reactive* tavırlara itmekte, sürüklemektedir.

1960'ların ortalarından beri, üst-orta sınıfın bir kesimi de sistemle özdeşleşmelerinden geri çekilmeye başlamıştır. Amerikan

toplumdaki *Yeni Sol* hareketinin ortaya çıkışını ve gençlerin bunda yer almasını ailelerdeki liberallaşmaya değil; orta sınıfın bu kesiminden gençlerin aile üyelerindeki bu “çekilmeyi” ya da “liberalleşmeyi oluşturan, söz konusu sistemle *özdeşleşmelerinin zayıflamakta oluşuna*” bağlayanlar artmaktadır. Alt sınıflardaki insanlar arasında ise *anomie*, *apathy*, güçsüzlük (ya da güçsüzleşme) duygusuna kapılma gibi sorunların eriştiği boyutlar, Paul Piccone ve Tim Luke gibi yeni yazarların belirttikleri gibi, bir yandan sisteme yol gösterecek yapay olumsuzluk alanlarının oluşturulmasını gerektirmekte; bir yandan da egemen sınıfın kendi içindeki geri bölümlerin çoğunun olan bitenleri yeterince anlayamamaya başlaması yüzünden, toplumsal egemenliğin yeni düzenlemeler içinde uygulanması için yeni yolların aranmasını gerektirmektedir.

İş dünyasının en “progressive” kesimi ile, iş dünyasına olan yakınlıkları sayesinde bakanlık örgütlerindeki bürokratlara oranla daha esnek ve daha “ihatalı” düşünebilen devlet dışı kuruluşlardaki teknokratlardan oluşan yeni “yönetici seçkinler”, fazlası ile “hantallaşan bir devlet” aracılığı ile toplumu yönetmenin çıkmazlarını duyurmaya çalışmaktadır. Bu kesimler, uluslararası ilişkilerde de, ülke içindeki toplumsal yaşamda da dar anlamda “tutuculukla” bağdaşmayan yenilikler önermektedir. 1960’lardan sonra başlayan çeşitli “normalizasyon” önlemleri bunların hayata aktarılabilmiş olanlarından. Çeşitli sapkın kültürlerin normalize edilmesi ya da Marcuse’ün ilginç deyimi ile, “baskıcı hoşgörü” yolu ile, vaktiyle normal dışı sayılan bu sapkınlıkların toplumun hem içinde hem de dışında tutulmasına yarayan “kültür adacıklarına” hapsedilmesi de gitgide olanaksızlaşmakta; bunlar topluma yayılmaktadır. Aşırı bürokratikleşmiş, aşırı rasyonelleştirilmiş; eskiden beri *insan* ile *insan* arasındaki maddi ve tinsel değerlere erişme eşitliksizliğini kendisine temel almış toplumlarda, ne var ki bu tür “yapay olumsuzluk alanlarını bile oluşturup yaşatacak gücün kalmadığını söyleyenler de var. Spontaneliğin ve özgünlüğün (bireyliğin) modern toplumlarda kalmadığı ileri sürülmektedir. Bu nokta üzerinde duranlar, aşırı rasyonelleşmenin yarattığı toplumsal ve siyasal hayata karşı *apathy* duymayı hafif-

letmek için oluşturulmak istenen bu “yapay-negativitelerle” uygulanmak istenen her çözümün toplumun bu gibi sorunlara neden olan yaşama üslubu değiştirilmediği sürece, yeni bürokrasilerin kurulmasından, özgünlük alanı diye kalabilmiş olanların bir de bunlar tarafından daraltılmasından başka bir sonuç vermeyeceğini vurgulamaktadır. Kadın hareketlerindeki çeşitli “altkültür” hareketlerindeki eski anlamsız “hırçınlığın” yerine, toplumsal sisteme yönelik daha serinkanlı ama daha “popüler” nitelikte eleştirici bir tutumun geçmekte olması ise, “yapay olumsuzluğun” toplumsal muhalefeti önleyecek boyutlara gelemediğini gösteriyor. Ayrıca, bu “popülerliğin” bugüne kadarki “popüler” anlatımdan farklı özellikler kazanmakta olduğu; hegemonik ideoloji karşısında, bugüne kadarki “yenilgilerin verdiği aldırma ve başı eğik” tutumun yerine “popüler” yanları olan yeni muhalefet hareketlerinin, tıpkı günümüz popüler kültürünün bazı kesimleri gibi radikalleşmeye başladığı belirtilmektedir. Bu konudaki yorumlar arasında, belirli bir derecede de olsa, ortaklaşa paylaşılan görüşler yeterli bir açıklığa kavuşmuş değilse de, bu tür sorunların “Ortodoks” tutumlardan sıyrılarak incelenmekte oluşu ilgi çekicidir.

Bu genel çerçeve içinde yaptığımız çalışmada, kitle iletişiminin çağdaş toplumlardaki kültürel işlevleri ile ilgili olarak vardığımız temel sonuçları ve yargımızı ise, şöyle özetleyebiliriz:

1. Kitle iletişiminin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini, kitle iletişimini gönderimci ile alımcı arasında doğrusal bir süreç içinde sınırlı tutarak incelemek ve değerlendirmek olanaksız görünmektedir. Bunun iki nedeni olduğu anlaşılmaktadır: (a) Kitle iletişiminin kitle iletişimi araçları ile yapılabilen bölümü, kitle iletişimi sürecinin yalnızca belirli bir bölümü olarak kalmaktadır. Kitle iletişiminin bir tüm olarak işleyebilmesi, kitle iletişimi araçları ile biçimlendirilebilen bu kesimini de aşarak, toplumsal yaşamın diğer tüm alanlarındaki iletişim süreçleriyle bütünleşmesi yoluyla olabilmektedir. Mikro düzeydeki iletişim kuramı araştırmalarından da bildiğimiz “iletişimin iki aşamalı akışı” kuramı, bu konuda durumu anlamakta ilk aydınlatıcı bilgileri sağlamıştır. Toplumsal sistemin işleyişine ilişkin kuramlar açısın-

dan da, bu mikro düzeyde iletişim araştırmalarıyla oluşturulan kuram, kitle iletişimi olgusunu toplum düzeyinde açıklamakta da işe yarayabilecek niteliktedir. Ayrıca kaynağın güvenilirliğı ve prestij araştırmalarının bulguları gibi gene mikro düzeydeki bazı bulgular ya da yeniliklerin yayılmasına (*diffusion of innovations*) ilişkin bir dereceye kadar makro düzeydeki bulgular da, kitle iletişiminin toplumsal yaşamın totalitesi içinde anlaşılabileceğı varsayımımızı doğrular niteliktedir; (b) Kitle iletişimini, sadece kitle iletişimi araçlarına ilişkin bölümü ile incelemenin yararsızlığının bir diğer nedeni ise, bir *total kurum* içinde olmadıkça, hiçbir yerde, hiçbir iletişim için, *tutsaklaştırılmış* bir dinleyici/izleyici kitlesinin bulunamayacak olmasıdır. İletişim sürecini açıklamak, bu nedenle, neyin, kime, nasıl, ne ile vb. *verilmekte* olduğundan söz eden *doğrusal anlayıştaki* geçerli kriterlerle değil; insanların hangi toplumsal koşullarla, neleri bulmayı umarak kitle iletişimine yöneldiklerini açıklamaya da önem verebilen bir yaklaşımla mümkün olabilecek gibi görünmektedir. Bu türden sorulara yanıt bulabilmek ise, iletişim olgusunu açıklarken bütün bir toplumsal yaşam totalitesini göz önünde tutabilecek genel kuramlara yönelmemizi gerektirmektedir.

Bu ise, tarihten yararlanmasını bile; olguların bireysel yanlarını olduğu kadar, evrensel yanlarını da göz önünde tutmak gerektiğini unutmayan, bugüne kadarkinden tümüyle farklı bir yaklaşımın benimsenmesini gerektirmektedir. Bu bakımdan Veblen'in, Simmel'in, Marx-Engels'in, Morgan'ın, Frankfurt Okulu'nun, Freudcu açıklamaların yararlı olacağı anlaşılmaktadır. Bizim de bu farklı geleneklerden yararlanmamız bu nedenle olmuştur.

2. Bu nitelikte bir yaklaşımla konuyu incelemeye zen gösterdiğimiz bu tez çalışmasından elde edilen bir diğer sonuç ise, 19. yüzyıl ortalarından beri süren, “yanlış bilinç” edindirici bugünkü sosyalizasyonun, günümüzde hem kendi içinde doruğuna ık mış bulunduğu hem de bu doruktaki hali ile, kendi iç çelişkilerini artık “şal altına” alamayacak kadar grlgenleştirmek zorunda kalmış bulunduğudur. Biçimsel anlamdaki klasik sosyalizasyon kurumlarında görülen gerileme, yavaş yavaş da olsa,

sosyalizasyon işlevinin diğer kurumsal alanlara doğru kaymasından ileri gelmektedir. Özellikle bulvar basınının, pornografik yayınların, şiddet gösterimine yönelik televizyon dizilerinin yaygınlığının artışı ile klasik sosyalizasyon kurumlarının toplumsal önemlerinin azalması arasında dikkat edilmesi gereken bağlantılar olduğu anlaşılmaktadır. Bu yeni sosyalizasyon kurumlarının kullanım sıklığı ile kitle toplumu insanının bunlara karşı duyduğu güvensizlik ve bunların “tüketicisi” olmaktan duyduğu “sıkılma/utanma” arasında da bağlantılar görülmektedir.

3. Tez çalışmamızda biz, işin bu yanından çok, kitle iletişiminin insanları *başat kültür* etrafında toplamaya çalışan bir kültürel pekiştirme süreci olduğunu vurgulamaya ağırlık verdik. Ancak bu süreç Baudelaire ya da Meville’in çağındaki görünümü ile de işlememektedir artık. Baudelaire’in çağındaki işleyişinin bugün sürdürülememesinin nedeni, öyle sanıyoruz ki çağdaş toplumların teknolojilerinin (ekonomilerinin) geniş kitleleri toplumsal yaşama katmadıkça gerçekleştiremeyecekleri bir verimlilik düzeyine varmış olmasıdır. *Flâneur*’lüğün geniş kesimlere yayılmasının toplumsal sistemin bugün vardığı noktada kendisi için ciddi bir sorun yaratabilecek oluşu, yalnızca “sıradan insanlar” için değil, sanatçı ve aydınlar içinde *Flâneur*’lüğe son verilmesini gerektirmiş bulunuyor. Kitleleri toplumsal yaşama katılmaya yöneltebilmek için ise, günümüzün toplumsal koşullarında, fantazyanın reel yaşam alanının çok yakınlarına kadar “indirilmesi” gerekmiştir. Böylelikle, bir yandan reel yaşamın sorunlarının hissedilmesini erteleyecek bir yaşama üslubu oluşturulurken, diğer yandan da çelişkileri artan reel yaşam içinde açığa vurulması önlenemeyen karşıtlık duygularının sistemin zararsız ya da göreceli olarak zararsız alanlarına kanalize edilmesi yoluna gidilmeye başlamıştır.

Tezin pornografik şiddet ve düz şiddet gösterimi ile ilgili bölümünde de, özellikle bunu göstermeye çalıştık. Bu yayınlar, kadın/erkek ilişkilerini, aile kurumunu alışılmış değerlere göre yansıtmakla reel yaşamın sorunlarını, onun yakınlarına kadar sokulmuş bir fantazyaya aracılığı ile ilgi alanlarımızın dışında tutmaya çalışmaktadır. Ancak, herhangi bir toplumsal sistemin,

yalnızca mutlak bir homojenleştirim derecesinde bir toplumsal entegrasyon ile varlığını sürdüremeyeceği açıktır. Bunun olması, çelişkilere dayanan bugünkü toplumsal sistemlerin “ölüm” hallerinde mümkündür. Bu ise, düzen için hiç istenmeyen bir şey olduğundan, çelişkileri yansıtan altkültürler, toplumsal karşıtlıklar da bir dereceye kadar kendilerini ifade edebilmek; bu amaçla, toplumsal iletişim süreçlerine *katılmak* ve iletişim süreçlerini dolaylı olarak *etkilemek* olanağı bulabilmektedir.

Modern toplumların, tüm rasyonalizasyon son düzenlemelelerine rağmen, toplum bütününe oluşturan alt sistemler arasındaki “girdi/çıktı” alışverişinde makul bir eşitliği (adaleti) sağlayamamaları önlenemeyen bir kusur değil, toplumsal sistemin kendi kuruluş mantığının temel gereğidir. Modern toplumların “varlık hikmeti” eşitsizliği sürdürmektir. Bu “eşitsizlik”, hiç kuşkusuz günümüzde yalnızca mülkiyet eşitsizliği boyutunda da kalmamaktadır. Toplumsallaşma özelliği gitgide ağırlık kazanan günümüzdeki maddi ve manevi değerlerin üretiminde ve yeniden üretiminde toplumsal kesimlerin sahip oldukları “söz hakkı” eşitsizliği bütün diğer eşitsizliklerin önüne geçmiş görünmektedir. Yaşanan hayatın aynı insan ilişkileriyle yeniden üretiminde istihdam edilen *insan*, bu istihdam olunuşunun bazı türlerinin bilincine varabilmekte, fakat *parasını cebinden çıkarıp verdiği TV izleyiciliği sırasındaki* bu aynı amaçlı istihdam olunuşunun ise, farkında bile olamamaktadır. Magazinler; beğeni düzeyi düşük edebiyat, “ileri yaş çocuklaştırımı” dediğimiz kitlesel eğlence türleri, demokrasi-nin olmadığı bir toplumsal hayatın mitlerinden çıplaklaşmış ritüelleri olan resmi geçitler, şiddete tapınmayı ve şiddetin kurbanı olmayı benimsemeyi telkin eden bazı spor karşılaşmaları; tecimsel sinemanın sadomazoşistik ürünleri; haberleşme ve bilgilenme olanaklarının tekellerin denetimi altına girmekte oluşu vb. çeşitli olgular günümüzde kitle iletişiminin *gönderimci* ile *alımlayıcının* eşit derecede etkinliğe sahip olabilmeleriyle mümkün, gerçek anlamda bir *iletişim* niteliği taşıdığını söylemeyi güçleştirmektedir.

Öte yandan, yalnızca maddi değerlerin üretiminde değil, yaşamın sürdürülmesi için gereken her alanda, işlerin yapılması gitgide

daha da toplumsallaşan süreçler içinde olmakta; bu durum, gerçek anlamda bir iletişim olmaktan çıkarak buyuran/buyruk alan ilişkisine dönüşen günümüz kitle iletişiminin hayatımız üzerindeki olumsuz etkilerini, alanca ve yoğunlukça daha da arttırmaktadır. Tezimizin değişik yerlerinde değinilen siyasal *apathy*, *anomic* davranışlar ve sadomazoşistik kültür ürünlerine karşı duyulan ilgilenmelerin artışı; bunların, yalnızca üretim süreçlerindeki konumları yüzünden brütalleşmeye terk edilmiş işçi ve emekçi kesimler arasında değil, üst düzeylerdeki yönetici seçkinler arasında bile yaygınlık kazanmaya başlaması bu savımızı doğrular gibidir. Başka bir deyişle, bu olumsuz gelişmelerin günümüzde vardığı boyut, yalnızca “şu” ya da “bu” toplumsal kesim için değil, *bütün bir* kültür için kabalaşma, irrasyoneleşme, brütalleşme, feminize olma, sadomazoşistik bir içerik kazanma gibi yeni ve çok ciddi sorunlarla karşı karşıya olduğumuzu işaret etmektedir. Bu sorunların ise, günümüz toplumlarındaki *iletişim süreçlerinin* yeniden değerlendirilmesi, en geniş kesimlerin katılacağı demokratik tartışmalarla bugünkü iletişim süreçlerinin radikal bir biçimde eleştiriye açılması; hayatın maddi koşullarındaki radikal düzenlemelerle birlikte, toplumdaki iletişimin de her ögesi ile demokratik özgürleşimci (yabancılaşmayı sona erdirmeye yönelik) bir temel üzerinde yeniden kurulması yoluna gidilmedikçe çözümlenemeyecekleri anlaşılmaktadır.

Bu noktada ise, asıl dikkat edilmesi gereken husus, egemen/bağımlı ilişkisinin “bağımlı” konumdaki kesimlerin toplumsal yaşamın “kenarlarında” tutulmasıyla yeniden üretildiği 19. yüzyıl öncesi toplum yaşamından farklı olarak, günümüzde egemen/bağımlı ilişkisinin bağımlı kesimleri toplumsal yaşamın “içinde” tutarak sürdürülmekte oluşu; bu durumun, bizi, sorunları ele alırken yeni güçlüklerle karşı karşıya bırakmakta oluşudur.

Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyıl öncesinin yaygın iletişim araçları ve teknolojisi olan *kitap* ve *yazı* gibi “sıcak ileticilerin” demokratik olmadıklarını, seçkin ve toplumsal iktidar yanlısı olduklarını söylemek; buna karşılık, günümüzün yaygın iletişim araçlarının (özellikle, en mükemmel “soğuk iletici” sayılan televizyonun) demokratik (katılmaya açık/katılmayı gerektirici) ile-

tişim araçları olduğunu söylemek ve bunlara dayanarak, modern zamanlarda iletişim teknolojisinin bu yeni gelişmelerinin insanlığın önünde ciddi bir özgürleşim olanağı oluşturduğunu söylemek son derece yanlış ve tehlikeli bir “iyimserlik” gibi görünmektedir.

Yeterince gelişkinleştirilmemiş irdelemelere dayanan bu tür iyimserliklerin, aslında “içinden çıkılmaz” bir kötümserlik biçimi olduğunu unutmamak gerekiyor. Tıpkı, 1920’lerin öncesindeki Almanya’da Alman burjuvazisinin hayatına (yaşam üslubuna) tam olarak katılmakla “Yahudiliklerinden kurtulabileceklerini sanan” Yahudi burjuvazisinin içine sürüklendiği *aldanım* gibi, günümüzün toplumlarındaki teknolojinin hangi insan ilişkileri adına işe koşulduğunu öncelikle tartışmaya girişmeksizin modern teknolojinin sağladığı bu “katılma” olanaklarının kendi başlarına olumlu sayılması da çok acı sonuçlara varabilecek bir aldanımdır. Unutulmamalıdır ki günümüzde, bütün toplumsal kesimlerin “katılma” olanağına kavuştuğu kitle iletişimi, aynı anda içimizdeki özgürleşim beklentilerimizin kendini ifade etmekteki son sığınağı olan düşlerimize ve düş kurma yeteneğimize karşı bile saldırıya geçmiş bulunmaktadır. Kitle iletişimi teknolojisinin, günümüzde, gelişmiş ülkelerin ve egemen kesimlerin yararına çok etkin bir *iletişim çarpıtması* ya da *iletişimsizlik* oluşturduğunu; *iletişim* yerine, egemen kesimin “buyruklarını” öğretmeye öncelik veren bir enformasyona yöneldiğini; eğlence ve eğlendirim amaçlı işlevlerinde bile brütalleştirici, yıldırıcı, beğenice geriletici ve “eblehleştirici” yönde etkide bulunduklarını biliyoruz. Modern iletişim teknolojisinin bu olumsuz işlevlerinden kendi başına kurtulması da beklenmemelidir. Bunlar da, tıpkı I. Dünya Savaşı sonrasındaki günlerde, modern savaş teknolojisi ile ilgili olarak Walter Benjamin’in söylediği gibi, “doğal gelişme yönünden alıkonulmuş teknolojinin köle isyanları” sayılması gereken modern gelişmelerdir. Savaş teknolojisindeki “gelişmelere” karşı takınılacak *anti-modernist* nitelikteki “kahramanca tavır” (*heroic stance*) nasıl tam bir düş kırıklığı ile sonuçlanmak zorunda kalmışsa, modern iletişim teknolojilerinin “sakladığı” yeni katılma olanaklarını eleştirisiz bir tutumla kendi başlarına

olumlu gelişmeler saymak da bugünkü “haklı” kötümserlikten çok daha kalıcı kötümserliklere yol açabilecek düş kırılığı ile sonuçlanabilir. Bu nedenle, bu tür “iyimserlikler” modernleşmeyi bugünkü sınırlılıklarından kurtarmayı düşünmeyen *anti-modernist* bir aldanımcı iyimserlik olarak kalacaktır. Oysa yapılması gereken, “savaş” konusunda da, günümüzün “iletişim sorunları” konusunda da, teknolojiyi bu tür “köle isyanlarına” iten bugüne kadarki modernleşme sürecinin kendi içindeki sınırlılıkların ortadan kaldırılmasına yönelmek; tıpkı 19. yüzyıl öncesindeki gibi, Aydınlanma geleneğini, bütün bir toplumun gelişmesine ve özgürleşmesine yönelik *genel* özgürleşim ve gelişme vaadlerine sahip çıkacak duruma getirmek olmalıdır.

Bu nedenle, günümüz iletişim teknolojisinin sağladığı yeni olanaklardan yararlanırken, önceliğin salt *katılma* olanaklarına değil de, bu yeni *katılma* olanaklarının *yeni bir hayat üslubu* oluşturmaya yatkın kılınmasına verilmesi gerekmektedir.

Bugünkü var olan durumuyla, kendi işleyiş mantığını eleştirmeye yanaşmayan; “gelişme” denince, yalnızca kendi işleyişinin etkinliğini artırmayı ve bunun gerektirdiği denetim olanaklarını düşünebilen bir *modernleşme* yerine; “gelişme” ile “özgürleşimi” birbirine feda etmeyen bir modernleşme sürecinin başlatılması da buna bağlıdır.

Modern iletişim teknolojilerinin “özgürleşim” alanında önümüze getirdiği yeni olanakların hayata aktarılabilmesi için, Theodor W. Adorno’nun deyişiyle, “her demokratikleştirimin özgürleşimci olmayabileceğini” göz önünde tutarak işe başlamak gerekmektedir. İnsanlığın özgürleşim beklentileri ve bu beklentilerin dille getirildiği özgürleşim düşleri de ancak böyle bir tutumla bugünkü *messianistic* zaman boyutundan çıkarılarak, insanın müdahalede bulunabileceği tarihin zaman boyutuna aktarılabilir. Ancak böyle bir tutumla modern iletişim teknolojilerindeki yeni potansiyeller insanlığın özgürleşim serüvenine katkıda bulunabilir.

Bütün bunlar için temel koşul ise, baskının, korkunun ve bilisizliğin hayatımıza biçim veremeyeceği demokratik bir yaşam ortamının kurulmasıdır.

Bibliyografya

Kitaplar

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. J. Cumming, London: Allen Lane, 1973.
- , W., *Prisms: Cultural Criticism and Society*, İng. çev. S. Weber, S. Weber, London: Neville Spearman, 1967.
- Allen, Frederick Lewis, *The Great Pierpont Morgan*, New York: Harper and Row 1965, ilki 1949.
- Almond, Gabriel A., *The Civic Culture*, Boston, Toronto: The Little, Brown and Company, 1965.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp, M. Özışık, Birikim Yayınları, 1978.
- , *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, Birikim Yayınları, 1976.
- Arendt, Hannah, *On Violence*, London: Allen Lane Penguin Press, 1970.
- Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, 1975.
- Armistead, Nigel (der.), *Reconstructing Social Psychology*, Penguin, 1974.
- Aron, Raymond, *Sınıf Mücadelesi: Sanayi Cemiyeti Üzerine Yeni Dersler*, çev. E. Güngör, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1973.
- Aronson, Elliot, *The Social Animal*, San Francisco: W. H. Freeman and Company 1972.
- Baltzell, E. Digby, *The Protestant Establishment: aristocracy and Caste in America*, New York: Vintage, 1966, ilki 1964.

- Baran, Paul A., *The Political Economy of Growth*, New York: Marzani and Munsell, Prometheus, 1960.
- Barnett, H. G. *Innovations: The Basis of Cultural Change*, New York: McGraw-Hill, 1953.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, İng. çev. A. Lavers, London: Jonathan Cape, 1972.
- Başgil, Ali Fuat, *Esas Teşkilât Hukuku Dersleri*, Siyasal Bilgiler Okulu Yayınları, 1943, Yeni Basım.
- Baudelaire, Charles, *Spleen de Paris*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Ataç Yayınevi, 1961.
- , *İçe Kapanış*, (der.), Şükran Kurdakul, İstanbul: Ataç Kitabevi, 1959.
- Bauman, Zygmunt, *Culture as Praxis*, London ve Boston. Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Bell, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960.
- Benjamin, Walter, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, İng. Harry Zohn ve Quentin Hoara, London: New Left Books, 1973.
- Bennis, Warren G., *The Planning of Change*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- Bentley, Eric, *The Playwright as Thinker: A Study of Modern Drama in Modern Times*, New York: Meridian Books, 1955, ilki 1946.
- , *In Search of Theatre*, New York: Vintage, 1955, ilki 1947.
- Berelson, Bernard, Morris Janowitz (der.), *Reader in Public Opinion and Communication*, New York: The Free Press, 1966.
- Berger, John, *Görme biçimleri*, çev. Y. Salman ve M. Quigley, ———, Yankı Yayınları, ty.
- Berger, Peter, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- Berkowitz, Leonard, *Aggression*, New York: McGraw-Hill, 1962.

- Bernard, H. Russell, Pertti J. Peltö (der.), *Technology and Social Change*, New York: Macmillan, 1972.
- Bernays, Edward L., *Biography of an Idea: Memories of Public Relations Counsel E.L. Bernays*, New York: Simon and Schuster, 1965.
- Blauner, R., *Alienation and Freedom: The Factory Worker and His Industry*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Bohannan, Paul, *Social Anthropology*, New York: Holt, Rinehard and Winston, 1935.
- Bottomore, T. B., *Sociology: A Guide to Problems and Literature*, London: George Allen and Unwin, 1972, ilki 1962; Türkçesi: *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Doğan Yayınevi, 1977.
- Braudel, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World on the Age of Philip II*, İng. çev. Sian Reynold, London: Fontana/Collins, 1976, C I.
- Braverman, Harry, *Labor and Monopoly Capital: the Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, 1974.
- Brecht, Bertolt, *Sinema Yazıları*, çev. B. Onaran ve Y. Yalman İstanbul: Görsel Yayınları, 1977.
- Bredemeier, Harry C., Richard Stephenson, *The Analysis of Social Systems*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Brinton, Crane, *The Shaping of Modern Thought*, Englewood, Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963, ilki 1950.
- Brown, J. A. C., *Techniques of Persuasion: from Propaganda to Brainwashing*, Baltimore/Maryland: Penguin, 1965, ilki 1963.
- , *Freud and the Post-Freudians*, Pelican, 1976, ilki 1961.
- Brown, Steven R., Donald J. Brenner (der.), *Science, Psychology and Communication: Essays Honoring William Stephenson*, New York. Teacher College Press, Columbia University, 1972.

- Burns, Tom, (der.), *Industrial Man: Selected Readings*, Pelican, 1973, ilk baskı 1969.
- Carr, E. H., *What is History*, Pelican, 1974, ilki 1961.
- Childe, Gordon, *What Happened in History*, London: Pelican, 1964, ilki 1942.
- , *Doğunun Prehistoryası*, çev. Ş. A. Kansu, Türk Tarih Kurumu, 1971.
- Connerton, Paul (der.), *Critical Sociology*, London: Penguin Modern Sociology Readings, 1976.
- Defleur, Melvin L., *Theories of Mass Communication*, New York: David McKay, 1970.
- Diaz, Bernal, *The Conquest of New Spain*, İng. çev. J. M. Cohen, Penguin, 1965, ilki 1963.
- Douglas, Ann, *The Feminization of American Culture*, New York: Alfred A. Knopf, 1977.
- Durkheim, Emile, *Suicide*, İng. çev. John A. Spaulding ve George Simpson, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1951.
- , *The Division of Labor in Society*, İng. çev. G. Simpson (Glencoe, Illinois; The Free Press, 1949.
- Eberhard, Wolfram, *Çin Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, 1947.
- Eisenstadt, S.N., *Modernization: Protest and Change*, Englewood, Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- , *The Conditions of The Working Class in England: from Personal Observation and Authentic Sources* Moscow: Progress Publishers, 1973.
- Enzensberger, Hans Magnus, *The Consciousness Industry*, New York: Seabury Press, 1974.
- Ewen, Stuart, *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, New York: McGraw-Hill, 1976.
- Ewen, David, *Ewen's Musical Masterworks: the Encyclopaedia of Musical Masterpieces*, New York: Arco Publishing Company, 1954, ilki 1944.

- Fairbank, John King, *Çağdaş Çin'in Temelleri*, China and the U.S.: 1840-1950), çev. Ü. Oskay, Ankara: Doğan Yayınevi 1973, ilki 1968.
- Family Encyclopaedia of American History*, Reader's Digest Association, Inc., 1975.
- Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1965.
- Fromm, Erich, *The Dogma of Christ: and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture*, New York: Doubleday Anchor, 1966, ilki 1963.
- Galbraith, John Kenneth, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power*, New York: The New American Library, 1952.
- Gang, Herbert J., *Popular Culture and High Culture*, New York: Basic Books, 1974.
- Garaudy, Roger, *Sosyalizm ve Ahlak*, çev. S. Hilâv, İstanbul: Süreç Yayınları, 1976, ikinci baskı.
- Gerbner, George, Larry Gross, *Violence*, Profile, No. 6. University of Pennsylvania, 1974.
- Godelier, Maurice, *Perspectives in Marxist Anthropology*, İng. çev. R. Brain, London: Cambridge University Press, 1977.
- Goffman, Erving, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York. Doubleday and Company, Inc., 1961.
- , *The Presentation of Self in Our Everyday Life*, New York: Doubleday Anchor, 1959.
- Goldthorpe, J.H., D. Lockwood, F. Bechhofer ve J. Platt, *The Affluent Worker*, Vol. I. Industrial Attitudes and Behaviour, Cambridge University Press, 1968.
- , *The Affluent Worker* Vol. 2, in the Class Structure, Cambridge University Press, 1969.
- Goldwater, Barry M., *The Conscience of a Conservative*, New York: Victor Publishing Compan, Inc., 1963, ilki 1960.
- Gombrich, E.H., *Sanatın Öyküsü*, çev. Bedrettin Cömert, Remzi Kitabevi, 1976.

- Gouldner, Alvin, *The Dialectic of Ideology and Technology*, New York: Seabury, 1976.
- Göktürk, Akşit, *Edebiyatı Ada: İngiliz Edebiyatında Ada Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sinan Yayınları, 1973.
- Gramsci, Antonio, *Felsefe ve Politika Sorunları*, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Payel Yayınevi, 1975.
- , *Aydımlar ve Toplum*, çev. V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, İstanbul: Çan Yayınevi, 1967.
- Greer, Thomas H., *A Brief History of Western Man*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1968.
- Habermas, Jürgen, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, İng. çev. J.J. Shapiro, London: Heinemann, 1971, Almanca ilki 1968.
- Hall, Edward T., *The Silent Language*, New York: Fawcett, 1966, ilki 1959.
- Halman, Talât Sait, *Eski Uygarlıkların Şiirleri*, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1974.
- Hamilton, Edith, *Mitologya: Grek ve Romen*, çev. Ü. Tamer, Varlık Yayını, 1965.
- Harrison, Jane, *Ancient Art and Ritual*, London: Oxford University Press, 1925.
- Herr, Friedrich, *The Medieval World: Europe 1100-1350*, İng. çev. Janet Sondheimer, New York, Toronto, London: Mentor Book, 1962, ilki Alm. 1961.
- Heichelheim, Fritz M., *An Ancient Economic: from the Palaeolithic Age to the Migrations of the Germanic, Slavic, and Arabic Nations*, İng. Mrs. Joyce Stevens, Leyden: A.W. Sijthoff, 1968, ilki 1938. Üçüncü baskı)
- Heredotos, *Heredot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, Yunanca aslı ile karşılaştıran ve sunan Azra Erhat, Remzi Kitabevi, 1973.
- Henriques, Fernando, *Prostitution and Society: Primitive, Classical, and Oriental*, New York: Grove Press, Inc., 1966, ilki 1962.
- Hilgard, Ernest R., *Theories of Learning*, New York: appleton-Century-Crofts, 1966.

- Homans, George Casper, *The Human Group*, New York, Burlingame: Harcourt, Brace, and world Inc., 1950. Türkçesi, *İnsan Grubu*, çev. B. Oran, O. Onaran, Ü. Oskay, TODAİE, 1971.
- Homer, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: Sander Yayınları, 1978, ikinci baskı.
- , *İlyada*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: Sander Yayınları, 1975, üçüncü baskı.
- Hovland, Carl I., Arthur A. Lumsdaine, Fred D. Sheffield, *Experiments on Mass Communication*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1949, Vol. III.
- Hovland, C.I., I.I. Janis, H.H. Kelley, *Communication and Persuasion*, New Haven: Yale University Press, 1965.
- Howard, Dick, Karl E. Klare (der.), *The Unknown Dimension: European Marxism Since Lenin*, New York, London: Basic Books, Inc., 1977.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens: a Study of the Play Element in Culture*, İng. çev. George Steiner, London: Paladin, 1971.
- , *America: A Dutch Historian's Vision: from Afar and Near*, İng. çev. H.H. Rowen, New York: 1972, ilki 1918.
- , *The Waning of the Middle Ages: a Study of the Forms of Life, Thought and Arts in France and the Netherlands in the Dawn of the Renaissance*, Garden City, N.Y.: 1954.
- de Huszar, George B., (der.), *The Intellectuals*, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Jacobs, Paul, Saul Landau, *The New Radicals*, New York: Vintage Books, 1966.
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50*, London: Heineman, 1973.
- Jones, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Edited and Abridged by L. Trilling and S. Marcus, New York: Doubleday Anchor, 1963, ilki 1961.
- Josephson, Eric, Mary Josephson (der.), *Man Alone: Alienation in Modern Society from Karl Marx to James Baldwin*, New York: Laurel Edition, Dell Publishing, Col, Inc., 1965, ilki 1962.

- Innis, H., *The Bias of Communication*, Toronto: University of Toronto Press, 1951.
- Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, Tevrat ve İncil), İstanbul, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1974.
- Kitto, H.D.F., *The Greeks*, Penguin, 1972, ilki 1951.
- Klapper, Joseph T., *The Effects of Mass Communication*, New York: Free Press, 1963.
- Knight, Arthur, *The Liveliest Art: A Panoramic History of the Movies*, New York: Mentor Books, 1957.
- Kroeber, A.L., Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge: Harward University Press, 1952.
- Larrabee, Eric, Ralf Meyerson (der.), *Mass Leisure*, Glencoe: The Free Press, 1958.
- Lawton, Denis, *Social Class, Language and Education*, London: Routledge and Kegan Paul, 1970, ilki 1968.
- Lefebvre, Henri, *Marx'm Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilâv, İstanbul: Öncü Kitabevi, 1968.
- Le Harivel, Jean Philippe, *Focus on Films*, London: Thrift Books, 1952.
- Lenin, V.I., *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi: Geniş-Çaplı Sanayi İçin Bir İçpazarın Oluşma Süreci*, çev. Seyhan Erdoğan, Ankara: Sol Yayınları, 1975.
- , *Kültür ve Kültür İhtilâli Üzerine*, çev. Ali Özer, Ankara: Ser Yayınları, 1969.
- Lenin, V. I., *Paris Komünü Üzerine*, çev. Mehmet Şimşek, Ankara: Odak Yayınevi, 1976.
- , *On Workers Control and the Nationalisation of Industry*, Moscow: Progress Publtishers, 1977, ilki 1970.
- Lerner, Daniel, Wilbur Schramm (der.), *Communication and Change in the Developing Countries*, Honolulu: East-West Center, 1967.
- Lewinsohn, Richard, *A History of Sexual Customs*, İng. çev. A. Mayce, Greenwich, Conn.: Fawcett Publications, Inc., 1964, ilki 1956.

- Loomis, Charles P., *Social Systems-Essays on Their Persistence and Change*, New York: Van Nostrand, 1960.
- Lough, John, *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day*, London: Oxford University Press, 1979.
- Lowenthal, Leo, *Popular Culture, Literature, and Society*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1961.
- Malinowski, Bronislaw K., *A Scientific Theory of Culture*, New York: Oxford University Press, 1966.
- , *The Dynamic of Culture Change*, Yale University Press, 1965.
- Mann, Michael, *Consciousness and Action Among the Western Working Class*, London: British Sociological Association, 1977, ilki 1973.
- Mansel, Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947.
- March, James, Herbert A. Simon, *Örgütler*, çev. Ö. Bozkurt, O. Onaran, Ankara: TODAİE, 1975.
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press, 1964.
- , "Repressive Tolerance", Brandeis Üniversitesi'nde öğrencilere Verdiği Söylev. [Paul Connerton (der.), *Critical Sociology*, London: Penguin Books, 1976, ss. 301-29.
- Marsh, Robert M., *The Mandarins: The Circulation of Elites in China, 1600-1900*, New York: The Free Press of Glencoe, 1961.
- Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow: Foreign Language Publishing House, 1961. [Türkçede: *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1976.]
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, İng. çev. Samuel Moore, Yayına Hazırlayan F. Engels. [Karl Marx, *The Revolution of 1848: Political Writings*, Vol. I, Derleyen ve Giriş Yazan, David Fernbach, New York: Vintage Books, 1974), ss. 62-98'de tam metin olarak.]

- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Feuerbach-Birinci Kısım, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, İng. çev. ve Önsöz yazan, Martin Nicolaus, London: Penguin Books, New Left Review ile yardımlaşarak, 1974.
- , *Louis Bonaparte'm 18 Brumaire'i*, çev. Gülen Fındıklı, İstanbul: Köz Yayınları, 1975.
- , *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz*, 1857, Bkz. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1976, dördüncü baskı, ilki 1969), ss. 23-28.
- , *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt II, Sermayenin Dolaşım Süreci, Yayın Hazırlayan F. Engels, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1979, ilki 1976.
- , *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt III, Üçüncü Kitap, Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci, Yayına Hazırlayan F. Engels, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1978, ilk baskı.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Felsefe İncelemeleri*, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1975, ikinci baskısı.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, Derleyen ve Çeviren Fiona Serozan, İstanbul: May Yayınları, 1977.
- McLuhan, Marshall, *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*, New York: The Vanguard Press, Inc., 1951.
- , *The Medium is the Massage*, Penguin Books, 1967.
- , *Understanding Media: The Extensions of Man* – with a New Introduction and Bibliography by the Author, New York: McGraw-Hill, 1964.
- McNeill, William, H., *A World History*, New York, London, Toronto: Oxford University Press, 1967.
- Melville, Herman, *Moby Dick: Beyaz Balina*, çev. Mina Urgan, Sebahattin Eyüboğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Dünya Edebiyatından Tercümeler, 1964.

- , *White Jacket: or The World in a Man-of-War*, New York: Grove Press, tarihsiz.
- , *Bir Horoz Öttü*, Türkçesi Tahsin Yücel, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1955.
- , *Billy Budd*, Türkçesi Ahmet Seven, İstanbul: Karacan Yayınları, 1980.
- Merton, Robert K., Robert A. Nisbet (der.), *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*, New York: Harcourt, Brace, and World, Inc.
- Meszaros, Istvan, *Marxist Theory of Alienation*, London: Merlin Press, 1970.
- Milgram, S., R. L. Shotland, *Television and Anti-Social Behavior*, New York : Academic Press, 1973.
- Mills, C. Wright, *White Collar*, New York: Oxford University Press, 1953.
- , *The Power Elite*, London, Oxford, New York: Oxford University Pres, 1969, ilki 1956), Türkçesi, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ü. Oskay, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.
- , *Toplumbilimsel Düşün*, (Sociological Imagination), çev. Ü. Oskay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Moreno, J. L., *Sosyometrinin Temelleri (Who Shall Survive)*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963.
- Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, Yayına Hazırlayan ve Açıklayıcı Notlar ile Giriş yazarı Eleanor Burke Leacock, Cleveland, New York: Meridian Books, 1969, Morgan'ın sağlığında yapılan, Marx'm incelediği, Engels'in *Aile'nin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde yararlandığı 1877'deki ikinci baskısının tıpkı basımı.
- Mumford, Lewis, *The Human Prospect*, Yayına hazırlayanlar Harry T. More ve Karl W. Deutsch, Boston: The Beacon Press, 1955. Bu derlemede yazarın aşağıdaki kitaplarından geniş kısımlar sunulmaktadır. *Technics and Civilization*,

- Harcourt, Brace 1934. *Values for Survival*, Harcourt, Brace and Company, Inc., 1938. *The Culture of Cities*, Harcourt, Brace and Company, Inc., 1938.
- The Study of Human Interaction*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1965.
- Niehoff, Arthur, *A Casebook of Social Change*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1966.
- Noble, David, F., *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*, New York: Alfred A. Knopf, 1977.
- Ogburn, William F., Meyer F. Nimkoff, *Sociology*, New York: Houghton Mifflin Company, 1950.
- Osipov, G., *Sociology: Problems of Theory and Method*, Moscow Progress Publishers, 1906. Türkçesi, *Toplumbilim*, çev. Ü. Oskay, Ankara: Sol Yayınları, 1976.
- Oskay, Ünsal, *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş: Seçilmiş Parçalar*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969.
- , *Toplumsal Gelişmede Radyo ve Televizyon: Geri Kalmışlık Açısından Olanaklar ve Sınırlar*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi BYY Okulu Yayınları, 1978, ilki 1972.
- , *Yapısal Bir Sorun Olarak Kültür Değişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1971 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesinde savunulmuştur.
- Parsons, Talcott, et al., (der.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York: The Free Press, 1965.
- Peckham, Morse, *Art and Pornography: An Experiment in Explanation*, New York: Basic Books, 1969.
- Pollock, Frederick, *An Introduction to the History of the Science of Politics*, Boston: Beacon Press, 1960, ilki 1890.
- Pye, Lucian W., (der.), *Communication and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Radcliffe-Brown, A.R. *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, New York: Free Press, 1965.

- Ryback, Joseph G., *A History of American Labor-Expanded and Updated*, New York: The Free Press, 1966, ilki 1959.
- Riesman, David, *Individualism Reconsidered*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1954.
- Riesman, David, Reuel Denney ve Nathan Glazer'in katılmaları ile, *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven and London: Yale University Press, 1967, ilki 195.
- Reid, John Phillip, *A Law of Blood: The Primitive Law of the Cherokee Nation*, New York University Press, 1970.
- Rivers, William L., *The Opinion Makers*, Boston: Beacon Press, 1965.
- , *The Mass Media*, New York: Harper and Row, 1964.
- Rogers, Everett M., *Diffusion of Innovation*, New York: Free Press, 1965.
- Rochester, Anna, *Rulers of America: A Study of Finance Capital*, New York: International Publishers, 1936, ikinci baskı.
- Rogers, Everett M., Lynne Swenning ile birlikte, *Modernization Among Peasants The Impact of Communication*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1969.
- Rosenau, James N., *Public Opinion and Foreign Policy*, New York: Random House, 1961.
- Rosenberg, Nathan, *Perspectives on Technology*, London: Cambridge University Press, 1976.
- Rosenberry, Edward H., *Melville and the Comic Spirit*, Harvard University Press, 1955.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Reşat Nuri Drago, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Dünya Edebiyatından Tercümeler, 1944.
- , *İtiraflar*, Cilt I, çev. Reşat N. Güntekim, MEB Dünya Edebiyatından Tercümeler, 1961, ikinci baskı); Cilt II, çev. Afif Obay, 1965, ikinci baskı.
- , *Altı Kitabı İle Birlikte Rousseau: İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk, İnsanlar Arasında Müsavatsızlığın Do-*

ğuşu ve Esasları Hakkında Nutuk, D'Alembert'e Mektup, İçtimai Mukavele, Dağdan Yazılmış Mektup, Yalnız Gezen Adamın Hayalleri, Çevirenler: Her kitap için sırası ile, Zahir Güvemli; Selmin ve Mehmet Evrim; Zahir Güvemli; Selmin ve Mehmet Evrim; Kâzım Nâmi Duru, Ahmet Ateş, İstanbul: Türkiye Basımevi, 1960, ikinci baskısı.

Russell, Bertrand, *The Impact of Science on Society*, London: Unwin Books, 1971, ilki 1952.

de Sade, Marquis, *Aşkın Suçları*, çev. Cemal Süreya, İstanbul: Fahir Önger Yayınları, 1967.

———, *Erdemle Kırbaçlanan Kadın*, çev. Yaşar İlksavaş, Ankara: Bilgi Kitabevi, 1974, ilk baskı.

Schiller, Herbert I., *Communication and Cultural Domination*, New York: international Arts and Sciences Press, Inc., 1976.

———, *Mass Communication and American Empire*, New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1970, ikinci baskısı.

Schramm, Wilbur, (der.), *The Impact of Educational Television*, Urbana: University of Illinois Press, 1967.

———, *Mass Media and National Development*, Stanford: University Press, 1965.

———, *Men, Messages and Media: A Look at Human Communication* New York: Harper and Row, Publishers, 1973.

Schramm, Wilbur, D.F. Roberts (der.), *The Impact of Educational Television*, Urbana: University of Illinois Press, 1967.

Mass Media and National Development, Stanford: University Press, 1965.

Men, Messages and Media: A Look at Human Communication, New York: Harper and Row, Publishers, 1973.

Schramm, Wilbur, D. F. Roberts (der.), *The Process and Effects of Mass Communication*, Urbana: University of Illinois Press, 1971, ilki 1965, yalnızca Schramm'ın derlemesi olarak.

Secord, Paul F., Carl W. Backman, *Social Psychology*, New York: McGraw-Hill, 1964.

Servan-Schreiber, Jean-Louis, *The Power to Inform-Media: The*

- Information Business*, Fransızcadan İngilizceye Paris Research Associates topluluğu ile birlikte aktarılmıştır, New York: McGraw-Hill, 1974, aslı 1972.
- Sims, Newell Leroy, *The Problem of Social Change*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1939.
- Singer, Charles, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, London: Oxford University Press, 1966, ilki 1959.
- Shakespeare, William, *The Complete Works*, Derleyen Giriş Yazarı, Özel Shakespeare Sözlüğünün Hazırlayıcısı Peter Alexander, New York: Random House, 1952.
- Slater, Phil, *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*, London: Henley; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Sorokin, Pitirim A., *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, çev. Münir Raşit Öymen, Ankara: çevirenin yayını, 1974.
- Stearns, Marshall, *The Story of Jazz*, New York: Mentor Books, 1958, ilk baskısı Oxford University Press, 1956.
- Steinberg, S.H., *Five hundred Years of Printing*, London: Penguin Books, 1961, ilk baskısı 1955.
- Steinmetz, Suzanne, Murray A. Straus, (der.), *Violence in Family*, New York: Dodd, Merd, 1975.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, tarihsiz.
- , *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1976.
- Thibaut, John W., Harold H. Kelley, *The Social Psychology of Groups*, New York: John Wiley and Sons, 1969.
- Thoreau, Henry David, *The Variorum Walden*, Yayına Hazırlayan ve Giriş Yazarı Walter Harding, New York: Washington Square Press, Inc., 1963, *Walden*'in 1854 baskısından, ss. 1-58'de "Economy" üzerine denemesi; ss. 160-69'da "Higher Laws" başlıklı din üzerine denemesi.
- , *Civil Disobedience*, Chicago: The Great Books Foundation, 1964, ss. 1-26., *The Great Books* dizisinden, İlk Yıl

Okuma Listesinde 15. kitap olarak yayınlanmıştır. Devamında, gene Thoreau'nun *Walden*'inden kısaltılmış seçme parçalar bulunuyor. Kitabın ikinci yarısı ise Tolstoy'un *Ivan İlyiç'in Ölümü*'ne ayrılmış bulunuyor.)

Timasheff, Nicholas S., *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, New York: Random House, 1969.

de Tocqueville, Alexis, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner Timur, İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1962.

Toynbee, Arnold, *A Study of History*, İki Ciltte Özetleyen, D.C. Somerwell, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1965, aslının ilk baskısı 1947.

Trevelyan, G.M., *English Social History: A Survey of Six Centuries-from Chaucer to Queen Victoria*, London: Longsmans, 1965, ilki 1944.

Veblen, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class-with an Introduction by Kenneth Galbraith*, Boston: Houghton Mifflin, 1973, aslının ilk baskısı 1899.

Viorst, Milton, *The Great Documents of Western Civilization: The Basic Sources of European History from the Rise of Christianity to Modern Times*, New York, Toronto, London: Bantam Books, 1967, ilki 1965. (1848 yılında Fransız Geçici İşçi Hükümeti Kararnamesi-tam metin.)

Wallace, Anthony, F.C., *Culture and Personality*, New York: Random House, Inc., 1967, Yedinci baskısı.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, San Francisco, London. Academic Press, 1974.

Wells, H.G., *Kısa Dünya Tarihi*, çev. Ziya İshan, Varlık Yayınları, 1959.

Wertenbaker, Thomas Jefferson, *The Puritan Oligarchy: The Founding of American Civilization*, New York: Grosset and Dunlap, 1947. (ss. 78-104'de "The Puritan Spirit in Literature" bölümü. Melville'in çağında ruhbanın yazdığı popüler edebiyatta asalakçı dünyevilik varken, sanayi kapitalizmin-

den önceki ruhbanın edebiyatında “dünyeviliğin zahiri bir reddi işleniyor.)

White, Lynn, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, 1964, ilki 1962.

Whitehead, Alfred North, *Science and Modern World*, New York: Mentor Books, 1956, ilki 1948. (1925 yılında verdiği “Lowell Lectures” tam metin.)

Wilde, Gunther D., *The Erotic Adventures*, New York: Belmont Books, 1967.

Wiley, Bell Irvin, *Southern Negroes: 1861-65*, Yayına Hazırlayan, C. Vann Woodward, New Haven and London: Yale University Press, 1965, aslı 1938.

Williams, Raymond, *Culture and Society: 1780-1950*, London: Pelican, 1977, ilki 1958.

———, *Television: Technology and Cultural Form*, London: Fontana/Collins, 1974.

Wolf, Eric R., *Peasants*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1966.

Wolff, Robert Paul, Barrington Moore, Jr., Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press, 1965.

Yetkin, Suut Kemal, *Baudelaire ve Kötülük Çiçekleri*, Varlık Yayınları, 196, Baudelaire’in Ölümünün Yüzüncü Yılında.

Young, Kimball, *Sociology: A Study of Society and Culture*, New York: American Book Company, 1949.

Zollschan, George K., Walter Hirsch (der.), *Exploration in Social Change*, London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Makaleler

Abel, Lionel, “The Problem of Pornography”, *Dissent*, 25, 2, (1978), ss. 198-200.

Abelson, Robert P., “Modes of Resolution of Belief Dilemma.” P.S. Secord ve E.W. Backman (der.), *Problems in Social Psychology*, New York: McGraw-Hill, 1966), ss. 136-41.

- Adorno, Theodor W., "On the Social Situation of Music", *Telos*, 35 (Spring 1978), ss. 128-64. (Zeitschrift für Sozialforschung, 1. 1932, ss. 103-124 ve ss. 356-78'den çeviren ve sunum yazarı Wes Blomster.)
- Adorno, Theodor W., "Perennial Fashion-Jazz", Adorno, *Prisms*, İng. çev. Samuel ve Shierry Weber, London. Neville Spearman, 1967), ss. 119-32.
- , "Veblen's Attack on Culture", Adorno, *Prisms*, ss. 73-94.
- , "The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column", *Telos*, 19 (Spring 1974), ss. 13-19.
- , "Telvision and Patterns of Mass Culture", *Quarterly of Film, Radio and Television*, 8, 1954, ss. 213-35.
- , "Culture and Administration", İng. Wes Blomster, *Telos*, 37 (Fall 1978), ss. 93-111. [Aslı için bkz. "Kultur and Verwaltung", *Merkur*, Vol. 14, No. 2 (Şubat 1960) ss. 101-21.]
- Allen, Francis R., "Influence of Technology on Communication and Transportation", F.R. Allen et al., *Technology and Social Change*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1957), ss. 273-304.
- Allen, Michael Patrick, "Management Control in the Large Corporation: Comment on Zeitlin", *The American Journal of Sociology*, 81 (Ocak, 1976), ss. 885-903.
- Anchor, Robert, "History and Play: Johan Huizinga and His Critics", *History and Theory*, XVII (1, 1978).
- Anders, Günther, "The Panton World of TV", B. Rosenberg ve D.M. White (der.) *Mass Culture: The Popular Arts in America*, New York: The Free Press, 1966, ilki 1957), ss. 45-73.
- Anderson, Quentin, "Property and Vision in 19th Century America", *The Virginia Quarterly Review*, 54 (3, 1978), ss. 399-10.
- Arato, Andrew, "Georg Lukacs; The Search for a Revolutionary Subject", Dick Hovard ve Karl E. Klare (der.), *The Unknown Dimensions: European Marxism Since Lenin*, New

- York, London: Basic Book, Inc., Publishers, 1972), ss. 81-105.
- Archibald, W. Peter, "Face to Face: The Alienating Effects of Class, Status, and Power Division", *American Sociological Review*, Ekim 1976.
- Argyle, Michael, "The Social Psychology of Social Change", Tom Burns, S.B. Saul (der.), *Social Theory and Economic Change*, London: Tavistock, 1967), ss. 90-101.
- Arons, Stephen, Ethan Katsh, "How TV Coups Flout the Law", *Saturday Review*, Mart 1977, ss. 110-19.
- Asch, Solomon E., "Opinions and Social Pressure", H.L. Ross (der.), *Perspectives on the Social Order*, New York: McGraw-Hill, 1963), ss. 164-67.
- Baczko, Bronislaw, "Rousseau and Social Marginality", *Daedalus*, 107 (3, 1978), ss. 27-40.
- Bandura, Albert, Dorteia Ross, A. Shelia, "Imitation of a Film-Mediated Agression Model", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 66, No. 1, ss. 3-11.
- Belge, Murat, "Politik Roman Üzerine", *Birikim: Aylık Sosyalist Dergi*, 2 (9: Kasım 1975) ss. 40-47.
- Bell, Daniel, "Modernism and Capitalism", *Partisan Review*, 45 (26, 1978), ss. 206-222.
- Benjamin, Walter, "Conversation with Brecht, Svenborg Notes", *Partisan Review*, 45 (2, 1978), ss. 173-86.
- "Grandville, or the World Exhibitions", *Partisan Review*, 45 (2, 1978), ss. 186-88.
- Benjamin, Walter, "Surrealism: the Last Snapshot of the European Intelligentsia", *New Left Review*, 108 (March-April 1978), ss. 47-56.
- Bennett, Spencer C., "Christ, Icons and Mass Media", Marshall Fishwick, Ray B. Browne (Eds.) *Icons of Popular Culture*, Bowling Green, Ohio. Rowling Green University Press, 1970), ss. 91-102.
- Berelson, Bernard, "Communication and Public Opinion", Wil-

- bur Schramm (der.) *Mass Communication*, Urbana, University of Illinois Press, 1960), ss. 527-43.
- Berger, Arthur Asa, "Taking Comics Seriously", *Wilson Quarterly*, Yaz 1978, ss. 95-100.
- , "Soft Drinks and Hard Icons", M. Fishwick, R.B. Browne (der.), *Icons of Popular Culture*, Bowling Green, Ohio: Bowling Green Univ. Press, 1970.
- Berk, Lynn M., "The Great Middle American Dream Machine", *The Journal of Communication*, 27 (Summer 1977), ss. 27-31.
- Berkowitz, Leonard, "The Frustration-Aggression Hypothesis Revisited." Leonard Berkowitz (der.), *Roots of Aggression*, New York. Atherton, 1969.
- Berman, Marshall, "Baudelaire: Modernism in the Street", *Partisan Review*, No. 2 (1979), ss. 205-222.
- , "All That is Solid Melts into Air", *Dissent*, Kış 1978, ss. 54-73.
- Bernstein, Barton J., "The Road to Watergate and Beyond. The Growth and Abuse of Executive Authority since 1940", *Law and Contemporary Problems*, 40 (Spring 1976), ss. 58-86.
- von Bertalanffy, L., "The Theory of Open Systems in Physics and biology", F.E. Emery (der.), *System Thinking*, Penguin Modern Management Readings, 1976, ilk baskı 1969. [Bertalanffy'nin yazısının aslı için, Bkz. "The Theory of Open Systems", *Science*, Vol. 111 (1950), ss. 23-29.
- Beum, Robert, "Literature and Machinism", *The Sewanee Review*, Kış 1978, ss. 217-44.
- Bickley, Richard, "Vygotsky's Contributions to a Dialectical Materialist Psychology", *Science and Society*, 2 (1977), ss. 191-207.
- Biederman, Danny, "'Oscarism' Through the Years", *American Cinematographer*, Mayıs 1979, ss. 472-99.
- Bloom, Fred, "Escape from Suffering: The Sentimentalization of Psychotherapy", *Social Research*, 45 (3, 1978), ss. 467-77.
- Breed, Warren, "Social Control in the Newsroom", Wilbur

- Schramm (der.), *Mass Communication*, Urbana: University of Illinois Press, 1960), ss. 178-94.
- Broekmeyer, Marius J., "Self-Management in Yugoslavia", *The Annals of the American Academy*, 431 (Mayis 1977), ss. 133-40.
- Browne, Ray B., "Exit", Marshall Fishwick, Ray B. Browne (der.), *Icons of Popular Culture*, Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Press, 1970), ss. 123-27.
- Brownie, W. Elliot, "Household Values, Women's Works, and Economic Growth, 1800-1930", *The Journal of Economic History* XXXIX (1, 1979), ss. 199-209.
- Busfield, Joan, "Family Ideology and Family Pathology", Nigel Armistead (der.), *Reconstructing Social Psychology*, Penguin, 1974), ss. 157-73.
- Butler, John, "Magic, Astrology and the Early American Religious Heritage, 1600-1780", *American Historical Review*, 84 (2, 1979), ss. 317-46.
- Chaffee, Steven H., Albert R. Tims, "Interpersonal Factors in Adolescent Television Use", *Journal of Social Issues*, 32 (4, 1976), ss. 98-115.
- Clark, Priscilla, "The Beginning of Mass Culture in France: Action and Reaction", *Social Research*, 45 (2, 1978), ss.
- , "Literary Culture in France and the United States", *American Journal of Sociology*, 84 (5, 1979), ss. 1057-1077.
- Coats, A.W., "The Professionalization of American Social Science", *American Studies*, 12 (2, 1978), ss. 227-33.
- Cohen, John S., "The Marxist School", *The Journal Of Economic History*, XXXIII (1, 1978), ss. 29-57.
- Comstock, George, "The Images of the Outsider in Contemporary Lyrics", *Journal of Television, Journal of Social Issues*, 32 (, 1976), ss. 157-78.
- Cooper, B. Lee, "The Image of the Outsider in Contemporary Lyrics", *Journal of Popular Culture*, XII (1, 1978), ss. 168-178.

- Coser, A., "The Political Function of Eunuchism", *American Sociological Review*, XXIX (Aralık, 1964), ss. 880-85.
- Coser, A., "The Alien as a Servant of Power: Court Jews and Christian Renegades", *American Sociological Review*, XXXVII (October 1972), ss. 574-81.
- Cömert, Bedrettin, "Toplum Yapısında Dil'in Yeri", *Ant*, Mart 1971.
- Cressey, Paul Fredrick, "Chinese Traits in European Civilization", H.L. Ross (der.), *Perspectives on the Social Order*, New York: McGraw-Hill, 1963.
- Crozier, M., "The Vicious Circle of Bureaucracy", Tom Burns (der.), *Industrial Man* (Pelican, 1976), ss. 250-65.
- Dance, F.E.X., "The 'Concept' of Communication." Lyman W. Porter, Karlene H. Roberts (Eds.), *Communication in Organization*, Penguin Modern Management Reading, 1977), ss. 15-22. [Aslı için bkz. *Journal of Communication*, Vol. 20 (1970), ss. 201-10.]
- Dahrendorf, R., "The Service Class", Tom Burns (der.), *Industrial Man* (Pelican, 1976), ss. 140-50.
- Darnton, Robert, "The Rise of the Writer", *New York Review of Books*, 31 Mayıs 1979, ss. 3, 14, 26.
- Dean, Dwight G., "Alienation: Its Meaning and Measurement", *American Sociological Review*, Ekim 1961, ss. 753-58.
- Dewey, John, "Does Human Nature Change?" John E. Nordskog (der.), *Social Change*, New York: McGraw-Hill, 1960), ss. 98-102.
- Dibble, Vernon K., "Occupations and Ideologies", *The American Journal of Sociology*, LXVIII (2, 1962), ss. 229-41.
- Diggins, John P., "Reification and Cultural Hegemony of Capitalism: The Perspectives of Marx and Veblen", *Social Research*, Summer 1977, ss. 354-83.
- Doob, Leonard W., "Goebbels'in Propaganda İlkeleri", çev. Ü. Oskay (SBF Dergisi.) XXIII (3, 1968), ss. 337-66. [Aslı: *Public Opinion Quarterly*, No. 14 (1950).]

- Doughty, Howard A., "Rock: A Nascent Protean Form", *Popular Music and Society*, II (Winter 1978).
- Drucker, Philip, "The Potlatch", G. Dalton (der.), *Tribal and Peasant Economies: Reading in Economic Anthropology*, New York: The Natural History Press, 1967), ss. 481-93.
- Durkheim, Emile, "On Mechanical and Organic Solidarity", Talcott Parsons, et al., (der.), *The Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York, London. The Free Press, Collier-Macmillan, Lt., 1965, İki Cilt Bir yerde).
- Eggers, Ingrid, "Bookreview", Hans Magnus Enzensberger'in kitapları hakkında. *Telos*, 34 (Winter 1977/78), ss. 197-207.
- Ehrenreich, John, Barbara Ehrenreich, "Work and Consciousness", *Monthly Review: Special Issue on Technology, the Labor Process, and the Working Class*, 28 (3, 1976), ss. 56-77.
- Eyüboğlu, Sebahattin, "Önyazı", Baudelaire, *İçer Kapanış*, Derleyen. Şükran Kurdakul, İstanbul: Ataç Yayınevi, 1959), ss. 5-9.
- Fehér, Ference, "The Last Phase of Romantic Anti-Capitalism: Lukacs's Response to the War", *New German Critique: An Interdisciplinary Journal of German Studies*, Num. 10, Kış 1977, ss. 139-54.
- Fekete, John, "Benjamin's Ambivalence", *Telos* 35, (bahar, 1973), ss. 192-98.
- Feshbach, Seymour, "The Drive-reducing Function of Fantasy Behavior", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 50 (1955), ss. 3-11.
- , "The Stimulating versus Cathartic Effect of Vicarious Aggressive Activity", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 63 (1961), ss. 281-85.
- , "The Role of Fantasy in the Response to Television." *Journal of Social Issues*, 32 (4, 1976), ss. 71-85.
- Feuer, Lewis, "What is Alienation-The Career of a Concept", Maurice Stein, Arthur Vidich (der.), *Sociology on Trial*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963), ss. 127-47.

- Firebaugh, Glenn, "Structural Determinants of Urbanization in Asia and Latin America, 1950-1970", *American Sociological Review*, 44 (April 1979), ss. 199-215.
- Fisher, Raymond L., "Television Drops the Other Shoe. Sex Replaces Violence, *USA TODAY*, 107 (2398, 1978), ss. 48-50.
- Fisher, Aubrey, "Communication Study in System Perspective", Brent D. Ruben, John Y. Kim (der.), *General System Theory and Human Communication* (Rochelle Park, N.J.: Hayden Book Company, Inc., 1975), ss. 191-206.
- Fishwick, Marshall, "Entrance", M. Fishwick, R.B. Browne (der.), *Icons of Popular Culture*, Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Press, 1970, ss. 3-8.
- Flax, Jane, "Critical Theory as Vocation", *Politics and Society*, 8 (2, 1978), ss. 201-23.
- Form, William H., "The Social Construction of Anomie: A Four-Nation Study of Industrial Workers", *American Journal of Sociology*, 80 (5, 1975), ss. 1165-1191.
- Fox, William S., William W. Phillibar, "Television Viewing and the Perception of Affluence", *The Sociological Quarterly*, 19 (Kış 1978), ss. 103-112.
- Frazier, Franklin, "Society: Status without Substance", E. Larabee, R. Meyersohn (Eds.), *Mass Leisure*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1961, ilki 1958, ss. 228-3. [Aşl: *Black Bourgeoise*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957'den Doku-zuncu Bölüm.]
- Freud, Sigmund, "The Psychopathology of Everyday Life", T. Parsons, et. al., (der.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory-Two Volumes in One*, New York: The Free Press, 1965, ilki 1961), ss. 887-95.
- Gerbner, G., L. Gross, M.F. Eleey, M. Jackson-Beeck, S. Jeffries Fox, N.S. Signorelli, "Television Violence Profile, No. 8: The Highlights", *Journal of Communication*, 27 (1977), ss. 171-80.
- Giddens, Anthony, "Classical Social Theory and the Origins of

- Modern Sociology”, *American Journal of Sociology*, 81 (4, 1976), ss. 703-29.
- Gilborn, Craig, “Pop Iconology: Looking at the Coke Bottle”, Fishwick, R.B. Browne (der.), *Icons of Popular Culture*, Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Press, 1970), ss. 13-28.
- Godkewitsch, Michael, “The Relationship Between Arousal Potential and Funnies in Jokes”, Jeffrey H. Goldstein ve Paul E. McGhee (der.), *The Psychology of Humor*, New York: Academic Press, 1972.
- Goldman, Robert, John Wilson, “The Rationalization of Leisure”, *Politics and Society* 7 (2, 1977), ss. 157-87.
- Gordon, David M., “Capitalist Efficiency and Socialist Efficiency”, *Monthly Review*, 28 (July-August 1976), ss. 19-32.
- Greisman, H.C., S.S. Mayes, “The Social Construction of Unreality: The Real American Dilemma”, *Dialectical Anthropology*, 2 (February 1977), ss. 57-67.
- Grunig, James E., “Communication Behaviors Occurring in Decision and Non-Decision Situations”, *Journalism Quarterly*, 5 (2, 1976), ss. 252-63.
- Gutmann, David, “Psychology as Theology”, *Social Research*, 45 (3, 1978), ss. 452-66.
- Habermas, Jürgen, “Technology and Science as ‘Ideology’”, Herbert Marcuse’un 1968’deki 70’inci yaşgünü için, J. Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest Science, and Politics*, İng. çev. J.J. Shapiro, London: Heinemann, 1971, ilki 1968’de yer alıyor.
- , “Theory and Practice in a Scientific Civilization”, Paul Connerton (der.), *Critical Sociology*, London: Penguin Modern Sociology Readings, 1976.
- , “The Scientization of Politics and Public Opinion”, J. Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, İng. çev. J.J. Shapiro, London: Heinemann, 1971.

- Hacker, Andrew, Book Review (Daniel Bell'in *The Cultural Contradictions of Capitalism*'i üzerine), *The American Political Science Review*, 72 (2, 1978), ss. 678-80.
- Hall, Stuart, "The Television Discourse: Encoding and Decoding", *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Co-operation of the Council of Europe*, 25 (Yaz 1974), ss. 8-14.
- Halloran, James D., "Understanding Television", *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Co-operation of the Council of Europe*, 25 (Yaz 1974), ss. 15-20.
- Halmos, Paul, "The Decline of the Choral Dance", Eric ve Mary Josephson, (der.), *Man Alone: Alienation in Modern Society* (Dell-Laurel, 1965, ilki 1962), ss. 172- 80. [Aslı için, Bkz. Paul Helmos, *Solitude and Privacy*, Philosophical Library and Kegan and Paul, 1952.]
- Hausknecht, Murray, "The Problem of Pornography", *Dissent*, 25 (2, 1978), ss. 193-98.
- Hayes, Joseph J., "Gothic Love and Death: Francois Villon and the City of Paris", *Journal of Popular Culture*, XI (3, 1977), ss. 718-29.
- Hechter, Michael, "The Political Economy of Ethnic Change", *American Journal of Sociology*, 79 (5, 1974), ss. 1151-1178.
- Henman, P.M., "Voluntarism and Immanence: Conceptions of Nature in 18th-century Thought", *Journal of the History of Ideas*, Nisan/Haziran 1978, ss. 271-83.
- Himmelweit, Hilde, Betty Swift, "Continuities and Discontinuities in Media Usage and Taste: A Longitudinal Study", *Journal of Social Issues*, 32 (4, 1976) ss. 133-56.
- Hoffman, Eric P., "Soviet Views of 'The Scientific-Technological Revolution,' *World Politics*, 30 (4, 1978), ss. 615-44.
- Howe, Thalia Phillis, "The Primitive Presence in Pre-classical Greece", Stanley Diamond (Ed.), *Primitive Views of the World: Essays from "Culture in History"*, New York: Columbia University Press, 1964.

- Hyman, Herbert, "Mass Media and Political Socialization: The Role of Patterns of Communication", Lucien Pye (der.), *Communication and Political Development*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Jackson, Charles O., "American Attitudes to Death", *American Studies*, II (3, 1978), ss. 297-312.
- Jamison, Hall, "On Overcoming Alienation", *Monthly Review*, 28 (5, 1976), ss. 56-59.
- Ingleby, David, "The Psychologists Do.", Nigel Armistead (der.), *Reconstructing Social Psychology*, London: Penguin Education, 1974, ss. 314-27.
- Kalleberg, Arne L., "Work Values and Job Rewards: A Theory of Job Satisfaction", *American Sociological Review*, 42 (February 1977), ss. 124-43.
- Karabel, Jerome, "Revolutionary Contradictions: Antonio Gramsci and the Problem of Intellectuals", *Politics and Society*, 6 (2, 1976) ss. 123-72.
- Kehr, David, "A Star is Made", *Film Comment*, Ocak/Şubat 1979, ss. 7-12.
- Kellner, Douglas, "Ideology, Marxism, and Advanced Capitalism", *Socialist Review*, VIII (6, 1978), ss. 37-61.
- Kerbo, Harold, Karrie Marshall ve Philip Holley, "Reestablishing 'Gemeinschaft:' An Examination of the CB Radio Fad", *Urban Life*, VII (3, 1978), ss. 1337-58.
- Kline, Georg L., "Recent Uncensored Soviet Philosophical Writings", Rodolf L. Tökes (der.), *Dissent in USSR: Politics, Ideology and People*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1975, ss. 158-90. [Alexander Sergeyevich Yesenin-Volpin'in; Valery Nikolayevich Chalidze'nin; Grigory Solomonovich Pomerants'ın felsefeye ilişkin yazılarında bilim, doğa, insan, teknoloji vb. çağdaş sorunların ne şekilde değerlendirildiği hakkında.]
- Kohn, Melvin. L., "Bureaucratic Man: A Portrait and an Interpretation", *American Sociological Review*, Haziran 1971, ss. 461-74.

- , "Occupational Structure and Alienation", *American Journal of Sociology*, 8 (1, 1976), ss. 11-30.
- Kon, Igor S., "The Concept of Alienation in Modern Sociology", *Social Research*, Mart 1967, ss. 507-28.
- Kovel, Joel, "Rationalization and the Family", *Telos*, 37 (Sonbahar 1978), ss. 5-21.
- Lafargue, Paul, "The Right to Be Lazy, Being a Refutation of the 'Right to Work' of 1848", Eric Larrabee ve Rolf Meyersohn (der.), *Mass Leisure*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958.
- Laslett, Barbara, "Family Membership: Past and Present", *Social Problems*, 25 (Haziran 1978), ss. 476-89.
- Lasswell, Harold D., "The Structure and Function of Communication in Society." Wilbur Schramm (der.), *Mass Communication*, Urbana: University of Illinois Press, 1960), ss. 117-30.
- Laszlo, Ervin, "Basic Constructs of Systems Philosophy", Brent D. Ruben, John Y. Kim (der.), *General System Theory and Human Communication*, New Jersey: Hayden Book Company, Inc., 1975, ss. 66-77.
- Lazarsfeld, Paul F., Robert K. Merton, "Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action", Wilbur Schramm (der.), *Mass Communication*, Urbana: University of Illinois, 1960, ss. 425-37.
- Leacock, Eleanor Burke, "The Changing Family and Levi-Strauss, or Whatever Happened to Fathers?", *Social Research*, 44 (2, 1977), ss. 235-59.
- Leogrande, William M., "An Investigation into the 'Young Marx' Controversy", *Science and Society: An Independent Journal of Marxism*, XLI (2, 1977), ss. 129-51.
- Levine, Donald N., Ellwood B. Carter ve Eleanor M. Gorman, "Simmel's Influence on American Sociology, I", *American Journal of Sociology*, 81 (4, 1976), ss. 813-45.
- Lewing, Haskell, Jacob Morris, "Marx's Concept of Fetishism", *Science and Society*, 2 (1977), ss. 172-90.

- Lichtman, Richard, "Marx and Freud, Part 2: Antagonistic Themes", *Socialist Revolution*, 33 (May/June 1977).
- Light, Ivan, "The Ethnic Vice Industry, 1880-1944", *American Sociological Review*, 42 (June 1977), ss. 464-79.
- Lin, Nan, Daniel Yaeger, "The Process of Occupational Status Achievement: A Preliminary Cross-National Comparison", *American Journal of Sociology*, 81 (3, 1975), ss. 543-62.
- Lindstrom, Diane, "American Economic Growth Before 1840: New Evidence and Directions", *The Journal of Economic History*, XXXIX (1, 1979), ss. 289-301.
- Lippmann, Walter, "The World Outside and Pictures in Our Heads, "Wilbur Schramm (der.), *Mass Communication*, Urbana: University of Illinois Press, 1960, ss. 468-86.
- Lockwood, David, "Social Integration and System Integration", George K. Zoollshan, Walter Hirsch (der.), *Exploration in Social Change*, London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- Louis Wirth, "Urbanism as a Way of life", *The American Journal of Sociology*, XLIV (1, 1938), ss. 1-24.
- Lukács ve Leo Kofler Konuşması, çev. Afşar Timuçin, *Felsefe Dergisi*, S. 4, 1978, ss. 16-59.
- Luke, Tim, "Culture and Politics in the Age of Artificial Negativity", *Telos*, 3 (Kış 1977/78), s. 55-72.
- MacIver, R.M., C.H. Page, "Changing Technics and Changing Society", John E. Nordskog (der.), *Social Change*, New York: McGraw-Hill, 1960.
- Malcolm, Henry W (Rev.), "The Crisis in Morality: Human vs. Institutional", *New University Thought: Special Issue*, 5 (1/2, 1966/67), ss. 84-95.
- Man, M., "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review*, XXXV (1970).
- Mannheim, Karl, "American Sociology", Maurice Stein ve Arthur Vidich (der.), *Sociology on Trial*, Englewood, Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963, ss. 3-11.
- Manuel, Frank E., "In Memoriam: Critique of the Gotha Program, 1875-1975", *Daedalus*, 105 (Kış 1976), ss. 59-77.

- Marcus, Herbert, "Technological Rationality and the Logic of Domination", Barry Barnes (der.), *Sociology of Science*, Penguin Modern Sociology Readings, 1972, ss. 31-52.
- Marshall, Donald, "Images of Modernism", *Partisan Review*, 45 (2, 1978), ss. 313-16.
- McCormick, Thelma, "Machismo in Media Research: A Critical Review of Research on Violence and Pornography", *Social Problems*, 25 (5, 1978), ss. 544-55.
- McDill, Edward, Jeanne Clare Ridley, "Status, Anomia, Political Alienation and Political Participation", *American Journal of Sociology*, LXVIII (Eylül, 1962), ss. 205-13.
- McLuhan, Marshall, "Further Thoughts on Icons", Marshall Fishwick, Ray 3. Browne (der.), *Icons of Popular Culture*, Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Popular Press, 1970, ss. 35-38.
- Merriam, Charles E., "The Assumptions of Aristocracy", *The American Journal of Sociology*, XLII (May 1938), ss. 857-77.
- Meyer, Gerhard, "Note on Technological Trends and Social Planning", *The American Journal of Sociology*, XLIII (May 1938), ss. 951-62.
- Moles, Abraham A., "Television and Forward Planning in Culture", *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Co-operation of the Council of Europe*, No. 25 (Yaz 1974), ss. 33-40.
- Morantz, Regina Markell, "The Scientist as Sex Crusader: Alfred C. Kinsey and American Culture", *American Quarterly*, Kış 1977, ss. 563-89.
- Morrison, David E., "Kultur and Culture: The Case of Theodor W. Adorno and Paul F. Lazarsfeld", *Social Research*, 45 (2, 1978).
- Morrow, Lance, "The History-Devouring Machine", *Horizon*, Temmuz 1978, ss. 18-23.
- Mulhern, Francis, "Marxism in Literary Criticism", *New Left Review*, 108 (Mart- Nisan 1978), ss. 77-87.

- Murdock, George P., "How Culture Change", John E. Nord-skog (Ed.), *Social Change*, New York: McGraw-Hill, 1960, ss. 86-94.
- Nelson, Jr., John R., "Alexander Hamilton and American Manufacturing: A Reexamination", *Journal of American History*, Mayıs 1979, ss. 971-95.
- Navarro, Vicente, "The Fetishism of Industrialization: A Critique of Ivan Illich", *Monthly Review*, 28 (5, 1976), ss. 34-46.
- Nesin, Aziz, "Bir Edebiyat Eserinin Toplumun Gereksindiği Döneme Uygun Düşüp Dümemesi Açısından Bir Romanın Değerlendirilmesi", *Militan*, S. 2, Şubat 1975, ss. 28-35.
- Nicolaus, Martin, "The Unknown Marx", *New Left Review*, No. 48 (1968), Marx'ı *Grundrisse*'deki yaklaşımı ile anlatıyor ve Marx'ın yabancılaşma sorununun hem felsefi yanını hem de ekonomi politiği ilgilendiren yanını bütün bir düşünsel gelişmesi boyunca birbirinden ayırmaksızın ele aldığı ileri sürüyor. Daha sonra, *Grundrisse*'nin kendisince yapılan çevirisine hazırladığı uzun Önsöz'de de bu görüşünü savunuyor. Istvan Meszaros'a oranla Martin Nicolaus, Marx'ın problematiğinin değiştiğini söyleyenlere yakın olduğu söylenebilir. Nicolaus, *Grundrisse* için de, "*Kapital*'de Marx'ın ne dediğini görüyoruz, *Grundrisse*'de ise bu dediklerini *nasıl* dediğini görüyoruz," diyor.
- Nordenstreng, Kaarle, "Communication Theory and Policies", *Education and Culture: Review of the Council for Cultural Cooperation of the Council of Europe*, 25 (yaz 1972), ss. 21-26.
- Ogburn, William F., "The Meaning of Technology", F.R. Allen *et al.*, *Technology and Social Change*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1957), ss. 3-12.
- Osgood, Charles, E., "Attitude Change and the Principle of Congruity", Wilbur Schramm (der.), *The Process and Effects of Mass Communication*, Urbana: University of Illinois Press, 1965), ss. 251-60.

Oskay, Ünsal, "Kültürün Özellikleri ve İçerikleri", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Basın ve Yayın Yüksek Okulu Yıllığı*, 1973 (yayını 1974), ss. 279-97.

———, "Yapısal Bir Sorun Olarak Kültür Değişimi", *Türkiye ve Orta-Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Dergisi*, 7 (1, 1974), ss. 80-102.

Özök, Ertuğrul, "McLuhan'ı Tersinden Okumak", *Yazı Dergisi*, Ankara, Kış 1978, S. 1, ss. 82-95.

Özön, Mustafa Nihat, "Batı Dillerinden Şiir Tercümeleri", *Terçüme Dergisi*, Şiir Özel Sayısı, VI (34/36, 1945/1946), ss. 451-63.

Park, Robert E., "Reflections on Communication and Culture", *The American Journal of Society*, XLIV (Eylül 1938), ss.

Perez, Gilberto, "Modernist Cinema: The History Lessons Straub and Huillet", *Art Forum*, Ekim 1978, ss. 46-55.

Petrusenko, Vitaly, "The Boundary of Myth and Reality", *The Democratic Journalist: The Journal of the International Organization of Journalist*, 3 (1977), ss. 20-23.

Petryszak, Nicholas, "The Frankfurt School's Theory of Manipulations", *Journal of Communication*, Yaz 1977, ss. 32-40.

Piccone, Paul, "Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliatti", *Theory and Society*, 4 (Kış 1976), ss. 485-512.

———, "Crisis of One-Dimensionality", *Telos*, 3 (Kış 1977/78), ss. 43-54.

Plotke, David, "American Politics and Class Forces in the 1970s", *Socialist Review*, 8 (37, 1938), ss. 11-39.

Prerest, Frank J., "The Indication of Sexual and Aggressive Similarities Through Humor Appreciation", *Journal of Psychology*, 91 (1977), ss. 283-88.

Press, Howard, "The Marxism and Anti-Marxism of Wilhelm Reich", *Telos*, (Sonbahar, 1971), ss. 65-82.

Rabessiere, Henry, "In Defense of Television", Bernard Rosenberg ve David Mannig White (Eds.), *Mass Culture: The Popular Arts in America*, New York: The Free Press, 196), ss. 368-74.

- Redfield, Robert, "Thinker and Intellectual in Primitive Society", Stanley Diamond (der.), *Primitive Views of the World: Essays from Culture in History*, New York: Columbia University Press, 1964, ss. 33-49.
- Riesman, David, Robert S. Weis, "Social Problems and Disorganization in the World of Work", Robert K. Merton ve Robert A. Nisbet (der.), *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*, New York: Harcourt, Brace, and World, Inc., 1961.
- Riley, Matilda. W., "A Sociological Approach to Communication Research", *Public Opinion Quarterly*, 15 (3, 1951), ss. 444-60.
- Robinson, Michael J., "Public Affairs Television and the Growth of Political Malaise: The Case of 'The Selling of the Pentagon'", *American Political Science Review*, 70 (1), ss. 409-32.
- Rogers, Mary F., "Instrumental and Infra-Resources: The Bases of Power", *American Journal of Sociology*, 79 (6, 1974), ss. 1418-33.
- Rohter, Ira, "A Social Learning Approach to Political Socialization", David C. Schwartz, Sandra Kenyon Schwartz (der.), *New Directions in Political Socialization*, New York: The Free Press, 1975, ss. 129-162.
- Rosenberg, Nathan, "Marx as a Student of Technology", *Monthly Review-Special Issues on Technology, the Labor Process, and the Working Class*, 28 (3, 1976), ss. 56-77.
- Rubenstein, Joseph, "On Nigerian Pop Culture", *Dialectical Anthropology*, 3 (3, 1978), ss. 261-67.
- Sandage, C. H., Arnold M. Barbon, James E. Haefner, "How Farmers View Advertising", *Journalism Quarterly*, 53 (2, 1976), ss. 303-307.
- Sanders, Scott, "Towards a Social Theory of Literature", *Telos*, 18 (Kış 1974), ss. 107-21.
- Sandhu, Harjit S., Donald E. Allen, "The Influence Punjabi

- Farm Modernization”, *American Journal of Sociology*, 79 (4, 1974), s. 967-980.
- Saraç, Tahsin, “Baudelaire ve Baudelaire’den Çeviriler Üzerine”, *Türk Dili*, 197 (1968), ss. 583-88.
- Schatzman, Leonard, Anselm Strauss, “Social Class and Modes of Communication”, *Journal of American Sociology*, LX (4, 1955), ss. 329-38.
- Schein, Edgar H., “Interpersonal Communication, Group Solidarity, and Social Influence”, W.G., Bennis, K.D. Benne ve R. Chin (der.), *The Planning of Change*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.
- Schramm, Wilbur, “Haberleşme Nasıl İşler?”, çev. Ünsal Oskay. Bkz. Ünsal Oskay (der.), *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969, ss. 95-134.
- Schroder, Fred E. H., “The Discovery of Popular Culture Before Printing”, *Journal of Popular Culture*, XI (3, 1977), ss. 629-38.
- Schützenberger, M.P., “A Tentative Classification of Goal-Seeking Behaviours F. E. Emery (der.), *Systems Thinking*, Penguin Modern Management Readings, 1976, ilk baskısı 1969, ss. 205-13. [Aslı için bkz. *Journal of Mental Science*, Vol. 100 (1954), ss. 97-102.]
- Schwartz, David C., Charles J. Mannella, “Popular Music as an Agency of Political Socialization: A Study in Popular Culture and Politics”, David C. Schwartz, Sandre Kenyon Schwartz (Eds.), *New Directions in Political Socialization*, New York: The Free Press, 1975, ss. 289-316.
- Scrivener, Michael, Review: Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977), *Telos*, 38 (Kış 1978/79), ss. 190-98. (Raymond Williams’ı “radikal populist” bir yazar ve 1959’dan beri doğru ve farklı bir yorum geliştiren önemli bir iletişim kuramcısı sayıyor.)
- Sedgwick, Peter, “Ideology in Modern Psychology”, Nigel Ar-

- mistead (Ed.), *Reconstructing Social Psychology*, London: Penguin Education, 1974, ss. 29-37.
- Seeman, Melvin, "On the Meaning of Alienation", *American Sociological Review*, Aralık 1959, ss. 783-91.
- , "The Urban Alienation. Some Dubious Theses from Marx to Marcuse", *Journal of Personality and Social Psychology*, 19 (2, 1971), ss. 135-43.
- Sennett, Richard, "Destructive Gemeinschaft", *Partisan Review*, XLIII (3, 1976) s. 341-61.
- Sherif, Muzafer, B. Jack White ve O.J. Harvey, "Status in Experimentally Produced Groups", *The American Journal of Sociology*, LX (4, 1955), ss. 370-79.
- Siegmeister, Elie, Alvin Lucier, Mindy Lee, "Three Points of View", *The Musical Quarterly*, Nisan 1979, 281-95.
- Simmel, Georg, "The Metropolis and Mental Life", İng. çev. H.H. Gerth ve C. Wright Mills, bkz. Eric ve Marry Josephon (Ed.), *Man Alone: Alienation in Modern Society*, New York: Dell Publishing, Laurel Edition, 1965, ilki 1962), ss. 151-65.
- Singer, David, "Aggression Arousal, Hostile Humor Catharsis", *Journal of Personality and Social Psychology*, Monograph Supplement, Vol. 8, No. 1. Kısım 2, ss. 1-14.
- Sisk, John P., "Ceremony and Civilization in Shakespeare", *The Sewanee Review*, 86 (3, 1978), ss. 396-405.
- Smith, Dallas W., "Critique of 'The Consciousness Industry'", *Journal of Communication*, 27 (Kış 1977), ss. 198-202.
- Sorokin, Pitirim A., Robert K. Merton, "Social Time: A Methodological and Functional Analysis", *American Journal of Sociology*, XLII (5, 1937), ss. 615-29.
- Smelser, Neil J., "Mechanism of Change and Adjustment to Change", Bert Hoselitz, Wilbert E. Moore (der.), *Industrialization and Society* (UNESCO-MOUTON, 1963), ss. 32-54.
- Solomon, Maynard, "Beethoven, Sonata, and Utopia", *Telos*, 9 (Sonbahar 1971), s. 32-47.

- Starobinski, Jean, "The Accuser and the Accused", *Daedalus*, 107 (3, 1978), ss. 41-58.
- Steiner, George, "Introduction", Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, İng. çev. George Steiner, London: Paladin, 1971, ss. 9-16.
- Stevenson, Galvin, "Social Relations of Production and Consumption in the Human Service Occupations", *Monthly Review*, 28 (3, 1976), ss. 78-87.
- Stone, Gregory P., "American Sports: Play and Display", Eric Larrabee, Rolf Meyersohn (der.), *Mass Leisure*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958; ss. 253-64. [Aslı için bkz. *Chicago Review*, 9 (3, 1955).]
- Stupan, Ana, *The Relation Between a Mass Medium and Audience as Interaction* (paper) [Symposium on Mass Media and International Understanding, Ljubljana, 1968 Meeting of the Sociopsychological Section of LAMCRIFE.]
- Svados, Harvey, "Less Work-Less Leisure", Eric Larrabee; Rolf Meyersohn (der.), *Mass Leisure*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1958, ss. 353-63.
- Sweezy, Paul M., "The Nature of Soviet Society", *Monthly Review*, Kasım 1974 ss. 1-16.
- Tannenbaum, Percy H., "Mood Change as a Function of Stress of Protagonist and Degree of Identification in a Film-Viewing Situation", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2 (4, 1965), ss. 612-616.
- , "Emotional Arousal as a Mediator or Erotic Communication Effects", *Technical Report of the Commission on Obscenity and Pornography*, Vol. VIII, 1970, ss. 326-79.
- Tannenbaum, P.H., D. Zilman, "Emotional and Arousal in the Facilitation of Aggression Through Communication", bkz. L. Berkowitz (der.), *Advances in Experimental Psychology*, Vol. 8, New York: Academic Press. (Bu kaynakla ilgili bilgi için bkz. J.M. Weber, "Televised Violence and Paranoid Perception: The View from Great Britain", *Public Opinion Quarterly*, 42 (3, 1978), ss. 25-32.

- Tansel, F. A., "Garp Dillerinden Yapılan Manzum Tercüme: 1839-1908", *Tercüme Dergisi*, Şiir Özel Sayısı, C VI (34-35, 1945/46), ss. 464-75.
- Teichgraeber, Richard, "Hegel on Property and Poverty", *Journal of the History of Ideas*, 38 (1, 1977), ss. 47-64. [Hegel ile Marx arasındaki, bizim sorunumuz açısından farklılığı anlamak için yararlı bir yazı. Bu yazı ile aynı anda şu kısa yazı okunabilir: Georg W. Hegel, *The Philosophy of Right*, İng. çev. S.W. Dyde, London: George Bell and Sons, 1896 ve ss. 182-83, 187-53, 190-93, 196-99, 201, 207, 209-10, 229-32, 235, 249, 252, 256-57, 259'dan derlenen "The Civic Community" başlıklı düzenleme, bkz. Talcott Parsons, Edward Shils. Kaspar D. Naegle, Jesse R. Pitts (der.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York, London: The Free Press, Collier-Macmillan, 1965, One-Volume Edition, ilki 1961, ss. 112-117.]
- Thielicke, Klaus, Günter Lippola, "The Functions of Scientific Journalism in Capitalist Countries", *The Democratic Journalist*, 3 (1977), ss. 4-8.
- Toby, Jackson, "Violence and Masculine Ideal", S. Seinmetz, M.A. Strauss (der.) *Violence in the Family*, New York: Dodd, Mead, 1975, ss. 58-65. Toennies. Ferdinand, "Gemeinschaft and Gesellschaft", Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegle, Jesse R. Pitts (der.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory, Two Volumes in One*, New York: The Free Press, 1965), ss. 191-201. [F. Toennies'nin *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, İng. çev. ve Giriş yazarı, Charles P. Loomis, East Lansing, Mich.: Michigan State, University Press, 1957 çevirisinin Kitap I, ss. 33-40, 42-44, 46-48, 64-69, 75-78'den düzenleme.)
- Ulanov, Barry, "Jazz: Issues of Identity", *The Musical Quarterly*, Nisan 1979, ss. 245-56.
- Vajda, Mihály, "Karl Korsch's Marxism and Philosophy", Dick Howard ve Karl E. Klare (der.), *The Unknown Dimensions:*

- European Marxism since Lenin*, New York, London: Basic Books, Inc., 1972, ss. 131-46.
- Vanneman, Reeve, Fred C. Pampel, "The American Perception of Class and Status", *American Sociological Review*, 42 (Haziran 1977), ss. 422-37.
- Veblen, Thorstein, "Idle Curiosity in Society", Barry Barnes (der.), *Sociology of Science*, Penguin Modern Sociology Readings, 1972), ss. 321-330. [Aslı için bkz. T. Veblen, "The Place of Science in Modern Civilization", *American Journal of Sociology*, C 2 (1906), ss. 585-609.]
- Weigert, Andrew J., Ross Hostings, "Identity Loss, Family and Social Change", *American Journal of Sociology*, 82 (Mayıs 1977), ss. 1171-1185.
- Weinbaum, Batya, Amy Bridges, "The Other Side of the Paycheck", *Monthly Review*, 28 (Temmuz-Ağustos 1976), ss. 88-103.
- Weiss, Robert S., David Riesman, "Social Problems and Disorganization in the World of Work", Robert K. Merton, Robert A. Nisbet (der.), *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1961, ss. 459-514.
- Wilensky, H.L., "Work, Careers, and Social Integration", Tom Burns (der.), *Industrial Man* (Pelikan, 1974), ss.
- Wills, Garry, "The Porno perplex", *Psychology Today*, C 11, S. 3, 1978.
- Wilson, Kenneth L., Alejandro Portes, "The Educational Attainment Process. Results from a National Survey", *American Journal of Sociology*, 81 (2, 1975), ss. 343-62.
- Winetrout, Kenneth, "The New Age of the Visible: A Call to Study", D.M. White, R. Averson (der.), *Sight, Sound, and Society: Motion picture and Television in America*, Boston: Peacon Press, 1968), ss. 377-83.
- Wolf, Rick, "Economics, Advertising and Consumer Culture", *Monthly Review*, 29 (10, 1978), ss. 49-55.

Wood, Robin, "Return of the Repressed", *Film Comment*, Temmuz-Ağustos, 1978, ss. 25-32.

Zeitlin, Maurice, "Corporate Ownership and Control: the Large Corporation and the Capitalist Class", *The American Journal of Sociology*, 79 (Mart 1974), ss. 1073-1119.

Zeitlin, Maurice, "On Class Theory of the Large Corporation. Response to Allen", *The American Journal of Sociology*, 81 (Ocak 1976), ss. 894-903.

Diğer Bilgi Kaynakları

Yazılı kaynaklar üzerinde yapılan incelemelerin yanı sıra;

1. Türkiye Radyo-Televizyon Kurumu'nun olanaklarından yararlanılarak yerli ve yabancı popüler müzik parçaları incelenmiş; "ses" ve "lirik" yanları bakımından değerlendirmeye çalışılmıştır.

2. TRT Dış Yayınlar'da yurtdışına yayın yapan "Türkiye'nin Sesi" servisine yurtdışındaki –çoğunluğu işçi olan– dinleyicilerden gelen "istek mektupları" incelenmiştir. Bu isteklerden, çok kabaca da olsa, yurt özlemi ağır basanların, işleri fazla iyi olmayanların, hısım-akrabasından çok sayıda insanın değişik dış ülkelere çalışmaya gitmiş bulunan dinleyicilerin, bize göre daha edilgin popüler kültür özellikleri taşıyan Ferdi Tayfur'dan hoşlandıkları; işinden hoşnut olanların Orhan Gencebay'dan hoşlandıkları; istek mektubundaki anlatımı iyice olanlardan itibaren ise, Cem Karaca, Zülfü Livaneli, Rahmi Saltuk gibi sanatçılardan hoşlanmanın başladığı; Türk Sanat Müziği ya da Klasik Batı Müziği'ne olan istegin ise yok denecek kadar az olduğu yolunda önemli belirtiler görülmüştür (1979 yılında).

3. Çok kısa bir süre olmakla beraber, 1978 yılı yazında, *Antalya Festivali* sırasında sekiz gün süreyle aynı "kampta" kaldığımız tiyatrocı, sinemacı, şair, çevirmen, sinema eleştirmeni, grafiker, müzisyen, sanat dergisi yönetmeni, heykeltıraş, ressam, sinema oyuncusu, sahne sanatçısı diye sınıflandırılabilir sanatçı ve sanatla ilgili kimselerle görüşülmüş, çeşitli sorunlar tartışılmıştır.

Genel Danışman Kaynakları

- Abadan, Nermin, *Bürokrasi*, Ankara, SBF Yayınları, 1959.
- , *Kamuoyu*, Ders Notları, SBF, BYY Okulu, 1973/1974.
- , Ahmet N. Yücekök, *Siyasal Davranış ve Siyaset Sosyolojisi*, Ders Notları, SBF, 1971/1972.
- Abadan, Yavuz, *Devlet Felsefesi: Seçilmiş Okuma Parçaları*, Ankara: SBF Yayınları, 1959.
- Adnan-Adivar, Abdülhak, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, 1969, ilki 1944.
- Bernal, John Desmond, *Materyalist Bilimler Tarihi*, çev. Emre Marlalı, İstanbul: Sosyal Yayınları, iki cilt, 1976.
- Çam, Esat, *Batı Demokrasilerinde Siyasi İktidar ile İktisadi İktidar*, İstanbul: İktisat Fakültesi Yayınları, 1966.
- , *Siyasi Bilimine Giriş*, İstanbul: İkt. Fakültesi Yayınları, 1975.
- Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara: Doğan Yayınevi, 1968.
- Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974, ilki 1961.
- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1972.
- Kazancı, Metin, *Halkla İlişkiler Açısından Yönetim ve Yönetilenler*, Ankara: SBF Yayınları, 1978.
- Mihçioğlu, Cemal, *Personel İdaresinde Beşerî Münasebetler*, Ankara, SBF Yayınları, 1958, ikinci baskısı.
- Özbudun, Ergun, *Siyasal Partiler*, Ankara, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1974.
- Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, 1976.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: Modern Çağ*, çev. Muhammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973, ikinci baskısı.
- Songar, Ayhan, *Psikiyatri: Modern Psikoloji ve Ruh Hastalıkları*, İstanbul: Geçit Kitabevi, 1977, ilk baskı.

- Soysal, Mümtaz, *Anayasaya Giriş*, Ankara: SBF Yayınları, 1969, ikinci baskısı.
- Şerif, Mardin, *İdeoloji*, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1976.
- , *On Dokuzuncu Yüzyıl Türk Edebiyatı*, İstanbul: Çağlayan Yayınevi, 1968.
- Turan, İlter, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İstanbul: İktisat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Yıldırım, Cemal, *100 Soruda Bilim Tarihi*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1974.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Remzi Kitabevi, 1964.

Ayrıca:

Encyclopaedia Britannica, 1974 baskısı.

International Encyclopedia of the Social Sciences, 1968 baskısı.

“Çağdaş toplumlardaki kitle iletişimi olgusunu anlayabilmek için iletişim sürecini toplumsal sistemden soyutlamaksızın ele almak, böylelikle git-gide yoğunlaşan kitle iletişimine rağmen, bağımlı konumdaki insanların toplumsal yaşam içinde realiteyi kendi toplumsal konumları açısından algılayamama durumlarının nedenlerini bulabilmek gerekiyor.”

Popüler kültür eleştirisinin öncü ismi Ünsal Oskay'ın kitle kültürünün kuram ve uygulama biçimlerini ele aldığı çalışmaları, popüler kültür kavramının Türkiye'nin düşünce gündemine girmesini sağlayan temel kaynaklardır. *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* alanında ilk ve aşıl-mayan tek kitaptır. Oskay popüler kültür ve kitle kültürü kavramlarının içeriğine dahil olan pek çok ögeyi derinlemesine inceleyerek popüler kültürün tarihsel kökeni ve siyasal rolünü daha da belirginleştirmiştir. 19. yüzyılın oluşturduğu dünyayı Rousseau, Baudelaire ve Melville aracılığıyla resmeden, dış gerçekliğin algılanma biçimlerini sorgulayan yazar, özellikle günümüz toplumlarında iletişim sorunlarına ilişkin bilimsel açıklamaların yetersizliklerini de yetkin bir şekilde ele alır.

“Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri Ünsal Oskay'ın sonraki bütün çalış-malarının ipuçlarını, bu çalışmaları yönlendiren bütün ontolojik ve epis-temolojik kaygıları bağrında taşımaktadır.”

Aydın Uğur



ISBN 978-975-10-350



9 789751 035066

Online alışveriş: [mkitap.com](http://www.mkitap.com)