DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

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

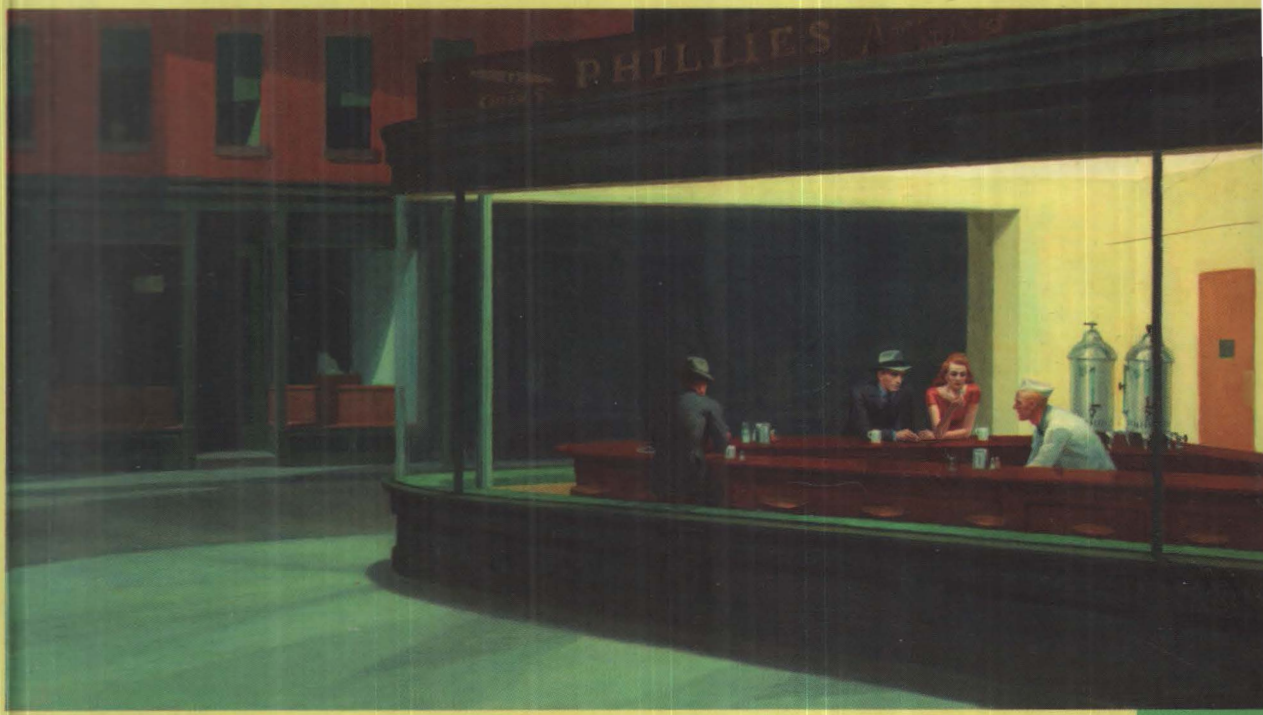
• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

P. Scannell

MEDYA ve İLETİŞİM

Paddy Scannell

MEDYA *ve* İLETİŞİM



çevirenler

Oğuzhan Taş – Burcu Sümer

ÜTOPYA
Medya-İletişim

Ütopya Yayınları: 353
Medya-İletişim Dizisi

© 2016 Ütopya Yayınevi – 2007, Sage Publications
Türkçe çevirinin tüm yayın hakları Ütopya Yayınevi'ne aittir.
Yayınevinden izin alınmadan, kısmen ya da tamamen alıntı yapılamaz.
Hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Kitabın Orijinal Adı
Media *and* Communication

1. Baskı
Ütopya Yayınevi
Kasım 2020

Kapak Resmi
Edward Hopper, *Nighthawks* (1942)

Kapak Tasarım
İlknur Kavlak

Sayfa Düzeni
Ütopya

Baskı ve Cilt
Bizim Büro Matbaa (Sertifika No: 42488)
Sedef Sokak No: 6/1 İskitler – Ankara
Tel: (0 312) 229 99 28

ISBN 978-605-9378-86-4

Ütopya Yayınevi
(Sertifika No: 16708)
Ataç I Sokak 33/15 Kızılay / Ankara
Tel-Fax: (0 312) 433 88 28

İnternet: www.utopyayayinevi.com.tr

E-Posta: utopya@utopyayayinevi.com.tr

Medya *ve* İletişim

Paddy Scannell

çevirenler
Oğuzhan Taş – Burcu Sümer

Paddy Scannell

Uzun yıllar Westminster Üniversitesi'nde çalışmış, burada meslektaşlarıyla birlikte İngiltere'de medya çalışmaları alanındaki ilk lisans programını başlatmıştır. *Media, Culture & Society* dergisinin kurucu editörüdür. Yayıncılık tarihi ve tarihyazımı, konuşma çözümlemesi, iletişimin fenomenolojisi, Afrika'da kültür ve iletişim konularında çalışmaktadır.

Diğer Eserleri: *A Social History of British Broadcating* (Wiley, 1991, D. Cardiff'le birlikte), *Mass Communications: A Comparative Introduction* (Manchester University Press, 1994, Rowland Lorimer'le birlikte) *Radio, Television and Modern Life* (Wiley, 1996), *Television and the Meaning of "Live": An Enquiry into the Human Situation* (Polity, 2014), *Why Do People Sing: On Voice* (Wiley, 2019).

Oğuzhan Taş

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesi. İletişim kuramları, sosyal teori ve medya etiği gibi konularda dersler vermektedir. *Gazetecilik Etiğinin Mesleki Sınırları: Profesyonellik, Piyasa ve Sorumluluk* (2012, İletişim) ve *İletişim, Medya ve Kültür: Anahtar Kavramlar* (2017, Ütopya) başlıklı iki kitabı vardır. John Downing vd.lerinin *Radikal Medya: İsyancıların İletişimi ve Toplumsal Hareketler* (2017, İmge) başlıklı kitabının çevirmenlerinden biridir.

Burcu Sümer

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesi. Doktora derecesini 2007 yılında "The Impact of Europeanisation on Policy-making in Turkey: Controversies, Uncertainties and Misfits in Broadcasting Policy, 1999-2006" başlıklı çalışmasıyla Westminster Üniversitesi'nden aldı. Türkiye'de medya politikaları, Avrupa Birliği'nde görsel-işitsel politika, küreselleşme ve medya endüstrileri konularında çalışmayı, lisans ve lisansüstü düzeyde dersler vermeyi sürdürmektedir.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 7

Giriş 9

Birinci Kısım: Kitleler 15

1. Kitle İletişimi: Lazarsfeld ve Adorno
ABD, 1930'lar ve 1940'lar 17

2. Kitle Kültürü: Horkheimer, Adorno, Brecht, Benjamin
Almanya/ABD, 1930'lar ve 1940'lar 41

3. Kitlelerin Sonu: Merton, Lazarsfeld, Riesman ve Katz
ABD, 1940'lar ve 1950'ler 77

İkinci Kısım: Gündelik Hayat 109

4. Kültür ve İletişim: Leavis, Hoggart, Williams
İngiltere, 1930'lar–1950'ler 111

5. İletişim ve Teknoloji: Innis ve McLuhan
Kanada, 1950'ler ve 1960'lar 145

6. Etkileşim Olarak İletişim: Goffman ve Garfinkel
ABD, 1950'ler–1970'ler 170

Üçüncü Kısım: İletişimsel Rasyonellik ve İrrasyonellik 197

7. İletişim ve Dil: Austin, Grice, Sacks ve Levinson
İngiltere ve ABD, 1950'ler–1970'ler 199

8. İdeoloji Olarak İletişim: Hall
İngiltere, 1960'lar ve 1970'ler 227

9. İletişim ve Kamusallık: Habermas
Almanya (ABD/İngiltere), 1950'ler–1990'lar 264

Sonuç 293

Teşekkür

Bu kitap uzun yıllardır medya ve iletişim üzerine verdiğim derslere dayanıyor. Bu durumda minnet borcum en başta öğrencilere; burada yazılanların bazı versiyonları üzerinden birlikte geçtik, kimi zaman anladık, kimi zaman konunun içinden çıkamadık; söylenenlere bazen hak verdik, bazen itiraz ettik. Tüm bu tekrarlar, üzerinde durduğumuz şeyler konusundaki fikrimi netleştirmeme yardımcı oldu. Temel bir noktayı idrak etmem uzun zaman aldı: Öğrettiğiniz şeylerle, ancak birçok kez geri dönüp baktıktan sonra gerçek bir bağ kurup onların ne anlam taşıdığını görmeye başlıyorsunuz. Gençken aynı dersi her yıl küçük varyasyonlarla tekrarlamaktan bir nebze utanırdım. Şimdi her yıl konuyu farklı bir perspektifle ele almaktan, eski ve yeni malzemelere farklı açılardan yaklaşmaktan keyif alıyorum. Ve her seferinde daha çok şey öğreniyor, yapmaya çalıştığım şeyi ve bunu neden yaptığımı daha net görüyorum.

Üzerinde çalıştığım sırada kitabın bölümlerini okuyan Martin Montgomery, Shaun Moores, Andrew Tolson, Pete Simonson ve Bill Schwarz'a yorumları için minnettarım. Kitap taslağını okuyan dört kişiye yardımları için özellikle minnettarım. Frankfurt Okulu'nun çağdaş görüşleri hakkında beni bilgilendiren Maren Hartman'a ve fotoğraf arşivi çalışmasındaki üstün gayretleri için Sarah Crymble'a da teşekkür ederim.

Bu kitaptaki konuları öğretmeye 1980'lerde David Cardiff'le birlikte başladık. David üç yıl önce, elli dokuz yaşındayken zamansız bir şekilde öldü. Onunla ders vermek her daim büyük bir zevkti. Kendimizi, bir öğrenci kuşağını –hiç olmazsa bir kısmını– eğlendirmiş, etkilemiş, onlara bilgi aktarmış başarılı bir komedi ikilisi gibi görme fikri hoşuma gidiyor. Bu kitap onun için; büyük özlem duyulan bir meslektaş, yazar ve arkadaşın sevgi dolu anısına.

Giriş

Bu kitabı yazmaktaki başlıca amacım, medya ve iletişim çalışmalarıyla yakından ilgilenen öğrencilere geçtiğimiz yüzyılda bu alandaki akademik çalışmaların gelişimi hakkında bir değerlendirme sunmak. Dokuz bölümün her biri, bizi medya ve iletişim çalışmalarının önemli bir "uğrağı" ile tanıştırıyor. Bölümlerde çoğunlukla bir ya da iki isim, kimi zaman tek bir metin ele alınıyor; yazarların çalışmalarında yöneldikleri sorunlar, geliştirdikleri yeni metodoloji ve kavramlarla ilgili kısa değerlendirmeler yapılıyor. Böylece her bir bölüm, bir ders ya da seminere temel oluşturabilecek şekilde sunuluyor.

Giriştiğim işin sınırlılıklarını netleştirmem yerinde olur. Bu kitap geçtiğimiz yüzyılda medya ve iletişim çalışmalarındaki akademik gelişmelerin tam kapsamlı bir değerlendirmesi değil. Taslak metni okuyanlardan biri – pek de haksız değildi – kitabı "dağın tepe noktalarına bir bakış" olarak tanımladı. Medya ve iletişim çalışmalarının pek çok önemli yönüne burada yer verilmiyor. Doğrusu, başlıktan da anlaşılacağı üzere "medya"nın "iletişim"e göre öncelikli bir yeri var. Başlık *İletişim ve Medya* olsaydı metnin ağırlığı ve vurgusu başka şekilde olacaktı. Burada asıl olarak günümüzde "medya" olarak düşündüğümüz alanla ilgili akademik çalışmaların geçtiğimiz yüzyıldaki seyriyle ilgileniyorum. Sanıyorum bu konuda iki ana tarihsel uğrak bulunduğuna kimse itiraz etmeyecektir: (1) ABD'de 1930'ların ortasından 1950'lerin ortasına kadar kitle iletişim sosyolojisinin, (2) İngiltere'de 1960'ların ortasından 1970'lerin sonuna kadar Kültürel Çalışmalar'ın bir dalı olarak medya çalışmalarının gelişimi. Bu iki uğrak kitabın temel ayaklarını oluşturdu. İlki, birinci ve üçüncü bölümlerde, ikincisi ise dördüncü ve sekizinci bölümlerde ele alındı. Bu iki kurucu uğrakta dahli

bulunan üçüncü bir hat daha var; Alman entelektüel geleneğinin felsefe, sosyoloji ve tarihin kıyılarında gezinen eleştirel sosyal teorisi. Bu teori, birinci ve ikinci bölümde Avrupa'daki oluşum sürecini ve 1930'larda ABD'deki sürgün dönemini incelediğim Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında karşılığını buldu. Ayrıca dokuzuncu bölümde Frankfurt Okulu'nun savaş sonrası kuşağının önde gelen temsilcisi Jürgen Habermas'ın önemli bir çalışmasını inceledim.

Bu üç ana yaklaşımı irdelemek, kitabın içeriğinin yarısından fazlasını oluşturdu. Bunlar üzerinden ilerleyince bazı alternatifleri büyük ölçüde görmezden gelmiş oldum. Sözgelimi James Carey'in ABD'deki geç dönem çalışmalarını ve hakim "etki geleneği"nin panzehri olarak savunduğu ritüel olarak iletişim yaklaşımını değerlendirmeye almadım. Ayrıca kitabın mimarisini belirleyen iki ana uğrakta olup bitenleri harfi harfine takip etmeye çalışmadım. Medya çalışmaları açısından kurucu anlara odaklanmaya, başlangıçtaki sorunların ne olduğuna, bu sorunlarla neden ve nasıl meşgul olunduğuna bakmaya çalıştım. Tüm bu gelişmeler içinde, yenilik ve keşiflerin özümsenip yayılmaya başladığı bir nokta saptanabilir. Ben burada ikinci süreçle değil ilkiyle ilgileniyorum. Bu yüzden, 1950'lerden günümüze kitle iletişim çalışmalarının Amerikan üniversitelerinde yaygınlaşması ve Wilbur Schramm ile çağdaşlarının bu süreçteki rolü üzerinde durmuyorum. Aynı şekilde ne medya çalışmalarının 1980'lerden sonra İngiltere'de, ne de kültürel çalışmaların bir dalı olarak küresel ölçekte yayılışı ele aldığım konular arasında.

Her iki uğrakta da, o zamanın yeni medyası (30'larda radyo, 70'lerde televizyon) belirli bir yönüyle incelenmiştir. Bu nedenle diğer önemli boyutlarıyla ilgili çalışmaları dışarıda tutuyorum. Burada, radyo, televizyon ve basın endüstrisiyle de; kurumsal yapılanma ve gelişme bakımından şüphesiz önemli olmakla birlikte bunların iktisadi ve siyasal temelleriyle de ilgilenmiyorum. Aynı şekilde medyanın ekonomi politiği, haber sosyolojisi, basın ve yayıncılığın kurumsal tarihi gibi konularda da sessiz kalıyorum, çünkü bunlar ne 1930'larda Columbia Üniversitesi'nde Amerikan kitle iletişim sosyolojisinin ne de 1970'lerde Birmingham'da İngiliz kültürel çalışmalarının odağındaki meselelerdi. İlkinde yeni iletişim aracı radyoya sosyal bir sorun, ikincide ise yine o zaman için yeni olan televizyona kültürel bir sorun olarak yaklaşıldı. Bunun neden böyle olduğu ve yarattığı sonuçlar bir bütün olarak kitabın temel konusunu oluşturuyor.

Kitabın başlığı, medyaya ilişkin sorunun iletişimle yakından bağlantılı olduğunu ileri sürüyor. Ne var ki, medya ve iletişimin akademik birer inceleme konusu olarak saptandığı kurucu uğraklarda durum pek de böyle değil. ABD'de

1930'lar ve 40'ların kitle iletişim sosyolojisi ve 1970'lerde İngiliz medya çalışmaları, medyanın sosyal ve kültürel sonuçları ve etkileriyle daha yakından ilgiliydiler. Bu yüzden seçilen başlık, bir şeyi savunma niyeti de barındırıyor. Medya çalışmalarının iletişim sorununa henüz gerektiği şekilde eğilmediğini, eğer medyanın seyirci, dinleyici ve okurlar için nasıl bir etkinlik yürüttüğüyle ilgileniyorsak, iletişimin yaptığımız çalışmalar bakımından oldukça merkezi bir sorun olarak görülmesi gerektiğini öne sürüyorum. Bu kitap bir üçlemenin ilk cildi ve işlevlerinden biri diğer iki kitap için bir giriş teşkil etmek. Sıradaki çalışmalara hazırlık olması için bu cilde, yirminci yüzyılın ikinci yarısında farklı akademik alanlarda iletişim açısından önemli bulduğum gelişmeler hakkındaki değerlendirmelerimi de dahil ettim. Bunlardan altıncı ve yedinci bölümlerde birbirleriyle ilişkili şekilde söz ediyorum. Bu iki bölümün işlevi diğerlerinden biraz farklı; daha yalın ve yoruma dayalı bir yazım tarzı var, biyografik ve tarihsel detaylar daha sınırlı. Burada kısaca gözden geçirilen gelişmelerin daha kapsamlı tarihsel değerlendirmesi üçlemenin son cildinde yer alacak.

Bu kitabı yazdığım sırada karşılaştığım tarihyazımıyla ilgili konular, özellikle de akademik bir iş olarak tarih yazmakla (tarihyazıcılığı) tarihin kendisi arasındaki ilişki giderek daha çok ilgimi çekti. Eğitsel amaçlarla bakıldığında, kitabın ana bölümleri bağımsız bir şekilde ele alınabilir olmakla birlikte, bir bölümden diğerine kendi içinde ilerleyen bir anlatı da bulunuyor.

Bölümler çoğu kez üst üste binmekle birlikte kronolojik olarak düzenlendi; alt başlıklarda belirtildiği gibi büyük ölçüde ABD ve İngiltere'deki akademik gelişmelerle ilgilenildi. Kanada ve Almanya'daki gelişmeler, ilgili oldukları yaklaşımlar çerçevesinde gündeme geldi (gerçi ikincisinde vurgu Almanya'nın kendi üzerinde değil, daha ziyade Eleştirel Teori'nin ABD ve İngiltere'de yarattığı etkide). Sonuç bölümü, kitabın ana fikrini ortaya koyuyor. Burada, akademik alanların tarihini yazarken gündeme gelen sorunlardan söz ettikten sonra, tüm bu alanların gelişimi içinde akıp giden tarihsel anlatıyı yorumluyorum ve tarihsel gelişimi içinde medya araştırmalarının hangi sorunlarla ilgilendiğini ve neden bunlara yöneldiğini açıklamaya çalışıyorum. Böylelikle iletişim sorununun, yirminci yüzyıldaki medya çalışmalarının merkezinde yer almadığı yönündeki iddiamı somutlaştırıyorum.

Ulaştığım sonuçları burada önceden belirtmek istemiyorum fakat neyi yapmaya çalışmadığıma dair birkaç nokta üzerinde durmam gerekiyor. Bir fikirler tarihi ya da İngiltere ve ABD'deki akademik gelişmelerin karşılaştırmalı tarihini yazmaya çalışmıyorum. Akademik alanların tarihi, belirli sorunlar içeren olduk-

ça özel bir tarihyazımı türü. Ben bilhassa, sonradan belli bir akademik alanın kuruluşunda etkili olan türdeki çalışmalara –bunların kaleme alındığı süreçlere de uzanarak– ağırlık verdim. Akademik metinlerin üretiminin gizli tarihini göstermeye çalıştım. Bunu özellikle üçüncü ve sekizinci bölümlerde yaptım; iki ünlü metnin yaşam öyküsünü (Elihu Katz ve Paul Lazarsfeld'in yazdığı 1955 tarihli *Kişisel Etki* kitabı ve Stuart Hall'un 1980 tarihli "Kodlama/Kodaçımı" makalesi) yeniden kurdum ve basılı bir metne dönüşüp yayınlanana kadar geçirdikleri süreci inceledim. Aynı yöntemi sonraki ciltte radyo ve televizyon programlarıyla ilgili çalışmalara da uygulayacağım. Buradaki amaç, ister üniversitede çalışan akademisyenlerin kitapları ya da makaleleri, ister sözgelimi BBC'de çalışan yapımcıların programları olsun, üretimdeki gizli emeği görünür kılmak. İnsan yapısı şeylerin hassas yanını açığa çıkaran bu yöntemin geçerliğinin ortaya konulması sonraki iki kitabın konuları arasında. Böyle bir yöntemin, akademik çalışma sürecine uygulandığında akademik "metinler"in de bir hayat öyküsü olduğunu (diğer her şey gibi) göstereceğini umuyorum. Bu metinlerin yazım öyküsü demek, yazarlarının kurumsal çalışma hayatlarına bakmak, bu hayatın metinlere nasıl sızdığını ve hiçbir metnin gökten zembille inmediğini görmek demek. Fikirler tarihi (ve genel olarak akademik yazın) metinlerin basılı hallerini, öylece ortaya çıkan ve metinler arası boşlukta serbestçe salınan şeyler olarak görme eğilimdedir. Benim amacım ise, sonunda yayına dönüşecek bir metin hazırlamak için harcanan çabayı görünür kılmak, yani akademisyenleri iş başındayken göstermek ve bu çalışmaların nasıl metne döküldüğünü (kimi zaman da dökülmediğini) açıklayabilmek. Burada yapmaya çalıştığım şey, sadece kurumsal ya da biyografik bir arka plan sergilemek değil; ortaya konan nihai ürünün form ve içeriğini onu belirleyen gizli tarih ve görünmeyen emek (çaba ve özen) bağlamında açıklamak. Bugüne kadar radyo ve televizyonla ilgili yaptığım tüm çalışmaların temeli buna dayanıyordu, bir sonraki ciltte yine bu yaklaşımı sürdüreceğim. Bu kitapta ise aynı yaklaşımı akademik kurumlara ve entelektüel üretimdeki emek sürecine uyguluyorum.

Anlaşıldığı üzere, bu bir fikirler tarihi ya da karşılaştırmalı tarih kitabı değil. Her ne kadar Avrupa ile Kuzey Amerika, eski dünya ile yeni dünya arasındaki bağlantılar ve farklılaşmalarla ilgileniyor olsam da, peşinde olduğum şey ABD ile İngiltere'nin karşılaştırmasını yapmak değil. Kuzey Amerika'dan söz ederken ABD ile birlikte Kanada'yı da kastediyorum ve beşinci bölümde iletişim teknolojilerine tarihsel yaklaşımın öncüsü Harold Innis'in Kanada'ya özgü yanları olan çalışmalarını ele alıyorum. Innis'in Kanadalı oluşu önemsiz bir biyog-

rafik detaydan ibaret değildir. Kanada'nın güçlü konumdaki ABD ile olan komşuluk deneyimi, Innis'in düşüncelerini ve çalışmalarını etkilemiştir. Burada eski ile yeni dünya arasındaki temel ayrımla ilgileniyorum. ABD ve Kanada, eski dünyadan o ya da bu nedenle kaçıp gelen, yeni dünyada yeni bir yaşam arayışındaki Avrupalı yerleşimcilerce sömürgeleştirildi. Avrupa ile Kuzey Amerika birbirlerine göbekten bağlıdır; etkisi günümüze dek uzanan bu durumun iki kıta arasında yarattığı gerilimler ilerleyen bölümlerde tıpkı bir dip akıntı gibi varlığını hissettirecek. Buna rağmen karşılaştırmalı tarihle ilgilenmediğimi söylememin nedeni, Kuzey Amerika ve Avrupa'daki gelişmeleri aynı tarihsel süreç içinde dünya modernleşmesine verilmiş yanıtlar olarak görmem. İster kişilerin, ister kurumların ya da ulus devletlerin geçmişi olsun, bunların tümü bizzat tarih tarafından belirlenir. Fakat bunun ne anlama gelebileceği, bu üçlemede ilerleyerek yanıtı aranacak türde bir sorudur. İkinci ciltte, tarih yapma sürecinde yayıncılığın rolünü inceleyeceğim ve son ciltte akademik bir disiplin olarak tarihyazımı ile insanlık tarihinin zaman ufku arasındaki ilişkiye döneceğim.

Bir ders kitabı yazarının okurlarına karşı başlıca yükümlülüğü onlara ele aldığı konular ve yazarlar hakkında dürüst, dengeli, mantığa uygun ve güvenilir bir değerlendirme sunmak olmalıdır; ben de böyle olması için uğraştım. Ele alınan meselelere dair kendi kişisel görüşlerimi empoze etmekle, birilerini övmekle ya da suçlamakla ilgilenmiyorum. Bu, kitapta sunulan değerlendirmelerle tam bir görüş birliği içinde olmadığım anlamına gelir. Burada ele alınan meseleler hakkında kendime ait fikirlerim var, bunları bir sonraki kitapta etraflıca işlemeyi düşünüyorum. *Medya ve İletişim* bir dizi amacı yerine getirmek için yazıldı ve okurlar en azından bu nedenle kitapta yazara dair bir şeyler de bulacaktır. Bu kitabın bölümleri üzerine çalışmak, yaklaşık kırk yıl önce girdiğim bu alanı belirleyen entelektüel geleneklere dair fikirlerle hesaplaşmam için de bir imkan yarattı. Bu açıdan kitabın, sonraki ciltlerde kendimce önemli bulduğum konulara ve fikirlere dönebilmem için gerekli zemini hazırlamak gibi bir işlevi de bulunuyor.

Üçlemenin ikinci kitabının başlığı *Televizyon ve "Canlı Yayın"ın Anlamı*. Burada, 1996'da yayınlanan *Radyo, Televizyon ve Modern Hayat* kitabındaki çalışmamı genişletiyorum. Meslektaşım ve dostum David Cardiff'le birlikte kaleme aldığımız bu kitap, yayıncılık tarihi hakkındaki kurucu bir çalışmanın ürünü. Bu çalışmanın bana öğrettiği en önemli şey, radyo ve televizyondaki üretim süreçleri ile bu süreçlerin nihai ürünü olarak yayına çıkan programlar arasındaki ilişkilere dairdi ve işin bu boyutunu yayıncılıkla ilgili yaptığım son-

raki çalışmaların tümünde göz önünde tuttum. İletişim sorunu üretim sürecinin kalbinde yer alır; durum buysa –ki benim için öyle– programlar izlerkitle *için* üretilir. İzlerkitleyle nasıl iletişim kurulacağı ve yayının onlara yönelik olarak nasıl şekillendirileceği, uzaktaki dinleyici ve izleyicilere program üreten yapımcılar için geçmişte olduğu gibi bugün de temel bir sorundur. Elinizdeki kitabın amaçlarından biri, radyo ve televizyon programlarıyla ilgili çalışmalarımdan yıllar içinde öğrendiğim ve iletişim hakkında düşünmeye elverişli bulduğum yaklaşımlar hakkında giriş niteliğinde açıklamalar sunmak. Bu açıklamalara altıncı ve yedinci bölümlerde yer veriyorum. Yedinci bölümün sonunda, benim ve diğer isimlerin radyo ve televizyonun iletişimsel *ethos*'u hakkındaki çalışmalarımızda takip ettiğimiz sorgulama hattını belirginleştiriyorum. *Televizyon ve "Canlı Yayın"ın Anlamı* kitabına bir başlangıç sağlayan bu eleştiri hattı, yedinci bölümde çerçevesi çizilen dilin edimbilimiyle ilgili gelişmelerden ve bir önceki bölümde incelenen etkileşim sosyolojisi içinden doğuyor.

Akademik kitaplar yanıtladıklarından daha fazla sayıda yeni soru doğururlar, bu yüzden her akademik kitabın içinde, muhakkak ki dışarı çıkabilmek için çırpınan en az bir kitap daha bulunduğunu düşünüyorum. Üçlemenin son kitabı *Aşk ve İletişim* önceki iki kitap üzerine bir yorum ve düşünüm imkanı tanıyor. Burada iletişim ve medya çalışmalarına yönelik kendi bakış açımı ortaya koyuyor, bunun gerekçelerini açıklıyor ve bulunduğum konumdan diğer yaklaşımlarla eleştirel bir tartışmaya giriyorum. Kendi düşünce çizgim, neden bu çizgiyi benimsediğim ve bunu geçerli bir akademik katkı olarak nasıl sunacağım konusunda net bir fikre ulaşmam uzun zamanımı aldı. Bu tartışmayı son kitaba bırakıyorum. Burada medya ve iletişime dair kavrayışımın adını koyup kısa bir tanımını yapmakla yetineceğim. Bu kavrayışı daha uygun bir sözcük olmadığı için fenomenolojik olarak adlandırabilirim ve bunu, dünyayı üzerindeki akademik yükü azaltarak anlama yönünde bir çaba olarak tanımlayabilirim. Bu, sebepsizce niyetlendiğim bir şey değil, tersine fenomenolojiyle kastettiğim şeyin doğru tanımı; düşüncelerime ve yazdıklarıma da bu yaklaşım yön veriyor.

Birinci Kısım

Kitleler

1

Kitle İletişimi

Lazarsfeld ve Adorno
ABD, 1930'lar ve 1940'lar

Sosyoloji ve İletişim

Amerikan sosyolojisi için belirleyici olan dönem, İkinci Dünya Savaşı'nın öncesi ve sonrasındaki on yıla, 1930'ların ortasından 1950'lerin ilk yarısına uzanıyordu. Bu dönem, toplumsal hayatın doğasını anlamaya çalışan yeni bir akademik disiplin için hem yöntembilim hem de araştırma konuları açısından sürekli yenilik ve keşiflerle dolu olmuştu. Amerikan üniversitelerinden beklenen rol, aslında sadece Amerika'ya özgü olmayan bir soruna ilişkin sistematik incelemeler yapmakta öncü olmalarıydı. Yeni Dünya, milyonlarca insanın daha iyi bir yaşam arayışıyla terk ettiği, tarihsel kökleri çok daha derindeki Eski Dünya'yla karşılaştırıldığında, hem bir toplumsal keşif hem de siyasal bir deneydi. Tarihin Amerika'nın sırtına yüklediği ağırlık, Avrupa'ya göre çok daha hafifti. Amerikan iç savaşının ardından, on dokuzuncu yüzyıl sonunda ülkenin batısı nihayet yerli yerine oturmuştu. Yirminci yüzyıl başında egemen olan Amerikan ilerlemeci düşüncesi, "büyük toplum" idealini, bir başka deyişle Amerikan rüyasını hayata geçirmekle ilgileniyordu. Bu rüya, yeni keşfedilen toprakların fırsatlarla dolu olduğu inancıyla Amerika'nın doğu kıyılarına ayak basan kalabalık kitlelerin umutları ve arzularında hayat bulmuştu.

İşte bu nedenle, toplumsal olanın doğasına ilişkin bir dizi soru, Amerika'nın bu söz ettiğim bağlamında salt akademik sorulardan ibaret değildi. Toplum *olmak* ne anlama gelir? İnsanlar arasında ne tür bağlar kurulur? Bireysel davranışlar nasıl şekillenir? İnsanlar bir topluluk *olarak* bir arada nasıl yaşayabilir? Bir

topluluk nasıl yaratılır? "Ben" ve "ötekiler" arasındaki ilişki nedir? Peki ya "ben" ve "ötekiler" nasıl iletişim kurarlar? Bunlar ne yalnızca akademik sorulardı, ne de geçmişe bakarak cevaplanabilecek türde sorulardı. Avrupa'nın aksine ABD, bu soruların cevaplarının bulunabileceği bir geçmişten yoksundu, bunlar o güne ve geleceğe dair sorulardı. Örneğin "birey" ile "grup" arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu, kıtaya yeni ayak basmış, farklı etnik köken, dil, din ve inançtan milyonlarca insanı barındıran ve on dokuzuncu yüzyıl sonunda dünyanın en hızlı büyüyen kenti olan Chicago için büyük önem taşıyordu. Bu soru adeta, Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün –ABD'nin 1899'da kurulan ilk sosyoloji bölümü– kapısında dikilmiş, acil bir yanıt bekliyordu. Chicago Üniversitesi'nin öncülük ettiği "Kent Araştırmaları" bu sorulara yanıt arama çabasının bir parçası olarak iletişim sorunuyla da ilgileniyordu. Yerleşik gelenek ve göreneklerin, tanıdık ya da alışılmış hiçbir şeyin olmadığı, her şeyin en baştan keşfedilmesinin gerektiği, bireylerin her gün birer yabancı olarak karşı karşıya geldikleri bir kentsel dünyanın akışı içinde, "insanlar nasıl etkileşime geçer, nasıl iletişim kurarlar?" sorusu sosyolojik inceleme için hazır bir malzeme sunuyordu. İletişim, sosyal psikolojinin şu temel meselesinde hem problemin kendisi hem de çözümdü: Bireyler (psikolojik olan) ve gruplar (toplumsal olan) arasındaki bağlantı. Böylece, sosyal psikoloji ve kent araştırmaları ilk olarak Chicago'da geliştirilerek, Sosyoloji Bölümü'nün araştırma ve eğitim faaliyetlerinin çekirdeğini oluşturdu. Dahası bu bölüme "Chicago Okulu" olarak bilinen kendine özgü sosyolojik araştırma gündemini ve kimliğini kazandırdı (Abbott, 1999).

Chicago Okulu, iletişime psikolojik ve sosyolojik boyutta yaklaşmış, dolayımın olmadığı yüz yüze durumlarda bireyle küçük (birincil) gruplar arasındaki etkileşime odaklanmıştı. Bu sebeple, *dolayımlanmış* iletişimin araştırılmasıyla ilgilenmemişti. Dolayımlanmış iletişimin araştırma konusu olması bir başka yerde, 1930'larda Columbia Üniversitesi'nde gerçekleşti. Zamanın "yeni" kitle iletişim araçları burada sistematik olarak incelenmeye başladı. Chicago Okulu'nun araştırma yöntemi etnografik saha çalışmasına dayanıyordu; araştırmacılar inceledikleri kültürde katılımcı gözlemci olarak yer alıyordu. Belli bir sahada toplanan veriler ve tespit edilen olgular, sadece "yerinde" [*in situ*] geçerli sayılıyor, yani bulguların elde edildiği özgül bağlam içinde ya da Chicago Okulu'nun anahtar kavramlarından biriyle söyleyecek olursak kendi "ekolojisi" içinde anlaşılır kabul ediliyordu. Bağlamın özgüllüğü Chicago Okulu için büyük önem taşıyordu. Bu yaklaşım 1930'larda, Columbia Üniversitesi'nin öne çıkmasıyla, burada geliştirilen kamuoyu yoklamaları ve pazar araştırmalarıyla gölgede bırakıldı. Bireylerin

ve küçük grupların özgül toplumsal koşulları içinde incelenmesine dayalı *in situ* araştırmalar yerini, tutum, kanaat ve inançlar hakkındaki verilerin, bağlam dikkate alınmaksızın toplandığı bir araştırma anlayışına bıraktı. Bu veriler, işletmelerin, reklamcıların, yayıncı ya da politikacıların stratejik kararları ve politikaları için kanıt oluşturuyordu. Toplanan enformasyon güvenilir kanıt oluşturabilmeli, verilere dayanarak yapılan çıkarımlar yönetsel hedefler için kullanılabilir nitelikte olmalıydı. Basitçe söylersek, Chicago Okulu toplumsal araştırmada niteliksel yöntemlere öncülük ederken, Columbia Üniversitesi sonuçların, istatiksel doğrulamayla ve veri değişkenleri arasındaki içsel tutarlılığa bakarak geçerli kabul edildiği niceliksel toplumbilim araştırmasının öncüsü olmuştu. Ve bu ikinci araştırma alanında öncü kişi Paul Lazarsfeld (1901-1976) idi. Avusturya göçmeni olarak 1930'ların başında ABD'ye yerleşen Lazarsfeld, sosyolojinin ampirik bir bilim olarak kurulmasına esaslı katkıda bulunanların başında geliyordu.

Lazarsfeld'in Erken Dönem Kariyeri

Lazarsfeld 1901'de Viyana'da Yahudi bir ailenin çocuğu olan dünyaya geldi. Üniversitede matematik ve fizik okudu, doktora tezi Einstein'in yer çekimi teorisinin matematiksel boyutları üzerineydi.[1] Çağdaşı olan pek çok kişi gibi siyaset ve psikanalizden etkilendi, doktora sonrası çalışmalarını Viyana Üniversitesi'nde Psikoloji Enstitüsü'nü kuran Karl ve Charletto Bühler'le yaptı. Lazarsfeld, Bühler çiftine, o zaman için çok çarpıcı bir öneri getirdi: Ticari sözleşmelere dayalı kimi araştırmalar yapmak için finansal açıdan bağımsız bir birim kurmak. Birimin üniversiteyle ilişkisi olacak, ama onun bir parçası olmayacaktı. Fikir şuydu: Yerel sanayi kuruluşları için saha çalışmaları yapmak ve Lazarsfeld ve ekibinin ücretleri (Bühlerlerin üniversite kaynaklarından bu kişilere destek sağlama şansları yoktu) düşüldükten sonra kalan tüm geliri enstitüde yapılacak sosyal psikoloji çalışmaları için kullanmak. Lazarsfeld ile genç ve tutkulu meslektaşları yalnızca müşteriler için veri toplayıp bunları analiz etmekle yetinmedi, bunları daha incelikli ve toplumsal olanı açığa çıkaran türde enformasyon üretmek için yeniden yorumladılar.

---

[1] Biyografik bilgiler şu kaynaklardan derlendi: Coleman, 1980, Wiggershaus, 1994 ve Schramm, 1997. Bu konuda ayrıca Lazarsfeld'in kendi entelektüel biyografisinin yer aldığı Fleming ve Bailyn'in (1969: 270-338) çalışmasına bakılabilir. Lazarsfeld'in hayatı ve kariyeriyle ilgili diğer kapsamlı değerlendirmeler için bkz. Merton vd., 1979, Peters ve Simonson, 2004: 84-87; mükemmel bir karakter analiziyle Avusturya ve ABD'deki çalışmaları için bkz. Douglas, 2004: 126-139 ve Lazarsfeld hakkında doktora tezi yazan David Morrison'ın 1998 tarihli çalışması. Bu çalışma, Lazarsfeld'in hayatı ve çalışmalarına dair en iyi ve en kapsamlı kaynaktır.

> Bir çamaşırhane neden daha fazla ev kadınının, hizmetlerinden yararlanmadığını bilmek istiyordu. Bu nedenle araştırmacılar, ev kadınlarının hangi durumlarda çamaşırlarını dışarıda yıkattığını keşfetmek için yola koyuldu. Firma sonunda, doğum, ölüm, evlilik ve bunun gibi özel günleri kollaması gerektiğini öğrendi. Farklı türden gıdaların satın alınmasıyla ilgili bir çalışma yaparak ve orta sınıf tüketici konseptinden esinlenerek, "proleter" tüketici diye bir tüketici profili oluşturdular. Dinleyicilerin hangi programları daha çok tercih ettiğini merak eden Viyana Radyosu için, hafif müzik ve ağır müziği karşılaştırarak beğenilere ilişkin bir sınıfsal profil çıkardılar (Schramm, 1997: 48).

Sözü edilen bu son araştırma, Lazarsfeld'in ünlü radyo projesinin müjdecisiydi. Bu araştırmayı ilerleyen sayfalarda detaylı bir şekilde ele alacağız.

1930'ların başında Lazarsfeld iki meslektaşıyla, ilk karısı Marie Jahoda ve Hans Zeisel ile birlikte, yetişkin erkek nüfusun büyük kısmının işsiz olduğu küçük bir Avusturya işçi kasabası olan Marienthal'de işsizliğin etkisi üzerine bir çalışma yürüttü. Araştırmanın temel (ve tipik Lazarsfeldçi) sorunsalı işsizliğin siyasal etkisiydi: İşsizlik bireyleri radikalleştirmiş miydi, yoksa onları siyasete karşı daha da mı duyarsız hale getirmişti? Cevap, ne üzücü ki, işsizliğin ikinci etkiyi yaratmış olduğunu gösteriyordu. Araştırma raporu 1933'te Hitler iktidara geldiği sırada yayınlandı, kısa bir süre sonra alelacele toplatıldı, Almancada 1960'a, İngilizcede ise 1972'ye kadar tekrar basılamadı. Ne var ki Bühler çifti, araştırmanın bulgularını önemli görerek Lazarsfeld'i bunları aktarması için Hamburg'da düzenlenen Uluslararası Psikoloji Kongresi'ne gönderdiler. Konferansın dinleyicileri arasında yer alan Rockefeller Vakfı'nın Avrupa temsilcisi, konuşmasından çok etkilendiği Lazarsfeld'e Amerika'da bir yıllık araştırma bursu önerdi. Lazarsfeld, Ekim 1933'te Amerika'ya ayak bastı.

Hamburg'da kurduğu bağlantıları takip eden Lazarsfeld Amerika'ya geldikten kısa süre sonra, yakın zamanda Columbia Üniversitesi'ne sosyoloji profesörü olarak atanan Robert Lynd'le bağlantıya geçti. Lynd ve karısı Helen 1929'da geniş yankı bulup beğenilen araştırmaları *Middletown*'u yayınlamışlardı.[2] Bu araştırma, Amerikan toplumunun iş hayatında ve boş zaman alışkanlıklarındaki değişimleri inceliyordu. *Middletown*'da Lynd'in memleketi Muncie, Indiana'daki bir kasaba seçilmişti. Burası geçiş sürecindeki bir kasabaydı ve Lynd çif-

[2] *Middletown* incelemesini büyük beğeniyle karşılayan Cambridge Üniversitesi'nden F.R. Leavis'e göre bu çalışma, "kitle medeniyeti"nin daha eski ve geleneksel hayat tarzlarına olan etkisini gösteren çağdaş bir klasik niteliğindeydi, bkz. bu kitabın dördüncü bölümü.

tinin uyguladıkları gündelik hayat antropolojisi, yüzyıl başına denk düşen kuşağın hayat tarzıyla, araştırmanın yapıldığı sıralarda ortaya çıkan yeni çalışma ve boş zaman alışkanlıklarını karşılaştırmayı amaçlamıştı. "Topluluk (*community*) araştırması" adı verilen bu yöntemi Lazarsfeld ve arkadaşları *Marienthal*'de kullanmışlardı. Schramm'ın sözleriyle Lynd, Lazarsfeld'in "koruyucu meleği" oldu; tanınmasında ve Columbia'da çalışmaya başlamasında büyük rol oynadı.

Birkaç ay sonra Avusturya'da faşist bir darbe olunca Lazarsfeld ABD'de kalmaya karar verdi. Lynd'in yardımıyla New Jersey'de Newark Üniversitesi'nde bir iş buldu. *New Deal* kapsamındaki örgütlerden biri olan Ulusal Gençlik Merkezi'nin desteklediği öğrenci yardım projesinin başında duracaktı. Lazarsfeld kısa bir zaman sonra Newark'ın rektörünü, Viyana Üniversitesi'nde kurmuş olduğu gibi, aynı prensipleri esas alan bir araştırma merkezine ihtiyaç olduğuna ikna etmiş ve bu işe girişmişti. Yine Lynd'in tavsiyesiyle, radyoyla ilgili büyük bir araştırma projesinin başına geçmek gibi bir fırsatın karşısına çıkması ise, Lazarsfeld'in kariyerinde dönüm noktası olacaktı. Proje, Rockefeller Vakfı tarafından finanse ediliyordu, Princeton Üniversitesi'nden Hadley Cantril ve *Columbia Broadcasting System*'ın (CBS) araştırma direktörü Frank Stanton projenin partnerleriydi. Proje sallantılı bir başlangıç yaptı, Princeton projeden çekildikten ve Lazarsfeld yine Lynd'in arabuluculuğuyla New York'a transfer olduktan sonra işler yoluna girebildi. Newark Araştırma Merkezi (Lazarsfeld'in başında olduğu) işbirliğiyle Princeton Radyo Projesi olarak başlayan araştırma, kozasından çıktığında Columbia Radyo Araştırması Ofisi'nin projesine dönüşmüştü; birkaç yıl sonra daha da genişledi, merkezin adı ise Columbia Uygulamalı Toplumsal Araştırmalar Merkezi oldu.

Lazarsfeld'in kurduğu ve yıllar boyunca yönettiği bu ünlü merkez hakkında çok şey yazılıp çizildi. Büyük ölçekli ve üniversite temelli toplumsal araştırma kuruluşlarının prototipi olarak ABD'deki ve yurtdışındaki pek çok üniversite tarafından model alındı. Üniversitenin ev sahipliği yaptığı, fakat hükümet ve endüstrinin ısmarladığı projelerden elde edilen gelirle finanse edilen bağımsız bir araştırma enstitüsü Lazarsfeld'in ilk kalıcı katkısıydı. Lazarsfeld'in ikinci büyük katkısı ise, dönemin yükselişteki sosyoloji disiplinineydi. Lazarsfeld sosyolojinin yöntembilimine herkesten çok katkıda bulundu. Gerek niceliksel gerekse niteliksel araştırma yöntemlerinin hem teknik hem de mantıksal temellerine öncülük etti. Bu yöntemler sosyolojik araştırmanın üç yeni sahasında uygulamaya sokuldu: kamuoyu yoklamaları, oy verme davranışları ve pazar araştırmaları. Lazarsfeld'i ayırt edici kılan üçüncü nokta, kendini araştırmaya adamış olması, ama

daha önemlisi sosyolojik araştırmayı kolektif işbirliğini gerekli kılan bir yaklaşımla ele almış olmasıydı: Onunla çalışmış, o ya da bu projede bir araya gelmiş isimlerin bir listesi çıkarıldığında, dönemin Amerikan sosyolojisinin ve Avrupa sosyal teorisinin en seçkin isimlerinden bazılarıyla karşılaşılır: Theodor Adorno, Robert Merton, Elihu Katz, David Riesman ve Bernard Berelson. Lazarsfeld yalnız başına çalışan bilim adamı tarzında birisi değildi. Aksine, Merton'un belirttiği gibi, onu en çok mutlu eden, ortaklaşa çalışmalara önayak olmaktı. Yayınlanmış olduğu çok sayıdaki ortak yazarlı çalışma da bunu gösterir. ABD'de kitle iletişim araştırmalarının gelişimini Lazarsfeld ve çevresinin çalışmaları üzerinden incelemeyi öneriyorum. Bu bağlamda, "Kitle İletişimi" başlığı altında iki konuyu detaylı olarak inceleyeceğiz: Rockefeller Vakfı tarafından finanse edilen radyo projesi ve Lazarsfeld ile Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü arasındaki ilişkiler. Üçüncü bölümde Robert Merton'un çalışması ve onun Lazarsfeld'le birlikte yaptıkları katkılar çerçevesinde bu konulara yeniden döneceğim, Decatur projesini ve Amerikan kitle iletişim araştırmalarındaki etki geleneğini nihayete erdiren *Kişisel Etki* kitabını da üçüncü bölümde değerlendireceğim.

Radyo Projesi ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü

1941'de New York City, Morningside'daki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, kendi bünyesindeki *Felsefe ve Toplumbilim Çalışmaları* dergisinde iletişim sosyolojisine odaklanan bir özel sayı yayınladı.[3] Bu sayı, Enstitü'yle Columbia Radyo Araştırma Ofisi arasındaki işbirliğinin ürünüydü. Özel sayının giriş yazısında Enstitü Direktörü Max Horkheimer, bilhassa Paul Lazarsfeld'e olan minnettarlığını ifade ediyor, onun işbirliği sayesinde Enstitü'nün fikirlerinin, doğrudan Amerika'yla ilgili araştırma konularına ilk kez uygulanmasından ve Amerika'daki yöntembilim tartışmasına dahil olmasından duyduğu memnuniyetini belirtiyordu. Columbia Üniversitesi'ne bağlı olan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün varlığı aslında 1920'lerin ortasına uzanıyordu. İlk olarak Frankfurt Üniversitesi bünyesinde bağışla kurulmuştu, bu nedenle finansal açıdan bağımsız bir araştırma merkeziydi. Horkheimer ve meslektaşlarının çoğu Alman Yahudileriydi ve ihtiyatlı davranılarak Hitler iktidara gelmeden önce Enstitü'nün mali varlıkları yurtdışına aktarılmıştı. Enstitü'nün yeniden faaliyete geçebilmesi için aranan çatı sonunda New York'ta bulundu ve kurumun önde

[3] Bildiğim kadarıyla İngilizce literatürde iletişimi, sosyolojinin ayrı bir dalı olarak tarif eden ilk çalışma budur.

gelen üyelerinin çoğunun yolu nihayetinde buraya çıktı. Lazarsfeld'in ve Frankfurt kökenli Enstitü'nün katılımıyla sosyoloji bölümünün gösterdiği gelişme, pek çok yorumcunun belirttiği gibi, Hitler'in tiranlığından kaçan Alman, Avusturya ve Orta Avrupa entelektüel diasporasının önceden planlanmamış fakat isabetli sonuçlarından birisi olmuştu. Her iki tarafın (Amerikalılar ve Avrupalılar) farklı bakış açılarına rağmen çağdaş toplumsal hayatın incelemesi konusunda ortak bir ilgileri vardı. Bu farklar, Radyo Projesi'nin çalışmaları sırasında su yüzüne çıktı. Bu projenin ilk meyveleri Enstitü'nün, adı artık İngilizce olan *Zeitschrift für Sozialfurschung* (ZfS) dergisinde yayınlanmıştı ve Horkheimer önsözde "kitle iletişiminin sorunları" dediği meseleyi tartışıyordu.

Lazarsfeld ve Enstitü arasındaki işbirliği, ABD'ye gelmelerinden önceye uzanıyordu. Horkheimer 1930'ların başında, Avusturya'da genç işçilerle ilgili bir saha çalışması yürütme konusunda Lazarsfeld'in kurduğu Viyana Ekonomik ve Psikolojik Araştırmalar Grubu'yla bağlantıya geçmişti. Ayrıca New York'a geldikten sonra, Lazarsfeld'in Newark Üniversitesi'nde ilgilenmekte olduğu meteliksiz durumdaki ufak bir araştırmacı grubuna Enstitü'nün parasal kaynaklarından destek sağlamıştı. Horkheimer'ın Lazarsfeld'le mektuplaşmalarından birinde, "ortak ve saygıdeğer dostumuz" diye söz ettiği Profesör Lynd Horkheimer'a, Enstitü'yle birlikte çalışması için Lazarsfeld'i bir süreliğine New York'a davet etmesini önermişti. Lazarsfeld bu öneriyi memnuniyetle kabul etti. Lazarsfeld ve asistanları –bilhassa Lazarsfeld'le Viyana'da çalışmış bulunan ve daha sonra ikinci eşi olacak Herta Herzog– Enstitü'ye yöntembilim sorunları ve ampirik verinin analiziyle ilgili danışmanlık yaptılar (Wiggershaus, 1994: 167-168). Lazarsfeld 1937'de iki yıllık büyük radyo projesinin planlamasını yaparken, dört ana temaya odaklanmayı düşünüyordu: radyo ve dinleme, müzik, haber ve politika.[4] Lazarsfeld'in, kendisine epey yardımı dokunmuş olan Horkheimer'a, radyonun müzik üzerindeki etkisiyle ilgili araştırmanın başına geçmek için Theodor (Teddy) Wiesengrund'u davet etmeyi önermesi pek de şaşırtıcı değildi.

Wiesengrund bu teklifi memnuniyetle kabul etti. O sıralar Oxford'da hiçbir yere varmayacağı belli olan bir doktora teziyle uğraşıyordu. Horkheimer'a kıskançça bir hayranlık duyan Wiesengrund'un müzik konusunda derinlemesine bilgisi vardı; Schönberg'le kompozisyon çalışmış, 1936'da Hektor Rottweiler takma adıyla *ZfS*'de cazla ilgili sosyolojik bir değerlendirme kaleme almıştı.

[4] Radyo araştırması Rockefeller Vakfi'ndan 67 bin dolar tutarında destek aldı. Lazarsfeld ise projede yılda 6 bin dolarlık oldukça iyi bir maaşla çalıştı (Wiggershaus, 1994: 239).

Horkheimer ise kendi açısından, "onun mevcut toplumsal koşullara ilişkin uzlaşmaz, keskin bakışını" beğeniyordu (Wiggershaus, 1994: 162). Enstitü'nün çağdaş toplumsal hayatın analizine temel oluşturan eleştirel, teorik yaklaşımının oluşumunda kimsenin olmadığı kadar onun payı vardı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında "Frankfurt Okulu" olarak tanınıp bilinecek bu yaklaşım büyük ölçüde onun "eleştirel teori" anlayışına dayalı olacaktı. Wiesengrund Amerika'ya geldikten sonra babasından gelen soyadını atıp İtalyan annesinin soyadını benimsedi. Bu kişi, geçen yüzyılın başlıca kültür eleştirmenlerinden biri kabul edilen Theodor Adorno'dan başkası değildi.

Adorno ve Lazarsfeld arasında, radyo projesi eksenindeki ilişki kafadarların birlikteliğine dönüşmedi. Horkheimer, ABD'ye geldiğinde kullandığı dile dikkat etmesi yönünde Adorno'yu uyarmıştı, bilhassa yapacağı açılış dersinde sözcükleri özenle seçmeli, politik bakımdan yoruma açık tek bir söz bile söylememeliydi. Materyalizm (Marksist teori) gibi ifadelerden ne yapıp edip kaçınmalı, olabildiğince sade ve basit bir dil kullanmalıydı. "Karmaşıklık burada daima şüphe uyandırır" diyordu (Jäger, 2004: 101). Adorno Amerika'da geçirdiği günlerle ilgili değerlendirmesinde, burada kendisini ilk günden son güne kadar, su katılmamış şekilde Avrupalı hissettiğini üstüne basa basa söylemişti. Amerika'ya "uymayı" reddetmişti:

> "Uyumlanma" bilhassa Avrupa'dan gelen zulme uğramış insanlar için hâlâ sihirli bir sözcüktü, bu yeni topraklarda kendilerini ispat etmeleri beklenen insanların geçmişte ne iseler öyle kalmak konusunda diretmemeleri isteniyordu (Adorno, 1966: 338).

Adorno'nun gözünden Lazarsfeld, Amerika'ya haddinden fazla uyumlanmıştı, Lazarsfeld ise bir haftalık ortak çalışmalarının ardından Amerikalı meslektaşlarına, Adorno'nun kendisine "tam bir boş kafalı Alman profesörü olarak göründüğünü, onunla konuşurken kendisini Amerika'ya ilk ayak basan göçmenlerden biri gibi hissettiğini" söylemişti (Wiggershaus, 1994: 241). Oysa hemen her yerde "Buraya *Mayflower*'la[5] gelmediğimi aksanımdan anlayabilirsiniz" diyen birisiydi. Lazarsfeld görünüşü ve konuşmasıyla Avrupalı bir entelektüel olsa da, Amerika'daki kurumsal akademik hayatın yanı sıra, ekonomik ve politik düzene de kolayca uyum sağlamış ve burada hızla kabul görmüştü. Böylelikle sosyoloji disiplininin oluşumunda emeği geçen ve alanın tarihçesi içinde adı anılan başlıca sosyologlardan biri olarak kabul edilmişti. Buna karşı-

[5] 1620'de ilk İngiliz göçmenleri Yeni Dünya'ya taşıyan geminin adı –ç.n.

lık Adorno, Amerika'da geçirdiği süre içinde başka ülkeden gelen egzotik bir sera bitkisi gibi durmuş, zaten savaş sonunda da ülkesine dönmüştü.

Adorno ve Lazarsfeld arasındaki farklar şüphesiz bir dereceye kadar kişilik ve mizaçla ilgilidir, fakat bu farklılıklar bir yanıyla da Yeni Dünya'ya ilk kez gelen herkesin deneyimlendiği "yeninin şokuna" gösterilen tarihsel olarak belirlenmiş tepkilerdir. Bireysel ve toplumsal olan arasındaki ilişkiye dair sorunsal –sosyolojinin temel disipliner ilgisi– Amerika ve Avrupa'da farklı bir ağırlığa ve anlama sahip olmuştur. Çünkü sorunu oluşturan terimlerin kendisi (bireysel ve sosyal) her iki coğrafyada farklı bir kavramsal doku içinde anlaşılmıştır. Kitle iletişimi (1930'larda Atlantik'in her iki yakasında anıldığı şekliyle kitle kültürü) sorunu, Alman entelektüel geleneğinden gelen Enstitü'nün araştırmalarında ortak bir paydayı oluşturuyordu ancak "kitle" ve "kitleler" terimlerinin anlam olarak farklı yankıları vardı. Amerikan ve Alman kökenli düşünce ve yaklaşımların yeni bir kitlesel medya olan radyoya ilişkin çalışmalara uygulanmasının neden olduğu yaratıcı gerilim, Lazarsfeld'in boğuşup çözmeye çalıştığı bir şey olarak karşımıza çıkıyordu. Bu durum Enstitü dergisinin özel sayısında Lazarsfeld'in kaleme aldığı ve alanın tarihsel gelişimi bakımından çığır açıcı nitelikteki "Yönetsel ve Eleştirel İletişim Araştırması" (1941) adlı baş makalede kendini gösterir.

Adorno, Amerika'da geçirdiği günlerle ilgili kendi değerlendirmesinde, Columbia Üniversitesi Radyo Araştırma Ofisi'nin etkinliklerini tanımlamak için "yönetsel araştırma" (*administrative research*) terimini ortaya atan kişi olarak ne Lazarsfeld'e ne de kendine göndermede bulunur. Ancak her halükarda Adorno'nun ABD'ye geldiğinde bütünüyle yabancı olduğu, yalnızca pratik amaçlar etrafında şekillenen bir bilim anlayışı karşısında adeta afalladığı mektubundaki şu sözlerde görülür:

> Lazarsfeld'in önerisiyle, oda oda dolaşıp meslektaşlarla konuştuğumda, ilk seferinde çok az şey anlayabildiğim, "Beğenilenler ve Beğenilmeyenler Çalışması", "bir programın başarısı ya da başarısızlığı" gibi sözcükler işittim. Fakat bu kadarı bile şunu anlamama yetti: Burada toplanan verilerle ilgili asıl mesele, kitle iletişim alanındaki planlama departmanlarının, genel olarak endüstrinin ya da düzenleyici kuruluşların işine yarayacak bilgi üretebilmekti. Böylece ilk kez "yönetsel araştırma"nın nasıl bir şey olduğunu gördüm (Adorno, 1969: 342).

"Yönetsel araştırma", Adorno ve Horkheimer'ın pek de beğeni ifadesi olarak kullandıkları bir kavram değildi –ki Lazarsfeld'in Viyana günlerinde yürüttüğü araştırmalar da bu tanımlamaya uygun görünüyordu. Lazarsfeld, iki yaklaşımla

ilgili yazısına, yönetsel araştırmayı akademi dışı kamu ve ticari kuruluşların hizmetindeki akademik çalışmalar olarak tanımlayarak başlar. Yazının devamında, kitle iletişimine, özellikle radyo, basın ve filme yönelik tutumlara ilişkin enformasyon toplamak ve analiz etmek için geliştirmiş olduğu teknikleri anlatır. İncelemenin asıl nesnesi, yeni izlerkitleydi: Önde gelen radyo programlarının izlerkitlesi, ilk olarak bileşimlerine (yaş, cinsiyet, gelir) sonra da program tercihlerine (*like/dislike*) göre saptanıp ölçümlenmişti. Adorno, Lazarsfeld-Stanton program analiz cihazını görünce tam anlamıyla şoke olmuştu. Bu cihaz, izlerkitlenin dinlediği şeye nasıl tepki verdiğini an be an keşfetmek için geliştirilmişti. Kendisine, yüklendiği yer olan CBS'te verilen ismiyle *Little Annie*, aynı programı dinleyen bir oda dolusu insanın tepkilerini kaydedip bir çizgisel grafik olarak dökebilen ilkel bir poligraftı (nabız kaydeden silindirik cihazlar gibi). Dinleyicilerden – önceden belirlenmiş anlarda– ışık yandığında koltuklarındaki kırmızı ya da yeşil düğmeye basarak o anda dinledikleri şeyden hoşlanıp hoşlanmadıklarını belirtmeleri isteniyordu. Cihaz, belli bir radyo programı ya da filmin akışı boyunca farklılaşan izleyici tepkilerinin bir profilini çıkarıyordu. Bu veri, bir program ya da film yayına çıkmadan ya da dağıtıma girmeden önce izleyici tepkisini test etmek için kullanılabilir, ölçülen dinleyici tercihlerine uygun olarak ürünün yapısı ve içeriği düzeltilebilirdi (Douglas, 2004: 137-139; Schramm, 1997: 55). Bu, modern kitle iletişim araçlarına verilen izlerkitle tepkisini ölçmek için geliştirilen bir dizi teknikten yalnızca biriydi. Yeni medya, ürün satmak, bilgi düzeyini yükseltmek ya da hükümet politikalarını anlaşılır kılmak için kullanılabilirdi. Her durumda, yapılacak araştırmanın görevi, yeni medyayı bu tür amaçlarla kullanmak isteyenlere mesajlarının nasıl alımlandığı ve bunlara nasıl tepki verildiği (ya da verilmediği) konusunda kanıt sağlamaktı. Böylelikle iletişim araçlarıyla ilgili araştırmalar bir dizi sınırlı probleme odaklanmış hale geldi: Farklı iletişim araçlarına maruz kalan bu insanlar kimdir? Nelerden hoşlanırlar? Farklı sunum tekniklerinin etkileri nelerdir? (Lazarsfeld, [1941] 2004: 169)

Lazarsfeld bu türden araştırmalara yöneltilebilecek bir dizi itirazı da yazısında belirtmiştir. Bunun için para ödeyenler, şirketlerden ya da hükümetten bu işe mali destek sağlayanlar, paralarının karşılığını almadıklarını hissedebilirler. Sezgilerin gücüne inanmanın nesi yanlıştır? Bu argüman hızla devre dışı bırakılmıştır. Ampirik araştırma, eğer dürüstçe ve gereğince yapılırsa, başka bir şekilde erişilemez durumdaki tüketici tepkileriyle ilgili güvenilir kanıt sunmaktadır, bu nedenle yönetsel kararlara temel oluşturmak için kullanılabilecek niteliktedir. Diğer iki itiraz öze ilişkindir. Liberal bir akademik eleştiri olan ilki, Lazarsfeld'in dostu ve meslektaşı Robert Lynd'den gelmiştir. Lynd, "Bilgi Neye Yarar?" yazı-

sında (1939) bütünüyle ticari nitelikteki piyasa araştırmalarına güçlü bir şekilde karşı çıkmış, keşfettikleri yöntemlerin aciliyeti bulunan kamusal ve siyasal sorunlara uygulanması gerektiğini savunmuştur (örneğin ırksal meseleler). Lynd yönetsel araştırma metodolojisine karşı değildir, yalnızca bu metodolojinin maddi kazançtan daha değerli amaçlar için kullanılmasını istemiştir. Üçüncü itiraz, en çok dillendirilmiş olanıdır: Tutum ve kanaatlerin, araştırmanın kendisinin ve araştırma nesnesinin içinde konumlandıkları tarihsel durumdan yalıtılmış sosyal değişkenler olarak analiz edilebilecekleri şeklindeki varsayımı (ki bu araştırmalar böyle bir varsayıma dayanarak dizayn edilmiştir) hedef alır:

> Modern kitle iletişim araçları öyle karmaşık bir hal aldı ki, bu araçlar her kullanıldığında yöneticilerin hedeflediğinden daha fazla sayıda kişi etki altında kalmaya başladı. Üstelik bu araçlar öyle kendine özgü bir ivme kazandı ki, yönetsel kuruluşların sahip olduklarını düşündüklerinden çok daha sınırlı bir kontrol güçleri var. *Eleştirel araştırma* düşüncesi, yönetsel araştırma pratiğine tam da bu noktada tavır koyar: Araştırmanın hangi özel amaca hizmet ettiğinden daha önemlisi, kitle iletişim araçlarının var olan toplumsal sistem içindeki genel rolünün ne olduğudur. Asıl üzerinde çalışılması gereken budur" (Lazarsfeld, [1941] 2004: 169, vurgu orijinalinde).

Lazarsfeld eleştirel araştırma kavramını Max Horkheimer'a atfeder ve onu yönetsel araştırmadan iki açıdan ayırır: Eleştirel araştırma süregiden çağdaş toplumsal eğilimlere ilişkin kapsayıcı bir kuram geliştirme arayışındadır –ki böyle bir kuram, her tür özgül araştırma problemiyle ilişkili olacaktır. İkincisi, bir dizi temel insani değeri, bu tür toplumsal eğilimleri ve etkilerini değerlendirmede öncül kabul eder. Eleştirel argümanı devam ettirerek söylersek, hâkim ekonomik eğilim, kitlesel piyasaları ele geçirmek için birbirleriyle rekabet eden birkaç büyük kuruluşun, mülkiyeti ellerinde toplayarak yoğunlaşmaları yönündedir. Geniş kitlelerin iş dünyası tarafından manipüle edilmesi bütün bir kültür alanına nüfuz etmiş durumdadır. Her şeyin tanıtımı yapılır olmuştur. Giderek "reklam kültürü" içinde yaşanır hale gelinmiştir. Bu eğilimler insan yaşamının temel değerlerini bozulmaya uğratmaktadır. Bunun karşısında eleştirel araştırma, hakikat için arayışa girilmesi ve eyleme geçilmesini, kaçış yokmuş gibi görünmekle birlikte, var olan koşullara uyumlanmaya karşı çıkılmasını talep eder. Modern kitle iletişim araçlarının eleştirel analizcisi şöyle sorar: Bu medya kuruluşları nasıl örgütleniyor ve kontrol ediliyor? Bunların kurumsal yapılanmasında merkezileşme, standartlaşma ve reklama yönelik baskılar nasıl ifade edilebi-

lir? Bunlar –maskelenmiş bile olsa– hangi şekillerde insani değerleri tehdit ederler? (Lazarsfeld'ten akt. Peters ve Simonson, 2004: 170).

Lazarsfeld izleyici tepkilerine yönelik eleştirel yorumlamalardan birkaç örnek verir. Açıkça Adorno'dan olduğu anlaşılan ilk örnek gülmeyle ilgilidir: İnsanların sinemada eski moda kıyafetlere, eski zamanların haber filmlerinde gördükleri çılgın kıyafetli insanlara gülmeleri, bu izleyicilerin içten içe kendilerinin modaya uyma çabalarını telafi etmeye yarayan bir hıncın ürünü gibi görülebilir mi?[6] Lazarsfeld'e göre böylesine eleştirel bir algılama nasıl test edilebilir? Bu açıklamanın doğruluğunu araştıracak uygun yöntemler neler olabilir? Lazarsfeld bu soruların kolay bir yanıtını bulamaz. Dahası, eleştirel yaklaşımın dikkatini genellikle olumsuz yorumlara yoğunlaştırdığını, olguları tespit etmekten ya da yeniden inşacı önerilerden uzak durduğunu söyler. Eleştirel yaklaşım kendi yönetsel araştırmaları içinde nasıl konumlandırılabilir? Son paragrafta, bu yazıyı "eleştirel toplumsal araştırmanın nelerden ibaret olduğunu formüle etmekte kendi yaşadığı zorlukları aydınlığa kavuşturmak" amacıyla yazdığını belirtir (Lazarsfeld, 1941: 16).[7] Bu zorluklara Adorno'yla birlikte çalışma meselesi de dahildir.

Lazarsfeld işin başında büyük umutlar beslemişti. Dr. Wiesengrund'a Oxford'dan gelmesi için yaptığı davette, radyo projesinin müzikle ilgili bölümüne kendi içsel niyetlerini dahil etmesini istemişti.[8] Bu konu, tabiri caizse "Avrupa yaklaşımı" için bir avlanma sahası olmalıydı. Bu Lazarsfeld için iki anlama geliyordu. Adorno'nun radyonun bir toplumsal ilerleme aracı olarak görülmesi konusuna daha teorik ve mesafeli bir tavırla yaklaşmasını bekliyordu. Yani eleştirel ve teorik bir duruş, kendisinin de baştan beri dahil edilmesini istediği bir şeydi; fakat üzerinde ısrarla durduğu nokta, bu tür bir yaklaşım mutlaka gerçek bir saha çalışmasına ve ampirik araştırmaya demir atmış olmalıydı. Adorno'dan temel konu başlıklarının neler olabileceğini sıralamasını istemişti. Adorno kendi teorik yaklaşımının ampirik araştırmayı dışlamadığını söylediği altı sayfalık cevabına,

---

[6] Psikanalitik teorinin çağdaş toplumsal fenomenlere uygulanması, bir kısmı analist olan (Erich Fromm) bir kısmı ise analizden geçen (bir süreliğine Horkheimer) Enstitü üyeleri için bir tür gereklilikti. Bu örnekte izleyicilerin gülmesi psikanalitik teoriye göre aktarma mekanizmasıyla açıklanır: Kişinin kendinde varlığını hissettiği eksiklik, geçmişteki başka kişilere atfedilir. Lazarsfeld'in bu tip düşünceye yönelik en temel itirazı ise, (tıpkı Adorno'nun yaptığı gibi) kendisininki dışında bir başka açıklama ve yorumu reddetmesidir.

[7] Burada Lazarsfeld'e ait alıntılar, Peters ve Simonson'ın (2004) kısmen kısaltarak yeniden derlediği ve Lazarsfeld'in özgün metninden daha kolay anlaşılır olan edisyondan alıntılanmıştır.

[8] Bu paragraftaki tüm ayrıntılar için bkz. Wiggershaus, 1994: 238-243.

16 sayfalık "Sorular ve Tezler" başlıklı bir taslak ekleyerek "diyalektik yayıncılık teorisi" adını verdiği yaklaşımın bir ön çalışmasını sunmuştu. Adorno, burada mevcut radyo yayınlarının, araca içkin ilerici eğilimleri engellediğini savunuyordu. Lazarsfeld bir parça şaşırarak mektubu şöyle yanıtladı:

> Böyle bir yaklaşımın öncelikle teorik analizle işe başlaması ve her şeyden önce radyo üretiminin koşullarının incelenmesi gerektiği noktasında sana katılıyorum. Teorik analizin her araştırmada bir kale gibi konumlandırılması gerektiğini düşündüğüm için de gelişini sabırsızlıkla bekliyorum. Öte yandan şu konuda fikir birliğini varmalıyız ki, çalışma nihayetinde dinleyiciler üzerine yapılacak gerçek bir araştırmayla sonlandırılmalı (Wiggershaus, 1994: 239).

Adorno Amerika'ya gelişiyle birlikte saha çalışmasının tam ortasına düştü. CBS'e gönderilen dinleyici mektupları üzerine çalıştı, mülakatlar yaptı, radyo endüstrisinde çalışanlarla konuştu. Tüm bu çalışmaları 1938'de yazdığı 160 sayfalık "Radyoda Müzik" başlıklı metinde bir araya getirdi. Lazarsfeld metni okuduğunda dehşete düştü. Bu metin "akademik bir işte etkinlik gösteren herhangi birinden beklenebilecek zihinsel berraklık, disiplin ve sorumluluk ölçütlerinin kesinlikle altındaydı." Lazarsfeld üç temel eleştiri noktasını sıralamaya koyuldu: Adorno kendi görüşüne alternatif olabilecek fikirleri hiçbir şekilde dikkate almamıştı, sonuç olarak yazdıklarının çoğu ya yanlış ya da temelsiz ve yanlıydı. Ampirik araştırma işi hakkında çok az şey bilmesine karşın, sanki bu konuda otoriteymiş gibi bir metin yazmıştı. Sonuncusu ve en önemlisi "diğer insanlara fetişist, nevrotik ve dağınık iş yapan diyerek saldırıyorsun ama aynı özellikleri sen de gösteriyorsun", "sağ elinle bize bir armağan olarak sunduğun fikirlerini (ki Lazarsfeld bunu takdir eder) araştırmayı sunuş biçimindeki disiplinsizlik nedeniyle sol elinle geri alıyorsun" diyordu. Adorno savunmacı bir tepki göstermiş, "çalışmamın oldukça ampirik olduğu hissiyatına sahibim ve benden tam olarak yapmamı istediğin şeyi yaptım" demişti. Doğrusu bu iki isim arasında Lazarsfeld'in belirlediği görevden –iyi müziğin radyoda daha fazla ilgi çekmesini nasıl sağlarız– kaynaklanan farklılıklar birbirleriyle uzlaştırılabilir nitelikte değildi. Lazarsfeld'in ampirik pragmatik yaklaşımı, içsel olarak reformcuydu ve Amerika'nın hakim toplumsal ve politik düşünce akımlarıyla pekala uyuşuyordu. Adorno'nun teorik duruşuna göre ise var olan bu koşullar altında, yalnızca radyo endüstrisi bakımından değil, daha geniş ekonomik ve siyasal bağlamda Lazarsfeld'in sorusunun kendisi anlamsız ve dolayısıyla onanlamazdı (Wiggershaus, 1994: 243). 1940'ın yazında, Adorno'nun Princeton radyo araştırma projesiyle olan ilişkisi sonlandırıldı.

Bir sonraki bölümde Adorno'nun çağdaş yaşamda müziğin durumuna ilişkin düşüncelerine geri döneceğim. Bu bölümde onun Lazarsfeld'le olan iş ilişkisindeki zorluklara biyografik bir ilgiden çok (ki bu ilgi de önemli) Amerika ve Avrupa toplumsal düşüncesindeki bazı önemli farklılıkları görünür kılmak için odaklandım. Bunu yaparken Lazarsfeld'i asimile olmuş bir Avrupa kökenli Amerikalı, Adorno'yu ise Amerika'da asimile olmamış bir Avrupalı olarak tarif ettim. Lazarsfeld'in Amerika'da hayatının sonuna kadar kalması, Adorno'nun ise normale yakın bir düzen oluşur oluşmaz Almanya'ya dönmesi sadece bir hayat tercihi değildi; bu tercihlerde insanların hayatlarına etki eden daha kapsayıcı tarihsel güçlerin de etkisi vardı. Lazarsfeld hızla "Amerikalı" olmuştu, Adorno ise uyumlanmayı reddetmişti. Lazarsfeld için Amerikalı olmak, profesyonel hayatta "yeni" Amerikan düşünce biçimlerini benimsemeyi de beraberinde getiriyordu. Adorno'nun reddettiği şey ise tam olarak buydu. O, "eski" Avrupalı düşünme biçimlerine sadık kalmayı benimsemişti.

Bu kategoriler içinden konuşurken bir netliğe erişmek her ne kadar güç olsa da bu kaçınılmazdır ve Amerikan ile Avrupa toplumsal düşüncesindeki benzerlik ve farklılıklar kitap boyunca ön plana çıkacak temalardan biridir. Peters ve Simonson'un (2004) derlediği *Kitle İletişimi ve Amerikan Toplumsal Düşüncesi: Temel Metinler, 1919-1968* bu konudaki temel referans çerçevemi oluşturdu. Peters ve Simonson bu derlemeye yazdıkları girişte, ulusal sınırlar içinde tarif edilen bir derleme hazırlamanın "bir yanıyla sınırlı, problemli veya politik bakımdan gerici görülebileceğinden" söz ederler. Neyse ki bu tür kaygılar onları engellememiş ve yazarlar "Amerikan toplumsal düşüncesi"ni anlamlı bir kategori olarak konumlandırmakta tereddüt etmemiştir. Ben de, aynı şekilde, bu kategoriyi diğer (Kanadalı, İngiliz, Alman, Avrupalı) düşünce yapılarından *Amerikalı* olmasıyla ayıran ve tarihe içkin bir düşünce yapısını ayırt etmek için kullanmakta tereddüt etmiyorum.

Radyo ve Paniğin Psikolojisi

Lazarsfeld ve meslektaşlarının yürüttüğü ya da önayak olduğu kitle iletişim çalışmalarıyla ilgili basit fakat kritik bir noktayı not düşmek gerekir: Bu çalışmalar kitle iletişim araçlarının kendisine ilişkin değildi: Ne bunların ekonomik temelleri, ne siyasal olarak nasıl düzenlendikleri, ne kurumsal örgütlenmeleri ne de üretim yöntemleriyle ilgiliydi; bunların tümü görmezden geliniyordu. Dikkat yalnızca kitle iletişim araçlarının izlerkitlesine yönelmişti. Lazarsfeld ve meslektaşlarının yaptığı araştırmalar tipik olarak kitle iletişim araçlarının izlerkitle üze-

rindeki etkileriyle ilgilenmiştir ve bu nedenle Amerikan kitle iletişim sosyolojisi sonraki yıllarda, bir parça hor görülerek etkiler geleneği olarak etiketlenmiştir. Fakat bu gelenek göreceğimiz gibi bundan daha fazlasıdır; fakat yine göreceğimiz gibi, neredeyse bütünüyle sorunun üretim değil, tüketim boyutuna odaklanmıştır. Örneğin ünlü iletişim kuramcısı Wilbur Schramm, Lazarsfeld'in kendisine anlattığı hoş bir hikayeyi aktarır. 1930'ların sonunda, Iowa Devlet Koleji (daha sonra üniversite olmuştur), Radyo Araştırma Ofisi'ne kendi kampüs radyolarının etkisiyle ilgili bir araştırma ısmarlamıştı. Burası o dönemde eğitime yönelik istasyonların en önde geleniydi. Kolej şunu bilmek istiyordu: Dinleyicileri kimlerden oluşuyor ve radyo yayınlarıyla ilgili ne düşünüyorlardı? Lazarsfeld bu araştırmanın nihai raporunu kendisi iletmek istedi. Tren istasyonunda onu kolej müdürü karşıladı ve okulun yeni, muazzam kampüsüne doğru yola çıktılar. Kampüs içinde ilerlerken Lazarsfeld, arazinin tepesinde kampüse yukarıdan bakan uzun çelikten kuleyi ve üzerindeki devasa vericiyi gördüğünde şaşkınlık geçirdi, "demek bir yayın istasyonunuz var" deyiverdi. Tabii hemen, söylediği şeyi fark edip utandı. Elbette vardı ve kendisi bu istasyonla ilgili bir rapor iletmek için o gün oradaydı.[9] Lazarsfeld kırdığı pot üzerine sonradan düşünürken, radyonun o güne kadar kendisine gerçek bir araçmış gibi görünmediğini söylemişti. Radyo programları, etrafında toplanıp onu dinleyen insanlar, araştırma mülakatları... Bunların hepsi gerçekti, fakat Lazarsfeld vericinin ve radyo istasyonunun bunlarla bağlantısını kuramamıştı (Schramm, 1997: 18-19).

Bu durum, yeni "kültür endüstrileri"nin ayırt edici bir özelliğine işaret ediyordu. Canlı gösteri sanatlarının (bilhassa müzik ve drama) özelliği olan, gösteri, gösteriyi icra edenle izlerkitle arasındaki dolaysız ilişki, yapımcılar, ürün ve tüketiciler arasındaki dolaylı bir ilişkiye dönüşmüştür. Canlı gösteri sanatlarında görülen toplumsal ilişki, kitle iletişim araçları tarafından iki parçaya ayrılmıştır; (daha sonra gündeme gelecek tabirle) kodlama (üretim) anıyla kodaçımı (tüketim) arasında doğrudan bir bağlantı yoktur.[10] Kültürel üretimle tüketim arasındaki parçalanmış ve dolayımlı ilişki, yeni kitle iletişim araçlarının yirminci yüzyıl boyunca ortaya çıktıkları çeşitli dönemlerde gündeme gelen temel sorunlarından biridir; bu, radyo ve sinema için 1930'larda, televizyon için 50'lerde ortaya çıkmıştır. Bu parçalanmış iletişimsel ilişki onu araştırmak üzere ortaya çıkan akademik alanda yeniden üretilmiştir. Araştırmalar ya üretime ya da tüketime odaklanmış, her ikisi

[9] Iowa radyosu ile ilgili bkz. Lazarsfeld, 1940: 116-117.

[10] Stuart Hall'un geliştirdiği "kodlama-kodaçımı" modeliyle ilgili kapsamlı tartışma için sekizinci bölüme bakınız.

birden nadiren araştırılmıştır. Benim öncelikli görevim, Columbia'daki araştırmalar göz önünde bulundurulduğunda kitle iletişim sosyolojisi alanında neden dinleyicilerin doğal araştırma konusu olarak görüldüğünü değerlendirmek. Bunu anlamak için öncelikle onların nasıl, sonra da neden çalışıldığına bakmalıyız.

Princeton Radyo Projesi kapsamında gerçekleştirilen ilk çalışmalardan biri, Hadley Cantril'in yönetip Hazel Gaudet ve Herta Herzog'un asiste ettikleri, Orson Welles'in 1938 sonbaharında yayınlanan o meşhur radyo programına odaklanan araştırmaydı.[11] 30 Ekim (Cadılar Bayramı'nın arifesi) günü, Mercury Tiyatrosu'nun H.G. Wells'in *Dünyalar Savaşı* kitabından radyo için yaptığı uyarlama CBS'te yayınlandı. Programın başında ve sonunda bunun sadece bir tiyatro temsili, "bir bayram hediyesi", Mercury Tiyatrosu'nun "kafasına çarşaf geçirip çalıların arkasından fırlayarak 'öcü!'" demesinin kendine özgü bir yolu olduğu açıkça belirtilmişti. Programın sonunda O. Welles, "bugün öğrendiğiniz korkunç dersi hatırlayın" demişti, "oturma odanızı işgal eden o sırıtkan, parlak, yusyuvarlak istilacı olsa olsa balkabağından çıkmıştır, eğer kapınız çalar da dışarıda kimseyi göremezseniz, çalan bir Marslı değilse... bugün Cadılar Bayramı"dır (Cantril vd., 1940: 42-3). Ancak Welles ve oyuncuları programın yaklaşık 6 milyon dinleyiciyi kafaya almakta o kadar başarılı olmuştu ki pek çok kişi Marslıların istilasından kaçmak için panik halinde yollara düşmüştü. En az bir milyon dinleyici gerçekten korkup paniğe kapılmıştı. Eğer bir radyo programı Mars istilası sanılıp kitlesel panik yaratıyorsa, bu Lazarsfeld ve arkadaşlarının yeni bir kitle iletişim aracı olarak radyonun gücünü ve etkisini araştırmaları için mükemmel bir fırsattı.[12]

Araştırmanın alt başlığı "Paniğin Psikolojisi Üzerine Bir Çalışma"ydı. Giriş bölümünde, çalışmanın "kitle davranışı" ve "günümüz sıradan insanının psikolojisi" üzerine bir inceleme olduğu belirtilmişti. Radyo dinleyicisi "en modern sosyal grup" olarak adlandırılıyordu; gazete okuru ve film izleyicisinden farklıydı. Radyo toplumun tüm kesimlerini olup bitenden haberdar etmek için ideal bir

[11] Büyük patırtı koparan bu yayın da dahil olmak üzere Orson Welles'in radyoyla ilişkisini ele alan tarihsel bir çalışma için bkz. Heyer, 2005. Rockefeller Vakfı'nın desteği yeterli gelmeyince, araştırmayı tamamlamak için Genel Eğitim Kurulu'ndan ek bir destek sağlanmıştı.

[12] Cantril'in çalışmanın önsözünde belirttiği gibi, Lazarsfeld *Dünyalar Savaşı* araştırmasına arka planda da olsa katkıda bulunmuştu: "Bana analiz ve yorumla ilgili sayısız öneride bulunmakla kalmadı, sunduğu özenli ve ustaca metodolojik katkıyla paha biçilmez bir entelektüel deneyim kazandırdı. Onun ısrarıyla çalışma birçok kez gözden geçirildi, her gözden geçirme sonucunda istatistiklerin ve vaka analizlerinin gerisinde gizlenmiş yeni bir bilgi ortaya çıktı" (Cantril vd., 1940: xiii-xiv). Çalışmanın yazarı Cantril olmasına karşın, Lazarsfeld olayın nasıl yorumlanacağına ve çalışmaya nasıl yaklaşılacağına etki eden isimdi.

araçtı. Çağdaşlık, erişilebilirlik, herkese seslenebilme ve aynı anda her yerde bulunabilme özelliklerine sahipti. 32 milyonluk Amerikan hane nüfusunun 27 buçuk milyonu radyo sahibiydi. Radyo dinleyicileri muhtemelen şimdiye dek bilinen, ortak nedenle bir araya toplanmış en büyük insan grubunu oluşturuyordu. Radyo dinleme, çağdaş Amerikalıların sosyal psikolojisine ilişkin bir şeyleri ortaya çıkarabilme potansiyeline sahip karmaşık bir toplumsal fenomendi.[13] Bu nedenle radyo dinleme meselesini incelemek için bir dizi karmaşık tekniğin kullanılması gerekiyordu. Bu tekniklerden biri, o gece programı izleyen ve radyo başındaki toplam dinleyicilerin yalnızca ufak bir kısmını oluşturan grubun profilinin (gelir düzeyi, yaş ve cinsiyet) çıkartılmasıydı. O sırada dinleyicilerin çoğunun kulağı bir başka radyo istasyonunda yayınlanan dönemin popüler şov programı Charlie McCarthy'de (bir vantrilok performansı) idi. Bir başka teknik olarak, programa gösterilen ani tepkiler saptanmaya çalışılmıştı. Bunun için telefon aramalarındaki ani artışa bakılmış, özellikle radyo istasyonuna ve karakollara yapılan aramalar araştırılmıştı. CBS'e ve Mercury Tiyatrosu'na torba torba dinleyici postası ulaşmış, bunlardaki tepkiler üzerine incelemeler yapılmıştı. Takip eden günlerde basının olaya nasıl yer verdiği de dikkatli bir şekilde ölçülüp biçilmişti.

İşin aslı şu sorudaydı: Paniği yaratan neydi? Neden bu kadar çok insan aldanmıştı? Bu nasıl olmuştu? Programda kullanılan dramatik teknikler ve dönemin tarihsel bağlamı göz önünde bulundurulmalıydı. Programın başında ve sonunda bunun oyuncular tarafından sahnelenen bir temsil olduğu açıkça belirtilmesine rağmen (Orson Welles zaten tanınmış bir aktördü), kullanılan teknikler inanılmayacak ölçüde yeniydi. H.G. Wells'in öyküsündeki anlatı çerçevesi radyonun araca özgü niteliklerine uydurulmuştu. Oyun, Amerikan radyosunda sıradan bir geceyle başlıyor, bir süre sonra dans müziği yayını aniden, bir son dakika haberiyle kesiliyordu: Yabancı bir nesne, büyük olasılıkla bir meteor Trenton, New Jersey yakınlarına düşmüştü. Tekrar başlayan normal yayın, bir süre sonra yeniden, ama bu kez olay yerinden bir son dakika haberiyle kesiliyordu.

[13] Columbia'da gerçekleştirilen radyo araştırmalarında "sosyal psikoloji" yaklaşımı benimseniyordu. Bundan ne anlaşılması gerektiği verili kabul ediliyor ve hiçbir yerde açıklanmıyordu. Sosyal psikoloji diğerlerinin (birincil grup, akranlar ya da kalabalık) birey üzerindeki etkisine karşılık gelir ve bu bakımdan Chicago'daki simgesel etkileşimcilerin inceleme sahasına dahildir. Ne var ki Columbia'dakilerin araştırmalarında birey davranışlarına etkide bulunanlar kitle iletişim araçlarıydı. "Kitle" kavramı tüketim değil, üretim süreçlerine karşılık gelecek şekilde kullanılıyordu. Bu kavramın ne anlama geldiği de verili kabul ediliyordu. Amerika'daki kullanımında kitle kavramıyla kentli kalabalıklar kastedilirken, Avrupa'da kitle denildiğinde kentli proletarya akla geliyordu.

Oyun daha sonra bir haber programıymış gibi devam ediyor ve o dönemde oldukça yeni olan radyo haberciliği teknikleri kullanılıyordu. Bunlar arasında, olay yerinden tanıkların anlatımları ve onlarla yapılan görüşmeler, uzmanlardan ve ilgili otoritelerden (böyle bir durumda gökbilimcilerden) alınan yorumlar ve en sinir bozucusu Dışişleri Bakanlığı'ndan canlı yayınlanan olağanüstü hal duyurusu... Program gerçek hayattan kişilerle (aktörler tarafından canlandırılan uzmanlar, politikacılar ve tanıklık yapan sıradan insanlar), kullandığı radyo haberciliği teknikleriyle ve gerçekte var olan yerlerden (Trenton'un yanı sıra kodlarıyla anılan karayolu ve otobanlar) söz ederek son derece güçlü bir anlatısal gerçekçilik atmosferi yaratmıştı.[14] En önemlisi, yayının yapıldığı tarihlerde, Amerikalı dinleyiciler Avrupa'daki sorunlu bölgelerden gelen haberlerle radyo yayınlarının kesilmesine alışkındı. Bu tür yayınların ilkini CBS, Hitler Avusturya'yı ilhak ettiğinde yapmıştı. Radyo oyununun yayınlanmasından sadece birkaç hafta önce Münih Krizi belirmiş ve savaşın Avrupa'ya yayılmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılmıştı. Bütün bunlar programın etkisini, Cantril'in (belki de Lazarsfeld'in) deyimiyle dinleyicilerin "duygu durumu"nun (*stimmung*) yoğunluğunu öngörülemez biçimde artırmıştı. Son olarak ve belki de en önemlisi, panik olanların programın başını kaçıranlar ya da dikkatli dinlemeyenler veya program sona ermeden dinlemeyi bırakan kişiler olması muhtemel görünüyordu. Eğer dinlediğiniz şeyin sadece bir oyun olduğunu bilmiyorsanız ya da fark edemediyseniz her şey çok inanılır gelebilir ve bu nedenle panik yaşanabilir görünüyordu.

Bireysel davranışların bu nesnel belirleyicileri kitapta çarpıcı detaylarla dikkatlice aktarılmış, ancak medyanın yol açtığı bu ilk büyük olayın son değerlendirmesinde göz ardı edilmiş, vurgu dinleyicilerin psikolojisine kaymıştı. 135 dinleyiciyle derinlemesine görüşme yapılmış ve farklı tipolojiler oluşturulmuştu. Bu dinleyicilerin yüzünün programdan rahatsızlık duyduğu biliniyordu. Görüşme yapılan kişiler, maddi nedenlerden ötürü New Jersey ya da civarından seçilmişti. Bir diğer neden Marslıların sözüm ona indikleri yerin burası oluşuydu. Dolayısıyla programda aktarılanların örneğin New Mexico'da değil de New Jersey'de yaşayanları daha çok ilgilendirdiği düşünülüyordu. Herta Herzog görüşme takviminin hazırlanması ve sonuçların analiz edilmesiyle bizzat ilgilenmiş, ayrıca kitabın, geneli temsil eden tekil örnek olayların aktarıldığı sekizinci bölümünü kaleme almıştı.

---

[14] Gerçekçiliğin tüm bu etkilerine rağmen, gerçek zamanla anlatı zamanı olağanüstü bir şekilde üst üste binmişti. Birçok dinleyicinin de belirttiği gibi, olaylar saçma bir hızla birbirini izlemişti. Marslılar sadece dakikalar içinde yeryüzüne inmiş, mucizevi bir şekilde topyekûn üzerlerine salınan Amerikan ordusuyla savaşa tutuşmuştu.

Programdan rahatsız olanlarla olmayanları birbirlerinden ayırmak için, "eleştirel beceri" temel etken olarak belirlenmiş, bu becerinin varlığı ise eğitim düzeyi ve ekonomik statüyle ilişkilendirilmişti. Dinleyicilerin ne ölçüde "etkiye açık" oldukları, güvenilir enformasyon kaynaklarını ayırt edebilme yeterliğine (akıl yürütüp yargıda bulunma ölçütlerine) sahip olup olmamalarına bağlı kılınmıştı.

Özetle, nesnel (tarihsel ve politik) etmenler çalışmada geri plana itilmiş ve panik psikolojisi kişilerin karakter tipleri, eğitimleri, dini inançları, gelirleri ve sosyal güvenceleri gibi değişkenlerle şekillenen eğilimleri temelinde öznel olarak değerlendirilmişti. O andaki tarihsel koşullardan, Avrupa'nın içinde olduğu savaşın yol açtığı krizden bahsedilmiş ancak bunlar üzerinde fazlaca durulmamıştı. Radyonun ve radyoya özgü iletişimsel tekniklerin rolü yok sayılmıştı, oysa bu çok önemliydi. Programın yapım tekniklerini ele alan üçüncü bölümü (benim için kitabın en çarpıcı bölümü), "Oyun gibi gelmedi: Uyaran (*stimulus*) nasıl deneyimlendi" başlığını taşıyordu. Radyo sadece bir "uyaran"dı. Çalışma ise "tepki"yle (*response*) ilgiliydi. Son çözümlemede, uyaran-tepki kuramı bütün bir olay dizisine uygulanmış, duruma sosyolojik değil psikolojik açıdan yaklaşılmıştır. Radyo kişisel davranışlar üzerinde doğrudan ve anında etkisi olan çok güçlü bir araçtır. Bu endişe vericidir:

> Zamanımızın sıradan insanı üzerine yaptığımız bu çalışma, bu kişilerin kritik durumlara adapte olabilme becerilerinin, kulaklarına çalınan şeyleri sorgulayabilecekleri bir tutuma yönelik eğitilmeleriyle artacağını göstermiştir. Şüphecilik ve bilginin, sıradan halk arasında yaygınlaşmasını istiyorsak bu kişilere daha kapsamlı eğitim imkanları sağlanmalı... onlara, imkanları sınırlı bir çevreden gelmekten kaynaklanan güvensizliklerini üzerlerinden atabilecekleri şekilde muamele edilmelidir (Cantril vd., 1940: 205).

Yani, eğer kitle iletişim araçlarının bireysel davranışlar üzerinde doğrudan etkisi varsa eğitimden yoksun, ayırt edebilme yeterliği zayıf sıradan insana medyaya yönelik eleştirel bakış açısı kazandırma sorumluluğu, doğru ve geçerli yargılar geliştirme becerisine sahip olanlardaydı. 1930'larda Amerika ve Avrupa entelijansiyasının kitlelere ilişkin "ilerlemeci" görüşü buydu ve bu görüş Atlantik'in her iki yakasında "medya eğitimi"ne duyulan ihtiyacın altının çizilmesiyle sonuçlandı.

Basın ve Radyo

Kitlelerin durumuna yönelik kaygı, Lazarsfeld'in yazdığı ve Radyo Araştırma Ofisi'nin yayınladığı ilk geniş kapsamlı kitap olan *Radyo ve Basılı Sayfa*'ya da nüfuz etmiştir. Kitabın altbaşlığı "Radyonun Düşüncelerin İletimindeki Rolü Hak-

kındaki Çalışmaya Giriş"tir. Bu kitap, basın ile radyoyu ciddi fikirlerin yayıldığı iletişim araçları olarak ele alan, karşılaştırmalı ve metodolojik açıdan öncü bir çalışmaydı. Bunun yanı sıra radyo çalışmalarına ilişkin bir giriş kitabıydı. Yeni bir araştırma alanını ve bu alanda nasıl varlık gösterilebileceğini tartışıyordu. Sırf bu nedenle bile çok önemliydi. Kayda değer çekicilikte, sürükleyici bir açıklıkla (Lazarsfeld, birçok sosyoloğun aksine her zaman kendini okutan biriydi) yazılmıştı ve 1930'ların Amerikası'nın tarihsel koşullarında okuma ve dinleme alışkanlıkları üzerine zengin tarihsel veriler içeriyordu. Susan Douglas, hem bu kitaba hem de Lazarsfeld ve arkadaşlarının diğer eserlerine, medya çalışmalarının okutulduğu bölümlerde bile bugün nadiren göz gezdiriliyor olmasına hayıflanır. Mazide kalmış bir dinleyici kitlesine, modası geçmiş araştırma yöntemlerine soluk bir bakış attığı düşünülen bu eserler raflarda çürümeye bırakılmıştır, bugün çok az insan bunların tozunu almayı umursamaktadır. Oysa Douglas'ın haklı iddiasıyla yeni kitle iletişim aracı radyo üzerine Columbia'da yapılan çalışmalar bir bütün olarak "devrimci bir teknolojiyi anlamaya çalışan bir toplumun ve onun alt kültürlerinin büyüleyici bir portresini" sunar (2004: 140). Lazarsfeld ve meslektaşlarının çok yeni ve önemli olduğuna inandıkları ama beceriksizce ele alındığını düşündükleri bir şey karşısında duydukları taze ilgi oldukça çarpıcıdır. "Kimlerin, hangi koşullar altında ve ne tür bir doyum için radyo ya da kitabı iletişim kaynağı olarak seçtiklerini bir karşılaştırma içerisinde saptamak" için giriştikleri çaba bugün bile hâlâ kitabın sayfalarından okura yansımaktadır (Lazarsfeld, 1940: 154).

Lazarsfeld (1940: xvi) bu karşılaştırmalı çalışmanın, bir yığın veriden yararlanan kapsamlı istatistiksel analizler ile istatistiksel verinin sağladığı referans çerçevesine yerleştirilen daha dar kapsamlı ama ayrıntılı örnek olay çalışmalarına dayandığını vurgular. Niceliksel ve niteliksel yöntemlerin her ikisi de vazgeçilmez ve birbirleriyle iç içedir, Lazarsfeld'e göre mesele radyo dinlemenin insanlara ne ifade ettiği olduğuna göre zaten bu şekilde olmalıdır. Birbiriyle bağlantılı üç araştırma yöntemi vardır: 1) Program içeriklerinin analizi, 2) İzlerkitleyi ayrıştırma analizi ve 3) "Doyum çalışmaları". İlk başta, söz, müzik ve sohbet programları arasında belli bir sistematik ayrım yapılmalıdır. Bu çalışmada, radyo fikir ileten bir mecra olarak ele alındığı için, radyoda müzik paranteze alınmış ve sohbet programlarına odaklanılmış, bunlar arasında da ciddi olan ve olmayanlar şeklinde bir ayrım yapılmıştı. Ciddi dinleme kavramıysa "ağır ağır okumak"tan türetilmişti. İlk bölümün başlığı "Ağırbaşlılığın Önemi" idi. Burada olumlanan değil varsayılan bir önemden söz ediliyordu. Bölümün ana sorusu, radyonun kitap ya da fikir gazetesi (*broadsheet*) gibi "ciddi" bir iletişim aracı olup olamayacağıydı. Ağırbaşlı okurlar ciddi radyo programlarını dinliyorlardı. Bunlar muteber meslek sahibi,

hali vakti yerinde ve iyi tahsil görmüş kimselerdi. Ağırbaşlı okurluğun ne anlama geldiğini gösterecek örneklere yer verilmemişti, ama ciddi dinlemenin örnekleri arasında *Chicago Üniversitesi Yuvarlak Masa*, *Şehir Toplantısı Yayında*,[15] *Tüm Amerikalılar-Tüm Göçmenler*[16] (Federal Eğitim Ofisi'nce yaptırılıyordu) gibi sohbet ve tartışma programları sayılmıştı. Bu programların iki ortak özelliği vardı: Ufak ve seçkin bir izlerkitleye hitap ediyorlardı ve sponsorları yoktu. Bunlar destekleyici türde programlardı, radyo şebekeleri için düşük bir maliyet yaratıyor, yayın akışında reklam geliri getirmeyen saatlere dolgu olarak yerleştiriliyorlardı.

Sosyal skalada aşağı inildikçe insanların daha fazla radyo dinlediği tespit edilmekle birlikte, eğitim ve kültür olanakları sınırlı, düşük gelirli insanların ciddi radyo yayınlarını daha az dinlediği görülmüştü. Böylece temel soru şöyle ortaya konmuştu: Büyük önemi ve aciliyeti olan meselelerin tartışıldığı radyo yayınlarını dinlemeyen bu kitleye nasıl ulaşılacak? (Kitap yayınlandığı sırada Avrupa savaştaydı, ABD henüz değildi). Radyo kitlesel bir eğitim aracı olarak tasarlanacaksa, kitlelerin radyoda neyi dinlemekten hoşlandığını bilmek gerekiyordu (Lazarsfeld, 1940: 48). Eğlence programları ve kurmaca radyo dizileri bir tarafa bırakıldığında (çünkü bunlar fikirlerin iletimiyle ilgili değildi), ciddi "devlet meseleleri"yle ilgili olanlar ve "doğrudan eğitim" programları da hesaptan düşüldüğünde, Lazarsfeld'in elinde yalnızca bir dizi, kendi deyimiyle "hizmet programı" kalmıştır: Lazarsfeld bunları "ev ekonomisi", "kişisel gelişim", "hobi ve özel ilgi alanları", "gerçek hayat dramaları" ve "genel kültür programları" olarak sınıflamıştır. Ciddi programlarla hizmet programları arasındaki fark nedir? İlki daha yansız, objektif bir niteliğe sahiptir, ikincisinin ise daha kişisel bir yaklaşımı vardır; bunlar bilgi eksiğini tamamlama ihtiyacı hissedenlere, eğitim ve kültür bakımından yetersizliklerini telafi etmek isteyenlere yöneliktir (Lazarsfeld, 1940: 8).

---

[15] Bu iki program BBC yapımcıları tarafından beğeniyle karşılanarak İngiliz kamu hizmeti yayıncısı tarafından uyarlandı. *Chicago Yuvarlak Masa* iki kez kullanıldı. Londra Sohbetleri Bölümü *Men Talking* adını taşıyan yuvarlak masa tartışması formatında bir stüdyo programı gerçekleştirdi. Manchester'da bulunan BBC Kuzey Bölgesi'nde ise aynı format, bugün "Sokratik tartışma" olarak bilinen ve düzenli üç katılımcının yer aldığı bir tartışma programına evrildi. *Şehir Toplantısı Yayında* yine BBC Manchester tarafından "Halk Soruyor" (*Public Inquiry*) adıyla, yerel meselelerin resmi bir toplantı mekanında ve davetli seyircilerin önünde tartışıldığı bir program olarak uyarlandı (Scannell ve Cardiff, 1991: 168-169, 351).

[16] 1930'lar ve 40'larda radyo yayıncılığı ve ırk politikaları bağlamında bu programın mükemmel bir değerlendirmesi için bkz. Savage, 1999: 21-72. Bu çalışmada *Chicago Yuvarlak Masa* ve *Şehir Toplantısı Yayında* programlarını "ırk ilişkileri"nin radyoda tartışıldığı birer kamusal forum olarak değerlendiren çok çarpıcı yazılar da yer alır (194-245 arası).

Sözü edilen bu hizmet programları arasında en popüler tür, genel kültür yarışmalarıdır. Bunların oldukça başarılı bir örneği olan *Professor Quiz*, izleyicilerin neden bu programa yöneldiklerinin incelenmesinde bir örnek çalışma olarak alınmıştır. Program hayatta kazanımları sınırlı olan dinleyicilerce bilgilendirici ve eğitici bulunmuştur. Ne var ki araştırmayı yapan ve analiz eden Lazarsfeld ve Herta Herzog pek de bu görüşte değildir. Herzog'un çalışmaları, radyo (ve daha sonra televizyon) programlarının "doyumlar yaklaşımı"yla incelenmesine öncülük etmiştir. En önemli çalışmalarından biri, gündüz kuşağı radyo dizilerinin (pembe diziler) kadın dinleyicileri üzerinedir. Bu araştırma *Felsefe ve Sosyal Bilim Çalışmaları* dergisinin "İletişim Sosyolojisi" özel sayısında yayımlanmıştır.[17] Doyumlar yaklaşımı "radyonun dinleyicilere ne yaptığı" sorusuyla ilgilenmez, bunun yerine "dinleyicilerin radyoyla ne yaptığı"nı sorar. Güçlü "etki" geleneğinin varsayımlarını bir tarafa bırakıp radyoya dinleyicilerin eğitim, rahatlama ve benzeri amaçlar için kullandıkları sıradan bir kaynak gözüyle bakar. Herzog, popüler radyo ve popüler radyonun elit olmayan/halktan kadın dinleyici için ne anlama geldiği üzerine çalışan ilk araştırmacıydı. Dinleyicilerin neden hoşlanıp hoşlanmadıklarını ve radyonun onlara ne ifade ettiğini detaylıca tetkik etmek için onlarla birebir yapılan derinlemesine, açık uçlu mülakat tekniğine öncülük etmişti. 1980'lerde feminist medya çalışmaları bu tür soruları televizyonlardaki pembe diziler için sormaya kalkıştığında, Herzog bu çalışmaların öncüsü olarak yeniden keşfedildi. Ancak 1980'lerin feminizmi, sıradan kadın izleyicinin pembe dizilerden aldığı sıradan hazzı olumlama peşindeyken, Herzog'un yaklaşımı bu değildi.

Herzog'un ayrıntılar konusunda şaşmaz bir kulağı vardı, dinleyicilerin beğendikleri ya da beğenmedikleri programlar hakkında söylediklerini bugün bile canlılığını koruyan bir şekilde yazılarına aktarmıştı. Herzog konuştuğu kadınların duygularına ve tutumlarına sempatik tarzda yaklaşan bir analizci değildi. Liebes'in (2003: 40) dikkat çektiği gibi, Viyana günlerinden beri sosyalizm ve psikanalizle ilgiliydi, gündüz kuşağı dizileri ya da *Professor Quiz*'le ilgili analizleri Freudyen psikanalitik teoriye dayanıyordu. Dinleyicilerin *Professor Quiz*'den

[17] "Ödünç Deneyim Üzerine: Gündüz Kuşağı Radyo Oyunlarının Dinlenmesi Hakkında Bir Analiz" (Herzog, 1941) başlıklı makale, Peters ve Simonson'un (2004: 139-156) kitabında tam metin olarak yeniden basılmıştır. Artık klasik sayılan bu makale ve ona eşlik eden 1942-43 Radyo Araştırması kapsamındaki metinle (Herzog, 1944) ilgili eleştirel bir tartışma için bkz. Liebes, 2003: 39-53. Susan Douglas (2004: 144-148), Herzog'dan ve *Professor Quiz* çalışmasından övgüyle söz eder.

elde ettikleri doyumlar, eğitimsizlerin kendilerinden daha eğitimli olanlara karşı duydukları hıncın boşalımı olarak yorumlanmıştı. Dahası, Herzog'a göre elde edilen doyum, üşengeçliklerinden ve yetersizliklerinden dolayı hissettikleri suçluluk duygusundan kendilerini bir süreliğine kurtarıp içlerini rahatlatmalarından başka bir şey değildi. Bu tenkitçi tutum, bizi Adorno'nun sinemada gülmeyle ilgili yorumuyla karşılaştırma yapmaya çağırır. Ancak bu tür yargılayıcı değerlendirmeleri toplumsal bir teşhisten ziyade birer semptom olarak anlamak gerekir. Bu tür yorumlar Avrupa ve Kuzey Amerika'da 1930'ların entelektüel kuşağının genel bakış açısı –sağ ya da sol ilerlemeci ya da muhafazakâr– hakkında bir şeyleri açığa vurur.

"İlerleme" der Lazarsfeld (1940: 94), "küçük ama ilerici grupların öncülük ettiği, nüfusun geneli tarafından yavaş yavaş kabul gören çabaların sonucudur." Bu tanım gereğince, *Radyo ve Basılı Sayfa* ilerlemeci bir metindir ve Robert Lynd'in "Bilgi Neye Yarar?" yazısında yönetsel araştırmaya yönelttiği eleştirilere verilmiş ciddi bir yanıttır. Pek çok entelektüel yurttaşın akıllarından hiç çıkmayan şu soruyla meşgul olmuştur: "Radyo topluma ne yapacak?" (Lazarsfeld, 1940: 133). Bu çerçevede kitlelerin eğitimi meselesini sorun eden kişilerin bilgilenmesi için, kitlelerin radyoyla ilişkilendiği mevcut koşullara ilişkin bir analiz sunmuştur. Görünen o ki kitleler böyle bir etkiye maruz kalmaktan kaçınmaktadır, yani radyoda eğitim ilgi görmemektedir. Bu nedenle Lazarsfeld, eğitici radyonun geniş halk kitleleri için nasıl ilgi çekici kılınabileceğine dair –bugünden bakınca malumun ilanı gibi gözüken ama o dönem için temel önemdeki– birtakım önerilerde bulunmuştur. Lazarsfeld, kitlelere bir şeyi dayatarak radyonun eğitim aracı haline getirilemeyeceğini, bu nedenle kitlelerin radyoda neyi neden sevdiklerinin doğru bir şekilde anlaşılmasının onlara ulaşabilmenin yolunu açabileceğine inanmıştır. Kitleler hakkında yapılan araştırmalar ve yazılan yazılar onları suçlamak için değil, onların bakış açısının toplumsal planlamaya ışık tutması amacıyla gerçekleşmiştir. Çünkü sosyal planlama yukarıdan aşağıya zorlamayla işleyecek bir şey değildir; planlamacılar, gelişim sağlamaya çalıştıkları toplum kesimlerinin tutum ve alışkanlıklarına dair bir kavrayışla işe başlamalıdır. Bu kitapta Lazarsfeld'in kendi çalışmalarına ilişkin daha incelikli bir değerlendirme yaptığını görürüz. Böylece, yönetsel araştırmanın mevcut ekonomik ve siyasal sistemi ve medya endüstrisinin ticari çıkarlarını yeniden üretmenin ötesine geçen boyutlarını anlama şansımız olur. *Radyo ve Basılı Sayfa* başından sonuna kadar, kitle iletişim araştırmasını "sadece kıt kanaat kendini döndüren ticari araştırma rutininin ötesine" taşıyıp ona itibar kazandırmaya uğraşır (Lazarsfeld, 1940: 114).

Kaynakça

Abbott, A. (1999) *Department and Discipline: Chicago Sociology at One Hundred.* Chicago: University of Chicago Press.

Adorno, T. (1969) "Scientific experiences of a European scholar in America", *The Intellectual Migration: Europe and America 193-1960* içinde (der. D. Fleming ve B. Bailyn), Cambridge, MA: Harvard University Press, 338-370.

Cantril, H., Gaudet, H. ve Herzog, H. (1940) *The Invasion from Mars: A Study in the Psychology of Panic.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Coleman, J.S. (1980) "Paul F. Lazarsfeld: the substance and style of his work", *Sociological Traditions from Generation to Generation* içinde (der. R.K. Merton ve M.W. Riley), New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 15-175.

Douglas, S. (2004) *Listening In: Radio and the American Imagination.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fleming, D. ve Bailyn, B. (1969) *The Intellectual Migration: Europe and America 1930-1960.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Herzog, H. (1941) "On borrowed experience: an analysis of listening to daytime sketches", *Studies in Philosophy and Social Science* IX(1): 65-95.

Herzog, H. (1944) "What do we really know about daytime serial listeners?", *Radio Research 1942-3* içinde (der. P.F. Lazarsfeld ve F.N. Stanton), New York: Duell, Pearce and Sloan, 3-33.

Heyer, P. (2005) *The Medium and the Magician: Orson Welles, the Radio Years, 1934-1952.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Jäger, L. (2004) *Adorno.* New Haven, CT: Yale University Press.

Lazarsfeld, P. (1940) *Radio and the Printed Page.* New York: Duell, Sloan and Pearce.

Lazarsfeld, P. (1941) "Remarks on administrative and critical communications research", *Studies in Philosophy and Social Science* IX(1): 3-20.

Liebes, T. (2003) "Herzog's 'On borrowed experience' Its place in the debate over the active audience", *Canonic Texts in Media Research* içinde (der. E. Katz vd.), Cambridge: Polity Press, 39-54.

Lynd, R. (1939) *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lynd, R. ve Lynd, H. (1929) *Middletown: A Study in American Culture.* Londra: Constable.

Merton, R.K., Coleman, J.S. ve Rossi, P.H. (1979) *Qualitative and Quantitative Research Papers in Honour of Paul F. Lazarsfeld.* New York: Free Press.

Morrison, D.E. (1998) *The Search for a Method: Focus Groups and the Development of Mass Communication Research.* Luton: Luton University Press.

Peters, J.D. ve Simonson, P. (2004, der.) *Mass Communication and American Social Thought: Key Texts, 1919-1968.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Savage, B.D. (1999) *Broadcasting Freedom: Radio, War and the Politics of Race, 1938-1948.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Scannell, P. ve Cardiff, D. (1991) *A Social History of British Broadcasting.* Oxford: Blackwell.

Schramm, W. (1997) *The Beginnings of Communication Study in America: A Personal Memoir* (der. S.H. Chafee ve E.M. Rogers) Thousand Oaks, CA: Sage.

Wiggershaus, R. (1994) *The Frankfurt School.* Cambridge: Polity Press.

2

Kitle Kültürü

Horkheimer, Adorno, Brecht, Benjamin

Almanya/ABD, 1930'lar ve 1940'lar

Toplumsal Sorun

Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'yle hâlihazırda ABD'de karşılaştık. Bu bölümde onun Avrupa kaynaklı düşünsel kökenlerini ve özellikle çağdaş toplumun araştırılması konusundaki yaklaşımının eleştirel bileşenlerini değerlendireceğim. Fakat öncelikle, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da toplumun neden ve nasıl akademik bir inceleme konusu haline geldiğine eğilmem gerekiyor. Sosyolojinin Amerikan üniversitelerinin araştırma sahasında belirmesiyle ilgili nedenler öne sürmüştüm. Üç yüzyıla yayılan bir süreç boyunca insanlar Avrupa'dan Amerika'ya göç ettiler. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda dinsel ve politik zulümden (ikisi çoğu kez iç içeydi) kaçmak için eski dünyayı terk ettiler ve yeni dünyada inanç ve pratiklerine uygun şekilde, korku içinde olmadan yaşayabilecekleri topluluklar yaratma arayışına girdiler. Devamında, on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'dan yapılan kitlesel göçlerin nedenleri ise ideolojik olmaktan ziyade ekonomikti. Avrupa'nın yoksulları Amerika'yı bir fırsatlar ülkesi olarak görerek göçe kalkıştı. Amaçları kendilerinin ve ailelerinin durumlarını iyileştirmekti. Böylelikle Amerika ve Avrupa karmaşık bir ilişki içine girmişti; yeni dünya, eski dünyadaki ülkelerin kendilerine özgü koşulları içinde inkar ettikleri politik, dini ve ekonomik özgürlükleri göçmenlere sunuyordu. Özgürlük öyle ya da böyle Amerika'nın varlık sebebiydi (hâlâ da öyledir); orada bulunmanın birincil nedeni ve ABD'nin toplum hayatındaki örgütlü kurumların biçimlenmesindeki mihenk taşıydı. "Muazzam toplum"

olarak Amerika her şeyden önce, Avrupa'nın özgürlük rüyasının ete kemiğe bürünmüş haliydi; eski Avrupa'dan uzakta, yeni sömürgeleştirilmiş bir kıtada, üzerinde enine boyuna düşünüp taşınarak, istendiği şekliyle yapılmış yazılı bir anayasaya dayanan modern bir ulus devletti. Hannah Arendt'in vurguladığı gibi, Amerika özgür adamların özgür bir ilişki içindeki bir yaratımı ve başarısıydı (Arendt [1963] 1990).[1] Hatta modernliğin anlamı bile, gerçek anlamıyla ilk modern toplum olarak Amerika fikriyle yakından bağlantılıydı. Yirminci yüzyılın başında ABD, bu tür bir toplum olmanın eşiğindeydi. Amerikan sosyolojisinin çalışma konusu olarak toplumla meşguliyeti en başından beri, nasıl toplum olunacağını keşfetme sürecine ilişkindi.

On dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda ise "toplum" Fransız Devrimi'nin yarattığı sarsıntıya rağmen her yerde verili bir gerçeklikti. Toplumun politik ve sosyal kurumları yüzlerce yıllıktı, farklı statü grupları ve bireyler arasındaki ilişkiler uzun bir süreçte şekillenmiş olan gelenek, görenek ve yasalarla tanımlanmıştı. Toplumdaki modernleşmenin itici gücünü oluşturan fabrika kapitalizmi, yarattığı sıkıntı ve yokluğa karşı inatçı bir dirençle karşı karşıyaydı. Madenlerdeki, çelik, yün ve pamuk endüstrilerindeki koşullar acımasız, tehlikeli ve sağlıksız, ücretler yaşamayı zar zor sürdürecek kadardı. Arendt'in dikkat çektiği gibi, Avrupa'da toplumsal sorun, yoksul bırakılmış kitlelere ilişkin bir sorundur.[2] İngiltere'de kentli proletaryanın içinde düşürüldüğü fakirlik ve çocuk işçiliği 1840'larda ulusal boyutta bir rezalete dönüşmüştü. Bu koşullar, dönemin endüstriyel romanlarında

---

[1] Elbette bu özgürlük tıpkı antik dönemde Atina'daki gibi köleliğe dayalı olsa bile. Nasıl ki yoksul bırakılmış kitlelere yapılan haksızlıklar ve onlara reva görülen adaletsizlik Avrupa'da toplumsal bir mesele olduysa, yeni gelen Avrupalıların yerli halkı imha etmeleri ve kaçırıp getirdikleri Afrikalıları köleleştirip emek gücü olarak kullanmaları bu yeni toplumun üzerine inşa edildiği çifte eşitsizliği gösterir.

[2] Arendt (1990: 59-114) "toplumsal sorun" teriminin on sekizinci yüzyıldan bu yana sefalet kavramı yerine, onun imalarından kaçınmak için kullanıldığını söyler. Devrimin yardımına koşup, "onu canlandıran, ileriye taşıyan ve nihayetinde kötü bir sona mahkûm eden" (Arendt, 1990: 60) yoksul Paris halkı sayesinde sefalet kavramı yeni bir ağırlık edinmişti. Açlığın yarattığı sefalet her zaman için ekmek peşinde koşanların yarattığı ani patlak veren isyanları ateşlemişti. Ancak Paris'teki kitlelerin hem ekmek ve hem de özgürlük talebi sefalete siyasal bir nitelik kazandırdı. Yoksul halk sadece acil ihtiyaçlarının giderilmesi değil, toplumun yapısal bir dönüşüme uğraması talebiyle ayaklanıyordu. Böylelikle sefalet değiştirilemez doğal bir olgu olmaktan çıkıp, insani çözüm gerektiren tarihsel bir gerçekliğe dönüştü. Fransız Devrimi, yoksul bırakılmış kitlelerin politikleşmesi için gereken fitili ateşlemişti. Bu durum on dokuzuncu yüzyıl boyunca Avrupa'nın başına devrimci bir terör korkusu saldı. Sefaletten doğan toplumsal sorun şekil değiştirerek, Avrupa toplumunun yerleşik düzenine karşı siyasal bir tehdit halini almıştı.

(başta *Zor Zamanlar*) ve Friedrich Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*[3] (1845) kitabında çarpıcı bir şekilde betimlenmişti. İnsanların kitleler halinde göçe zorlanması ya da İngiliz imparatorluğunun uzak köşelerine sürgün edilmesi devletin çözüm olarak gördüğü geçici bir tepkiydi. Avrupa'nın diğer yerlerindeyse kalabalık kitleler Amerika'ya doğru yola çıktı. Fakat ABD'ye göç, Avrupa'da kentli kitlelerin yükselişiyle ortaya çıkan yapısal soruna bir çözüm getirmiyordu; özellikle de bu kitleler emekten gelen güçleriyle örgütlenmeye, fabrika sahiplerinden tavizler koparmaya ve siyasal haklar talep etmeye başladıklarında. Böylelikle kitlelere ilişkin sorun, ekonomik çatışma ve siyasal mücadeleden ayrı düşünülemez hale geldi. Marx, toplumsal yaşamdaki modernleşmenin ilk ve en muazzam analizini yapan kişiydi. Bu süreci, siyasi göçmen olarak bulunduğu İngiltere'de, endüstriyel üretim biçiminin devrimsel nitelikteki etkilerinin yol açtığı, toplumsal ilişkilerdeki derin bir yeniden yapılanma olarak okudu. Fabrika kapitalizmi ve kitlesel üretim toplumsal ilişkilerin fay hatlarını yeniden tanımlıyordu: Ne derebeyi ne de köylü (en azından ilkesel olarak) karşılıklı bağlarla belirlenmiş eski yükümlülüklerini artık taşımıyorlardı; mal sahipleri ve kişiler ücret pazarlığı üzerinden birbirlerine bağlı kılınıyor, kapitalistin acımasızca sömürdüğü işçilerin emek gücünün yarattığı artı değer üzerinden karşılıklı bir çelişkiye düşüyorlardı. Modern toplumlarda sermaye ve emek üzerinden yeniden tanımlanan toplumsal ilişkiler özü itibariyle antagonistik ve adaletsizdi. Marx'a göre, emek tarafından üretilen fakat kapitalistlerce el konulan artı değerin, adilane bir şekilde yeniden dağıtımı ancak siyasal bir devrimle başarılabilirdi.

O halde yirminci yüzyılın başında "toplumsal sorun" Amerika ve Avrupa'da oldukça farklı anlamlara geliyordu. Her ikisinin merkezinde de "kitleler" vardı fakat Avrupa'da sorun kendisini iktisadi ve siyasal koşullar içinde ortaya koyarken, Amerika'da *toplumsallığın* kendisine (yeni göçmenlerle birlikte *oluşturacağı* kentsel yaşamın mahiyeti) dair bir sorundu. Avrupa çapındaki yıkıcı savaşın hemen sonrasında Frankfurt'ta kurulan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün üyeleri bu sorunu esasen, yaşadıkları fakirlik ve sömürüyü derinden ve kişisel olarak hissettikleri kitlelerin ekonomik ve siyasi kaderiyle ilişkili ele aldılar.[4] Eleş-

[3] Türkçesi, çev. Oktay Emre, İstanbul: Ayrıntı, 2013 –ç.n.

[4] Gerek Enstitü'ye maddi destek sağlayan Felix Weil gerekse Enstitü'nün idari ve entelektüel bakımdan liderliğini yapan Max Horkheimer son derece varlıklı ailelerden geliyorlardı, Enstitü üyelerinin birçoğu için de durum böyleydi. Horkheimer'ın babası milyoner bir sanayiciydi, oğlunu üstüne titreyerek, ayrıcalıklı bir şekilde yetiştirmişti. Fabrikalardan birinde bir süre yöneticilik yapmış olan Horkheimer'ın, babasının mirasçısı olarak onun işlerini devralıp

tirel Teori, Horkheimer ve meslektaşlarınca açık bir şekilde ifade edilip tanımlanmış bir teorik varsayım ya da konum olarak sunulmamıştı. Daha ziyade, Enstitü üyelerinin, temelinde çelişkili ve antagonistik olduğunu düşündükleri çağdaş toplumsal yaşama ilişkin ortak bir eleştirel tutuma işaret etmekteydi. Negatif eleştirinin pozitif bir amacı ve niyeti vardı. Entelektüellerin görevi insanların gerçek çıkarlarına aykırı işleyen toplumsal güçleri tanımlayarak kitlelerin kurtuluşuna ve özgürleşmesine katkıda bulunmaktı. Horkheimer ve meslektaşları için, tıpkı çağdaşları olan Georg Lukács'ın düşündüğü gibi, kitlelerin kaderi bir bütün olarak toplumun kaderiydi; onların özgürleşmesi herkesin çıkarına olacak özgür ve adil bir toplumun gerçekleştirilmesi anlamına geliyordu. İnsanın özgürleşmesine duyulan bu bağlılıkla, Frankfurt Okulu üyeleri kendilerini on sekizinci yüzyıl Alman Aydınlanma (*Aufklärung*) geleneğinin mirasçıları olarak görüyor ve çağdaş dünyaya ilişkin eleştirilerini bu çerçevede formüle ediyorlardı. Ne var ki kendilerini besleyen bu geleneğin zamanla tükendiği ve artık Aydınlanmanın kendi karşıtına dönüştüğü düşüncesindelerdi. Modern rasyonalite, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde iddia edecekleri gibi yalanlara ve kitlelerin sistematik olarak aldatılmasına dayanıyordu.

Eleştirel Teori ve Kitleler

"Eleştirel teori" terimini ortaya atan kişi Horkheimer'dı. Bu terimi (İngilizcede) ilk kez Enstitü'nün çalışmalarını tanımlamak için *Felsefe ve Sosyal Bilim Çalışmaları* dergisinin "İletişim Sosyolojisi" özel sayısı için kaleme aldığı 1941 tarihli Önsöz'de kullanmıştı. "Eleştirel toplumsal araştırma" kavramıyla neyi kastettiğini, ilerleyen sayfalarda yer alan "Enstitü'nün Etkinliklerine Dair Notlar" başlıklı yazıda açıklıyordu. Evvela, genellemelerin ("kitleler" gibi) özgül tarihsel durumları ve koşulları içinde anlaşılmadıkları sürece salt soyutlama olarak kalacaklarını belirtiyordu:

> "Kitleler"in gerçek anlamı, niceliksel bir araştırmadan öylece çıkarılamaz... Doğru düzgün bir metodoloji kullanılsa bile, kitlelerin farklı sosyo-tarihsel

---

sürdüreceği düşünülüyordu. Ne var ki genç Horkheimer'ın iş yaşamına uygun biri olmadığı kısa zamandan anlaşıldı (kendinden sekiz yaş büyük bir sekretere gönlünü kaptırması ailenin kâbusu olmuştu) ve akademik kariyer peşinde koşmasına izin verildi. Ergenlikten yeni çıktığı günlere ait yayımlanmamış kişisel notlarında, zengin ve yoksul arasındaki derin uçurumun yarattığı sosyal adaletsizliğe karşı duyduğu öfkeye, kapitalist sistemin "bütünüyle insanlık dışı" oluşuna ve "acil bir değişimin gereğine" dair sayısız anlatımına rastlanır (Wiggershaus, 1994: 49, Genç Horkheimer'la ilgili biyografik notlar için ayrıca bkz. 41-52).

> aşamalarda temel bakımlardan farklılık göstereceği bilinmelidir. Kitlelerin toplumdaki işlevleri, bir başka toplumsal tabakaya göre ve kitleleri üreten, onlara süreklilik kazandıran kendine has toplumsal ve ekonomik mekanizmalar tarafından belirlenmektedir (Horkheimer, 1941: 121-122).

Teorik analiz düzeyinde genellik atfedilen her bir kavram, verili toplumsal düzenin somut bir unsuru olarak görülmeli ve ayrılmaz bir parçası olduğu bütün o tarihsel süreçle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Böyle bir analiz esas itibariyle eleştirel bir niteliktedir, çünkü bir toplumun sahip olduğu düşünülen değerleriyle onun gerçek işleyişi arasındaki tutarsızlığı teşhis edip açıklamaya çalışır:

> Mesela, toplumsal iletişim araçları –radyo, basın ve sinema– bireyin mutlak değerine ve onun devredilemez özgürlüğüne duydukları bağlılığı dile getirip dururlar. Oysa işleyişte, bu değerler uğruna yalan yere yemin ettiklerini gösterecek şekilde, bireyi daha baştan belli tutumlara, düşüncelere ve satın alma alışkanlıklarına zincirle bağlarlar (Horkheimer, 1941: 122).

Tam anlamıyla eleştirel bir teorinin, tarih boyunca toplumların kendi kendilerini bağlı kıldıkları ama savunmakta ve hayata geçirmekte başarısız oldukları temel bazı değerleri esas alması gerekiyordu. Öncelikli teorik görev, toplumun bütüncül işleyişine dair bir analiz geliştirmekti. Çünkü toplumun bağlılığını ilan ettiği değerleri hayata geçirmekte neden başarısız olduğu açıklamaya çalışıyorlardı.

Horkheimer bu görevi, 24 Ocak 1931'de Toplum Felsefesi kürsüsüne ve Enstitü müdürlüğüne atanması sebebiyle düzenlenen etkinlikteki açış konuşmasında önemle vurgulamıştı. Konuşması toplum felsefesinin o günkü durumu ve kendini toplumsal araştırmaya adamış bir enstitü üzerindeydi. Alman felsefe geleneği, Hegel'den başlayarak, bireyleri toplumsal bütünün parçaları olarak görmüştü, ancak bu bakış, bireylerin kaderlerine kayıtsız kalıyordu. Marx'ın açıkça öngördüğü gibi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca sanayi, teknoloji ve bilimdeki ilerlemeler, maddiyata ilişkin her tür kıtlığa, maddi kaynakların zenginle fakir arasındaki keyfi, eşitsiz ve adaletsiz dağılımına son vermeyi vaat etmişti. Kitlesel üretim, kitlelerin içinde bulundukları sefaleti ortadan kaldıracaktı. Bu vaat o zamandan beri hayata geçmemişti. Enstitü materyalist (Marksist) teoriyi, işçilerle işverenler arasındaki güncel ekonomik ilişkilere odaklı ampirik araştırmalarla birleştirmek istiyordu.[5] "Günümüzün temel meselesi" diyordu Horkheimer, "toplumun ekonomik yaşamı, bireylerin psikolojik gelişimi ve kültür alanında

[5] Bu tür bir araştırmayı uygulamaya koyma düşüncesi bir iki yıl sonra Horkheimer ve Lazarsfeld'in Viyana'da tanışmalarına vesile olacaktı.

süregelen değişimler arasındaki ilişkilerin ortaya konmasıdır" (Wiggershaus, 1994: 38). Takip eden yıllarda, çağdaş kültürel hayatta meydana gelen dönüşümler, Adorno ve Horkheimer'a daha da önemli görünecekti.

Kültürün rolü ilk kez Adorno ve Horkheimer'ın toplumsal teorisinde böylesine öncelikli bir mesele olarak yer etmiştir. Toplumu bir bütün olarak düşünme çabasında, bu bütünün üç temel yapısal unsuru belirginlik kazanmıştır: Yaşamın siyasal, ekonomik ve kültürel biçimleri. Toplum denilen bütünlüğün bu üç unsurun karmaşık bir şekilde bir araya gelmesiyle oluştuğu bugünden bakınca aşikâr görünmekle birlikte bunun ilk başta teorik olarak keşfedilmesi gerekiyordu. Yirminci yüzyılın başlarında modern toplumların kültürel düzenlenişi bugünkünden çok daha az bilgi sahibi olunan bir konuydu, toplumsal düşüncedeki kültürel dönüş yirminci yüzyılın ikinci yarısının ürünüydü. Önceden gördüğümüz gibi, modernleşmeyle ilgili toplumsal sorun, on dokuzuncu yüzyıldaki ekonomik ilişkiler, bu ekonomik ilişkilerin ürettiği antagonizmalar ve bunların üstesinden gelmeye dönük siyasal mücadelelere yoğunlaşmıştı. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Lenin'in Rusya'da siyasi iktidarı ele geçirerek devlet sosyalizmini kurmasıyla bir süreliğine de olsa kitlelerin yararına politik bir zafer kazanıldığı düşünülmüştü. O devrimci 1917 yılında, herkes Rusya'da monarşinin devrilmesinin Avrupa'nın diğer bölgelerinde devrimi tetikleyeceğini umuyordu. Almanya, İngiltere ve İtalya'da, en azından bir süre, sanayi bölgelerindeki derin huzursuzluğun tabandan başlayan kendiliğinden devrimlere ve kitlelerin devlet iktidarını ele geçirmesine yol açacağı sanılmıştı. Ancak her bir ülkede farklı şekillerde de olsa o an geldi ve geçti. Geçen on yılda kitlelerin devrimci potansiyelinin neden hayal kırıklığı içinde sönümlenmiş olduğu, materyalist toplum teorisinin acilen dikkat yöneltmesi gereken bir duruma işaret ediyordu. Kaba kuvvet ve baskı yeterli bir açıklama sunamıyordu.[6] Materyalist toplum teorisi, devrimci eylem enerjisinin sönümlenmesinin nedeni olarak kitle kültürünce sunulan su perisi (*Siren*) şarkılarına ve sahte hazlara eğilmeye başladı.

Raymond Williams'a göre, "kültür" İngilizcedeki en belalı sözcüklerden biridir. Onun, kültürün anlamıyla boğuşma çabaları "toplumsal sorun"a İngiliz-

[6] Çağdaş Marksizm'de bu soruna dair en parlak analizi Antonio Gramsci İtalya örneğinde ortaya koymuştu. İtalyan Komünist Partisi'nin lideri olan ve Mussolini iktidara gelince hapse atılan Gramsci (1891-1937), savaş sonrasında beliren devrimci potansiyelin tarihsel güçler tarafından nasıl "bloke edildiğini" ölümünün ardından yayınlanan *Hapishane Defterleri*'nde incelemişti. *Defterler*'in 1971'de İngilizceye tercüme edilmesi ona Yeni Sol içinde efsanevi bir konum kazandırdı.

lerin verdiği yanıtları ele aldığım dördüncü bölümün ana konusunu oluşturuyor. Williams'ın pekâlâ farkında olduğu üzere, eğer sözcüklerin ne anlama geldiğini kavramak istiyorsak onların tarihsel mahiyetini bilmemiz gerekir. Bir başka deyişle, "dünyanın dile dayattığı öngörülemez nitelikteki sayısız talebe"[7] cevaben bu sözcüklerin anlamının ne zaman ve nasıl dönüştüğüne bakılmalıdır. Sözcükler yeni tarihsel koşullara uyarlandıkça yeni anlamlar kazanırlar. İki savaş arasındaki dönemde, "kültür"ün anlamı, kapitalist üretim biçimindeki esaslı bir değişiklik nedeniyle tartışmalı hale gelmişti. Bu değişiklik, kapitalizm ile beşeri bilimler, edebiyat ve müzikteki Avrupa geleneği arasındaki yerleşik ilişkinin bozulması anlamına geliyordu. 1920'ler ve 30'larda Avrupa ve Kuzey Amerika'da, ev içi kullanıma ve boş zaman tüketimine yönelik yeni mallarla kitlesel bir pazar yaratılmış, böylelikle tüketim kapitalizmi yerleşik bir zemine oturmuş durumdaydı. Bu süreçte elektronik iletişimin (telefon ve radyo) ve "kitlesel" eğlencenin (sinema ve plak endüstrisi) yeni formları da toplumsal dokuya derinlemesine nüfuz etmeye başlamıştı. "Kitle kültürü", kitleler meselesiyle ilgilenen çağdaş entelektüellerin üzerinde durduğu başlıca konulardan biriydi.

Bu kitabın amaçlarından biri, akademik disiplinlerin oluşumunu, odağa aldıkları meseleleri ve kavramsal çerçevelerini tarihselliği içinde anlamak. Frankfurt Okulu'nun en yaratıcı ve üretken olduğu, Amerika'daki sürgün dönemi eserlerinden uzun bir süre pek kimse haberdar değildi. Bu eserler, ancak otuz kırk yıl sonra İngilizceye tercüme edilip medya ve kültür çalışmalarının o zamanki meselelerini ele alan eleştirel yazına girdikten sonra tanınır oldu. 1930'larda geliştirilen kitle kültürü eleştirisi, 70'lerde tarihselliği unutularak okundu, elitizm ve kültürel kötümserlik iddiasıyla reddedildi. John Durham Peters'ın (2003) dikkat çektiği üzere, ortaya konan eleştirinin o dönemdeki (hatta o dönemden beri) başka hiçbir metinle kıyas kabul etmeyecek kadar çarpıcı bir özgünlük taşıdığı göz ardı edildi. Ancak bu özgünlüğü değerlendirmenin kendine özgü zorlukları yok değildir; özellikle de kitle iletişim ve kültür eleştirisinin incelikle işlendiği temel metin, kendi konumunu tutarlı, sistematik ve nedenselliğe bağlı bir şekilde ortaya koymayı bilinçli olarak reddeder. "Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma"[8], Adorno ve Horkheimer'ın 1940'ların hemen başında Los Angeles'ta (Hollywood'un yuvası) yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* kita-

[7] Bu tabiri Austin'den (1964: 73) alıyorum.

[8] Türkçesi, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar* içinde, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı, 2010, s. 162-222. Alıntılarda yer yer bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

bındaki bölümlerden birinin başlığıdır. Adorno ve Horkheimer bu erken tarihte, topyekûn savaşın yavaşça yayılarak Avrupa'yı içine çektiğinin farkındadır. Tarihin en zalim ironilerinden birinin göçmen Alman Yahudi entelektüellerinin önüne konulduğu an kesinlikle bu andır: Avrupa'da akıl kendi karşıtına dönmüş ve aydınlanmayı tutulmaya uğratmıştır. Bu temanın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ve bilhassa düşünürlerin kültür endüstrisi olarak adlandırdıkları eleştirilerinde nasıl inceden inceye işlendiğine bakmadan önce, Horkheimer ve Adorno'nun başlıca esin kaynaklarıyla ilgili bir ön hazırlık yapmak gerekir. Bunun için sırasıyla Karl Marx'ın "yabancılaşma" ve "meta fetişizmi", Max Weber'in "araçsal akıl" ve Georg Lukács'ın "bilincin şeyleşmesi" kavramlarının ana hatlarını özetleyeceğim. Bunlar Horkheimer ve Adorno'nun kitle kültürü analizinin dayandığı temel kavramlar oldukları için onların düşüncelerini anlayabilmek için kritik önem taşıyorlar. Aşağıdaki bu kavramları kısaca ele aldıktan sonra Adorno ve Horkheimer'ın kitle kültürü analizine döneceğim.

Yabancılaşma ve Meta Fetişizmi

Bugün için, Karl Marx'ın (1818-1883) mirasını değerlendirmek kolay değildir. Bu kısmen, Rusya'da ve Doğu Avrupa'da komünizmin çökmesiyle, kısmen de Marx'ın fikirlerini hareket noktası alan Batı Marksizmi'nin günümüzde birçok farklı revizyonist yaklaşım barındırmasıyla ilişkilidir. Marx'ın dehası, politik ve düşünsel mirasçılarının onu ne ölçüde anlayabildiklerinin –ya da anlayamadıklarının– ötesindedir. Marx modernleşmenin motoru olarak işlev gören ve toplumsal yapının dönüşümünde tarihsel bir etkide bulunan fabrika kapitalizminin ilk ve en muazzam analizini yaptı. Hayatı boyunca ilgilendiği bu meseleyle ilgili vardığı sonuçlar, ilk cildi 1867'de yayınlanan fakat tamamlanamayan başyapıtı *Kapital*'de yer aldı. Marx ekonomik yaşamla ilgilenmeye, felsefe, din ve politika konularıyla ilgili çalışmalar yaptıktan sonra başlamıştı. Marx erken dönem el yazmalarında, fabrika kapitalizminin etkisi altındaki emeğin niteliğine odaklanarak, ne insanlığın ne de insan ilişkilerinin olması gerektiği gibi ifadesini bulamadığı bu koşullar altında çalışan işçinin, zorunlu olarak kendi emeğine yabancılaştığını savunur. Sıkça alıntılanan bir pasajda yabancılaşmamış emeğin nasıl bir şey olabileceği ve insanca üretmenin ne anlama gelebileceğini inceler:

> 1) Kendi üretimimde kendi bireyliğimi, özgül karakterimi nesnelleştirmiş olurdum. Böylece, hem üretim faaliyeti içinde hayatımın bireysel bir tezahürünü tadardım hem de ürettiğim nesneye bakınca kişiliğimin nesnelleştiğini, elle tutulur hale geldiğini, dolayısıyla benliğimin sahici bir

> kudret olduğunu görmenin bireysel zevkini alırdım. 2) Benim ürünümü kullanıp yararlanmandan, hem kendi çalışmamla bir insani ihtiyacı karşılamış olmanın hem de insan doğasını nesnelleştirmenin, böylece başka bir insanın ihtiyacını karşılayan bir nesne yaratmış olmanın dolaysız bilgisini ve hazzını alırdım. 3) Senin açından, seninle insanlık arasında aracılık etmiş olurdum. Bundan ötürü beni, kendi varlığının tamamlayıcısı ve kendinin gerekli bir parçası olarak hissederdin. Böylece kendimi senin kafanda ve gönlünde kabul görmüş sayardım. 4) Kendi hayatımın bireysel ifadesine, senin hayatının dolaysız bir ifadesini aktarmış olurdum. Böylece kendi faaliyetimde kendi doğamı, insan doğamı, komünal doğamı teyit edip gerçekleştirmiş olurdum (Marx, 1992: 277-278).

Doğal türsel niteliklerimiz, özünde toplumsal ve komünaldir ve ifadesini bir şeyler üretmek denen temel insani etkinlikte bulur. İnsan yapısı şeyler, üretici, ürün ve bu ürünün yöneltildiği kişiler arasındaki bir dizi toplumsal ilişkinin ifadesi, vücut bulmuş halidir. Ürün, kendisinin üretiminin temelinde yer alan toplumsal ilişkiyi insanlığın ortak bir unsuru olarak ifade eder ve onaylar: "Ürünlerimiz doğamızı yansıtan aynalar gibi olurdu" (Marx, 1992: 177).

Emeğin kapitalist üretim koşullarındaki niteliği onun insani, toplumsal karakterini tahrip eder. Fabrika kapitalizmi koşulları altında, "Şeylerin dünyasının değer kazanması ile insanların dünyasının değersizleşmesi doğru orantılıdır. Emek sadece meta üretmekle kalmaz, meta ürettiği oranda kendini ve işçileri de metaya dönüştürür" (Marx, 1992: 323-324). Yabancılaşmış emek kendini ilk olarak, işçinin henüz çalışmaya başlamadan bile kendisini ücret karşılığında satmış olması olgusunda gösterir. Aslında, işçi hâlihazırda kendisini para için satarak metalaştırmış ve bunu yaparak bütünüyle kapitalistin niyetlerinin aracına dönüşmüştür. Emek sürecinde, emekçi emeğine yabancılaşır çünkü çalışma süresi ve koşulları üzerinde herhangi bir kontrol gücü yoktur. Çalışma süresinin uzunluğunu, ne zaman ve nerede çalışacağını kendisi belirleyemez, yalnızca kendine düşen, önceden bölüştürülmüş vazifeyi yerine getirir. "İş tatmini" yoktur, bir şey üretmenin verdiği haz yoktur. Nihayetinde, bitmiş ürün hiçbir biçimde işçiye ait bir şey değildir. Ürün kendi cebine girecek kârı sağlamak için onu satan kapitaliste aittir. Böylece, yabancılaşmış emek tam olarak emeğin kendini var kılabildiği koşulların metalaşması olarak belirir; emekçinin kendisinin, emek sürecinin ve sürecin çıktısı olan ürünün. Emek artık, özü itibariyle toplumsal olan insan yaşamının bir ifadesi değil, toplumsal varoluşun reddidir; antagonistik üretim ilişkilerini olumlayan bir niteliğe bürünür. Kapitalistin çıkarları doğrudan işçininkilere karşıttır. Bu, iki tarafın birbirine yararının doku-

nabileceği bir ortaklık ilişkisi değil, insanları kaçınılmaz olarak karşı karşıya getiren, sömürü ve tahakküme dayalı bir ilişkidir.

Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'yla[9] başlayan çağdaş ekonomik yaşamla ilgili çalışmaları ilerleyen yıllarda *Kapital*'in ilk cildinde[10] tam bir gelişkinliğe ulaşmıştır. Marx'ın buradaki başlangıç noktası, emeğin niteliği değil onun nihai ürünü olan metadır. Emtianın nasıl olup da toplumsal dünyanın gerileyişini ve eşzamanlı olarak şeylerin dünyasının yükselişini gizleyerek varlık kazanabildiğini göstermeye çalışır. Kitabın anahtarı "Meta Fetişizmi ve Bunun Sırrı" başlıklı meşhur bölümde saklıdır. Gerçekten de metanın sırrı nedir? Şöyle ki, meta kendisini üretmek için harcanan insan emeğini ve enerjinin niteliğini gizler. Meta "ölü emek"in –onu imal etmek için harcanan görünmez emek– nesneleşmesi olarak tanımlanabilir. Bunun tam anlamıyla özgün bir kavrayış olduğu söylenemez. Burada Marx'a özgü olan, meta tarafından gizlenen emek gücünün gerçek niteliğinin analiz edilmesidir. Metanın gizlediği şey, kullanılan emeğin sömürüye dayalı niteliğidir. Sömürünün derecesi artı değerin (kabaca, kârın) miktarına bakılarak ölçülebilir. Artı değer, üretim sürecinde yaratılır fakat mübadele sürecinde paraya çevrilir. Her toplum insanların kullanımı için şeyler üretirler. Bunun gibi, imal edilen şeylerin de özünde toplumsal niteliği bulunan kullanım değeri vardır. Ancak emtianın, bu kullanım değerinden bağımsız bir değişim değeri de bulunur. Değişim değeri (kabaca, fiyat) para karşılığı yapılan mübadelede görünür olur. Bu bakımdan para "mutlak değer", "en büyük metadır." Her tür değişim değerinin mutlak ölçüsüdür. Böylelikle, meta mübadelesi şeylerin başka bir grup şeyle girdiği bir ilişkiye dönüşür ve toplumsal ilişkiler büsbütün gözlerden silinir. Ne var ki bu tam da artı değerin varlık kazandığı, bir başka deyişle sömürü oranının gizlendiği noktadır. Marx'a göre metanın değeri (ona biçilen satış bedeli) onun için harcanan tüm emeği içerir. Elbette işçi, mübadele sürecinde görünür hale gelen kendi emeğinin karşılığını tam olarak alamaz. Kâr (artı değer) olarak kapitalistin cebine gidenle ücret olarak işçinin cebine giren arasındaki fark sömürü oranını gösterir. İşte emek sürecinde yaratılan ama mübadelede paraya çevrilen metanın gizlediği tam olarak budur.

"Bugüne dek" der Marx, büyük bir ironiyle, "hiçbir kimyager ne incide ne de elmasta değişim değeri keşfedemedi" (Marx, 1992: 177). Metanın değeri, o şeyin maddi bir özelliği değildir. Meta formunun muamması buradadır. Değer,

[9] Türkçesi, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2009 –ç.n.

[10] Türkçesi, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2018 –ç.n.

üzerinde kendi kendisini tanımlayan bir etiket taşımaz, daha ziyade her bir ürünü sosyal bir hiyeroglife dönüştürür. Marx'ın *Kapital*'de verdiği yoğun uğraş, bu sosyal hiyeroglifi deşifre ederek metanın sırrını çözmektir. Fetiş, büyülü özellikler atfedilen nesnelere verilen isimdir; sözüm ona bu büyü, nesneye sahip olan kişiyi kötülük ve beladan koruyacaktır. Fetişizm bu sözde büyülü özelliklere sahip nesnelere tapınmadır. Marx her metanın bilhassa da paranın fetiş bir nesne olduğunu düşünür. Paranın sahip olduğu büyü, meta fetişinin sırrını açığa çıkarır. Meta fetişizmi gerçek anlamda, toplumsal üretim ilişkilerinin şeyler arasındaki bir ilişki halinde nesneleştirilmesidir. Bu süreç insanı toplumsal hayattan koparır, onu değersizleştirir. Metanın meta olarak değeri parayla mübadele edildiği anda ortaya çıkar. Tüm bu süreç, o meta her ne ise onu üretenlerin, onun üzerinde hiçbir kontrol güçleri olmaması ve bu üretimden yalnızca hayatlarını zar zor idame ettirecek bir ücret almakla yetinmeleri pahasına işletilir. Bu nedenle, meta fetişizmi toplumsal üretim ilişkilerinin de metalaşması anlamına gelir. Eğer emek, Marx'ın düşündüğü gibi bizim ortak insani doğamızın ifadesiyse, o halde emeğin kapitalizm koşullarındaki kaderi toplum hayatının değerinin azalmakta ve yerini, şeylerin değerinin hâkim olduğu bir dünyaya bırakmakta olduğunu gösterir.

Araçsal Akıl

Max Weber (1864-1920) sosyolojisindeki iki merkezi sorun, *toplumun rasyonelleşmesi* ve bu artan rasyonelleşme ölçüsünde *dünyanın büyüsünün bozulması*dır. Weber, on dokuzuncu yüzyıl sonunda yazarken, toplumsal hayatın giderek belli bir tür rasyonalite, *Zweckrationalität* yani araçsal rasyonalite temelinde örgütlenmekte olduğunun farkına vardı. Bu tür bir rasyonalite modern ticari girişimlerin ve modern ulus devletin varlığına temel oluşturuyordu. Modern ekonomik ve politik kurumlar *teknik verimlilik* peşinde koşuyordu. Kapitalist işletmelerin amacı kârlarınıençoklaştırmaktı. Bu amaca nasıl en iyi şekilde ulaşılacağı bütünüyle teknik bir sorudan ibaretti, bu sadece bir yöntem sorunuydu, kâr sağlamak için en etkin (verimli) araçları bulmakla ilgili bir sorundu. Araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkiyi hesaplamak tam anlamıyla akla uygunluk olarak görülüyordu. İşte bu Weber'in araçsal rasyonalite dediği şeydi: Ona göre bu düşünme biçiminin mantığı (amaca ulaşmayı sağlayacak araçların rasyonel bir şekilde hesaplanması) modern toplumlardaki hâkim rasyonellik biçimini, adeta onun "içsel mantığı"nı oluşturuyordu.

Böylesi bir rasyonelliğin pratik sonuçları nelerdir? Weber bu noktada iki farklı yönelime vurgu yapar: İlkinde amaçlara karşın araçlara öncelik verilebilir

(araç yönelimli rasyonalite); diğerinde ise öncelik sırası amaçlarda olabilir (amaç yönelimli rasyonalite). Weber bunların ilkini *formel* rasyonalite ikincisini *özsel* rasyonalite olarak adlandırır.[11] Özsel rasyonalite sonuçlarla ilgilenir, belli bir *telos*'u (erek) ifade eder. Bir şirket için bu erek kâr, bir hükümet içinse refah politikası (örneğin çocuk yardımını artırma) olabilir. Toplumsal hedef ve amaçlara ulaşmak üzere varılan anlaşmanın temelinde ne yer alır? Weber modern toplumlarda pek çok farklı ve birbiriyle yarış halinde özsel rasyonalite bulunduğunu gözlemlemiştir. İşçinin ve kapitalistin özsel amaçları farklı olmanın da ötesinde birbirlerine karşıttır, dolayısıyla bu pek çok önemli meseleye, örneğin kürtaja bakışlarını da farklılaştırır. Bu nedenle modern toplumlarda topyekûn yönlendirici niteliği olan bir özsel rasyonalite (ortak bir "dünya görüşü") yoktur. Farklı birey ve toplumsal gruplar, varoluşlarının amaç ve niyetleri hakkındaki genel bir anlaşmaya ulaşamazlar. Bu nedenle söz konusu özsel farklılıklar giderek politik ya da hukuki süreçlerde çözülüp karara bağlanan meseleler haline gelmektedir.

Özsel rasyonalite düzeyinde sosyal uyumsuzluk olarak tanımlanabilecek bir durumla karşılaşılmasıyla, formel rasyonalite (ya da teknik verimlilik) büyük bir önem kazanmış, giderek kendinde bir amaca dönüşmüştür. Teknik verimlilik mantığı modern bürokrasilerin temelini oluşturur. Weber kol gücüne dayanmayan emeğin çeşitli politik ya da iktisadi yönetim biçimlerindeki örgütlenmesiyle ilgili keskin bir analiz yapmıştır. Nasıl ki Marx, fabrikadaki emek sürecinin analiziyle modern hayatın iktisadi örgütlenmesinin işleyiş tarzını (*modus operandi*), onun içsel mantığını ortaya koyduysa, Weber de iş yerinin (ofis) nasıl işlediğini analiz ederek buradan devletin işleyiş tarzına yani modern hayatın politik örgütlenmesine ulaşmıştır. Devlet meşru şiddet tekeline (ordu ve polis) sahiptir ve bu tekeli gerektiğinde kendi ülke sınırları içindeki iç isyanları bastırmak ve yabancı güçlerin yönelttiği dış tehditlere direnmek için kullanır (Weber, 1964: 156). Kendi ülke sınırları içinde yaşamı ve mülkiyeti korumak devletin meşruiyet temelini oluşturur. Varlığını sürdürmesi, vergileri toplayan kalıcı bir idari aygıta (ya da bürokrasiye) ve devletin çıkardığı yasaları uygulayan idarecilere bağlıdır.

Modern bürokrasiler kendi içinde tutarlı ve sistemli bir şekilde oluşturulmuş, kesin bir işleyişe sahip emir ve komuta zincirlerinden oluşur. Herkesin organizasyon içindeki yerini, neyi yapıp neyi yapamayacağını bildiği ve bunla-

[11] Bkz. Weber, 1964: 184-212. Ayrıca Weber'in *Grundriss der Sozialökonomik* [Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı] kitabına Talcott Parsons'un yazdığı uzunca girişe bakılabilir.

rın yol açabileceği sonuçları öngörebildiği iktidar hiyerarşileridir. Modern bürokrasiler, her ne sebeple olursa olsun uyum sağlamakta başarısız olanların yaptırımlar yoluyla uyuma zorlandığı "düzenlenmiş eşitsizliğe" dayalı sistemlerdir. Bu tabiiyet ilişkileri katı bir kurum içi farklılaştırmaya, karmaşık bir ödev, görev ve sorumluluk zincirine dayanır. Sistem, maliyet ve verimlilik göz önüne alınarak, yazılı dokümanlarla ayrıntılı şekilde açıklanarak düzenlenir ve hesaplamaya tabi tutulur. Bürokratik kurumların verimli işleyişi rasyonel şekilde hesaplanmış bir işbölümünü gerektirir. Tâbi konumda bulunanlar, üstlerinin sürekli gözetim ve denetimine maruz kalır. Kurum tüm yönlerini kapsayacak şekilde bölümlere ve kollara ayrılır, bunlara özgü şekilde belirlenen kurallarca yönetilir. Bürokrasilerin kişilerüstü olması onların ayırıcı bir özelliğidir; "kişiye göre değişen koşulları dikkate almaksızın" işlev görürler, kişisel değerlendirmeler kurumun iç işleyişine temel oluşturmaz. Kişilerüstülük temel bir ilkedir, bu ilke kayırmacılığı, ayrıcalıkları, rüşveti devre dışı bırakır. Nitekim modern bürokrasiler eski idari sistemlerdeki her türlü yozlaşmayı bertaraf edebilmek amacıyla tasarlanmıştır. Bürokraside çalışanlar kendilerini bu göreve getirenlerin kişisel hizmetkârı ya da mülkü değildir. Atamalar arkadaşlık, akrabalık ya da çıkara dayalı kişisel değerlendirmelere göre değil, liyakat temelinde yapılır. Yüksek mevkilerde bulunanlar bile bu ilkeye uygun hareket eder. Mevki, hem ilke olarak hem de uygulamada ona sahip olan kişiden alınıp aktarabilir bir özelliktir. Bulunduğu mevkiinin gereklerini yerine getirmekte başarısız olan her kim olursa olsun görev değişikliğine uğrayabilir.

Bürokratik örgütlenme biçimleri modern kurumsal hayatın her veçhesine egemen olan bir konuma gelmiştir. Bu örgütlenme tarzına kararlı ve geri dönülmez bir şekilde yerleşiklik kazandıran, onu eşgüdüm ve denetimin hâkim kurumsal aracı haline getiren unsur, sahip olduğu teknik verimlilik ve modern dünyanın karmaşıklığına idari bir düzen dayatma kapasitesidir. Modern dünya giderek hesaplayan, mekanize, teknik rasyonaliteye bağlı idari bir görünüme bürünmektedir. Weber bürokrasilerden, tıkır tıkır çalışan bir makine gibi "iyi işleyen bir düzen" tutturmuş karmaşık mekanizmalar olarak söz eder. Burada rasyonel olarak hesaplanamayan şeylerin hiçbir önemi yoktur.

Bu idari dünyada, kişisel hayat tüm yönleriyle rasyonel değerlendirmenin dışında tutulur: Duygular, heyecanlar ve rasyonel olmayan diğer her şey. İdari ve rasyonel hesaplamanın eleğine takılmayan her şey bertaraf edilir. İşte Weber'in modern dünyanın büyüsünün bozulması olarak adlandırdığı durumun bir boyutu budur, efsun ya da sihir ihtimalinin yitimi. Bu süreç, tinselliğe tereddütsüz bir

şekilde hasmane duygular besleyen, tinselliği irrasyonelliğin ifadesi olarak gören Aydınlanma düşüncesinin doğrudan bir sonucudur. Dünyanın sekülerleşmesi doğa âlemi ve insan deneyiminin kutsaldışılaştırılması, kutsallık anlayışının kaybı anlamına gelir. Modernlik öncesi düşüncede dünya canlı bir varlık olarak düşünülür, bu düşünce, tanrılara ve mekanların ruhuna olan inançta, doğaya animistik yaklaşımda ifadesini bulurdu. Modern bilimsel düşünce ise dünyayı ölü bir cisim, kimyasal ve fiziksel özelliklerine göre analiz edilip sınıflandırılabilen safi bir madde olarak görür. Büyünün anlamını yitirmesi, dünyaya ilişkin doğal, tinsel ve şiirsel tutumda bir düşüşe işaret eder. Modern toplumlar, dünyayla ilgili rasyonel bilgi kapasitelerini artırdıkça, onu anlama ve deneyimleme güçlerini zayıflatırlar.

Weber en çok bilinen çalışması *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu*'nun[12] ünlü bir pasajında modern dünyayı "demir kafes" olarak adlandırır. Kitabın önceki sayfalarında bütün bu devasa modern iktisadi düzenin on yedinci yüzyıldaki dünyevi asketizm yanlısı Protestan mezheplerin ruhundan sökün ederek geliştiğini göstermeye çalışmıştır:

> Günümüzde dini asketizmin ruhu –kim bilir belki de en sonunda– kafesinden kaçtı. Fakat muzaffer kapitalizm mekanik temellere dayandığı için artık onun desteğine muhtaç değil. Güler yüzlü mirasçısı aydınlanmanın yüzü de giderek soluyor... O kafese gelecekte kimin düşeceğini de, bu muazzam gelişmenin sonunda eski düşünce ve ideallerin yeniden uyanıp uyanmayacağını da, bunların hiçbir olmadığı takdirde bizi kontrolsüz kibirle yüklü mekanik bir taşlaşma halinin mi ele geçireceğini de henüz kimse bilmiyor. Bu kültürel gelişimin son aşaması için gerçekte şu söylenebilir: Ruh yoksunu uzmanlar, kalp yoksunu zevk düşkünleri; bu hükümsüzler, daha önce erişilmemiş bir medeniyet mertebesine ulaştıklarını hayal ederler (Weber, [1930] 1971: 181-2).

Bilincin Şeyleşmesi

Georg Lukács (1885-1971) 1923'te yazdığı, "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci"[13] başlıklı parlak denemesinde Marx ve Weber'in yukarıda özetlediğimiz düşüncelerinin bir sentezini yapmaya çalıştı. *Reification* (Ltn. *res*, şey) kelimenin

---

[12] Türkçesi, çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil, 1997 –ç.n.

[13] Türkçesi, *Tarih ve Sınıf Bilinci* içinde. çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998, s. 157-324 –ç.n.

gerçek anlamıyla "şey-leşme" demektir, Marx'ın analiz ettiği metalaşma sürecine yeni bir tanımlama getirir. Lukács Marx'ın meta fetişizmi analiziyle işe başlamıştır ancak Marx analizini iktisadi üretim ilişkileriyle sınırlarken Lukács bunun ötesine geçerek şu radikal soruyu gündeme getirmiştir: Meta mübadelesi modern toplumların bütün bir dışsal ve içsel yaşamını ne ölçüde etkiler? Lukács'a göre görünen o ki, meta yapısı toplumun her yanına nüfuz etme ve toplumu kendi imgesine göre yeniden inşa etme noktasına varmıştır. Meta artık "genelleşmiş ve evrensel bir toplumsal kategoridir." Lukács kendi *Kapital* okumasında, emeğin yabancılaşması temasını[14] çarpıcı bir şekilde öne çıkarmış ve bu bakımdan Marx'ın yakın takipçisi olmuştur. Ancak bu noktada kalmayıp daha ileriye gitmiş, bürokratik akıl analizinin en az iş yeri kadar fabrikaya da uygun düştüğünü öne sürerek Marx'ın emek süreci analizine Weber'in araçsal (teknik) rasyonalite analizini aşılamıştır. Metalaşma süreci (Marx) ve araçsal rasyonalite (Weber), ABD'de yirminci yüzyıl başında gelişen yeni "bilimsel yönetim" anlayışında acımasız bir senteze ulaşmışlardır. Bu anlayışın başlıca savunucusu, endüstri psikolojisinin öncüsü Frederick Winslow Taylor'dur. Taylor 1911'de yazdığı *Bilimsel Yönetimin İlkeleri* kitabında Pittsburgh'taki Bethlehem Çelik Fabrikası'nda iş gücünün verimliliğini nasıl artırdığını tasvir eder. Çalışma sürecinin ana bölümlerinden biri, çeliği inceltmek amacıyla ham demir külçelerini avludan maden eritme ocaklarına aktarmaktır. Bir külçe demir 42 kilodur ve Taylor işçilerin her gün 12 buçuk ton demir taşıdığını tespit etmiştir. İşçilerin performansının hızölçerle kaydedildiği dikkatli bir gözlemin ardından (hareket-zaman etüdü), "birinci sınıf bir demir külçe taşıyıcısı"nın günde 48 ton taşıyabileceğini hesaplamış ve bunun gerçekte nasıl başarılacağını ayrıntılarıyla anlatmıştır.[15] Lukács (1983: 88) şöyle der:

> Emek sürecinin (Taylorizm'deki) modern "psikolojik" analiziyle birlikte, rasyonel mekanikleşme işçinin "ruhu"na doğru genişler; işçinin sahip olduğu psikolojik özellikler bütünsel kişiliğinden ayrıştırılarak ona karşıt bir konuma yerleştirilir. Bunun amacı, işçileri uzmanlaşmış rasyonel sistemlere uyumlaştırmak, onları salt istatistiki olarak ölçülebilir kavramlara indirgemektir.

---

[14] Marx'ın emeğin yabancılaşmasını etraflıca analiz ettiği erken dönem yazıları ancak 1930'ların başında yayınlanıp gün yüzüne çıkmıştı.

[15] Taylorizm'in kapsamlı bir değerlendirmesi için Harry Braverman'ın *Emek ve Tekelci Kapitalizm* (1974) adlı ilginç kitabına bakılabilir. Kitabın altbaşlığı (Yirminci Yüzyılda Çalışmanın Değersizleştirilmesi) konusu hakkında gerekeni söyler. Bu değersizleştirme, fabrika ve bürodaki çalışma süreciyle ilişkilendirilir. Türkçesi, çev. Çiğdem Çidamlı. İstanbul: Kalkedon, 2008 –ç.n.

Çalışma sürecinin artan rasyonalizasyonu –teknik verimliliğin hizmetindeki bilimsel yönetim ve elbette kâr– emek sürecini ve emekçiyi Marx'ın zamanında görülmemiş ölçüde parçalara ayırır. Lukács şunu iddia eder: Bu mekanik rasyonalite –1920'ler için bu, montaj hattında seri otomobil üretimiyle akıllarda yer eden Fordizm aşamasıdır– üretimde hâkim konuma geçtikçe "işçinin kaderi, topyekûn toplumun kaderine dönüşür." Bu kader, artık bilincin ve düşüncenin kendisini de sömürgeleştiren bir sürece karşılık gelen mutlak şeyleşmedir.

Peki şeyleşmiş düşünce nedir? Parçalanmış bir öznelliğin görünümü olan parçalanmış bir düşüncedir. Teknik verimlilik adına yaratılan iş bölümü emeğin her türünü, yalnız kol emeği değil zihin emeği de etkiler; Taylorizm'in "ruh"unu (varlığını) şeyleştirdiği işçi sadece kol emeğini kullanan işçi değildir, zihin emeğini kullanan işçinin zihinsel etkinliği de aynı şekilde parçalanır ve yabancılaşır. Lukács ücret karşılığında kendi öznelliğini bastıran modern gazeteciyi mutlak şeyleşmenin örneği olarak verir. Gazetecinin yazdıkları kendi düşüncelerinin ifadesi değildir. Gerçekte ondan, kendi fikir ve kanaatlerini bastırması beklenir. Çalıştığı gazetenin kimliğine uygun bir tarzda, kendine ait hiçbir inancı yokmuş gibi yazmalı, böylelikle yazılarında "objektifliğe" ulaşabilmelidir (Lukács, 1983: 100).

Düşüncenin şeyleşmesi, tamamen teknik konularla ilgili işlerin fazlalaşmasında ve artan uzmanlaşmada kendini gösterir. Taylorizm, Weber'in tanımlamış olduğu eğilimin; yani araç odaklı aklın, amaç odaklı akıl üzerinde kurduğu egemenliği gözler önüne serer. Bu gelişmelerin vardığı nokta belki de Lukács'ın en keskin öngörüsünü yansıtır: Yaşamı ya da dünyayı *bütünlüğü içinde* anlama olanağının yok olması:

> Belli becerilerde uzmanlaşma her bütünlük imgesinin ortadan kalkmasıyla sonuçlanır... Bu beceri ne kadar ileri taşınırsa [bilgi] o ölçüde kendi kısmi yasaları olan dışa kapalı formel bir bilimsel sisteme dönüşecektir. [Bilgi] sonunda şunu fark edecektir ki, kendi sınırlarının ötesindeki dünya, bizzat bilgiyi var eden, *ona temel oluşturan somut gerçeklik alanı* ulaşabileceği bir mesafenin ötesine geçmiştir. Artık onu yöntemsel ve ilkesel bakımdan *kavrayabilme* olanağı yitip gitmiştir (Lukács, 1983: 103-4, vurgu orijinalinde).

Weber'in formel ve özsel akıl arasında yaptığı ayrım –insanların amaç ve hedefleriyle ilgili sorular üzerinde mutabık olamadıkları düşüncesi– modern dünyadaki ahlaki bağdaşmazlığa işaret eder. Ve Lukács kaçınılmaz sonu yazar: Dünyanın anlamı, onun ahlaki önemi artık kavranamaz durumdadır. Aydınlanmanın iyi bir toplum yaratarak insanı özgürleşme projesi politik olduğu kadar da ahlaki

bir nitelik taşır. Aklın adalet ve özgürlüğün hizmetine koşulması nihayetinde ahlaki bir meseledir. Ancak modern dünya ahlaken tutarsız durumdadır; araçlardaki rasyonelliğe karşılık amaçlardaki irrasyonellikle maluldür. Eğer toplumun üyelerinin maddi gereksinimlerini karşılaması gereken bütün bir iktisadi üretim sistemi, ufak bir azınlığı zengin etmek, geriye kalanlarıysa sömürüp mahrumiyet içinde bırakmak için kullanılıyorsa bu sistem temelinde irrasyoneldir, çünkü adaletin temel normlarını ihlal etmektedir. Bu nedenle modern toplumun, parçaların rasyonelliği ama bütünün irrasyonelliği üzerinden şekillendiği söylenebilir. Ya da Herbert Marcuse'nin daha sonraları söylediği gibi:

> Yaşamın tüm formlarının radikal bir yanlışlık içinde olduğuna tanıklık etmeyen her düşünce yanlıştır... Düşünce, anlama yetisi üzerinde mutlak bir hak iddia edemeyeceği gibi, içinde bulunduğumuz koşulların şu iki önermeden hangisine uyduğunu ayırt etmekten aciz bir düşünce hakikilik iddiasında da bulunamaz: "Bütün doğrudur" ya da "bütün yanlıştır" ([1960] 1978: 450).

Aydınlanmanın Diyalektiği

Yukarıda özet bir taslağını sunduğum eleştirel gelenek, Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyelerinin düşüncelerinin can damarını oluşturur. Bu gelenek, aydınlanmacı bilgi yapısıyla donatılmış özçıkarın nasıl olup da araçsal akla dönüştüğünü, irrasyonel hedeflere ulaşmak için en verimli araçlarla meşgul olan bu araçsal aklın nasıl ekonomik sömürü ve politik tahakküm aracı haline geldiğini göstermiştir. Adorno ve Horkheimer'a göre, Aydınlanma'nın Weber tarafından işaret edilen sönümlenişi artık son noktasına varmıştır. O soğuk idari mantık günden güne dünya yüzeyinden anlam ve değeri sıyırıp atarken meta fetişizminin yarattığı sahte büyülenme her yeri sarmıştır. Marx ve Weber, modern iktisadi ve siyasal hayatın –tekelci kapitalizmin ve ulus devletin– aynılaştırıcı tahakküm mantığını analiz etmişlerdi. Eleştirel teori tahakküm mantığının kültürel hayata nasıl sindiğini ve böylelikle tüm bir toplumsal formasyonun (örgütlü iktisadi, siyasal ve kültürel hayatın bütünü) tek tek bireylerin karşısına nasıl olup da onları kat be kat aşan nesnel bir güç olarak dikildiğini göstererek resmi tamamladı. Lukács'ın Marx ve Weber'in düşüncelerini birleştirmesi bilhassa önemliydi; yaptığı sentez, bu iki düşünürün en acil gördükleri ikilemi ön plana çıkarıyordu. Nitekim Adorno ve Horkheimer'ı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni yazma görevine yönelten de bu ikilemdi: Modern bilinç şeyleşmiş ise, yani düşüncenin kendisi metaya, dil ise bu metayı üreten bir araca dönüşmüşse kendi düşüncelerini ifade etmeleri nasıl mümkün olacaktır?

Düşünce kendi suçlu bilincini gözden geçirirken, bilimin ve gündelik hayatın olumlayıcı kavramsal dilinden değil, buna karşıt bir dilsel olanaktan da vazgeçmek zorundadır. Egemen düşünce akımları içine yerleşmeden, onun dışında kalabilen bir dilsel ifade biçiminden söz etmek artık olanaklı değildir. Değersizleşmiş dilin kendiliğinden yapamadığı şeyler ise zaten toplumsal mekanizmalar tarafından ustalıkla yerine getirilmektedir (Adorno ve Horkheimer, [1944] 1979: xii).

Diğer insanların dayattığı inanç, değer ve görüşlerin hükmü altına girmeden kendi başına düşünme özgürlüğü, on sekizinci yüzyılda Aydınlanma'nın temel öğretisiydi. Tıpkı Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlı o ünlü kısa denemesinde (Horace'den ödünç aldığı ifadeyle) yazdığı gibi: Aklını kullanma cesaretini göster! (*Sapere aude!*). Bu söz Aydınlanma'nın mottosuydu. İki yüzyıl sonra, dünya modernleşme tarihinin zirvesinde görünen oydu ki, insan aklına başvurmanın yavaş ama kararlı bir şekilde ulaştığı nokta gerçek anlamdaki ilk küresel ve teknolojik savaş olmuştu. Horkheimer bu durumu 1941'de yazdığı "The End of Reason" [Aklın Sonu] yazısında açıklığa kavuşturmuştu:

> Locke şöyle demişti: "akıl sözcüğü İngilizcede birden çok anlama gelir; bazen doğru ve açık ilkeler, bazen bu ilkelerden yapılan açık ve haklı çıkarımlar; kimi zaman amaç, bilhassa da nihai amaç olarak kullanılır." Locke bunlara aklın dört aşamasını ilave etti: gerçekleri bulmak, bunları sistemli bir şekilde düzene koymak, aralarındaki bağlantıyı idrak etmek ve doğru sonuca ulaşmak. Nihai amaç dışında tüm bu işlevler bugün de rasyonel olmakla eş değer tutuluyor. Akıl bu anlamda işletmelerin faaliyeti için olduğu kadar modern savaş teknikleri açısından da vazgeçilmez bir konumda. Aklın bu vasıfları, araçlar ve amaçların en yüksek uyumunu sağlayarak enerjiyi olabildiğince muhafaza etmenin bir yolu gibi düşünülebilir. Akıl, çıkar yönelimli pragmatik bir araçtır, soğuk ve katı... Günümüzde diktatörler bile akla müracaat ederler; en çok tankın kendilerinde olduğunu söylemek içindir bu. Onlar bu kadar tank üretecek kadar rasyonel olduğuna göre, diğerlerine düşen de onlara boyun eğecek kadar rasyonel olmalıdır ([1941] 1978: 28).

İkinci Dünya Savaşı çifte manada aklın sonuydu: Yüzyıllar evvel başlayan Avrupa Aydınlanması'nın nihai ürünü ve Aydınlanma düşünürlerinin kendilerini adadıkları, aklın vaatlerine yönelik umudun sonuydu. Buradan hareketle, aydınlanmanın *diyalektiği* tam da Aydınlanma düşüncesine içkin bir çelişkiyi ifade ediyordu; bu tarihsel çelişki, küresel savaşın kıyamet anına doğru yavaş ama emin adımlarla ilerlemekti.

Ne Adorno ne de Horkheimer Aydınlanma'ya ve onun temsil ettiklerine karşıydı. Her ikisi de "toplumsal özgürlüğün aydınlanmış düşünceden ayrı tutulamayacağına bütünüyle ikna olmuşlardı" ([1944] 1986: xiii). Önlerine koydukları görev, "Aydınlanma'nın özyıkımını" araştırmaktı, böylelikle onun özgün vaadi yerine getirilebilecekti. Fakat bu sistematik bir yolla yapılamazdı, tahakküm mantığının temelinde sistematik düşünce vardı. Üstünlük, denetim ve tahakküm kurmaya dönük bir aynılaştırma saiki en başından beri modern düşünceye içkindi: "Aydınlanma totaliterdir" (1986: 6). Aynılaştırıcı düşünce totaliter iktisadi ve politik sistemleri ve nihayetinde topyekûn savaşı doğurmuştu. Bütünselci yapılar olan modern toplumlar, toplumsal hayatın bireyin hayatı üstündeki tahakkümünü ilan etmişti. Başlangıçta bireylerin özgürlüğüne giden yol olarak selamlanan modern düşünce, yirminci yüzyılda bu kez onları "yukarıdan" sistematik baskı altında tutmanın aracına dönüşmüştü. Bazı alternatif düşünce sistemleri ve programları önerip uygulamaksa Horkheimer ve Adorno'nun kaçmaya çalıştığı kafeste sıkışıp kalmıştı. İşte bu nedenle anti-sistematik düşünceleri parçalı ve ele gelmezdi. Üslupları düşünce ve dilin metalaşmasına karşı bir protestoydu, akademik yazımda nadiren ifadesini bulan iki hâkim duyguyla dolup taşıyordu; öfke ve nefret.

Öfkeleri kitleler adına seferber edilmişti ve aldatmanın ahlaksızlığına karşı nefret doluydular. Adorno, birkaç yıl sonra yazdığı bir denemesinde *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ne söylemeye çalıştıklarını dile getirmişti. Orijinal taslaklarda "kitle kültürü" yazmasına karşın bunu sonra "kültür endüstrisi" ifadesiyle değiştirmişlerdi. Çünkü ilk ifadenin okurlar tarafından halk kültürü şeklinde anlaşılmasından endişe etmişlerdi. Kültür endüstrisinin halkın eğlence amacıyla ürettiği halk kültürüyle bir ilgisi yoktu. Kültür endüstrisi kitlelere dışsaldı, onları tahakküm altına alma mantığının bir parçasıydı, "tüketicileri tepeden bir müdahaleyle tümleşikleştiriyordu."

> Kültür endüstrisi ikiyüzlüce önüne geçtiği mutluluktan insanları uzaklaştırmak için aldatıcı bir memnuniyet duygusunu devreye sokmakta, dünyanın tam da kültür endüstrisinin istediği gibi olduğu fikriyle bir refah havası yaratmaktadır. Kültür endüstrisinin asıl etkisi aydınlanma karşıtlığında kendini göstermektedir ve doğa üstündeki gittikçe artan teknik egemenlik olarak Aydınlanma, Horkheimer'la benim daha önce de yazdığımız gibi, kitleleri aldatma haline gelmekte, bilinci zincire vurma yöntemine dönüşmektedir (Adorno, 1992: 85).

Sanat ve kültür giderek endüstriyel seri üretimin yöntem ve teknikleri tarafından ele geçirilmektedir. Adorno ve Horkheimer kültür *endüstrisi* diyerek ilk

planda, seri üretimdeki yöntem ve satış teknikleri karşısında yenik düşen sanat formlarının metalaşmasını kastediyorlardı. Daha genel olarak ise terimi, iki savaş arasındaki dönemde üst üste binen bir dizi gelişmeyi kapsayacak şekilde kullanmışlardı. Bu süreçte arabalardan ev aletlerine kadar "kitlesel tüketim"e yönelik her şey seri üretime tabi hale gelmişti. Tüm bu karmaşık sürecin önemli bir parçası, yaygın dağıtıma giren günlük gazetelerin yükselişiyle, radyo, sinema (Hollywood), fotoğraf (bilhassa reklamlar ve yaygın dolaşımdaki dergilerde) ve "müzik endüstrisi"yle (plak piyasasının büyümesi) biçim alan "kitle kültürü"nün gelişimiydi. Birbiri içine geçen bu çarkları yağlayan ise reklamcılık endüstrisiydi. Görevi, dümeni bireysel tüketicilere doğru kıran kapitalist piyasanın yeni ürünlerini pazarlamak ve satmaktı.

Seri üretim yöntemleri tek tip ve sayısız kere tekrarlanabilir ürünler imal etmeye yönelik olarak düzenlemişti. Her plak kaydı bir diğerinin aynısıydı. Seri üretim, standartlaştırma ve birörnekleştirmeye dayalıydı; "her şeye aynılığın damgasını vuruyor", bu yüzden farklılığı ve özgünlüğü yok ediyor, her şeyi homojenleştiriyordu. Kitle kültürü her şeyi kendi belirlediği kalıba sokmak istediği için bireyin kendine özgülüğünü tasfiye etmeye yönelmişti. Bireye özgü beğeni ve yargıların altını yavaş yavaş oyuyordu. Herkesin önüne aynı yemek listesi konuyordu –aynı filmler, aynı radyo programları, aynı plaklar, aynı "star"lar– ve kimseye kaçış yoktu. Direniş olanaksızdı. Her şey aynı kadere yenik düşmüştü. Örneğin milyonlarca insan haftada bir sinemaya gittiğinde (1930'lar ve 40'larda olduğu gibi) film endüstrisinin yarattığı sahte büyülenmenin kurbanı oluyorlardı. Çalışma etiğinin hâkimiyeti altındaki kapitalist toplumda "boş zaman", uzun çalışma saatleriyle dolu bir haftadan geriye kalan artık zamandı. Boş zaman, bireylerin salt ekonomik gereksinimlerin zorlamasıyla bir şirket ya da kuruluş için çalışmak, bunların buyruğu altına girmek zorunda olmadığı, kendilerini hakikaten özgür hissederek özel işleriyle meşgul oldukları bir zaman dilimi olarak görülüyordu. Ancak serbest zaman kitlesel tüketim tarafından ele geçirilerek kendi karşıtına dönüşmüştü. İnsanlar boş zamanlarında da çalışıyorlardı (hobilerin peşinde koşarak ya da kitlesel üretimi yapılan tatillerde). Bu davranışlarda güçlü bir zorlayıcı boyut vardı. Bireyler gerçek anlamda, yani kendilerini gerçekleştirmek, benliklerinin ifadesi olan özel ilgilerine zaman ayırmak bakımından özgür değillerdi. Tersine, artık herkes aynı şeyi yapıyor, aynı plakları satın alıyor, aynı filmleri izliyor, aynı "star"lara hayranlık duyuyordu. Kanaat, beğeni ve yargıların kitlesel ölçekte uyumlaştırılmasına dönük bir zorlamaydı bu. Aynı zamanda para ve zamanı harcamak, tüketmek yönünde bir baskı yaratıyordu. "Eğlence, geç kapitalizm koşullarında çalışmanın uzatılmasıdır" (Adorno ve Horkheimer, 1986: 137).

Sunulan hazlar, zevkler gerçek değildir. Öncelikle bunlar talepkar bir nitelikte olmadıklan için tatmin edici de değildir; düşünmeyi ve çaba göstermeyi gerektirmez. Hızla ve kolayca tüketilebilir niteliktedir, örneğin bir müzik kaydının süresi standart olarak üç dakikadır. Tüketiciye her şey hazır olarak sunulmaktadır, her şey birbirinin aynısıdır. Tüm popüler şarkıların vuruşları aynıdır. Tüm filmlerde hikâyenin ana teması birbirine benzer: Macera filmlerinde aksiyon peşindeki erkek kahramanlar, romantik aşk filmlerinde ise kadın kahramanlar olacağını önceden herkes bilir. Sunulanlar arasında gerçek bir seçenek, anlamlı bir fark yoktur, endüstrinin yarattığı normların dışına çıkılmaz, bunlar tüketici kitlelerine yukarıdan dayatılır. Kültür endüstrisi "tüketicilerini, vaat ettiği şeylerle ilgili mütemadiyen aldatır" (Adorno ve Horkheimer, 1986: 139). Örneğin, cinsel arzuyu tatmin etme vaadinde bulunur ama verdiği şey iç gıcıklamaktan öteye geçmez. "Cinselliğin seri üretimi, cinselliği kendiliğinden baskılar." Kültür endüstrisi eğlence ve gülmece vaat edebilir ama "güldürmek insanları mutlu olduklarına inandıran bir aldatma aracıdır" (Adorno ve Horkheimer, 1986: 140).

Eleştirel teorinin bakış açısında mutluluk; özgürlük ve adaletin rasyonel çekirdeği, iyi ve adil bir toplumun senediydi. Kültür endüstrisinin en derin aldatmacası yarattığı sahte özgürlük ve mutluluk vaadiydi. Seri üretim teknik ve mantığının sanat ve kültür alanına nüfuz etmesiyle birlikte kitleler en sonunda kapitalizm tarafından tam olarak ele geçirilmiş ve "emniyete alınmıştı." Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında bir anlığına, sermaye ve emek ilişkilerine içkin antagonizmalar devrime yol açacakmış gibi görünmüştü. 1930'ların sonuna gelindiğindeyse bu olasılık artık tarihe karışmıştı. Bunun kilit nedenlerinden biri kitle kültürünün sunduğu sahte tatmin ve hazlardı. Dolayısıyla bu kültür, kitleleri adaletsiz ve özgürlüğün olmadığı bir topluma yukarıdan entegre ediyordu. Dahası direniş imkânı en sonunda alt edildiği için bundan kaçış da yoktu. Sıradan halk kitlesi alaycı bir şekilde manipüle ediliyor ve boyun eğmeleri bir parça eğlenceyle garanti altına alınıyordu.

Aklın ışığının o acımasız parıltısından nasibini alanlar ne yalnızca ne de öncelikle kitlelerdi. Doğa, hayvanlar ve kadınlar tümüyle, eril rasyonalitenin akılsız kurbanları olarak görülüyor, eril rasyonalite karşı konulamaz bir dürtüyle dünyayı tahakküm altına alıyordu.[16] Küresel savaş zamanında bunlara kanıt

[16] Bu konuların ele alınışıyla ilgili olarak kitabın sonundaki "Notlar ve Taslaklar" kısmında yer alan "İnsan ve Hayvan" başlıklı yazıya bakınız ([1944] 1981: 245-55). Bu kısım ana metinde yer verilemeyen çok sayıda fragmandan oluşur. Doğanın tahakküm altına alınışı Horkheimer'in

bulmak zor değildi, kanıt her yerdeydi: Erkekler öldürme işlerini icra ettikçe dünya can çekişiyordu. Köklü Avrupa düşünce geleneğinde hayvanlar insanlardan daha aşağıydı, çünkü onlar akıl sahibi değildi, bundan dolayı ruhları da yoktu. "Acımasızca ilerleyen akıl insana ait bir şeydi. İnsanın kanlı emellerine ulaşmak için kullandığı hayvana düşen ise akıldışı bir dehşet ve insanın onun için hazırladığı sondan kaçma dürtüsüydü" (Horkheimer ve Adorno, 1981: 245). Hayvanların akıl sahibi olmaması bahanesiyle onlara yönelik her türlü istismar kolayca onay görür, "hayvanlar âleminin gaddarca sömürülmesi artık" zirveye ulaşmıştır. Barbarlığın ulaştığı son nokta, davranışsal psikoloji deneylerinin yapıldığı laboratuvarlarda hayvanların bilimsel amaçlar için kullanılmasıdır. Bu kullanım paradoksaldır, çünkü özgür ve rasyonel insanın ruhunu (psişesini) anlamak için kafeslere hapsedilmiş akılsız hayvanlar üzerinde çalışılmaktadır. Fakat belki de bu kafesler, kendileri üzerinde çalışan insanların içinde bulundukları durumun bilinçdışı hakikatini açığa çıkarabilir.

Akıl sahibi erkek, aklı olmayan hayvanlar için tasalanmaz. Batı uygarlığı hayvanları mesele etmeyi, uygarlığın gelişiminde kişisel sorumlulukları bulunmayan kadınlara bırakmıştır:

> Dışarıdaki düşmanca dünyaya karışan, üretmek ve çabalamak zorunda olan erkektir. Kadın kendi başına eyleyebilen bir özne değildir. İnsanın kendi kendine yetebildiği kapalı ev ekonomisinin yitip gitmiş zamanından kalma canlı bir anıt olarak kadın, üretimde bulunmaz, üretimde bulunanların bakımını üstlenir. Erkek tarafından dayatılan iş bölümü kadınlara pek de yaramadı. Kadın biyolojik işlevin cisimleşmiş hali, uygarlığın boyunduruk altına almayı şanından saydığı doğanın imgesine dönüştü. Doğaya sınırsız ölçüde egemen olma, kozmosu sonsuz bir av sahasına dönüştürme bin yılların düşüydü. Erkek toplumundaki insan *idea*'sı da buna göre tasarlanmıştı. İnsanın övündüğü aklın anlamı buydu işte. Kadın erkeğe göre küçük ve zayıftı; ikisinin arasında kadın için aşılamaz bir fark vardı ve doğa tarafından dayatılan bu fark, erkek toplumu için olabilecek en utanç verici, en aşağılayıcı şeye dönüştü. Doğanın boyunduruk altına alınması asıl amaç haline geldiğinde biyolojik zafiyet

---

kendi eseri *Akıl Tutulması*'nın da ([1947] 2004: 63-86) başat temalarından biridir. Horkheimer'ın Columbia Üniversitesi'nde verdiği bir dizi dersin metinlerinden oluşan ve İngilizce kaleme alınan bu eser, Almanca yazılan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne eşlik eden bir kitap olarak tasarlanmış, orada ele alınan başlıca temaların açıklanıp detaylandırılması amacıyla yazılmıştı. Adorno ve Horkheimer her iki yazı dilini de akıcı ve berrak bir şekilde kullanıyorlardı.

> başlıca utanç nişanesi sayılır; doğanın vurduğu güçsüzlük damgası şiddeti kışkırtan bir işarete dönüşür (Adorno ve Horkheimer, 1981: 248).

Kadına yönelik eril şiddet, Batı kültürünün ve dininin dokusuna işlemiştir. Batı tarihi boyunca kadın ya yüceltilmiş ya şeytanlaştırılmış, ya tapılacak bir nesne gibi görülmüş ya da aşağılanmıştır. Kadınların eril tahakküm ve şiddete duyduğu öfkenin mitolojideki karşılığı Erinyelerdir. Bu öfke günümüzdeki karşılığını "hemcinslerine kendi evlerinde çektirilen sıkıntının öcünü ezelden beri bağırıp çağırarak" alan dırdırcı kadın imgesinde bulur (1981: 249). Marquis de Sade'ın yazıları Kant'taki "bir başkasının kılavuzluğundan kurtulmuş akıl" kavramının cisimleşmiş halini sergiler. Sade, *Juliette* ile *Sodom'un 120 Günü* adlı ünlü eserlerinde, dizginlenmemiş eril cinselliği ve ondaki sınırsız tahakkümcü dürtüyü sahneye koyar. *Juliette*'te bir liberten, eziyet ettiği kızın gözyaşlarına boğulması karşısında şöyle der: "Kadının böylesini severim... Keşke hepsini tek bir sözle bu duruma sokabilseydim" (1981: 111). Güçlü, zayıf olanı hor görür, onun aşağılanmasından ve acı çekmesinden haz alır. Kadına duyulan nefret, onu zihinsel ve bedensel olarak güçsüz gösterir, alnına egemenliğin damgasını vurur; tıpkı Yahudilere duyulan nefretin yaptığı gibi (1981: 112). Adorno ve Horkheimer bunları yazarken, kendi içinde bulundukları durumu – yabancı bir ülkede sürgün hayatı yaşamaları– Aydınlanma düşüncesinin en büyük ironilerinden ve ihanetlerinden biri olarak görüyorlardı. Nitekim antisemitizm *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin temel meselelerinden biriydi. Yahudilerin yersiz yurtsuz bir halde, güçten yoksun oluşları onları savunmasız hale getirmiş, uyumlanmayı reddetmeleri ve farklılıklarını korumak için ayak diremeleri onlara yönelik nefreti körüklemişti.

Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı

Seri üretim araç ve yöntemleri kültür alanına nüfuz etmiş durumda ise, bunun sanat yapıtı bakımından sonuçları ne oldu? Sanat metalaşmaya yenik mi düştü? Yoksa fetişleşmeye direnebildi mi? Bu sorular, *Aydınlanmanın Diyalektiği* henüz yazılmamışken Adorno ve Walter Benjamin arasında yürütülen ünlü tartışmada enine boyuna tartışılmıştı. Benjamin, 1930'ların ortasında yazdığı "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı"[17] başlıklı denemesinde kültürün endüstrileşmesinin ilerici bir yorumunu ortaya atmış, Adorno bu yoruma

[17] Türkçesi, *Pasajlar* içinde, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993, s. 50-86 –ç.n.

kitlesel üretimin müzik üzerindeki etkisine ilişkin çarpıcı bir analizle karşılık vermişti. Buradaki mesele, kimin haklı olduğu ya da bu tartışmayı kimin "kazandığı" değil. Hatta hangi bakış açısının daha uygun olduğuyla da ilgilenmiyorum. Amacım bu tartışmanın sonucu hakkında hüküm vermek değil, bu tartışmanın gündeme getirmiş olduğu, sanatın toplumsal ve politik rolü ve bu rolün devamlılığıyla ilgili karmaşık mesele üzerine düşünmek. Çünkü buradaki tartışacağımız metinlerin 1970'lerde yeniden ortaya çıkmasının arkasında, bu temel meselenin kırk yıl sonra çok farklı koşullar altında güncellik kazanması vardı.[18] Bu bakımdan sanat ve siyaset arasındaki ilişkinin o zaman için neden ve nasıl bir önem teşkil ettiğini anlamamız gerekir. Benjamin ve Adorno'nun ilgilendikleri sorunlar, salt akademik ilginin ötesinde, farklı şekillerde de olsa bu iki ismin hayatlarının gidişatını da derinden etkilemişti.

Toplumsal modernleşmenin başlangıcından beri, sanat yavaş yavaş kabuğuna çekilmekteydi. Endüstrileşme ve kentleşme, sanatı modern hayatın merkezinden alıp kıyısına itti. Sanat çareyi, Wordsworth'a, romantik sanata ve genel olarak dönemin müzik ve şiirine ilham kaynağı olan Doğa'ya sığınmakta buldu. Modern koşullar altında sanat bütünüyle işe yaramazdı. Sanat ebedi güzelliğin ve neşenin ifadesiydi, ancak bunun ne önemi vardı ki? Fabrika kapitalizminin zor zamanlarına damga vuran faydacı mantığa göre sanat kullanışlı bir şey değildi. Günlük hayat içinde herkesin herkese karşı savaştığı bu korkunç mücadelede sanatın yeri yoktu. Bu nedenle sanat gerekeni yapmaya, yani yararsızlığını kabullenmeye itildi. On dokuzuncu yüzyıl sonundaki "Sanat sanat içindir" sloganı bu kabullenmeyi yansıtıyordu: Artık sanat ve sanatçı varoluş için mücadele etmekten geri durur hale gelmişti, hakikat ve güzelliğin zamandan bağımsız aşkın değerler olduğu ilan edilmişti. Sanat olsa olsa çağdaş hayatın yarattığı yalnızlık hissi karşısında bir teselli olabilirdi. Nitekim yalnızlık, erken yirminci yüzyıl modernizminin ana temalarından biriydi. En unutulmaz ifadesini dönemin ünlü şiiri *The Wasteland*'de (T.S. Eliot, *Çorak Ülke*) bulmuştu. George Orwell ([1940] 1968), dönemin sanat anlayışında nasıl bir tavrın egemen olduğunu göstermek için, 1920'lerin sonunda ünlü İngiliz mizah dergisi *Punch*'ta yayınlanan bir karikatüre gönderme yapar. İhtiyar teyze yazar olan yeğenine ne hakkında yazdığını sorar. Tavizsiz gencin cevabı sert olur: "Sevgili teyzeciğim, yazar bir konu *hakkında* yazmaz. Sadece yazar."

---

[18] Frankfurt Okulu üyelerinin ve "Batı Marksizmi"nin önde gelen isimlerinin metinleri 1970'lerde çoğunlukla *New Left Review* dergisi tarafından İngilizceye çevrilip yayınlanmıştır.

Böylesi bir sanatsal tavırdan duyulan rahatsızlık –Orwell de bu rahatsızlığı paylaşır– Avrupa ve Kuzey Amerika'da 1930'ların siyasetine damgasını vuran gelişmelerle iyiden iyiye arttı. 1929'da Wall Street borsasının çöküşüyle başlayan iktisadi durgunluk tüm dünyaya yayılmıştı. Atlantik'in her iki yakasındaki geniş ölçekli işsizlik ortamında, kitlelerle ilgili sorun yeniden su yüzüne çıktı ve acil politik çözüm talep edildi: ABD'de *New Deal*, Kıta Avrupası'nda faşizm ve Britanya'daki kafa karışıklığı ve atalet bu soruna verilen farklı yanıtlar olmuştu. 1930'larda "toplum" her yerdeydi ve görülmedik bir politize tutum içindeydi. Sanat bu uzun erimli iktisadi ve politik kriz karşısında artık daha fazla geri planda kalamazdı: Nitekim sanatçının politikayla bağlantısı meselesi Avrupa çapında ve ABD'de yoğun biçimde tartışıldı. Sanatçı artık kendini salt yazma işine adayamazdı: günün acil meseleleriyle ilgilenip yazdıklarında bunları ele almalıydı. Sovyetler Birliği'nde yazar ve entelektüellerden "ruh mühendisleri" olmaları bekleniyordu: Kendilerini kalben yeni komünist toplumun içine bırakıp, yeni Rusya'nın kadın ve erkeklerinin sanatsal temsillerini yapmalıydılar. Böylece varlık nedeni bütünüyle sosyalist devrimin başarısını övmek olan yeni bir "sosyalist gerçekçilik" akımı ortaya çıktı. Britanya'da entelektüeller keskin bir şekilde sola kaydılar; ekonomik krizin yarattığı sonu gelmez toplumsal kargaşayla, endüstrinin kalbinin attığı bölgelerdeki işsizlikle yakından ilgilendiler, yeni toplumsal hareketlere destek çıktılar (Hynes, 1966). ABD'de entelektüeller *New Deal* yönetiminin ateşli savunucuları oldular, Büyük Buhran'ın etkilerini ve *New Deal*'ın buna karşı koymak için giriştiği kahramanca çabaları işleyen filmler ve fotoğraflar çektiler, yazılar yazdılar (Stott, 1986). İşte Benjamin'in "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" denemesinde üzerine düşündüğü meseleler bunlardı; faşizmin yükselişi, kitlesel (seri) üretimin sanat ve kültür üzerindeki etkisi ve bu gelişmelere eşlik eden sanat ve eğlencenin yeni formları (film, fotoğraf ve plak).

Benjamin'in denemesinin odağındaki iddia, modernlik koşullarında sanatın *aura*'sını yitirdiği, bu *aura*'nın mekanik yeniden üretim (ya da seri üretim) tarafından tahrip edilmiş olduğudur. Bu kayıp, çağdaş dünyanın büyüsünün bozulduğunu gösterir ancak Benjamin'in tutumu nostaljiden uzaktır. Latincede "esinti" anlamına gelen *aura*, nesnelerden yayılan ve onları ayırt edilebilir kılan belli belirsiz bir ışık huzmesinin metaforu olarak kullanılır. Örneğin Avrupa resim sanatında kutsallığın *aura*'sı, azizlerin başının çevresini saran bir hale ya da Meryem figürünün çevresindeki belli belirsiz parıltıyla temsil edilir. Benjamin'e göre sanat böylesi bir *aura*'yla, onu *aura*'sı olmayan gündelik nesnelerden ayıran bir değer halesiyle donatılmıştır. Modern toplumlarda sanatın kendisini sanat olarak ortaya koyuşu, *biricikliği* ve günlük hayatta olan bitenlere *mesafesiyle* belirlenir. Bunlar

auralı sanatın nişaneleridir. Örneğin, tek bir *Mona Lisa* vardır ve onun sanatsal değeri, orijinalliği ve benzersizliğiyle tanımlanır. Müzelere, galerilere, tiyatro ve konser salonlarına çekilmiş olan sanat gündelik hayata olan mesafesiyle belirlenir.

Modernlik öncesi dönemde durum böyle değildi. Sanat toplumsal dokuya işlemişti; toplumun inanç ve değerleriyle vücut buluyor, o toplumun dünyadaki yerinin ve tarihinin ifadesine dönüşüyordu. Bugün bizim sanat olarak adlandırdığımız pratiğin o zaman için çok daha farklı bir işlevi vardı; modernlik öncesi dönemde sanat din, büyü ve törenle yakından ilişkiliydi. Benjamin "Hikâye Anlatıcısı" (1973a) başlıklı nefis denemesinde,[19] modern toplumlarda hikaye anlatmanın gerilemesi, yerini romana ve gazeteye bırakması üzerine düşünür. Romanın yükselişi geleneğin çöküşüne tanıklık eder, gazete ise enformasyon deneyimin yerini aldığı ölçüde önem kazanır. Benjamin'e göre geleneksel toplumların kalbi hikâye anlatıcılığında atar. Hikâye anlatıcılığı geleneği ete kemiğe büründürür, hatta geleneğin kendisidir. Geleneğin otantikliği (canlılığı, dirimselliği ve *aura*'sı) hikâye anlatıcılığıyla korunur. Ancak modern seküler rasyonalite geleneği, büyüyü ve dinsel inançları tahrip eder. Aydınlanma yeni bir sanat icat etmiş, bu sanat insan ruhunun ebedi hatırlatıcısı olarak kabul edilen uydurma bir gelenekle –yaratıcılık, deha, güzellik– donatılmıştır. "Galeri sanatı"nın (modern zamanlardaki sanatı kastediyoruz) *aura*'sı, seküler bir gizemi vardır; bu üstün sanata "tapınmak" çoğunlukla Avrupalı burjuvaların ve entelektüellerin yerine getirdiği bir ritüel olmuştur.

Seri üretim sanatın *aura*'sını tahrip eder çünkü onun biricikliğini ve mesafesini ortadan kaldırır. Fotoğraf ve film, imgeyi "sonsuz kere" (*ad infinitum*) çoğaltır. *Mona Lisa* tek olabilir fakat çeşitli bağlamlarda karşılaşılabilen, kimisi düpedüz berbat sayısız fotografik kopyası vardır. Seri üretim sanat nesnesinin mesafesini de yok eder. Artık onu görmek isteyenler hürmetle ayağına gitmek zorunda değildir. Sanat yapıtı kabuğundan ayrılıp gün yüzüne çıkmış, farklı şekillerde ortalıkta dolaşmaktadır. Artık o bizim ayağımıza gelmektedir. Böylelikle *aura*'sı olan sanat nesnesine duyulan saygı hissi sarsılmıştır. Konser salonunda ya da sanat galerisinde, sergilenen eserlere ya da performansa olan saygımızı yoğun dikkatimiz ve sessizliğimizle gösteririz. Ancak toplum kesimleri kitle kültürünün yeni biçimlerine karşı daha gevşek bir tutum içindedirler. Kendilerini deneyimin *aura*'sına kaptırıp yoğunlaşmak durumunda hissetmezler. İzleme

[19] Türkçesi, *Son Bakışta Aşk* içinde, çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis, 2001, s. 77-100 –ç.n.

deneyimini dikkatleri dağınık bir şekilde gerçekleştirebilir, radyo ya da gramofondan müzik dinlerken aynı anda başka işlerle meşgul olabilirler.

Aura'nın yok olmasının sonuçları nedir? Benjamin'e göre sanat böylelikle *demokratikleşmiştir*. Önceden, seçilmiş az sayıda kişiye açık olan bir şey artık herkes için erişilebilir durumdadır. Görsel yeniden üretime olanak tanıyan modern teknolojiler (Benjamin'in aklında bilhassa fotoğraf ve film vardır) milyonların sanatı haline gelebilir. Dahası, bu teknolojiler gerçekliği algılama biçimimizi dönüştürerek bize dünyaya farklı açılardan bakma imkânı tanır. Kamera gerçekliğin ağına çepeçevre dolanmıştır; o güne dek çoğumuz için erişilebilir olmayan pek çok yere gidebilir. Hareket, nesnelerin normal algımızla fark edemediğimiz –sözgelimi bir su damlasının yere düşme anı– güzelliklerini ortaya çıkarmak için hızlandırılıp yavaşlatılabilir. Film kamerasının yakın yüz çekimi halkı yeni bir mahremiyet hissiyle tanıştırır: İnsan yüzüne artık milyonlarca insan, eskiden yalnızca âşıkların ya da ana-babaların ve çocukların birbirlerine sakladıkları bir yakınlıktan bakabilir. Tüm bunlar, Benjamin'in "sanatın teolojisi" dediği şeyi, yani sanatın ebedi güzelliğin ya da coşkunun nesnesi olarak sahip olduğu törensel ve kült değeri sorgulanır hale getirmiştir. Seri yeniden üretim orijinal yapıtın otantikliğini ona eskisi gibi tapılası bir saygı duyulamayacak ölçüde tahrip eder. "Sanatın kutsal törenden temellenmesinin yerini bir başka uygulama, yani sanatın politika temeline oturtulması almıştır" (Benjamin, 1973b: 226).

Adorno ve Horkheimer'ın aksine, Benjamin kitlelerdeki devrimci potansiyele yönelik inancını koruyordu. Kitleler ve yeni üretim tarzları arasındaki ilişkiye yönelik görüşlerini 1934'te Paris'teki Faşizm Çalışmaları Merkezi'nde verdiği ve üç yıl sonra "Üretici olarak Yazar" başlığıyla yayınlanacak derste dile getirmişti.[20] Benjamin, burada, yeni teknolojilerin devrimci potansiyelinin entelektüellerin üretim sürecindeki konumuna ve bu konumun kitlelere göre ayarlanabilmesine bağlı olduğunu iddia etmişti. Yazarın özerkliğine, gönlünden geçeni yazma özgürlüğüne çağrı yapmanın bir yararı yoktur (Benjamin, 1978: 255). Sanat *kendini* ifade etmek değildir, yazar kitlelerin çıkarlarına hizmet etmelidir. Gazete gibi yeni "kitlesel" yazı türlerinde, okurların tüketici olmanın ötesine geçip etkin rol oynayabilme imkanları vardır. İnsanlar mektup yazarak editöryal görüşleri etkileyebilirler. Benjamin'in işaret ettiği gibi, devrim sonrası yeni Rus sinemasında sıradan halkı canlandırmak için aktörler yerine halktan insanlar kullanılmıştır. Kitle ileti-

[20] Türkçesi, *Brecht'i Anlamak* içinde, çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis, 2011, s. 98-116 –ç.n.

şiminin yeni biçimleri bu şekilde tüketicileri aktif katılımcılara dönüştürebilir ve burada üreticiler, ürün ve izlerkitle arasında yeni bir ilişki oluşabilir. İzlerkitlenin kendinden geçerek sanatçının dehasına ya da edebi hakikat ve güzellik eserine tapınması şeklinde olmayan daha eşit ve katılımcı bir ilişki içinde, sanatçı kendi yönünü izlerkitleye (kitleye) göre çizer, onların bakış açısını alıp eserinde ifade eder.

Bertolt Brecht'in kendini adadığı tiyatro anlayışının ta kendisidir bu. Brecht'e göre mevcut tiyatro geleneği –tiyatroyu ticaretin aracı olarak kullanan iş alanı– orta sınıf izleyicinin kendisi hakkındaki düşüncelerini onaylamaya hizmet ediyordu. Çağın gerçekliğiyle yüzleşmek, orta sınıfın düşünce ve değerlerini sorgulamak adına hiçbir şey yapmıyordu. Bu tiyatro anlayışı, Brecht'e göre "sofra tüketimi"ne benziyordu; tiyatrodan rahatlatıcı, iyi hissettiren ve duygu yüklü bir deneyimden fazlasını beklemeyen burjuva izleyicinin önüne koyulan hazmı kolay, güzel yemekler gibiydi. Brecht tersine, tiyatroya pek gitmeyen ve burjuva olmayan izlerkitle için bir tiyatro yaratmak istiyordu: Seyretmekten hoşlanacağı, ortama uygun davranmak için kasılıp durmadığı, kendini rahat hissedeceği türde bir tiyatro. Tiyatroya gitmek eğlence olarak görülecek ama bir yanıyla da öğretici bir deneyim olacak, izlerkitleyi çağdaş dünya ve bu dünyada kendisinin yeri üzerine düşünmeye çağıracaktı. Bu nedenle her iki manada "gerçekçi" olmalıydı: Dünyada gerçekte ne olduğunu ve bu olanların hikâyenin anlatıldığı işçi sınıfının yaşamını nasıl etkileyeceğini göstermeliydi. Brecht bunun için, yeni tiyatronun daha önce denenmemiş yöntem ve teknikleri işe koşması gerektiğini savundu: "Gerçeklik her zaman değişir, o halde onu temsil edecek araçların da değişmesi gerekir. Hiçlik hiçlikten doğar, yeni eskiden sökün eder, zaten onu yeni yapan da budur" (Brecht, 1978: 110). Tüm bunların amacı, yeni türde bir izleyici için yeni bir katılım biçimi yaratmaktır. Burjuva tiyatrosunun izleyiciye sunduğu türde, konforlu, kendi kendini onaylayan, hisli bir dahil olma biçimi değil, aktif ve bilinçli bir politik katılımdır bu. İnsanları düşündürecek, mevcut fikirlerini değiştirebilecek, egemen düzeni olumlayıp durmak yerine toplumsal değişmede pay sahibi olabilecek bir tiyatrodur.

Brecht'in tiyatro hakkındaki görüşleri, Benjamin'in burada yer verdiğimiz her iki denemesindeki düşüncelerine temel oluşturur. "Üretici olarak Yazar"da, kendi görüşleriyle Brechtyen tiyatro arasında açık bazı bağlantılar kurmuş, ayrıca sanatın rolünü sınıf çatışmasıyla bağlantısı içinde düşündüğünü net biçimde ifade etmiştir. Üretim araçları düşmanın elindedir –örneğin gazete sermayeye aittir (1978: 261-262, 265-267). Yeni teknolojilerin devrimci potansiyeli kendilerine içkin değildir, gerici güçlerin elinde gerici bir kullanıma koşulmuşlardır. "Sanat"

fotoğrafi örneğini düşünürsek: "Bir elektrik santrali ya da kablo fabrikasıyla ilgili söyleyebileceği şundan başka söz yoktur: Dünya ne güzel!... Sefaleti bile modaya uygun tarzda mükemmel bir biçimde kaydederek onu keyif alınacak bir nesneye dönüştürür" (1978: 262-263). Bu Adorno'nun "kusursuzluğun barbarlığı" dediği şeydir: Teknik açıdan kusursuz imgeler sofra tüketimi için önümüze konur; dünyayı estetize eder ve bu yüzden daha az mükemmel bir gerçekliğe yönelik eleştirel bakış olanağını dışarıda bırakırlar. Benjamin "Üretici olarak Yazar"da entelektüellere mevcut kültür kurumlarının içinde yer alıp bunların işlevlerini bozma çağrısı yapar. Entelektüeller mevcut iş yapma biçimlerini değiştirmeli, politik bakımdan ilerici amaçlar için yeni iletişim araçlarını kullanmalı ve bunları kitlelere karşı değil, onların çıkarına olacak şekilde kullanmalıdır: "Üretici olarak yazar için teknik ilerleme onun politik bakımdan ilerlemesinin temelidir" (1978: 263).

Benjamin "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı"nda daha belirsiz bir politik çizgidedir. Artık entelektüellerin kültürel üretimin aygıtlarını içeriden değiştirmeleri talebinden vazgeçmiştir. Tersine kültürel üretimi kitleselleştiren teknolojilerde içkin bir özgürleşimci potansiyel görür. Bu teknolojiler kültürel üretim ve dağıtımın ölçeğini değiştirerek demokratikleştirici bir rol oynarlar; kültürün "mutlu azınlığa" hitap eden *aura*'sını bozarlar ve onu milyonlarca insana taşırlar. Ayrıca algının doğasını dönüştürerek içinde yaşanılan gerçekliğe o güne dek var olmayan yeni bir bakış açısı getirirler. Benjamin "Üretici Olarak Yazar"da fotoğrafın tipik bir şekilde kullanıldığı durumda düpedüz gerici bir toplumsal işlev üstlenebileceğini iddia eder. "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı"nda ise fotoğraf makinesinin gerçeklik algısını kendiliğinden değiştirdiğini söyler. Teknolojiler kendiliğinden dünyayı değiştirirler mi yoksa değişim insanların onu nasıl kullanıma soktuğuyla ilgili bir sorun mudur? "Teknoloji sorunu" bu kitabın beşinci bölümünün konusu. Burada yalnızca bu meselenin Benjamin tarafından çelişkili bir şekilde gündeme getirildiğini belirtmek istiyorum. Her iki deneme de temel olarak kitlesel medya ve çağdaş sanatların ilerici politik amaçlar için potansiyel kullanımı meselesiyle ilgilenmişlerdir.

Brecht, Alman Komünist Partisi'ne üyeydi ve çalışmaları açık bir propagandacı niyete sahipti. Benjamin, çağdaşı olan pek çok kişi gibi Rusya deneyiminden etkilenmiş olsa da hiçbir zaman komünist olmamıştı. 1926'da durumu kendi gözleriyle görmek için Rusya'ya gitti. Aslında tek gitme nedeni bu değildi: İki yıl önce tanışıp âşık olduğu komünist tiyatro rejisörü, sanatçı ve öğretmen Asja Lacis de bunda önemli bir etmendi. Benjamin, Lacis sayesinde 1920'lerin sonunda Brecht'le tanıştı ve ikisi yakın arkadaş oldular. Yazarlar arasında en incelikli ve

örtük üsluba sahip olan Benjamin'in Brecht'te hayran olduğu şey onun "ham düşünce" dediği (*plumpes Denken*) doğrudan sorunun kalbine dokunan düşünme tarzıydı. Benjamin, Hitler iktidara geldiğinde Horkheimer ve Adorno'nun Amerika'ya gidip kendilerine katılması için yaptıkları ısrarlı davetlere rağmen Paris'e kaçtı. Naziler 1940'ta Fransa'yı işgal ettiğinde, savaşta tarafsız olan İspanya'ya geçebilme umuduyla Fransa'nın güneyine kaçtı. Fakat sınır kapısından geri çevrilince her an tutuklanabileceği korkusuyla 26 Eylül günü ufak bir sınır kasabası olan Port Bou'da intihar etti ve buraya defnedildi. Brecht, 1933'ten sonra Danimarka, İsveç ve Finlandiya'da göçebe hayatı yaşadı. 1941'de Amerika'ya geçip Los Angeles'ta sürgündeki Alman topluluğuna katıldı. Burada Adorno'ya karşı duyduğu hoşnutsuzluğu bir kez daha teyit ettikten sonra şansını senaryo yazarı olarak Hollywood'da denedi. 1946'da Senatör Joe McCarthy'nin öncülüğündeki Amerika Karşıtı Faaliyetleri İzleme Komitesi tarafından sorgulandı, komünist olup olmadığını açıklamaya ve tanıdığı diğer komünistlerin adını vermeye zorlandı. Amerika'yı derhal terk edip Almanya'ya döndü. Ancak Adorno ve Horkheimer, savaş sonrası ikiye bölünen Almanya'ya dönüş için Batı'yı tercih ederken Brecht, Komünist Doğu'ya yerleşti ve burada ünlü *Berliner Ensemble* ulusal tiyatrosunu kurdu.

Yukarıdaki özet biyografik notlar, bu isimlerin yazılarında ele alınan meselelerin salt akademik sorunlardan ibaret olmadığını ortaya koymak bakımından yeterli olacaktır. Bu meseleler onların yaşamlarının, endişelerinin ve kaderlerinin merkezinde duruyordu. Benjamin sosyalizmin mevcut ekonomik ve politik düzene alternatif olabileceği konusunda büsbütün ikna olmuş değildi fakat her iki denemesinin yöneldiği politik hedef olan faşizme karşı durduğu yerden tam olarak emindi. Faşizm törensel amaçlarla kitle kültürünü kendine mal ederek sahte bir *aura* yaratıyordu:

> Faşizm yeni oluşan proleterleşmiş kitleleri, bu kitlelerin ortadan kaldırılmasını istediği mülkiyet ilişkilerine dokunmadan örgütleme çabasındadır. Faşizm, kurtuluşunu, kitlelerin kendilerini ifade edebilmelerini (elbet haklarını tanımaya asla yanaşmaksızın) sağlamakta bulmaktadır. Kitlelerin mülkiyet koşullarının değiştirilmesini isteme hakları vardır, faşizm ise bu koşulların muhafaza edilişini, sözü edilen kitlelerin ifadesi kılmak peşindedir. Faşizm, kendi içinde tutarlı olarak politik yaşamın estetize edilmesini amaçlar. Faşizmin bir liderin kültüyle boyunduruk altına aldığı kitlelerin ırzına geçilmesiyle, yine faşizmin kült değerlerinin üretilmesi için yararlandığı bir aygıtın ırzına geçilmesi birbiriyle örtüşmektedir (Benjamin, 1973b: 243).

Faşizm kitleleri politikanın emrine koşmuştur, ama toplumsal değişime yönelik bir seferberliğe değil, kendilerini ifade etmeleri, içlerini döküp rahatlamaları için. İşte bu nedenle faşizm politikayı estetize eder. Politikayı tiyatroya çevirir, katılımcıların politik yaşama doğrudan katılabildiği fakat hiçbir değişim yaratamadığı bir piyese dönüştürür. Bunu kitlesel mitinglerde resmi geçitler ve tören alaylarıyla yaratılan sahte *aura*'yla ve bu tür olaylara büyüleyici bir boyut katan *Führer*'e tapınma kültüyle yapar. Kitle kültürünün biçimleri (film ve radyo) propagandacı hedeflere, kitlesel tapınma törenlerinin hizmetine koşulmuştur. Tüm bunlar tek bir yere varmıştır: Savaş. Faşizmin politikayı estetize etmesine sosyalizm sanatı politize ederek yanıt verir. Brechtyen tiyatronun hedefi ve Benjamin'in denemesinin nihai vurgusu bu olmuştur.

Müziğin Fetişleşmesi

Benjamin "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı" denemesinin bir kopyasını fikrini almak için Adorno'ya yolladı. Adorno'nun bu denemeyi Enstitü'nün dergisinde yayınlamasını umuyordu. Ne var ki Adorno, Benjamin'in bazı temel argümanlarından, özellikle metindeki Brecht etkisinden pek hoşnut olmadı ve bunu mektuplaşmalarında açıkça belirtti (Taylor, 1980).[21] Deneme 1939'da, o sırada New York'ta bulunan Horkheimer'ın yaptığı düzeltmelerden ve tonunun yumuşatılmasından sonra Enstitü'nün dergisinde yayınlanabildi. Marx'ı anıştıran önsöz bütünüyle çıkarılmıştı (Taylor, 1980: 106). Adorno, *aura*'lı sanat eleştirisinde neden Benjamin'le aynı fikri paylaşmadığını "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi"[22] başlıklı denemesinde enine boyuna tartıştı ve Benjamin'in ele aldığı kitle kültürü sorununa ilişkin kapsamlı bir karşı argüman geliştirdi. Adorno'nun İtalyan annesi başarılı bir şarkıcıydı ve müzik Adorno'nun erken yaşlarından beri ailenin yaşamının merkezindeydi. Frankfurt'ta felsefe ve müzikoloji eğitimi görmüş, mezuniyetinin ardından Alban Berg ve Arnold Schönberg'ten kompozisyon, Eduard Steurmann'dan piyano eğitimi almak için Viyana'ya gitmişti. Otuzlu yaşlarında toplumsal felsefeye ve Enstitü'ye döndü. Adorno'nun müzik hakkındaki yazıları bütün eserlerinin üçte birini oluşturur ve günümüzde Adorno kültür eleştirmenliğinden ziyade müzik ve estetik kuramcısı olarak bilinir (Huhn, 2005). Adorno 1930'larda müziğin toplumsal köklerini, parçası olduğu toplum ve kültürle ilişkisini kuramsal bir temelde açıklayabilecek

---

[21] *Estetik ve Politika* içinde, çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Eleştiri, 1985, s. 155-215 –ç.n.

[22] Türkçesi, *Müzik Yazıları* içinde, çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: YKY, 2018, s. 141-177 –ç.n.

bir müzik sosyolojisinin ilk denemeleri yapanlar arasındaydı. Benjamin'e cevaben yazdığı, endüstriyelleşmiş müziğin çağdaş müzikal yaşamdaki etkisine savaş açan mektubun temelinde bu bakış açıları yer alıyordu. Kitlesel üretime tabi olan müzik, on dokuzuncu yüzyıl sonunda ortaya çıkan, ciddi ve popüler müziğin iki keskin kategori olarak birbirinden ayrılmasını pekiştirmişti. Mozart bu ikili ayrımın unsurlarını kendi müziğinde özel bir çaba göstermeksizin bir araya getiren son besteciydi. Ciddi ve popüler arasındaki bu ayrımın "yüksek" ve "düşük" sanata denk düşecek şekilde bir bölünme yaratması her ikisini de sakatlıyordu. Benjamin'e yazdığı mektuptaki kılı kırk yaran yorumunda, biri pahasına (kitle kültürü) diğerini (yüksek sanat) gözden çıkarmanın romantik bir yaklaşım olacağını söylemişti. Sanat yapıtı ve sinema "bütünsel bir nitelikte olması gereken özgürlüğün birbirinden koparılmış, birleştirilemeyen iki yarısıdır" (Taylor, 1980: 123).

On dokuzuncu yüzyıl sonunda gerçekleşen birbiriyle ilişkili iki teknik gelişme –plak kaydı ve telsiz ses iletimi– müzikal yaşamın her boyutunda muazzam bir etkiye yol açtı. Gramofon ve radyonun öncesinde müzik tam anlamıyla canlı icraya dayalı bir sanattı, müzikal deneyimin merkezinde performans vardı. Bu nedenle müzik, hem üretim hem de deneyimlenme süreçlerinde icracı ve dinleyicinin bir arada bulunduğu bir sosyal etkinlikti. Ses kaydı ve radyo, canlı performansa yaptığı müdahaleyle müzikal yaşamdaki dolaysız sosyal ilişkileri temelinden sarstı. Artık müzik iki ayrı ve bağlantısız andan müteşekkildi: üretim anı (kayıt ve telsizle aktarım) ve tüketim anı (radyo ya da gramofondan dinleme). Bu iki anı birbirine bağlayansa müzikal "ürün"dü. Adorno bu iki yeni sosyal ses teknolojinin etkisinin müziğin şeyleşmesi olduğunu savundu. Bu şeyleşme basitçe, müziğin plağa kaydedilip piyasada satılabilir bir metaya dönüşmesiyle ilgili değildi. Müzik, modernlik koşullarındaki potansiyelini baskılayacak şekilde, tüm yönleriyle fetişleştirilmiş, yani, sosyal niteliğiyle birlikte ona eşlik eden hakiki bir müzikal haz alma ihtimali de ortadan kalkmıştı. Adorno denemesinin ilk bölümünde çağdaş müziğin bu fetiş karakterini üretim, performans ve tüketim aşamalarında nasıl sergilediğini araştırır. "Çağdaş müzikal yaşam, meta formunun hükmü altında olduğu ve kapitalizm öncesinin son tortuları da atıldığı için" bu süreçlerin her birinde müzik şeyleşmenin damgasını taşır (Adorno, [1938] 1978a: 278).

İcradaki fetişleşme farklı şekillerde kendini gösterir. İlk sırada "güzel ses"e tapınma yer alır. Ardından ünlü bestecilerin ve orkestra şeflerinin fetişleştirilmesi gelir. Son olarak, müzikal performansın ve bunu "kusursuz" kaydetmenin uzmanlığa dönüşmesiyle yaygınlaşan bir eğilim olan otantik performans kavramından söz edilir. Otantikliğin bu şekilde fetişleştirilmesi (muazzam ses, muazzam

bir şef ve muazzam icra) kusurlara hiç yer bırakmayan topyekûn bir standartlaşma ve uyumlaştırmanın görünümüdür. Müziğin bir uzmanlık alanına dönüşmesi (yeni teknolojilerin ivme kazandırdığı bir sonuçtur) bu kategoriye girmeyen her türden müziğin değerini azaltır, bunları "amatör" icra kümesine düşürür. Adorno, piyano hocası Eduard Steurmann'dan ödünç aldığı etkileyici ifadeyle şeyleşmenin tanımlayıcı bir unsuru saydığı "kusursuzluğun barbarlığı" hakkında şöyle der:

> Dişlileri tek bir boşluk olmaksızın iç içe geçmiş, tıkır tıkır işleyen parlak metalik aygıtlar artık yeni fetişlerdir. En yeni stillere uygun kusursuz, tertemiz bir icra büsbütün şeyleşme pahasına da olsa işine devam eder. Daha ilk notasından itibaren kendisini bitmiş gibi sunar. İcra kulağa adeta kendisinin plak kaydıymış gibi gelir (Adorno, 1978a: 284).

Teknik mükemmeliyet gayri insani olduğu için barbarcadır. Ondaki bu mekanik ve kusursuz parlaklık, insani bir unsur olan hata yapabilme ihtimalini (daha az kusursuz enstrümanlarla daha az kusursuz bir icra) ve bunun kendine özgü, insana çekici gelen yanını dışlar.

> Sıradan bir sohbet sırasında bile olsa, ortalama bir ses ve ortalama bir piyanoyla da pekâlâ iyi müzik yapılabileceğini ileri sürme cüretini gösteren bir kimse, kendisini bir anda, duygusal kökeni söz konusu olaydan çok daha derinlere giden düşmanca ve nefret dolu bir tutumla yüzleşirken bulabilir (Adorno, 1978a: 277).

Birer uzmanlığa dönüşen icra ve çekicilik, amatör müziği tüm sosyal ve sosyalleştirici boyutlarıyla itibarsızlaştırır. Bir çocuğun okul konserinde tökezleyerek gerçekleştirdiği performansı o kendine özgü büyüsünü yitirir. Canlı performansın spontane karakteri kayıt stüdyosunda ve nihai üründe devre dışı bırakılır, böylece icra tam anlamıyla şeyleşir, tıpkı plakta olduğu gibi ebediyen sabitlenir. Riskler ve aksamalar ortadan kaldırılır, böylece canlı performansın özgün ve şahsi niteliği de yok edilmiş olur. "Yeni müzikal durum asıl imzasını bireyi tasfiye ederek atmıştır" (Adorno, 1978a: 276).

Üretimi bu şekilde stilize etmek, müziği ses üreten bir montaj hattı boyunca standartlaştırmaya benzer. Adorno hit şarkıların hepsinin üçer dakika olmasını Fordizm'e bağlar. Müziğin standartlaşması onun "hafif müziğe", hazır ve çaba harcamadan tüketilebilecek bir şeye dönüşmesi anlamına gelir; akılda kalıcı bir melodi ya da nakarat ve standart dört vuruşluk ölçü. Tüm bunlar canlı performanstakinin aksine müziğin özündeki hakiki hazzın unutulmasına neden olmaktadır. Müzik, yalıtılmış dinleyici için yalıtılmış haz veren bir noktaya geri-

lemiştir. Bu dinleyici, dinleme edimini fetişleştirir ancak dinlemenin kendisi gözden kaybolmuştur. Adorno'ya göre bu durum kendisini, yeni müzikal enstrümanlara sahip olma saplantısında gösterir. Bu saplantılı kişiler *sesi* ne çalındığından bağımsız soyut bir şey olarak fetişleştirir. Adorno bu sürecin bir örneği olarak radyo amatörlerine işaret eder. Biz de örnek olarak *hi-fi* ses tutkunlarını ve kusursuz akustiğin fetişleştirilmesini verebiliriz. Fanatik hayranlık olgusunda da bu durum görülür: Böylesi bir kişi fetişleştirdiği nesne hakkında bilinebilecek her şeyi bilir, fetiş nesnesine daha fazla zaman ayrılması için radyo istasyonlarını mektup yağmuruna tutar, canlı performansların sahte coşkunluğu içinde kendinden geçer. Fetiş objesi olan "yıldız"ın kölesine dönüşür.

Adorno artık kimsenin *gerçekten* müzik dinlemediğini öne sürmüştür. Günlük bazda daha önce hiç olmadığı kadar çok müzik erişilebilir durumdadır. Hatta müzik endüstrisi sayesinde, artık müzikten uzak kalabilmek neredeyse imkansızdır. Fakat müzik çoğaldıkça, insanlar daha az dinler hale gelmektedir. Müzik şeyleşmeyle birlikte dünyevi ve sosyal bir keyif unsurundan bireyin iç dünyasıyla ilgili bir mefhuma, bir öznel beğeni konusuna doğru gerilemiştir. Şeyleşmiş müzik, yalıtılmış, şahsi müzik tüketicisinin kafasındadır. Adorno şeyleşmiş, fetişleşmiş müziğin tüm bu veçhelerini dinlemenin "gerilemesi"nin (*regression*) göstergeleri sayar. Freudyen psikanalizden ödünç aldığı bu terim, çocukluk çağındaki duruma geri dönüş anlamına gelir. Adorno'ya göre müzikal deneyim akli ve olgun niteliğini yitirmiştir. "Gerilemiş dinleyiciler çocuk gibi davranırlar. İnatla, aynı yemekten tabak tabak yemek isterler" (Adorno, 1978a: 290). Müziğin şeyleşmesi artık hiçbir şey dinlemeyen dinleyiciler üzerinde kitlesel bir kalıcı çocukluk durumu yaratır. Bu şekilde direniş ya da eleştiri ihtimali, dahası *özerk sanatın* yarattığı olanak yitirilmiş olur; insanın özerklik, bağımsızlık ve özgürlüğünün ifadesi olarak sanat gözlerden silinir.

Adorno, yalnızca kendi iç yasalarına riayet eden özerk bir sanatın özgürleştirici potansiyeli olduğuna inanıyordu. Aydınlanma, özerk (kendi kendini denetleyebilen) bireyin, dışsal belirlemelerden (bir başkasının vesayeti) azade bir şekilde akıl yürütebilmesine dayalıydı. Bu bakımdan özerk sanat, yaratıcı "yazar"ın özgür bir şekilde üretimde bulunarak kendini ortaya koyabilmesi anlamına gelir. Sanatsal özgürlük, sanat yapıtının kendi biçim ve içeriğinin özerkliğinde somutlaşır ve sanat salt kendi koyduğu yasaya bağlı kalır. Böylece dışsal etmenlerce, en başta da kâr güdüsü ve piyasa kurallarınca yönlendirilen kitle kültürüne karşı durabilir. Kitle kültürünün bu bağımlılığı kendisini izlerkitle peşine düşmesinde gösterir. İzlerkitlenin geniş ve içinde farklılık gösteren kesimlerine ulaşabilmek için kültür ürün-

lerinin form ve içeriği olabildiğince basit, kolay ulaşılır ve anlaşılır olmalıdır. Kitle kültürü ürünleri bu şekilde dışsal baskılarla belirlenir. Sanatın özerkliğine duyulan sadakat korunmak isteniyorsa, sanat dışsal güçlerin çekimine direnen form ve içeriklerle kendini göstermelidir. Adorno özerk sanatın "zorluğunu" kabul etmekle kalmayıp, öyle olması gerektiğini de savunmuştu. Kolaycı sofra tüketimine direnmenin yolu buydu. Benjamin izleyicilerin "dikkat dağınıklığı"nı olumlamış ancak Adorno bunu kabul etmemişti. Ona göre modern sanatın izleyiciden talep ettiği yoğun dikkat, kültür piyasasını olumsuzlamanın göstergesiydi.

Benjamin, "Sanat Yapıtı" denemesi hakkındaki mektuplaşmalarda "senin negatif momentleri olabildiğince açık şekilde ifade etmeye çalışman gibi, ben de aynı şekilde pozitif momentleri belirtmeye çalıştım" diyerek durumu nazikçe kabullendi (akt. Taylor, 1980: 140). Adorno ise Benjamin ve Brecht'in politik konumlarını reddetti: Kendi durduğu yerden, metindeki Brechtyen motiflerden, büyüsel *aura*'nın üstünkörü bir şekilde özerk sanata aktarılmasından, sonra da ona karşı devrimci bir işlev yüklenmesinden rahatsızlık duymuştu. "Sanat sanat içindir"i savunmak, "bu anlayışa karşı oluşturulan ve Brecht'ten başlayıp [Komünist] Gençlik Hareketi'ne kadar uzanan birleşik cepheden" kurtulmak gerektiğini söylemişti (Taylor, 1980: 122). Adorno sanatın politikaya bağlılığıyla ilgili eleştirisini yıllar sonra detaylandırdı. Farklı şekillerde dile getirmiş bile olsalar, yazarın politikaya angaje bir konum alması gerektiğini savunan Sartre, Lukács ve Brecht'in aksine Adorno, bu bağlılığın hızla propagandaya kayabileceğini öne sürdü (Adorno, [1962], 1978). Böyle bir durumda, sanat varlık nedenine, yani hakikate ihanet edecektir. Adorno için düğüm noktası burasıydı. Çünkü özerk sanat yapıtının siyaset ve ekonominin baştan çıkarma çabalarına karşı bir konum alması gerektiğini sonuna kadar savunmuştu. Adorno'ya göre böylesi bir sanat çokça keyif vermeyecek, pek ilgi çekmeyecek bile olsa kendine karşı olan dürüstlüğünü korur. Ondaki bu negatif unsur, ekonomi, siyaset ve kültür hayatına hâkim olan formların olumlu gibi görünen ancak özü itibariyle olumsuz karakterini açığa vurur.

Kaynakça

Adorno, T. ([1938] 1978a) "On the fetish character in music and the regression of listening", *The Essential Frankfurt School Reader* içinde (der. A. Arato ve E. Gebhardt), Oxford: Blackwell, 270-299.

Adorno, T. ([1962] 1978b) "Commitment", *The Essential Frankfurt School Reader* içinde (der. A. Arato ve E. Gebhardt), Oxford: Blackwell, 300-318.

Adorno, T. (1992) "Culture industry reconsidered", *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* içinde (der. J. M. Bernstein), Londra: Routledge, 85-92.

Adorno, T. ve Horkheimer, M. ([1944] 1986) *Dialectic of Enlightenment*. Londra: Verso.

Arendt, H. ([1963] 1990) *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books.

Austin, J.L. (1964) *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.

Benjamin, W. ([1936a] 1973a) "The storyteller", *Illuminations* içinde (der. H. Arendt), Londra: Fontana, 83-110.

Benjamin, W. ([1936b] 1973b) "The work of art in the age of mechanical reproduction", *Illuminations* içinde (der. H. Arendt), Londra: Fontana, 219-254.

Benjamin, W. ([1937] 1978) "The author as producer", *The Essential Frankfurt School Reader* içinde (der. A. Arato ve E. Gebhardt), Oxford: Blackwell, 254-269.

Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capitalism: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York: Monthly Review Press.

Brecht, B. (1978) *Brecht on Theatre* (der. J. Willet). Londra: Hill and Wang, Eyre Methuen.

Gramsci, A. (1971) *The Prison Notebooks*. Londra: Lawrence and Wishart.

Horkheimer, M. (1941a) "Notes on Institute activities", *Studies in Philosophy and Social Science* IX(1): 121-123.

Horkheimer, M. ([1941b] 1978) "The end of reason", *The Essential Frankfurt School Reader* içinde (der. A. Arato ve E. Gebhardt), Oxford: Blackwell, 26-48.

Horkheimer, M. ([1947] 2004) *Eclipse of Reason*. Londra ve New York: Continuum.

Huhn, T. (2005) *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge Uni. Press.

Hynes, S. (1966) *The Auden Generation: Literature and Politics in England in the 1930s*. Londra: Faber and Faber.

Jäger, L. (2004) *Adorno: A Political Biography*. New Haven, CT: Yale University Press.

Kant, E. ([1784] 1995) "What is Enlightenment?", *The Portable Enlightenment Reader* içinde (der. I. Kramnick), Harmondsworth: Penguin Books, 1-7.

Lukács, G. ([1922] 1983) "Reification and the consciousness of the proletariat", *History and Class Consciousness* içinde. Londra: Merlin Press, 83-222.

Marcuse, H. ([1960] 1978) "A note on dialectic", *The Essential Frankfurt School Reader* içinde (der. A. Arato ve E. Gebhardt), Oxford: Blackwell, 444-451.

Marx, K. (1976) *Capital: A Critique of Political Economy* (Cilt 1). Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. (1992) *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin Classics.

New Left Review (1977) *Western Marxism: A Critical Reader*. Londra: New Left Books.

Orwell, G. (1940) "Inside the whale", *The Collected Essays: Journalism and Letters of George* Orwell (Cilt 1) içinde, Londra: Secker and Warburg, 506-515.

Peters, J.D. (2003) "The subtlety of Horkheimer and Adorno: Reading 'the Culture Industry'", *Canonic Texts in Media Research* içinde (der. E. Katz vd.), Cambridge: Polity Press, 58-73.

Stott, W. (1986) *Documentary Expression and Thirties America*. University of Chicago Press.

Taylor, R. (1980, der.) *Aesthetics and Politics*. Londra: Verso.

Weber, M. ([1930] 1971) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Unwin University Books.

Weber, M. (1964) *Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.

Wiggershaus, R. (1994) *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity Press.

3

Kitlelerin Sonu

Merton, Lazarsfeld, Riesman ve Katz

ABD, 1940'lar ve 1950'ler

Robert Merton

Robert Merton (1910-2003) Talcott Parson'la birlikte, içinde yer aldıkları Amerikan sosyologları kuşağının muhtemelen en etkili ismiydi. Yahudi bir aileden gelen Merton'un anne ve babası Rusya'dan göç ederek Philadelphia'ya yerleşmişti. Meyer Schkolnik olan adını, henüz yeni yetme iken Robert Merlin olarak değiştirmişti. Bu ismi[1] seçmesinin nedeni, hayranlık duyduğu Ehrich Weiss gibi bir sihirbaz olma isteğiydi. Göçmen bir hahamın oğlu olan Weiss, herkesin bildiği efsanevi ismiyle Harry Houdini'den başkası değildi. Bu çocukluk düşü geride kaldığındaysa Merton soyadı, "uyumlanmış" bir Amerikan entelektüeli için ona daha uygun görünmüştü. Doktora tezi tarihsel sosyoloji üzerine bir çalışmaydı: *On Yedinci Yüzyıl İngilteresi'nde Bilim, Teknoloji ve Toplum.* Merton 1930'ların ortasında Harvard'daki parlak bir doktora sonrası öğrenci grubunun önde gelen isimlerinden biriydi. Bu grup esasen, 1937'de yayınladığı *Toplumsal Eylemin Yapıları* kitabı geniş yankı uyandıran Talcott Parsons'un etrafında toplanmıştı. Parsons gibi Merton da Avrupa sosyolojisinde uzmanlaşmıştı: Marx, Weber ve Durkheim asıl ilham kaynaklarıydı. Parsons Weber'i Almancadan, Merton ise Durkheim'ı Fransızcadan çevirerek, Avrupa sosyolojisini Amerikalı (ve İngiliz) akademik okur için erişilir kılmıştı. Merton,

[1] Merlin, Kral Arthur efsanesinde adı geçen büyücüdür –ç.n.

Parsons'la birlikte, onlar sayesinde Amerikan sosyolojisinin teorik temelini oluşturan yapısal işlevselciliğin önde gelen temsilcisiydi. Yapısal işlevselciliğin bu etkisi 1970'lerde Marksizm ve diğer yapısalcı düşüncelerle olan karşılaşmasına kadar sürecekti. Merton'un kitle iletişim sosyolojisiyle olan ilişkisi uzun ve seçkin akademik kariyerinin yalnızca kısa bir anına denk düşüyordu. Ne var ki bu önemli bir andı ve ortada iki tetikleyici etmen vardı: Avrupa'daki savaş ve Merton'un Lazarsfeld'le, 1941'de Columbia Üniversitesi'ne gelmesiyle başlayan işbirliği. Merton'un kitle iletişimi konusundaki temel çalışması, dönemin popüler şarkıcılarından Kate Smith'in katılımıyla saatler boyunca süren ve amacı hükümetin çıkardığı savaş bonolarının satışını teşvik etmek olan canlı radyo yayınına ilişkin örnek olay incelemesiydi.

Kitlesel İkna

Çalışmaya ilişkin fikri ilk ortaya atan beklendiği üzere Lazarsfeld'di. Dinleyici üzerinde doğrudan ve güçlü etki yarattığı aşikâr olan bir yayını odağa alarak radyonun etkisini araştırmak için ikinci bir fırsat yakaladığını düşünmüştü. Tıpkı Orson Welles'in kendi içinde bir "medya olayı" olan ve kitlesel paniğin sosyal psikolojisi hakkında soru işaretleri doğuran *Mars İstilası* yayını gibi, Kate Smith'in yer aldığı bu yayın da kitlesel iknanın sosyal psikolojisini gündeme getiren bir başka dikkat çekici medya olayıydı. Smith kendi zamanının en popüler radyo şarkıcısıydı ve o sıralar 30'lu yaşlarının sonundaydı. Uzun boylu ve kiloluydu, sade bir görünümü vardı.[2] Bir cazibe ikonu değildi ama çoğu kişi tarafından seviliyor ve takdir ediliyordu. Doğal, eğitilmemiş kontralto bir ses tonuna sahipti. 1932 yılında radyoda yayınlanan *Swanee Revue* adlı vodvil şovun starıydı, haftada 7.500 dolar kazanıyordu. 1938 yılında kaydettiği Irving Berlin'in "God Bless America"sı [Tanrı Amerika'yı Kutsasın] bir anda dillere düşerek ulusal marş statüsüne erişmişti. Smith bir yıl sonra, Kral IV. George ve Kraliçe Elizabeth'in Amerika'yı ilk kez ziyaret edişleri şerefine düzenlenen şölende, bu şarkıyı da seslendirdiği bir konser vermek üzere Beyaz Saray'a davet edilmişti. Başkan Roosevelt, Kate Smith'i majestelerine "En büyük sanatçılarımızdan biri" diye tanıştırıp eklemişti: "Karşınızda Kate Smith. Karşınızda

[2] "Araştırmaya katılanların yarıdan fazlası herhangi bir yönlendirme olmadan Kate Smith'in fiziksel görünümüne vurgu yapmıştır: Smith cinsel bir cazibesi olmadığı gibi, öyle görünmek için açıktan bir çabası da olmayan iri yarı bir kadın olarak tasvir edilmiştir... Müşfik bir yorumla özetleyecek olursak 'kendi halinde, kilolu bir kadın'" (Merton, 2004: 146-7).

Amerika." Savaşın patlak verdiği sırada Smith çoktandır "Amerikan değerlerinin vücut bulmuş hali" olarak görülmekteydi.[3]

Smith savaş sırasında, düzenli yayınlanan iki programı birlikte yürütüyordu: Her Çarşamba öğlen saatlerinde on beş dakikalık *Kate Smith Speaks* [Kate Smith Konuşuyor] programında kendisine gönderilen mektupları okuyarak bunları cevaplıyor ve sıradan dinleyicinin ilgisini çeken çocuk iş gücü, savaş, aileler ve kırk yaşın üstündeki işçilere yönelik ayrımcılık gibi güncel meseleler hakkında yorumlar yapıyordu. On milyonu bulan dinleyicisiyle radyoda en çok dinlenen gündüz kuşağı programı buydu ve Smith'e haftada 5.000 dolar kazandırıyordu. Bu program, *prime-time* kuşağında yayınlanan *Kate Smith Hour* [Kate Smith'le 1 Saat] programının tamamlayıcısı gibiydi. *Kate Smith Hour* 1938'den 1945'e kadar saat sekizle dokuz arası CBS'te yayınlanmıştı. Smith, bu program için ayda 12 bin 500 dolar ücret alıyordu. Tin Pan Alley,[4] Smith'i 1930 ve 40'larda yakaladığı *hit*'ler nedeniyle yıldız olarak adeta kutsamıştı. Şovlarında sigara, otomobil, kahve, pasta unu, kabartma tozu, sofra tuzu, tatlı jöle ve *Postum* adlı kahvaltılık gevreğin (öyle olduğunu sanıyordum) reklamı yapılıyordu.[5]

CBS, Amerikan halkını hükümetin çıkardığı savaş bonolarından almaya teşvik etmek için düzenlenen ve gün boyu sürecek kampanya yayınında yer alması için Smith'e teklif götürmüştü. Savaş sırasında bonoların satışı önemli bir finansal araç işlevi görüyordu. Hükümet, bu sayede savaşı finanse edebilmek için ihtiyaç duyduğu parayı genel vergilendirmede bir artırıma gitmeksizin, kişilerin ve şirketlerin gönüllü katkılarıyla sağlamayı amaçlıyordu. 1945 yılının sonlarında Savaş Finans Komitesi, 85 milyon Amerikalıya toplam 185,7 milyar dolar değerinde kefalet bonosu satmış durumdaydı. Halk hükümetin ya da şirketlerin yaptıkları reklamlarla sürekli bono almaya teşvik ediliyor, satışları artırmak için düzenli ve yoğun bir şekilde bono çıkartılıyordu. İlk halka arz 30 Kasım 1942'de yapılmıştı. Bunu ikinci ve üçüncü arzlar takip etmişti. 8 Eylül akşamı Başkan Roosevelt'in heyecan dolu halka sesleniş konuşmasıyla tanıtılan

[3] Buradaki ve sonraki paragraftaki detaylar, Kate Smith'in Richard K. Hayes (1995: 67) tarafından yazılan biyografisinde *New York Times*'a atıfla yer alıyor.

[4] *Tin Pan Alley*, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyılın ilk yıllarında New York popüler müzik piyasasını ellerinde bulunduran plak yapımcıları ve müzik adamlarını ve bunların ofislerinin bulunduğu muhiti ifade eden pejoratif bir tabirdir –ç.n.

[5] John Durham Peters'dan öğrendim ki, *Postum* aslında tahıldan yapılma, kahveye benzer bir sıcak içecekmiş. Gerçek kahve severlerin *Postum*'un adını duyduklarında tüyleri ürperse de Peters bu içeceği oldukça seviyor.

üçüncü arz, Eylül 1943'te bir ayda on beş milyon dolarlık hedef konularak gerçekleştirildi. İki hafta sonra Kate Smith'in izleyicilere seslenerek almalarını istediği bonolar işte bu yeni E serisi tasarruf bonolarıydı.[6] Bu canlı yayın, eşi benzeri görülmemiş on sekiz saatlik bir maraton olmuş, bu süre boyunca Smith her on beş dakikada bir dinleyicilere seslenmişti. Smith'in çabaları sonucunda, dinleyiciler yazılı olarak ya da telefon ederek toplamda yaklaşık 40 milyon dolar değerinde bono satın almayı taahhüt etmişlerdi. Böylelikle radyonun kitleleri ikna etme konusundaki gücü kanıtlanmış görünüyordu.

Bu bir taraftan da, Paul Lazarsfeld'in ilk başta gönülsüz olan Merton'u Radyo Araştırma Ofisi'nin çalışmalarına katmakta nasıl da ikna edici olduğunu kanıtlıyordu. Peter Simonson (2005), Lazarsfeld-Merton ilişkisinin ilk zamanlarına, bilhassa da Merton'un kitle iletişim çalışmalarının gelişimine yaptığı önemli katkılara ilişkin etkileyici bir değerlendirme sunar. Merton Columbia Üniversitesi'ne Lazarsfeld'le aynı zamanda doçent olarak atanmıştı. İlk geldiğinde "kütüphanede yalnız başına okuyup yazan ve 'uygulamalı' araştırmanın herhangi bir türüne ilgisi olmayan bir bilim adamı" görünümündeydi (Simonson, 2005: 9). Buna karşılık Merton, yıllar sonra geriye dönüp baktığında ve uzun yıllardır devam eden arkadaşlıklarını değerlendirdiğinde Lazarsfeld'in "çevresindekileri kendi fikirleri, bağlılıkları, tutkuları ve hayallerine ortak etmenin yollarını iyi bildiğini" söylemiştir (Simonson, 2005: 9). Lazarsfeld *Little Annie* adını taktıkları poligrafı Merton'a tanıtmış, poligrafın deneklerin tepkilerine bağlı olarak ürettiği verileri, araştırmanın devamında yapılacak mülakatlarla birlikte yorumlamak konusunda onu teşvik etmeye çalışmıştı. Merton mülakat tekniğine ilkin şüpheyle yaklaşmış, Lazarsfeld bu tekniği bir kez de olsa denemesi konusunda ısrar edince bir anda kendini, bugün artık her yerde bilinen odak grup araştırmasının habercisi olan, "odaklaşmış mülakat"ın yöntemsel temellerine önayak olurken bulmuştur.[7]

Bu yöntemler, Kate Smith çalışmasının birbiriyle ilişkili üç veri setini esas alan ampirik zeminini oluşturmuştur: 1) Yayının içerik analizi, 2) Yayını dinleyen yüz kişiyle yapılmış "derinlemesine mülakatlar" ve 3) Yaklaşık bin kişilik örnekleme uygulanan anket. İçerik analizi dinleyicilerin tepki vermiş olduğu yayının "nesnel/objektif" karakterini göstermiş; odaklaşmış mülakatlar ikna sürecinin

[6] Savaş bonolarıyla ilgili bilgileri Duke Üniversitesi Dijital Kayıtlar Arşivi'nden aktarıyorum; bkz. http://scriptorium.lib.dukes.edu/adaccess/warbonds.html

[7] Bu paragraftaki detayları Simonson'dan (2005) aktarıyorum. "Odaklaşmış mülakat"la ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Merton, [1946] 2004: 14.

nasıl işlediğini açığa çıkarırken daha kapsayıcı nitelikteki anket tekniği mülakatlardan elde edilen malzemeyi yorumlamakta sağlama yapma olanağı vermiştir. Bu çalışma, metodolojik bakımdan kitle iletişim sosyolojisi literatüründe bir klasik niteliğindedir; Simonson'un *Kitlesel İkna*'nın yeni baskısı (2004) için yazdığı girişteki yerinde bir tabirle "ihmal edilmiş bir mücevher"dir. Merton çalışmanın metodolojik zeminini oluştururken, "olağan dışı bir olay" şeklinde nitelediği programı dinleyenlerin kendilerini çok özel durumun tanıkları ya da katılımcıları gibi hissetmelerini radyo yayınının geçici karakteriyle ilişkilendirmiştir (Merton, [1946] 2004: 24). Yayının dinleyici davranışları üzerindeki etkisini anlayabilmek için, programın bir bütün olarak geçici olma niteliğini vurgulayacak şekilde yapılandırıldığını göz önüne almak gerekiyordu. Mülakat yapılanların çoğunun, kendilerini gün boyunca yayını dinlemek zorunda hissetmeleri ancak böyle anlaşılabilirdi: "O gün ondan bir türlü ayrılamadık. Yanı başında oturup durduk. Gün boyunca bir tek alışveriş için dışarı çıktım. O zaman bile hemen radyonun başına geri dönme telaşındaydım" (Merton, 2004: 27).

Bugünden geriye bakınca bu durum bize mecranın kendisi kadar olayın ilgi uyandırmaktaki gücüyle ilişkili gibi görünse de, Merton dinleyicilerin hissettikleri bu zorlamayı "radyonun tiranlığı"yla açıklar. Ne var ki, Smith'in kendisini tıpkı bir maraton koşucusu gibi sona ulaşmaya adamış olmasının bu olayın kümülatif ve zorlayıcı gücünü yaratmaktaki etkisi de büyüktür: "O devam ettikçe bu size de güç veriyordu." Merton'a göre bu yayın, bir propaganda denemesi değil, ikna çalışmasıdır. İkisi arasındaki fark şudur: Propaganda tek yönlü iken, ikna iki yönlü bir iletişim sürecine dayanır. İknanın daha interaktif bir niteliği vardır, karşılıklı konuşmaya benzer. Bu şekilde Smith, taahhütte bulunmak için istasyona telefon eden dinleyicilerin tepkilerine göre konuşmasını dikkatlice ayarlayabilmiştir. Yayına dolaylı bir şekilde telefonla katılım sağlanan programda:

> ...alışılagelmiş radyo monoloğu bir tür karşılıklı konuşmaya dönüşür. Bu iki yönlü konuşmanın özü, her iki tarafın da söyleyeceği şeyi, az önce konuşana göre ayarlayabilmesi ya da kendisine karşılık verilebileceğini göz önüne alarak belirleyebilmesidir... Yayının uzunluğu Smith'e bir karşılıklı konuşma görünümü yakalaması, hatta bir ölçüde de gerçeğine yaklaşması imkânı sunmuştu.

Program içeriğine uygulanan tematik analizin pasta grafiği şunu gösterir: Smith, konuşmalarının neredeyse yüzde ellisinde savaş zamanı gösterilmesi gereken fedakârlıklardan söz etmiştir; başta kendisi olmak üzere sivil ya da asker tüm Amerikalılar bu fedakârlığı göstermelidir. Pastanın geri kalanı ise fedakâr-

lık çağrısının tematize edildiği beş konuya ayrılmıştır: savaşı sürdürme çabasına destek olmak, savaşın ayrı düşürdüğü aileler, önceki arzların ulaştığı rakamın üstüne çıkmak. Bunlar açık bir şekilde amaca yönelik ve eylem odaklı temalardı. Diğer ikisi daha farklıydı; "kişisellik" ve "kolaylaştırma" temaları, Smith'in konuşmalarının ilişkisel ve araç odaklı boyutlarını oluşturuyordu. Kişisellik teması, yayının karşılıklı konuşmaya dayalı karakterini vurguluyordu: Büyük bir kolektif çabayı harekeye geçirmeye yönelik de olsa Smith konuşmalarında dolaysız, samimi, senli-benli bir ilişki kurmaya yönelmişti. "Sen ve ben bunu (savaş bonoları) hemen tepeye taşıyabiliriz" şeklindeki hitap dinleyicilerde doğrudan ve ani bir tepki uyandırmıştı: "Doğrudan bana sesleniyordu", "Şahsi bir arkadaşınız sanıyordunuz. Sanki doğrudan benimle konuşuyormuş gibiydi" (Merton, 2004: 69). Yayıncı ve dinleyici arasındaki bu hasta-doktor ilişkisine benzer yakınlık hissi "kolaylaştırma teması"yla desteklenmişti: Smith telefonun satın alma talebinde bulunmanın en kolay yolu olduğunu, telefon hatlarının hazır ve nazır bir şekilde arayanları beklediğini tekrar tekrar söylüyordu. Pek çok dinleyici doğrudan Smith'le konuşacağını düşünerek telefonun başına geçmişti. Telefon bono alımını kolaylaştırmakla kalmıyor, görünen o ki "telefonun kişisel bir temas yanılsaması hissettirdiğini" söyleyen dinleyiciler için, Smith'le bir bağ kurabilmenin de aracı haline geliyordu (Merton, 2004: 69).

Bu nokta bizi çalışmanın merkezindeki soruya götürür. Yayını bu kadar ikna edici kılan neydi? Dinleyicilere bakılırsa yanıt, en göze çarpan özelliği "samimiyeti" olan Smith'in kişiliğinde saklıymış gibi görünüyordu. Fakat samimiyet, savaşın ortasında ve besbelli savaş bonosu satmak amacıyla yapılan bir yayın açısından ne ifade ediyordu? Dönemin sömürü ve çıkar peşinde koşmanın hükmü altındaki toplumsal koşullarında samimiyete nasıl bir anlam yükleniyordu?

> Kate Smith'in doğruluk ve dürüstlüğüne atfedilen muazzam önem, araştırmamıza konu olan öznelerin deneyimlerinden kaynaklanan ve yaşadıkları endişeyle daha da büyüyen inançlarını yansıtıyor. Bu kişiler çoğu kez başkalarının şahsi çıkarları uğruna sömürü, manipülasyon ve denetime maruz kalmaktadır. Bu kavramın böylesine vurgulanıyor oluşu bize toplumsal düzendeki bozulmayı –sosyolojik terimle anomiyi–[8] gösterir; or-

[8] Merton'un düşüncesinde önemli etkisi olan Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın temel kavramlarından biri (krş. Merton, 1938). "Anomie", Yunanca *nomos* [yasa] sözcüğünden, olumsuzluk bildiren "a-" ön eki alarak türetilmiştir. Yasaların, kuralların, sosyolojik terimle "norm"ların olmayışını ifade eder. Durkheim ve Merton bu kavramı, toplumsal modernlikle birlikte geleneksel değerlerin (normların) gücünü yitirmesini ifade etmek için kullanır. Anglo-Ame-

> tak değerler her ne yolla olursa olsun tatmin peşindeki şahsi çıkarlar uğruna güme gitmiştir. Bu durum, ustaca bir sahtelikle satış yaptığı kişilerle gerçekten ilgilenirmiş gibi davranmak anlamında "pazarlamacılığın" her yeri sarıp sarmaladığı bir toplumun ürünüdür. Manipülatif bir toplum yapısından kaynaklanan, güvensizlik ve kuşkularla dolu böylesi bir toplumsal arka plana karşı durabilen tek şey araştırmamıza konu olan öznelerde görülen bu abartılmış "inanma isteği"ydi. Böyle bir toplumsal ortamda özneler, içtenlik, dürüstlük, dostluk ve özveri gibi erdemlerin şahsında somutlaştığı halka mal olmuş bir kişiye inanmaya muhtaçlardı (Merton, 2004: 10-11).

Böylesi bir etki, Smith'in açıkça bir şey "satmaya" çalıştığı, yazılı bir metin okuduğu ve dinleyicilerinin pek çoğuna göre epeyce zengin olduğu düşünülünce büsbütün paradoksal hale geliyordu. O halde neden Smith'in kendisi de, Merton'un iddia ettiği gibi, yayını dinleyen halkın ortak deneyimini oluşturan bu "sömürü, manipülasyon ve denetim" çarkının bir dişlisi gibi görülmüyordu?

Kitabın meşhur bölümlerinden birinde Merton, çağdaş Amerika'yı sözde bir *Gemeinschaft* olarak nitelendirir. Eğer *Gemeinschaft*[9] değerlere bağlı hakiki cemaat demek oluyorsa sözde *Gemeinschaft* onun yadsınması anlamına gelir: "Kendi durumunu iyileştirmek için diğer insanları gerçekten umursuyormuş gibi davranmak" diye açıklar Merton. Kentli Amerikalılar karşılıklı bir güvensizlik ikliminde yaşamaktadır. Anomi, sözde cemaat ve sinizm, gözü sermaye ve piyasadan başka bir şey görmediği için insan ilişkilerinin araçsallaştığı bir toplum yapısının psikolojik etkileridir:

> Uzun süre önce Marx'ın belirlemiş, Durkheim ve Simmel'in de onaylamış bulunduğu gibi böyle bir toplumda, kişiler arasındaki güven ilişkisi son derece zayıftır, insanlar her sosyal ilişkiye bir tüccarın gözünden bakarlar.

---

rikan sosyolojisindeki genel kullanımı da bu yönde gelişmiştir. Merton metnin devamında Amerikan toplumuna hâkim olan anomiyi, toplumsa hayattaki hareketliliği belli bir düzene oturtacak, üzerinde uzlaşılıp kabul görmüş bir değerler dizgesinin olmayışıyla açıklar.

[9] *Gemeinschaft* sosyoloji literatüründe genellikle *Gesellschaft*'la bağlantılı ele alınır. Ferdinand Tönnies (1855-1936) yüz yüze ilişkilerin hüküm sürdüğü, herkesin topluluk içindeki statüsüne göre davrandığı geleneksel, içli-dışlı ve homojen topluluklar (*Gemeinschaft*) ile anonim, gayri şahsi, değişken ve heterojen sosyal gruplardan oluşan modern, endüstrileşmiş ve kentli toplumları (*Gesellschaft*) ayırt etmek için bu iki kavramı karşıt anlamda kullanmıştır. Oldukça normatif nitelikteki bu ayrım, Weber'in toplumsal modernleşmenin kalbinde rasyonelleşme sürecinin yattığı şeklindeki yorumuyla örtüşür.

> Doğal nesneleri giderek meta olarak görmeye başlar, kişisel ilişkilerine çıkarcı bir bakış açısından yaklaşırlar. Bu süreçte, çokça tartışılan bir psikolojik fenomen olan kendine yabancılaşma ve insanlıktan uzaklaşma gelişecek ve ağacı ağaç değil kereste olarak gören bir insan tipi ortaya çıkacaktır.[10] Bu para odaklı davranışı belli bir düzene oturtan kurallar bozulduğunda, kişinin ötekine duyduğu güven ve samimiyet, yerini şiddetli bir şüpheye bırakır. Toplum, halkın gözünde sahtekârların birbirleriyle yarış içinde olduğu bir arena haline gelir. İnsanların karşılık beklemeden davranabileceğine yönelik inanç ortadan kalkar (Merton, [1946] 2004: 143).

Edebiyat teorisi, anlatısal *aşırılık* diye yararlı bir kavram ortaya koymuştur: Bir roman ya da film ait olduğu türün sınırlarını aştığında, kendine koyduğu seti yıkıp geçtiğinde bu bir aşırılığa varır, anlamsal bir fazlalık yaratır. Merton'un çalışmasında da böylesi bir durum var gibidir. Görünüşte sıradan bir konuyla, bir radyo yayınıyla, popüler bir şarkıcıyla, başarılı bir savaş bonosu satışıyla işe başlayıp sonuçta çağdaş Amerikan toplumuna yönelik kapsayıcı bir suçlamaya varırız. Birinden ötekine nasıl geçilmiştir? Merton kitabının "Teknik bir sorun ve ahlaki bir ikilem" başlıklı son bölümünde buna ilişkin bir açıklama sunar. Buradaki sorun ve ikilem nedir? Araştırmanın konusuna, yani Kate Smith yayınına salt metodolojik ya da teknik bir sorun olarak yaklaşmak mümkündür. Merton'a göre yapımcıların programa yaklaşımları tam olarak böyledir. Smith'in seslendirdiği metinleri hazırlayanlar, dinleyicileri savaş bonusu almaya ikna etmek için onların duygularını etkili bir şekilde yönlendirebilecek tekniklerle ilgilenirler. Amaçları teknik verimliliği sağlamaktır; ikna hedefine ulaşmaya en uygun araçları bulmaktır. Propaganda yapanların bakış açısından, başarının (verimlilik) tek ölçütü "toplamda kaç kişinin istenilen eylemi yapmaya hazır hale getirildiği ya da istenilen düşünce kalıbına sokulabildiğidir" (Merton, 2004: 185). Aslında bono satışında kırılan yeni rekor uygulanan ikna tekniklerinin başarısını pekâlâ kanıtlıyordu. Ancak bu, insan ve topluma yönelik manipülatif bir tutumu ifade eden "dar anlamda teknik ve ahlakdışı bir kriteri" uygulamak demekti. Yayıncılar, kitlelerin duygularına yöneldikleri ve kitlesel endişeleri sömürdükleri, savaş bonolarının ardında yatan iktisadi rasyoneli yani bonoların enflasyon karşıtı bir düzenleme aracı olarak kullanılmasını görmezden geldikleri için eleştirilirler. Yayıncılar kitleleri bilgilendirmek yerine onları manipüle etmişler, uyguladıkları tekniklerin ahlaki sonuçları üzerinde yeterince düşünüp taşınmamışlardır.

---

[10] Merton burada Karl Mannheim'ın *Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum* kitabından alıntı yapıyor. Bkz. New York: Harcourt, Brace & Co, s. 19, 1940.

Ancak aynı eleştiriden, daha az değinilmekle birlikte sosyal bilimciler de payını almıştır. Bilimin tarafsız olması ve bu nedenle değerlere karşı duyarsız ya da nötr bir pozisyon alması gerektiği düşüncesi "inandırıcı değildir, aldatıcıdır." Sosyal bilim araştırması değerden bağımsız bir etkinlik değildir. Öyle olduğunu düşünmek sadece naiflik değil, ahlaki sorumluluktan da feragat etmek demektir. Çünkü meselenin en can alıcı noktası, bilimsel araştırmanın işin en başında bilim insanının içselleştirdiği değerler çerçevesinde şekilleniyor oluşudur. Bu durum açıkça ortaya konmalıdır. Merton'a göre, bir radyo programı üzerine yapılacak bir araştırmayı basitçe teknik ya da metodolojik bir egzersize indirgemek kabul edilemez. Böyle bir araştırma, kitle demokrasisine dayalı ve kriz ortamındaki bir toplumda, yurttaşların rolüne ve eylemin doğasına ilişkin ahlaki bir boyut içerir, bu kaçınılmazdır. Bu tür bir araştırma yürütürken "benliğimizi teknisyen ve yurttaş olarak kolayca ikiye bölebilmenin bir yolu yoktur" (Merton, 2004: 175). Bütün bu tartışmanın ardından sonuç bölümünde, Lazarsfeld'in yönetsel ve eleştirel araştırma arasında yaptığı ayrımı anıyor, bu ikisini birleştirmeye çalışıyordu.

Nitekim Adorno bile Lazarsfeld'in yaptığı ayrımdan yola çıkarak, istismarcı ile hayırsever yönetsel araştırma arasında bir fark olduğunu kabul ediyordu. İlki kitleleri manipüle etme peşindeyken, ikincisi kitlelerin durumunu iyileştirmek istiyordu (Adorno, [1945] 2004: 211). Lazarsfeld, gördüğümüz üzere, Radyo Araştırma Ofisi'nin çalışmalarını hiçbir zaman kendi deyimiyle salt karın tokluğuna yapılan ticari araştırmayla bir tutmamıştı. Eleştirel ve yönetsel araştırma üzerine yazdığı denemede Horkheimer'dan yararlanarak eleştirel araştırmanın ana hattını temel insani değerlerin oluşturduğunu ve bu değerlerin insanın toplumsal etkinliğini (praksis)[11] değerlendirebilmenin ahlaki zeminini oluşturduğunu vurgulamıştı. İnsana özgü tüm etkinlikler, her tür düşünce ve eylem, toplumsal yapının tarihselliği içinde şekillendiği için bu gerçeği dikkate alarak anlaşılmalıdır. İşte bu yaklaşım, Merton'un "klasik" Avrupa sosyolojisinin damgasını taşıyan düşüncesi için de ortak zemin oluşturuyordu. Merton'un Marx, Weber, Durkheim, Simmel ve Mannheim gibi isimlere metninde referans verdiğini söyleyip geçmek yetmez. Bunun ötesine geçen Merton, Avrupa toplumsal düşüncesinin eleştirel dokusunu içselleştirilmiş, yeniden yorumlamış ve bunu toplumsal fenomenlere ilişkin yeni, ampirik Amerikan yaklaşımıyla birleştirmişti. *Kitlesel İkna* çalışmasını farklı, yeni ve özgün kılan buydu. Her iki sosyolojik kültürün de üzerinde durduğu nokta aynıydı: Yeninin şoku, hızlı bir hareket ve süregiden bir

[11] Praksis: Marksist toplum kuramında teori ve pratiğin, düşünce ve eylemin birliği.

değişim içindeki dünyayı anlama çabası, uzun bir tarihsel sürece yayılan, bugün hâlâ içinden geçmekte olduğumuz dünya modernleşmesi. Belki de sosyolojinin araştırma nesnesi olarak karşısında bulduğu şey buydu; sosyoloji acil, yerel ve somut olan bir toplumsal fenomeni anlamaya çalışmalı ve bunu tüm dünyayı dönüştüren toplumsal modernleşmenin bakış açısından anlamlandırmalıydı. Merton, Kate Smith'in radyo maratonu araştırmasını işte böyle bir bağlamda ele almıştı.

Kitle İletişimi Üzerine Çalışmanın Gerekliliği

Kitlesel İkna'nın yayımlanmasından yaklaşık bir yıl sonra Merton, Lazarsfeld'in fikirlerin aktarımıyla ilgili bir kolokyumda sunmuş olduğu, bölük pörçük notlardan oluşan bir metni yayınlanabilir hale getirmek için gözden geçirmeyi kabul etti. Lazarsfeld, Merton gözden geçirdikten sonra metni eline aldığında kendi fikirlerinin akıcı bir İngilizceyle yeniden yazıldığını ve metnin yer yer adını ilk kez duyduğu klasik yazarlara referanslarla zenginleştirildiğini gördü. Üstelik Merton metne, yeni fikirler içeren "Kitle İletişiminin Bazı Toplumsal İşlevleri" başlıklı dört sayfalık bir bölüm eklemişti (Simonson ve Weimann, 2003: 17). Bu noktadan sonra çalışmanın ortak yazarlı olarak anılması gerekiyordu ve Lyndon Bryson'un derlediği *Fikirlerin Aktarımı* (1948) kitabında bu şekilde yayınlandı. "Kitle İletişimi, Halkın Beğenisi ve Örgütlü Toplumsal Eylem" belki biraz hantal bir başlıktı fakat Amerika'nın en etkili iki toplum bilimcisinin kitle iletişimi konusundaki çalışmalarının, son haline birlikte karar verilmiş bir sentezini sunuyordu. Bu iki adam hayat boyu dost kalsa da, 1950'lerde kitle iletişim araştırmalarıyla ilgilenmeyi bırakıp sosyolojik incelemenin farklı patikalarına yönelmişlerdir. Yazdıkları ortak makale hem iki meslektaşın işbirliğinin hem de oluşmasında büyük pay sahibi oldukları Amerikan kitle iletişim araştırmalarındaki iki ana patikanın –ampirik ve eleştirel– etkileyici bir özetidir.

Lazarsfeld ve Merton, Amerika'da savaş sonrası dönemde iletişimle ilgilenmenin neden gerekli olduğu sorusuyla işe başlar. Çağdaş toplumda sinema, basın ve radyoya yönelik geniş kapsamlı bir ilgi doğduğunu, büyüyen bir dalga halinde bu konulara eğilen akademik konferans, kitap ve makalelerin bu ilgiyi yansıttığını savunurlar. Kitle iletişim araçlarının her an her yerde olması ve sahip olduğu gücün yarattığı endişe günümüzün ortak bir meselesidir. Lazarsfeld'in yer aldığı kolokyumun katılımcılarından biri "radyonun sahip olduğu gücün ancak atom bombasının gücüyle karşılaştırılabileceğini" öne sürmüştür. Fakat Lazarsfeld ve Merton'a göre bu yorumda, çağdaş Amerikan toplumunda iktidarın nasıl işlediğine dair bir yanlış anlama söz konusudur. Böylesi büyük

bir gücün varlığı uzunca bir zamandır Hitler Almanyası'ndaki gibi örgütlü şiddete ve kitleleri zora koşmaya gerek duymamaktadır. Artık toplumu kontrol altında tutmanın çok daha incelikli yolları iş başındadır, bunlar beden üzerinde değil insan ruhu üzerinde etki göstermektedir:

> İktidar sahibi başlıca gruplar –ki bunlar arasında en dikkat çekici yere konuşlanmış olanlar örgütlü iş çevreleridir– geniş halk kitlelerini doğrudan kontrol altında tutan araçlar yerine, giderek onları manipüle etmeye dönük propaganda teknikleri uygulamaya yönelmişlerdir. Sanayi kuruluşları artık sekiz yaşındaki çocukları günün on dört saatini makine başında geçirmeye zorlamamaktadır, bunun yerine özenle hazırlanmış "halkla ilişkiler" projeleriyle meşguldürler. Ulusun gazetelerine kocaman ve etkileyici reklamlar yerleştirirler, radyo programlarına sponsor olurlar, halkla ilişkiler danışmanlarının tavsiyesiyle ödüllü yarışmalar düzenlerler, hayır dernekleri kurup toplumsal projelere destek olurlar. İktisadi güç doğrudan sömürüyü azaltmış ve daha incelikli bir yol olan psikolojik sömürüye yönelmiş görünmektedir. Bu psikolojik sömürü büyük ölçüde kitle iletişim araçlarının yaydığı propagandayla gerçekleştirilmektedir (Lazarsfeld ve Merton, [1948] 2004: 231).

Kitlesel ikna, kitleleri sindirmek ve baskı altına almak için kullanılan şiddetli ve dolaysız nitelikteki eski yöntemlerin yerini almıştır. Toplumsal denetimin yeni, daha ılımlı görünen ve dolaylı failleri kitle iletişim araçlarıdır. Medya sözde[12] bir kamusal alan yaratmış, geniş halk kitlelerini toplumsal ve iktisadi statükoyla uyumlaştırma işlevi üstlenmiştir (Lazarsfeld ve Merton, 2004: 231).

Bunları ilk okuduğumda büyük şaşkınlık yaşadığımı itiraf etmeliyim. En az otuz yıl boyunca Amerikan kitle iletişim sosyolojisini okumaktan kaçınmıştım. Çünkü bu çalışmaları eleştirellikten ve derinlikten yoksun sıkıcı bir ampirizmle eş tutmuştum. 1970'lerin ortalarında "medya çalışmaları" öğretmeye başladığımda İngiltere'deki hâkim düşünce bu yöndeydi. Bu düşünceyi ben de peşinen kabul ettiğim için, bundan altmış-yetmiş yıl önce Amerika'da üretilen, medyaya ilişkin sosyolojik literatürü okumaya gönülsüzce yönelmiştim. Hatta bunu tamamen,

[12] "Sözde" (*pseudo*) sözcüğü günümüzdekinin aksine 1940 ve 50'lerin Amerika ve İngilteresi'nde bir şeyin düzmece, sahte ya da yapmacık olduğunu belirtmek için sıkça kullanılıyordu. Simonson bu sözcüğün literatürde nasıl yer bulduğuna dair aydınlatıcı bir not düşmüştür (Merton, 2004: xxxii, dn. 34). "Sözde eylem" (Merton), "sözde olay" (Daniel Boorstin, daha sonraki yıllarda), "sözde bireyselleşme" ve "sözde deneyim" (Adorno) gibi kavramlar sözcüğün literatürdeki kullanımının örnekleridir.

tarihsel kapsamı ve amacı Amerikan sosyolojisinin erken dönem –ve şimdi görüyorum ki kurucu– çalışmalarına eğilmemi zorunlu kılan bu kitabın hatırına yapmıştım. En sonunda kendimi ciddiyetle bu işe verdiğimde, bütün bu literatürün düşündüğümden çok daha ilgi çekici, önemli (ve okunabilir) olduğunu keşfettim. Son yıllarda Amerikalı meslektaşlarım bu kayıp mirasa sahip çıkıp değerini teslim etmeye dönük bir çaba içindeler. Peter Simonson ve Gabriel Wiemann (2003: 15), Lazarsfeld ve Merton'un makalesi üzerinden Columbia'da yapılan eleştirel çalışmaları ele aldıkları yazılarında şunu öne sürmekteler: Columbia'da yapılan çalışmalar, ABD ve İngiltere'de 1970'ler ve 80'ler boyunca sembolik bir yok etme girişimine maruz kalmıştır. Bunu yapanlar yeni gelişmekte olan medya çalışmaları alanını kendilerine mâl etme arayışı içindeki eleştirel kültürel çalışmalar savunucularıdır. Bu durumun nedenlerine ve Amerikan kitle iletişim sosyolojisinden ve onun Avrupa sosyal teori geleneğiyle olan karmaşık etkileşiminden neler öğrenebileceğimize bir başka vesileyle tekrar döneceğim. Şimdilik şunu belirtmekle yetineyim: Uzun yıllar, eleştirel sosyal teorinin Frankfurt Okulu'yla başladığı ve asıl gücüne 1960'ların kültür "devrim"inin yarattığı dalgayla, iktisadi ve sosyal düzenin eleştirilerin hedefine yerleştiği 70'lerde kavuştuğu yanılsaması içindeydim. Lazarsfeld ve Merton'un, savaş sonrası dönemde Amerikan medyasının statükonun hizmetinde disipline edici bir araç işlevi gördüğü yönündeki eleştirileriyle karşılaşmak beni bu nedenle afallatmıştı. Bu okuduklarımda, Stuart Hall, Michel Foucault ya da benzerlerinin yıllar sonra kaleme alacakları yazılarında birer yenilik olarak karşılaşmayı bekleyebileceğimiz türde temalar yer almaktaydı.

Başlıktan da anlaşılacağı üzere, makalenin üç ana konusu vardır: medyanın toplumsal rolü, halkın beğenisi üzerindeki etkisi ve ilerici toplumsal eylem için sahip olduğu potansiyel. Bu sonuncu nokta Lazarsfeld'in birinci bölümde tartışılan çalışmasının devamı gibidir: Lazarsfeld radyonun eğitici potansiyelinden, Merton ise ikna gücünden söz eder. Eğer medya ilerici toplumsal ve politik hedefler doğrultusunda kullanılacaksa –örneğin eğitim reformu ya da ırka dayalı ayrımcılığın önlenmesi– öncelikle medyanın nasıl işlediğini anlamak gerekir. Bu noktada Merton'a ait olduğu son derece açık görünen üç kavram ortaya atılıp tartışılır: 1) Tekeline alma; 2) Yönlendirme ve 3) Destek olma. Medya ilk planda, bir meselenin ortaya konup tanımlanmasını tekeline alır, karşıt argümanları ve alternatif yorumlama çerçevelerini dışarıda bırakır (ismi dışında "hâkim ideoloji tezi"nin aynısı).[13] İkinci olarak toplumdaki mevcut tutumları

[13] Hâkim ideoloji tezi için bkz. sekizinci bölüm, 231-233.

dönüştürmeye değil bunları akıtacak bir kanal oluşturmaya çalışır. Son olarak, bu işte yalnız değildir. "Nazizm kitle iletişim araçlarını ele geçirir geçirmez hegemonyasını bir anda kurmamıştır." Medya bu hegemonyanın kurulmasında ikincil bir rol oynamış; örgütlü şiddete, uydumculuğun getirdiği mükâfatların planlı şekilde dağıtılmasına ve yerel merkezlerde örgütlü bir şekilde gerçekleştirilen endoktrinasyona destek çıkan bir işlev görmüştür (Lazarsfeld ve Merton, 2004: 240). Bu son nokta oldukça önemlidir. Kitle iletişim araçlarının en çok, tıpkı Sovyetler Birliği'ndeki gibi, "örgütlü yerel merkezlerde ve yüz yüze iletişim ortamında" etkili olduğu kanıtlanmıştır. Doğrudan temas ve kişilerarası münazara medyanın işlevini yerine getirmekteki temel yardımcılarıdır. Meselenin bu boyutu ilerleyen yıllarda Elihu Katz tarafından ele alınacak ve *Kişisel Etki*'nin önemine ilişkin kapsamlı iddianın içerisinde yer alacaktır. Makalenin ana bölümünde halkın beğenisi meselesi kısaca ele alınır. Simonson ve Wiemann'a göre metnin yeni yazılan, ama en az ilgi çekici olan kısmı budur. Bu bölümde, radyodaki pembe dizilerin kadın dinleyicileri hakkında küçümseyici saptamalar,[14] halkın kültürel beğenisinin gerilemesiyle ilgili basmakalıp varsayımlar ve belli bir kültürel seviyeye erişmek konusunda ilerici entelektüellere düşen görevlere ilişkin pek işlenmeden bırakılmış bazı düşüncelere yer verilmiştir. Lazarsfeld'e göre makalenin en özgün bölümü, sunuş notlarına Merton'un eklemiş olduğu dört sayfalık kısımdır. Merton burada kitle iletişim araçlarının kendi görüşünce daha fazla araştırılmayı hak eden üç işlevine dikkat çeker: statü kazandırma, sosyal normların pekiştirilmesi ve uyuşturmaya yönelik işlev bozukluğu. Medya ilk planda, belli toplumsal meselelere, kişilere, kurumlara ve toplumsal hareketlere statü kazandırarak onları meşrulaştırma işlevi görür. Eğer bir mesele, medya tarafından onay görüyor ve medyada yer alıyorsa önemlidir, aksi takdirde değildir. İkincisi, medya, normdan sapanlara olumsuzluk at-

[14] Gündelik yaşamlarında erkeklerin kadınlara uyguladığı baskı, 1950'lerin sonunda ABD'de baş gösteren ve hızla tüm dünyaya yayılan kadın hareketi tarafından gündeme getirilecekti. Kadınların akademik yaşamlarındaki kıyıda köşede bırakılmışlığına gelince: Bu durum incelemekte olduğumuz literatürde ve bu akademik disiplin içindeki kadınların çalışma koşullarında rahatsız edici bir netlikte karşımıza çıkar. Sözgelimi *Kitlesel İkna* kitabına temel oluşturan mülakatların neredeyse tamamının kadın araştırmacılar tarafından gerçekleştirildiğini ve görüşülen kişilerin ezici çoğunluğunu kadın dinleyicilerin oluşturduğunu herhalde kimse bilmez (Simonson kitaba yazdığı girişte bu kişilerin hakkını teslim eder). Kate Smith yayınının, bilhassa Smith'in iletişim kurma tarzının *cinsiyetlendirilmiş* mahiyeti açıktır. Bu durum, ağırlıklı olarak kadınların dinlediği programın başarısındaki can alıcı unsurlardan biri olarak ele alınabilecekken kitapta buna öylece değinilip geçilmiştir.

federek toplumdaki egemen tutum ve değerleri pekiştirir. Eğer bunlar olumlu işlevler ise, o halde uyuşturma etkisi de medyanın olumsuz işlevidir. Medya izlerkitlede politik duyarsızlık gelişmesine neden olur, aslında demokratik katılımın altını oyuyor olmasına karşın izlerkitlede demokratik süreçlere katıldığı yanılsaması yaratır. Kişi, gazeteleri okuyup, radyoda haberleri dinlediğinde olup bitenleri bildiğine inanmaya başlar. İlgili hale *getirilir*, bilgilenmiş *kılınır*. Ancak bu, günün meselelerini *bilmekle* onlarla ilgili bir şey *yapmayı* karıştırmak" demektir. Demokratik karar verme süreçlerine katılımı ve eylemliliği yerinden eden hayali bir kamuoyu alanı (sözde bir kamusal alan[15]) oluşturulur.

İki-üç kuşak sonra Medya Çalışmaları adı altında yeniden su yüzüne çıkacak pek çok mesele, 1930'lar ve 40'ların Amerikan kitle iletişim sosyolojisinde, özet olarak da iki öncü ismin yazdığı bu kilit makalede kendine yer bulmuştur. Medya sahipliği yapıları ve kontrol, egemen ideoloji, mevcut iktisadi ve toplumsal düzenin meşrulaştırılması, aktif izlerkitle... İlk kez 1970'lerde keşfedilmiş olduğu düşünülen tüm bu meselelere Paul Lazarsfeld, Robert Merton ve çağdaşlarının araştırma ve yazılarında rastlanır. Bu çalışmaların ilgilenmiş oldukları sorun toplumsal kontrol ve yapısal dönüşüme ilişkindi. Bunlar özetle, kitleler üzerinde hâkimiyet kurmaya dönük, sert ve doğrudan nitelikteki tekniklerin yerini, onları disipline etmeyi hedefleyen daha ılımlı ve dolaylı yöntemlere bırakmasını konu edinmiş ve medyayı bu sürecin önemli bir bileşeni olarak görmüşlerdi. Amerika yüzyıl ortasında giderek konformist bir toplum haline geliyor, bu durum çağdaş ve ilerici entelektüelleri alarma geçiriyordu. Birkaç yıl sonra piyasaya çıkan ve en çok okunanlar arasına giren tek sosyolojik çalışma olmayı başaran bir kitabın ana konusu da buydu.

Yalnız Kalabalık

David Riesman 1950'de *Yalnız Kalabalık* kitabını yayınladı.[16] Kitabın altbaşlığı, "Amerikan Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme" idi. Üniversite duvarlarının ötesine geçebilen bu nadir kitap, çağdaş düşüncedeki güncel yönelimleri takip etmek isteyenlerin "mutlaka okuması gerekenler" arasında gösteril-

[15] Bu Merton'un kullandığı bir ifade değil. Bunu sadece Riesman ve Merton'un kamu yaşamına dair yaptıkları analiz ile Jürgen Habermas'ın demokratik siyaset için elzem saydığı "kamusal alan" kavrayışı arasındaki benzerliğe dikkat çekmek için ben uydurdum. Habermas'la ilgili detaylı değerlendirme kitabın dokuzuncu bölümünde yer alıyor.

[16] Türkçesi, çev. Yeşim Erden, Ankara: Heretik, 2016 –ç.n.

di. 1953'te Doubleday Anchor tarafından yapılan karton kapaklı baskısı kısa zamanda çok satanlar arasına girdi ve sayısız yeni baskı yaptı. Elli yıl içinde, 1 milyon 400 bin toplam satış rakamıyla en çok satan sosyoloji kitabı oldu. Sıra dışı bir sosyolog tarafından yazılan sıra dışı bir kitaptı bu. Riesman (1909-2002) Philadelphialı seçkin bir ailede doğmuş, ayrıcalıklı bir şekilde yetiştirilip eğitim görmüştü. Harvard'da hukuk okumuş, 1930'ların sonunda sosyolojiye geçmeden önce bir süre Yüksek Mahkeme'de hâkimlik yapmıştı. 1948-1959 yılları arasında Chicago Üniversitesi'nde sosyal bilimler profesörü olarak görev yapmasının ardından çalışma yaşamının geri kalanını geçireceği Harvard'da çalışmaya başlamıştı. Dönemin Amerikan sosyolojisi kendisini pozitivist ve bilimselci bir temele oturtmakla meşgulken, Riesman tıpkı Merton gibi, sosyolojinin görevini eleştirel ve yorumlayıcı bir çerçevede tarif ederek, genel manzarayı dikkate alan daha Avrupalı bir bakış açısı geliştirdi. Riesman'ın anlatısında Marx, Weber ve Durkheim'ın yazıları göze çarpıyordu, etkili bir diğer isim Freud'du. Önsözde anıldığı üzere, kitabın taslak metnini okuyanlardan biri, 1934'te ABD'ye göç etmiş olan, Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyelerinden psikanalist Erich Fromm'du. Fromm, bir süreliğine Riesman'ın psikanalisti de olmuştu.

Yalnız Kalabalık'ın merkezindeki konu, çağdaş Amerikan gündelik yaşamının psikopatolojisidir. Kitap, ahlak üzerine üç perdelik bir tarihsel piyes gibi kurgulanmıştır.[17] Riesman dramasına, ele aldığı temalara karşılaştırmalı bir arka plan oluşturan modernlik öncesi toplumlarla başlar, erken dönem klasik moderniteden çağdaş Amerikan toplumuna kadar süren bir dönüşümün izini sürer. Her bir toplumsal düzen (geleneksel, erken dönem modernlik, çağdaş) belli bir tür birey ya da karakter tipi, kişiliğe belli bir yönelim veren bir yapı üretir (gerektirir): *gelenek* yöneltimli, *içten* yöneltimli ve *dıştan* yöneltimli.[18] Bu terimler hızla günlük dile girmiştir:

---

[17] Riesman'ın üç perdelik dramasındaki tarihsel anlatı yapısı, savaş sonrası Almanya'da yazılan, Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ndeki değerlendirmesini akla getirir (bkz. dokuzuncu bölüm). Bu iki yazar piyeslerini farklı çerçevelere oturtup yorumlamış olsalar da, modernitenin dönüşümüne ve bu dönüşümde siyaset ve medyanın rolüne ilişkin ortak bir kaygıyı paylaşırlar. Her ikisi de modernitenin doğuşuna dair bir öykü anlattıktan sonra bu klasik modern çağın yirminci yüzyıl ortasında dönüşüme uğradığını iddia ederler, ama bir farkla: Habermas'a göre bu dönüşüm, kamusal hayatın modernlik öncesindeki haline gerilemesi biçiminde olurken Riesman için ileriye doğru bir hareketle özel hayat postmodern bir forma bürünür.

[18] Bu tipolojiler birer genellemedir; "Max Weber'in terimleriyle, analitik bir iş ortaya koyabilmek için inşa edilen 'ideal tip'lerdir" (Riesman, [1950] 1976: 243).

> Yarım yüzyıl önce, bir kokteylde insanların birbirlerine şöyle söylediğini duyabilirdiniz: İçten yöneltimli misindir? Peki o, dıştan yöneltimli mi? Gelenek yöneltimli olan kimseyi tanıyor musun? Bu sözcükler halkın bilincine yerleşmeleriyle birlikte insanları sınıflandırmanın yeni bir yolu haline gelmişti. Bazılarımız bu sistemin ne olduğu tam anlamamış olsak da, yıllar boyu böyle sözde entelektüel bir dedikodu aldı başını gitti (Fulford, 2001).

Bu ayrımlar, sosyolojinin başlıca konularından biri olan birey ve toplum ilişkisinin doğasına dair bir dizi varsayımla desteklenir. Riesman'a göre:

> Karakter ve toplum arasındaki bağlantıyı görebilmek için... toplumun bireylerden ne tür bir uyum talep ettiğine bakılmalıdır. Çocuklar her toplumun kendi uyum tipine göre bina edilir; böylece olgunlaştıklarında ya teşvik görür ya da hayal kırıklığı yaşarlar. Birey ve toplumlar –sıkıcı bile olsa– yaratıcılık olmaksızın pekâlâ yaşayabilirler ancak –isyancı karakterde bile olsa– belli bir uyum biçimi olmadan hayatta kalmaları pek mümkün değildir.

Birey ve toplum ilişkisinde tartışılmadan kabul edilen başlıca varsayım, toplumun bireyleri "grup normları"na uymaya zorlamak için onlara güç uygulayan bir dış etmen olduğu yönündedir. Peki, bu nasıl gerçekleşir? Kişinin dünyaya ilk adımını atmasıyla başlayan, "çocuklukta bina edilen" sosyalleşme süreciyle. Bu varsayımı geçerli ve akla uygun hale getirebilmek için dönemin psikanalitik teorisinden yararlanılmıştır:

> Toplumun sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için, üyelerinin belli bir karaktere sahip olması gerekir. Bu karakter onlara, eylemlerinde o toplumun üyesi vasfıyla hareket etmeleri gerektiğini, dahası böyle hareket etmeyi istemeleri gerektiğini öğretir... Kişi kendinden somut olarak beklenen neyse onu yapmaya *istekli* olmalıdır. Bu şekilde, dışsal güç yerini içsel bir dürtüye bırakacak, bu insana özgü enerji, karakter özelliklerinde kendini belli edecektir (Fromm'dan akt. Riesman, 1976: 5).

O halde bireylerin sosyalleşmesi, itaatsiz ruhları toplumun gereksindiği yönde ehlileştiren bir disipline etme sürecidir. Freudyen kaynaklı psikanalitik teori o günlerde bireylerin toplumsal düzene işlevsel bir şekilde nasıl ayak uydurduğuna ilişkin kuvvetli bir açıklama sunuyor, bu uyumun çocukluğun erken safhalarında dışsal normları içselleştirme sürecinde, fiziksel şiddete başvurmaksızın sağlandığını gösteriyordu. Farklı toplumlar, farklı zamanlarda farklı "uyma biçimleri" talep ediyordu. Riesman'ın tarihsel anlatısı modernlik ile önceki tarihsel dönemler arasına bir çizgi çekiyordu. Tarih boyunca dünyanın her yerinde, aile

ya da kabile etrafında toplanılan geleneksel yaşam biçimleri görülmüştür. Bunlar "endişe, sadizm ve marazlarla dolu" berbat ilişki biçimleri olsa bile (Riesman, 1976: 12) kişisel farklılıkları reddetmezler. Ne var ki bu topluluklarda yaş, cinsiyet ve statü belirleyicidir; kişiler verili toplumsal rollerinin dışına nadiren çıkabilir. Topluma uyum sağlamakta ayak direyenler –bunlar ileride yenilik ya da isyan yaratma ihtimali olanlardır– kendilerine şaman ya da büyücü olarak yer bulurlar. Diğer türdeki "karakter mutasyonları" ise manastırlarda tutulur; tıpkı günümüzde bu görevi yerine getiren üniversiteler gibi. Avrupa, Hindistan, Afrika ya da Çin, nerede olursa olsun *gemeinschaft* toplumları birbirine benzer: Hepsi hısım ve akrabalık bağları üzerine kuruludur, değişime direnirler, sorgusuz sualsiz kabul ettikleri sıkı bir değerler ağıyla çevrilidirler.

Bu genellemenin doğruluğunu sorgulamayı bir tarafa bırakabiliriz. Çünkü bu anlatı, asıl olarak on altı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa'da gerçekleşen devrimin önemini vurgulayacak bir zemin oluşturur. Bu devrim, modern çağın içten yöneltimli bireyinde gözlenen, gelenek ve göreneklerden keskin kopuşun habercisidir. Toplumsal modernleşme, geleneğin parçalanmasını ve kişinin hayatının gidişatına yön verebilmesini sağlayan bireysel özgürlüklerin varlığını gerektirir. Bu koşullar, nüfus artışındaki değişim, sanayi kapitalizminin yükselişi ve büyük ölçekli kitlesel üretimle birlikte oluşmuştur. O halde kişiler geleneklerce sarılıp sarmalanmadıkları, her an değişen bir dünyada kendilerine nasıl yön vereceklerdir? Kişiler, kendi yönlerini kendileri tayin etmeli; ana babalarının içlerine yerleştirip ayarladıkları "psikolojik jiroskop"larıyla yönlerini bulmalıdırlar. Jiroskop metaforu içten yöneltimli bireyin bir kez harekete geçirildiğinde belirlenmiş rotasından sapmayacağına işaret eder. İçsel dürtüleri onu rotasında tutar. Riesman'ın da vurguladığı üzere, bu karakter tipinin sosyolojik kaynağında, Max Weber'in Protestan etiğiyle kapitalizmin yükselişi arasındaki bağlantılara ilişkin ünlü yorumu yer alır. Modernliğin erken dönemlerinde kalan bu orta sınıf karakter tipi, bankerler, tüccarlar, girişimciler ve mühendislerde karşımıza çıkar. Ne var ki yirminci yüzyılın ortasında, postmodern[19] nitelikte yeni bir ka-

[19] Riesman bu terimi kullanmaz, ben de kronolojik bir hata yaptığımı bilerek kullanıyorum. Postmodernizm 1980'lere kadar Avrupa'da terim olarak pek tanınıp bilinmiyordu (krş. sekizinci bölüm). Kitabın sonuç bölümünde, dünyayı derinden sarsan İkinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle modernliğin büyük bir hızla geriye çekilişinin 1950'lerde başladığını öne süreceğim. Sanıyorum ki, Riesman'ın çalışması, böylesi bir dönüşümü tanımlamaya ve dıştan yöneltimli "yeni" (postmodern) insan figürünü kullanarak bu dönüşümün bireylerin yaşamındaki etkisini anlamaya dönük ilk girişimlerden biriydi.

rakter tipi ortaya çıkar: Dıştan yöneltimli birey kendisine yön veren normları içsel dürtülerine değil sosyal baskılara göre belirler, günlük yaşamında karşılaştığı "birincil grup normları" doğrultusunda hareket eder. Riesman bunun oldukça yeni bir gelişme olduğunu vurgular; en yüksek seviyeye ABD'de ulaşmakla birlikte varlığı burasıyla sınırlı değildir. Bu yeni orta sınıf karakter tipi, memurlarda ve büyük firmalardaki ücretli çalışanlarda görülür. Bu tip bireyde uyumu üreten kendi iç düzenleme aygıtı değil, "gerek tanışık olduğu gerekse arkadaşları ve kitle iletişim araçları sayesinde dolaylı olarak tanıdığı" diğer kişilerin düşünce ve değerleridir (Riesman, 1976: 21). Postmodern birey, kendi başına hareket eden modern öncülünün aksine, diğerlerinin etkisine fevkalade açıktır: Sığ ve yüzeyseldir, para peşinde koşar, kendinden pek emin değildir, kendisini sürekli diğerlerinin onayına muhtaç hisseder (Riesman, 1976: 19).

Riesman bu üç karakter tipi arasındaki yapısal farkları özetlerken davranışları düzenleyen duygusal kontrol mekanizmalarını da ayırt eder. Geleneksel toplumlarda bireyler *utanç* nedeniyle uyuma yönelir, içten yöneltimli birey *suçluluk* duygusuyla kontrol edilir, dıştan yöneltimli birey ise diğerlerine uymadığında *endişe*ye düşer. Dıştan yöneltimli bireyin iç düzenleme aygıtı bir jiroskop değil, durmadan dış çevreyi tarayıp benlik duygusuna zarar verebilecek unsurları tespit eden dahili bir radar sistemidir (Riesman, 1976: 19). Yazara göre, benliğin yapısındaki bu dönüşümün kaynağında, ilk olarak, işin ve iş yerinin doğasındaki değişime uyumlanmamız yatar. Boş zamanın insan yaşamındaki yerinin artması bir diğer etmendir. On dokuzuncu yüzyılda iş yeri (tipik örneği fabrika) katı bir idari hiyerarşiye, otorite ve statü ayrımına tabiydi; ustalar ve vasıfsız işçiler arasında kişisellikten uzak bir ilişki hâkimdi. İş yerindeki başlıca uğraşı, teknik ve üretimsel boyutlarını gözeterek emek sürecini idare etmekti. Yaşam bütünüyle iş etrafında dönüyordu; çoğunluğun ne köşeye atabileceği fazladan parası ne de kendine ayırabileceği boş zamanı vardı. 20. yüzyıl ortasında ise iş yerinin (tipik örneği ofis) hiyerarşik yapısı daha gevşektir; eskisi kadar emir-komutaya dayalı değildir, çalışanların idare edilmesi ve sağlıklı çalışma ilişkilerinin kurulması daha öncelikli bir sorundur. Geçmişte yalnızca zenginlere ve ayrıcalıklı kesimlere özgü olan boş zaman faaliyetleriyle ilgilenebilmek için daha fazla zaman ve parasal imkan vardır.[20] İş ya da oyun, artık ikisi de *sosyalleşme* bağlamında tanımlanmaktadır.

---

[20] Thorstein Veblen, yirminci yüzyılın başında ABD'de, kendi adlandırmasıyla bir "aylak sınıf"ın ortaya çıkışına dikkat çekmişti. Yeni zenginler kendilerini gösterişçi bir tüketime kaptırmış, kitleler ise (Fransa'da olduğu gibi) bu yeni kültüre öfke duymak bir tarafa, onlara

Sosyalleşmenin yükselişi bu başkalarına odaklı yeni karakter tipinin açık bir işaretidir. Dıştan yöneltimli bireyler ana babalarından ziyade akranlarının ürünüdür. "Birey ile medyadan yayılan mesajların arasında bu gruplar durur" (Riesman, 1976: 84). Geleneksel toplumlarda, ozanlar ve hikaye anlatıcılar, ateşin çevresinde oluşan komünal iletişim ortamında o kültürün sözlü geleneklerini, mitlerini, efsane ve şarkılarını birer birer aktarırlardı (Riesman, 1976: 85-87). Modernliğin erken dönemlerindeyse toplumdaki ağırlıklı mecra matbaaydı. Basılı medya yoluyla içten yöneltimli kişi aklını kullanabilmeye uygun hale gelmişti, kendisini uzun saatler çalışmak için motive eden bir karakter yapısı geliştirebiliyor, zamanını boşa harcamaktan ve tembellikten uzak duruyordu. Yalnız başına bir köşede, zayıf bir gaz lambası ya da mum ışığı altında kitap okurken yakalanan bir çocuk için matbaayla çoğaltılan metinler, ona yaşam mücadelesi anlatıları ve gelecek için rol modeller sunan bir kaynaktı. *Çarmıh Yolcusu*, *Robinson Crusoe* ve *Zavallı Richard'ın Yolu* (Riesman bu kitabın, Protestan etiğinin vücut bulduğu metin olarak Weber'e ilham kaynağı olduğu için bilhassa seçildiğini belirtir); bunların tümü içten yöneltimli gençlerin tutkularını körüklemeyi hedefler. Biyografiler kahramanlık rol modelleri sunarlar.[21] Eski kuşakların içten yöneltimli çocuk okurunun aksine:

> [A]rtık çocuklar gruplar halindeler: Yere uzanıp elden ele dolaştırdıkları çizgi romanları okuyor ya da *The Lone Ranger* (Maskeli Süvari) dinliyorlar.[22] Kendileri öyle olduğunu sansa da, ne okurken ne de dinlerken ortak bir etkinlik içinde değiller (Riesman, 1976: 99).

özenerek bakmaya başlamıştı. Bu yeni yaşam tarzı yalnızca uzaktan gıpta edilen bir şey olarak kalmadı, kitlelerin yakın takibe aldıkları bir kültüre dönüştü. 1950'lerde sıradan Amerikan halkını da içine alacak ölçüde genişledi.

[21] Riesman'ın ilerleyen sayfalarda söz ettiği, Leo Löwenthal'in (1944) "Popüler Dergilerde Biyografiler" adlı "muazzam" çalışması yaşam öykülerinde zaman içinde nasıl keskin bir kayma olduğunu gösterir: Yirminci yüzyıl başında bu tür kitaplar ağırlıkla büyük sanayicilerin, siyasi liderlerin, "ciddi" sanatçı ve yazarların yaşam öykülerini konu alırken, yüzyıl ortasına gelindiğinde bu ağırlık şov dünyasından isimlerin ve yeni kitle iletişim araçlarının yarattığı yıldızların biyografilerine kaymıştır (Riesman, 1976: 209). Bu tespit, Riesman'ın içten yöneltimden dıştan yöneltime, iş ve üretim odaklı değerlerden boş zaman ve tüketime yönelik değerlere doğru bir kayma olduğuna dair teziyle uyumludur. 1934'te Almanya'dan kaçan Löwenthal, Frankfurt Okulu'nun başlıca üyeleri arasında yer alır (kısa biyografik bilgi için bkz. Wiggershaus, 1994: 64-66). Erich Fromm'un 1920'lerde Enstitü'ye girmesine aracılık eden kişi de Löwenthal'dir.

[22] Kitabın yazıldığı sıralarda, televizyon henüz çocukların günlük yaşamına egemen olan bir mecra değildi. 1940'ların ve 50'lerin yetişkin dünyasında, çizgi romanların çocukları kötü yön-

Bu bölümün başında, on iki yaşındaki bir kız çocuğuyla yapılmış bir mülakattan alınan yer alır. Küçük kız *Superman* gibi uçabilmeyi isteyip istemeyeceği sorusunu kendinden emin bir şekilde "Eğer uçabilmeyi herkes istiyorsa ben de isterim, öteki türlü çok fazla göze çarparım" diye yanıtlar (Wolfe ve Fiske, 1949). İşte günümüzün akran yöneltimli çocuklarının endişelerine bir örnek. Yalnız kalabalık içinde tek başına öylece durmak pek de iyi değildir.

Kitabın ilk bölümünde Amerikan ruhundaki yapısal dönüşüm ele alınır, ikinci bölümde ise bunun politik sonuçlarını incelenir. Riesman Amerikan siyasetindeki bir dizi kaymayı tespit edip, bunları iktisadi yaşamdaki değişimler ve bu değişimlere denk düşen sosyal kişilik tipolojileriyle ilişkilendirir. Ekonominin üretimden tüketime kaymasına koşut olarak *öfke* siyaseti giderek *tolerans* siyasetiyle yer değiştirmiş; özerk değerlendirme yapabilen içten yöneltimli bireyin yerini nabza göre şerbet dağıtan dıştan yöneltimli kişi almıştır. On dokuzuncu yüzyıl Amerikan siyaseti, politik görüşler bakımından çok parçalı ve partizan bir yapıdaydı. Bu, karşı çıkma ve konum almaya dayalı bir siyasetti. Kişiler ya da fraksiyonlar kendi politik ilgilerini ve inançlarını koruyup bunları yaygınlaştırma derdindeydi. Siyaset *ahlaki* bir öfkeyle ateşlenmişti. Bu fırtınalı ve zıtlaşmacı halk arenasını dolduranlar, düşüncelerine kıyasıya sahip çıkıyor, dünyayı kendi bakış açılarına uygun şekilde değiştirmek istiyor, başka görüşlere muhalefet ediyorlardı. Yirminci yüzyıl ortasındaki yatıştırıcı Amerikan siyaseti ise, başkalarının ne düşünüyor olduğuna, onların inanç ve kanaatlerine çok daha fazla dikkat yöneltmeyi gerektirir. Yeni siyasetin temelinde tolerans vardır. Ahlaki bakımdan karşıt tarafların varlığı azalmış, değer çatışmaları zayıflamıştır. Artık mesele ortada ne işler döndüğünden haberdar olmakla, bu karmaşık iktidar siyaseti oyununda bilen tarafta olmakla (içeriden bilgi sızdırabilmekle) ilgilidir. İdealizmin yerini realizme bıraktığı bu siyaset anlayışı, bir önceki yüzyılın dar ve bölgesel siyaset anlayışı içinde hayal bile edilemeyecek bir kapsama erişmiştir. 1950'lerde sadece uzmanlar değil pek çok insan, dünya siyasetinin ve kültürlerarasılığın kavramlarıyla düşünmeye alışık hale gelmiştir. Böyle bir yaklaşıma, bir önceki kuşağı bile içine alan etnomerkezcilikte rastlamak olası değildir (Riesman, 1976: 185-186).

Bu, ötekiliği kabullenme becerisi, dıştan yöneltimli bireylere siyasal toleransı öğretmeyi görev edinmiş kitle iletişim araçları tarafından da desteklenmiştir.

---

de etkilemesi ihtimali sık sık ahlaki panik dalgası yaratıyordu. Günümüzde Hollywood bu çizgi romanlardan –1940'ların ikonları *Superman*, *Batman* ve *Spiderman*'den bilgisayar destekli yirmi birinci yüzyıl ailesi *Incredibles*'a uzanan– masumane aile filmleri üretiyor.

Bu gönüllü çabanın arkasında, tolerans temelli siyasetin medyanın çıkarına olması yatar. Birincisi medya, izlerkitlesini olabildiğince genişletme çabası içindedir, izlerkitlenin kendisine husumet beslemesi işine gelmeyecektir. Bu nedenle medyanın üslubu tıpkı yeni siyasetinki gibi yatıştırıcı; yaklaşımı girişken ve samimidir. Tolerans, girişkenlik ve arkadaş canlısı olmak gibi tavırları özendirmesi bakımından samimiyet, savaş sonrası Amerikan toplumunun en tanımlayıcı özelliğidir. Samimiyet faziletse, yokluğu sinizmdir; samimiyet sinizmin panzehridir. Savaş öncesi dönemin Amerikası'nda katı ve sinik bir güvensizlik ortamı hüküm sürmüştür.[23] İçten yöneltimli bireyler her şeyden önce kendi iktisadi çıkarlarını gözetme peşindelerse, nasıl olup da diğerlerinin istek ve niyetleri karşısında onlara yönelik bir güven duygusu geliştirebilirler? Reklamlardaki satış konuşmaları, iş yerindeki patronun ya da kampanya turundaki politikacının görünüşte içtenlikli ve arkadaşça üslubu... Gerçekte bunların tümü ince bir örtünün ardına gizlenmiş manipülasyon biçimleri değil midir? Günümüzün popüler kültüründe ve siyasette, bu yeni iletişimsel tarzların *hakiki* olup olmadığı sorusu kritik bir mesele haline gelmiştir. Eisenhower hayranlık toplayan bir başkan adayıydı çünkü halk onu samimi buluyordu, tıpkı zamanın popüler şarkıcıları gibi. Dinah Shore, Kate Smith ve en önce Frank Sinatra'yı birer idol yapan seslerindeki ve konuşma tarzlarındaki samimiyetti.

> Halktan insanların tüketim idolleriyle kişisel bir ilişki kurabilmek için can attıkları ve samimiyete duydukları bu özlemin aslında kendilerine ve başkalarına duydukları güvensizlikten kaynaklandığı açık. Açık olmayan şey, bir şarkıcı ya da oyuncuda "samimi" buldukları şeyin ne olduğu? Cevap bir bakıma, şov dünyasındaki kişilerin sıradan insanların ifade etmeye çekindikleri duyguları dile getirmekte kendilerini oldukça rahat hissetmeleri olabilir. Samimiyet denen şey bir samimiyet gösterisidir; sertlikten ve sinizmden uzak, hatta biraz korunmasız bir ifade tarzının adıdır. Tıpkı bazı politikacıların basın toplantılarında, soru-cevaplarda görünmeye çalıştıkları gibi. Gösterici kendini izleyicisine ve onun duygularına teslim eder. Göstericinin cephesinden bakıldığında samimiyet, izleyicinin ona göstereceği toleransın anahtarıdır: Size kendini böylesine açan, sıcak bir dostluk eli uzatan birisine karşı fazla eleştirel davranmak hiç de adil bulunmayacaktır (Riesman, 1976: 194).

[23] *Hard-boiled* suç romanları ve *Film Noir* dönemin ruh halini yansıtan örnekler olarak ele alınabilir.

Geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında Avrupa ve Kuzey Amerika'daki entelektüellerin temel kaygısı, biçare bireylerin anonim ve görünmez nitelikteki toplumsal, siyasal, iktisadi ve kültürel güçler tarafından manipüle edilmesiydi. Birey olmanın savunmasızlığı karşısında "sosyal" olan her şeye şüpheyle yaklaşmayı gayet doğal buluyorlardı. Riesman 1950'lerin Amerikası'nda, samimiyet ve sokulganlık gösterisinin manipülatif ve sömürüye dönük bir şekilde anlaşılmadığı (bireyler arasında kurulan daha açık ve rahat ilişkilerin göstergesi sayıldığı); kuşkudan diğerlerine güven duymaya doğru gerçekleşen önemli bir kaymayı tespit etmişti. Bu yeni sosyal ilişki biçiminde düğüm noktası bunun düzmece ve yapay mı, yoksa hakiki ve içten mi olduğuydu: Samimiyet, sahte ile gerçek iletişim arasındaki ayrımı belirleyen bir litmus testine dönüşmüştü.[24]

Yalnız Kalabalık sosyoloji dışı kaynaklarının zenginliği ve ileri görüşlülüğüyle göz doldurur. Bugün, geçmişle kıyaslanarak, daha da önemlisi geleceğe yansımaları bakımından ele alınıp incelenir. Kitabın en özgün yanlarından biri, yokluktan bolluğa, çalışmadan boş zamana, yerel ve kırsal "bilinebilir topluluklar"dan (örneğin Smallville) milyonlarca kişinin yaşadığı bilinemez boyuttaki kentsel çevreye (Metropolis gibi) doğru hızla ilerleyen bir toplumda ortaya çıkan yeni sosyal, kültürel ve politik oluşumları tanımlama çabasıdır. İlkin Amerika'da görülen bu oluşumlar, bir süre sonra Avrupa'da ve yüzyıl sonuna doğru dünyanın pek çok yerinde baş gösterdi. İmalat sanayiinde süregiden gelişme ve teknolojik yenilikler, bireylerin yaşam standartlarının yükselmesi, harcanabilir

---

[24] Bu gelişmelerin izlerini 1930'ların ortalarından 1950'lerin ikinci yarısına kadar Britanya'daki radyoculuk üzerinden sürdüm. Bu yeni samimiyet tarzının ve izleyiciyle etkileşime geçme çabasının radyoya sirayet edişi, BBC'nin "sokaktaki insan"ın eğlence kaynağı olarak kullanılabileceğini keşfetmesiyle gerçekleşti. Bu konuda akla ilk önce 1935-36 yıllarında BBC Manchester Radyosu'nun yayınladığı *Harry Hopeful* adlı program gelir. Bu program, halktan insanların gündelik halleriyle, program sunucusuyla etkileşim halinde çeşitli performanslar sergileyerek hem stüdyo konuklarını hem de radyo dinleyicilerini eğlendirdikleri tarzdaki programların ilk örneğiydi. İlginç olan şu ki, samimiyet konusu BBC'de, Amerikan radyolarıyla tam olarak aynı zamanda ve aynı şekilde gündeme gelmişti. BBC'nin savaş yıllarındaki "hit"lerinden biri Vera Lynn'in *Sincerely Yours* [En Samimi Dileklerimle] programıydı. "Askerlerin gözdesi" lakabıyla anılan Lynn, o yıllarda Britanya'nın en tanınmış şarkıcısıydı. Kate Smith'in biyografisini yazan Hayes (1995: 57), Lynn'in ABD'de İngiltere'nin Kate Smith'i, Smith'in ise Britanya'da ABD'nin Vera Lynn'i olarak tanındığını belirtir. Hayranlarının pek çoğu için, bu iki şarkıcıyı özel kılan şey kişiliklerinde ve şarkı söyleyişlerinde hissedilen samimiyetti. Gerek bu programlara dair gerekse samimiyet ve sahicilik gibi değerlerin yayıncılığın "iletişimsel karakteri"ni oluşturması hakkındaki tartışmalar için bkz. Scannell, 1996: 22-57, 58-74, 93-116.

gelir ve tüketilebilir zaman marjlarının yükselişi gibi gelişmelerin tümü, geçim ekonomilerinden ve ihtiyaçların doğurduğu baskıdan, bolluk ekonomilerine ve muazzam düzeydeki bireysel seçim özgürlüğüne doğru gerçekleşen esaslı dönüşümün işaretleridir. Modernliğin tarihsel vaadi olan bu dönüşüm, yirminci yüzyılın ikinci yarısında dünya çapında bir gerçeklik halini almış; ilkin Amerika'da görülmüş ve David Riesman bu vaadin habercisi olmuştur.

İletişimin İki Aşamalı Akışı

ABD'de gelişmekte olan iletişim sosyolojisi yeni kitle iletişim araçlarının "atomize"[25] bireyler üzerindeki etkilerini konu edinmişti. Bu ilişkide medya sosyolojik nesne, birey ise bu sosyolojik nesnenin etkisi altındaki psikolojik özne olarak ele alınmıştı. Bu aynı zamanda asimetrik bir ilişkiydi: Büyük toplumsal güçler savunmasız ve yalıtılmış durumdaki bireyleri etki altına almaya çalışıyordu; medya etkin, alıcılar ise edilgen konumdaydı. Dahası medyanın, halkın davranışlarını, tutum ve inançları değiştirmek için uğraşan bir propaganda ya da ikna aygıtı olduğu, kamuoyunu belli bir kalıba oturtmaya çalıştığı düşünülüyordu. Radyonun (o zamanın egemen "yeni" medya teknolojisi) etkileri üzerine yapılan ilk örnek olay çalışmaları bu varsayımlara dayanıyordu. Kitlesel panik ve kitlesel ikna çalışmaları yani bugün "medya olayı" olarak bildiğimiz örneklere dair yapılan ilk çalışmalar, bu radyo programlarının dinleyiciler üzerinde açık şekilde gözlemlenebilir, doğrudan ve ani etkileri olduğunu söylüyordu. Halkın paniğe kapılıp sokaklara dökülmesi ya da telefonlara sarılıp bono satın alması yayınların sonucuydu. Ne var ki yine o tarihlerde yapılan bazı araştırmalar medyaya ilişkin birincil varsayımlara temel oluşturan bu "güçlü etki" teziyle ters düşmeye başladı. Oy verme davranışları konusunda çığır açan bir çalışma bu tezin sorgulanmasında oldukça etkili olmuştu. Bu çalışma aynı za-

[25] Atomize birey, anlamını ele veren bir ifadedir. Atom çağı, yirminci yüzyılın ilk yarısına dair belki de en doğru adlandırma olacaktır. Einstein'in 1905'te ortaya attığı ünlü enerji kuramıyla birlikte atom fiziği, bilim rekabetinin başlıca sahası haline gelmiştir. Atomu parçalayarak enerjiyi açığa çıkartmaya odaklı hale gelen yarış 1940'larda yürütülen Manhattan Projesi'yle nihayete ermiş; nükleer füzyon yoluyla atom bombası yaratma denemeleri başarıyla sonuçlanmıştır. Bireyleri atomlar, küçük grupları ise moleküller şeklinde tahayyül etmek, temel bilimleri sosyolojik olanı da açıklayacak bir teknik gerece indirgemenin örneğidir. Dahası, sosyolojideki "etkiler" sorunu da temel bilimlerdeki nedensellik ilkesi üzerinden düşünülmüştür. Pozitivizm bu şekilde yirminci yüzyılın başında Amerikan sosyolojisinin kavram dünyasına derinlemesine nüfuz etmiştir.

manda, Lazarsfeld'in ilgi alanının genişliğini ve Amerikan sosyolojisine yaptığı katkının boyutlarını gösteren iyi bir örnekti. Enformasyonun yayılmasına ilişkin ünlü "iki aşamalı" akış modeli, 1940 başkanlık seçimlerinin arifesinde, Ohio, Eyrie County'deki oy verme davranışlarına ilişkin çalışmayla ortaya kondu.

Halkın Seçimi araştırmasının konusunu, Lazarsfeld ile birlikte araştırma asistanı iki genç meslektaşının, Bernard Berelson ve Helen Gaudet'in adını taşıyan 1944 tarihli kitabın alt başlığı özetliyordu: "Seçmenler başkanlık oylamasında kime oy vereceklerine nasıl karar verirler?" Kitap bir sosyoloji klasiğiydi: Önemli bir sahaya (demokratik seçim sürecinde oy verme davranışı) yönelmiş ve konusuna iyi odaklanmış, metodolojisi incelikli bir şekilde tasarlanmıştı. İnceleme nesnesi, seçimin nasıl sonuçlanacağı değil, seçmenlerin kime oy vereceklerini nasıl belirledikleriydi. "Kanaatin nasıl oluştuğuna" ilişkin bu incelemede seçmenlerin oylarının yönüne ilişkin karara varmaya çalıştıkları bir sürece odaklanılıyordu. Bu anlık bir karar olarak görülemeyeceği için saha çalışması da şipşak çekilecek bir fotoğraf karesi gibi tasarlanamazdı. Seçim Günü'ne doğru adım adım ilerlerken kişilerin nihai karara nasıl ulaştıklarını gözlemleyebilmek için Lazarsfeld *panel tekniğini* geliştirdi. Panel, temsili niteliklerine göre seçilmiş altı yüz seçmenden oluşuyordu. Araştırma süresince bu kişilerle oy verme niyetleri hakkında birkaç sefer görüşülmüştü. Örneklemdekilerin ezici çoğunluğu ne yönde oy kullanacaklarına karar vermiş durumdaydı ve baştaki kararlarında bir sapma olmadı. Bu durum araştırmacıları şaşırtmamıştı. Lazarsfeld'in belirttiği gibi, bireysel oy verme davranışı büyük ölçüde kestirilebilir bir nitelik arz ediyordu; çünkü bir dizi toplumsal etmen tarafından önceden belirlenmekteydi: "Yoksul kentli kesim ve Katolikler çoğu kez Demokratların aday listesine oy verirken, tuzu kuru olanlar, Protestanlar ve kırsal kesim çoğunlukla Cumhuriyetçi kampta yer almaktadır" (Lazarsfeld vd. [1944] 1968: xxviii). Çalışma asıl dikkatini, ufak bir yüzdeye denk düşen şu üç gruba yöneltmişti: 1) Normalde destekledikleri parti aleyhine oy kullanmayı düşünenler, 2) Ne yönde oy kullanacağı konusunda kararsız olanlar, 3) Oy kullanmayı düşünmeyenler. Her üç kategori için de insanların fikir değiştirmesine ya da kararlarını kesinleştirmelerine etki eden unsurlar tanımlamak mümkündür. Bu kategorilerin –yüzer gezer, kararsız ve çekimser seçmen– her seçimde anahtar rol oynadığı, marjinal konumdaki adayların ya da partilerin durmaksızın bu kesimlerden oy kapmaya çalıştığı artık sıradan bir bilgi gibi görülmekle birlikte, Lazarsfeld bu grupların önemini saptayan ilk isimdir. Panel tekniğiyle, kararların süreç içinde nasıl bir yön izlediği takip edilmiş, toplanan veriler oy verme günü geldiğinde kullanılan gerçek oylarla karşılaştırıl-

mıştır. Böylece en sonunda kararsızların, yüzergezerlerin ve çekimserlerin gerçekte nasıl davrandıkları saptanmıştır. Tam bu noktada, o ya da bu yönde olduğu fark etmez, oy verme davranışını etkileyen unsurların neler olduğu sorusu gündeme gelmiş ve kişisel etkinin önemi burada ortaya çıkmıştır.

Çizgilerinden sapanlar, kararsızlar ve çekimserler peşi sıra yapılan mülakatlarda nihai kararlarını etkileyen aile üyeleri, arkadaşlar ve tanıdıklardan söz etmişlerdir: "Arkadaşlar fabrikada konuşurken kulak misafiri oldum... Mağazada konuşurlarken duydum... Kocam işte konuşurlarken duymuş..." (Lazarsfeld vd. 1968: 153). Böylece toplumdaki bazı insanların *kanaat önderi* oldukları anlaşıldı. Bunlar seçimlerle daha ilgiliydi; radyoyu ve gazeteleri takip etmişler, görüşlerini belirlemiş ve açıkça belirtmişlerdi. Lazarsfeld ve ekibinin burada dikey toplumsal hiyerarşiye uygun bir işleyişi ortaya koyduklarını söylemek pek doğru olmaz. Çünkü araştırmanın bulgularına göre, kanaat önderleri salt varlıklı ve eğitimlilerle sınırlı değildir. Farklı sosyal tabaka ve gruplarda "yatay kanaat önderleri" vardır. Bu kişiler, medya (siyasal enformasyon ve propaganda kaynakları) ve bireyler arasında konumlanarak dolayımlayıcı bir rol oynarlar. Böylece medyadan kanaat önderlerine, onlardan da aile, arkadaş ve eş-dosta doğru *iki aşamalı* bir iletişim oluşur. Sanki "fikirler radyo ve basından kanaat önderlerine aktarılıp onlar üzerinden nüfusun etkinliği daha sınırlı kesimlerine geçiyor"muş gibi bir görünüm ortaya çıkar (Lazarsfeld vd., 1968: 153). Kitabın son bölümünün başlığı olan "Kişisel etkinin mahiyeti" kanaat oluşturma süreci hakkındaki bu incelemenin en çarpıcı bulgusu olmuş ve daha detaylı yeni bir incelemeye davetiye çıkarmıştır.

Decatur Araştırması

Medya yoluyla yayılan fikirlerin ve enformasyonun "iki aşamalı akış"ında kanaat önderlerinin rolüne ilişkin inceleme hiç zaman kaybetmeden sürdürüldü. Karar verilmesi gereken ilk şey, her zaman olduğu gibi, çalışmanın nerede yapılacağıydı. Yer tespiti genişliğe göre yapıldı, genişlik ise maliyetlere göre belirlenmişti. Araştırma sahası Orta Batı'da bir yer olmalıydı; çünkü buranın "bölgeye has özellikleri" diğer yerlere göre daha sınırlıydı (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 335). Eğer idari maliyetler en fazla sekiz yüz haneyi dahil etmeye izin verecekse ve saha çalışması için her yirmi haneden biri seçilecekse, nüfus altmış binden fazla olmamalıydı. Eyrie County araştırmasında çalışmış olan Bernard Berelson karmaşık bir istatistiksel analiz yoluyla listedeki otuz kent arasından temsili açıdan en uygun olanı bulmaktan sorumluydu. Sonunda, aranan koşullara en yakın yerin Illinois eyaletindeki Decatur kenti olduğu görüldü; Orta

Batı'daki bu kent, iddialı ve geniş kapsamlı kanaat oluşturma süreci araştırmasının temsili sahası haline geldi.

Sıradaki iş araştırma dizaynıydı. Araştırma kadınlara odaklanacaktı (bunun için bir gerekçe sunulmamıştı), örnekleme dahil olan kadınların gündelik yaşamın dört farklı alanındaki tutum, kanaat ve kararlarının diğer kadınlardan nasıl etkilendiğine bakılacaktı. Bu alanlar, ev alışverişi, moda, güncel gelişmeler ve sinemaya gitmekti. Her biri ayrı ayrı incelenerek Decatur çalışmasının sonunda yayınlanacak kitabın ayrı birer bölümünü oluşturacaktı. Araştırmanın birincil amacı, alışverişle ilgili bireysel unsurları ortaya koymak değil, görüşülen kişilerin bu gibi konularda birilerinden etkilendiklerini gösteren örnekler elde etmekti. Örneğin bir kadın yakın zamanda yeni bir kahvaltılık gevrek satın almaya başladıysa onun neden başka bir markaya geçtiğini anlamaya dönük sorular sorularak bunun birisinin tavsiyesi (bu kişinin kim olduğu belirtilmeliydi) olup olmadığına bakılacaktı. İkinci aşama "etkilenilenler"le temas kurup, etkileyici unsurların neler olduğunu ve başkalarını etkilemek için ne yaptıklarını anlamak üzere onlarla mülakat yapmaktı. Etkilenilenler ve etkilenenlere ilişkin bir tipoloji oluşturmak için analizde kullanılacak üç ana değişken geliştirilmişti: statü, yaşam döngüsündeki konum ve sosyallik düzeyi. Bu terimlerin tam olarak ne anlama geldiklerini gösterecek bir dizi belirteç de oluşturulmuştu. Statüyü tespit etmek için oluşturulan üç belirteç, eğitim, ailenin geçimini sağlayan kişinin mesleği, görüşülen kişinin sezgi gücüydü. Yaşam döngüsü konumu, yaş, medeni durum ve çocuk sayısına (ve yaşına) göre belirleniyordu. Değişkenlerin en ilginci olan sosyallik düzeyinin ilk başta beş ya da altı belirteçle analiz edilmesi düşünülmüştü, ancak sonradan bu sayı ikiye düşürüldü: arkadaş sayısı ve mensubu olunan kuruluş sayısı. Projenin ayrıntılı planlamalarına 1944 kışında, saha çalışmasına ise 1945 baharında başlandı.

Uygulama aşamasında işin başındaki kişi C. Wright Mills'ti, saha çalışmasını o yönetiyordu. Jeanette Green, Decatur'a gelen ve mülakatları yapacak olan saha ekibine eğitim vermişti ve onları denetlemekle sorumluydu. Birkaç kişilik bir grup, biriken devasa hacimdeki veriyi birleştiren ilk taslak metinleri hazırlıyordu. Alışveriş ve sinemayla ilgili malzemenin ilk analizlerini Leila Sussmann ve Patricia Kendall yapmış, sırasıyla David Gleicher, Peter Rossi ve Leo Srole kanaat önderlerinin temel özellikleriyle, kişisel etkinin gücüyle ve popüler kurmacaların tüketimiyle ilgili kısımlar üzerinde çalışmışlardı. Ancak analiz ve verileri yazıya dökme sürecinin bir aşamasında C. Wright Mills ve Lazarsfeld büyük bir görüş ayrılığına düşerek yollarını ayırdılar, proje de bir süreliğine rafa

kalktı. Lazarsfeld birkaç yıl sonra, doktora sonrası öğrencisi Elihu Katz'dan[26] "elde işe yarar bir şey var mı?" diye Decatur malzemesine bir göz atıp kendisine söylemesini istedi. Sonuç, Decatur'da elde edilen ilk verilerden 10 yıl sonra, 1955'te yayınlanan *Kişisel Etki* başlıklı kitap oldu.

Kişisel Etki

Nihayet basılan kitap iki bölüme ayrılıyordu. İlk bölüm "kitle iletişim araçlarının etkileri konusuna yeni bir odak noktası" sunuyor, yani insanların oynadığı role bakıyor (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 15-133), ikinci bölüm, ABD'nin orta batısındaki bir toplumsal grupta etkinin nasıl bir seyir izlediğini" aktarıyordu (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 137-324). İlk bölümde Katz'ın küçük gruplar hakkındaki doktora tezindeki veriler bu küçük grupları besleyen kişilerarası ağlar hakkındaki bilgilerle sentezlenerek anlatılmış, bu teorik zemine dayanarak ikinci bölümde Decatur çalışması özetlenip tartışılmıştı. Kitabın dinamik bir üslupla yazılmış girişinde, alanda daha önce yapılmış çalışmaların genel bir değerlendirmesi yapılarak Decatur araştırması bu çalışmaların getirdiği birikimle ilişkilendirilerek okura sunuluyordu.

> İletişim araçlarıyla ilgili araştırmaların tümü etkiye odaklıdır. Konuyla ilgili en eski kuramlaştırma denemelerinden günümüzün çağdaş ampirik araştırmalarına kadar –her zaman aynı açıklıkla ifade edilmemiş olsa da– esasen tek bir temel sorun vardır: Medya insanlara "ne" yapar? (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 18).

Medyanın şüphesiz toplum üzerinde çeşitli türde etkileri varken, medya araştırmalarının yapılmasına parasal destek sağlayan kuruluşlar bu etkilerden bilhassa biriyle ilgilenmişlerdi. Bütün dikkatlerin yöneldiği bu etki, oyların yönünü değiştirmek, sabun satmak ya da [ırka dayalı] ayrımcılığı azaltmak gibi hedeflerle yürütülen kampanyaların etkisiydi. Bu araştırmalar "kitle iletişim

---

[26] Kitabı yazdığım sıralarda, *Kişisel Etki*'nin ilk baskısının üzerinden elli yıl geçmişti ve Elihu Katz kitle iletişim araştırmalarındaki etkinliğini sürdürüyordu. Son yarım yüzyıl içinde bir dizi önemli araştırmanın yazarları arasında yer almıştı. Peters ve Simonson'un (2004: 358) söylediği gibi, Katz "kendi kuşağının en önemli araştırmacısı" olmayı sürdürmekte, geçmişte olduğu gibi bugün de kitle iletişiminin etkisine dair o yanıt bulamamış sorunun peşinden gitmektedir. Sonia Livingstone'un (2003) Katz'ın çalışmaları ve alana etkisi hakkındaki yetkin değerlendirmesinde, yayınlanmış kitaplarının ve başlıca makalelerinin bir listesi de yer almaktadır.

'kampanyaları'nın (birtakım kısa süreli girişimler) tutum ve kanaatleri etkilemekte hangi koşullar altında nasıl başarılı olabileceğine" odaklanmıştı (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 18-19).

Etki araştırmalarının temelinde, medyanın sürekli olarak tüm gücüyle mesajlar yaydığı, atomize olmuş durumdaki kitlelerin de her an bunları almak için hazır beklediği şeklinde bir varsayım yatıyordu, iletişim böylesine tek yönlü ve tek aşamalı bir süreç gibi görülmüştü. Ancak bu model yeniden ele alınıp incelendiğinde iletişim sürecine müdahil olan başka değişkenler de olduğu anlaşıldı. Bu değişkenlerin dördü yakın zamanda tanımlanmıştı: 1) Medyaya maruz kalma derecesi, 2) İletişim aracına (basın, radyo vb.) özgü nitelikler, 3) Medya ürünlerinin form ve içeriği, 4) İzlerkitlenin tutum ve eğilimleri. En son keşfedilen ve *Kişisel Etki* çalışmanın konusunu da oluşturan değişken ise "kişilerarası ilişkiler"dir. Görünen o ki, önceki araştırmalarda "bireyin çevresindeki diğer insanlarla ne ölçüde sosyal bağlar kurduğu, onlarla ne tür ortak düşünce ve faaliyetler içinde bulunduğu büyük ölçüde göz ardı edilmiştir." Oysa bunlar kişinin kitle iletişim araçlarına nasıl bir karşılık vereceğini etkilemektedir (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 25). Bireylerin sürekli içinde bulundukları sosyal çevreleri ve kişilerarası iletişim ağlarının, onların medya mesajlarına yönelik tutumlarını etkileyen kritik etmenlerden biri olduğu ortaya çıkmıştır.

Kitabın giriş bölümünün başlığı "Medya ve Kitleler Arasında"dır. Arada duran, kişilerarası ilişkilerdir ve *Kişisel Etki* baştan sona, varlığını ve gücünü keşfettiği bu ilişkilere dair bir kitaptır. Bireyleri sosyolojik değişkenler ve istatistiksel veriler olarak kavramlaştırmak Lazarsfeld'e her zaman cazip görünse de, Katz "birincil grup"ları keşfedip inceleme konusu yapan bir sosyolojik gelenekten geldiği için bireyleri somut toplumsal varlıklar olarak ele almaktan yanaydı. Kişilerarası iletişim savaş sonrası dönemde Amerikan sosyolojisinin yeni gelişmekte olan, sosyal yapı ve kurumlarda bireylerin parçası olduğu ilişki ağlarını inceleyen bir alandı.[27] Geliştirilen sosyometri tekniğinde, örneğin çocuklara sınıfta kiminle yan yana oturmak isteyecekleri soruluyor, verilen cevaplardan arkadaşlık ilişkilerinin nasıl şekillenmiş olduğu çıkarılıyordu; gruptan "dışlananlar" (kimsenin yanında oturmayı istemediği) ve grubun "yıldızları" (herkesin birlikte oturmak istediği) gibi kategoriler sosyal dinamiklerin küçük bir grup içindeki rolünü gösteriyordu. Buna karşılık kitle iletişim araştırmaları bu tür kişilera-

[27] Sosyal grup araştırmalarının kökenleriyle ilgili olarak bkz. Katz ve Lazarsfeld, 1955: 46, dn. 3. Sosyometrinin öncülüğünü Jacob Moreno yapmıştır.

rası ilişkilerin yokluğu üzerinden temellendirilmiş, en iyi ihtimalle bunların kitle iletişimi sorunuyla ilgisi bulunmadığı düşünülmüştü:

> *Kitlesel* üretim, *kitle* iletişimi, *kitle* toplumu ifadelerindeki kitle kavramını gözünüzün önüne getirin. Kitle düşüncesi bunların her birinde, bir taraftan modern endüstri çağının "bağımsız" birey haline gelmiş yeni yurttaşlarıyla ilişkilendirilir. Öte yandan örgütsüz durumdaki bu milyonlarca kişinin, tüm bireyselliklerine karşın, kendilerinden çok uzaktaki kurum ve yapıların kumandası altında olduğu düşünülür. Burada tasarlanan birey –belli ki araştırmacıların da aklındaki bu birey– herkesin kendi kazancını maksimize etmeye çalıştığı yarışmacı ilişkilere uyum sağlamış bir işçi; tanımadığı, bilmediği bir dolu insanla çekişme halindeki anonim bir kentli; kendisini dış dünyaya kapatmış yalnız bir radyo dinleyicisidir (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 25).

Poe'nun *Kalabalıkların Adamı* kitabında tasvir ettiği kentin büyük caddelerinde sürekli itilip kakılan kitle insanı, atomize olmuş birey kavramıyla sosyolojik düşüncenin yarattığı bir hayal ürününe dönüşmüştür. İşte bu adam içinde yaşadığı gerçek koşullarda, yerinde [*in situ*] incelendiğinde görülmüştür ki, kentli birey yoğun bir kişilerarası ilişkiler ağı içinde varlığını sürdürmektedir. Aslında kadın demek daha doğru olacaktır, çünkü Decatur araştırmasında bilhassa kadınların kişilerarası ilişkileri ve bu ilişkilerin 1940'larda küçük bir ABD şehrinde gelişen dinamikleri incelenmiştir.

Kişisel Etki, "toplu yaşam"a (*gregariousness*) ilişkin bir çalışmadır. Latince kökü (*grex, gregis*) "koyun sürüsü" anlamına gelen bu sözcüğün birden çok anlamı olduğunu belirtmemiz gerekir. *Gregariousness* (İng. "bir sürünün parçası olmak") bir taraftan "sürü zihniyeti" ifadesindeki gibi olumsuz imalar içerebiliyorken, diğer yandan "başkalarıyla bir arada olmaktan hoşlanmak" gibi olumlu bir anlamda kullanılmaktadır. Decatur araştırmasının malzemesinde öne çıkan boyut bu ikincisidir. *Kişisel Etki*, gündelik hayattaki sosyalleşme biçimlerini ele alışı bakımından öncüydü. Kitap, farklı sosyo-ekonomik statüden, genç-yaşlı, evli-bekâr çok sayıda kadının birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki zengin miktarda veriyle işlenmişti. Konu sinemaya gitmek olduğunda, toplumsal statülerine bakılmaksızın genç kızlar en çok etkilenilenlerin başında geliyordu. Kahvaltılık gevrek seçiminde kanaat önderleri genç annelerdi. Üst sınıftan kadınlar güncel gelişmeler hakkında daha çok bilgi sahibi görünüyordu; maddi durumu zayıf kadınlara göre ağır ev işleriyle daha az uğraşmak zorunda kaldıkları için bu konularla ilgilenmeye vakitleri kalıyordu. Moda konusunda tıpkı sinemaya

gitmede olduğu gibi yaşam döngüsündeki konum etkiliydi: Genç kızlar moda konusunda da en çok etkilenilen kişilerdi ve bekleneceği üzere moda konusundaki kanaat önderleri son derece sosyal kişiliklerdi. Yine bekleneceği üzere, alt sınıftan kadınlar arasından moda konusunda daha az kanaat önderi çıkmıştı. Orta sınıf kadınlarla üst sınıftan kadınlar karşılaştırıldığında ise, daha zengin kadınlar modayla daha ilgili olmalarına karşın orta sınıf kadınlar arasında bu konudaki kanaat önderi sayısı oransal olarak daha yüksekti. Görünürdeki bu çelişki nasıl açıklanabilirdi? Lazarsfeld ve Katz (1955: 266) basit ama etkileyici bir açıklama getirmişti: Çünkü zengin kadınlar moda hakkında daha az konuşuyorlardı. Onlar modanın *ta kendisi*ydi, bu sebeple moda hakkında konuşmak onlar için pek revaçta değildi.

İnsanların beğenileri, tutumları, satın alma alışkanlıkları ve medya tüketimlerinde kişisel etkinin oynadığı rol bu şekilde ortaya konmuştu: Kişisel etki "önderliğin, gündelik hayattaki yakın ve gayri resmi temaslar yoluyla işleyen, kolayca fark edilemeyen, neredeyse görünmez bir biçimiydi"ydi (Lazarsfeld ve Katz, 1955: 138). Bu önderlik aile üyeleri, komşular ve arkadaşlardan oluşan küçük gruplar içinde farkında olmadan, gelişigüzel bir şekilde işliyordu. Peki, asıl soruya, yani kitle iletişim araçlarının bireyler üzerindeki etkisine ne olmuştu? Medya etkisine yalnızca kitabın sondan bir önceki bölümünde öylece değinilip geçiliyordu. Bu kısımda, Decatur araştırmasının odaklandığı dört alanın her birinde kanaat önderlerinin medyaya çok daha fazla maruz kaldığından söz edilmişti (Lazarsfeld ve Katz, 1955: 312). Ne var ki bu ham bulgunun biraz daha işlenmesi gerekli görülmüş; konu sinemaya gitmek ve ev alışverişi olduğunda kanaat önderlerinin daha çok "yerel" medyayı takip ettikleri, moda ve kamusal meseleler söz konusu olduğunda ise "büyük kentlerdeki moda trendlerini ve dünya çapındaki haberleri takip edebilmek için" yaygın medyaya yöneldikleri belirlenmişti (Lazarsfeld ve Katz, 1955: 315). Buna karşılık medyayı daha fazla takip etmenin daha güçlü bir etki yaratmak anlamına gelmediği görülüyordu. Medya yalnızca moda konusunda diğer doğrudan etmenlerden daha etkiliydi. Kanaat önderlerinin beğenileri, tutumları ve satın alma alışkanlıkları da, en az etkiledikleri kişiler kadar kişisel temaslara dayanıyordu, medyanın sadece tamamlayıcı bir etkisi vardı. Kitabın merkezindeki sorunlardan biri olmamakla birlikte medyanın "kullanımı ve sağladığı doyumlar"dan, sonraki çalışmalar için potansiyel bir araştırma konusu olarak söz edilmişti.

Kişisel Etki, kendinden önceki kitle iletişim çalışmalarının yarattığı gerilimi pek çok açıdan çözmüş görünüyordu. Nitekim yayınladığı dönemde ve sonraki

yıllarda, medyanın bireylerin tutum ve tercihlerini yönlendirmek konusundaki gücünden kaynaklanan endişelerin temelden yoksun olduğunu gösteren bir metin olarak okundu. Üstelik bireyler sosyologların sandığı kadar yalnız değillerdi, kalabalıklar içinde yalıtılmış atomlar gibi durmuyorlardı. 1950'lerin başında "kitleler" gözden kaybolurken, onun bıraktığı boşlukta "insanlar"ın tüm sosyal ilişkileri ve bağlarıyla yerli yerinde durduğu fark edildi. O halde endişeye mahal yoktu. Eleştirel kuramcıların medyanın gücüne dair düşünceleri, ampirik nitelikteki yönetsel araştırmalarca yanlışlanmış görünüyordu. *Kişisel Etki*'nin yayınlanmasından sonra kitle iletişim sosyolojisi alanında çok az yeni çalışma yapıldı. Hatta öncü isimlerden Bernald Berelson artık bu alanın sonuna gelindiğini savundu. Berelson'a göre on-yirmi yıl önce iletişim araştırmalarına kaynaklık eden büyük fikirlerin yarattığı canlılıktan bugün eser kalmamıştı, bunların yerini alacak yeni fikirler de ortaya çıkmıyordu (Berelson, 1959'dan akt. Peters ve Simonson, 2004: 445). *Public Opinion Quarterly* dergisinin aynı sayısında Berelson'a yanıt verenler de bu iddiaya pek itiraz etmemişlerdi. Peters ve Simonson'un (2004) Amerikan kitle iletişim araştırmalarını tarihsel bir bakışla ele aldıkları çalışmalarında 1955'ten sonra yayınlanan herhangi bir metne yer vermemiş olmaları da bu iddiayı destekler görünmektedir. Bu tarihten sonra kendi içinde önemli bir-iki çalışma (Horton ve Wohl'un televizyon izlemeyi "parasosyal etkileşim" olarak analiz ettikleri sıkça alıntılanan çalışmaları başta olmak üzere) ve C. Wright Mills'in kitle toplumu tezini ısrarla savunduğu *İktidar Seçkinleri*[28] kitabı dışındaki kuramsal tartışma ve arayışlar pek dikkat çekici olamadı. Başını Stanford Üniversitesi'nden Wilbur Schramm'ın çektiği ikinci kuşak daha ziyade mevcut kitle iletişim eğitimi ve araştırma anlayışını üniversite içinde kurumsallaştırmakla meşguldü. Tüm bunlar olurken iletişim araştırmaları, altıncı bölümde göreceğimiz gibi, ABD'nin bir başka köşesinde Erving Goffman'ın çalışmalarıyla yeni bir ufka yelken açıyordu.

Kaynakça

Adorno, T. ([1945] 2004) "A social critique of radio music", *Mass Communication and American Social Thought* içinde (der. J.D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 210-215.

Berelson, B. ([1959] 2004) "The state of communication research", *Mass Communication and American Social Thought* içinde (der. J. D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 440-445.

[28] Türkçesi, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Bilgi, 1974.

Fulford, R. (2001) "The lonely crowd", *The National Post* (3 Temmuz 2001), www.robertfulford.com/LonelyCrowd.html.

Hayes, R.K. (1995) *Kate Smith*. Jefferson, NC: McFarland and Co.

Horton, D. ve Wohl, R. ([1956] 2004) "Mass communication and para-social interaction: observations on intimacy at a distance", *Mass Communication and American Social Thought* içinde (der. J.D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 373-387.

Katz, E. ve Lazarsfeld, P. (1955) *Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*. Glencoe, IL: The Free Press.

Lazarsfeld, P., Berelson, B. ve Gaudet, H. ([1944] 1968) *The People's Choice*. New York: Columbia University Press.

Lazarsfeld, P. ve Merton, R.K. ([1948] 2004) "Mass communication, popular taste and organised social action", *Mass Communication and American Social Thought* içinde (der. J.D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 230-241.

Livingstone, S. (2003) "The work of Elihu Katz: conceptualizing media effects in context", *The International Handbook of Media Research* içinde (der. J. Corner, P. Schlesinger ve R. Silverstone), London: Routledge, 18-47.

Lowenthal, L. ([1944] 2004) "Biographies in popular magazines", *Mass Communication and American Social Thought* içinde (der. J.D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 188-205.

Merton, R.K. (1938) "Social structure and anomie", *American Sociological Review* 3(5): 672-682.

Merton, R.K. ([1946] 2004) *Mass Persuasion* (der. ve önsöz P. Simonson). New York: Howard Fertig.

Mills, C. Wright ([1956] 2000) *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.

Riesman, D. ([1950] 1976) *The Lonely Crowd*. New Haven, CT: Yale University Press.

Scannell, P. (1996) *Radio, Television and Modern Life*. Oxford: Blackwell.

Simonson, P. (2005) "The serendipity of Merton's communications research", *International Journal of Public Opinion Research* 17(3): 277-297.

Simonson, P. ve Weimann, G. (2003) "Critical research at Columbia: Lazarsfeld's and Merton's "Mass communication, popular taste and organised social action"", *Canonic Texts in Media Research* içinde (der. E. Katz vd.), Cambridge: Polity Press, 12-38.

Wolfe, K.M. ve Fiske, M. (1949) "The children talk about comics", *Communications Research, 1948-1949* içinde (der. P. Lazarsfeld ve F. Stanton), New York: Harper, 20-36.

İkinci Kısım

Gündelik Hayat

4

Kültür ve İletişim

Leavis, Hoggart, Williams

İngiltere, 1930'lar–1950'ler

Sosyal Sorunun Noksanlığı

1968'de Avrupa'da, işçi sınıfının değil orta sınıfa mensup öğrencilerin öncülük ettiği *kültürel* devrim meydana geldi. Bu devrimi simgeleyen oluşum esasen Fransa'da vücut bulmakla birlikte, İngiltere'deki öğrenciler, bir yandan işçi sınıfıyla ittifak arayışına girip emperyalizmle mücadele ettiler, öte yandan üniversite ve kolejlerde kendilerine aşılanan muhafazakâr ve anlaşılması zor kültüre isyan ettiler. Bu tarihsel momenti çok çarpıcı bir yazıyla analiz eden kişi *New Left Review* (NLR) dergisinin yirmi dokuz yaşındaki editörü Perry Anderson oldu. NLR kolektifinin yayınlandığı *Student Power* dergisinde "ulusal kültürün bileşenleri"nin tarihsel bir değerlendirmesini yapan Anderson, Avrupa'nın en muhafazakâr toplumu olan İngiltere'nin, devrimsel değişimi engelleyen, durağan ve sıradan, kendi içine kapalı bir kültüre sahip olduğunu iddia ediyordu. Elzem görülen devrime giden yol, bu kültürü politik çözümlemeye tabi tutmaktan geçiyordu. 1950'lerde İngiltere'de Sol, Hoggart'ın *Okuryazarlığın Kullanımları* eserini kendine rehber edinerek kültürün antropolojik tanımını benimsemişti. Raymond Williams ise *Kültür ve Toplum*'da esaslı bir sosyalist değerlendirme sunuyordu. Ancak ne Hoggart ne de Williams, toplumsal ve politik eylemin temel akslarını oluşturacak, insan ve toplumu konu alan disiplinleri bir araya getirebilecek bütünlüklü bir analize girişmişti. Böylesi bir analizle apaçık ilişkili olan disiplinler tarih, sosyoloji, antropoloji, iktisat, siyaset teorisi,

felsefe, estetik, edebiyat eleştirisi, psikoloji ve psikanalizdi. Anderson bu disiplinlerin hepsini İngiliz kültürünün ve hayat tarzının merkezine yerleşmiş duygusuzluğu açığa vurmak için değerlendirip eleştirmişti.

Anderson'un temel savı şuydu: İngiliz yaşamının çürümüş karakteri büyük oranda bu hayata ilişkin tutarlı bir eleştirel toplumsal analizin olmamasından kaynaklanıyordu. İngiltere, diğer tüm ileri gelen Avrupa ülkelerinin aksine, kendisi için bir sosyoloji geliştirmeyi başaramamıştı. Diğer ülkeler toplumsal bütünlüğün yapısal analizini üretmişlerdi; Almanya'nın Weber'i, Fransa'nın Durkheim'ı, İtalya'nın Pareto'su vardı (Amerika için de Parsons'u eklemek gerekir). İngiltere'de bu isimlere karşılık gelecek kimse yoktu.[1] Hal böyleyken, "olmayan bir sosyolojinin sosyolojisi" ne anlama geliyordu? Bu başarısızlık nasıl açıklanabilirdi? Bu sorunun yanıtı, İngiliz burjuvazisinin tarihsel yapılanışında ve yine bu burjuvazinin geleneksel İngiliz hâkim sınıfını oluşturan toprak aristokrasisine karşı çıkmak konusundaki başarısızlığında aranmalıydı:

> İngiliz burjuvazisi en başından itibaren entelektüel hakkından feragat etti. Toplumu bir bütün olarak sorgulamayı reddetti. Bir kategori olarak bütünlüğe karşı duyduğu derin, içgüdüsel hoşnutsuzluk tüm yörüngesini belirledi. Hiçbir zaman toplumu somut tarihsel bir pratik olarak yeniden biçimlendirmek zorunda kalmadı. Bunun sonucu olarak da bir bütün olarak toplumu soyut, kuramsal bir değerlendirme düzeyinde yeniden kavrayamadı. Ampirik, bölük pörçük entelektüel disiplinler sınırlı bir toplumsal etkinlik gösterebildi... Bütünlük kategorisi, İngiliz burjuvazisi tarafından erken dönem Viktoryen kapitalizmin hiyerarşisi içindeki konforlu ancak ikincil bir mevkiye razı kalınarak terk edildi (Anderson, 1969: 228).

On dokuzuncu yüzyılda İngiliz düşünce hayatına egemen olan burjuva entelektüelleri, çıkar, arkadaşlık ve evlilik ilişkileriyle birbirine sıkıca bağlanmış erkeklerin oluşturduğu bir ağ görünümündeydi. Noel Annan'ın (1955) "entelektüel aristokrasi" olarak tarif ettiği bu grup, egemen toplumsal düzenden ayrı değildi, aksine o düzenin parçasıydı. Tam da bu nedenle, İngiltere kendi içinden eleştirel bir entelijansiya çıkarmayı başaramamış, bu topluluğu başka bir yerden ithal de edememişti. Oysa ABD, iki savaş arasındaki dönemde, Avrupa'dan gelen ve Amerikan toplumunun sağlam bir eleştirel analizini üreten ra-

[1] Toplumun kendine özgü farklı bir çözümlemesi üzerinde çalışan ilk İngiliz sosyolog, 1980'lerde uluslararası üne kavuşmuş bir isim olan Anthony Giddens'tır. *The Constitution of Society* (1984) Giddens'ın başyapıtıdır.

dikal göçmen entelektüellere ev sahipliği yapmıştı. Aynı dönemde İngiltere de kıyılarına göç eden muhafazakâr entelektüellerin akınına uğramıştı ancak onların bu yeni duruma tepkileri, ABD'dekinden farklı olmuştu. Anderson'ın "beyaz göçmenler"[2] olarak adlandırdığı bu grup, iki savaş arasında İngiliz kültürel hayatının hemen her alanında boy gösterdi. Öyle ki, Anderson'a göre (1969: 230) yüzyıl ortasında yabancılar akademide hâkim konuma gelmişlerdi.

İngiltere'ye göç eden entelektüellerin hepsi şiddetli kargaşanın sürmekte olduğu ülkelerden gelmişlerdi. İngiltere onlar için kendi deneyimlerinin tam tersini, gelenek, devamlılık ve düzeni temsil ediyordu. İngiliz yaşam şeklinin barışçıllığının erdemlerini yücelttiler, ev sahiplerinin duyarlılıklarını övdüler ve böylece kurumsal tanınma ve toplumsal kabulle ödüllendirildiler. Anderson'un kısa listesinde sadece iki alanda yabancı istilasına yenik düşülmemişti: ekonomi ve edebiyat eleştirisi. Ekonomi alanında J. Maynard Keynes öncü olmasına karşın bu alana yine de gurbetçilerin sızdığı görülmekteydi: Macaristan'dan Nicolas Kaldor ve İtalya'dan Piero Sraffa. Bu bakımdan, kendi yerel bağımsızlığını korumuş tek alan edebiyat eleştirisiydi. Bu alanın rakipsiz tek hâkimi ise, Cambridge Üniversitesi Downing Koleji hocaları arasında yer alan, yalnız ve inatçı bir isim olarak bilinen Frank Leavis'di. Toplumu bir bütün olarak ele almaya duyulan ilgi, İngiliz entelektüel hayatının her alanından dışlanırken, beklenmedik bir biçimde kendisine burada bir yuva buldu.

Adı	Disiplin	Ülke
Ludwig Wittgenstein	Felsefe	Avusturya
Bronislaw Malinowski	Antropoloji	Polonya
Poland Lewis Namier	Tarih	Polonya
Karl Popper	Sosyal teori	Avusturya
Isaiah Berlin	Siyaset teorisi	Rusya
Ernst Gombrich	Estetik	Avusturya
Hans-Jürgen Eysenck	Psikoloji	Almanya
Melanie Klein	Psikanaliz	Avusturya

İngiliz Entelektüel Hayatındaki Yabancılar (Anderson, 1969: 230)

[2] Lenin'in iktidarı ele geçirmesiyle sonuçlanan Rus İç Savaşı (1919-22), Kızıllar (Komünistler) ve Beyazlar (eski Çar rejimi taraftarları) arasında yaşanmıştır. Bu nedenle, bakış açınıza göre değişmekle birlikte, ilerlemeci (Kızıl Ordu) güçlerle, eski düzeni savunan güçler (Beyaz Ordu) arasında yaşanan bir mücadele olmuştur.

İngilizler ve Kitleler

Anderson'ın iddiası dâhilikle deliliğin olağandışı bir bileşimiydi. Bu makale, genç, zeki ve kendine güveni oldukça yüksek biri tarafından kaleme alınmıştı. Anderson'ın savunduğu ve bir program niteliği taşıyan bu tarih anlayışı beğenilmeyebilir ya da kabul görmeyebilir (ki yazdıkları Edward Thompson'ı öfkelendirmişti).[3] Ne var ki Anderson, İngiliz toplumuna yönelik bütünsel ve tutarlı bir kuramsal çözümlemenin semptomatik eksikliği hakkında önemli bir soru sormuştu. Bu eksiklik, savaş sonrası İngiliz toplumunun karşılaştığı kültürel krizin zirve noktasında derinden hissediliyordu. On yıl sonra Stuart Hall yönetimindeki Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi'nin kültür üzerine çalışabilmek için teorik bir altyapı geliştirme çabası da tam olarak bu krizle ilişkiliydi. Bu "Kültürel Çalışmalar" uğrağı sekizinci bölümün konusunu oluşturuyor. Bu bölümde ise İngiltere özelinde "sosyal sorun"un nedenlerini incelemekle ve bu sorunun niçin edebiyat eleştirisi tarafından dile getirildiğiyle ilgileniyorum. Bunun için öncelikle, İngilizcenin yirminci yüzyıl başında eğitim sistemine dahil olduğu süreci değerlendirmek gerekiyor.

İngilizce eğitimi bugün hem ulusal müfredatın parçasıdır, hem de üniversite seviyesinde talep gören saygın ve popüler bir alandır. Oxford ve Cambridge gibi klasik üniversitelerin yerleşik İngilizce fakülteleri vardır. Oysa İngilizce geçen yüzyılın başında ne üniversitelerin ilgilendiği bir alandı ne de yeni kurulan ulusal eğitim müfredatının parçasıydı. Brian Doyle'un (1989) İngilizcenin kökenleri ve gelişimini ele aldığı mükemmel eserinde belirttiği gibi, İngilizce eğitimine verilen önemin itici gücü, derinden bölünmüş sınıflı bir toplumun yarattığı gerilimlerin üstesinden gelebilmekti. On dokuzuncu yüzyılda ilkokullarda İngilizce eğitimi, kadınlar tarafından verilen ve pek de önemli görülmeyen

---

[3] Edward Thompson dönemin önde gelen İngiliz sosyalist tarihçisiydi. Başyapıtı *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (1962), Thompson'ın "aşağıdan tarih" (bkz. Sharpe, 1992) olarak nitelendirdiği ve tarihsel sorgulamaya yeni bir bakış kazandıran çok önemli bir çalışmaydı. Thompson'ın İngiliz işçi sınıfının oluşumuna ilişkin sunduğu anlatının en önemli özelliği işçi sınıfının kendi inşasında etkin olduğuna ilişkin saptamasıydı. İşçi sınıfı, kendi üzerinde etki sahibi olan soyut tarihsel güçlerin bir ürünü değildi. Thompson, tarihsel sınıf analizine insan eylemliliği nosyonunu yeniden dâhil etmişti. Anderson'un da benimsediği şekliyle tarihsel ve toplumsal süreçlerin yapısalcı analizlerine ve yapısalcı Marksizm'in "babası" Louis Althusser'e şiddetle karşı çıkıyordu. Thompson'ın Anderson'a ve Althusser'e karşı çıktığı son derece eğlenceli polemik yazıları için sırasıyla bkz. "İngilizlerin Acayiplikleri" (1978) ve *Teorinin Sefaleti* (1978). Anderson'ın Thompson'la ilgili görüşleri için bkz. Anderson, 1980.

bir yardım faaliyeti niteliğindeydi. İngilizcenin eğitim sistemi içindeki itibarı arttıkça erkekler bu faaliyete el atmış, İngilizce eğitimi profesyonelleştiği ölçüde erkeksileşmişti (Doyle, 1989: 69-93). İngilizceyi eğitim sisteminin merkezine yerleştirme talebinin ardında, "İngilizce Vakfı" adlı lobi grubu bulunuyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında faaliyet gösteren bu vakıf dil öğreniminin gençleri eğitmenin temel insani unsuru olduğunu savunmuştu. Hedefleri, işçi sınıfına mensup gençler arasında okuryazarlığın yaygınlaştırılmasıydı. Ekonominin verimli işleyebilmesi için çalışan herkesin temel bir eğitim almasını savunan dönemin faydacı *ethos*'unun buradaki etkisi açıktı. Kapitalizmin işlevsel düzeyde okuryazar olan fabrika işgücüne ihtiyacı vardı.

Eğitime faydacı bakış açısı, makine teçhizat ticaretinden servet kazanan Bay Gradgfrin'in, yeni atanan okul müdürü Bay McChoakumchild'a, adlarıyla değil sadece numaralarıyla seslenilen çocuklara olguları öğretmesine ilişkin tavsiyesinin aktarıldığı *Zor Zamanlar* romanının muhteşem açılış sahnesinde ("Masumların Katli") karikatürize edilir:

> Şimdi tek istediğim olgular. Bu çocuklara sadece olguları öğretmenizi istiyorum. Hayatta gerekli olanlar somut gerçeklerdir. Bu çocukların zihinlerine başka bir şey ekmeyin, olanları da söküp atın. Düşünen hayvanların zihinlerini yalnızca bunlarla doldurmak gerekir. Geri kalanı hiçbir işlerine yaramaz. Bu çocukları da, kendiminkileri de bu prensibe uygun yetiştiriyorum. Olgulardan şaşmayınız bayım!

Çocukların eğitimine ilişkin bu iç karartıcı bakış açısının değişmesi yönündeki baskı on dokuzuncu yüzyıl sonuna gelindiğinde iyiden iyiye artmıştı. Bu değişim talebinin önde gelen savunucularından biri, İngiltere'nin ünlü özel okulu Rugby'nin eski müdürlerinden Tom Arnold'un oğlu, eğitimci Matthew Arnold idi. Oğul Arnold, Noel Annan'ın soy ağacını çıkardığı İngiliz entelektüel aristokrasisinin bir üyesiydi. Arnold, İngiliz edebiyatının sadece özel okullarda değil, 1870 Eğitim Yasası'yla uygulamaya giren ulusal eğitim sisteminin genelinde okutulması yönündeki talebi dillendirenlerin başında geliyordu. Bu meseleye duyduğu ilgi siyasi görüşüyle yakından ilişkiliydi. Arnold en önemli eseri olan *Kültür ve Anarşi*'de,[4] sınıfsal olarak bölünmüş bir toplumun yarattığı uzlaşmazlıklara işaret ediyor, maneviyatı zenginleşmemiş bir insanlık kültüründe toplumsal anarşinin doğacağını savunuyordu.

[4] Türkçesi, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Eski aristokrat İngiliz eğitim sistemi, Yunan ve Roma edebiyatını esas kabul etmiş, eskilerin büyük kolejlerinde okuyan oğlan çocuklarına nesiller boyunca bu edebiyat anlayışı aşılanmıştı. İngiliz edebiyatının modern bir alternatif olarak önerilmesinin arkasında İngilizce Vakfi'nın bu eserleri klasiklere oranla daha doğrudan ilgili ve kolay anlaşılır bulması yatıyordu. Bu geçiş için en uygun zaman, on erkekten birinin hayatını kaybettiği Birinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında belirmişti. A.J.P. Taylor'un (1975: 26) belirttiği gibi savaş ilk kez (ve geri dönülmez şekilde) resmi tarihle kitlelerin tarihini bir araya getirmişti: "Kitleler, ilk kez, hayatları yukardan gelen emirle şekillenen etkin yurttaşlar halini aldılar." Milyonlar Avrupa'nın ölüm tarlalarında katledilip de savaş nihayete erdiğinde, pek çok ülke gibi İngiltere'de de işçi sınıfı militanlığı kraliyetin iç huzurunu tehdit eder hale gelmişti. "Kitlelerin iş birliği olmaksızın modern topluluk/cemaat varlık kazanamayacağı, siperler kadar fabrikalar da onların iş-birliğini elzem kıldığı" için kitlelerin durumu hükümetin öncelikli meselesine dönüştü (Taylor, 1975: 231). Olmazsa olmaz bir ayrıcalık, kitlelere eşit olarak tanınan oy hakkıydı. Yüzyıllar süren mücadeleden ve dökülen onca kandan sonra nihayet, 1918'te Kişilerin Temsil Yasası ile 21 yaş ve üstü tüm erkekler ile 30 yaş ve üstü tüm kadınlara oy hakkı tanındı. Aynı yıl, maaşlı kadrolarla donatılmış ulusal bir eğitim sistemini benimseyen, zorunlu eğitim yaşını on ikiden on dörde çıkaran yeni bir Eğitim Yasası yürürlüğe girdi.

Sir Henry Newbolt liderliğindeki İngilizce Vakfı bu koşullar altında kendini yenileyerek "İngiliz edebiyatının üstün eserlerine dayalı, herkes için özgür eğitimi" yaymak için lobi faaliyetine başladı. Newbolt, vakfa seslendiği bir konuşmasında temel ilgi alanlarını sıralamış ve "yerel kültürümüzün her zaman tek bir sınıf ya da küçük bir azınlık tarafından sahiplenilmesi gerekliliği"ni savunan anlayışı sürdürmenin artık mümkün olmadığını dile getirmişti. Newbolt'a göre, tam aksine,

> Ulusal kültür onu sahiplenmek isteyen tüm İngiliz kadın ve erkeklerine ait olmalı. Hem de bir an evvel. Sizlere varlık veya sıhhatte, zihnen ya da bedenen veyahut dünyadaki birçok farklı durum için genel bir eşitlik sağlanması yönünde ümit vermiyorum. Ancak sizden, sınıfların varlığını unutup birbirimizin hayatlarına dokunabildiğimiz kardeş bir ulus olma ümidini paylaşmanızı istiyorum (Newbolt, 1928: 9-10).

Bu anlamda, İngilizce ulusal kültürün temel bileşenini oluşturdu ve kültürel fırsat eşitliği aracılığıyla sınıf temelli maddi eşitsizlikleri ortadan kaldırmanın bir aracı haline geldi. Bu, kültürün depolitizasyonu anlamına gelen son derece politik bir tavırdı. Başkanlığını Newbolt'un yaptığı bir komite tarafından kaleme

alınan ve 1918 tarihli Eğitim Yasası'nı Avam Kamarası'na sunan Eğitim Kurulu Başkanı Herbert A.L. Fisher'a 1921 yılında teslim edilen "İngiltere'de İngilizcenin Öğretilmesi" başlıklı raporun ruhunu oluşturan da işte bu tavırdı.[5] Raporda İngiliz edebiyatı eğitiminin yeni yasayla yürürlüğe giren ulusal eğitim sisteminde merkezi bir konumda olması gerektiği savunuldu:

> Ona [edebiyata] herkesin erişebilmesi, hakkında bilgi sahibi olması, ondan keyif alması, ona ilişkin ilgi ve beğeniler geliştirmesi sayesinde, eskiden sınırlı bir kesimin ayrıcalığındaki deneyimler, artık tüm sınıflarca paylaşılabilecek ve onların zihinsel hayatlarını bir araya getirerek ulusal birlik adına yeni bir değer yaratacak (Doyle, 1989: 48-49).

İngilizce eğitimi, sınıfsal farklılıkların ötesine geçebilen ortak bir kültür için zemin oluşturacak ve bu farklılıkları, ortak bir ulusal kimlikte birleştirebilecekti. Böylelikle işçi sınıfı isyanının yarattığı tehdit de hafifletilebilirdi. *İngilizler için İngilizce* (1921) kitabının yazarı George Sampson'ın söylediği gibi: "İşçi sınıfı çocuklarının maneviyattan pay almalarını engellerseniz, ilerde onları, maddiyatın ortaklaştırılması talebiyle karşınıza dikilmiş adamlar olarak görürsünüz."

Kitle Medeniyeti

Okullarda okutulacak her yeni akademik konunun, sadece üzerinde uzlaşılmış yazarlara, eserlere ve ders kitaplarına değil, o konuya ilişkin derlenmiş araştırma ve bilgi külliyatı tarafından desteklenen bir ders akışına ve müfredata ihtiyacı vardır. Bu külliyatın oluşturulması, üniversitelerin işlevlerinden biridir. İhtiyaç duyulan ilk şey yeni disiplinin sınırlarının belirlenmesidir. Edebiyat olan ve olmayan nedir? (Ve neden?) Eğer bir isim vermek gerekirse, bu ayrımı ilk yapan kişi Cambridge Üniversitesi İngilizce Fakültesi'nden F.R. Leavis'tir. Anderson'ın isabetli tespitiyle, Leavis meslek hayatı boyunca sınırlarını ve entelektüel gündemini kendisinin belirlediği bu yeni disiplinde söz sahibi olan tek kişidir.

Leavis'in *modern* edebiyata her zaman ilgi duyduğunu belirtmek gerekir. Leavis ortaçağcı değildi, Eski İngiliz şiirinin ağırbaşlı denebilecek hazlarına ulaşmak için Anglo-Sakson gramerinin öğretilmesi fikrini savunanlar arasında olmamıştı. En ünlü yapıtı olan *Büyük Gelenek*'te İngiliz romanındaki modern kanonu oluşturduğunu söylediği belli başlı romancıları ve onların eserlerini incelemişti. Leavis'e göre, bu kanon Jane Austen'la başlıyor, Henry James ve Joseph Conrad'la

[5] Raporun içeriği ve etkisiyle ilgili tartışma için bkz. Doyle, 1989: 41-68.

bitiyordu. İngiliz romancılarının en büyüğü sayılan Charles Dickens'ı dışarıda bırakmıştı, Dickens ve D.H. Lawrence modern külliyata sonradan eklenmişti. Leavis'in seçtiği yazarları diğerlerinden ayıran; onları geleneğin büyükleri yapan şey, eserlerindeki ahlaki ciddiyetti. Bütün bu yazarlar, hayatla, ait oldukları ve hakkında yazdıkları zamanla kurdukları ilişkide ahlaki bir zekâ sergilemektedir. Leavis'in tercihi, en azından roman özelinde, anlatısal gerçekçiliktir. Örneğin George Eliot'ınki romanlardaki gibi kurmaca yaşam dünyaları, on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki İngiltere üzerine yazılmış birer toplumsal değerlendirme gibidir. Eliot'ın iki büyük eseri *Middlemarch* ve *Daniel Deronda* İngiliz sınıflı toplumunun tuzaklarına düşüp başını derde sokan kadın ve adamların örselenmiş hayatlarını konu alan emsalsiz çözümlemelerdir. Ancak toplumsal gerçekçilik Leavis'in temel odağı değildir. Onun için edebiyatın neden önemli olduğunu belirleyen asıl kıstas, eserin hayatla örtüşen niteliğidir; gerçek ahlaki karmaşıklığa sahip karakterlerin karşılaştığı, üstesinden geldiği (ya da gelemediği) modern hayatın çapraşıklıkları ve güçlüklerinin saygı uyandıracak bir biçimde yaratıldığı, kendini tam anlamıyla gerçekleştirebilen kurmaca hayatların varlığı. Modern edebiyatın hayatı onaylama gücü, dikkate alınma –üzerinde düşünülme, tartışılma, kavga edilme ve düşmanlarına karşı korunma– talebini meşrulaştıran şeydir.

Leavis'in çalışmalarının bir boyutu da bununla ilgiliydi. Ona göre İngiliz edebiyatının ve temsil ettiği değerlerin birçok düşmanı vardı; karşı konulamaz yükselişiyle "kitle medeniyeti" bu düşmanların başında geliyordu. 1930'larda Leavis ve eşi Queenie, yeni kitle kültürünün ve onun müsebbibi olan fabrika merkezli kitlesel üretimin en dobra muhalifleri oldular. Anderson'a göre, kitle kültürünün Leavisçi eleştirisi zamanla, modern topluma yönelik topyekûn eleştiri içinde terkedilmiş bir alana dönüşecekti.

Önceki bölümlerde Amerikan ve Alman toplumsal düşüncesinde "sosyal sorun"un tam olarak aynı zaman diliminde nasıl gündeme geldiğini değerlendirmiştim. Sorunun ortaya konuluşu, tam da bu soruna yanıt üretmeye yönelik bir disiplin içinde gerçekleşmişti; sosyoloji. Columbia Üniversitesi merkezli Amerikan sosyolojisi bilimsel pozitivizm aracılığıyla, Frankfurt merkezli Alman sosyal teorisi ise idealist felsefe ve eleştirel gelenek aracılığıyla yayılmıştı. Aynı dönemde, İngiltere'de bunlarla yakınlık taşıyan hiçbir düşünsel çaba bulunmuyordu. Sosyolojinin ve ona benzer bir düşüncenin bulunmadığı koşullarda, modern toplum eleştirisinin İngiliz versiyonu yeni bir akademik disiplin olan İngilizce Çalışmaları tarafından şekillendirildi. Çünkü Leavis'in takipçilerinin de iddia ettiği gibi, edebiyat bizatihi Aydınlanma'nın diyalektiğine ve moderni-

teye bir yanıt olarak şekillenmişti. Modern edebiyat –şiir ve roman– biçim ve içeriğiyle, modernite deneyimine karşı derinlikli ve süreğen bir yanıt niteliğindeydi. Toplumsal modernleşmeye eleştirel bir ciddiyetle yaklaşan bu metinler, bir yanıyla ondan kurtulmaya yönelik bir tepkiye ve alternatif bir umuda, Leavisçiler için tek kelimeyle, "hayat"ın kendisine yer veriyordu.

Edebiyatın hayatın değerini olumlayan nitelikleri karşısında, kitle medeniyeti hayatın kendisini reddediyordu. Adorno için özerk sanatın işlevi neyse Leavisler için edebiyatın işlevi de oydu: Çağdaş kültürel hayatın egemen biçimlerine karşı tenha bir mücadele alanı. Ancak bu işlevin İngiliz yorumu, Alman versiyonunu tepetaklak etti. Enstitü üyeleri için olumlamacı kültür (kültür endüstrisi –ç.n.) karşısında özerk sanatın negatif bir işlevi vardı.[6] Leavisler içinse edebiyat, negatif kültür (kitle kültürü –ç.n.) karşısında olumlamacı bir işleve sahipti. Bu işlev, İngilizcenin okulda nasıl öğretilmesi gerektiği meselesinde gündeme gelmişti. Gençleri iyi edebiyat olarak kabul edilen eserlere yöneltmek yeterli değildi, bir yandan da iyiyi kötüden ayırabilecek bir entelektüel beceri edinmeleri gerekiyordu. Leavislerin ikisi de kitle kültürü üzerine çalışmıştı. Queenie, *Kurmaca ve Okurlar* başlığını taşıyan, popüler roman hakkında ünlü bir çalışma kaleme almıştı. Frank'in doktora tezinin başlığı (ki o tarihte Cambridge'de doktora yapmak yeni bir şeydi, eski ekol tarafından şüpheyle karşılanıyordu) *Gazetecilik ve Edebiyat: İngiltere'de İkisi Arasındaki İlişkiye Dair Tarihsel Bir Çalışma* idi (McKillop, 1995: 71). Frank Leavis'in "bugün kültürün içinde bulunduğu vahamete" ilişkin görüşleri en açık şekliyle, 1930'da alelacele derlenip yayınlanan *Kitle Medeniyeti ve Azınlığın Kültürü* başlıklı kitapçıkta yer aldı. Leavis bu kitapçıkta, halkın çoğunluğunun Avrupa kültür mirasını[7] idrak edebilecek düzeyde olmadığını, bu mirası ancak eğitimli küçük bir azınlığın takdir edebildiğini iddia etti. Nitekim bu kültür mirasının varlığını sürdürebilmesi bu küçük gruba bağlıydı. Kitlelerin fikir ve beğenileri şekillendiren ise makine medeniyetinin ürünü olan gazetelerdi.

Makine medeniyeti beğeniyi yıkıcı bir şekilde aşağıya çeker ve standartlaştırır; ayırt etme ve yargıda bulunma yetisini yok eder. Bu değişim İngiltere'ye kıyasla ABD'de daha iyi gözlemlenip çözümlenmiş durumdadır. Leavisler bu

---

[6] "Kültürün olumlamacı karakteri" 1937 yılında aynı başlıkla *ZfS* dergisinde Herbert Marcuse tarafından ele alınıp çözümlenmişti (Marcuse, [1937] 1968: 88-133).

[7] Leavis, sadece İngilizce metinleri ya da yazarları değil, "Dante, Shakespeare, Donne, Baudelaire ve Conrad" gibi yazarları ve eserlerini de Avrupa edebiyat külliyatının büyüklüğünü göstermek üzere seçmiştir, bkz. Leavis, [1930] 1978: 144.

genel görüşlerini savunmak için o sıralarda yeni yayınlanmış olan *Middletown* (1929) çalışmasına sıkça başvurur. Robert ve Helen Lynd'in kaleme aldığı ve bir klasik haline gelen bu çalışma Illinois eyaletinin Muncie kasabasındaki sosyal ve kültürel değişimi ele almaktadır.[8] Kitlesel üretim ve kitle kültürü için Amerika'yı ve Amerikalıları suçlamanın bir anlamı yoktur. İngiltere'de hiç kimse, en azından tüm sorumluluğu ABD'ye yükleyen kesimlerden hiçbiri, "artan verimlilik, iyileşen satış olanakları, daha fazla kitlesel üretim ve standartlaşma gibi, makineleşmenin sonucu olan süreçler"e karşı durmak için çaba göstermemiştir. (Leavis, [1930] 1978: 147).

Kitle Medeniyeti ve Azınlık Kültürü ne üzerine iyi düşünülmüş ne de iyi bir şekilde kaleme alınmış bir çalışmadır. Kitap Leavislerin basın ve popüler roman üzerine gerçekleştirdikleri tarihsel araştırmadan hızla derlenip bir araya getirilmiş alıntılardan ibarettir. Bu kitabın hemen ardından eski öğrencisi ve sadık yardımcısı Denys Thompson[9] ile birlikte kaleme aldığı *Kültür ve Çevre* adlı çalışması, Leavis'in çağdaş kültüre ilişkin yaklaşımını çok daha açıklıkla ve ikna edici bir biçimde sergiler. Çalışmada kitlesel üretimin sonuçlarından olan standartlaşma ve ürünlerin aynılığı gibi özellikler illa da kötü olarak nitelendirilmez. Makineleşmenin, eskinin ağır koşullara sahip el emeği üretim karşısında sayısız avantajı vardır. Makine medeniyetinin zehir saçan sonuçları, maddi ürünlerin üretiminde değil kitle kültürü ve eğlencenin yeni biçimlerinde kendisini gösterir. Bu biçimler arasında sadece Leavislerin üzerinde çalıştığı basın ve popüler roman değil, sinema ve radyo da vardır. Bunların hepsi en alt düzeyde tatmin sağlar, anlık hazların en az çabayla yaşanmasına olanak verir. Kitle kültürü, İngilizce eğitmenlerinin gençlere aşılamak istedikleri incelikli beğeniye ilişkin yargı yetisini zayıflatır. Çocuklara içinde yaşadıkları kültürel çevrenin ne kadar yetersiz olduğunu göstermek öğretmenlerin görevidir. Çağdaş yaşamın kültürel çevresine ve Leavis ile Thompson'ın (1932: 99-103) "ikame hayat"ın parçası gördükleri sözde hazlara ilişkin eleştirel bir farkındalık yaratılması şarttır. Fakat edebiyat bir tarafa, alternatif bir otantik hayat nerede bulunacaktı? Yanıt, edebiyat eğitiminin yerini zar zor doldurabileceği "organik toplum"un varlığıydı:

---

[8] *Middletown* "hatırı sayılır bir antropoloji çalışmasıdır" (Leavis, [1930] 1978: 146). *Kültür ve Çevre* kitabının sonundaki temel kaynakça içerisinde en çok tavsiye edilen eserdir. Leavis ve Thompson bu çalışmayı (1932: 147) "tüm kütüphanelerde muhakkak olması gereken bir kitap" olarak tanımlamıştır.

[9] Thompson için, bkz. Doyle (1981). Leavis'in biyografi yazarı McKillop, Queenie'nin *Kültür ve Çevre* kitabına çok büyük katkı sunduğunu ancak bu katkının onurlandırılmadığını söyler.

> Kaybettiğimiz şey yaşayan kültürü içerisinde barındıran organik toplumdur. Yerel şarkılar, danslar, Cotswold çiftlik evleri, el emeği ürünler; bunların hepsi daha büyük bir anlam ifade etmektedir: Doğal çevremize ve mevsimlerin ritmine göre düzenlenip şekil alan, sanatlarda, ilişki adabında ve uyum sağlama şekillerinde kendini gösteren, kadim deneyimden kaynağını alan bir yaşama sanatı (Leavis, 1978: 2).

Bu kültür yok olmakla birlikte, ülkenin ücra köşelerinde yaşama sanatını anımsatır şekilde hafızalardaki yerini koruyordu. Leavis ahmak biri değildi. Bunların herhangi birisine yeniden can verilebileceğini bir an için bile olsun aklından geçirmemişti. Dahası, yeniden popülerleşen, halk kültürüne özgü tek tek öğeler (Morris dansı, yerel bira, panayırlar vb.) otantiklikten bütünüyle uzaktı; bir zamanlar canlı, ilişkisel bir bütünün parçası olan bu gelenekler bugün için yalıtılmış birer fragmandan başka bir şey değildi. Kültür bir *yaşama sanatı*, söz ve konuşma yoluyla varlığını sürdüren bir *yaşam şekli* olarak kavranıyordu. "*Konuşma sanatını* geliştirmek eskinin halk kültürünün ayrılmaz bir öğesidir, bu sanatın yerel çeşitlemeleri ülke genelinde şarkı, dans ya da el işleri gibi farklı biçimlerde yaşamayı sürdürür" (Leavis, 1978: 2). Adorno ve Horkheimer dilin metalaşması sorununu derinden kavramıştı. Leavis de, sıradan toplumsal hayatın canlı bir parçasını oluşturan, onun sayesinde kültürün dile getirildiği ve sürdürüldüğü konuşma sanatının yitimi için yas tutuyordu. Bir sonraki kuşağın İngiliz edebiyatı hocalarının yeniden ele alıp geliştirecekleri kültür tanımının özü işte buydu.

Leavis artık ününü yitirdi, bir zamanlar her İngiliz edebiyatı öğrencisinin okuduğu şiir ve roman hakkındaki kitaplarının artık baskısı bile bulunmuyor. Ne var ki çağdaş yaşama dair eleştirisinin sahip olduğu ahlaki güç, iki kuşak boyunca kendi alanındaki otoritesini korumasını sağladı. Leavis sahte bir cemaatte (Merton'un ifadesiyle sözde *Gemeinschaft*) halk kültürüne özgü unsurları canlandırmak için ne kadar çabalanırsa çabalansın, yasını tuttuğu hayatı geri getirmenin hiçbir yolu bulunmadığını pekâlâ biliyordu. Endüstrileşme ve kentleşme, yerine "hiç yoktan iyidir" denecek tek bir şey koymadan, yaşama (haysiyet) sanatının ifadesi olan eski hayata özgü tüm formları yok etmişti. Hem edebiyat hem de kitle kültürü otantik hayatın ve deneyimin yerine kullanıldığı için Leavis'in bu konular hakkında yazdıklarında sıklıkla umutsuz bir ton açığa çıkar. Sanat olarak yaşam ifadesine bir karşılık bulunacaksa, edebiyat en iyi, kitle kültürü ise en kötü seçenektir. Bu kavrayış Alman eleştirel geleneğinin sahip olduğu kuramsal zarafetle dile getirilmemiştir ancak birçok açıdan onunla benzerlik taşır. Leavis'in Matthew Arnold'dan devraldığı İngiliz faydacılığına yönelik eleştiri,

özü itibariyle Weber'in rasyonel akıl eleştirisiyle aynıdır. Leavis, Weber'in büyüsünü yitirmiş modern dünyanın bir "demir kafes" olduğuna ilişkin söylediklerini duymuş olsaydı hiç şüphesiz ona hak verirdi. Ne var ki Leavis, Frankfurt Okulu'nun Marx, Weber ve Lukács'tan hareket etmesine olanak tanıyan ve bir benzerini İngiliz toplumuna ve kültürüne uyarlayabileceği siyasal analiz çerçevesinden yoksundu. Buna karşılık, Adorno ve Horkheimer'ın gözden kaçırdıkları bir şeyi Leavis yakalamıştı: Kültür esasen, estetik değil ahlaki bir meseleydi, bu nedenle ilk planda güzel sanatlarla değil hayatla, yaşama sanatıyla ilişkiliydi.[10] Çağdaş kültürün Leavisçi eleştirisindeki özsel bağı kuran işte bu gizli hazineydi. İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, 1950'lerde Richard Hoggart ve Raymond Williams gibi düşünürlerin sahiplenip farklı şekillerde sorguladıkları kavrayış da buydu. Hem Hoggart hem de Williams, Leavis'in himayesi altında kalmakla birlikte, onun modern kültürü edebi alana hapsetmesine karşı çıktı. Her ikisi de siyasal ve toplumsal açılımlarını görünür kılmak amacıyla kültürün anlamını yeniden sorguladı. Bilhassa sınıf meselesinin "kültür sorunu"nun ele alınışına nasıl bir temel oluşturduğunu açığa çıkardı. Kültür orta ve üst sınıfların ürettiği ve onların sahip olduğu bir şey değil miydi? O halde işçi sınıfı kültürü ne demekti?

Okuryazarlığın Kullanımları

İşçi sınıfı kültüründen bahsetmek kendi içinde çelişkiliydi. Kültür, eğer kendine özgü biçimde üretilen ve belli bir bütünlüğe sahip sanat ve edebiyat ürünlerinin toplamıysa –ki 1950'lerde İngiltere dahil olmak üzere pek çok yerde kültürün hakim tanımı buydu– o zaman işçi sınıfı kültürü, kültürü olmayanların kültürüydü. Hoggart ve Williams işçi sınıfı kökenliydi. Okulda başarılı olmuş ve İngiliz edebiyatı öğrenimi görmek üzere üniversiteye devam etmişlerdi (işçi sınıfından çocuklar için ender rastlanan bir durumdu). Daha ender olan, ikisinin de İngilizce okutmanı olmaları ve kendi üniversiteleri (Hull ve

[10] Alman çağdaşları arasında Leavis'i en çok çağrıştıran isim Martin Heidegger'dir. Her ikisi de değişken mizaca sahip muhafazakâr düşünürler olarak kıra özgü komünal ve artizan hayat tarzlarının yok olmasından hayıflanır. Leavis makine medeniyetiyle ne kadar meşgul olduysa Heidegger de, üstelik aynı kaygılarla, "teknoloji sorunu"na yönelmiştir. İkisi arasındaki en derin bağ, varoluş (hayat) meselesine duydukları ortak ilgidir. Heidegger'in 1927'de yayınlanan *Varlık ve Zaman* kitabında geliştirdiği varoluş [*Existenz*] felsefesinde, Leavis'in "hayat"a karşı duyduğu fakat pek de açıklayıcı bir tarzda ele almadığı o güçlü inancı, "dünyada varlık" kavramının mihenk taşı olmuştur (Heidegger, [1927] 1962; Dreyfus, 1991). Türkçesi, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora, 2007 –ç.n.

Cambridge) dışında, İşçiler için Eğitim Derneği bünyesinde erişkinlere ders vermeleriydi. Hoggart ve Williams, Leavis'in edebiyat eğitimine yüklediği ahlaki ciddiyeti benimsemiş, ancak ona kendi hayatları ve deneyimleriyle yeni bir anlayış ve bakış açısı kazandırmışlardı. Bu iki ismin çalışmalarıyla, savaş sonrası dönemde İngiltere'de "kültür sorunu" yeni bir biçimde tanımlandı. "Kültür"ün anlamı üzerine yeniden çalışırken Leavis'in kültürün bir yaşam sanatı, bir yaşam şekli olduğu şeklindeki tanımlamasını kullanan Hoggart ve Williams, bu tanımlamayı kendilerine özgü bir tarzda, kimi zaman yeni terimlerle ilişkilendirerek ele almışlardır. Her ikisi de kısa sürede geniş etki uyandıran kitaplarını 1950'lerde yayınlamıştır. Richard Hoggart'ın *Okuryazarlığın Kullanımları* [The Uses of Literacy] adlı çalışması bu kitapların ilkidir.

Kitabın başlığı ilkin *Okuryazarlığın Suiistimalleri* [The Abuses of Literacy] olarak düşünülmüştü. Bu başlık, kitabın bulvar gazeteciliğinin ve ucuz romanların işçi sınıfından okurlar üzerindeki olumsuz etkisine ilişkin temel iddiasını daha isabetli bir şekilde tarif ediyordu. Ancak yayıncı bu başlığı beğenmediği için yeni bir başlık bulundu. Kitap aslında sondan başa doğru yazılmıştı; ilk olarak ikinci bölüm kaleme alınmış, sonradan eklenen ilk bölümse kitapta ele alınan meseleye bir bağlam oluşturması için yazılmıştı. Söz konusu mesele, kitle kültürünün yeni okuryazar kitleler üzerindeki etkisiydi. Kitabın ortaya çıkışında Hoggart'ın İkinci Dünya Savaşı sonrasında İşçiler için Eğitim Derneği'nde verdiği derslere ilişkin deneyimi, orada verdiği eğitim ile eğitim alanların hayatları arasında gördüğü fark etkili olmuştu. Modern edebiyat eğitimli bir toplumsal tabakanın ürünüydü, aynı toplumsal sınıfın üyeleri tarafından yazılmış, okunmuş ve onların ortak ilgilerine hitap etmişti. On sekizinci yüzyılda ortaya çıktığı haliyle roman, mahrem aile hayatı ortamında paranın, cinselliğin ve iktidarın değişen dinamiklerini keşfe çıkmış yeni bir toplumsal sınıfa ait yeni bir edebi türdü. On dokuzuncu yüzyılın tarihsel romanında ise yeni yaşam şekliyle savaşın ve politikanın kamusal dünyası arasındaki ilişki anlatının temel odağı oldu. Her iki dönemde de türe özgü ilgilerle onu okuyanlarla üretenlerin hayatları arasında ciddi bir uyuşmazlık söz konusu değildi. Ancak işçi sınıfına mensup okurlar için, onların hayatlarını zenginleştirmesi beklenen edebiyatın yaşam temsilleri ile kendi deneyimleri arasında çok büyük bir boşluk vardı. 1950'lerde Richard Hoggart ve Raymond Williams'ın yazdıklarında vücut bulan kültürel dönüşü tetikleyen de tam olarak bu boşluktu; eğitimin konusu olan hayatlar ve deneyimler ile eğitim alanların hayat ve deneyimleri arasındaki uyumsuzluk. Onların kültürü yeniden ele alışlarının merkezindeki toplumsal soru sınıf meselesi ile ilişkiliydi –sınıf, kültür ve toplum.

Özellikle İngiltere'de sınıf kavramı iki farklı ama birbiriyle ilişkili biçimde kullanılır. İlk olarak, kraliyet ile kilise, lordlar ile avam arasında yüzyıllar öncesine uzanan tarihsel ilişkiyle ilgilidir. İkincisi, İngiliz toplumunun bu zengin katmanlı ve hiyerarşik yapısının zaman içinde, sıradan insanlar (alt sınıflar) ile burjuvazi (orta sınıf) ve aristokrasi (üst sınıf) arasındaki ilişkileri tarif edecek şekilde geçirdiği dönüşüme göndermede bulunur. On dokuzuncu yüzyılda fabrika kapitalizminin yükselişi ve sermayedarlar ile işçiler, efendiler ile tebaası arasında oluşan yeni bir ekonomik ilişki biçimi de bu yapıya eklemlenmiştir. Hoggart ve Williams'ın üzerinde çalıştığı İngiliz işçi sınıfı on dokuzuncu yüzyılın akıl almaz yoğunluktaki gelişmeleri ışığında şekillenmişti. 1950'lerde işçi sınıfı dendiğinde akla gelen hâlâ bir yüzyıl önce, sanayi devriminin gerçekleştiği yerlerde hayatını sürdüren insanlardı: On dokuzuncu yüzyıl fabrika kapitalizminin temel sanayilerini oluşturan kömür (ekonomik devrimi ateşleyen temel enerji kaynağı) ve çelik (gemiler, demiryolları, trenler gibi yeni ulaşım alt yapısının kaynağı) kollarında, Lancashire ve Yorkshire'ın pamuk ve yün imalathanelerinde çalışan insanlardı. Fabrika kapitalizmi ve kentli işçi sınıfının kalbi olan Kuzey, bu sınıfın ta kendisiydi. İşçi sınıfının tarihi, iş yerinde sömürüye ve yoksulluğun yarattığı sefalete karşı amansız mücadelenin tarihiydi. Bu sınıfın kendisini tanımlama biçimi, boş zaman kültürünün yaratılması bağlamında değil, varoluşun kendisine tekinsizce tutunmayı sürdürebilme mücadelesi üzerinden şekillenmişti. İşçi sınıfının deneyimini belirleyen şey mahrumiyetti: asgari ücret, yetersiz beslenme, kötü evlerde yaşama, pespaye giysiler, sağlık sorunları ve kısa bir ömür.

Bu durum 1950'lerde değişmeye başladı. İşçi sınıfının bu yıllardaki durumu ile 1930'lardakini karşılaştırmak aydınlatıcı olacaktır. Amerikan ekonomisinin 1929'da yaşadığı kriz 1930'lara damgasını vurmuştu, bu krizin toplumsal ve siyasal sonuçları on yıl içerisinde Avrupa'yı küresel bir savaşa sürüklemişti. Her iki kıtada da 1930'lar, yoksulluk politikalarıyla şekillenmişti. Milyonlarca insan ekonomideki çöküş yüzünden işinden olmuş, açlık sınırında yaşamaya başlamıştı. Kitlesel yoksulluğun ilk elden sonuçları, her iki yakada da iyi niyetli orta sınıf entelektüeller tarafından ele alındı. Belgesel hareketi, buhranın insanlar üzerindeki etkisini belgelemek ve onların acılarını duyurmak için fotoğraf, sinema ve radyo gibi yeni iletişim teknolojilerini kullandı. Yoksulluk ve kitleler hakkında 1930'larda kaleme alınmış iki klasikten ilki George Orwell'in ([1937] 1965) *Wigan İskelesi Yolu*,[11] ikincisiyse James Agee ve Walker Evans'ın ([1939] 1975) *Gelin*

[11] Türkçesi, çev. Levent Konca, İstanbul: Can Yayınları, 2016. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

Bu Şanlı İnsanları Övelim adlı eserleridir. İlki İngiltere'nin kuzeyinde yaşayan işçi sınıfının perişanlığını belgelerken (Wigan kasabası Lancashire'dadır), ikinci eserde *Dust Bowl*'un (Toz Çanağı) yol açtığı kuraklık koşullarında kıtlıkla mücadele eden tarım işçilerinin (ortakçılar) gösterdiği direnç övülmüştü. Her ikisi de, eğitimli, seçkin sınıfa mensup yazarların yoksulların çektikleri acıyı görünür kılmak için onların koşulları hakkında yaptıkları incelemelerin örneğiydi. Haksızlık karşısında duyulan öfke ve merhamet duygusuyla harekete geçmiş bir acıma siyasetiydi bu; kültürün böylesi koşullarda yaşayanlar için bir anlam taşımadığı, onların hayatlarının kültürün aşağısında kaldığı bu siyaset tarafından ortaya konmuştu.

İkinci Dünya Savaşı, İngiltere ve Amerika'da yoksulluk sorununu hızla çözüme kavuşturdu. Her ikisi de tam kapsamlı savaş ekonomilerine geçiş yaptıkları için işsizlik sona erdi. Karada, havada ve denizde görev yapan birlikler için uçakları, gemileri, tankları, silahları ve cephaneleri üreten fabrikalarda çalışan kitleler, savaşla birlikte yeni bir ekonomik güvenliğe ve yüksek hayat standardına ulaştı. Her ne kadar 1940'ların sonlarında İngiltere'de kısa süreli keskin bir ekonomik kriz yaşanmış olsa da, 50'ler sürekli büyüme dönemiydi. Hayat standartları yükselmeye devam ederken, savaş sonrası siyaset herkese ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetlerinin sunulduğu, hastalık ve işsizlik durumunda sosyal güvence garantisinin verildiği bir refah sistemi yarattı. 1930'ların kronik güvensizlik koşullarına artık dönüş yoktu. Böyle bir ortamda kültür meselesi de yeni bir anlam kazanıyordu. Artık kitlelerin boş zaman uğraşları için kullanıma hazır zaman ve kazançları vardı, kitleler bu varlıklarını doğru kullanılabilmeleri için nasıl yönlendirilmeliydiler? 1930'larda Leavisler kitle kültürünün yeni biçimlerinin ucuz ciddiyetsizliklerini görmelerine yardımcı olmak için gençlere okullarda eğitim verilmesini sağlamaya çalışıyorlardı. 1950'lerde, İşçiler için Eğitim Derneği tarafından gece okullarına yollanan erişkin kadın ve erkeklere ders veren Hoggart ve diğerleri de aynı soruyla karşı karşıyaydı:

> Çocukların buraya gelmeleri ve neredeyse Leavisçi bir anlayışla "klasik" edebiyat öğrenmeleri ama başka bir dünyada yaşamaları... bizim de ilgimizi çekiyordu... Gazetelerin, dergilerin, radyonun (o tarihte televizyon henüz yoktu, P.S.) ve popüler şarkıların dünyasında yaşıyorlardı. Dışarıdan gelen birçok eğitmenin bunun ne anlama geldiğini sorgulamaya yönelik bir ilgisi vardı. Leavis'ten ve *Scrutiny* grubundan hepimiz çok şey öğrendik. (Hoggart, [1957] 1992: 382)

Hoggart, yeni kitle kültürünün sığlığını gözler önüne seren bir kitap daha yazmak istedi, Q.D. Leavis'in yazdığı *Kurmaca ve Okurlar* adlı kitabın etkisinde

kalmıştı. Ancak kitle kurmacasının okuyucular için ne ifade ettiği konusunda Q. Leavis'in kavrayışında bir sorun gördü; gerek kurmacaya gerekse onu okuyan kesimlere karşı fazlaca "burnu havada"ydı (Hoggart'tan akt. Corner, 1991). Hoggart tam da bu uçurumu gidermek için savaş sonrası kitle kültürü tüketicilerinin yaşam koşulları bağlamında bir giriş bölümü kaleme aldı. Kitabı ve yazarını üne kavuşturan da bu bölüm oldu. Bugün için, kitap yayınlandığı dönemde onu bu derece çarpıcı kılan şeyin ne olduğunu anlamak zordur. *Okuryazarlığın Kullanımları* gerçekten çığır açan bir çalışmaydı, çünkü Kuzey İngiltere'nin kasaba ve şehirlerinde yaşayan işçi sınıfına mensup insanların gündelik hayatları ve kültürleri ilk kez İngiliz işçi sınıfından biri tarafından kaleme alınmıştı. İşçi sınıfı hakkında yazılan eserlerin örnekleri 1940'lara kadar uzanıyordu. Ne var ki bunların tümü, işçi sınıfına mensup olmayan ama yoksulların kaderine ilgi duyan iyi niyetli kişiler tarafından yazılmış ve bunların neredeyse tamamı işçi sınıfını yardıma muhtaç, edilgen, can çekişen kurbanlar gibi göstermişti. 1950'lerden önce işçi sınıfı her zaman gıyabında konuşulan bir sınıftı. Artık kendisi adına konuşması gerekiyordu. Richard Hoggart'ın Kuzey İngiltere'nin kasaba ve şehirlerinde çalışan insanların sıradan gündelik hayatlarına ve deneyimlerine ilişkin aktardıkları, 1957'de ilk kez yayınlandığında bir buyruk niteliğindeydi.

Gündelik Hayat Kültürü

Okuryazarlığın Kullanımları çoğunluğun hayatına ilişkin bir değerlendirmeydi. Azınlıkta olan iki önemli gruptan –işçi sınıfı siyasetinde aktif olanlar ve kendini geliştirmek isteyenler (İşçi Derneği'nin kurslarına katılanlar)– söz edilip geçiliyordu. İşçi sınıfı çoğunlukla ne aktif siyasetin içindeydi ne de bilginin peşinden giden kişilerden oluşuyordu. Hoggart'ın yakalamaya çalıştığı bu çoğunluğun hayatıydı. Leavis konuşma ve yaşama sanatının yok oluşu karşısında yas tutmuştu fakat bu hayatın izleri sınırlı da olsa kırsal yerleşimler ve kasabalardaki ortak kültürde görülebiliyordu. Hoggart, bu izleri, Kuzeyli işçi sınıfının gündelik hayatında buldu. Hoggart, kitaba, "sözlü geleneğin" işçi sınıfının konuşmalarında yaşadığını göstermek için, ortak mekanlarda duyulan konuşmalarla başlar. Bu sohbetlerdeki gerçekçi mizahtan, herkesçe bilinen deyimlerden bahseder, bunları sanayileşme öncesi eski toplumu özgü ilişki biçimleriyle bağlantılandırır. Kitabın ilk bölümünde, işçi sınıfına özgü tabirlerle dolu diyaloglar, "bastırılmış olanın konuşmasını sağlamak" amacıyla çok etkili bir şekilde kullanılır. İşçi sınıfı kültürü sığ veya yüzeysel değildir. Bu kültür nesiller öncesine uzanan deneyimle yerleşikleşmiş ve hayata karşı kolektif bir tutumun ifadesi olan konuşma kalıpla-

rında korunmuştur. Erkek ve kadınlara yüklenen roller (ve ilişkilerinin niteliği), evlilik, aile ve çocuklar gibi unsurların tümü evin etrafında dönen bir hayat tarzının ifadesidir. İşçi sınıfının sadece evi değil, mahallesi, köşedeki *pub* ve bakkalla birlikte yaşadığı çevre de sevgi dolu bir şekilde anlatılır. Tüm bunların açığa çıkardığı şey "insanların 'gerçek' yaşamı"dır ([1957] 1992: 102-31). Katz ve Lazarsfeld'in *Kişisel Etki* kitabında "insanların" keşfedildiğini söylemiştik. Tam olarak aynı tarihlerde ama bambaşka bir üslupta *Okuryazarlığın Kullanımları*'nda hayatlarının gerçekliği içindeki insanlar keşfedilmiştir. 1950'lerde yazılan, biri Amerikan diğeriyse İngiliz menşeli bu iki kurucu çalışma, kitabın son bölümünde detaylı şekilde ele alacağım savaş sonrası çağdaş dünyadaki köklü değişimi kanıtlar. Her ikisi de, kitlelerin hâkimiyetindeki bir zamandan gündelik hayatın ön plana çıktığı bir döneme geçildiğine tanıklık eder.

İşçi sınıfının gündelik hayatı "kitlelerden 'devletin ihtiyaçlarına' ve 'toplumun ihtiyaçlarına' yanıt vermelerinin, 'iyi vatandaşlık' öğrenmelerinin ve 'ortak fayda'yı akıllarında tutmalarının istendiği dev soyutlamaların gölgesi altında biçimlendi" (Hoggart, 1992: 104). Ancak bunlar dışarıdan talep edilen soyutlamalardı: "Eğer işçi sınıfı yaşamının özünü tek bir ifadede yakalamak istersek, onun 'yoğun ve elle tutulur bir hayat' olduğunu söyleyebiliriz; nirengi noktasında yakınlığın, duyumsamanın, detayların ve şahsiliğin durduğu bir hayat" (Hoggart, 1992: 104). Şimdiki zamanın hükmü altında, günübirlik yaşanan, şans ve kaderin geleceğe yön verdiği bir hayat. Tüm bunlar olurken yapılacak en iyi şey neşeli olmak, günün getirdiklerine kucak açmak, insana sunduklarının keyfini çıkarmak denilen bir hayat. Kitabın harikulade bir bölümünde Hoggart "doyurucu bir hayatın" sunduğu zevkleri şöyle hatırlatır:

> Hayat günbegün akıp gidiyor: Mevsim dönüşleri, çalışmadan vakit geçirip doyasıya yiyip içmek için vesile sayılan şenliklerle kutlanıyor; bazen bir aile düğünüyle, bazen otobüse doluşarak çıkılan günübirlik turlarla [*charabanc*] ya da bir cenaze töreni veya sezon maçıyla akıllara kazınıyor. Plan program yapmak gerek: Noel hesabında biriken on iki haftalık para hediyelere ve diğer harcamalara gidecek, belki *Whitsuntide*[12] kıyafetleri için de para ayrılacak, olur ya, tatil için de bir kenara

[12] *Whitsuntide* (Paskalya Bayramı'ndan yedi hafta sonraki Pazar günü kutlanan Pentekost Bayramı) geldiğinde, çocuklara "en iyisinden" yeni kıyafetler alınırdı. Bayram günü tüm çocuklar yeni kıyafetlerini giyer, hediye ve para toplamak için eş-dostu ziyarete giderlerdi (Hoggart, 1992: 32). Noel zamanında olduğu gibi, bu bütçe dışı harcama da kasabadaki mağazaya aylar öncesinden peyderpey küçük ödemeler yapılarak gerçekleştirilirdi; aile bütçesindeki her

> para koymalı. Ama en çarpıcı olan hayatın çoğu kez plan program olmadan sürüp gitmesi, keyfin de kederin de anbean yaşanması, planların genelde kısa vadeli oluşu (Hoggart, 1992: 134-135).

Doyasıya yaşanan şenlik ve kutlamaları bir tarafa koyarsak, gündelik rutinler, "barok bir hayata özgü hareketlerin" sergilendiği bir dekor oluşturur:

> İşçi sınıfı hazları kitlesel hazlar olmaya meyillidir; kalabalık ve alabildiğine uzatılmış. Fabrikaların paydos zilleri akşamları birbiri ardına çaldığında, çıkan herkes aynı anda eğlenmek ister. İster bir düğün ya da pantomim gösterisine, isterse de günübirlik bir gezi ya da panayıra gitmek olsun, hepsinde böyledir. Dahası, hepsinde sahici bir gösteriş sergilenir (Hoggart, 1992: 145).

Deniz kenarına yapılan günübirlik bir gezinin canlı anlatımı, işçi sınıfının nadiren yaşadığı bu barok zevklerin bir örneğini temsil eder.

Kültürel çalışmaların politize bir iklim içinde bulunduğu 1970'lerde *Okuryazarlığın Kullanımları*'na karşı belli ölçüde küçümseyici bir tavır gözlemleniyordu: Bir yandan başyapıt olduğu için önünde saygıyla eğiliniyor, öte yandan yeterince teorik, eleştirel ve politik olmadığı için yeriliyordu. Bazıları, konusuna fazlasıyla duygusal ya da romantik yaklaştığını düşünüyordu. Bu tür eleştiriler, kitabın kültür kavramını yeniden tanımlamaya dönük yenilikçi çabasını görmekte başarısız olmuştu. Hoggart'ın antropolojik ya da etnografik bir yaklaşımı olduğunu söylemek cazip görünmekle birlikte, böylesi bir adlandırma kitabı olduğundan daha "akademik" gösterecekti. Oysa yerli kültürleri araştıran bir etnografın dışarlıklı bakışından ziyade, söz ettiği kültürün içinden konuşan bir anlatıya sahipti. Sanki kendi mülkleriymiş gibi eğitimli seçkinlerin ellerinde sıkışıp kalmış haldeki kültürü, bu cendereden zahmetsizce çekip çıkaran, onu gündelik hayat ve deneyimden temellenen bir yaşam şekli olarak yeniden tarif eden, yeni ve iç açıcı, ayakları yere basan, tutkulu ve bu tutkuyu okuyanlara da yansıtan bir değerlendirmeydi bu. Hoggart yaşam şekli olarak kültür kavrayışının politik sonuçlarını da gözden kaçırmamıştı. Kitabın en önemli bölümü "'Onlar' ve 'Biz'" başlığını taşıyordu (Hoggart, 1992: 72-101). Kimdi "onlar"?

---

kuruşun değerli olduğunun bir göstergesi. Bir ailenin çocuklarını derli toplu giydirmesinin ne kadar önemli olduğunu, bunun nasıl bir gurur meselesi sayıldığını bugünden bakınca anlamak bize zor gelebilir. "Görünüşü kurtarmak" ve eli yüzü düzgün giyinmek, ailede işlerin tıkırında gittiğini, kıt kanaat geçinmekten fazlasını yapabildiklerini gösteriyordu.

> "Onlar", "tepedekiler", "üst düzeydekiler", size işsizlik parası verenler, sizi silahaltına alanlar, sizi savaşa gönderenler, size ceza kesenler, 1930'larda Gelir Testi'nden[13] kayba uğramamanız için size ailenizi böldürenler, "sonunda sizi yakalayanlar." "Onlara hiç güvenilmez", "sosyetik konuşurlar", "hepsi birer üçkâğıtçıdır", "size doğru düzgün bilgi vermezler" (hastanedeki bir yakınınızla ilgili), "sizi kodese tıkarlar." "Fırsatını bulunca sizi dolandıranlar", "size emredenler", "hepsi birlikte hareket eder", "size pislikmişsiniz gibi davranırlar" (1992: 72-73).

"Onlar" işçi sınıfının tepesine çöken resmi kültürün temsilcileridir; size patronluk taslayan ve buyruklar yağdıran doktorlar, öğretmenler, papazlar, polisler ve yargıçlar. Onlar, otoritenin işçi sınıfının hayatını istila etmek için kullandığı devasa aygıtlardır. Kader kadar anlaşılmaz, amansız ve keyfidirler. Apolitik çoğunluğun kültüre bakışını, kendinden apolitik kabul etmek haksızlık olur. Hoggart'ın çok net bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu madun bir toplumsal sınıfın baskılanmış kültürüdür; varoş zihniyetinin hâkimiyetindeki bir kültür. İşçiler, şehrin göbeğindeki sıraevlerde değil, banliyölerde otların bürüdüğü yarı müstakil evlerle dolu, diğer sınıflardan tecrit edilmiş mahallelerde yaşarlar.

Kentli işçi sınıfının hayat karşısındaki tutumuna, tarihsel bellekte acı bir iz bırakan uzun bir mahrumiyet ve yoksunluk deneyimi kaynaklık eder. Diğer sınıfların sömürü ve tahakkümüne katlanıp direnç göstermeye dayalı bir kültürdür bu. İhtiyaçların dayatmasıyla kolektif dayanışma yollarının icat edildiği, bu sayede zor zamanların üstesinden gelinip kaderin aşırılıkları karşısında bir nebze güvence ve koruma sağlanan, hakiki anlamda müşterek bir kültür.

1950'lerin ortasına gelindiğinde hayat geçmişte hiç olmadığı kadar iyi gözüküyordu. İşsizlik düşük düzeydeydi, ücretlerin artışı ve hayat standartlarındaki iyileşmelerle iktisadi bakımdan güvenceli koşullar yaratmıştı. George Orwell, *Wigan İskelesi Yolu*'nda işçi sınıfının koktuğunu söylediğinde 30'ların *Left Book Club*[14] okurlarını şoke etmişti. Hoggart'sa 50'lerde "işçi sınıfı güruhunun o kendine has kötü kokusuyla ilgili şeyler duymuyoruz artık" (1992: 172) diye yaz-

---

[13] İngiliz hükümetinin 1931'de uygulamaya soktuğu zorunlu Gelir Testi, kimin ne kadar işsizlik parası alabileceğini tespit etmeye yönelikti. Hanede emekli maaşı alan bir aile büyüğü bulunması durumunda işsiz aile üyelerine yapılacak yardımın düşürülmesi, müfettişlerce yapılan mal tespitlerinin haksız ve küçük düşürücü bir şekilde uygulanması gibi nedenlerle iki savaş arası dönemde büyük tepkilere ve sert müdahalelerle bastırılan protestolara yol açmıştı –ç.n.

[14] Büyük Britanya'da sol düşünceyi yaygınlaştırmak amacıyla 1936-1948 yılları arasında faaliyet gösteren ve abonelerine aylık kitap seçkileri sunan yayın grubu –ç.n.

mıştı. Elektrik tesisatı, sıcak suyu, içinde banyo ve tuvaleti olan evler pek çoklarının savaş sonrasında eriştikleri yeniliklerdi. Otomobil, çamaşır makinası ve televizyonsa çok daha pahalı şeylerdi, bir türlü bitmek bilmeyen taksitlerle alınabiliyor ya da kiralanıyordu. İşçi sınıfının savaş sonrasında eriştiği bu "bolluk" sosyologların dikkatini çekmekle kalmadı (Goldthorpe, 1969), bu yeni durum belli çevrelerin işçi sınıfının "maddiyatçılığı" ve "saçma" şeylere para harcadıkları şeklindeki homurdanmalarını da artırdı (televizyon ve otomobil işçilerin neyineydi?) Oysa Hoggart'ın da ifade ettiği gibi, bu malları edinme arzusu açgözlülükle ilgili değildi, bunlar madden ve manen hayatlarını idame ettirmelerini kolaylaştırıyordu.

Kültür ve Toplum

"Oğlan parlak, kafası çalışıyor." Hoggart, zeki işçi sınıfı çocuklarının aileleri ve arkadaşlarının bu lafı nasıl gıpta ederek söylediklerinden bahseder. Kitabın yer yer kendi deneyiminden beslenen bir bölümünde, ilköğretimden üniversiteye hatta kimi zaman doktoraya kadar eğitim basamaklarını tırmanmış, "köklerinden kopmuş ve endişe içindeki" kişileri ele alır. Bu kişiler eğitimde yükseldikçe sahip oldukları kültürel mirası da gerilerinde bırakmış, bir üst sosyal sınıfa atlamışlardır. Elli yıl önce İngiltere'de "sınıf"ın hissettirdiği o dehşet hissini bugüne aktarabilmek pek mümkün değil. Sınıf sadece refah düzeyindeki eşitsizlikle ve maddiyatla ilgili bir mesele değildi. Ses tonunuz, yediklerniz (ve onları yeme biçiminiz), giysileriniz, beğenileriniz (ya da onlardan yoksun oluşunuz), okuduğunuz okul, bunların hepsi sınıfsaldı. Züppelik, kaygı ya da nefret üreten binlerce küçük şey sınıflar arasındaki sınırları içten içe tayin ediyordu. Hoggart'ın "onlar ve biz" tartışmasının açıkça sergilediği gibi, üst mertebedekilerin diğerlerine tepeden baktıkları ve onlara hadlerini bildirerek terbiye etmeye çalıştıkları son derece otoriter ve hiyerarşik bir toplumdu bu. Ayak direyenler öyle ya da böyle yola getirilirdi. Hoggart ve Williams şüphesiz parlak zekâlıydı ve fırsat merdiveninde yukarılara çıkarak kendi toplumlarında yerinden edilmiş olma lanetini deneyimlediler.

Williams bu deneyimi belki de Hoggart'tan daha sarsıcı yaşayıp çok daha fazla çabaladı. Nihayetinde Hoggart, Leeds'ten çıkıp Hull'a gitmişti; burası da tıpkı Leeds gibi güçlü bir yerel kimliği sahip, yerleşik bir işçi sınıfının bulunduğu bir Yorkshire kasabasıydı. Gerçek anlamda uzağa gitmiş sayılmazdı. Williams ise babasının tren istasyonunda işaret memuru olduğu Galler sınırındaki bir kasabadan çıkıp Cambridge Üniversitesi Jesus Koleji'ne burslu öğrenci olarak gitti ve tüm çalışma hayatını burada geçirdi. Üniversitenin kendisi olmasa da Cambridge'in çay salonlarında karşılaştığı türde kişiler onu küçümsediler:

> Üniversite tarafından baskılanmadım ama sanki daha eski ve daha saygın bir bölümmüş gibi hareket eden çay salonu başka bir hikâyeydi. Burada, bildiğim herhangi bir anlamda değil ama özel anlamda bir kültür hâkimdi: Buradaki kişilerin belli bir şekilde yetişmiş olduklarını üstüne basa basa gösterdikleri türde bir kültür. Bu kişilerin pek çoğunluğu pek de öyle bilgili değillerdi; pek azı sanatla ilgilenmişti, ama onun kendilerine ait olduğunu göstermeyi iyi biliyorlardı. Sanırım böyleleri hâlâ ordadır ve aynı tavrı sürdürüyorlardır, kızgın genç adamlar[15] –ne kadar rahatlatıcı bir sıfat!– diye adlandırdıkları birkaç yazar ve akademisyenin dışardan gelen kaba seslerini duyduklarına ise şüphe yok. Doğrusunu isterseniz, kaba olmaya gerek yok. İşin özü şu ki, kültür böyle bir şeyse onu istemiyoruz, çünkü başkalarının hayatlarını gördük (Williams, 1989: 5)

İlk kez bundan elli yıl önce, 1958'de "Kültür Sıradan Olandır" başlığıyla yayınlanan makaleden yapılan bu otobiyografik alıntı rahatsız edici, ham bir ton taşır; açıkça sahiplendiği "biz ve onlar" tavrı bugün hâlâ etkisini korur. Williams, *Uzun Devrim* kitabında, kendini savaş sonrası İngilteresi'nde eğitim yoluyla sınıf atlayan ve o tarihlerde yeni bir toplumsal tip olarak uzun uzadıya tartışılan "garip takım"ın bir üyesi olarak tarif eder. "Birçok insan bize, sınıf meselesine duyduğumuz ilginin iyi eğitim görmenin toplumda sınıf atlamakla aynı anlama gelmediğini fark etmemizin, ne kadar ilerlersek ilerleyelim erişemeyeceğimiz eski bir sistemin varlığını hissetmemizin yarattığı düş kırıklığından kaynaklandığını söyledi" (Williams, 1962: 348). Williams'ın buna yanıtı şöyleydi: "Geçmişte yoluma dikilen engellerden öylesine yılmıştım ki, tırmanmaya devam etme isteği duymadım hiç. Yaşamakta olduğum hayattan başka gidilecek neresi vardı ki?" (Williams, 1962: 348). Yirminci yüzyılın ortasına gelindiğinde, "İngiltere'de sınıfa ilişkin görüşler muazzam derecede belirsiz ve karışık olmakla beraber" diyordu Williams, sınıf, toplum hayatının her alanına nüfuz etmiş, geçiştirilmesi imkânsız bir meseleydi. Sınıf, Williams'ın o dönemde yazdığı her şeyin temeli oluşturan başlıca sorundu. En önemli yapıtı *Kültür ve Toplum*[16] pekâlâ "kültür ve sınıf" olarak da okunabilir.

---

[15] Williams'ın tarif ettiği boğucu kibir ve lütufkârlığa tepki duyan, ortak hareket etmemekle birlikte benzer hissiyatı paylaşan bir grup yazar için o dönem kullanılan bir tabir. John Osborne'un *Öfke* (1950) adlı oyunu bu tepkiye somutluk kazandırmıştır. Kingsley Amis'in taşra üniversitesindeki genç bir tarih hocasını konu alan *Şanslı Jim* (1954) adlı romanı ise Williams'ın tanımladığı ortamın kara mizahını yapan bir eser olarak okunabilir.

[16] Türkçesi, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 2017. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

İngiliz edebiyatının okul ve üniversitelerde yerleşikleşmesinin on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'ndeki sınıf siyasetiyle yakından ilişkili olduğunu görmüştük. Edebiyat eğitimi, sınıfsal olarak bölünmüş bir toplumun dışa vuran çelişkilerine bir çözüm olarak önerilmiş, ekonomik kaynakların yeniden bölüşümüne yönelik aşağıdan gelen taleplerin, müşterek kültürel mirasın yeniden dağıtımıyla bastırılabileceği umulmuştu. İngiliz edebiyatı, toplumsal anarşi ve sınıf savaşını önleyebilecek siyasal bir proje olarak ele alınmıştı. Bu amacın üstü elbette uygulama sürecinde örtülmüş, kültürel miras siyaset üstü bir konumda tarif edilmişti: Siyasetle ilintisiz bir kültür bakış açısı. Raymond Williams'ın büyük başarısı, durumun gerçekte böyle olmadığını göstererek kültürün sınıf ve siyasetle olan özsel bağlantısını yeniden kurmasıydı. Sınıflı bir toplumda kültür sorunu, politik bir mahiyet taşır ve Williams kültürün bu mahiyetteki uzun sürekli oluşumunun tarihsel izlerini on sekizinci yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın ortasına kadar takdire şayan bir yetenekle sürmüştür.

Williams, kitabının kısa giriş bölümünde "kültür"ü dört anahtar sözcükle ilişkilendirir; endüstri, demokrasi, sınıf ve sanat. Bir arada düşünüldüğünde bunlar, İngiliz halkının zaman içinde oluşan ve dönüşüme uğrayan *bütün* bir yaşam şeklinin, müşterek hayat, dil ve deneyiminin özünü oluşturan iktisadi, politik, sosyal ve kültürel bileşenlere karşılık gelir. Bu sürecin başlangıcını on sekizinci yüzyıl sonundaki devrimler oluşturur; ABD ve Fransa'daki siyasal devrimlerin yanı sıra İngiltere'de fabrika kapitalizmi ve kitlesel üretimin yükselişiyle gerçekleşen sanayi devrimi ve demokratik toplum için verilen uzun soluklu mücadele. Williams, iktisadi, politik, toplumsal ve kültürel gelişmelerin birbirleriyle nasıl içsel bir bağlantısı olduğunu gören ve İngiliz edebi kültürü odağında tüm bunları oldukça geniş bir tarihsel analizde bir arada değerlendiren ilk kişiydi. Ancak bütün bir toplumsal formasyonunun gelişimine neden edebiyatın merceğinden bakılmalıydı? Böyle olmalıydı, çünkü Williams'ın bize sabırla hatırlattığı gibi, edebiyat ait olduğu, konu edindiği ve seslendiği zamanların politik, iktisadi ve toplumsal gerilimleriyle her daim derin bir ilişki içerisindeydi. Bugün benzer olayların kaydı medyada tutuluyor; medyayı bu nedenle toplumumuzda ve dünyada yaşanan süreçlerin taşıyıcısı olarak ele alınıp inceliyoruz. Ne var ki medya çağının gelişkin bir düzeyde varlık kazanmasının yalnızca elli yıllık bir tarihi var; geçmişi, Williams'ın *Kültür ve Toplum*'u yazdığı tarihten öncesine uzanmıyor. Bundan önce, eş zamanlı gelişen tarihsel dinamiklerin en iyi ve açıklayıcı kaydını sanat ve edebiyat tutuyordu.

Bugün bu fikrin yalın bir hakikat olarak görülüyor olması, *Kültür ve Toplum*'un kapsamlı ve titiz anlatısı sayesindedir. Romantik şairler buna iyi bir ör-

nektir. Williams'ın değerlendirmesine göre, ne Wordsworth, Lakeland kırlarında gezinip duran bir şairdir ne de Blake bahçesinin köşesinde meleklerle hasbıhal eder. Coleridge, Xanadu'nun kafası dumanlı şairi olmadığı gibi, Shelley ve Byron işe yaramaz kaçak bir ünlü çiftten fazlasıdır. Zavallı John Keats'i bize hatırlatacak tek şey genç yaştaki trajik ölümü değildir. Williams tüm bu isimleri, Amerikan ve Fransız devrimlerinden, endüstriyel "dönüş"ten, onun kır ve kent hayatındaki etkilerinden ve gelişmekte olan sınıflı toplumun sosyal ilişkilerde yarattığı değişimden derinlemesini etkilenen kişiler olarak ele alır ("sınıf"lı ifadelerin dile girişi bu şairlerin yaşadıkları döneme denk düşer, "sınıf" o muazzam toplumsal değişimi kavrayabilmek için kullanılmaya başlanan sözcük dağarcığının bir parçasıdır). Williams, şiirlerinde toplumsal meselelerle ilgilenmelerinin ötesinde bu isimlerin, şiir yazmayı nafile bir iş gibi gören sanayi toplumu eleştirisinde kendi üstlendikleri rolü de (şair olmak ne demektir) pekâlâ kavradıklarını gösterir. Hızla sanayileşen bir toplumda sanat ve edebiyatın bir kenara itilmesi, dünyanın büyüsünün bozuluşunun güçlü bir göstergesiydi. Kitapta, bu temanın ustalıkla ele alındığı bir bölümde John Stuart Mill'in Jeremy Bentham (faydacılık düşüncesinin kurucu isimlerinden) ve Samuel Taylor Coleridge hakkındaki yazılarının eleştirel bir değerlendirmesi yer alır. İktisadi dönüşümün yarattığı karmaşıklık ve bunun toplumsal düzende ve düşünme biçimlerindeki etkilerinin, Mill'in şahsında nasıl cisimleştiğini, onun tüm yaşamına ve yazılarına nasıl nüfuz ettiğini gösteren zekice kaleme alınmış bir metindir bu.

Edebiyat, siyaset ve endüstrileşmiş, sınıflı toplum arasındaki ilişkilerin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişiminin izini süren Williams 1840'lı yılların sanayi devrimi romanları hakkında bir çözümleme sunar. Charles Dickens (*Zor Zamanlar*), Benjamin Disraeli (*Sybil*) ve Elizabeth Gaskell'ın (*Mary Barton*, *Kuzey ve Güney*) romanları, *Sybil*'in konusunu oluşturan "iki ayrı halk" (zengin ve yoksul; Kuzey ve Güney) arasındaki uçurumun derinliğini ve Kuzey İngiltere'de yeni ortaya çıkan kentli proletaryanın (Mary Barton'un hikâyesi pamuk endüstrisinin merkezi olan Manchester'da, *Zor Zamanlar*'ınki ise Lancashire ya da Yorkshire'daki herhangi bir puslu endüstri kasabasının hayali temsili olan Coketown'da geçmektedir) içler acısı durumunu gözler önüne serer. İlerleyen bölüm, Viktorya İngilteresi'nde toplumsal çatışmaya politik bir çözüm olarak kültürü gündeme getiren Matthew Arnold hakkındadır. Politik konumları taban tabana zıt da olsa, *Kültür ve Toplum* başlığı, Arnold'un *Kültür ve Anarşi* eserini çağrıştırır.

Arnold, entelektüelleri üç büyük toplumsal sınıfın, "barbar" üst sınıf, "görgüsüz" orta sınıf ve "avam" alt sınıfın kısır çatışmalarının dışında kalan ve iyinin pe-

şinden serbestçe koşan bir güç olarak görmüştür. Hele ki "oyunbaz bir dev" gibi davranan alt sınıftan isyancılar:

> Bir İngiliz'in dilediğini yapma hakkını; istediği yerde yürüme, istediği yerde toplanma, istediği yere girme, istediği gibi yuhalama, istediği gibi tehdit etme, istediği gibi kırıp dökme hakkını savunmaya ve hayata geçirmeye başladı. Ben derim ki, bütün bunların sonu anarşidir (akt. Williams, 1958: 132).

Kitlelerden duyulan korku, *Kültür ve Anarşi*'nin yazılmasının ardındaki itici güçtü: Reform Yasası'nın 1866'da reddedilmesi üzerine düzenlenen, işçilerin geniş çaplı protestolarına ve o yaz gerçekleştirilen Hyde Park ayaklanmalarına karşılık vermek için kaleme alınmıştı.[17] Arnold'ın verdiği karşılık açık bir toplumsal tehdide yönelik tepkisel bir yanıttan fazlasıydı. Williams'ın takip ettiği on dokuzuncu yüzyıl düşünce geleneği içinde kültür ve toplum bağlantısını hiç kimse Arnold kadar ileri taşıyamamıştı: Bu ilişkiyi politik bir mahiyette ele alarak kültürü toplumsal çatışmaya bir çözüm olarak görmüş ve devletin ulusal eğitim sistemi aracılığıyla ortak bir ulusal kültürün yaygınlaştırılmasında merkezi bir rolü olması gerektiğini savunmuştu. Bu fikirler, İngilizce Derneği'nin faaliyetlerinin de etkisiyle, bir kuşak sonra İngilizcenin ulusal eğitim müfredatının temel derslerinden biri olması ve üniversitelere yeni bir çalışma konusu olarak girmesini sağladı. Ayrıca, yirminci yüzyıl başında radyo yayıncılığının ulusal faydayı gözeten bir kamu hizmeti olarak düzenlenmesi örneğinde olduğu gibi kültür alanına siyasal müdahalenin gerekçesini de oluşturdu.

Kitlelerin Sonu

Williams *Kültür ve Toplum*'u yazdığı sırada, kitabın "Yirminci Yüzyıl Düşünceleri" başlıklı üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde ele aldığı iki önemli

---

[17] Oy verme hakkının mülk sahibi olmayan erkeklere de verilmesini talep eden Reform Cemiyeti 29 Haziran 1866'da Hyde Park'a bir yürüyüş düzenledi. Burada kitlesel bir mitingle seçmen reformuna yönelik bir çağrı yapılması hedefleniyordu. İçişleri Bakanlığı o yıllarda sadece üst ve orta sınıftan insanlara açık bir yer olarak görülen Hyde Park'ın göstericilere kapatılması emrini verdi. Kitle Trafalgar Meydanı'na doğru yön değiştirdiği sırada bazı göstericiler gruptan ayrıldılar, parkın korkuluklarını yıkıp geçerek çiçek tarhlarını dağıttılar. Bu ılımlı çizgide birkaç gün boyunca devam eden ayaklanma, tabandan başlayan gerçek bir devrimin (Fransa'daki gibi) başlayacağı ve sadece çiçeklerin değil, burjuvazinin de ayaklar altında ezileceğine dair yaygın orta sınıfı korkularını alevlendirdi.

etki altındaydı: Marksizm ve F.R. Leavis'in edebiyat eleştirisi. Williams bunlarla neden ve hangi açılardan ilgilendiğini kitabıyla aynı tarihlerde yayınlanan "Kültür Sıradan Olandır" başlıklı yazısında açıklar. Oldukça yerinde bir adlandırmayla *Conviction* [Hüküm] (MacKenzie, 1958) başlığını taşıyan derlemede yer alan bu yazı, *Kültür ve Toplum*'un ve Williams'ın ilgilendiği başlıca meselelere kişisel ve otobiyografik bir açıklama getirir: Kültürün sıradanlığının geri bırakılamaz bir hüküm olarak dile getirilişi. Bunun anlamı kültürün kimseye mahsus olmadığı ve olmaması gerektiğidir. Kültür toplumdaki ayrıcalıklı bir kesimin doğuştan kazandığı bir hak değildir. Demokratik bir kültür görüşü geliştirmek Williams için esastır. Birtakım özel nesneler ve pratiklere "kültür"ün somutlaştığı yegâne ifade biçimleri olarak ayrıcalık tanınamaz. Bu nedenle yalnızca sanat ve edebiyatla sınırlı tutulan bir kültür tanımı hiçbir surette geçerli değildir. Kültür insanlığın yapıp ürettiği her şeyi ve insana özgü pratikleri içine alır. İşte bu yüzden kültürü, yaşam şekli olarak ele almak gerekir. Kültürün birliğine ve belli bir topluluk içinde bu birliğe nasıl erişildiği üzerinden *bütün* bir yaşam şekline vurgu yapılır. Williams'ın tüm yazılarına derinlemesine işleyen ve ödün vermeden savunduğu kültür görüşü budur. Modern İngiliz toplumunun on sekizinci yüzyıl sonunda gelişmeye başlayan bütün unsurlarının (iktisadi, politik ve toplumsal) izini tarihsel olarak sürerek "gerçekte var olan" bir kültürün varlığını gösterebilmenin ideal ölçütü bu anlayışı temel alır.

Marksizm ve F.R. Leavis'in öğretisi, Williams'ın kültürü anlama yönündeki zorlu çabasında ona güçlü birer ilham kaynağı olsalar da, Williams nihayetinde ikisiyle de tam bir uzlaşı içinde olmadı. "Marksistler"le aynı fikirde oluşu "kültür nihayetinde ona temel oluşturan üretim sistemiyle ilişkisi içinde anlaşılması gerekir" (Williams, [1958a] 1962: 7) düşüncesinin ötesine geçmez. Williams'ın zihnindeki "Marksizm" (kitabın "Marksizm ve Kültür" başlıklı kısmında açıkça görüldüğü üzere) esasen 1930'ların İngiliz Solu'nda yazılıp çizilenlere dayanır. Williams 1940'ların sonunda kısa bir süre İngiliz Komünist Partisi'ne üye olduktan sonra partiyle ilişkisini kesmiş, 1960'ların sonuna kadar kendisini Marksist olarak tanımlamayı reddetmişti. Williams, Marx'ın modern kapitalist ekonominin belirleyiciliği hakkındaki kendi argümanlarına katılmış, burjuva kültürünün gerçekten de baskın bir konuma yerleştiğini, bunun iktisadi ve politik güçle yakından ilişkili olduğu kabul etmişti. Ne var ki baskın kültürün bu niteliğini pek de dert etmeyen Marksist (burjuva) entelektüellerin bazı temel görüşlerini baştan reddetmişti. Birincisi, bu entelektüeller "kitleler" hakkında akıllarına geldiği gibi, küçümser bir edayla konuşabiliyordu. Sanki onlar adına konuşup davranma hakkına sahiplermiş, entelektüeller kitlelerin öncü gücüymüş

gibi. Williams ikinci olarak, üzerinde konuşmaya değer tek kültürün burjuva kültürü olduğu yönündeki görüşlerine (madalyonun öteki yüzü) karşı çıkmıştı. Onların bakışında kitleler kültürün aşağısındaydı. Görünüşe göre bu, muhafazakârlardan Marksistlere kadar herkesin düştüğü bir yanlıştı:

> Sadece içerisinde yetiştiğim için değil, bugün bazı açılardan farklı yaşadığım için de değer verdiğim özgün bir işçi sınıfı yaşam şekli var. Aslına bakılırsa, işçi sınıfının muazzam politik ve endüstriyel kurumlarında karşılığını bulan, komşuluk ilişkileri, karşılıklı sorumluluk ve ortak refah duygusunun hâkim olduğu bu yaşam tarzının, geleceğin İngiliz toplumu için en iyi temeli oluşturduğunu düşünüyorum. Sanat ve eğitime gelince; bunlar hakiki manada ulusal mirastır ve herkes tarafından ulaşılabilir olmalıdır. Bu sebeple Marksistler, can çekişen bir kültür içinde yaşadığımızı, kitlelerin kültürden bihaber olduğunu söylediklerinde onlara dünyanın neresinde yaşadıklarını sorma ihtiyacı duyuyorum. Ben ölmekte olan bir kültürle ya da kültürden habersiz kitlelerle hiç karşılaşmadım (Williams, [1958b] 1989: 8).

Richard Hoggart'ın *Okuryazarlığın Kullanımları* kitabı, zamanda ve mekânda kök salmış o özgün işçi sınıfı yaşam şekli hakkındaki can alıcı değerlendirmeleriyle, Raymond Williams'ın çalışmalarını kusursuz bir şekilde tamamlar. Bununla birlikte Williams'ın, işçi sınıfına özgü politik ve iktisadi kurumların (İşçi Partisi, sendikalar, İşbirliği, Kalkındırma ve Yardımlaşma Sandıkları) çoğunluğun gündelik hayatını şekillendirip bunun devamlılığını sağlamakta ne büyük bir tarihsel etkide bulunduğuna dair çok daha derin bir kavrayışı vardır. Williams bu yöndeki düşüncelerini *Kültür ve Toplum*'un sonuç kısmında ele alır.

Williams'ın "sanat ve deneyim arasındaki gerçek ilişkiler hakkında" Leavis'ten öğrendiklerinin yeri doldurulamazdı. Buradaki asli vurgu, yaşam şekli olarak kültürün varlığını onaylayan deneyim kategorisi üzerindeydi; yaşanan deneyim olarak kültür, yani hayat deneyiminin ta kendisi. Leavis'in, sözgelimi, İngiliz roman geleneğinde gördüğü şey buydu; içine yerleştirildikleri kurmaca (ve oldukça İngiliz) yaşam dünyalarında hayatlarını ve ilişkilerini sürdürmeye çabalayan sıradan kadın ve erkeklerin deneyimlerine yönelik derin bir ilgi. Bu bakımdan romanlar, hayat ve yaşam deneyimi hakkındaydı. Bu romanları okumak o deneyime ilişkin bir şeyler öğrenmek demekti: Romanların anlattığı günlük hayat gailesi kurmaca olduğu kadar tanıdıktı da. Williams evvela bir İngiliz edebiyatı hocasıydı, hem de Leavis'le aynı üniversitede, ayrıca kitaplarının çoğu da edebiyat hakkındaydı. İş hayatının bu yönü, benim ilgilendiğim meselenin dı-

şında kalsa da yine bunun hatırda tutulması gerekir. Williams edebiyat eğitiminin önemine inanmaktan hiç vazgeçmedi –ki bunu da Leavis'ten öğrenmişti. Ancak kitle medeniyeti ve azınlığın kültürü hakkındaki Leavisçi eleştiriyle yollarını ayırmıştı. Leavis oldukça farklı bir noktadan yola çıksa da sonunda hor gördüğü Marksistlerle aynı yere varmıştı. Makine medeniyeti ve seri üretime, Sanayi Devrimi'nin yarattığı düpedüz çirkin ve sefil durumdaki şehir ve kasabaların varlığına tamamen karşıydı. Eski, kırsal hayat şekline özgü o "organik cemaat"in toplumsal modernleşme ve onun korkunç kitle medeniyeti tarafından hunharca katledildiğini düşünüyordu. Williams'ın buna yanıtı ise şöyleydi:

> Tek bildiğim şu: Biz evde Sanayi Devrimi'nden ve onun getirdiği toplumsal ve politik değişimden memnunduk. Doğruydu, güzel bir tarım vadisinde yaşıyorduk ve bir adım ötede gördüğümüz her şey çirkindi. Ama her şeyden ağır basan, her koşulda kabul edeceğimiz bir hediye vardı: Elleriyle iş gören erkekler için büyük anlamı olan, gücün getirdiği imkân. Bu gücün tüm etkisiyle bize ulaşması vakit aldı ama buhar gücü, benzin motoru, elektrik ve bunları kullanan ürün ve hizmetlere edinebildiğimiz ölçüde erken ulaştık ve bundan memnunduk. Bunların nasıl kullanıldıklarını ve nelerin yerine geçtiklerini gördüm. Baby Austin[18], aspirin, doğum kontrol hapı, konserve gıda gibi pek çok şeyden söz ediyorum ve bunlara küçümseyerek bakanlara hiç kulak asmayacağım.[19] Ama bu riyakârlara şunları hatırlatmak isterim: pis su, temizlik kovası, her işe gidişte tepilen dört mil yol, baş ağrıları, kalbi kırık kadınlar, açlık, tekdüze beslenme. İster köyde ister kasabada olsun, çalışmakta olan insanlar, toplumumuza ilişkin açıklamalarında bu saydıklarımın ilerleme olarak görülemeyeceğini söyleyen herhangi birisini ciddiye almayacaklardır. Bu konuda onlara katılıyorum. Bu basitçe mekanik, yüzeysel

---

[18] İngiltere'de seri üretime geçen hem küçük hem de ucuz aile arabalarından biri.

[19] Williams burada büyük ihtimalle Orwell'in *Wigan İskelesi Yolu*'nda söylediklerine göndermede bulunuyordu: "İşçi sınıfının gerçekten gereksinim duyduğu her şeyi gasp edilmiş olan büyük kesimleri, yaşamı yüzeysel olarak kolaylaştıran ucuz lükslerle kısmen tazmin ediliyor (...) Balık ve patates kızartması, suni ipek kadın çorapları, somon konservesi, ucuz çikolata, filmler, radyo, sert çay ve futbol bahislerinin, devrimin önüne geçmiş olma ihtimali son derece yüksek" (Orwell, 2016: 96). Kitlelerin "ucuz şatafatlarla" oltaya takılıp kapitalizm için tehlike oluşturmayacak şekilde "satın alındığına" yönelik bu küçümseyici ve ikiyüzlü bakış açısına (Horkheimer ve Adorno'nun yeni kültür endüstrilerine yönelik eleştirileri ile Marcuse'nin ilgi uyandıran "olumlamacı kültür" kavramı da tam olarak bu döneme denk düşer) Williams şiddetle karşı çıkmıştır. Bkz. *Kültür ve Toplum*'da Orwell hakkındaki bölüm, özellikle s. 278-279.

> bir ilerleme değil, gerçek bir hayat hizmetidir. Dahası, bu yeni koşullar altında, hayatlarımızı düzene koyabilmek için daha fazla özgürlüğe sahibiz, hayatta gerçekten neyi önemsediğimizi bireysel olarak daha iyi kavrayabilmek, kendi sözümüzü söyleyebilmek için de. Bizim kültürümüze ilişkin olup da sanayi toplumunun değerini açıkça ya da örtük şekilde reddeden bir düşünceyi ciddiye alabilmek zordur: Bir milyon yıl da geçse bizi bu güçten vazgeçiremezsiniz (Williams, 1989: 10).

Bu alıntıdaki güçlü ve tutkulu anlatımdan yoksun olsa da, bu düşüncelerin gerisinde yer alan algılama biçimi Williams'ın her iki kitabına da zemin oluşturmuştu. Uzun devrim iyilik içindi, "gerçek bir hayat hizmeti"ydi. Nüfusun geniş kesimlerine sunduğu fayda tartışma götürmeyecek denli gerçekti. Onları sefaletten kurtaran yeni hayat koşulları yaratmış, sadece en temel ihtiyaçlarını karşılayabildikleri kıt kanaat bir yaşamın boyunduruğundan kurtarmıştı. Artık ağır ve zahmetli işleri kolaylaştıran mallar satın alabilecekleri, daha önce sahip olmadıkları boş vakitlerini geçirmenin yeni yollarını keşfedebilecekleri fazladan paraları ve zamanları vardı. Savaş sonrası İngiltere'nin yeni yaşam şekli buydu. Demokrasinin gerçek manada hayata geçirilmesinin başlangıcı, kitlelerin sonunun da başlangıcı olmuştu.

"Aslında kitleler yoktur; yalnızca insanları kitleler olarak görme şekilleri vardır." *Kültür ve Toplum*'un ünlü son bölümünde bundan daha çok alıntılanmış başka bir cümle yoktur (Williams, 1962: 289). Bu cümle, savaş sonrası dönemin ana eksenini oluşturan 1950'lerdeki yeni düşünce yapısının kalbinde nasıl köklü bir algı değişiminin bulunduğunu açıkça gösterir. *Kişisel Etki*'de ve *Okuryazarlığın Kullanımları*'nda "insanların" keşfedildiğine tanık olmuştuk. Yüz elli yıla yayılan geleneğin titizlikle yürütülen eleştirisi ve nihai değerlendirmesi bağlamında gerçek yaşamları içindeki insanlar burada bir kez daha öne çıkar. Aynı tartışmayla Erving Goffman'ın savaş sonrası Amerikan sosyolojisini ele alırken yeniden karşılaşacağız. Dillerinin ve hayatlarının olağanlığı içindeki sıradan "insanlar"ın keşfi, Avrupa ve Kuzey Amerika'nın savaş sonrası dünyasının düşünce yapısını belirlemiş ve bu keşif hem bu toplumların genelinde hem de sosyoloji, edebiyat, tarih ve felsefe gibi uzmanlaşmış akademik alanlarda etkili olmuştur. Bu etki, gelişmiş ekonomilerdeki emekçi çoğunluğun en nihayet mütevazı bir refaha kavuştuğu ve Williams'ın fark ettiği gibi, hayatlarını düzene koymakta gerçekten daha fazla özgürlüğe kavuştukları uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Yeni gündelik hayat kültürü dediğimiz şey budur. Farklılaşmalar barındıran bu yeni kültürde insanlar ilk kez bireysel farklılıklarını, ilgi duydukları

şeyleri, kendilerine özgü meseleleri keşfedip hayata geçirmekte belli bir özgürlüğe sahip olmuşlardır. Onlar bu özgürlük içinde hareket ettikçe, kitlelere özgü sayılan ve farklılıklara kapalı o eski yaşam şekli de usulca gözden kaybolmuştur.

Kültür ve İletişim

Kültür ve Toplum kitabının, önceki kısımlarda ortaya konulan geleneğin özet bir değerlendirmesine yer verilen sonuç bölümünün temel vurgusu "kültür ve iletişim" sorunu üzerinedir. Bu gelenek içinde çoğunlukla ya kitleler hakkında ya da onlar adına konuşulmuştur. Ancak şimdi, savaş sonrası İngiltere'de, aynı kitleler belli düzeyde ekonomik bağımsızlığa ve buna koşut bir seçme özgürlüğüne erişmişlerdir. Bunun bir boyutu daha fazla söz sahibi olmaya başlamalarıdır. Artık daha iyisini bildiklerini düşünenlerin vantrilokluğuna ihtiyaçları yoktur. Williams için *Kültür ve Toplum*'un yazıldığı dönem, işçi sınıfının bir buçuk asırdır uğruna mücadele ettiği siyasal demokrasinin vaatlerinin en sonunda demokratik bir kültür içinde gerçekleşme ihtimalinin doğduğu bir zaman dilimine denk düşmektedir. Kitabın en sondaki çabası bunun neleri şart koştuğu ve nasıl gerçekleştirileceği üzerine düşünmek olmuş ve buradan yeni bir konuya geçiş yapılmıştır; iletişim. İletişim sorununa "kitle iletişimi" üzerinden yaklaşılır, kavramsal bir sorgulamanın yapıldığı ünlü "kitle ve kitleler" tartışmasından hemen sonra bu meseleye geçilir. Williams'ın bu meseleye yaklaşımındaki kritik nokta, yeni iletişim teknolojilerini, bilhassa sesli yayıncılık, sinema ve televizyonu içeren "yeni medya"yı, *kitle* iletişimi başlığı altında ele almanın uygun olup olmadığına ilişkindir. *Kişisel Etki*, iletişimi "kitle" terimi çerçevesinde düşünmenin ne ölçüde geçerli sayılabileceği tartışmasına başlangıç yapmış ancak bunu eleştirel bir yönde ilerletmemişti. Oysa kitleler kavramına yönelik eleştirisi göz önüne alınırsa Williams'ın başlangıç noktası ister istemez burası olmuştur. Williams, endüstriyel kapitalizmin halkın geniş kesimleri için fayda ürettiği yönündeki ısrarlı savunusuna koşut olarak, medyayı *kitle* medyası olarak küçümsemeyi de reddeder. "Yeni iletişim araçları büyük bir teknik ilerlemeyi temsil ediyor... hepsi de şu veya bu biçimde değerlendirilmesi gereken şeyler" (Williams, 1962: 290). Küçümseyici bakıştan kaçabilmek için "kitle iletişimi" teriminin getirdiği yükten kurtulması gerekmiş fakat bunun ötesine geçmeye çalıştığında yalnız başına kalmıştır.

Bu noktayı vurgulamakta yarar görüyorum. Gariptir ki, gerek *Kültür ve Toplum* gerekse *Uzun Devrim* okunması zor kitaplardı. Bu bir ölçüde, kitapların belirsiz tonu ve sesleniş biçimiyle ilgiliydi. Oysa Williams bu unsurlara daima has-

sasiyet göstermişti. Williams'ın okurları kimlerdi? Bu eserleri yazdığı sırada kimlere, nasıl bir üslupla seslendiğini düşünüyordu? *Kültür ve Toplum*'un sonuç bölümü sanki birisi kendi kendine konuşur gibi yazılmıştır. Kafa karıştıran ve zorlayıcı bir dizi meseleyle uğraşırken kendini açık bir şekilde ifade etme kaygısı da vardır; konuların karmaşıklığı zaten yazdıklarında kendini gösterir. Öte yandan üslubunda birilerine sesini duyurmaya çalıştığı sezilir, peki kime? Sanıyorum ki, Williams'ın kendisini kaptırdığı düşünme çabasında onunla birlikte yol alabilecek hayali bir okur topluluğuna. Bu düşünme çabasında başvurulabilecek ortak bir söz dağarcığı ya da fikir çatısı yoktu. O tarihte, kültür, iletişim ve medya çalışmalarına bugün bildiğimiz anlamda ilgi gösteren bir akademik topluluk bulunmuyordu. Williams ne Leavis taraftarıydı ne de (o gün için) Marksist'ti.[20] Kendi değerlendirmesine göre savaş sonrası İngiliz toplumunda kültürel ve entelektüel olarak yer edinememiş garipler takımının bir üyesiydi. Ama yine de başka bir şeye, daha iyi bir yaşama ilişkin bir vizyonu vardı: "Demokrasi mücadelesi, eşit bir şekilde var olma hakkının tanınması için verilen mücadeleden başka bir şey değildir" (1962: 323). Williams –gelir dağılımının dengesiz ve yetersiz olduğu pek çok durumla karşılaşılsa da– maddi refahın halkın çoğunluğu için sağlandığı mevcut koşullarda, hakiki bir ortak kültürün oluşması ihtimaline inanıyor ve iletişimi ortak kültürün hayata geçirilmesinin başlıca yolu olarak görüyordu.

Kitle iletişiminden uzaklaşıp "iletişim ve topluluk/ortaklık" kavrayışına varabilmek bilhassa güçtür. Williams bu yoldaki engellerin de, mevcut toplumsal ilişkiler ya da topluluk/ortaklık hakkındaki düşünme biçimlerinden kaynaklana-

---

[20] Williams'ın politik duruşu bazı açılardan oldukça açık, bazı açılardan ise muazzam derecede karmaşıktır. Tüm hayatı boyunca (İşçi Partisi politikalarından farklı olarak) örgütlü işçi sınıfı hareketine ve siyasetine inanmıştır. Hayatı boyunca sosyalist olarak kalmıştır (ama bunun ne anlama geldiği de karmaşık bir meseledir) ve bizzat kurucu editörlüğünü yaptığı *New Left Review*'ın 1959'da yayın hayatına başlamasını milat olarak saptayabileceğimiz Yeni Sol düşüncenin öncülerindendir. Yeni Sol'un 1960'lardaki gelişimi, aynı dönemde Batı Marksizmi'nin (özellikle Fransa'da) yeni türlerinin ortaya çıkışı, o yıllardan 1989'daki ölümüne kadar Williams'ın İngiliz Solu'nun franksiyonel dalgalanmaları içindeki konumu; bunların tümü girift ve tartışmalı tarihçelere sahiptir. Pek çok grup Williams'ı koruyucu azizleri saymaya heves etmişse de o kendisini ısrarla bağımsız bir yerde tanımlamış, onu herhangi bir siyasal amaç ya da teorik konumu destekleyecek şekilde putlaştırmak isteyenlere direnmiştir. Williams'ın politik duruşunu anlamanın en iyi yolu onu kendi sözcükleriyle okumaktır: 1975 yılında yazdığı "Sen Bir Marksistsin Değil mi?" makalesi ve ölümünden kısa bir süre sonra *New Left Books* tarafından basılan diğer yazıları Williams'ın politik görüşlerini kavramak için uygun bir giriş niteliğindedir (Williams, 1989).

bilecek itirazların da pekâlâ farkındadır. "[H]er gerçek iletişim kuramı aynı zamanda bir topluluk/ortaklık kuramı olmak zorundadır... [Ama] iletişim üzerine açık bir şekilde kafa yormak zordur, çünkü topluluk/ortaklık üzerine düşünme kalıbımız genelde hükmedicidir" (Williams, 1962: 303). Topluluk/ortaklık anlamını öyle açıkça ele vermez. Williams'ın çocukluğunda yaşadığı vadilere duyduğu nostaljik bir özlemin yansıması olmadığı gibi, asıl olarak işçi sınıfı geleneğinin parçası olan ve orta sınıfa özgü birey odaklı hizmet anlayışından farklılaşan "etkin karşılıklı sorumluluk" fikrinde temellenir. İyi bir topluluk ve canlı bir kültür, "ortak bir ihtiyaç olan bilinç gelişimine" katkıda bulunabilecek herkesi teşvik edecektir (Williams, 1962: 320).

> Nereden yola çıkmış olursak olalım, farklı bir noktadan yola çıkmış olanları dinlemek zorundayız. Her bağlılığı, her değeri bütün dikkatimizle hesaba katmak zorundayız; zira geleceği bilemeyiz, yarınları neyin zenginleştireceğinden hiçbir zaman emin olamayız; şu anda tek yapabileceğimiz, önerilenleri dinlemek ve alabildiklerimizi almaktır (1962: 320-321).

Ortak kültür, önceliğin konuşmaya değil, dinlemeye istekli olmaya verildiği kolektif bir karşılıklı konuşma gibidir. Peki bu nasıl başarılabilir?

Williams *Kültür ve Toplum*'un yayınlanmasından birkaç yıl sonra "İletişim Araçları ve Topluluk/Ortaklık" üzerine yaptığı halka açık bir konuşmada kitapta çözümlenmeden bırakılmış meselelere dair oldukça net ve yön gösterici yorumlarda bulunur. İktidar sorunuyla yüzleşmeden ne iletişim ne de kültür üzerine konuşulamayacağı yönündeki gözlemini aktararak işe başlar. Ardından kurumsallaşmış iletişimin üç ayrı biçiminde iktidarın rolünü değerlendirir; otoritaryen, vesayetçi ve ticari. Otoritaryen iletişim kurumları birçok ülkede ve özellikle –Williams doğrudan söylemese de– Sovyet Bloku'nda bulunur. İngiltere'de bir yanda BBC'nin temsil ettiği vesayetçi sistem diğer yanda yazılı basın ve yeni ticari televizyonun olduğu ticari sistem hâkimdir. Dördüncü bir alternatif daha vardır; demokratik iletişim sistemi. Bu sistem henüz mevcut değildir ancak vesayetçi/ticari sistem yerinden edilecekse bunların yerini demokratik bir iletişim sisteminin alması şarttır. Toplumun bütününe ait oluşu, iletişimi toplumdaki bireylerin azami katılımına bağlı kılar. Böyle bir katılımı sağlayabilmek için "iletişim araçlarını kontrol altında tutan güçleri dağıtarak katılım kanallarını gerçek manada nasıl açacağımız üzerine düşünmeliyiz" (Williams, [1961] 1989: 30). Bu bir anlamda, insanların kendilerini ifade edebilecekleri türde araçlara

erişimlerinin sağlanmasıyla ilgilidir. Günümüzde kişisel bilgisayarlar, internet, dijital kameralar ve ağ günlükleri bu ifade imkânını sağlamaktadır. 1960'lı yıllar için Williams'ın örnek verdiği ifade araçları ise daktilo ve resim fırçasıdır. Gazete, radyo, televizyon ve film yapımı gibi ifade araçlarını kişisel olarak edinmekse olanak dışıdır. İşte bu nedenle Williams, bağımsız yapımcıların bu tür sanatsal ve kültürel üretim araçlarına erişimini garanti altına alabilecek kamusal fonların oluşturulmasını savunmuştur. Bu genel kaynak dağıtımı politikası sayesinde, üretim sürecinde ve nihai ürün üzerinde kontrol gücüne sahip olanlar, reklamcılar ya da kapitalistler değil yaratıcı yapımcılar olacaktır.[21]

Williams'ın iletişimin ikincil bir mesele olmadığına dair inancı onun bu meseleye yönelik ilgisinin gerekçesini sunar. Gelişmiş ulaşım ve iletişim altyapısıyla donanmış modern ve karmaşık toplumlarda, iletişim başlıca sorun haline gelir. Çünkü iletişim, bu özelliklere sahip toplumların kendilerini tanıyabilmeleri ve anlayabilmelerinin başlıca yoludur. Bir toplumu oluşturan insanlar arasındaki ilişkiler –birbirlerine nasıl baktıkları, nelere önem atfettikleri, hangi meselelere öncelik verip hangilerini ihmal ettikleri– en açık şekilde, kullandıkları dile ve oluşturdukları iletişim sistemlerine bakarak anlaşılabilir. Din kurumları, enformasyon kurumları, kimi zaman emir komuta zincirine dayalı kurumlar, ikna kurumları ve sanat kurumları; tüm bu iletişim sistemleri modern ve karmaşık bir toplumun üyesi olmanın ne hissettirdiği sorusunun merkezinde yer alır:

> Bunu tali bir mesele, gerçeklik oluştuktan sonra meydana gelen bir şey gibi göremeyiz. Çünkü kendi gerçekliğimiz, toplumumuzun gerçekliği iletişim sistemleri aracılığıyla şekillenir ve yorumlanır... İnsanların birbirleriyle nasıl konuştukları, önemli ya da önemsiz saydıkları şeylere dair hangi uylaşımlara sahip oldukları ve bunları irtibat halinde oldukları kurumlar aracılığıyla nasıl ifade ettikleri; tüm bunlar gerek bireyler gerekse toplum için merkezi bir konumda bulunur. Elbette bizimki gibi karmaşık bir toplumda, bunun gözden kaçması, basının ve yayıncılığın münferit olgular gibi ele alınması çok kolaydır... [N]ihayetinde iletişim sistemlerine bakmamızın tek nedeni, onlar hakkında fikir yürütmek değil. Bu karmaşık toplumda ne tür ilişkiler kurduğumuzu, bu ilişkilerin nasıl bir yönde ilerlediğini ve gelecekte neye dönüşeceklerini yeni bir gözle görebilmek için bunlara bakıyoruz (Williams, 1989: 22-23).

---

[21] Bu argüman, bir süre sonra yayımlanan *Britain in the Sixties: Communications* (1962) başlıklı kitapta çok daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Williams'ın konuşması, iletişimin topluluk/ortaklık ve toplumla ilişkisinin ne olduğu, ne tür iletişim sistemlerimiz bulunduğu, bunların toplumumuzun geleceği hakkında ne söylediği gibi sorulara karşılık veren bir iletişim kuramı geliştirilmesi yönünde bir çağrıdır. Bunu yapabilmek teorik bir soyutlama sürecini gerektirir; bu olmaksızın elimizdeki yakın çekim malzeme, ne kadar somut ve dolaysız da olsa üzerinde yorum yapmaya ya da değiştirmeye imkân tanımayacaktır (Williams, 1989: 20). "Kültür Sıradan Olandır" yazısında şöyle der: "Sanıyorum ki, gelecek elli yılda toplumumuzun temel meselesi, yeni kaynakların iyi bir ortak kültür yaratmakta nasıl kullanılacağı olacak" (Williams, 1989: 10). Savaş sonrası bolluk ekonomisinin sağladığı bu kaynaklar arasında iyi bir ortak kültürün yaratılacağı yeni iletişim araçları da yer alır. Williams, böyle bir kültürün hayata geçirilmesinin önündeki tehdit ve engellerin, bilhassa da sınıf sorununun boğucu gerçekliğinin pekâlâ farkında olsa da *Kültür ve Toplum*'un son sayfalarından, geleceğe yönelik umudun, demokrasinin gerçek manada hayata geçirilmesine duyulan inancın ve toplumun tüm üyelerinin gerçek bir eşitlik içinde yaşaması ihtimalinin parıltısı yayılır. Bunun yolu insanların hakiki bir iletişim içinde olabilmesinden geçer: Açık bir konuşma ortamında başkalarını dinleme ve onlardan bir şeyler öğrenmeye istekli olma. İletişim hakiki bir ortak kültürün hem aracı hem de sonucudur.

Kaynakça

Annan, N. (1955) "The intellectual aristocracy", *Studies in Social History* içinde (der. J. H. Plumb), Londra: Longmans.

Corner, J. (1991) "Studying culture: reflections and assessments: an interview with Richard Hoggart", *Media Culture and Society* 13(2): 137-52.

Doyle, B. (1981) "Some uses of English: Denys Thompson and the development of English in secondary schools", *Stencilled Occasional Paper 64*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies, The University of Birmingham.

Doyle, B. (1989) *English and Englishness*. Londra: Routledge.

Dreyfus, H.L. (1991) *Being-in-the-World*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

Goldthorpe, J. H. (1969) *The Affluent Worker in the Class Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M. ([1927] 1962) *Being and Time*. Oxford: Blackwell.

Hoggart, R. ([1957] 1992) *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin Books.

Leavis, F.R. ([1930] 1978) "Mass civilization and minority culture", *Education and the University: A Sketch for an English School* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

Leavis, F.R. ([1948] 1966) *The Great Tradition*. Harmondsworth: Penguin Books.

Leavis, F.R. ve Thompson, D. (1932) Culture and Environment. Londra: Chatto and Windus.

Leavis, Q.D. ([1932] 2000) *Fiction and the Reading Public*. Londra: Pimlico.

Lynd, R. ve Lynd, H. (1929) *Middletown: A Study in American Culture*. Londra: Constable.

Mackenzie, N. (1958, der.) *Convictions*. Londra: McGibbon and Gee.

Marcuse, H. ([1937] 1968) "The Affirmative Character of Culture", *Negations* içinde, Londra: Allen Lane, 88-133.

McKillop, I. (1995) *F.R. Leavis: A Life in Criticism*. Harmondsworth: Penguin Books.

Newbolt, Sir H. (1928) "The Idea of an English Association", *The English Association* (Pamphlet No. 70) içinde, Oxford: Oxford University Press.

Orwell, G. ([1937] 1965) *The Road to Wigan Pier*. Londra: Heinemann Education.

Sampson, G. (1921) *English for the English*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sharpe, J. (1992) "History from below", *New Perspectives in Historical Writing* içinde (der. P. Burke). Cambridge: Polity Press.

Taylor, A.J.P. (1975) *English History, 1914-1945*. Harmondsworth: Pelican Books.

Thompson, E.P. (1962) *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Pelican Books.

Thompson, E.P. (1978) *The Poverty of Theory*. Londra: Merlin Press.

Williams, R. ([1958a] 1962) *Culture and Society*. Harmondsworth: Penguin Books.

Williams, R. ([1958b] 1989) *Resources of Hope*. Londra: Verso.

Williams, R. ([1961] 1989) *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books

Williams, R. (1962) *Britain in the Sixties: Communications*. Harmondsworth: Penguin Books.

5

İletişim ve Teknoloji

Innis ve McLuhan
Kanada, 1950'ler ve 1960'lar

Kanadalı bir iktisat tarihçisi olan Harold Adams Innis, 1940'ların sonlarında iletişim teknolojilerine oldukça farklı bir yaklaşım getirdi. Innis'in fikirleri, Toronto Üniversitesi'ndeki genç meslektaşı Marshall McLuhan tarafından benimsendi. 1960'larda uluslararası bir üne kavuşan McLuhan bu fikirleri geliştirip onlara popülerlik kazandırdı. İletişim teknolojileri meselesi daha geniş anlamda "tekniğe ilişkin soruşturma"nın parçasıdır (Heidegger, [1949] 1978). Teknoloji, en temel anlamıyla belli pratik hedeflere ulaşmayı sağlayan araçlar ve uygulamalar geliştirmek şeklinde düşünüldüğünde insanlık kadar eskidir. Modern teknoloji ise üretim alanında makine gücüne başvurmak şeklinde anlaşılır; on dokuzuncu yüzyılda buhar gücüyle, yirminci yüzyılda ise elektrik ve atom gücüyle sağlandığı gibi. Teknolojik atılım, insan girdisine bağımlı olan zanaat tipi üretimden uzaklaşıp, makinelerin hâkim olduğu kitlesel üretim ve yeniden üretime geçişle tetiklenmiştir. Bunun ilk örneklerinden biri, on dokuzuncu yüzyılda kol gücüyle çalışan presten buharlı prese geçişle birlikte modern anlamda basın endüstrisinin doğuşudur. Modern teknolojiye ilişkin sorun, sanayileşme ve seri üretimle yakından ilişkilidir. Bu konunun iletişim çalışmaları açısından önemi, on dokuzuncu yüzyılda Kanada'da balıkçılık, kürk ve kereste üretimi konusunda Innis'in yaptığı çalışmalarla anlaşılmaya başlanmıştır.

Tarih ve İletişim

Innis'in doktora tezi, ülkenin doğu ve batı kıyılarını birbirine bağlayan Kanada Pasifik demiryolunun tarihi coğrafyası hakkındaydı. Çalışması sırasında,

demir yolunun eski kürk ticareti rotasıyla kesiştiğini keşfetti, bunun üzerine Kanada ekonomisinin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda temelini oluşturan balıkçılık, kereste ve kağıt hamuru üretimiyle daha yakından ilgilenmeye başladı. Innis'in ekonomi tarihi alanındaki ufuk açıcı eseri *Kanada'da Kürk Ticareti*'nde (1930), ileride iletişim tarihi üzerine yapacağı çalışmalarda ele alacağı temaların ipuçlarını görmek mümkündür. Innis'e göre, Kanada ekonomisine sadece yerel etmenler yön vermiyordu. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda kürk ticareti Avrupa'daki moda anlayışının etkisindeydi; Fransa ve İngiltere'deki fötr şapka piyasası için kunduz kürkü sağlayan ülke Kanada'ydı. Buradaki mesele, uzamın politik coğrafyasıydı. Kanada, hem coğrafi hem politik bakımdan Avrupa ve ABD'ye uzaktı. Innis bu çalışmasıyla bir açıdan Frederick Jackson Turner'ın o dönemde etkili olan ve halen bilinen "sınır tezi"ni sorguluyordu. Turner, 1893'te Amerikan Tarih Vakfı'nda sunduğu "Amerikan Tarihinde Sınırın Önemi" başlıklı yazısında Amerikan tarihinde doğu kıyılarının ve Avrupa'nın belirleyici rolü olduğu şeklindeki yaygın görüşe itiraz etmişti. Coğrafi sınırların tarihsel olarak şekillenişinde siyasal seçkinler kadar sıradan insanların da etkili olduğunu öne süren Turner, batıya doğru genişlemenin Amerikan tarihi açısından belirleyici olduğunu savunmuştu. Amerikan demokrasisine o kendine özgü karakteristiğini veren, kendine güvenen, bağımsız kalarak kendi kendini yöneten toplulukların sahip olduğu sınır ruhuydu (Breisach, 1994: 313-315).

Innis, ABD'yi kırk dokuzuncu enlemin diğer tarafından gören bir Kanadalı olarak, Turner'ın tezine soğuk bir bakış yöneltmişti: Bu tez, keşfetme ve harekete geçme arzusunun kaynağını Batı kültürünün merkezinde değil çeperinde bulan yalıtımcı bir yönelim taşıyordu. Innis'in en yakın takipçilerinden James Carey'nin (1992: 151) ortaya koyduğu gibi:

> Nihayetinde, her sınırın bir arka cephesi bulunur. Arka cephedeki çıkarlar, sınırın dışından gelen malların kendi ürünleriyle rekabet yaratmadan ekonomiyi desteklemesine ve stratejik konumunu güçlendirmesine bağlıdır. Arka cephedeki güç ilk başta Avrupa'ydı: Kuzey Amerika'da iktisadi büyüme ve iletişim araçlarındaki gelişme, Avrupa'nın tarihsel yörüngesinde gerçekleşmişti. Kuzey Amerika'daki büyüme ve gelişme, Avrupa başkentlerindeki mücadele ve politikalarla belirleniyordu. Bunların yarattığı sonuçlar, Innis'in kürk, balık, kereste gibi ticari mallarla ilgili çalışmalarında ortaya konuldu. Avrupa, etkisinin azalışıyla birlikte yerini Kuzey Amerika metropollerine bıraktı; asıl etkili kontrol Kanada ve ABD sınırından çok New York ve Washington'a kaydı.

Innis'in kâğıt imalatı hakkındaki önemli çalışması, ilerleyen yıllarda onu tümüyle iletişimle ilgilenmeye yöneltecek başlıca temalar etrafında şekillenmişti. Innis burada Kanada'nın asıl çıkmazını fark etti (Carey, 1992: 159). ABD, matbaacılık için gerekli hammaddeleri komşusundan alıp, daha sonra gazete, dergi, kitap gibi bitmiş ürünleri, hepsinden önemlisi de reklamcılığı Kanada'ya ihraç etmişti. Serbest ticaret ruhuyla Kanada'dan alınan hammaddeler ifade özgürlüğü adına kültürel metaya dönüştürülerek sınır komşusuna geri satılmıştı. Carey'e göre (1992: 151) bu yaklaşım, medya emperyalizmi tezinin nüvesini barındırıyordu: ABD kültürel hegemonyasını, Amerikan tarzı "iyi yaşam"la dolu malları ihraç ederek ve bu kültürel malları (film, televizyon, pop müzik) dünya çapında dolaşıma sokarak sağlamaktaydı.

Carey'nin Innis hakkındaki çalışması, Kanada hakkındaki detaylı tarihsel çalışmalarının nasıl giderek ulaştırma ve iletişimin yarattığı iktisadi ve siyasal sonuçlara doğru ilerlediğini gösterir. Uzamın idare edilişine ve kontrolüne, iktisadi ve politik gücün coğrafi örgütlenişine yönelik artan ilgisi, Kanada araştırmaları dışında en iyi bilinen iki çalışmasıyla sonuçlandı: *İmparatorluk ve İletişim* (1950)[1] ve *İletişimin Yanlılığı* (1951). Her ikisi de bir kâhinin ağzından yazılmış gibidir, kapsamlı genellemeler sanki apaçık gerçekleri belirten sıradan ifadeler gibi sunulur. O zamanı için kabul görmesine karşın bu eserlerin temsil ettiği tarih anlayışı artık gözden düşmüştür. Innis'in yazılarının anahtar kavramları "imparatorluk" ve "medeniyet" yarım asır önceki tarihçilerin söz dağarcığına aitti. Yükselişe ya da düşüşe geçen imparatorluklar, medeniyetler ya da kültürler şeklindeki düşünme tarzı, evrensel dünya tarihiyle başa çıkabilmenin bir yoluydu. Bu saygıdeğer projenin kökeninde, dünya tarihini *Geist*'in (insanlığın evrensel tini) kendini gerçekleştirme mücadelesi verdiği, henüz tamamlanmamış bir süreç olarak kavrayan Hegel felsefesi vardı. Bu dünya–tarihsel süreçte, medeniyetler belli bir gelişim aşamasına (kendini gerçekleştirme) kadar ilerlemişti; ta ki taşıdıkları içsel çelişkiler sonucu alaşağı edilip bu iç çelişkileri geçici olarak çözen daha üstün bir medeniyetin doğuşuna zemin oluşturuncaya kadar. Bir süre sonra bu üst medeniyette de çatışmaya yol açacak yeni çelişkiler türemiş ve bu böyle sürüp gitmişti. Hegel'in görüşüne göre, bu seküler "ilerleme olarak tarih" anlatısı, Prusya Devleti'nin yaratımıyla tamamlanmıştı. Marx, bu Hegelci diyalektiğin herkesçe bilinen bir versiyonunu üretti. Buna göre tarihin çelişkileri, komünizm dünya ölçeğinde hâkim olduğunda nihai olarak çözülecekti.

[1] Türkçesi, çev. Nurcan Törenli, Ankara: Ütopya, 2007 –ç.n.

Geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında, evrensel tarihyazımı projesi Avrupa ve Amerika'da hâlâ revaçtaydı. En bilinen örneği, Arnold Toynbee'nin dünya tarihini önce medeniyetlerin, sonra da dinlerin yükseliş ve çöküşü etrafında açıkladığı *A Study of History* adlı ciltler dolusu dev çalışmaydı.[2] Innis, *İmparatorluk ve İletişim* kitabına yazdığı girişte kendisini bu geleneğe yerleştirir: "Spengler, Toynbee, Kroeber, Sorokin gibi isimler, medeniyetlerin yükseliş ve çöküşlerinin nedenlerine ışık tutmak amacıyla çalışmalar yaptılar.[3] Bu çalışmalar kendi medeniyetimizin gelecekteki durumuna yönelik yoğun bir ilgi uyandırdı (...) Ben burada medeniyetlerin yanı sıra imparatorluklarla ilgileniyorum" (Innis, 1950: 1).

Innis'e göre (1951: 34) Toynbee, "dinsel yanlılığı" nedeniyle zaman-uzam, yönetim ve hukukla ilgili sorunları göz ardı etmişti. Medeniyetlerin ve imparatorlukların işleyişlerini nasıl sürdürdüklerini açıklamakta bu etmenlerin önemi büyüktü; Innis'e göre bu devamlılık büyük ölçüde etkili iletişime bağlıydı (Innis, 1950: 3-7).

İletişimin Yanlılığı kitabında bir araya getirilen yazılar, bazı farklılıklar içermekle birlikte *İmparatorluk ve İletişim*'deki bölümlerin özeti niteliğindeydi. "Minerva'nın Baykuşu" başlıklı ilk bölüm, sadece yirmi sayfa içinde, antik dönemin Babil ve Mezopotamya medeniyetlerinden Sanayi Devrimi ve *Komünist Manifesto*'ya kadar uzanır. "Uzam Sorunu" yine benzer uzunlukta ve geniş bir zaman aralığında Yakın Doğu'dan ABD'ye kadar pek çok farklı coğrafyaya sıçrayan bir yazıydı. Bu tarzda bir yazıyı, günümüzde okumaya çalışmak pek de kolay değil. Özellikle kürk ticareti ve morina balığı endüstrisiyle ilgili birincil tarihsel veriye ve ilk elden tecrübelere dayanan, zengin detaylarla dolu özgün çalışmalarıyla karşılaştırıldığında burada anlatılanları artık *gerçek* tarih gibi görmek zordur.[4] İletişimle ilgili çalışmaları ise bütünüyle ikincil kaynaklara dayanır. Bunlar en iyi ihtimalle, ince elenip sık dokunan önceki somut çalışmalara dayanan soyut ve genel bir tarihsel "bakış" olarak görülebilir. Bunun yanı sıra, belli bir politik bakış açısı taşırlar. *Kanada'da Kürk Ticareti*'ne yazdığı önsözde R.W. Winks'in belirttiği gibi:

---

[2] Kısaltılmış edisyonu Türkçede *Tarih Bilinci* (2 cilt) başlığıyla yayınlanmıştır; çev. Murat Belge, İstanbul: Bateş Yayınları, 1975 –ç.n.

[3] Yirminci yüzyıl tarihyazımındaki bu gelişmeyle ilgili kısa ve net bir değerlendirme için, bkz. Breisach, 1994: 394-403.

[4] 1924 yılında bir kano (kürkleri *Hudson Bay Company*'e ulaştırmak için kullanılan en eski araç) satın alan Innis, kürk ticaretinin yaşamaya devam ettiği son bölgeyi kendi gözleriyle görmek için Kanada'nın kuzeyindeki Hudson Nehri'nin ücra köşelerine doğru kürek çekmişti.

> Hayatının son yedi yılında akademik uğraşlarında belirgin bir değişiklik oldu. Kanada'ya ve tarihine duyduğu bağlılıkla, ülkesinin Kuzey Amerika kıtasındaki bağımsız siyasi varlığının, ABD'nin yarattığı popüler kültür dalgasıyla tehdit edilmesinden kaygı duyuyordu. İletişim araçları, dil ve zaman-uzam ilişkileri hakkındaki kapsamlı sorunlara yönelmesinin nedeni buydu (Innis [1930] 1999: xxvii).

Bugünden bakılınca, Innis'in iletişim tarihindeki yenilikçi yaklaşımının gücünü ve özgünlüğü gösterebilmek için bazı noktaları yeniden değerlendirmek gerekir.

İletişimin Yanlılığı

Hareket etmek ve birbirimizle iletişim kurmak sahip olduğumuz kaynakların zamansal ve uzamsal özellikleri, faaliyet alanımızın kapsamı üzerinde kısıtlayıcı bir etkide bulunur. Bu kısıtlamaların toplumların şekillenişi üzerinde ne tür etkileri vardı? Sözgelimi bir toplumun sahip olduğu tek iletişim aracı konuşma ise ne oluyordu? Innis'e göre, bu tür toplumların uzamsal (coğrafi) açıdan küçük ölçekli olması gerekirdi. Bunlar göçebe ya da kırsal yerleşimli olabilirdi, ama her durumda kim olduklarını tanımlayan ve onları bir arada tutan paylaştıkları konuşma dili olduğu için, topluluğun boyutları yüz yüze ilişkiyi tesis edebilecek ölçüde genişleyebiliyordu. Grubun sosyal hafızası –yani geçmiş deneyimlerden elde edilen "neyin, nasıl, ne zaman" yapılacağı bilgisi– bir kuşaktan diğerine sözlü gelenek içinde dilden dile aktarılmaktaydı.

Innis yazı sistemlerinin, insan etkinliklerini zaman ve uzama yaymak amacıyla koordine etmenin ve denetlemenin yolu olarak geliştirildiğini savundu. Buna göre yazı bir kayıt sistemidir; enformasyonu uzak mesafelere taşıyacak ya da olup bitenin bilgisini zamana karşı koruyacak şekilde kayıt altına almanın bir yoludur. Innis, yazı yazmak için kullanılan farklı malzemelere dikkat çeker; bunların kayıt altına aldıkları mesajın kapsamını, niteliğini ve amaçlarını nasıl etkilediğine bakar. Taş levha, granit veya mermer gibi ağır, dayanıklı malzemelere keski ile oyulmuş mesajlar, zamanın akışına direnen anıtsal bir karakter taşır. Papirüs veya kâğıt (Çin'de icat edilmiş, Mağribiler aracılığıyla Avrupa'ya on üçüncü yüzyılda ulaşmıştır) gibi hafif malzemeler üzerine yazılan mesajlar ise kolayca taşınıp, uzak mesafeler kat edebilir.

Farklı malzemelerin kullanıldığı bu araçlar, zaman ve uzamın kontrolü açısından farklı sonuçlar doğurur. Innis buna iletişimin *yanlılığı* demişti. İmpara-

torlukların kurulması ve varlığını sürdürmesinde –geniş mesafeler içinde güç birliğini sağlamak ve bunu nesiller boyu muhafaza etmek– yazılı teknolojilerin önemi üzerinde durdu. Yazı, birincil işlevi itibariyle daima dini, siyasi ve iktisadi güçle ilişkili olmuştu. Yazının yaygınlaştığı her yerde, okuma yazma bilenler ile bilmeyenler, tahsilliler ile okumamışlar arasındaki ayrım da hızla yerleşir. Okuma yazma becerisine sahip olmak, kişinin kendisini geliştirmesi için temel bir gereklilik sayılır. Okuryazarlık, iktidarın çekim alanında yeni tahsilli zümreler yaratır; geçmişte rahipler, bugün ise akademisyenler.

Bu yüzden Innis'e göre iletişim tarihi açısından en temel ayrım, sözlü ve okuryazar kültürler arasındadır. *İmparatorluk ve Medeniyet* kitabının Yunan medeniyeti ve Roma İmparatorluğu hakkındaki bölümlerinde bu görüş açık bir şekilde sergilenir. Yunan medeniyeti "sözlü gelenek" temelinde oluşurken, yazı Roma'nın yayılmacılığını desteklemiştir. Bu oldukça normatif bir ayrımdır. Batılı insanın ruhunu yıkıma götüren "yazılı geleneğin ölgün eli"nin tersine, sözlü kültür sahip olduğu güç ve canlılık, yenilik ve esneklik nedeniyle övgü toplar (Innis, 1950: 70). Yazılı ve basılı kültür içinde yetişmiş kuşakların sözlü geleneğin niteliğini kavrayabilmelerinin çok güç olduğu belirtilir (Innis, 1950: 8-9). Yunan şehir devletinin canlılığı ve enerjisi "konuşma dilinin gücünü yansıtır." Sokrates'in *Phaidon* diyaloğunda yazıya savaş açmasından söz eden Innis onunla hemfikirdir.[5] Atina agorasında ve yüz yüze felsefi tartışmalardaki canlılık ve coşku, müzikte, şiirde ve tiyatroda olduğu gibi sözlü kültürün Yunan medeniyetindeki gücünün kalıcı örnekleridir.

Yazı Yunan kültürüne elbette nüfuz etmişti fakat onun tamamen hükmü altına almamıştı. Özellikle de Yunan alfabesinin (bilgiyi en geniş şekliyle muhafaza edip yaymaya dönük kalıcı bir katkı) basitliği ve esnekliği, metinlerin yazıya geçirilmesi ve anlaşılabilmesi için gereken eğitimin verilmesinden sorumlu kâtipler ve rahiplerin kontrolünde bir "bilgi tekeli"nin oluşmasına set çekebilmişti (Innis, 1950: 79). Yunanlıların, ancak kent devletinin küçük ölçekli siyasal coğrafyası içinde mümkün olabilecek şekilde açık tartışma ve fikir yürütmeyi tercih etmeleri de yazının hâkimiyetini sınırlamıştı. Başta, Roma da bir kent devletiydi fakat hükmettiği alan genişledikçe cumhuriyetçi medeni kent kültürü imparatorların yükselişi ve emperyal gücü kendi ellerinde toplamalarıyla ortadan kalktı. Roma İmparatorluğu'nda idari yönetim aşırı ölçüde merkezi, yasa

[5] Sokrates'in yazıya karşı ünlü saldırısı hakkında etkileyici bir tartışma için, bkz. Peters, 1999: 36-51.

hükmüne dayalı, bürokratik ve askeri bir yapıya büründü. Tüm bu karmaşık yapı, etkin bir şekilde işleyen ulaşım ve iletişim araçlarını gerekli kıldı. Kanunların yazılı hale getirilmesi, idari kayıtların tutulması, merkezle uzak karakollar arasındaki askeri irtibatın sağlanması gibi süreçlerin tümü, yollara ve gemilere, parşömene, kağıda ve yazıya, yani ulaşım ve iletişim teknolojilerine bağlıydı.

Bu doğrultuda Innis, imparatorluklar ve medeniyetlerin dönüşümü üzerinden dünya tarihi hakkında yeni bir tez ortaya attı. Kuşaklar boyunca zamana direnebilen istikrarlı toplumların oluşumunda ulaşım ve iletişim araçlarının belirleyici bir rolü vardır. Tarihsel akışta *Geist*'in hareketinin yerini, malların, insanların, fikir ve bilgilerin hareketi alır. Innis, Babil'de atların ve at arabalarının savaşlarda kullanılmasından, Kanada'da on dokuzuncu yüzyılda köpekler ve onların çektiği kızakların kullanımına kadar[6] ulaşımla ve ulaşım teknolojileriyle her zaman yakından ilgilenmişti. Zaman ve uzam karmaşık ve bütünleşik bir şekilde birbirine bağlıyken, bunlar birine ya da diğerine daha çok yaslanan farklı iletişim teknolojileri tarafından ayrıştırılır. Medya teknolojileri, bilgi ve iktidar tekelleri yaratma eğilimi taşırlar. Zaman yanlı medya dini iktidarı, uzam yanlı medya ise siyasal iktidarı destekleme eğilimindedir. Aracın, iletişimin gerçekleşmesini sağlayan maddi niteliğine, yani bilgiyi kaydetme, saklama ve dolaşıma sokma açısından sahip olduğu özelliklere, her zaman için taşınan içerikten daha fazla dikkat yöneltilmelidir. Dünya tarihinde iletişim açısından yaşanan en köklü ayrışmayı, dünyayı okuryazar olan ve olmayan kültürler şeklinde bölen yazı teknolojileri yaratmıştır.

Kürk ticareti hakkındaki çalışmasının önemli bir kısmını Kanada'nın yerli halkı oluşturduğu için Innis, okuryazarlığın olmadığı bir kültüre birinci elden tanıklık etmişti. Kızılderili halk, beyaz Avrupalılarla karşılaşmaları sonucunda onların ticari faaliyetlerine dahil olmuştu. Mızrakların yerini alan tüfeklerle kunduz avcılığında başarılı elde etmiş, kazandığı parayla birtakım mallar ve bu mallara eşlik eden kendilerine yabancı bir kültür satın almıştı. Innis, Avrupalıların kıtaya ayak basmasını, Kuzey Amerika'nın yerli halkları ve onların hayat tarzları açısından bir felaket olarak değerlendirmişti. Sözlü ve yazılı kültürler arasındaki fark –sonradan McLuhan ve başka yazarlar bunu sadece metinsel bir ayrıma indirgemiş olsa da– Innis'e göre canlı ve tarihsel bir gerçeklikti. Yazı sis-

[6] Kürkler yazın nehir yoluyla pazara taşınmış ama kışın nehirler donduğu için köpekler ve kızaklar kullanılmıştır. Kunduzları avlamak için en iyi zaman kıştı çünkü kürkleri yaz aylarındakine kıyasla daha parlaktı ve bu nedenle daha değerliydi.

temlerinin geliştirildiği ve kullanılan malzemelerin dolaşıma girip yaygınlaştığı uzun tarihsel süreçteki en önemli olay matbaanın icadıydı. Her yeni teknoloji mevcut kültürde kargaşa yaratıyor olsa da;

> Matbaanın icadının yarattığı etki, on altıncı ve on yedinci yüzyılın barbar din savaşlarında açıkça görüldü. Makine gücünün iletişim endüstrilerindeki kullanımı (örneğin kol gücüyle çalışan presten buharlı prese geçiş) yerel dillerin üniterleşmesine, milliyetçiliğin yükselişine, devrimlere ve yirminci yüzyıldaki vahşet dalgalarına ivme kazandırdı (Innis, 1951: 29).

Modern batı medeniyeti derinden zedelenmiş ve yıkıcı bir niteliğe bürünmüştür. Bu medeniyet, uzamdaki hıza ve gürültüye takıntıyla bağlı, zamanın sessizce ilerleyen ezgisine karşı kayıtsızdır; göz ile kulak arasındaki hassas duyusal dengeyi bozmuştur. Birinci Dünya Savaşı sırasında Vimy Ridge'de yaralanan ve İkinci Dünya Savaşı'nda derinden sarsılan Innis öfkeyle şöyle der: "Önceki medeniyetlerin bazı dönemlerinde karşılaşılan denge ve kararlılığın, içinde yaşadığımız medeniyetin bir özelliği olmadığı açık. Her medeniyetin kendine özgü intihar yöntemleri var" (Innis, 1951: 141).

Gutenberg Galaksisi

Harold Innis, kaderin tuhaf cilvesi sonucu, edindiği şöhretle (ya da kötü şöhretle) ön plana çıkan bir hayranının gölgesinde kaldı. İlgilendiği başlıca konular ve sahip olduğu fikirler, yaşadığı zamanın belki de ilk akademik medya şöhreti olan Kanadalı meslektaşı Marshall McLuhan tarafından benimsenip farklılaştırıldı. Adını koyduğu ve bir inceleme alanı haline getirdiği "medya çağı"nın peygamberi de bekleneceği üzere McLuhan'ın kendisi oldu. Innis ve McLuhan ortak konularla ilgilenmiş olmalarına karşılık, farklı kuşaklar ve farklı iletişim dünyaları içinde yaşadılar. Innis'in çalışma hayatı 1920'lerden 40'ların sonuna uzanırken, McLuhan için bu zaman aralığı 50'lerde başlayıp 70'lerde son buldu. Innis yaşamının sonuna yaklaşırken, McLuhan kariyerinde ilerlemeye başlamıştı. Innis neredeyse tamamen sözlü ve yazılı iletişimle ilgilenmiş ve dünya tarihini okuryazarlık öncesi ve sonrası olarak iki ana evreye bölmüştü. Avrupa tarihinin Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonraki evresinde, on altıncı yüzyıl öncesinin "el yazması kültürü" ile buharlı prese geçiş ve günlük gazetelerin on dokuzuncu yüzyılda yaygınlaşmasıyla oluşan "baskı kültürü" arasına da ayrıca bir çizgi çekmişti. Innis o zamanın "yeni medya"sı olan radyo ve sinemayla pek ilgilenmemiş, televizyon ise ufukta yeni belirlemişti. McLuhan

bu en yeni mecranın küresel düzeydeki önemini kavrayan ilk kişi oldu ve kendisini yeni iletişim çağının yorumcusu ilan etti; sözlü kültürün egemenliğindeki ilk çağ, yazılı ve basılı kültüre geçilen ikinci çağ ve nihayet elektronik küresel iletişime uzanan üçüncü çağ.

Dünyanın bugün bildiğimiz iletişim altyapısının yarım yüzyıldan daha uzun bir geçmişi olmadığını idrak etmek bize güç gelebilir. Fişe takılarak çalıştırılan cihazlarla birlikte elektriğin evlere girişi 1930'larda gerçekleşti, üstelik bu imkandan yalnızca varlıklı kesim yararlanabiliyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce İngiltere'deki şehirlerde evlerin çoğunda sadece düşük güçlü aydınlatma için elektrik kullanılabiliyordu (kırsal kesimin genelinde ise yoktu). Çoğu hanedeki tek elektrikli cihaz radyoydu; ya düşük güçlü bir prize takılıyor ya da sık sık şarj edilmesi gereken ıslak pille çalışıyordu. Bugün kullanmaya alışık olduğumuz elektrikli aletlerin hiçbiri, savaş sonrasındaki ekonomik toparlanmaya kadar evlere girmeyecekti. Çamaşır makinesi (ve kurutucu), buzdolabı, fırın ve televizyon ancak 1950'lerde yaygınlaşmaya başladı.[7] Savaş sonrası bu yeni kablolu dünyanın müjdecisi ilginç ve çekici kişiliğiyle Marshall McLuhan oldu. *Gutenberg Galaksisi* (1962)[8] ve devamı niteliğindeki *Medyayı Anlamak* (1964) kitapları ona sadece akademide değil, medya ve iş dünyasında da uluslararası bir şöhret kazandırdı.

McLuhan *Gutenberg Galaksisi*'ni "Innis'in önce yazının ve sonra matbaanın zihinsel ve toplumsal sonuçları hakkındaki gözlemlerine düşülen bir dipnot" olarak tasarladı (McLuhan, 1964: ix). Kendi konumunu tanımlayıp özetlemekten kaçınan bir kitaptı bu. Yaklaşık iki yüz yazardan yapılan, McLuhan'ın kendi düşünceleriyle çevrelenmiş çok sayıda uzun alıntıdan oluşuyordu; kendi görüşleri kimi yerde alıntılarla ilişkilendirilmiş, kimi yerde ise öylece bırakılmıştı. McLuhan coşkulu fakat aceleci bir okurdu. 1950'lerde günde ortalama beş kitap okuyor, bunun için eline aldığı kitabın altmış dokuzuncu sayfasını açıp hızla tarıyor ve içindekilere göz atıyordu. İçinde faydalı bir malumat ya da fikre rastlarsa, okumaya değer bulup devam ediyor fakat kitapların genel olarak çok uzun ve tekrara dayalı olduğunu düşündüğü için sadece sağdaki sayfalarını

---

[7] McLuhan emek tasarrufu sağlayan ev aletlerinden pek hazzetmiyordu, sadece 1950'lerin başında karısı sürekli komşudan ödünç almak zorunda kalmasın diye bir elektrikli süpürge satın almıştı. Arabalardan nefret ediyor, kullanmaktan olabildiğince kaçınıyordu (Marchand, 1998: 178, 186).

[8] Türkçesi, Gül Çağalı Güven, İstanbul: YKY, 2001 –ç.n.

okuyordu (Marchand, 1998: 138, 164-165). İlgili bulduğu alıntıları kartotekslere yazıp dosyalıyordu.

Gutenberg Galaksisi'ni oluştururken 20 yıl boyunca biriktirdiği not kartlarını didik didik edip onları kendi fikirleriyle bir araya getirmek için üç ay harcadı. 280 sayfalık kitap akademik bir yapı ve düzenden yoksundu. Her birinin başında epigraf niteliğinde özet cümleler bulunan 261 bölüme ayrılmıştı; bunlar kimi zaman bölümle yakından ilgili, kimi zaman değildi. Bir Toronto eleştirmeni bunu "çılgın bir karganın yazı şekli" olarak tanımladı. Yine de kendince bir yöntemi vardı, kitabın nasıl okunması gerektiğine dair ipucu içindekilerden sonra verilmişti:

> Bu kitap, meselelere mozaik ya da alan yaklaşımıyla eğiliyor. Eldeki sayısız veri ve alıntıyla oluşan bu tür bir mozaik imgesi, tarihteki nedensel işleyişleri ortaya çıkarmak için elverişli olan tek araçtır. Bu yöntemin alternatifi, resimsel bir düzen içinde birbirine sabitlenmiş bir dizi görüş sunmak olabilirdi. Bu çalışmanın üzerine yoğunlaştığı olayların kendisi bir galaksi ya da takımyıldızı şeklindedir; özellikle de içinde yaşadığımız çağda, bir kaleydoskopun içinde sürekli değişip dönüşen formların yarattığı bir mozaiktir (McLuhan, 1962: 1).

Kitabın mesajı, düzenlenişinde –mozaik ya da alan yaklaşımı– saklıydı. On beşinci yüzyıl sonunda Gutenberg'in hareketli kalıpla baskı yapılan matbaayı icat etmesinden sonra muazzam bir önem kazanan fonetik alfabe ve yazının Batı kültürü üzerindeki etkisi hakkında bir düşünüm ve eleştiriydi. McLuhan, Innis'in sözlü ve yazılı kültürler arasında yaptığı normatif ayrımı destekledi ve ayrıntılandırdı. Ağızdan çıkan söz, sadece kulağa değil aynı anda tüm duyulara hitap ediyordu. Her konuşma, birbirleriyle sıkı bir etkileşim içindeki unsurların birleştiği, mozaik gibi bir alan içinde gerçekleşmekteydi. Alfabetik yazı biçimi, konuşmanın birliği ve bütünlüğünü bozmuştu. Analitik bir biçimde, söze karşılık gelen sesleri en küçük bileşenlerine ayırıp her birini bir işaret ya da harfle temsil etmişti. Harfler (sesleri temsil eden işaretler) sözcükler ve cümleler halinde soldan sağa çizgisel bir yönde diziliyor, yazılı ve basılı sayfa boyunca alt alta sıralanıyordu. Konuşmanın ve sözlü kültürlerin o duyusal çoğulluğu ve zenginliği gözün tekelci suskunluğuna indirgenmişti. Yunan ve Roma alfabelerinin analitik, sıralı ve dizisel karakteri, rasyonel, mantıksal ve ardışık düşünceyi teşvik edip somutlaştırdı, böylece Batı medeniyetinin ruhunu ve toplumları dönüşüme uğrattı. Yazı ve matbaa, bizi dünyayla mesafeli, suskun, bireysel ve görsel bir bağlantı içine girmeye yönlendirdi.

Rönesans resminde perspektifin keşfi, iki boyutlu düzlemde yer alan nesnelerin orantısal büyüklüğünü doğru (yani [ratio]nal –rasyonel) bir şekilde saptayıp sergileyen ayrıcalıklı bir bakış açısına bağlıydı. Bu "doğru" perspektifi edinmek için, kişinin geri çekilip nesnelere belli bir mesafeden bakması gerekir. Konuşmanın ve sözlü kültürün özellikleri olan katılma ve ilişki kurmanın yerini, perspektife önem veren resmin talep ettiği nesnel, tarafsız ve mesafeli bakış alır. Resimsel uzamdaki rasyonelleşme, matbaanın doğuşuyla aynı zamana denk düşer ve onun karakteristik dünya görüşünü dışavurur (McLuhan, 1962: 125-128). McLuhan mozaik tekniğini, Batılı tipografik insanın tek boyutlu ve dalgın (*abced-minded*)[9] düşünme biçiminin tuzaklarından kaçmak için formel bir araç olarak kullanır. *Gutenberg Galaksisi*, düzyazıdaki tek tip ve çizgisel anlatımın sınırlamalarından kurtulmak için tasarlanmış avangard bir metin olarak düşünülebilir. Avrupa'da, Umberto Eco ve Roland Barthes, belli bir yerde başlayıp biten kapalı metinlerin tiranlığına karşı çıkıp anlatıda kapanmaya yol açacak hamlelerden kaçınan açık metinlerin erdemlerini övmüştü.[10] *Gutenberg Galaksisi*, okurun herhangi bir kısımdan metne girip istediği zaman ileri ya da geri gidebileceği bu tür bir açık metindir. Kafa karıştırmak, eğlendirmek, bilgi vermek, öfkelendirmek ya da aydınlatmak için bir araya getirilmiş hareketli fikir ve bilgi parçacıklarından oluşan bir kaleydoskoptur. Okurun aktif katılımını talep eden, pasif tüketime direnen "yazarsıl" bir metindir (Barthes, 1975). McLuhan kitabın en sonunda James Joyce'un *Finnegan Uyanması* kitabından tek satırlık bir alıntıyla, "tüketicilerim, üreticilerim değil midir?" diye sorar.

Nihayetinde konuşma ve yazma, bu yolla hayatını kazanan (ya da kazanmaya çalışan) akademisyenlerin temel iletişim kaynaklarıdır. Sözel ve yazısal olan arasındaki çelişkiler fevkalade bir şekilde McLuhan'ın şahsında somutlaşmıştı. Konuşmaya çok düşkündü, söze başlayınca susmak bilmezdi. Yaptığı derslerde ve kamuya açık sayısız konuşmada kullanmak üzere bıkmadan usanmadan kelime oyunu, aforizma ve espri biriktirirdi. Dinleyen öğrencileri büyülerdi. Özünde tam bir fikir adamıydı; tek satırlık ifadelere dönüştürdüğü sonu gelmeyen öngörüleri en iyi durumda çok aydınlatıcı ve dâhice, en kötü durumdaysa abartılı ve saçmaydı. 1950'lerin başlarında aldığı davet üzerine Chicago

---

[9] McLuhan, Joyce'un *Finnegan Uyanması*'nda kullandığı bu kelime oyununa, alfabenin okuyup geçmeye yönlendiren ardışık mantığını ifade etmek sıkça başvururdu (dn. McLuhan, 1962: 152).

[10] Bkz. Eco, 1989 ve Barthes, 1975; 1977. James Joyce'un, McLuhan'a ilham kaynağı olan eserleri *Ulysses* ve *Finnegan Uyanması* "açık" metnin paradigmatik örnekleridir.

Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görüşlerini paylaşmak için katıldığı etkinlikle ilgili anlatılan fakat pek bilinmeyen bir hikâye vardır. O yıllarda ABD'de kitle iletişim araştırmalarının duayeni kabul eden Robert Merton dinleyiciler arasındadır. McLuhan konuşmasını bitirdiği sırada Merton öfkeden kıpkırmızı kesilmiştir. Hiç vakit kaybetmeden McLuhan'ın söyledikleriyle ilgili bir sorgulamaya girişir. McLuhan hiç istifini bozmadan Merton'un sözünü keser ve şöyle der: "Bu fikirlerden hoşlanmadınız mı? Başka fikirlerim de var" (akt. Marchand, 1998: 142). McLuhan haklı olup olmadığı konusunda kayıtsız davranan biriydi, gerçekler karşısında kolayca pes etmezdi. Yazdıkları hakkında eleştiri vermeyi reddederdi. Fikir çatışması ve tartışmadan kaçınırdı, ortaya attığı bir düşünce hakkında doğrudan bir itirazla karşılaştığında –Merton'la yaşadığı gibi– tek yaptığı konuyu değiştirip yeni bir öneri getirmekti.

Araç Mesajdır

Gutenberg Galaksisi şu sözlerle sona erer:

> Yeni elektronik gelişmeler galaksisi, yaşayan herkes için gerilim ve sarsıntı yaratarak çoktan Gutenberg galaksisinin derinlerine sızdı... Aşina olunan kurumlar ve birlikler böyle zamanlarda kötücül ve tehditkâr görünmeye başlar. Yeni medyayla tanışan her toplumda görülebilecek bu tür durumların ayrıca incelenmesi gerekir; bugün yaşadığımız dünyada *Medyayı Anlamak* adlı bir sonraki kitabın konusu bu olacaktır (McLuhan, 2014: 246).

McLuhan'ın matbaa çağını konu alan kitabı, çağdaş Amerika'nın yirminci yüzyıl ortasındaki elektronik galaksisine dair çalışmasının habercisiydi. Kendisi bu durumdan pek memnun olmamakla birlikte, yayıncısının ısrarıyla *Medyayı Anlamak* kitabında daha az alıntıya, ona ait görüşlere ise daha fazla yer verildi. Biçimi ve sunumu önceki çalışması kadar radikal değildi; akademik jargonun yarattığı karmaşa yoktu. Öfke ve kıskançlıkla karışık hislerini, popüler başarı elde edenlere yansıtmayı bekleyen akademik topluluktan çok genel okura hitaben yazılmıştı (karş. Meyrowitz, 2003: 201-205).

Medyayı Anlamak yüz bin adet sattı ve güncel olayların iç yüzü hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin okuması gereken bir kitap haline geldi. McLuhan bir anda ünlü olmuştu. Atlantik'in her iki yakasında televizyonlara çıktı, Amerikan iş liderlerine seminerler verdi, *Playboy* dergisinde uzunca bir röportajı yayınlandı ve Woody Allen'ın *Annie Hall* filminde birkaç saniyeliğine kendisi olarak rol aldı. Yeni trendler çağında McLuhan neredeyse bir gecede piya-

saya sürülmeye hazır bir emtiaya dönüştü. Hakkında, konferans vermek için beş bin dolar istediği şeklinde dedikodular çıktı, hayatında ilk kez vergi beyanı doldurmak için bir muhasebeci tuttu.

Muhtemel ki, McLuhan elinizdeki çalışmada adı geçen kişiler arasında tüm ünlü sözler kitaplarında yer alan tek isimdir. Günümüzde bir deyim gibi herkesçe bilinen akılda kalıcı terimleri ve aforizmalarıyla hatırlanmaktadır; "küresel köy", "sıcak" ya da "soğuk" medya ve hepsinden önemlisi *Medyayı Anlamak* kitabı için tanımlayıcı bir ifade olan "araç mesajdır." Bu kitabı okumak için de öncekinde olduğu gibi bir yöntem izlenebilir, bu şekilde bile oldukça ilginç fikirler öne sürdüğü görülebilir. Bunların ilki, kitabın alt başlığında yer aldığı üzere medyayı "insanın uzantıları" olarak görmektir. McLuhan bu ifadeyi Edward Hall'un *Sessiz Dil* kitabından alıp geliştirmiştir. Buna göre, iletişim mecraları, daha uzak ve daha geniş bir alana uzanmayı sağlayan araçlar olarak düşünülebilir; yalnızca insan faaliyetlerinin zamana ve uzama yayılması anlamında değil, bu araçların bedensel kabiliyetlerimiz ve duyularımızı genişletmesi anlamında. Giysilerin tenimizin uzantısı haline gelmesi gibi, telefon kulağımızın, televizyon ise hem gözümüz hem kulağımızın uzantısıdır. Medya bu yolla insan faaliyetinin kapsam ve ölçeğini değiştirmekle kalmaz, duyular arasındaki dengeyi de bozar. Nasıl ki Innis uzamın hâkimiyetindeki bir kültürde yaşadığımızı sezdiyse, McLuhan da gözün kulağa ve diğer tüm duyulara (özellikle dokunmaya) hükmettiği görsel bir kültürde yaşadığımızı fark etti. Medyanın duyularımız üzerindeki etkisini anlamak istiyorsak, içeriğine değil biçimsel özelliklerine odaklanmamız gerektiğini ısrarla savundu. Elektrik ampulü bunun klasik bir örneğidir. Ampulün yaydığı ışık saf enformasyondur, herhangi bir içeriği yoktur. Daha doğrusu, içeriği aydınlattığı şeydir. İnsan faaliyetinin kapsamını muazzam ölçüde genişletmeye hizmet etmesine karşın ışık tuttuğu faaliyetin niteliğine karşı duyarsızdır. Mesajı olmayan bir araçtır.

McLuhan ilk medya analistiydi. İletişim araçları, ilk kez onun yazılarında, bir araya gelerek medya toplumunu yaratan birbirleriyle ilişkili teknolojiler (*the media*) olarak değerlendirildi. McLuhan tarafından liselerde okutulmak üzere hazırlanan medya müfredatı taslağını inceleyen ve genel anlamda olumlu bulan bir değerlendirici, "medya"nın ortalama bir öğretmenin söz dağarcığında bulunan bir kavram olmadığını, net bir biçimde açıklanması gerektiğini belirtmişti (Gordon'dan akt. Meyrowitz, 2003: 206). O dönemde kendisini eleştirenler bile McLuhan'ın yeni bir şey keşfedip adlandırdığını kabul etti. Hans Fredrik Dahl'ın (1994: 553) belirttiği üzere:

> Ayrı iletişim araçlarının (gazete, haber filmleri, radyo ve televizyon) "medya" (*the media*) şeklinde suni bir terim etrafında toplanması oldukça yeni bir durumdur, muhtemelen 1960'ların başında televizyonun başlıca bilgi ve eğlence aracı haline geldiği zamana rastlar. Akademik inceleme konusu olarak kabul görmesi ise daha da sonradır. Marshall McLuhan'ın *Medyayı Anlamak* kitabı, farklı iletişim biçimlerini "medya" şeklinde genel bir başlık altında ele alan ilk kitaplardan biridir.

Bu yeni terim, o eski "kitle iletişimi" kavramının ve beraberinde taşıdığı siyasal, toplumsal ve kültürel ağırlığın ötesine geçen yeni bir anlayışa işaret eder. McLuhan kendi fikirlerinin birer keşif niteliğinde olduğunu, çok yeni, güncel bir olgunun toplumsal ve zihinsel etkileri hakkında düşünmek için bir çağrı niteliği taşıdığını sıkça vurguladı. Televizyonun İngiltere'de ve Kuzey Amerika'da baskın iletişim aracı haline gelişi henüz 1950'lerin sonunda gerçekleşmişti. Avrupa dahil olmak üzere dünya genelinde günlük hayattaki etkisi oldukça sınırlıydı. Ancak 1960'lı yıllarda her tarafa yayılıp günlük hayatın bir herkesçe tanınır bilinir bir unsuru haline gelmeye başladı. Televizyon teknolojisi başlarda oldukça zayıftı; görüntü siyah-beyaz, çözünürlük düşüktü, pek verimli işlemeyen renkli televizyon bir tek ABD'de vardı. McLuhan tarafından icadı öngörülmüş olsa da video kayıt cihazları (VCR) ilk zamanlar mevcut değildi. Uydu bağlantısıyla yayına ise daha yirmi yıl vardı. Televizyon hakkındaki tartışmaların çoğu olumsuz etkileri hakkındaydı. İngiltere'de yayıncılıkla ilgili komisyon raporunda ilk kez televizyon da konu ediliyor, fakat tamamen İngiliz kültürünü ve hayat tarzını değersizleştirmesi açısından ele alınıyordu (Pilkington Raporu, 1962). Aradan geçen bunca zaman sonra bile televizyonun çağdaş yaşamdaki düzeysizleştirici etkisinden bahsetmeyi sürdürüyoruz. McLuhan medya hakkında ahlaki açıdan konuşmayı reddetmesinden dolayı kendine özgü biriydi. Yargılamaya geçmeden önce, medyanın etkilerini anlamaya çalışmıştı.

Elektronik Küresel Köy

McLuhan'ın bugün en çok sözü edilen kavramı ilk kez *Gutenberg Galaksisi*'nde ortaya atılan "küresel köy"dür: "Yeni elektronik karşılıklı bağımlılık, dünyayı küresel bir köy imgesinde yeniden yaratır" (McLuhan, 1962: 43). Köy sembolik olarak sosyal hayatın modernlik öncesi biçimlerini temsil eder. Herkesin doğrudan katıldığı, yüz yüze, sözlü iletişime ve karşılıklı ilişkiye dayalı "kabileciliğin" cisimleşmiş halidir. Bu özellikleriyle, kentli, okumuş çevrelerdeki mesafeli ve topluluk ruhundan kopuk hayat tarzlarından ayrılır. Kabileci kül-

türler topluluğu kişilere üstün görürken, kabileciliğin dışına çıkan kültürler sosyal bütünü parçalara ayırır; bağımsız, tekil bireyi ön planda tutar. Elektronik medya dünyayı tek bir küresel köy içinde yeniden kabileleştirir:

> Parçalı, mekanik teknolojinin yarattığı üç bin yıllık patlamanın sonunda batı dünyası içe doğru patlıyor. Mekanik çağlarda bedenlerimizi uzam boyunca genişletmiştik. Elektrik teknolojisini kullandığımız yüzyılı aşkın süre içinde bu kez merkezi sinir sistemimizle yerküreyi sarıp, zamanı ve uzamı hükümsüz kılıyoruz. Yaratıcı bilme süreci kolektif şekilde insan toplumunun tümüne yayıldığı ölçüde insanın uzantılarını geliştirmesinin son aşamasına, bilincin teknolojik benzerinin üretileceği zamana hızla yaklaşıyoruz...
>
> Okuryazarlık teknolojisi sayesinde batılı insan etkileşime girmeden hareket edebilme gücüne sahip oldu... Fakat bu bağımsızlık, katılımdan uzak durmaktı. Elektrik çağında ise, sinir sistemimiz teknolojik olarak bizi insanlıkla bir bütün haline getirecek ölçüde genişleyip yayıldı. Öyle ki, artık olan biten her şeyde ister istemez pay sahibiyiz (McLuhan, 1964: 3-4).

Fevkalade uygun bir metafora başvuracak olursak, elektronik medya beyin zarını saran sinir ağı gibidir: Tarihte ilk kez, yerküredeki iki ya da daha çok nokta arasında canlı ve anında bağlantı kurabilen, birbirlerine bağlı düğümlerden oluşan son derece karmaşık bir yapı. On dokuzuncu yüzyıl sonundan bu yana gitgide genişleyen dünya çapındaki telefon şebekeleri, tam anlamıyla bu küresel elektronik altyapının örneğidir. Ne var ki, bu ağlar sayesinde geçmişle bugünün birbirine bağlandığı internet çağında bile telefon teknolojisinin önemi üzerinde yeterince durulmaz. McLuhan bilgisayar teknolojisinin gelişimini ve televizyonun dünya çapında yaygınlaşacağını öngörmüştü. 1960'lar için uzak olan bu ihtimal bugün gerçeğe dönüşmüştür. Dünya her birimizin oturma odasında ve tüm dünya spor karşılaşmalarını, gösterişli törenleri ve küresel olaylarla ilgili haberleri izliyor (Dayan ve Katz, 1992). Günümüzde televizyon, dünya siyasetiyle, iş dünyasıyla ve savaşlarla yakından bağlantılı. Kültürel anlatılar, imgeler, şarkılar ve şakalar televizyon aracılığıyla dünyayı dolaşıyor. Küreselleşmiş televizyon günümüz hayatının dünya-tarihsel karakterini sergiliyor (Giddens, 1990).

1960'ların sonuna gelindiğinde McLuhan artık kullanılmış bir fişek gibiydi, sonraki on yıl içinde ise onu şirketleşmiş, kapitalist ABD'nin ideoloğu olarak gören yeni Marksist ve yapısalcı akımların etkisiyle tamamen gözden düştü.

1980 yılında hayatını kaybetti, küreselleşme ve telekomünikasyonla ilgili tartışmaları etkilemiş –ve giderek daha da fazla etkileyen– isimlerden biri olarak kitap raflarına kaldırıldı. Innis ve McLuhan'ın iletişim ve medya ile zaman ve uzamın idare edilişi arasında kurdukları bağlantı önemini korumayı sürdüren başlıca konu oldu, 1980'lerden sonra sosyal teoride giderek artan bir ilgiyle karşılandı.[11] Her kuşak dünyayı yeni baştan keşfetmeye mecburdur, karşılaştığı her şeyin yeni ve eşine rastlanmamış olduğunu düşünür. Bazı dönemlerde "yeninin şoku"yla daha fazla meşgul olunur. Bunda teknolojik yeniliklerin artış hızının da etkisi vardır. 1960'lar böyle bir dönemdi ve McLuhan da o günlerin ruhani önderiydi. Benzer şekilde, 80'li ve 90'lı yıllarda iletişim teknolojilerindeki yenilikler, çağdaş kültürel yaşamın yeniden değerlendirilmesinde etkili oldu. Böylece "unutulan mesih" McLuhan, medya ağlarıyla büsbütün sarılmış postmodern dünyanın ilk gerçek analisti olarak yeniden hayat buldu.

1985 yılında Joshua Meyrowitz, görünüşte tuhaf bir Kanadalı çift oluşturan Marshall McLuhan ve Erving Goffman'ın fikirlerinin etkileyici bir sentezini yaptı. Meyrowitz, Goffman'ın yüz irtibatları ve sosyal bir aradalık hakkındaki öncü çalışmalarından etkilenmişti. Aynı zamanda McLuhan'ın elektronik medya, özellikle televizyona ve değişen toplumsal tutumlara ilişkin öngörülü yorumlarına dikkat çekiyordu. McLuhan'ın öncülük ettiği medya yaklaşımıyla yüz yüze etkileşimi bir analiz çerçevesinde bir araya getirmeye çalıştı. Televizyon "sosyal hayatın yere dayalı coğrafyasını" değişime uğratır (Meyrowitz, 1985: 6). Televizyonda "yer duygusu yoktur", fiziki ortam ile sosyal mekan arasındaki yerleşik ilişki bozulur. Televizyon, toplumun üyeleri için ortak bir kaynak halini aldıkça, sözgelimi ana-babalarla çocuklar, gençlerle yaşlılar, politikacılarla seçmenler ya da farklı toplumsal cinsiyet grupları arasındaki ilişkileri yeniden şekillendiren müşterek bilgi ve deneyimler oluşturur. Meyrowitz'in yer ve uzam arasında yaptığı ayrımı Giddens (1990), yaygın bir şekilde okunan kitabı *Modernliğin Sonuçları*'nda detaylandırdı.[12] Giddens modernliğin temel özelliklerinden birinin zaman ve uzamın ayrışması olduğunu öne sürer. Bu ayrışma, sosyal ilişkileri bulundukları yerel etkileşim bağlamından çıkarıp belirsiz bir zaman-uzam aralığında yeniden biçimlendiren mekanizmaların işleyebilmesinin koşuludur (Giddens, 1990: 21). Mekânın (yerin) önceliği bu şekilde ortadan kaldırılır:

---

[11] Giddens'ın (1990) yanında, Harvey'in (1986) çalışmaları da bu açıdan ilgi uyandırdı; özellikle bkz. Harvey, 1986: 201-326.

[12] Türkçesi, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı, 1992 –ç.n.

> Mekân hayali bir görünüme bürünmüştür çünkü ona varlık kazandıran yapılar artık yerel olarak düzenlenmez. Bir başka deyişle, yerel ile küresel olan çözülemez şekilde birbiri içine geçmiştir. Kendini bir yere bağlı hissetme ya da bir mekânla özdeşleşme gibi duygular hâlâ varlığını korur. Fakat bunlar da yerlerinden sökülmüştür: Artık sadece yerel düzeydeki pratik ve ilgileri ifade etmezler, çok daha uzak kaynaklı etkilerle doludurlar (Giddens, 1990: 108-109).

Bu kültürel küreselleşme sürecinde iletişim teknolojilerinin oldukça önemli bir rolü bulunur: "Bunlar modernliğin düşünümsel yanının ve modern olanı gelenekselden koparan süreksizliklerin temel unsurları arasındadır" (Giddens, 1990: 77).[13]

1980'lerde modernliğin anlamı, postmodernlik tarafından geçersiz kılındığı şeklindeki güncel argümanlar ışığında sorgulandı. Postmodernizm bir bakıma, solun eski düzenbaz düşmanı kapitalizmle ve onun kendisini durmaksızın yenileyebilme potansiyeliyle hesaplaşmak için giriştiği yeni bir çabaydı. 1920'lerde Lukács ve Gramsci, iş yerinde bilimsel yönetime geçişi (Taylorizm) ve bunun seri üretime (Fordizm) uygulanmasını yeni (ve zor) zamanların işareti olarak görmüştü. 1980'lerde sol, post-Fordizm ve kitlelerin sonu açısından *Yeni Zamanlar*'ın (Hall ve Jacques, 1989) gelişini öngördü. 50 yılı aşkın bir süre, kültür endüstrileri ve seri tüketim ürünleri yirminci yüzyılın kültür hayatını hem biçim hem de içerik olarak şekillendirdi. Seri üretime dayalı toplumsal ilişkide arzın (üretim) rolü daha baskındı. 1980'lerde ise bunun tersi doğruymuş gibi görünüyor, talep (tüketim) üretime yön veriyordu. Standart malların montaj hattında seri şekilde üretimi (Fordizm) yerini, ürün çeşitliliği, küçük ölçekli üretim (kitlesel olmayan) ve esnekliğin (kısa üretim döngüsü) olduğu post-Fordist üretim kipine bıraktı. "Siyah olduğu sürece istediğin Ford'u alabilirsin" şeklindeki o eski şakanın artık bir hükmü kalmamıştı. 1980'lerde mağaza ve marketlerde bir devrim yaşanıyordu. Raflarda sunulan farklı renk ve şekillerdeki geniş ürün yelpazesi tüketici seçiminin zaferini müjdeliyordu. Tüketici kraldı. Kitlesel üretim ve ona eşlik eden kitle kültürü analizlerinde tüketime çoğunlukla negatif terimlerle yaklaşılmıştı. Post-Fordizm yeniden değerlendirilmeyi gerektiriyordu. Tüketim artık, tedarikçilerin uygun gördüğü ürünleri satın almaktan başka seçeneği olmayan manipüle edilmiş, pasif kitlelerin yazgısı değildi. Tüketim, kimliklerin şekil-

[13] İletişim ve modernlik hakkında, kimi zaman "araç kuramı" olarak anılan daha ayrıntılı değerlendirme için bkz. Crowley ve Mitchell, 1994 ve Thompson, 1995.

lendirildiği, bireyselliklerin ifade imkânı bulduğu olumlu bir eylem halini aldı. 80'lerde medya çalışmalarında "aktif izleyici"nin yeniden keşfi, tüketime biçilen değerdeki değişimin belirtisiydi. Ürün çeşitliliği, kültürel çeşitliliği canlandırmıştı.

Frekans kısıtlılığı, televizyon yayıncılığının ilk günlerinden beri, izleyiciye sunulabilecek yayınların çeşitliliği üzerinde ciddi bir sınırlama yaratmıştı. 1980'lerde bir dizi teknolojik yenilik, yayın izleme seçeneklerinin çeşitlenmesinin önünü açtı. Bu on yıl içinde, *VCR* standart bir tüketim malı,[14] evde seyretmek üzere film kiralamak yeni bir boş zaman etkinliği halini aldı. Diğer iki gelişme –genişbant kablo ve uydu yayıncılığı– telekomünikasyonda yeni bir dönemin habercisi oldu. Genişbant kablo, yerden, enterferans (parazit) oluşturmadan yüksek yayın kalitesiyle yüzlerce kanala erişim sağlayabiliyordu. 1980'lerde emekleme sürecinde olmasına karşın uydu teknolojisi, yayın hizmetlerini dünyanın dört bir yanındaki izleyicilere iletebiliyor, yayıncılara da dünyadaki gelişmeleri naklen yayınla aktarabilmeleri ya da haber yayını sırasında canlı bağlantı yapabilmeleri için uyduya çıkma (*link*) hizmeti verebiliyordu (Peacock Raporu, 1986: 21-27). Bu teknolojik yenilikler, McLuhan'ın 1960'larda ortaya koyduğu yeni elektronik çağa ilişkin vizyonunu hayata geçirmeye başladı. Fakat bu vizyon tam olarak 1990'lardan sonraki gelişmelerle, internetin ve *web*'in şaşılacak derece hızlı bir şekilde yaygınlaşmasıyla gerçeğe dönüştü.

Medyayı Anlamak kitabının otuzuncu yıl baskısının önsözünde McLuhan'ın söylediği şeylerin önemli bir kısmının, 1994 yılında 1964'te olduğundan çok daha anlamlı göründüğüne dikkat çekiliyordu.[15] 1993'te yayına başlayan Kaliforniya merkezli *Wired* dergisi, siberuzam ve yükselen çevrimiçi kültürü övüp kutsaması için McLuhan'ı adeta koruyucu aziz olarak benimsedi. Farklı içeriklerin hipermetinde yöndeşmesi –ses, sabit ya da hareketli görüntü ve yazının birleşimi– ve hipermetnin mozaik şeklindeki tasarımı (çoklu pencereler, tıklama seçenekleri, hareketli ikonlar, metinler vb.) McLuhan'ın Gutenberg galaksisinin çizgiselliğini kırmak için yöneldiği yazım tarzıyla benzerlik taşır. Bugün, artık McLuhan'ın hipermetin şeklinde düşünüp yazan biri olduğu söylenmekte (Morrison, 2000). Paul Levinson (1999) *Dijital McLuhan* kitabında McLuhan'ın in-

---

[14] Hal böyleyken bile, 1986'da İngiliz hanehalkının sadece %38'inde *VCR* bulunuyordu ve bu dünyadaki en yüksek oranlardan biriydi (Peacock Raporu, 1986: 26). *VCR* zamanı kaydırmaya (daha sonra izlemek üzere kayıt yapma) imkân tanıyan bir teknoloji olarak, Giddens'ın (1990) tartışığı "yerinden sökme" ve "yeniden yerleştirme" süreçlerine uygun bir örnektir.

[15] Bu paragraftaki detayların çoğunu Meyrowitz'den (2003: 206-207) aktarıyorum.

ternet peygamberi olarak kapsamlı bir incelemesini sunar. "Enformasyon Binyılı İçin Rehber" alt başlığını taşıyan bu kitap "McLuhan'ın, yaşadığı dönemde düşüncesini haklı çıkaracak bir temelden yoksun olduğunu, oysa düşüncelerinin doğruluğunun yirmi birinci yüzyılda kanıtlandığını" göstermeyi amaçlar (Levinson, 1999: 4). Yazar, McLuhan'ın aforizmalara dayalı "parçalı" yazım tarzı ile hipermetnin sınırsız hareketliliği arasındaki benzerliğe de dikkat çeker. Çevrimiçi dünya McLuhan'ın öngördüğü, "merkezi her yerde, sınırları hiçbir yerdeki" küresel köyün cisimleşmiş halidir (Levinson, 1999: 2). Günümüzde McLuhan'a duyulan ilginin canlanışını değerlendiren Joshua Meyrowitz de benzer bir noktaya işaret eder.[16] Medya gücü ve kontrolün giderek merkezileşmesine yönelik eski eleştiriler bugünün çeşitlenmiş ve merkezsizleşmiş küresel medya ortamında geçerliliğini belli ölçüde yitirmiştir. Dijital medya, azınlıktaki grupların hükümetlere ve büyük şirketlerin çıkarlarına karşı yürüttükleri uluslararası direnişlerin örgütlenmesinde kullanılmaktadır, "Bu durum, McLuhan'ın elektronik medyanın katılımı ve âdem-i merkeziyetçiliği teşvik ettiği, hiyerarşilerin aşınmasına yol açtığı şeklindeki düşüncelerini destekler" (Meyrowitz, 2003: 208).

Teknolojiler Tarih Yazar mı?

Kuzey Amerika'da 1950'ler ve 60'lardaki kitle iletişim araştırmaları medya mesajlarının izlerkitle üzerindeki etkisine yönelik ilgiyle şekillendi. Innis ve McLuhan ise dikkatleri medyanın içeriğinden formuna kaydırdı. Farklı mecraların sahip oldukları maddi özellikler, zaman ve uzamı yönetme tarzına bağlı olarak onların iletişimsel karakteristiğini de açığa çıkarıyordu. Innis ve McLuhan'ı karşılaştırmalı bir şekilde değerlendiren çalışmalarda bazı karşıt temalar dikkat çeker. Innis tarihçi olarak, iletişim teknolojilerinin makro düzeydeki toplumsal sonuçlarını vurgulayan iktisadi ve siyasal bağlamda bir analiz yapmıştı. Bu analiz daha çok geçmişe yönelmiş, emperyal güç ve çatışmalara odaklanmıştı. Edebiyat eleştirmeni olan McLuhan ise mikro-kültürel bir analiz yaptı; medyanın günlük yaşamdaki etkisine, dünyayı algılama ve deneyimleme biçimimizi dönüştürmesine odaklandı. Geleceğe baktı ve dünyayı belli bir uyum perspektifiyle apolitik bir tarzda gördü.[17] Literatürde her ikisine de yöneltilen

[16] Yakın tarihli diğer değerlendirmeler için bkz. Meyrowitz, 1996; Grosswiler, 1998 ve Carey, 1998.

[17] Melody vd.nin (1981) derlemesinde, Innis ve McLuhan'ı karşılaştırmalı bir perspektifle ele alan çok sayıda yazı yer alır; özellikle bkz. Theall, 1981 ve Crowley, 1981.

ortak eleştiri, eserlerindeki teknolojik belirlenimciliktir. Teknolojik belirlenimcilik makinelerin tarihe yön verdiğini savunur. Sözgelimi, matbaa on altıncı yüzyıl Avrupası'nda reforma yol açmıştır. Nitekim yaygın düşünüş şekli de budur; "buhar makinesi, otomobil ve atom bombası gibi şu ya da bu yeni teknoloji tarafından yaratılan yeni bir dünyadan, yeni bir toplum düzeninden veya yeni bir tarihsel dönemden sık sık söz edilir" (Williams, 1974: 9). Yeni teknolojilerle toplumsal değişim arasında doğrudan bir neden sonuç ilişkisi var mıdır? Teknolojiler açık bir şekilde toplumsal değişimin failleri midir; öyleyse nasıl? R.L. Heilbroner 1960'ların sonunda bu doğrultuda güçlü bir argüman ortaya attı. Marx'ın (1847) *Felsefenin Sefaleti*'nde söylediği, "El değirmeni size feodal beyli toplumu verir, buharlı değirmen ise sınai kapitalistli toplumu" sözlerini alıntılayan Heilbroner'a göre (1994: 54), makinelerin tarihe yön verdiği açıktı, fakat bunu nasıl yaptıklarını tam anlamıyla söyleyebilmek oldukça zordu. Kullanılan teknoloji toplumdaki sosyal ilişkileri belirli bir kalıba oturtur. Bu argümanın daha incelikli bir varyasyonunu, Friedrich Kittler 1986'da yayınlanan tarihsel çalışması *Gramofon, Film, Daktilo*'da ortaya koydu. Kittler (1999) McLuhan'ın öngörülerini (ve stilini) benimsedi. "Medyanın içinde bulunduğumuz durumları belirlediğini" söyleyerek bu tezlerin postmodern ve antihümanist bir yeniden okumasını yaptı. Yeni iletişim teknolojilerinin –örneğin gramofonun– kendimiz üzerine düşünme biçimimizi nasıl değiştirdiğini gösterdi. Bugün için hepimiz insan beyninin bilgisayarlara benzediği fikrine aşinayız. Bu bize doğal bir fikirmiş gibi geliyor. Yüz yıl önce ise beyni Edison'un fonografı gibi düşünmek doğal görünüyordu (Kittler, 1999: 38-45), şimdiyse bu fikir bize tuhaf geliyor.

Teknolojik belirlenimcilik sorunu hakkında en dengeli ve iyi düşünülmüş tartışma, televizyonun etkisiyle bağlantısı üzerinden Raymond Williams'ın (1974) *Televizyon, Teknoloji ve Kültürel Biçim* kitabında ortaya konur.[18] Williams o zamanın yeni iletişim aracı televizyonun sosyal etkisiyle ilgili birbiriyle örtüşen bir dizi görüş bulunduğunu belirtir. Bunlar hep bir ağızdan televizyonun dünyamızı değiştirdiğini öne sürer. *Belirlenimci* görüş, yeni teknolojilerin gelişimine kendiliğinden bir bilimsel buluş süreci olarak yaklaşır. Bunun sonucunda yeni toplumlar (sözgelimi televizyon çağı), yeni sosyal ilişkiler oluşur. *Semptomatik* görüş ise, teknolojik buluşları zaten var olan toplumsal süreçlerin bir ürünü sayar. Kapitalist ekonomi, piyasalarda ve kârlılıkta devamlılığı sağ-

[18] Türkçesi, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Ankara: Dost, 2003 –ç.n.

lamak için ürünlerin sürekli yenilenmesi yönünde güçlü bir talep yaratır. Williams'a göre her iki görüşün de asıl sorunu, maksatlı insan eylemine dair bir kavrayıştan yoksun oluşları, teknolojilere, verili talep ve ihtiyaçlara bulunan tarihsel olarak belirlenmiş çözümler şeklinde yaklaşmamalarıdır (Williams, 1974: 10-15). Williams devamında yayıncılık teknolojilerinin tarihsel gelişiminin kısa bir özetini çıkararak bilimsel buluşlar, bunların uygulanışı ve kullanımı arasında yavaş ilerleyen, karmaşık bir etkileşim olduğunu vurgular. Bu süreç genel anlamda, modern sanayi toplumlarının giderek karmaşık bir yapıya bürünmesi ve bunun yarattığı örgütsel sorunlara verilen bir yanıttır. Telgraf ve telefon uzak noktalardaki acentelere birbirleriyle anında kablolu bağlantı kurma imkânı sağlamıştı. Kablolu aktarımın sahip olduğu kısıtlılıklar, kablosuz bağlantı kurma arayışını tetikleyerek telsiz ve radyonun gelişimine yol açmıştı. Radyo, Innis'in üretim mallarının taşınmasıyla ilgili tarihsel çalışmalarında tespit ettiği türde sorunlara teknik bir çözüm sunuyordu. Yirminci yüzyıl başında kürk ticaretinde kullanılmıştı. Williams iki kritik noktayı vurgular. Birincisi, iletişim sistemlerinin ayırıcı özelliği, geliştirilen sistemin ana elemanları oluşturulup bunlar son şekline getirilmeden önce her şeyin öngörülmesidir –ütopik değil teknik anlamda.[19] İkincisi, bu sistemler ilk başta, çok uzak mesafeler arasında hızlı ve daha verimli bağlantı tesis edilmesi için iş çevreleri, hükümet ve ordudan gelen taleplere genel bir çözüm olarak tasarlanmıştı. Sosyal ve kültürel alandaki genel kullanımları, ticaret ve savaşta çok daha belirli amaçlar için geliştirilen teknolojilerin başta öngörülmemiş yan ürünleriydi. Sözgelimi radyo başta iki yönlü karşılıklı bir iletişim aracı olarak tasarlandı ve bu amaçla kullanıldı. Birinci Dünya Savaşı'nda ordu karargâhları ve cepheler arasında kesintisiz bağlantı kurulmasını sağlayan bir araç olarak gücünü gösterdi. Bu kullanımda, yayın özelliğinin (yani sinyallerin herkes tarafından alınabilmesi) bariz bir sorun oluşturması, düşmana malumat gitmesini önlemek için mesajların şifrelenmesine yol açtı. Radyonun yayın iletme özelliğinden genel sosyal kullanım amacıyla ancak savaştan sonra yararlanılabildi. *BBC* 1922 yılında radyo ve elektronik endüstrisi ile hükümet arasındaki anlaşmayla, o tarihte henüz var olmayan dinleyici topluluğuna genel bir yayın hizmeti sağlanması amacıyla kuruldu. "Sade-

[19] Brian Winston *Medya, Teknoloji ve Toplum* kitabında uzun ve inişli çıkışlı bir geçmişi olan bilimsel buluş, teknolojik uygulama, piyasa tutunumu ve 'yeni' iletişim teknolojilerinin (Winston, pek çoğunun düşündüğümüzden daha eski olduğunu hatırlatır) kabul görmesi gibi süreçlerin ayrıntılı bir değerlendirmesini sunar. Patrice Flichy (1995) ise iletişim teknolojilerinin hayranlık uyandıran toplumsal tarihini Fransa örneği üzerinden ortaya koyar.

ce yayıncılık araçlarında arzın talebi öncelemesi değil, iletişime dair niyetlerin içeriği öncelemesi de söz konusuydu" (Williams, 1974: 25).

Son yıllarda sosyolojide bilim ve teknolojiye dair yeniden canlanan ilginin korku nesnesi teknolojik belirlenimciliktir (Hutchby, 2001: 15). Faydalı bir literatür değerlendirmesinin ardından Ian Hutchby kendi konumunu ortaya koyar. Buna göre teknolojilerin farklı *iletişimsel sağlarlıkları* vardır. "Sağlarlık" (*affordance*) kavramı, insanın (ve diğer türlerin) karşılaştığı nesnelere, onların eyleme yönelik imkânları çerçevesinde yaklaştığını öne süren J.J. Gibson'dan ödünç alınmıştır. Gibson'a göre bu hem doğal çevre (ağacın pek çok tür için korunma ve barınma imkânı sağlaması gibi) hem de insan eliyle yapılan şeyler için geçerlidir. Buradaki önemli nokta, sağlarlıkların doğal ya da insan yapımı şeylerin kullanıma elverişli, kullanılabilir olan niteliklerini ifade etmesidir. Bunlar, kullanan kişinin öznel ihtiyaçları tarafından belirlenmez fakat nesnenin kendinde bulunan bu özellikler kişilerce ortaya çıkarılabilir. İnsan yapımı şeylerin ne ölçüde kullanışlı olduğunu eldeki uygulama imkânları belirler. Bir başka deyişle, Innis'in de öne sürdüğü üzere, kâğıdın, papirüsün ve taşın maddi niteliklerinin (yazılı mesajların kaydedilebileceği yüzeyler olarak) nasıl kullanıma sokulabilecekleri üzerinde belirleyici etkileri vardır. Hutchby de benzer bir bakış açısına sahiptir. İletişim teknolojileri, genel kullanımlarının belli türlerini destekleyebilirler fakat bunların kişilerce nasıl tekil ve özgül yollarla kullanılabileceği konusunda bir sınırlama getiremezler. Telefon teknolojisi insanlar birbirleriyle laflayabilsin diye icat edilmedi. Fakat mesele şu ki, telefon bu kullanıma imkân *sağlar* ve bugün icadından yüzyıl sonra, uzaktaki aileler ve arkadaşlarla temas halinde olabilmek için dünyanın her yerinde sosyalleşme aracı olarak kullanılır. Konuşma analisti olan Hutchby özellikle, telefonun imkân sağladığı konuşma türünün, aynı ortamda bulunmayla sağlanandan nasıl farklılaştığıyla ilgilenir. Telefonda karşılıklı konuşanların birbirlerini görmeyişi, telefonla iletişimde belli kurallara uyulmasına, konuşurken yapılabilecek veya yapılamayacak şeylerin oluşmasına neden olmuştur. Teknolojinin formu, onun muhtemel kullanım şekilleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Teknolojinin gerçekte nasıl kullanıldığı, bu nokta akılda tutularak araştırılmalıdır.

Birçok destekçisi açısından ne Innis ne de McLuhan teknolojik belirlenimcidir; gerçi Menahem Blondheim (2003), Innis'i "iletişim belirlenimci" olarak tanımlar. Belki de asıl önemli olan, iletişim, teknoloji ve toplum arasındaki ilişkiyi kavrayışımıza nasıl bir katkıda bulunduklarını belirleyebilmektir. Farklı iletişim teknolojilerinin maddi formlarını ön plana çıkarmaları alışılmamış bir

şeydi, özellikle de Kuzey Amerika kitle iletişim sosyolojisinin 1950 ve 60'lardaki bağlamı açısından yeni ve özgündü. Fikirleri diğer disiplinlerde ilgi gördü ve yeni araştırmalara kaynaklık etti. Antropologlar, söze dayalı toplumlar ile yazılı ve basılı kültüre sahip olanlar arasındaki temel ayrımı benimsedi (Goody, 1968). Elizabeth Eisenstein (1979), Avrupa'da el yazmasından matbaa kültürüne geçişi tüm ayrıntısıyla araştırdı. Doğrusu, kehanetçi üslupları ve dünya tarihini farklı iletişim çağlarına indirgemekte kararlı oluşları, insan eylemliliğini tarihin işleyişinden dışlandıkları şeklinde bir görüşe de kaynaklık etti. Williams, teknolojik buluşlarla ilgili süreçlerde maksatlı insan eyleminin temel bir rolü olduğunu öne sürerek yerinde bir müdahalede bulundu. Heidegger'in işaret ettiği gibi (1978), "tekniğe ilişkin soruşturma"nın esası teknolojik bir mesele değildir.[20] McLuhan teknolojiyi "insanın uzantıları" şeklinde düşünmekte kesinlikle haklıdır. Teknolojinin araçsal hedeflerin hizmetindeki aygıtlar olduğunu, bunun ötesinde hayata geçirilen teknolojilerin bizi, kendilerine hareket kazandıran birer makineye dönüştürdüklerini söyleyebiliriz. Makine medeniyetinde kendimizi de birer makine gibi tasavvur ederiz. Descartes kendisini bir saat (on yedinci yüzyılın en ileri teknolojisi) olarak düşünmüştü. Bugün ise kendimizi bilgisayar, beyinlerimizi yazılım yüklü elektronik aygıtlar gibi düşünüyoruz. McLuhan'ın çok sevdiği bir ifadeyle, baktığımız şey neyse ona dönüştük; bu yüzden teknolojikleşmiş dünyanın bizim kendi ifademiz olduğunu unuttuk. Makineler gibiyiz fakat makineler de tıpkı bizim gibi. Makinelerle ne yaptığımızı sormakla yetinmeyip onların bizimle ne yaptığını da düşünmeye çalışmalıyız. Bu ikinci soru, iletişim teknolojileri bağlamında ilk kez bu bölümde incelenen iki yazar tarafından soruldu.

Kaynakça

Barthes, R. (1975) *S/Z*. Londra: Jonathan Cape.

Barthes, R. (1977) *Image-Music-Text*. Londra: Fontana.

Blondheim, M. (2003) "Harold Adams Innis and his bias of communication", *Canonic Texts in Media Research* içinde (der. E. Katz vd.), Cambridge: Polity Press, 156-190.

[20] Heidegger'e göre teknoloji hem tehlikeli hem de özgürleştiricidir. Her iki durumda da insanlığın "özünü" açığa çıkarır. Sanayileşmiş kapitalist toplumlara temel teşkil eden modern ve bilimsel teknolojiler, doğaya ve diğer canlılara yönelmiş olan araçsal ve sömürüye dayalı tutumun ifadesidir. Doğa üzerinde mahkûm, yaşama ve dünyaya karşı takınılan, modern batı kültürüne özgü o umursamaz tavrın somutlaşmış halidir. Öte yandan bununla yüzleşmek ve teknolojinin bize sağlayabileceği özgürleştirici gücü keşfetmek zorundayız.

Breisach, E. (1994) *Historiography*. Chicago: University of Chicago Press.

Carey, J. (1992) "Space, time and communications: a tribute to Harold Innis", *Communication as Culture* içinde. Londra: Routledge, 142-172.

Carey, J. (1998) "Marshall McLuhan: genealogy and legacy", *Canadian Journal of Communication* 23(3): 293-306.

Crowley, D. (1981) "Harold Innis and the modern perspective of communication", *Culture, Communication and Dependency: The Tradition of Harold Innis* içinde (der. W.H. Melody vd.), New Jersey: Ablex, pp. 235-246.

Crowley, D. ve Mitchell, D. (1994) *Communication Theory Today*. Cambridge: Polity Press.

Dahl, H.F. (1994) "The pursuit of media history", *Media, Culture & Society* 16(4): 551-564.

Dayan, D. ve Katz, E. (1992) *Media Events*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eco, U. (1989) *The Open Work*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Eisenstein, E. (1979) *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe* (2 cilt), Cambridge: Cambridge University Press.

Flichy, P. (1995) *Dynamics of Modern Communication: The Shaping and Impact of New Communication Technologies*. Londra: Sage.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Goody, J. (1968) *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, W.T. (1997) *Marshall McLuhan: Escape into Understanding*. New York: Basic Books.

Grosswiler, P. (1998) *The Method is the Message: Rethinking McLuhan through Critical Theory*. Montreal: Black Rose.

Hall, E. (1969) *The Silent Language*. New York: Doubleday.

Hall, S. ve Jacques, M. (1989) *New Times*. Londra: Lawrence & Wishart.

Harvey, D. (1986) *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Polity.

Heidegger, M. ([1949] 1978) "The question concerning technology", *Basic Writings* içinde (der. D.F. Krell), Londra: Routledge, 311-341.

Heilbroner, R.L. (1994) "Do machines make history?", *Does Technology Drive History?: The Dilemmas of Technological Determinism* içinde (der. M.R. Smith ve L. Marx), Cambridge, MA: MIT Press. 67-78.

Hutchby, I. (2001) *Conversation and Technology*. Cambridge: Polity Press.

Innis, H. ([1930] 1999) *The Fur Trade in Canada* (A. J. Ray'in girişiyle). Toronto: University of Toronto Press.

Innis, H. (1950) *Empire and Communication*. Oxford: Oxford University Press.

Innis, H. ([1951] 1964) *The Bias of Communication* (M. McLuhan'ın girişiyle). Toronto: University of Toronto Press.

Kittler, F. ([1986] 1999) *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Levinson, P. (1999) *Digital McLuhan: A Guide to the Information Millennium*, New York: Routledge.

Marchand, P. (1998) *Marshall McLuhan: The Medium and the Messenger*, Cambridge, MA: MIT Press.

McLuhan, M. (1962) *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.

McLuhan, M. ([1964] 1995) *Understanding Media: The Extensions of Man*. Londra: Routledge.

Melody, W.H. vd. (1981, der.) *Culture, Communication and Dependency: The Tradition of Harold Innis*. New Jersey: Ablex.

Meyrowitz, J. (1985) *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*. New York: Oxford University Press.

Meyrowitz, J. (1996) "Taking McLuhan and 'Medium Theory' seriously", *Technology and the Future of Schooling* içinde, National Society for the Study of Education. Chicago: University of Chicago Press, 73-110.

Meyrowitz, J. (2003) "Canonic anti-text: Marshall McLuhan's Understanding Media", *Canonic Texts in Media Research* içinde (der. E. Katz vd.), Cambridge: Polity Press, 156-199.

Morrison, J. (2000) "No prophet without honour", *New Dimensions in Communication* 13: 1-28 içinde (Proceedings of the 57th Annual Conference of the New York State Communication Association), Monticello, New York.

Peacock Report (1986) *Report of the Committee on Financing the BBC* (Cmnd. 9284). Londra: HMSO.

Peters, J. D. (1999) *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*. Chicago: University of Chicago Press.

Pilkington Report (1962) *Report of the Broadcasting Committee* (Cmnd. 1753). Londra: HMSO.

Smith, M.R. ve Marx, L. (1994, der.) *Does Technology Drive History? The Dilemmas of Technological Determinism*. Cambridge, MA: MIT Press.

Theall, D.I. (1981) "Explorations in communication since Innis", *Culture, Communication and Dependency: The Tradition of Harold Innis* içinde (der. W.H. Melody vd.), New Jersey: Ablex, 225-234.

Thompson, J. B. (1995) *The Media and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Williams, R. (1974) *Television: Technology and Cultural Form*. Londra: Fontana.

6

Etkileşim Olarak İletişim

Goffman ve Garfinkel

ABD, 1950'ler–1970'ler

Giriş

Sosyoloji "sosyal olan"ı inceleme konusu yapıyor. Peki, sosyolojinin on dokuzuncu yüzyıl sonunda ayrı bir akademik disiplin olarak ortaya çıkışından bu yana sosyal olan üzerine düşünme biçimleri nasıl bir değişim geçirdi? Klasik sosyoloji (bu terim çoğunlukla "kurucu babalar" Marx, Weber ve Durkheim'ın görüşlerini ifade eder) sosyallik sorunuyla *toplum* düzeyinde ilgilenmişti, toplumu geniş bir ölçekte, temelini oluşturan iktisadi, politik ve sosyo-kültürel yapılardaki farklılaşmayla oluşmuş bir kitle toplumu ya da ulus boyutunda ele almıştı. "Sınıf", "devlet" ve "kapitalizm"in başlıca kavramlarını oluşturduğu bu bakış, gerek Frankfurt Okulu'nun gerekse Amerikan kitle iletişim araştırmasının dünya görüşüne nüfuz etmişti. Kimi zaman makro sosyoloji olarak adlandırılan bu bakış, kişileri aşan ve yapısal bir nitelik atfedilen geniş ölçekli toplumsal güçlerin toplumun tekil üyelerine zorlayıcı bir etkide bulunduğu, onların hayatlarına hükmettiğini vurgulamıştı. Sosyal dünya hakkında verili bir zaman diliminde nasıl bir düşünme biçimine sahip olunduğu, akademik kavrayışlara tesir eden ve o döneme özgü tarihsel belirlemelerin bir ürünü olduğu kadar, ortak duyuyu oluşturan gündelik algılama biçimlerinden de etkilenir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında dünya hakkındaki kavrayışımızın odağında büyük bir değişim yaşanmış olması çarpıcı bir tarihsel olgudur ve bu değişim İkinci Dünya Savaşı'nın ardından akademik incelemenin pek çok farklı sahasında görünür olmuştur. Dördüncü bölümde, savaş sonrası İngilteresi'nde "kültür"ün radikal bir tarzda

yeniden kavramsallaştırıldığı dönemeci gözden geçirmiştim; toplumsal bakımdan dışlayıcı, yüksek sanat olarak kültür kavrayışından, "sıradan" olanı ve "yaşam şekli" olarak kültürü öne çıkaran, daha kucaklayıcı bir anlayışa geçiş. Bu bölümde ise, sosyal hayatın olağanlığıyla, sosyal failler ve onların etkileşimleriyle ilgilenen yeni türde bir sosyoloji anlayışını inceliyorum. Bu anlayış 1950'lerde ABD'de gelişti ve iki ana figürü Erving Goffman ile Harold Garfinkel idi. Bu iki ismin meşgul olduğu kavramlar, kültürel çalışmaların İngiltere'deki çağdaş öncülerinden epey farklı olsa da, temelde aynı meseleyle ilgiliydiler; gündelik sosyal hayat ve toplumun sıradan üyeleri. Tıpkı Williams ve Hoggart'ın "kültürel olan"ı yeniden tanımlamaları gibi, Goffman ve Garfinkel de "sosyal olan"ın anlamına tam olarak aynı dönemde yeni bir bakış açısı getirdiler. Tüm bu isimlerin inceleme nesnesi, Hoggart'ın "insanların gerçek hayatları" dediği şeydi.

Etkileşim Düzeni

Çok sayıda yorumcunun söylediği gibi, Erving Goffman'ın çalışmalarını özetlemek zordur.[1] Bu zorluk Goffman'ın yazım tarzı ve yöntemiyle ilgili olduğu gibi kadar, kendi konusuna yönelik tutumundaki çelişkilerden ve geliştirdiği bazı kavramların belirsiz oluşundan kaynaklanır. Öte yandan, Goffman'ın yazılarında ilgilendiği konu ve sorunlar belli bir tutarlılık taşır. Otuz yılı aşkın süre boyunca, en ünlü kitabı *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*'nda[2] ortaya koyduğu meselelerle ilgilenmeyi sürdürmüştür. Benliğin ötekilerle etkileşimi hakkındaki çalışmaları ampirik veri bakımından oldukça somut ve iyi temellendirilmiş gibi görünür. Sınırlı düzeydeki kuramsal tartışmaya nazaran zengin betimleyici veri ortaya koyar. Yazdıkları neredeyse her zaman incelikli ve nettir. Goffman veciz üslubu ve keskin ifade tarzıyla ünlüdür. Bununla birlikte gündelik olgulara dair değerlendirmelerine daha yakından bakıldığında bunların izlenimlere dayalı olduğu görülür. Pek çok farklı kaynaktan alınmış –örneğin adab-ı muaşeret kitapları, biyografiler ve romanlar– örnekler kullanır, ancak kendi saha çalışmasından çıkan ve detaylı ele aldığı veri oldukça sınırlıdır.[3] Ara sıra, önemli

---

[1] Goffman'la ilgili değerlendirmeler için bkz. Drew ve Wootton, 1988; Giddens, 1986; Manning, 1992; Branaman, 1997; Lemart, 1997. Atkinson ve Housely'e göre (2003), Goffman etkileşim sosyolojisinin ve Chicago geleneğinin öncü ismidir.

[2] Türkçesi, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2009. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

[3] Goffman 1949 yılında, Shetland Adaları'ndaki bir yerli toplulukta kapsamlı bir saha araştırması yaptı (yayımlanmayan doktora tezi bu araştırmaya dayanır, ilk kez Edinburgh University Press'in bastığı *Günlük Hayatta Benliğin Sunumu* kitabında da bu araştırmadan sıkça

bir noktaya parmak basmak istediği için ona uygun konuşma örnekleri yaratması, Emanuel Schegloff'u (1988) oldukça rahatsız eden bir yöntem olmuştur. Yayınladığı kitapların her birinin temel meseleleri arasında ciddi bir örtüşme bulunsa da, birinden diğerine fark edilebilir düzeyde bir fikri gelişme ya da bilgi birikimi oluştuğunu söylemek zordur. Goffman'a sıkça yöneltilen itirazlardan biri, etkileşim sorununa yaklaşımının parçalı oluşudur. Giddens'ın tespitiyle (1987: 138), Goffman'ın yazılarında tarihsel derinliğin bulunmayışı, bu "tekdüzelik" ve yapısal bütünlük eksikliği için bir açıklama sunabilir.

Daha fazla tartışma yaratan konu ise, Goffman'ın tüm yazılarının odağında yer alan "benlik" sorununa yaklaşımıdır. Kimilerine göre, Goffman'ın tutumu "Makyavelist", "sinik" ya da "ahlak dışı"dır. Daha iyimser eleştirmenlerse Goffman'ın sosyal topluluklarda itibar kaybına uğrayanlara, ötekilerin gösterdiği incelik, yakınlık ve anlayış hakkındaki çalışmalarına dikkat çekerler. "Uygar kayıtsızlık" olgusuyla ilgili parlak gözlemleri, Garfinkel'i "muzipçe" bulduğu bu benlik görüşünü düzeltmek için kışkırtmıştır. İşin doğrusu, Goffman yazılarında benliğin iki farklı yorumunu sunar ve bu ikisi arasındaki gerilim çözülmeden bırakılır. Bir yanda hem saldırgan hem de savunmacı olabilen gizli benlik, diğer yanda ise incelikli/kırılgan ve kutsal bir benlik durur. Bunların ilkine, temel problemi "izlenim yönetme sanatı" olan *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* kitabında daha fazla rastlanır (1959: 203-230). Buna göre, sosyal ortamlara giren bir kişi için sorun, göz önünde oluşuyla ilgilidir. Kitap boyunca üstünde sıkça durulan ve çokça tartışılan bir metafor, sosyal yaşamın bir tiyatro sahnesi olduğudur; gündelik varoluşun dramaturjisi. Goffman'ın etkili bir şekilde kullandığı çarpıcı bir teatral metafor, günlük yaşamın sahne önü ve sahne arkası bölümleridir. Kişinin ötekilerin eleştiri ve denetimine maruz kalabilecek şekilde "sahnede" olduğu ya da aksine sahne arkasında bulunduğu yer ve zamanlar. Sahnenin önündeki durumlar, kişinin kendi performansını yönlendirip planlamaya özen göstermesini gerektirir. Öğretmenler ve sınıf ortamı (derslik) buna örnek verilebilir. Kişi sahne arkasına (örneğin, öğretmenler odası) geçtiğinde rahatlayabilir.

---

söz edilir). 1950'lerin ortalarında, Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü'nden aldığı bursla, Washington, DC'deki St. Elizabeth Hastanesi'nde spor yöneticisi asistanı olarak bir araştırma yürütmüş, "ön cephede" edindiği bu sözde pozisyon hastanenin her bölümüne dikkat çekmeden girip çıkmasını sağlamıştır (Manning, 1992 106-107). Burada yaptığı gözlemler, en önemli çalışmalarından biri olan *Timarhaneler*'in (orj. 1961) temelini oluşturur. Ancak kitapta ne hastanenin işleyişi hakkında sistematik bir değerlendirme ne de burada tutulanlar, hastalar ve çalışanlarla ilgili birinci elden toplanmış veri sunulmuştur. Türkçesi, çev. Ebru Arıcan, Ankara: Heretik, 2015. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır --ç.n.

Artık dışardan nasıl göründüğünü denetlemek zorunda değildir, sahne önündeyken uygunsuz görülebilecek şeyleri artık söyleyip yapabilir. Goffman'ın kavradığı en temel noktalardan biri, benliğin –her ne ise– içten gelen ve verili değil, daha ziyade belli rolleri canlandırarak üretilen bir şey olduğudur. Bu düşünceden sökün eden ve birden kritik hale gelen soru, rol yapan (*performer*) ile oynanan rol (*performance*) arasında nasıl bir ilişki olduğudur. Kral Duncan'ın, kendisine ihanet eden Cawdor Beyi hakkında söylediği gibi, "zihnin neler kurduğunu, insanın yüzünden anlayacak hiçbir sanat yoktur" (Macbeth, 1. perde; 4. sahne). Zihinden geçenler, Goffman'ın gündelik hayat içindeki benlik sunumundan da çıkarılamaz. İzlenim yönetme sanatı, ötekilere sunulmak üzere tasarlanıp icra edilen bir benliğin ardında düşmanca ya da savunmacı bir kişinin bulunabileceğini açıklamaya imkân tanır. Sinizm ve ahlakdışılık suçlamalarının (örneğin Macintyre, 1981: 32, 115-17) kaynağında işte bu "iki çehreli" benlik görüşü yatar.

Timarhaneler'den benlik hakkında oldukça farklı bir değerlendirme çıkar. Bu kitap, tam gözetim kurumları ve buralara kapatılmış olanlar hakkındadır. Goffman bu çarpıcı ifadeyi hapishaneler, kışlalar ve akıl hastaneleri (ayrıca rahibe okulları, manastırlar ve yatılı okullar) gibi mekânlar için kullanır. Ancak girişte "esas meselesinin benliğin *yapısına* ilişkin sosyolojik bir teori geliştirmek" olduğunu açıkça belirtir (1961: 11, vurgu eklendi). Benliğe özgü nitelikleri, "aykırılık perspektifi"ni kullanarak dolaylı yoldan göstermek, Goffman'ın kullandığı tipik bir stratejidir. Buna göre tam gözetim kurumlarına giren kişilerin başına gelen, o eski "uygar benlik"lerinin sistematik bir yıkıma uğratılmasıdır. Goffman bunu, gerçek anlamıyla benliğin aşağılanması olarak adlandırır. Tam gözetim kurumlarına girenler "sivil ölüme" maruz kalırlar. Olağan bir parçamız gibi kabul ettiğimiz gündelik benliğin nasıl insafsızca soyulup atıldığı kitapta etkili bir şekilde resmedilir. Tam gözetim kurumları, kapatılanlar üzerindeki mutlak denetimlerini bu şekilde tesis ederler. Modern ceza infaz sisteminde uygulanan gözetim rejimi hakkındaki çalışmasında Michel Foucault da (1979) bu noktanın altını çizer.[4] Goffman, tam gözetim kurumlarında benliğin dayanak ve sınırlarını bertaraf etmek için kullanılan yöntemleri genel hatlarıyla açıklar. İsimler rakamlara dönüştürülür, sivil kıyafetlerin yerini üniformalar alır, bazılarında saçlar kazınır ve kişinin kimliğini donatan özel eşyalara el konur. Buralarda tutulanlar, hiçbir surette yalnız kalamadıkları ve mütemadiyen

[4] Anthony Giddens'a göre, tam gözetim kurumları hakkında Goffman'ın yazdıklarını okumak, Foucault'nunkilere göre daha öğretici olabilir. İki isim hakkında faydalı bir karşılaştırma için bkz. Giddens, 1984: 153-8.

grup halinde bulundukları "toplu" bir var oluşa itilirler. Yatakhanelerde veya ortak hücrelerde uyurlar, yıkandıkları yerler ya tamamen açıktır ya da kilit tutmaz. Kişinin kendi başına olabileceğini hiçbir alan yoktur. Tam gözetim kurumları "kişileri değiştirmeye yönelik seralardır. Bu kurumların her biri, benliğe yapılabilecek şeyler üzerine doğal bir deneydir" (Goffman, 1961: 22).[5]

Sistematik olarak aşağılama, küçük düşürme, utandırma ve kutsallıktan çıkarmaya dayalı tüm bu uygulamaların vardığı nokta, benliğin "silinmesi", "yok edilmesi"dir (Goffman, 2015: 26). Gündelik sivil benliğin yapısının neden ibaret olduğu, işte bu şekilde –onun sistematik yıkımıyla– görülmeye başlar. Görünür hale gelen, bireyin kutsal bir varlık olduğu fikridir. Kutsal varlıklar, diğerlerinden saygı ve kabul görmeye haiz sayılır ve yalnızca kutsal varlıklar ritüeller yoluyla bu niteliklerinden arındırılabilir (kutsaldışılaştırma). Tüm bu olumlu ve olumsuz vasıflarıyla benliği kutsal olarak görmesi, Goffman'a *yüz* kavramı hakkında düşünmesi için bir temel sağlar: 'İnsanın yüzü kutsal bir şeydir ve sürdürülmesi gereken anlamlı düzen tam da bu yüzden ritüel düzendir." (Goffman [1968] 1972: 19). Goffman bu anahtar kavramı Durkheim'dan alır: "İnsanın şahsiyeti kutsal bir şeydir; kimse onu ihlal etmeye, sınırlarını yok saymaya cüret etmemelidir,[6] öte yandan en büyük iyilik diğerleriyle bir arada olmaktır" (Goffman, 1972: 73). Kişiler yüz yüze bakarken, birbirlerine karşı sürdürmek zorunda hissettikleri ortak yükümlülükler taşırlar. Bu yüz yüze durumlarda Goffman'ın *etkileşimli düzen* dediği ilişki biçimleri etkili olmaya başlar. Goffman bu ifadeyi ölümünden kısa bir süre önce, hayat boyu yaptığı çalışmalara dair kendi kavrayışını özetlemek amacıyla kullanmıştır. İnsan iletişiminin yapısını ve mahiyetini, etkileşim olarak iletişim bağlamında yeniden belirlemek amacıyla ben de bu ifadeyi yorumlamak istiyorum.

Uygar Kayıtsızlık

Goffman'ın çalışmaları baştan sona insan iletişimi hakkındadır. Doktora tezine "Yerli Bir Ada Topluluğunda İletişim" (1953) başlığını atmıştı, yaptığı son

[5] Toplu yaşama ilişkin bir televizyon deneyimi sunan *reality* şov programı *Big Brother* hakkında bir tartışma için bkz. Scannell, 2014.

[6] Goffman'ın kişilerin kendi çevrelerine çizdiklerini söylediği, "benliğin bölgeleri" ya da "benlik alanları" olarak adlandırdığı olgu budur; izin istemeden kimsenin giremediği, bedeni çevreleyen dışlayıcı bir alan. Bu kıyı çizgileri, tam gözetim kurumlarındaki yetkili kişilerce rutin bir şekilde ihlal edilir (Goffman, 1963a: 42). Goffman buradaki alıntıyı Durkheim'ın *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri* kitabından yapmıştır.

büyük çalışma *Konuşma Biçimleri* idi (1981). İletişimin nasıl işlediği –insanların birbirleriyle nasıl iletişim kurduğu– tüm yazılarında ilgilendiği daimi bir konu olmayı sürdürdü. Etkileşime yönelik kavrayışın temel unsurlarından biri, onun katılımcılar tarafından sürdürülmesi gereken, hem belirleyen hem de imkân tanıyan bir yapı oluşudur. Peki sürdürülmekte olan şey tam olarak nedir? Olayın doğal akışı içinde, durumun kendisi ve "duruma özgü nitelikler"dir. Goffman *Etkileşim Ritüelleri*'nin (1972) girişinde şöyle der:

> Etkileşime dair doğru bir incelemenin konusu birey ve onun psikolojisi değildir, daha ziyade, karşılıklı olarak birbirinin yanında hazır bulunan farklı kişilerin eylemleri arasındaki sentaktik ilişkidir... O halde insanlar ve onların anları değil, anlar ve o anların insanları vardır (1972: 2-3).

Kamuya açık bir ortamda, diğer kişilerle bir arada iken gösterilen bireysel davranışlar, o anın gereklerine, onlardan ne istendiğine göre belirlenmiş yanıtlardır. Bu davranışlara yön veren can alıcı unsur, diğer kişilerle karşı karşıya bulunduğumuza dair müşterek farkındalığımızdır.

Bu farkındalığın karşı tarafa *mütemadiyen* bildirilmesi ve karşıdakilerin amaçlı bir davranış içinde bulunulduğunu anlayabilecekleri şekilde gösterilmesi gerekir. "Uygar kayıtsızlık" olgusu bu minvalde bir örnek oluşturur. *Toplum İçinde Davranmak*[7] (1963b) kitabının da başlıca konusu olan, tanımadığımız kişilerle kamusal ortamlarda endişe ya da korku hissetmeksizin bir arada bulunabilme imkânı, uzun ve henüz tamamlanmamış bir tarihsel sürecin ürünüdür. Bu tür bir kayıtsızlık, içinde bulunduğumuz, bizi her gün yabancılarla iletişim kurmaya iten türde bir dünyada yaşayabilmek için temel bir ihtiyaçtır. Eğer günlük yaşamdaki etkileşimlerle sayısız küçük işin üstesinden gelmek durumundaysak isek, herhangi bir sorun yaşamadan yabancılarla yan yana olabilmeli ve bu durumu bir endişe, korku ya da düşmanlık kaynağı gibi görmeden onlarla başa çıkabilmeliyiz. Goffman'ın bir olgu olarak uygar kayıtsızlığa dikkatimizi çekmesinin nedeni budur:

> Bakan kişinin gözleri bu nezaketi gösterirken ötekinin gözlerine değebilir ancak genelde hiçbir şekilde "tanımaya" izin verilmez. Sokaktan geçen iki kişi arasında bu nezaket sergilendiği zaman, uygar kayıtsızlık diğer kişiyi yaklaşık sekiz ayak ötedeyken süzmek gibi özel bir şekil

[7] Türkçesi, çev. Adem Bölükbaşı, Ankara: Heretik, 2018. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

> alabilir. Bu esnada sokağın iki yanı jestlerle bölüştürülür ve diğeri tam yanından geçerken gözler yere eğilir –bu, bir nevi ışıkları azaltmak ve ortamı loş hale getirmek gibidir. Her halükarda burada belki de kişilerarası ritüellerin en hafifinden, ama toplumumuzda kişilerin toplumsal ilişkilerini sürekli düzenleyen bir ritüelden bahsediyoruz.
>
> Kişi uygar kayıtsızlığa uygun davranarak orada bulunan diğer kişilerin niyetlerinden şüphelenmesini gerektiren hiçbir sebep olmadığını ve başkalarını korkutmak, onlara düşman olmak ve onlardan kaçınmayı istemek için de bir gerekçesi olmadığını ima etmiş olur (Aynı zamanda bu nezaketi göstererek orada bulunan diğer kişiler tarafından kendisine de böyle davranılmasını sağlamış olur). Bu da gösterir ki, görülmesinden ve gördüğünün görülmesinden kaçınması ya da korkması için hiçbir sebep yoktur; kendisinden, bulunduğu yerden ve çevreden utanmamaktadır (Goffman, 1963b: 84).

Uygar kayıtsızlık, korku ya da tehdit ihtimali olmayan genel ve ortak kullanıma açık mekanlara olanak tanıyarak *sivil* toplumun varlığına katkı sağlar. Herhangi birinin uygar kayıtsızlıkla muamele göreceğini umduğu ölçüde genel bir eşitliğin oluşabileceğini varsayar.

Goffman'ın, *Tımarhaneler* kitabında da kullandığı tipik yöntem, "normal" olanın tanımını apofatik (olumsuzlama) bir yolla inşa etmesidir. Bu, Tanrı'nın vasıflarını onun ne olmadığı üzerinden açıklayan teolojik bir tekniktir. Eğer uygar kayıtsızlık norm ise o halde Goffman'ın sorusu şu olur: "Bu norm kimleri kapsamaz?" Toplum içindeyken gözler kime dikilir? Toplum içinde kim varlığını tehdit altında hisseder? Goffman'ın, şu ya da bu şekilde sosyal damgalanmaya maruz kalanlar hakkındaki çalışması[8] uygar kayıtsızlığın genel bir tecrübeye işaret etmediğini açık biçimde gösterir (Goffman, 1963b). "Güneyli bir beyazın, yanından geçen zencilere karşı gereksizce fırlattığı nefret bakışı"na özellikle dikkat çeker (Goffman, 1963b: 93). Goffman'ın bunları yazdığı sırada, ABD'de sivil haklar hareketi henüz başlamıştı. Bu hareket tam da, uygar kayıtsızlık hakkına sahip olma, böylece "diğer herkes gibi" muamele görme talebiyle yola koyulmuştu.[9] Uygar kayıtsızlık, toplum içinde ötekilerle bir arada var olma imkânı

---

[8] Türkçesi, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş vd., Ankara: Heretik, 2014 –ç.n.

[9] 1 Aralık 1955 günü, Montgomery, Alabama'da, Rosa Park'ın şoförün talimatına karşılık otobüste oturduğu yeri beyaz bir yolcuya vermeyi reddetmesi, genellikle sivil haklar hareketinin fitilini ateşleyen olay olarak anılır. Tepkisi nedeniyle tutuklanıp para cezasına çarptırılan

verir. Onsuz, sosyalliğin (ötekilerle var olma) ontolojisi yıkılır. Çünkü dünya, herkese aynı şekilde açık ve serbestçe erişilebilir olması ölçüsünde her bakımdan toplumsal bir meseledir.

Benliğin Sosyolojisi

Goffman, benlik psikolojisiyle değil, onun sosyolojik boyutuyla meşgul olduğunu sık sık vurgulamıştır. Benlik psikolojisi, bireyi harekete geçirenin ne olduğuyla ilgilenir; nesnelerin kişiye nasıl göründüğüyle (algıların bilişsel psikolojisi) ve bunların nasıl deneyimlendiğiyle (duyguların psikolojisi). Bireyin tatmin arayan psikolojik *ihtiyaçları* vardır. Goffman'ın başlangıç noktası bu anlamda bireyin psikolojisi değil, bireylerin birbirleriyle etkileşim halinde sosyal aktörler olmaları için gereken şeyin ne olduğudur. Söz konusu olan, sosyal hayatın varlığı için gerekli koşullardır. Sosyal hayatı olanaklı kılan nedir? Bireyler arasında, onların eylemlerinde sosyal bir etkileşimden söz edebilmemiz için gerekli unsur nedir? Yüz kavramı bu soruya verilen yanıtlardan biridir. Birey psikolojisi, diğerlerinden bağımsız, özerk bir failden söz edebilmek için yüzün varlığını şart koşar. Ne var ki yüz psikolojik bir özellik değildir; birey kendi yüzünün efendisi ya da sahibi değildir. Bireyin yüzü toplumdan "ödünç"tür ve geri alınabilir (Goffman, 1963b: 10). Her bireye, yüzü bir şekilde kendine, öz benliğine aitmiş gibi gelebilir ancak yüz kişisel bir iyelik değildir. Ötekilerle etkileşim içinde elde edilen, uygulanan ve idare edilen (ya da tersi) bir şeydir. Bu, Goffman'ın *yüz çalışması* olarak adlandırdığı ve "etkileşimin hedefi değil, koşulu" saydığı şeydir (Goffman, 1963b: 12). Herhangi bir sosyal ortamda, yüzün korunumu karşılıklı işleyen bir görevdir; katılımcılar diğer kişilerin varlığını fark ettiklerini bu şekilde gösterirler. Böyle yaparak, birbirlerine hesapverebilir bir konumda bulunduklarını da kabul etmiş olurlar. Hesapverebilirlik esas itibariyle ahlaki bir meseledir; Goffman tarafından pek fazla vurgulanmayan bu ahlaki boyut, Garfinkel için temel bir öneme sahiptir.

Eğer ki sosyal etkileşim, kişilerin kendi menfaatlerinin peşinde koştukları bir iktidar mücadelesinden başka bir şey değilse, bu durumda diğer herkes, kişisel hedeflere ulaşma yolundaki potansiyel birer tehdit ya da takviye gibi görünecektir. Buna yakın bir görüş, Goffman'ın düşüncesine nüfuz etmiş durumdadır. Goffman, dolandırıcıların, düzenbazların, dilencilerin ve saf kişileri aldatmak

---

Park'ın bu tavrı, sonrasında gelişen olayların ilham kaynağı olarak görülmüştür. Toplum içinde diğer herkesle aynı şekilde bulunma hakkını öne sürdüğü bu yalın ama radikal çıkışı Park'ı ölümsüzleşmiştir.

için ortalıkta gezinenlerin kullandıkları hilelerden sıkça söz eder. Eleştirmenler onun kumarbazlık karşısında duyduğu büyülenmeye de işaret etmişlerdir. Goffman, Las Vegas kumarhaneleri üzerine bir saha çalışması da yapmış, gündelik hayattaki eylemliliğe dair analizlerini kumarhanelere özgü söz dağarcığı üzerinden kurmaya çalışmıştır (Manning, 1992: 66). Dahası, Thomas Schelling'in *Çatışma Stratejisi* kitabında (1960) geliştirdiği oyun teorisiyle yakından ilgilenmiş ve bazı yazılarında –bilhassa maaşlı araştırma izniyle (*sabbatical*) gittiği Harvard'da, Schelling'le geçirdiği bir yılın neticesinde yazdığı *Stratejik Etkileşimler*'de (1969)– bu teoriden uyarlamalar yapmıştır (Manning, 1992: 61).

Soğuk Savaş'ın zirvesinde yazılan *Çatışma Stratejisi*, iki süper güç arasındaki çatışma yönetimi oyunuyla ilgilenir. Schelling üç tür oyun tanımlar. Sıfır toplamlı oyunda (mutlak çatışma) oyuncuların hedefi topyekûn zafere ulaşmaktır. Bunun anti-tezi olan işbirliği oyununda ise her ne pahasına olursa olsun çatışmadan kaçınılır. Bu iki aşırı uç arasında, oyuncuların işbirliği yaparak kazanç elde etme ihtimaliyle sıfır toplam hırslarını (kazanan her şeyi alır) uzlaştırmak zorunda kaldıkları karma motivasyonlu oyunlar yer alır (Manning, 1992: 62). Her üçünün temelinde de oyuncuların kendi stratejik (rasyonel) çıkarlarını destekleme motivasyonu yatar. Bu oyunların icrasında iki farklı strateji işler; biri şüphe, diğeri güven. Sıfır toplamlı oyunlarda güven intiharla eş anlamlıdır; gizleme ve yanıltma zafere ulaşmak için gerekli taktiklerdir. İşbirliği oyunlarında ise güven kaçınılmaz bir öngerekliliktir. Schelling (1960: 128), Goffman'ın (ilk kez 1955'te basılan) yüz çalışması analizinden oldukça etkilenmiş, bu çalışmanın "zengin bir oyun teorisi içeriği" barındırdığını söylemiştir. Aynı şekilde, Schelling'in oyun teorisinde Goffman'a yakın gelen pek çok unsur vardır. Çünkü her ikisi de hayatı çoğul istek ve hedeflerle dolu, çatışma ve işbirliği, savaş ve barış arasında salınan bir oyun gibi görmüştür. Birisi için bu hayat uluslararası politikanın muazzam sahasına yayılırken, diğerinde günlük hayatın sıradan sahnesinde geçer.

Yüz İrtibatları

Her şeye karşın günlük sosyal hayat –en azından yirminci yüzyıl ortasında ABD'deki gibi modern orta sınıf demokrasilerinde– bir önkoşul olarak işbirliği yapmayı gerektirir. Belki de Goffman'ın iletişim kavrayışımıza yaptığı en temel katkı, iletişimi daima bireylerin içine girdikleri bir durum, belli bir olayın parçası olmak şeklinde ele alması ve bu nedenle kişilerin içinde bulundukları duruma ve onun gereklerine göre hareket ettiklerini vurgulamasıdır. İnsanların birbirleriyle görüşmek maksadıyla bulundukları mekânların fiziksel özellikleri, girdikleri etki-

leşimin kapsamını belirleyip onu sınırlandırır. Sözgelimi asansörler, binen kişilerin uygar kayıtsızlık içinde bulunmalarını gerektirir. Burada iletişimin şekillenmiş karakterine güçlü bir vurgu yapılır. Etkileşim sırasında aktarılanlar, konuşulanların toplamından daima çok daha zengin bir dokuya sahiptir. "Odaklanmış toplantılar"da, kişiler rastgele değil, ortak bir amaç için birbirlerinin karşısındadır. Toplantının odağındaki bu amaç, katılımcıların daha en başta, durumun gereklerine uyum sağlayacak şekilde kendilerini hizaya soktukları bazı dönüşümler yapmayı gerektirir. İçine girdikleri durumun taleplerine göre, katılımcıların *ifade tarzlarını* –dış görünümleri ve giyim kuşamlarıyla kendileri hakkında ilettikleri enformasyon– düzeltmeleri gerekebilir. Kişi, ifade tarzını duruma göre ayarlamasıyla, hal ve hareketleriyle o duruma uyum sağlama yönündeki istekliliğini göstermiş ve kabul görme talebini ortaya koymuş olur. Uygunsuz bir ifade tarzı her zaman dikkat çeker ve uç örneklerde reddedilme ya da dışarıda tutulma gibi güçlüklere yol açabilir (uygunsuz kıyafet giyen okul çocuklarının eve gönderilmeleri gibi).

Bu eşik süreci *müdahil olma* kararlılığını, durumla irtibat kurmayı, durumun kendine özgü koşullarını sürdürme zorunluluğunu ifade eder. Daha doğrusu Goffman (1963b: 89) odaklanmış etkileşimi "bir yüz irtibatı ya da karşılaşma" olarak görür ve aşina olunan yanlarının, ardındaki hassas karmaşıklığı maskelediği bu süreci olağanüstü bir kabiliyetle kavrar. Özellikle de iletişimin hayata geçmesi için nelerin karşılıklı aktarıma girmesi gerektiğine, daha açık bir ifadeyle bize gönderilen sinyalleri algılayıp anladığımızı gösterecek şekilde sinyaller iletmemizin önemine dikkat çeker. Duruma dahil olma ve iletişim kurmaya istekli oluşumuzun kendisi (elbette tersi, yani isteksizliğimiz de) iletilmesi gereken bir sinyaldir. Etkileşime dahil olan diğer kişilerin varlığını tanımamız da öyle. Ve tüm bunlar öyle bir şekilde yapılmalıdır ki, yalnızca yapmış olmak yeterli değildir, yapmış olduğumuz şeyin mutlaka görülebilir olması ve yeterli bulunup onaylanması gerekir. Bunun içindir ki, yüz irtibatları, ifadeler ve bakışların değiş tokuşuyla, göz teması kurulmasıyla başlar. Burada olağanüstü bir ifade aracı olan insan yüzü iş başındadır. Gözler, ses ve duruş kişinin –olumlu ya da olumsuz– duruma uyumlanışına dair sinyalleri aktarırlar. Etkileşim süresince katılımcılar, yaklaşılabilir bir mesafede olduklarını diğerlerine gösterip bunu sürdürmeli, duruma ani bir şekilde dahil olmaktan veya umursamazlık emaresi göstermekten kaçınmalıdırlar. Böyle olabilmesi için toplantı yapılandırılmalıdır. Başlamalı, devam etmeli, bitmeli ve bunların tümü başarıyla sonlandırılmalıdır. Duruma dahil olmanın, bunu devam ettirmenin ve zamanı geldiğinde durumun dışına çıkmanın belli ritüelleri ve usulleri vardır.

Etkileşimin Ahlaki Zemini

Goffman'ın, uygar benliklerinden mahrum bırakılanlara (mahkûmlar, akıl hastaları, askerler), kimlikleri örselenen ve "benlik" yönetimleri zaten sorunlu olanlara bakarak olağan benliğin yapılarını saptamaya çalıştığından söz etmiştim (*Damga*, 1963a). Göreceğimiz üzere, Harold Garfinkel de benzer bir yol izler.[10] Fakat aykırılık perspektifi, Goffman için yalnızca kullanışlı bir metodolojik araçken, Garfinkel için bundan fazlasıdır. Bir yandan rutin hayatın incelenmesinde karşılaşılan güçlüklere işaret ederken bir yandan da bu varoluş biçiminin içerimlerini açığa çıkartmakta etkilidir. Garfinkel'in odağındaki mesele, gündelik benlik değil gündelik *dünya*dır:

> Gerek beşeri gerekse temel bilimlerdeki disiplinlerde, gündelik hayatın ortak duyuyu oluşturan bilindik dünyası hep bir ilgi konusu olmuştur. Sosyal bilimlerin, özellikle de sosyolojinin başlıca meşguliyeti de budur. Bu gündelik dünya, sosyolojinin tartışmalı inceleme konusunu oluşturur, sosyolojik düşüncenin oluşumuna dahil olur ve sosyologların uygun açıklamalarda bulunma çabaları üzerinde ısrarlı ve tuhaf bir şekilde egemenliğini hissettirir (Garfinkel, [1967] 1984: 36).

Bu merkezi rolüne karşın ve üstelik sosyologlar gündelik hayattan, toplumsal yapıyı sergileyen sahneleri başlangıç noktası olarak almalarına rağmen, gündelik hayatı kendi başına bir inceleme nesnesi olarak gören ve "ortak duyusal bir dünya nasıl mümkün olabiliyor?" sorusunu soran nadirdir (Garfinkel, 1967: 36). Sosyolojinin merkezindeki bu soruya –yani sosyalliğin *kendiliğinden* koşullarının neler olduğuna– ilişkin genel körlük, olağan dünyanın zaten apaçık ve kanıksanmış tabiatına, ona bu rutin karakterini verenin ne olduğunu keşfetmek amacıyla nüfuz etmenin güçlüğünden kaynaklanır.

Olağan dünya herkes tarafından paylaşılan müşterek bir dünyadır. Bu tam olarak, herkesin dünya hakkında aynı görüş ve kanaatlere sahip olduğu anlamına gelmediği gibi, ortak bir dünyanın herkesçe paylaşılan değer sistemleri, fikir birlikleri ya da inançlara da kesin şekilde bağlı olmadığını ima eder. Birbirlerinden oldukça farklı, hatta radikal düzeyde karşıt dini ya da siyasal inançlara sahip kişiler bile esasen aynı dünyada hayatlarını sürdürür, rutin işleriyle uğraşır ve birbirleriyle etkileşim kurarlar. O halde bu tür bir dünya için gereken koşullar nelerdir ve bu koşullar nasıl bulunup keşfedilebilir? Olağan dünyanın, böyle olabilmesi

[10] Heritage'ın (1984) çalışması Garfinkel'in düşüncesine giriş için en iyi kaynaktır.

için, üyelerine problem yaratmaması gerektiğinden, Garfinkel ünlü *ihlal deneyleri* serisiyle, günlük hayatın rutin karakterini problemli hale getirmenin yollarını buldu. Öğrencilerine, aileleri, arkadaşları ve tanıdıklarıyla sıradan karşılaşmalarında yerine getirecekleri türde küçük görevler verdi. Bunlar rutin hayatın tekerine çomak sokmak için fazlasıyla masum görünen görevlerdi. Bu deneylerin en bilinen örneklerinde öğrenciler, sıradan bir diyalog esnasında, sanki söylenenleri anlamıyormuş ve bir açıklama gerekiyormuş gibi davranarak karşı tarafın kendileriyle kusursuz derecede açık bir şekilde konuşmasını istiyorlardı:

Olay 1
Kadın denek, deneyciye işe giderken başına gelen durumdan söz etmektedir.

Denek: Tekerim patladı (*I had a flat tyre*).

Deneyci: Tekerim patladı diyerek ne söylemek istiyorsun?

Denek: (Şaşırır) Ne söylemek istiyorsun diyerek, "ne söylemek istiyorsun"? Tekerim patladıysa, tekerim patlamıştır. Söylemek istediğim şey bu. Başka bir şey değil. Ne saçma bir soru bu.

Olay 3
S ve E, akşam televizyon izlemekte olan evli bir çifttir.

S: Yorgunum.

E: Ne açıdan yorgunsun? Fiziksel mi, zihinsel mi, yoksa canın mı sıkkın?

S: Bilmiyorum. Sanırım daha çok fiziksel.

E: Yani kas ya da kemik ağrısı gibi mi?

S: Evet, sanırım (.) Bu kadar teknik konuşmasan!

(bir süre sonra)

S: Bu eski filmlerin hepsinde aynı tip demir karyolalardan var.

E: Neyi kastediyorsun? Bütün eski filmler mi, yoksa sadece senin izlediklerin mi?

S: Derdin ne senin (.) Neyi kastettiğimi biliyorsun.

E: Keşke daha açık konuşsaydın.

S: Neyi kastettiğimi biliyorsun. Kes artık.

Olay 6
Kurban neşe içinde elini salladı.

S: Nasılsın?

E: Hangi açıdan nasılım? Sağlığım, mali durumum, okul işlerim, iç huzurum...

S. (Yüzü kıpkırmızı kesilir ve birden köpürür) Bana bak! Sadece kibarlık ediyordum. Doğrusu nasıl olduğun çok da umurumda değil.

(Garfinkel, 1967: 42-44, örneklerde kısmen değişiklik yapıldı).

Bu örneklerde ve diğerlerinde, kurbanların, daha açıklayıcı konuşmaları şeklindeki isteklere verdiği tepkiler arasında büyük benzerlik vardır. İlk olarak, bu isteği makul bulmazlar. Söyledikleri şeyin herhangi bir şekilde sorunlu bulunmasına da izin vermezler. Söylediklerinin tamamen açık ve anlaşılır olduğunu düşünürler. Ve de tümü kendilerine yöneltilen istek karşısında öfkelenip deneyciye –çabucak– düşmanca bir karşılık üretirler. Onları bu ölçüde öfkelendiren nedir? Açıklığa kavuşturma talebinin kurbanlar tarafından yüzlerine karşı savrulan bir tehdit olarak görülmediğini söylememiz gerekir. Bir şekilde Goffman'ın ritüel düzenini tehdit eden bir durum yoktur. Tehdit daha ziyade, anlamlı bir etkileşim ihtimaline yöneliktir ve bu, dünyanın anlaşılabilir kılındığı koşulları sarsıntıya uğratır. Karşılıklı konuşmaya dayalı etkileşim, söylenen şeylerin ortak bir şekilde kavranabileceğini varsayar ve bu kavrayış ortaklığı, yalnızca dile özgü niteliklerin sonucu değildir, eğer ortak bir dünya varsa buna özgü koşulların da bir ürünüdür. Gündelik ortak duyuda yer tutan görüşlere bu şekilde meydan okunduğunda, bu ortak duyu dünyası hızla çözülmeye başlar. Bu yöntemin sürekli olarak uygulandığını, yani gayet açık ve net ifadelere tuhaf ve anlaşılmazmış gibi muamele edildiğini düşünelim. Şüphesiz, karşılıklı konuşabilmek çok geçmeden imkânsız hale gelecek, konuşanlar açılış cümlelerinin ötesine bir türlü geçemeyecektir. Eğer "nasılsın" demekle ne kastedildiğini daha net açıklamak mümkün olsa bile, devamında bu açıklamanın daha da netleştirilmesi istenecek ve bu talepler birbirini takip edecekti; anlamın giderek kaybolduğu geri dönüşü olmayan bir kısır döngü. Dolayısıyla olduğu haliyle kabullenmenin kasıtlı bir şekilde reddedildiği radikal bir şüphecilik karşısında asıl tehlikeye düşen anlamlı bir dünya imkânıdır.

Bunun için önce kurbanların haklı öfkesini izah etmek gerekir. Kurbanlar haklıdır çünkü haklı olduklarını *bilirler*. Patlak bir teker hangi dilde söylenirse söylesin patlak bir tekerdir. "'Ne söylemek istiyorsun' diyerek ne söylemek istiyorsun?" savunulamaz (gerekçelendirilmemiş) bir soru karşısında verilen doğru ve yerinde bir yanıttır. Savunulabilir bir yanı yoktur çünkü patlak bir tekerin ne yöneltilir. Bu tür bir sorunun anlaşılır bir yanı yoktur çünkü akla uygun değildir. Eğer soruyu yönelten kişi, bir çocuk ya da dili yeni öğrenen birisi olsaydı ve "patlak" veya "teker"in ne anlama geldiğini öğrenmeye çalışıyor olsaydı böyle bir soru anlamlı olabilirdi (ama durum böyle değildir). Belki de birbirlerini yanlış duymuşlardır (ancak soru formunda böyle bir durum belirtilmemiştir). Sorular hiçbir şekilde akla yatkın ve haklı sayılamaz.[11] Akıl dışı ve haksız, bu

[11] Akla yatkınlık ve haklılaştırma birbirleriyle yakından ilişkilidir ancak aynı şey değildir. Kişinin belli bir eylemde bulunmak için akla yatkın nedenleri olabilir ancak bunlar yeterli ol-

sebeple ya çılgınca ya da kötü niyetli, bir ihtimalle de –bir ya da iki kurban böyle olduğunu düşünmüştür– tuhaf bir oyunun parçasıdır.

Yanıtlarda bu akıl dışı ve haksız davranışlara yöneltilen öfkeyi görürüz. Her tür etkileşimde konuşmanın katılımcıları uygun (savunulabilir) ve hesapverebilir (akla uygun) davranışlar sergilemelidir. Ortak bir toplumsal dünyanın önkoşulu, sosyal aktörlerin (birbirlerine) hesapverebilir olmalarıdır. Bu asli doğrultuda, gündelik dünya ahlaki bir düzendir. Hepimiz bunu bilir ve kavrarız; eylemlerimizde ötekilere karşı sorumluyuzdur ve ötekiler de gerektiğinde bize karşı sorumludur. Goffman sosyal hayatı bir oyun ya da piyes gibi görebilir, oysa Garfinkel için durum bundan çok daha ciddidir. Hayatı bu haliyle sürdürmek yönünde zorunlu bir ahlaki bağlılığımız bulunur; ilk planda kendi yüzümüze ve diğerlerininkine, devamında durumun doğasına ve ritüel gerekliliklerine. Her ikisi de, daima farkında olup kanıksandığımız bir dünyanın varlığını gerektirir. Sosyal etkileşim, nerede ve ne zaman olursa olsun, insana özgü ortak bir dünyanın mevcudiyetini şart koşar ve bu dünyayı her seferinde yeniden canlandırıp ona yeniden hayat verir. Garfinkel'in ihlal deneyleri bu müthiş gerçeğe dair bazı şeyleri açığa çıkarmıştır.

Benliğin Yaşamöyküsü

"Toplumun üyeleri, ahlaki düzenle olağan sayılan eylemler dizisi içinde karşılaşır, günlük işleyişte olup bitenler ve herkesçe kanıksanmış müşterek yaşam dünyası içinde bu düzeni tanır" (Garfinkel, 1967: 35). İhlal deneyleri, ahlakın dini ve felsefi olduğu kadar sosyolojik bir mesele de olduğunu gösterir. İlk planda ahlak, ne dışsal otoritenin dayattığı kural ve düzenlemelere ilişkin bir sorundur ne de sosyal aktörlerin kurallar üzerinde uzlaşmaya varmalarına ve bunlara rıza göstermelerine aracılık eden bir işlemdir. Ahlak, bu kurumsal nitelikteki düzenlemelerden ya da ortak sosyal normlar oluşturmaya yönelik uzlaşmacı süreçlerden daha önce gelir. En temel düzeyde, ortak bir dünya ihtimalinin yapısal gerekliliğidir. Sosyal hayatın idame ettirilebilmesi ve böylelikle rasyonel bir düzenin üretilip devam ettirilebilmesi için birbirlerine karşılıklı hesapverebilir durumdaki aktörlerin varlığına ihtiyaç vardır. Hesapverebilirlik çerçevesinde ahlak, dünyanın mevcut varlığının ve bu dünyada gerçekleşen sos-

---

mayabilir (yani haklılık taşımayabilir). Başka bir deyişle, haklılaştırma eylemlerin akla yatkın olduğunu savunmak, onları meşru kılmak için başvurulan yoldur. Belli davranışların makul olmaması onları haklılaştıracak hiçbir neden sunulamadığı anlamına gelir.

yal etkileşimin yerleşik bir özelliğidir. Burada *güven* bir önkoşuldur. İhlal deneyleriyle çiğnenen, görünür sıradan dünyadaki (göründüğü haliyle dünya, *görünüşler dünyası*) bu güvendir. İnsan etkileşiminin gerçekleşebilmesi için dünya bu haliyle kanıksanmak *zorundadır*. Böyle değilmiş gibi davranmak verili dünyayı tartışmalı bir duruma sokar. Bu tür bir ifşaatın gücü yine Garfinkel tarafından, bu kez cinsiyet statüsündeki istikrarsızlığın beraberinde benliğini idare edişiyle ilgili ciddi sorunlar getirdiği Agnes adlı interseks birey hakkındaki ünlü vaka incelemesiyle sergilenmiştir.

Erkek genital organlarına sahip 19 yaşında bir kadın olan Agnes, California Üniversitesi (UCLA) Psikiyatri Bölümü'ne doktorunun yönlendirmesiyle 1958 yılında gelmişti. Kendi değerlendirmesine göre, erkek olarak doğmuş ve böyle yetiştirilmiş, yaşı 17 olduğu sıralarda asıl kadın benliğine dönmüştü. Geçireceği operasyonla erkek genital organlarını çıkarıp ona bir vajina oluşturmaları için üniversitenin tıp bölümünü sahiden kadın olduğuna ikna etmek istiyordu. Böylece kendi kimliğini tam olarak ve gerektiği gibi kadın cinsiyetine göre kuracak, kendini gördüğü şekliyle, gerçekte olduğu kişi haline gelebilecekti. Garfinkel bir sosyolog olarak, Agnes'in savlarını tetkik ederek, isteklerini yerine getirecek yönde ilerlenip ilerlenmeyeceğine, yani ameliyatla cinsiyetinin değiştirilip değiştirilmeyeceğine karar vermek için oluşturulan kurulun üyesiydi. Garfinkel'e asıl çarpıcı gelen, insanların büyük çoğunluğunun zahmetsizce üstesinden geldiği bir şeyin –yani cinsiyet kimliğini idare etmenin– Agnes için tükenmek bilmeyen "uğursuz" bir problem oluşturmasıydı. Sırrını bilmeyenlerin (yani "normal" cinsiyetli kişilerin) yanındayken, kendi benliğini sürekli yönetmek ve genç bir kadına "dönüşmek" zorundaydı. Sırrını bilen çok daha küçük bir grupla (ailesi, erkek arkadaşı, UCLA heyeti) birlikteyken ise, onları *aslında* kadın olduğuna, erkek genital organlarının doğal (biyolojik) bir hata olduğuna ikna etmek zorunda kalıyordu. Her ikisinde de kadın olmak idare edilmesi gereken durumdu ancak oldukça farklı performansları gerekli kılıyordu.

Garfinkel'in Agnes örneğini takdim edişi ve ele alışı, bilhassa sosyal damga kavramı üzerinden Goffman'ın gündelik hayatta benlik çalışmasına yöneltilen bir eleştiri gibiydi. Aynı terminoloji kullanılıyordu: Damgalanmış kişinin bakış açısından toplumun sıradan üyeleri "normaller" olarak tanımlanıyor, normallerin yanındayken benliğin utanç verici gerçeklerini gizleme görevine "geçiş" deniyordu (Goffman, 1968: 15, 58). Garfinkel, Agnes'in sırrını bilenler ve bilmeyenlerle ilişkili çelişkisinin, izlenim yönetme sanatının klasik bir örneği olarak görülebileceği düşüncesindeydi. "Goffman'a şu noktada katılabiliriz... [Ag-

nes] oldukça başarılı bir yalancıdır ve Goffman'ın dikkat çektiği türde, duygularını gizleyen kişilerle varlık kazanan bir toplumda yalan söylemek, Agnes'e ve onun durumundakilere sosyal etkileşimlerine istikrar kazandırabilmeleri için imkan sağlamıştır" (Garfinkel, 1967: 174). Ancak Garfinkel toplumun sıradan üyelerinin her zaman böyle bir yönde ilerlemek durumunda olmadıklarını iddia eder. Agnes bu şekilde davranmıştır, çünkü içinde bulunduğu durumu en iyi şekilde idare edebilmek için (yani toplumun normal bir üyesi olarak muamele görebilmek için) buna mecburdur:

> Agnes'in ihtiyatlı, planlı ve ifadelerinde kontrollü davranışları ancak şu koşullarda sonuç verebilirdi. Etkileşime dahil olan üyelerin,[12] a) sadece güven ilişkisi içinde bulunmalarıyla değil, b) normallik, uygunluk, rasyonellik ve meşrulukla ilgili ortak yargı geliştirmek için birbirlerine gereksinimleri olmasıyla ve c) günlük hayattaki sorunları halletmekte ihtiyatlı, planlı ve kontrollü olunması gerektiği durumlarda neyin güvenin ispatı sayılacağı konusunda ortaklaşmaya ihtiyaç duymalarıyla. Agnes bu güven ilişkisi içinde hareket etmek istedi ama *pratikte karşılaşılan durumları etkili, planlı ve dikkatli bir şekilde idare edebilmenin koşulu belli bir rutin içinde kalabilmekti, Agnes için büyük sorun yaratan da buydu* (Garfinkel, 1967: 174-175, vurgu orijinalinde).

Agnes örneği, tıpkı ihlal deneyleri gibi toplumun sıradan üyelerinin gündelik yaşamı çoğunlukla göründüğü haliyle değerlendirdiklerini ve böyle olması gerektiğini gösterir. Gündelik dünyanın ahlaki temelinde onu olanaklı hale getiren güven ilişkisi yer alır. Bu güven dindarca bir umut ya da bir iyimser bir beklenti değildir, haklı nedenleri ya da gerekçeleri olmadığı söylenemez. Gündelik yaşam dünyasının *rutin* karakterinin bir sonucudur. Her yeni gün, dünyanın normal kabul ettiğimiz görünüşünü, bilip tanıdığımız aynılığı içinde yeniler. Görüp fark etmediğimiz, kanıksadığımız, dünün ve ondan önceki günün, yarının ve ondan sonraki günün dünyasıdır bu. Bu durum o dünyanın insanları için de geçerlidir. Anthony Giddens'ın (1984: 60-78) işaret ettiği gibi, rutinleşme, ortak yaşam dünyasının üyeleri için ontolojik güvenin temelini oluşturur. Agnes'in yokluğunu hissettiği yegâne şey bu rutindir. Yalnızca, "bir kadın olarak" rol yapma rutinini

[12] "Üyeler" ve "üyelik" Garfinkel (ve Harvey Sacks) için önemli terimlerdir. Bireylerin toplumun dışında durmadıklarına, toplumla çeşitli yollarla müzakere içinde olduklarına işaret eder. Hatta bireyler daima belli bir toplumun *içinde* yer alır, istese de istemese de o toplumun üyesi olurlar. Bu terminoloji, birey/toplum ikiliğinin özgül bir yolla çözülüşünü ifade eder. Toplumu, bireylerin toplamı olarak gören düşünce biçiminden uzak durur.

sürdürmesi anlamında değil, gerekli durumlarda rutin bir şekilde başvurabileceği bir geçmişten, yaşam öyküsünden yoksun olması anlamında. "Kadın ya da erkek olmanın" mevcut koşullarda ya da gelecekte nasıl başarılacağı, geçmiş deneyimlerle kazanılan uygulama becerisine, bu becerinin birikimine bağlıdır. Goffman'ın "muzip" bakış açısı, benliği idare etmenin belli bir durumun gereklerinin ötesinde, uzun bir zaman boyunca –aslına bakılırsa hayat boyunca– dur durak tanımadan sürüp giden bir sorun oluşu hakkında herhangi bir kavrayış sunmaz.

Bir dramanın aktörleri ya da bir oyunun içindeki oyuncular, nihayetinde oynadıkları rolün dışına çıkabilirler. Rol mesafesi –oyuncu ile oynadığı rol arasındaki boşluk– tam olarak bu şekilde belirginlik kazanır. Ancak Garfinkel'in temel fikri odur ki, gündelik yaşamın süregiden akışı içinde toplumun sıradan üyeleri için durum pek böyle değildir. Oyunda üstlendiğimiz rollerin "paydos"u yoktur. Hepimizden rollerimizi gerçek bir şey olarak sahnelememiz beklenir. Kendimizi "olduğumuz gibi" oynamaya davet ediliriz, sadece şimdi, bir süre ya da buna hazır hissettiğimizde değil, yaşadığımız sürece. Agnes böyle davranmayı isterdi, böylelikle kendine bir hayat edinebilirdi. Onun kendine has problemi kadın olarak var olduğu bir hayat birikimi oluşturamamasıydı. Böyle bir yaşam öyküsünden yoksun oluşu onu *Blade Runner* filmindeki kopya robotlarla (*replicant*) aynı varoluşsal açmazla yüz yüze getirmişti. Garfinkel (1967: 146-64), Agnes'in genç bir kadın *olmayı* öğrendiği "gizli çıraklık dönemi"ni muazzam bir kavrayış zenginliğiyle belgelemiştir. Sözgelimi, yinelenen güçlüklerden biri, ev arkadaşlarıyla ve kız arkadaş grubuyla birlikteyken, geçmişten gelen deneyim birikimine dayalı olan kız kıza sohbetin nasıl yapıldığını –alelade dedikodu, erkekler hakkında fikir yürütme, partiler ve eski flörtler– bilmekle ilgiliydi. "Tasavvur edebilir misiniz" diye sormuştu Garfinkel'e "telafi etmem gereken boşa geçmiş yılları?" (1967: 147-8):

> Zamanın, sık sık güçlük yaratan bir özelliği, yaşam öyküsünü yapılandırmakta ve mevcut durumun barındırdığı ihtimalleri şekillendirmekte ve böylece o eylemin bir fonksiyonuna dönüşmekteki rolünün bulanık oluşu ve pek bilinmeyişidir. Agnes'in vaziyetinin zamanla belli bir yönde değiştiğini söylemek yeterli olmayacağı gibi, burada zamanı, takvim zamanı olarak değerlendirmek de eksik kalacaktır. Bir de zihnini toparlamanın, hatırlamanın, tahminde bulunmanın ve beklenti içinde olmanın kendi "iç zaman"ı vardır. Agnes'in "idare araçları"nı bu iç zamanı yok sayarak ele almaya yönelik her girişim, olaylar şeklen parçalı bir yapıda (epizodik) olduğu sürece iş görebilir. Goffman'ın analizlerinde, ya örneklendirmek amacıyla bu tür epizodlar seçilir ya da belli

> durumlar onun analiz şeması içinde epizotlara dönüştürülür. Ne var ki vakaların böyle parçalı bir yapıda olmadığını kabul ettiğimiz durumda strateji analizi başarısızlığa uğrayacaktır (Garfinkel, 1967: 166-167).

Bir başka deyişle hayat, ister sıradan bir kişininki, ister bir sosyoloğunki olsun, kişinin zaman çizgisi boyunca uzandığı için, strateji analizine tabi tutulmaya elverişli olabilecek bir oyun değildir.

Etnometotlar

Agnes vakası, "etnometodoloji"nin projesini sergilemek bakımından bir örnek oluşturur. Toplumun sıradan üyelerinin (halk-*ethno*) pratikteki davranış biçimlerine yönelen bu yöntem bilgisi (*methodology*), diğer insanlarla bir arada bulunduğumuz yaşam dünyasıyla ve onun kendine özgü koşullarıyla ilgilenir. Burada iki temel boyut önemlidir. İlkinde, dikkatin odağında sosyal aktörlerin, tek tek ve etkileşim halindeyken, anlam verme vasıfları bulunur. Bir eylemin ya da etkileşimin ne öncesi ne de sonrasında böyle ayrı bir "anlamlı kılma" süreci yer alır. Esasen (etkileşime girenlerin ya da üçüncü bir kişinin gözünde) dünyanın ve ona özgü koşulların anlamlı kılınması etkileşimin akışı içinde, anbean ilerleyerek gerçekleşir. Gündelik dünyanın anlaşılabilirliği bunu mesele haline getirenlerce kendi içinde üretilir; bu süreci gözleyen üçüncü kişiler olsun ya da olmasın durum değişmez. *Etnometodolojide Çalışmalar*'a[13] göre buradaki üçüncü taraf elbette ki, öğrencilerini olağan durumları bozup sıkıntı çıkarmakla görevlendiren ve Agnes'le yaptığı toplam 36 saatlik görüşmeyi teybe kaydeden sosyologdur. Garfinkel için kritik önemi olan ikinci mesele, sosyologla onun inceleme alanı, yani toplumla arasındaki ilişkinin doğasına dairdir. Etnometodoloji kendisini sosyolojik araştırma yapmanın yeni bir biçimi ve o dönemin "hâkim sosyolojisi"nin eleştirisi olarak sunar.

Harold Garfinkel 1946 yılında, Harvard'da yeni kurulan, Talcott Parsons'un başında olduğu Toplumsal İlişkiler Bölümü'ne katıldı. Parsons o günlerde ABD'deki en etkili sosyologlardan biriydi. Diğer herkes bölük pörçük ampirik araştırmalar yapmakla meşgulken 1930'lu yıllardan beri, sosyal bilimlerde sistematik teori geliştirmenin önemini savunuyordu. *Toplumsal Eylemin Yapısı*[14] (1937)

---

[13] Türkçesi, *Etnometodolojide Araştırmalar*, çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: Heretik, 2015. Alıntıların çevirisinde orijinal metin esas alınmıştır –ç.n.

[14] Türkçesi, çev. Adem Bölükbaşı ve Nur Nirven, Sakarya: Sakarya Üni. Yay., 2015, 2 cilt –ç.n.

kitabında, teorik ilerlemeyi bilimin ayırıcı niteliği olarak belirlemişti (Heritage, 1984: 5). Toplumsal İlişkiler Bölümü'nün kuruluşu, Amerikan sosyolojisindeki yerleşik araştırma kalıplarından radikal bir kopuşu temsil ediyordu. Bu bölümün, teorik çalışmayı kendi başına meşru bir araştırma biçimi olarak kabul edip cesaretlendirmesi, Garfinkel'in de aralarında olduğu savaş sonrası kuşağın araştırma öğrencilerinin neden bu bölüme büyük bir ilgiyle yöneldiklerini açıklar.

Parsonscu eylem teorisinin ayrıntılı bir değerlendirmesi bu kitabın konu ve kapsamını aşmakla birlikte bu teorinin devasa bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir.[15] Anthony Giddens (1984: xiv), sosyal teori hakkındaki esaslı çalışması *Toplumun Kuruluşu*'nun[16] girişinde, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın "modern sosyolojinin oluşumunda kilit bir konumda bulunduğunu... işlevselciliğin gelişkin bir versiyonuyla natüralizme dayalı toplumbilim anlayışını birleştirerek kendine özgü bir sosyal teori yaklaşımı oluşturduğunu" belirtir. ABD gibi modern bir toplumun nasıl işlev gördüğü (işlediği) aşikâr görünebilir. Buradaki asıl soru, nasıl olup da böyle görünebildiğidir. İşlevselci sosyoloji, toplumsal düzen ve istikrarın, varlıkları bireylerin bunlara işlevsel bir tarzda uyumlanmasını gerektiren geniş ölçekli kurumsal yapıların (devlet ve ekonomi) zaman içindeki sistematik yeniden üretiminin sonucu olduğunu varsayar. Yapılar, davranışları sosyal sistemin "ihtiyaçları" bakımından işlevsel görülen bireylere (faillere) göre daha imtiyazlı bir konumdadır. Peki, bireyin sisteme uyumlanması denilen bu süreç nasıl açıklanır? Parsons'un bireye bakışı natüralisttir: Doğa durumundaki bireylerin kendi çıkarlarının peşine düşmeleri onları aynı arayış içindeki diğerleriyle çatışmaya sokar. Esasen, böyle bir bakış açısında toplumsal düzen meselesi iyice çetrefil hale gelir. Bireyleri, savaştan ziyade barış üreten istikrarlı bir toplumsal düzeni baltalamak yerine bu düzeni sürdürecek şekilde hareket etmeye iten nedir? Parsons bu sorunu, bireylerin sisteme özgü normları içselleştirmeleriyle eylemlerinin sistemin pürüzsüz ve verimli çalışması bakımından işlevsel hale geldiğini öne sürerek çözer. "Değer uzlaşımı"nın ve "sembolik düzen"in üretimi Parsons ve takipçilerinin üzerinde durdukları başlıca unsurlardır.

Giddens'ın *Toplumun Kuruluşu*'nda ortaya koyduğu yapılaşma kuramı, Parsonscu sosyal teoriden belirgin bir "radikal kopuş" çabasıdır. Yapılaşma kuramı asıl olarak "failliğe ve toplumsal kurumlara dair kavrayışlar"la ilgilenir

---

[15] Talcott Parsons'la ilgili olarak bkz. Turner, 1999 ve Habermas, 1987: 199-301. Garfinkel'in düşüncesinin Parsonscu arka planı için bkz. Heritage, 1984: 6-36.

[16] Türkçesi, çev. Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat, 1999 –ç.n.

(Giddens, 1984: xvii). Bu tür bir kavrayış "insan eyleminin doğası ve benliğin işleyişi, etkileşimin nasıl kavramsallaştırılması gerektiği ve kurumlarla olan ilişkisi ve sosyal eylemin pratikte çağrıştırdığı anlamları yakalamak" gibi meselelerle ilgilenir (Giddens, 1984: xvi-xvii). Parsons'tan kopuş, faillik, failler ve onların eylemleri gibi sorunlara odaklanmayı getirmiştir. Parsonscu teorinin vardığı nokta, failleri birer "kültürel ahmak" durumuna indirgemek olmuş; kendi kendini gizemli bir şekilde yenileyen bir sistem olarak topluma öncelik tanıyarak, toplumun üyelerini bu sistemin bir sonucu gibi görmüştü. Giddens ise insanların bilgi sahibi failler olarak içinde yaşadıkları gündelik rutini üretmekteki aktif rollerini vurgulamak ister. Goffman ve Garfinkel, Giddens'ın yapılaşma kuramının vazgeçilmez ilham kaynaklarıdır.

Bilhassa Garfinkel, topluma dair kavrayışımıza etki eden akademik teorileştirme biçimlerinden kaynaklanan problemlerle, özellikle de "insanları toplum içinde yargı yetisinden yoksun kişiler olarak resmeden modeller"le yakından ilgilenmişti (1967: 66). Sosyoloğun gözündeki toplumda ahmak olarak tanımlanan kişi, sosyal eylemin ortak kültürce önceden belirlenip kabul görmüş seçeneklerine uygun hareket ederek toplumun istikrarını bozmayan kişidir (1967: 66). Bu tür bir "model"de sosyolog, bireyin istikrarın üretimindeki aktif, şuurlu ve pratik katkısını tanımaz. Toplumun kuruluşunun, üyelerinin eylemleriyle hiçbir ilişkisi yoktur. Tersine, kişilerin davranışları, bir ihtimaller dizisi içinden kültür tarafından önceden belirlenip saptanmış standart yanıtlar olarak görülür. Sosyal teorideki bu tür modeller erekseldir. Sosyal eylemin vardığı nokta, bunu sonradan o eylemi açıklamak için kullanan sosyolog tarafından önceden bilinir. Eylem ulaştığı sonuç üzerinden açıklanır, normalde eylemden yola çıkarak onun ulaştığı sonucu değerlendirmeye dayalı nedensellik bağı tersine çevrilir. Sosyologlar, sosyal düzen sorununu, daha en baştan bu düzenin tesisi için gerekli bir "ihtiyaç" ya da kurumların amaçları üzerinden tanımladıklarında, bireysel davranışları da sistemin gereksinimleri doğrultusunda yorumlamaları muhtemeldir. Elbette bu tür dışsal belirlemelerin birey tarafından nasıl içselleştirdiği konusunda bir sorun vardır. Bu yüzden Garfinkel, sosyoloğun gözündeki toplumda, bireyi tanımlamak için üretilen sosyal ahmağın yanına bir de psikoloğun gözüyle üretilen, davranışları "psikiyatrik yaşam öyküsü, geçmişin koşullamaları ve akli işleyişinin değişkenleri" tarafından belirlenen toplumun psikolojik ahmağını ekler (1967: 68). Buna karşılık etnometodoloji, toplumun sivil üyelerinin (*laity*)[17]

[17] Belli bir meslek grubunun, ruhban sınıfının, sosyologların vb.nin bakış açılarından ayrı olarak.

bakış açısına temel bir bağlılık duyar; etnometodolojinin sosyal düzen (yani, sosyal hayatın kurallı niteliği) olarak gördüğü fenomen, toplumun üyelerinin pratikte gerçekleşen, olağan, akla uygun (hesap sorulabilir) ve sorumlu (savunulabilir) eylem ve etkileşimleri sonucunda oluşan bu bakış açısıdır. Böyle bir yaklaşımda sosyal düzen, sistemin taleplerini bireylere dayatan ve özü itibariyle onlara yabancı dışsal bir kısıtlanım olarak görülmez. Sosyal düzen daha ziyade, bireylerin sıradan ilişkileri yoluyla üretilen ve bu şekilde olanaklı kılınan bir olgudur. Bu yüzden nasıl şekil alacağı önceden bilinebilir bir şeymiş gibi ele alınamaz. Etnometodoloji, sonuca etkileşimin gelişim süreci içinde nasıl ulaşıldığını ve böylece sosyal düzenin nasıl temin edildiğini görebilmek için işe neleri araştırarak başlanacağını kesin olarak söyler. Bu sürecin araştırıldığı başlıca alanlardan biri, konuşma (gündelik, sıradan sohbetler) hakkındaki çalışmalar olmuştur.

Etkileşim Olarak Konuşma

Konuşmanın, geçerli bir araştırma konusu haline gelişi, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında Anglo-Amerikan felsefesi, sosyoloji ve dilbilimin en önemli başarılarından biridir. Sosyal bilimlerdeki "dilsel dönüş", konuşmanın bu şekilde bir araştırma nesnesi, hatta çözümlenebilecek bir şey olduğunun keşfedilmesidir. Bu keşif, konuşma meselesini özü itibariyle önemsiz gören ve pek çok disiplince paylaşılan yaygın bir ortodoksiye karşı gerçekleştirilmiştir. Aslında konuşmanın ne ölçüde ciddiye alınıp alınmadığı, gündelik varoluş sorunuyla yakından bağlantılı olduğu için, gözden geçirilen teorilerin pek çoğunun can alıcı noktasını oluşturur. Konuşma ciddi ve çözümlenebilir bulunuyorsa, o zaman, söylemek isterim ki, gündelik hayat da öyle olmalıdır, ya da tam tersi: Eğer konuşma önemsiz bir konu olarak görülüyorsa, o zaman gündelik hayat da öyledir. Bu ikircikli durum –gündelik varoluşun ve onun ifade aracı olan konuşmanın bu anlaşılması zor ve görmezden gelinemeyen karakteri– incelenen teorilerin tümünü ortak keser. Ayrıca üçlemenin son cildinde döneceğim haliyle bu kitabın da temel sorunsalını oluşturur. Burada ise konuşmanın ne olduğu ve ne hakkında yürütüldüğünü netleştireceğim. Konuşma meselesi hangi açılardan önemlidir ve bu mesele nasıl akademik bir araştırma konusu oluşturabilir?

Sorunun bir boyutu, Garfinkel'in çok iyi anladığı şekliyle, akademisyenlerin kaygılarıyla ilgilidir: Akademisyenler, mesleki ilgileri bakımından kendilerini ciddi kişiler olarak görmek istemeleri ölçüsünde, ciddi ve ağırbaşlı konularla uğraşarak bunu kanıtlama ihtiyacı duyarlar. Parsonscu teorik sistem inşası "akademik bakımdan ciddi olmanın" iyi bir örneğidir, ayrıca Adorno'nun ya da

Frankfurt Okulu'nun ciddiyetinden kim kuşku duyabilir? Herkes bilir ki, eleştirel olmak ciddi bir meseledir, bu nedenle Eleştirel Teori ciddi olmanın iyi bir yoludur. Dil, akademik sorgulamanın alanına dahil olup dilbilime dönüştüğü sırada, ciddi (bilimsel) bir konu olarak sunulmak durumundaydı. Bu sebeple, dil dizgesi (*la langue*) ve söz/konuşma (*parole*) olarak ikiye bölündü. Bu ayrımda, dil dizgesi, "kendine yeten bir bütün, bir sınıflandırma ilkesi" olarak tasarlandı (Saussure, 1974: 9).[18] İşte dilbilimin inceleme konusu bu dil dizgesi olmalıydı; konuşma birleştirici bir ilkeden yoksun olduğu için sorgulama dışı tutulmuştu: "Bütün olarak bakıldığında, konuşmanın pek çok biçime büründüğü, düzensiz bir niteliği olduğu görülür; aynı anda birçok farklı alana açılır; fiziksel, fizyolojik ve psikolojik. Hem kişiye hem topluma aittir; onu birliği içinde ortaya çıkaramadığımız için insana ait gerçeklikte hangi kategoriye yerleştireceğimizi bilemeyiz" (Saussure, 1974: 9). Temelinde birlikten yoksun oluşu, konuşmanın işleyişini açıklamak için öncül alınabilecek tek ve birleştirici bir teorik bakış açısının da bulunamayacağı şeklinde anlaşılmıştır:

> Soruna nereden yaklaşırsak yaklaşalım, dilbilimin inceleme nesnesini hiçbir yerde yekpare bulamayız. Baktığımız her yerde bir ikilemle karşılaşırız: Dikkatimizi sorunların tek bir yanına yönelttiğimizde, ikilikleri fark edememe tehlikesine düşeriz... öte yandan dili aynı anda pek çok farklı açıdan incelediğimizde, dilbilimin konusu bize birbiriyle ilgisiz şeylerle dolu ayırt edilemez ve karmaşık bir yığın gibi gözükür... Bunca ikilik arasında yalnızca dil dizgesi bağımsız bir tanım yapmaya elverir, zihnen doyurucu bir dayanak noktası sağlar (Saussure, 1974: 9).

"Gündelik dil"in analitik felsefe tarafından reddedilişi de, göreceğimiz üzere, benzer nedenlere dayanıyordu; ciddi bir felsefi sorgulama için fazlasıyla belirsiz, muğlak ve kesinlikten uzaktı. Yedinci bölümde gündelik dil hakkındaki çalışmaların felsefe ve pragmatik dilbilimden konuşma çözümlemesine doğru gelişiminin izini sürüyorum. Konuşma çözümlemesi, doktorasını Goffman'ın danışmanlığında tamamlayan ve çalışmasını başlarda Garfinkel'le yakın diyalog içinde yürüten Harvey Sacks tarafından geliştirildi. Konuşmaların nasıl çözümlenebileceğinin ortaya konuluşu, etkileşim sosyolojisi için dönüm noktası oluşturan bir başarıdır; buna ilişkin bazı uygulamaları da yedinci bölümde ele alıyorum. Burada ise söz konusu keşif sırasında ortaya çıkan ve bir süre sonra Goffman'la bir çekişmeye neden olan zorluklara dikkat yöneltmek istiyorum.

---

[18] Türkçesi, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1998 –ç.n.

Goffman'ın etkileşimli düzenle yaşam boyu süren meşguliyeti, son yayınladığı *Konuşma Biçimleri* kitabında zirveye ulaşmıştır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, elbette, konuşma biçimleri birden çoktur. Sözgelimi radyodaki DJ'lerin, haber spikerlerinin ya da hava durumu sunucularının konuşmaları. Ayrıca konferans vermek ya da daha ilginci, durumu toparlamak için kullanılan "ayy!", "aman!" gibi nidalar vardır. Goffman tüm bunlar hakkında yeni ve aydınlatıcı fikirlere sahiptir. Güç meselelerden biri, radyo konuşması ve konferansla ilişkili olarak tartıştığı, konuşanın kimliğidir. Konuşanlar kimlerdir ve seslendikleri kişilerle nasıl bir ilişki içindedirler? Söylediklerinin kaynağı (yazarları) kendileri midir? Kim adına (kendileri mi yoksa başkaları mı) konuşmaktadırlar?[19] Ayrıca bu durumlarda ne tip konuşmalar yapılır? Konuşmalar prova edilip ezberden mi okunur? Metin (spikerlerin yaptığı gibi) sesli bir şekilde mi aktarılır? Goffman'ın deyimiyle "canlı konuşma" (hazırlıksız ve spontan) şeklinde mi gelişir? Bir konferansta konuşmacı, okuduğu yazılı metinle o sırada aklına gelenler arasında geçiş yaparak canlı bir akış yaratabilir. Bu tür geçişler, söz alma sırasındaki değişmelerle birlikte "konumlanma" (*footing*) olarak adlandırılır ve kitabın ana bölümünü oluşturur.

Konumlanmadaki değişmeler "doğal konuşma"nın daimi unsurlarıdır. "Söz söylerken ya da alımlayıcı konumda iken mevcut pozisyonumuzdaki değişimi" imler (Goffman, 1981: 128). Denemenin merkezinde, iki taraf arasındaki karşılıklı konuşmanın "birincil unsurlar"ının, yani konuşan ve dinleyen olma durumunun baştan sonra unsurlarına ayrıştırılması yer alır. Bu iki unsur her bir örnekte daha karmaşık alt kategorilere ayrıştırılır. Dinleyiciyi ele alalım. Dinleyen ve hitap edilen kimdir? Bu ikisi aynı kişi midir? Bir kimse, konuşanın söylediklerinin "onaylanmış alıcısı" olabilir (ama dinlemiyordur) ya da onaylanmamış bir alıcıdır (kulak misafiri) veyahut dinlemek istemediği halde konuşulanlara maruz kalıyordur; sözgelimi birileri cep telefonuyla konuşmaktadır. Konuşanlar ile seslendikleri (ya da seslenmedikleri) alıcılar arasındaki ilişkiler "karmaşık ve dikkat çekicidir ancak pek irdelenmemiştir" (Goffman, 1981: 133). Karşılıklı konuşma modelinin ötesine geçildiğinde, dinleyici kavramı yine karmaşık bir kavram olan ve bileşenlerine ayrıştırılması gereken seyircilikle yer değiştirir: Bir etkinlikte hazır bulunan seyirciler ve televizyon ya da radyonun orada bulunmayan takipçileri. Ayrıca farklı etkinlikler seyircilere farklı şekilde hitap etmeyi gerektirir: Politik bir söylev, bir sahne oyunu ya da kasaba

[19] İlk konuşmacı kimliği hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. bu kitapta s. 208-212.

mitingi farklı davranış biçimleri ortaya çıkaran farklı koşullara sahiptir (Goffman, 1981: 138-139). Yazının sonunda konumlanışın yapısal temeli gösterilir. Konuşan ve dinleyen basit kategoriler olmaktan çıkarılıp, konuşanların hitap biçimlerine ve dinleyenlerin konuşmaya katılma şekillerine göre çeşitli formülasyonlara sokulur (Goffman, 1981: 153).

Goffman'ın konuşma türleri arasında çoğunlukla monologlara dikkat yönelttiği görülür. Kitaptaki denemelerin beşi de konuşma hakkındadır fakat konu esasen konuşanın durduğu taraftan ele alınır, bunu giriş bölümünde Goffman da kabul eder. Karşılıklı konuşmayı, diyaloğu ele alan tek deneme "yanıtlar ve karşılıklar"la ilgili olan ilk yazıdır. Goffman'la öğrencilerden biri arasında konuşmanın analizinin tam olarak neyi gerektirdiği ve nasıl yapılması gerektiği konusunda açık bir anlaşmazlığa yol açan metin işte bu ve bununla ilişkili "Gerçekleşme Koşulu" (1983) başlıklı yazıydı. Emanuel Schegloff, okul arkadaşı Harvey Sacks'la birlikte Goffman'ın doktora öğrencileriydi. Sacks etnometodolojinin daha sonra konuşma çözümlemesi olarak bilinen dalına öncülük eden isimdi. Goffman'ın konuşma hakkındaki sonraki yazılarında, gündelik dille ilgili çalışmalarında giderek birbirlerine yakınlaşan diğer araştırmacılara çok az anıştırma bulunur. Buna rağmen, yanıtlar ve karşılıklarla ilgili yazı ile "Gerçekleşme Koşulu"nun sonuç bölümündeki yorumlar, Sacks ve Schegloff'un karşılıklı konuşmanın yapıları hakkındaki bulgularına yöneltilmiş örtük birer eleştiridir. Karşılık olarak Schegloff'un Goffman'a ilişkin itirazlarını da tartışmaya açmak, konuşma analizinde asıl mevzuyu daha görünür hale getirecektir. Meselenin özü, karşılıklı konuşmanın ne ölçüde sosyal bir yapı olarak görülüp bunun ortaya konulabileceğidir.

Yapı kavramı insan düşüncesi için temeldir; bileşenleri arasındaki düzen ya da devamlılık sayesinde anlaşılabilirlik ya da uyum üreten bir ilke veya ilkeler bütününü gerektirir. Bu yapılar, bir çeşit anlam (önem), daha kesin bir ifadeyle söylersek işleyen ve düzenlenebilen bir dünya imkanı yaratırlar. Sosyolojinin sorusunu yinelersek, sosyalliği olanaklı kılan nedir? İnsanlar arasında anlamlı bir etkileşim olarak kabul edebileceğimiz bir şey hangi koşullar altında oluşabilir? Goffman'ın büyük önem atfettiği ve yanıt aradığı bu soruydu. Peki, bunu yanıtlamayı başarabilmiş miydi? Konuşma hakkındaki araştırmalara dair yaklaşımında münakaşaya yol açan işte bu soruydu. Schegloff onaylayıcı bir tonla, yukarıda alıntıladığımız Goffmancı görüşü anımsatır: "İnsanlar ve onların anları değil, anlar ve o anların insanları". Bununla birlikte, belli bir noktaya işaret ederek gözlemini sürdürür; Goffman'ın sosyal etkileşimi ele alışındaki pek çok

örnekte ayağına neredeyse sürekli kendi anlarını yaratan insanlar dolaşır. Çözüme kavuşturulmamış bir psikolojizm Goffman'ın düşüncesini baştan sona kuşatır. Israrlı bir şekilde "yüz" ve "ritüel" kavramlarının zikredilmesi, kişiler ve onların psikolojik durumlarına yapılan vurguya işaret eder. Etkileşimler, "kişinin ritüel gereksinimini güvence altına alacak" şekilde idare edilir (Schegloff, 1988: 95-96). Etkileşim nadiren, araştırmaya başlangıç noktası teşkil eden kendi başına bir fenomen olarak ele alınır. Başlangıç noktası çoğu zaman, kişilerin içine düştükleri durum ve bu durumla çeşitli baş etme yollarıdır. Konumlanış hakkındaki çözümlemesi herhalde Goffman'ın konuşmanın bir inceleme konusu haline gelmesine yaptığı en önemli katkıdır. Fakat bu meseleyi de, konuşmanın yapısal bir özelliği değil, bireysel düzeydeki bir problem olarak ele alır.

> Konuşmanın akışı boyunca konuşanın anbean meşgul olduğu şey, kendine bir konum belirleyip yeri geldiğinde konumunu değiştirerek her tür duruma uygun davranmaktır. Ve kişi genellikle, durum itibariyle kendisini en az tehdit altında hissettiği bir konum seçer ya da başka türlü söylersek, kendisini en rahat savunabileceği pozisyona geçer (Goffman, 1981: 325).

Konuşmaya dair bu oldukça sert bakışta, konumlanıştaki değişmeler korunmasız gizli benliğin savunma hamleleri olarak görülüyor olsa da, kavramın değeri, ister konuşan isterse dinleyen olsun, benliğe yönelik indirgemeci düşünme biçimini bozmasında yatar.

Goffman'ın yaklaşımındaki asıl noksanlık ise, konuşmanın kendisinin bir inceleme nesnesi olarak çözümlenip ortaya konulmamış olmasıdır. Bu önemli yenilik, farklı türdeki gündelik konuşmaları (sözgelimi telefon konuşması) teybe kaydetmeye ve sonra bunları analiz edilebilir bir malzeme sağlamak için deşifre etme yolları üzerinde kafa yormaya başlayan Harvey Sacks tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu noktada oldukça karmaşık metodolojik sorunlar söz konusu olsa da, deşifrenin geçerli bir işlem olduğuna hükmedildiğinde, konuşmanın da sağlıklı, güvenilir ve analiz edilebilir bir veri kaynağı olduğu öne sürülebilir. Ve sonunda konuşmanın gerçekte nasıl işlediği görülebilir hale gelir. Teoride, modern dilbilimin kurucusu tarafından (Saussure –ç.n.) konuşmanın kesinkes analiz edilemez olduğu ve bu nedenle dilin bilimsel açıdan sorgulanmasında yeri olmadığı varsayılmıştı. Pratikte ise konuşma, kayıt teknolojileri yoluyla dakikası dakikasına incelenmek için erişilebilir hale geldi.

Goffman'ın konuşma örnekleri oluşturma alışkanlığı (göreceğimiz üzere, bu alışkanlığı gündelik dil felsefesi de paylaşır) Schegloff'u açıkça rahatsız etmişti.

Bunlar Goffman'ın hâlihazırda "kafasındaki" bir fikri örneklendirmekten başka bir şeye hizmet etmiyordu (Schegloff, 1988: 102-4). Örneklerin bağımsız bir statüsü yoktu. Gerçek dünyaya ait değillerdi. İlke olarak, başka kişilerce incelenip eleştirilemezlerdi. Tek yapabileceğiniz önerilen fikri kabul etmekti (ya da etmemek). Olsa olsa bu fikrin karşısına alternatif hayali örnekler çıkararak ona itiraz edebilirdiniz. Fakat bu da konuşma hakkındaki akademik çalışmayı ilgi çekici de olsa bir tür zihin oyununa çevirmek anlamına gelecekti.

Schegloff'un Goffman'ı eleştirdiği bazı noktalar, konuşma çözümlemesi için kurucu nitelikte olan ve etnometodolojinin de paylaştığı kaygılarla ilişkilidir; yani meseleye sosyoloğun sosyal eyleme bakışı ve ondan çıkarttığı anlamdan hareketle değil, faillerin sosyal eylemle ne yaptıkları üzerinden yaklaşmak. Göze batmayan bir şekilde yapılıyor olsa da Goffman'ın yazılarında gündelik sosyal hayat neredeyse her zaman "Goffman'ın bakış açısından" göründüğü şekliyle, göz alıcı kaynaklardan seçilen destekleyici örnekler sunularak yorumlanır. Sosyologların, sahip oldukları dünya görüşlerini fiilen inceledikleri dünyaya yansıtmalarının uygun olup olmayacağı sosyal teorilerin geneli bakımından kritik bir sorudur. Etnometodoloji ve konuşma çözümlemesinin gündeme getirdiği en temel soru, gündelik sosyal hayatı teorileştirmenin gerçekten gerekli olup olmadığıdır. Garfinkel ve Sacks'ın çalışmaları teorik bakımdan aşırı derecede tutumludur. Başlamayı tercih ettikleri yer burası değildir. Her ikisi de gündelik dünyaya üstesinden gelinip kotarılan bir gerçeklik gözüyle bakarlar. Aslına bakılırsa, dünya düzenlilik barındıran bir yerdir. Yapılması gereken, bunun nasıl böyle olabildiğine dair teoriler üretmek değil, bu düzenliliğin insanların sosyal eylemleriyle rutin bir şekilde nasıl üretildiğini keşfetmeye başlamaktır. Etkileşim olarak konuşma hakkındaki çalışmalar, karşılıklı konuşmanın oldukça hassas bir düzene sahip olduğunu ve bu düzenliliğin karşılıklı sorumluluk duyan konuşanlar/dinleyenlerin mübadelesiyle bu şekilde üretildiğini gösterir. Göreceğimiz üzere, konuşma çözümlemesinin en hususi niteliklerinden biri, katılımcıların (konuşanlar ve dinleyenler) konuşma sırasındaki her şeyi nasıl anbean dikkatle takip edip yorumladığını ve buna göre yanıt ürettiğini ikna edici bir şekilde ortaya koyabilmiş olmasıdır. Konuşma çözümlemesi, Goffman'ın veya söz edimleri kuramının aksine, işin dinleme boyutunu da en az konuşma kadar önemser. Bu iki konumu, sürüp giden diyalektik bir ilişki içinde, bir gerilim hattında tutarak en sonunda konuşma meselesinin hakiki anlamda sosyal ve etkileşimli bir fenomen olarak ikna edici bir şekilde değerlendirildiği bir yaklaşım ortaya koyar.

Kaynakça

Atkinson, P. ve Housely, W. (2003) *Interactionism.* Londra: Sage.

Branaman, A. (1997) "Goffman's social theory", *The Goffman Reader* içinde (der. C. Lemert ve A. Branaman), Oxford: Blackwell, xlv-lxxxii.

Drew, P. ve Wootton, A. (1988, der.) "Introduction", Erving Goffman: *Exploring the Interaction Order* içinde. Cambridge: Polity Press, 1-13.

Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish.* Harmondsworth: Penguin Books.

Garfinkel, H. ([1967] 1984) *Studies in Ethnomethodology.* Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1987) "Erving Goffman as a systematic social theorist", *Social Theory and Modern Sociology* içinde. Cambridge: Polity Press.

Goffman, E. ([1959] 1971) *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Pelican Books.

Goffman, E. ([1961] 1968) *Asylums.* Harmondsworth: Pelican Books.

Goffman, E (1963a/1968) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* Harmondsworth: Pelican Books.

Goffman, E. (1963b) *Behavior in Public Places.* New York: Macmillan.

Goffman, E. ([1968] 1972) *Interaction Ritual.* Harmondsworth: Penguin Books.

Goffman, E. (1969) *Strategic Interactions.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Goffman, E. (1981) *Forms of Talk.* Oxford: Blackwell.

Goffman, E. (1983) "Felicity's condition", *American Journal of Sociology* 89(1): 1-53.

Habermas, J. (1987) "Talcott Parsons: problems in constructing a theory of society", *The Theory of Communicative Action* (Cilt 2) içinde. Cambridge: Polity Press, 99-300.

Heritage, J. (1984) *Garfinkel and Ethnomethodology.* Cambridge: Polity Press.

Lemart, C. (1997) "Goffman", *The Goffman Reader* içinde (der. C. Lemart ve A Branaman), Oxford: Blackwell, ix-xlii.

Manning, P. (1992) *Erving Goffman and Modern Sociology.* Cambridge: Polity Press.

Saussure, F. de (1974) *A Course in General Linguistics.* Londra: Methuen.

Scannell, P. (2014). *Television and the Meaning of "Live": An Enquiry into the Human Situation.* Cambridge: Polity Press.

Schegloff, E. (1988) "Goffman and the analysis of conversation", *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order* içinde (der. P. Drew ve A. Wootton), Cambridge: Polity Press, 89-135.

Schelling, T. (1960) *The Strategy of Conflict.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner, B. S. (1999) *The Talcott Parsons Reader.* Oxford: Blackwell.

Üçüncü Kısım

İletişimsel Rasyonellik ve İrrasyonellik

7

İletişim ve Dil

Austin, Grice, Sacks ve Levinson

İngiltere ve ABD, 1950'ler–1970'ler

Bu noktaya kadar İngiltere'deki kültür çalışmaları ve ABD'deki etkileşim sosyolojisi üzerinden izini sürdüğüm ve savaş sonrasındaki "dönüş"ün ayırıcı niteliğini oluşturan gündelik ve sıradan olana yöneliş, Atlantik'i aynı dönemde geçen felsefe ve dille ilgili yeni fikirlerde de karşımıza çıkar. 1950'lerde Oxford'da J.L. Austin'in geliştirmeye başladığı gündelik dil felsefesi özellikle Harvard'da büyük bir yankı yaratır. Austin'in Oxford'daki çağdaşı H. Paul Grice kökeni felsefe, dilbilim ve sosyolojiye dayanan yeni bir akademik inceleme sahası olan "edimbilim"in (*pragmatics*) temellerini atarak dil olarak iletişim kavrayışına asli bir katkıda bulunur. Sıradan dile dönüşün edimbilimle denk düşen son görünümü, etnometodoloji içinde ayrı bir ilgi alanı olarak konuşma çözümlemesini geliştiren ABD'li sosyolog Harvey Sacks'ın öncü nitelikteki çalışmalarıdır. Bu gelişmeler kendilerine has sorunlar ve arayışlarla farklı yerlerde ortaya çıkmış olsalar da birbirleriyle ailevi bir benzerlik taşırlar. Bir arada düşünüldüğünde, dilin, sıradan gündelik hayattaki sosyal ve iletişimsel işlevleri üstünde duran kapsamlı bir yeniden yorumunu yaparlar.

Bu gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan, radyo ve televizyonda konuşma hakkındaki çalışmaları gözden geçirmeden önce sırayla gündelik dil felsefesi, edimbilim ve konuşma çözümlemesini değerlendireceğim. Bunlar arasında büyük metodolojik ve kuramsal farklar bulunsa da, üçünün odağında da "kullanılan dil" (*language-in-use*) ve "sözcelem olarak dil" (*language as utterance*) bulunur. Burada kastedilen sözlü ile yazılı dil arasındaki bir ayrımdan ziyade, dil

(*langue*) ile konuşma (*parole*); yapı olarak dil ile eylem veya etkileşim olarak dil arasındaki ayrımdır. Ayrıca üçü de, kullanılan dilin teknik, uzmanlıkla ilgili ve kurumsal biçimlerini değil, gündelik ve ortak kullanımını başlangıç noktası olarak alır. Buradaki düşünce, gündelik kullanımdaki dilin incelenmesiyle, insan iletişimi ve sosyallikle ilgili, soyut dilde gösterilmeyecek bazı temel ve evrensel özelliklerin keşfedilebileceğidir. Kullanılan dil sorunu ilk olarak konuşmacıyla ilgili olarak Austin tarafından ortaya kondu. Daha sonra –Grice'nin temel katkısı buydu– sözcelemin hitap edilen dinleyiciden ayrı tutularak değerlendirilemeyeceği anlaşıldı. Böylelikle çok temel bir mesele somutluk kazanmış oldu: Konuşmacının sözcelemi (herhangi bir dilde), hitap edilmek üzere oluşturulduğu dinleyiciyi de içerisinde barındırır. Bu demektir ki, iletişimin niyetliliği ilkesi dilin gündelik kullanımına içkin bir öğedir ve toplumun sıradan üyeleri tarafından da pekâlâ kullanılır. Gündelik dile dönüş, sosyal etkileşimin nasıl işlediği hakkında güçlü bir kavrayış sağlamanın yanı sıra, onun önkoşullarını, yani sosyalliği kuranın ne olduğunu ve sosyalliğin anlamını açığa çıkarma imkânı da tanır.

Gündelik Dil Felsefesi

J.L. Austin'in en etkili çalışması *Söylemek ve Yapmak* (How to Do Things with Words?),[1] aslında Harvard'da verdiği Williams James Dersleri'nin notlarıydı. Erken yaştaki ölümünden bir yıl sonra 1961'de yayınlandı. Bu kitap, daha sonra Searle (1969) tarafından geliştirilen, başlıca önermesi "bir şey söylemek, bir şey yapmaktır" şeklindeki söz edimi kuramına temel oluşturdu. Bunda karşı çıkılacak bir şey görülmeyebilir fakat 1950'lerin başındaki ana akım Anglo-Amerikan felsefesi bağlamında düşünüldüğünde bu önerme dönemin analitik felsefesiyle keskin bir karşıtlık içindeydi. O günlerde mantıksal pozitivizm revaçtaydı. Bir tümce –en azından ilke olarak– doğrulanabilir olmadığı sürece kesinlikle anlamsız kabul ediliyordu. Dolayısıyla gündelik konuşma şöyle dursun ahlaki, estetik ya da edebi söylemlerin tümü (teorik açıdan) anlamsızdı. Dil felsefesi içsel bir mantığa, tutarlılığa ve sürekliliğe sahip olan matematiksel dili ideal olarak almıştı. Bir şey belirtmek, bildirmek ya da öne sürmek için doğru şekilde kurulmuş tümceler ile dış dünyadaki olay ve olguların birbirlerine uygun düşmesi dikkatin odağındaydı. Bu yüzden "kar beyazdır" diyerek bildirilen şey ("kar"ın "beyazlığı") ile dünyanın belli yerlerinde, yılın belli zamanlarında ve belli hava koşullarında gökten dü-

[1] Türkçeye "sözcüklerle nasıl iş görülür?" şeklinde çevrilebilir. Burada Türkçe baskıdaki çeviriye sadık kaldık. Bkz. çev. R. Levent Aysever, İstanbul: Metis, 2007 –ç.n.

şen şeyler birbirlerine tekabül ettiği ölçüde bu doğru bir tümceydi. Doğruluğa ilişkin bu "uygunluk (tekabüliyet) teorisi" dile, olguları bildirme ve dile dışsal olan gerçekliği belirtme temelinde yaklaşır. Analitik felsefenin görevi, olgusal doğruluğun indirgenemez temeline ulaşmaktı. Doğruluk bilimsel, nesnel ve açık olmalıydı. Bu ölçütlerin dışında kalan şeyler anlamsızdı.

Tümceden sözceleme geçiş (söz edimi kuramının temeli) görünüşte önemsizdi. Oysa anlam ve doğrulukla ilgili olarak dilde tamamen farklı bir yere odaklanmayı gerektiriyordu. Tümce bağlamdan bağımsız (metindeki diğer tümcelerle ilişkisi dışında) bir yazılı metindir: "İşte orada", kağıtta yazılı bir tümce olarak genel bir anlaşılabilirliğe (dilbilgisi ve sözdizimi açısından uygundur) sahiptir ancak belli bir anlamı yoktur. "İşte orada" ancak, bir kişi tarafından diğer bir kişiye o sırada belli bir yerde (orada) bulunan bir şeyi kastederek söylendiği durumda bir sözcelem halini alır. Bu kişilerin kim, bu şeylerin ne olduğu, neyin nerede ve ne zaman bulunduğu, yalnızca sözcelem anında ve sözceleme dahil olan kişiler için açıktır. Söylenen şeyin edimsel gücünü şartlar, durum ya da bağlamı ortaya çıkarır. Sözcelemler bağlamsal, tümceler ise bağlamdan bağımsızdır. İlki yalnızca belli bir durum içinde varlık kazanırken, ikincisi herhangi bir dünyevi durumun dışında bulunur. Birim olarak tümcenin ötesinde, tümceleri bir araya getiren metin yer alır. Tümceler içine yerleştikleri metnin kendi dünyasında var olurlar. Tümceler ve sözcelemler üzerine yapılan çalışmalar, birbirlerinden farklı uslamlama modelleri ve farklı gerçeklik kavrayışlarıyla yürütülür.

Austin, tümcelerde bir şey belirtme ve bildirmeden fazlasının bulunduğunu fark etti. Gündelik dil, doğruluk ya da olgularla ilgili olmayan ifadeler içermekteydi:

* Sizi karı koca ilan ediyorum.
* Bu gemiye Titanik adını veriyorum.
* Özür diliyorum.
* Söz veriyorum.
* Seni ölüme mahkûm ediyorum.

Bu tümceler (birisi tarafından belli bir durumda söylendiği için artık sözcelem kabul edilir) bir şey belirtmez ya da bildirmez, bir şey yaparlar. Austin bunları, bir şey belirten ya da bildiren "saptayıcılar"dan (*constatives*) ayırarak "edimseller" (*performatives*) olarak adlandırır (Austin, 1975: 4-5). Austin edimsel sözcelemlerin farkını ortaya koymak için üçlü bir yol izler:

* *Düzsöz edimi*: Anlamı olan, bir şeye göndermede bulunan bir tümcenin sözcelenişi,
* *Edimsöz (edimi)*: belli bir uylaşımsal güçle bir açıklama yapmak, öneri getirmek, söz vermek,
* *Etkisöz edimi*: Sözcelemin sonucu olarak diğerleri üzerinde bir etkiye yol açan edimler.

Asıl dikkat, edimselin gücüne (edimsöz) ve etkisine (etkisöz) yönelikti. Bir şey söyleyerek bir şey yapmanın gücü ve etkisi basitçe sözcüklerde değildir. Fiili durumda, sözcelemlerin kendilerinden bekleneni verebilmeleri için belli "yerindelik koşulları"nı taşımaları gerekir. "Sizi karı koca ilan ediyorum" diyerek kişileri evlendiren ya da bir başkasını ölüme mahkûm eden herhangi birisi değildir. Austin bu nedenle edimsellerin yerindelik koşullarını tespit etmeye çalışır:

* Ortada uylaşımsal etkisi olan, herkesçe kabul gören bir işlem olmalı.
* Kişi ve koşullar bu işleme başvurmaya uygun olmalı.
* İşlem hatasız ve eksiksiz bir şekilde yürütülmüş olmalı.
* İşleme katılanlar durumun gerektirdiği niyet ve tavırlara sahip olmalı ve gerektiğinde bunlara uygun şekilde davranmalı (Austin, 1975: 14-15, değiştirildi).

"Sizi karı koca ilan ediyorum" edimsözünün etkisi, önceden bekâr olan iki kişinin bu şekilde evli bir çift haline gelmesidir. Ancak sözcelemin etkili olabilmesi, evlilik töreninin (uylaşımsal bir işlem) varlığına, sözcelemi üreten kişinin statü sahibi olmasına (papaz, nikâh memuru vb.) ve sözcelemin yöneldiği kişilerin durumuna (evliliğin önünde hukuki ya da örfi bir engel bulunmaması) bağlıdır. Tören gerektiği şekilde icra edilmeli, her iki taraf sırayla evlilik ilişkisine girmeyi samimi bir şekilde onaylamalıdır. Burada doğruluk ya da yanlışlık söz konusu değildir, tüm mesele işlemin gerektiği gibi ilerleyip ilerlemediği, söylenenlerin ve yapılanların durumun gerektirdiği şekilde olup olmadığıdır. Söz edimi kuramı tümüyle edimlerle ilgilenir. Düşünme biçimi olarak, genel ve teorik olana değil özgül ve pratik olana yönelir.

Söz edimi kuramının iki ana veçhesi, temel önkabullerinde ve ilgilerinde kendini gösterir. Birincisi, sözcelem özü itibariyle maddi nitelikte bir eylemdir. Şu ya da bu dünyevi şartlar içinde oluşmuş belli bir durum dışında meydana gelemez (var olamaz). İkincisi, konuşmacının ürettiği sözcelem neredeyse her durumda belli bir kişiye/kişilere yöneltilir. Bu fikirlerin gücü, bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak oluşuyla ilgili özel sorunun ötesinde, dilin edimsel temeli ve işlevleriyle ilgili daha geniş bir alana dikkat yöneltir.

Edimbilim

Günümüzde yerleşik bir inceleme alanı olan edimbilimin başlangıçtaki esin kaynağı söz edimi kuramıydı. Paul Grice'ın buradan hareketle geliştirdiği iletişimsel niyetlilik kuramının odağı, konuşmacıların etkinliklerinin ötesine kaydı. Grice, Austin'in ölümünden çok sonra Harvard'da dil ve mantık üzerine verdiği William James Dersleri'nde, doğal ve doğal olmayan anlam arasında temel bir ayrım yaptı. Eğer "bugün güzel bir gün" diyorsam ve "gerçekte" hava güneşli, ılıman ve rüzgârsız ise bu, olayların doğal durumu hakkında şeffaf ve uygun bir bildirimdir. Fakat "bugün güzel bir gün" dediğimde, dışarıda soğuk, yağışlı ve berbat bir hava varsa ya kör ya da ahmak olmalıyımdır; diğer ihtimal ise ironi yapmakta oluşumdur. Fakat ironi yaptığım diğerleri tarafından nasıl olup da anlaşılabilmektedir? Bu tümce, "bugün güzel bir gün dedi, ironik bir biçimde" gibi ek bir dilsel açıklama yapmadan ironi olduğu anlaşılacak şekilde okunamaz. Oysa "bugün güzel bir gün" bir sözcelem ise burada ironi yapıldığı (dışarıda ortalığı sel götürüyorsa), konuşan ve dinleyenin paylaştıkları durum bilgisi sayesinde fark edilebilir. Durum bilgisinin varlığına rağmen, dinleyenin söylenen şeyi nasıl olup da karşıt bir anlam çıkaracak şekilde yorumlayabildiği sorusu ise hâlâ ortadadır.

Bu basit örnek, söylenen ile ima edilen arasındaki esaslı ayrımı görünür kılar. Konuşan kişi bir şey söylerken bir başka şey ima edebilir. Ancak bu nasıl olur? Eğer ben yaratıcılıktan bütünüyle uzak bir kişiysem (örneğin bir felsefeci) ironi beni es geçer ve genel itibariyle diğerlerinin söylediklerini, kelime anlamı neyse sadece o şekilde anlarım. Oysa gündelik konuşmada söylenenlerin büyük bir kısmı böyle değildir. Söylenen ile ima edilen arasında bir tutarsızlık oluşu sık rastlanan bir durum olduğu gibi gündelik konuşmada genel olarak ikincisi esas alınır. Bu yüzden edimbilimin ilgilendiği temel sorunlardan biri, örtük veya dolaylı anlamlar ve bunların anlaşılabilirliğidir. Örtük anlamlar (veya Grice'ın tanımıyla *sezdirimler*) üzerine çalışmak, iletişimsel niyetlilik ve işbirliğiyle yakından bağlantılıdır. Bunlar birlikte ele alındığında, Grice'in gündelik dilin edimbilimsel açıdan incelenmesi için yaptığı kurucu katkıyı ortaya koyar.

İroninin, ironi olduğunun anlaşılması için, konuşanın, sözcelemdeki imayı dinleyenin fark edeceğine dair bir niyet taşıması gerekir. Bir sözcelem, konuşan kişi söylemeye çalıştığı şeyin alıcılar tarafından bu şekilde anlaşılacağını düşündüğü ve sonuç gerçekten de böyle olduğu sürece iletişimseldir. Esasen, iletişimsel niyetlilik düşünümseldir: Örtük anlamın niyetlenilen şekilde anlaşılması beklenir ve bunun her konuşma durumunda taraflarca önkabul (anlayış) olarak

alınması gerekir. Peki bu karşılıklı tanıma nasıl sağlanır? Grice'in ünlü "konuşma kuralları"nda önerdiği başlıca işbirliği ilkeleri yoluyla. Grice, karşılıklı konuşmanın yürütülmesine rehberlik eden bir dizi kapsayıcı önkabul sıralar. Bunlar, karşılıklı konuşmada dilin işbirliği hedefiyle etkili ve verimli bir şekilde kullanılmasını sağlayacak temel rasyonel etmenlerden türer. Grice, genel işbirliği ilkesini oluşturan dört temel konuşma kuralı tanımlar:

> *İşbirliği ilkesi: Konuşmaya katkını, konuşmanın kabul görmüş amacına veya gidişatına uygun olarak, gerektiği zamanda ve o sırada gerektiği ölçüde yap* (Grice, 1989: 26).
>
> *Nitelik kuralı*: Katılımının doğru olması için çalış.
> - Doğruluğuna inanmadığın bir şey söyleme.
> - Yeterli kanıtı bulunmayan bir şey söyleme.
>
> *Nicelik kuralı*: Gerektiği kadar konuş.
> - Gerekenden çok şey söyleme.
> - Gerekenden az şey söyleme.
>
> *Bağıntı kuralı*: Konuyla ilgili konuş.
>
> *Tarz kuralı*: Katkını açık ve konuyu dağıtmadan yap.
> - Kapalı ifadeler kullanma.
> - Belirsizlikten kaçın.
> - Özlü konuş (Laf kalabalığından kaçın).
> - Belli bir düzen izle.
>
> (Grice, 1989: 26-27, kısmen değiştirildi).

Bu kurallar, katılımcıların konuşmaya azami ölçüde etkin, rasyonel, etkili ve işbirliği içinde dahil olmaları için yapmaları gerekenleri ayrıntılı bir şekilde belirtir. Katılımcılar, doğru sözlü, bilgilendirici, ilgili ve açık olmalıdırlar. Konuşmanın karşılıklı olabilmesi için etkileşimin temelinde işbirliğine dayalı iletişimsel niyetliliğin bulunması gerekir. Burada, karşılıklı konuşmanın uzlaşmaya yönelmesi ya da anlaşmayla sonuçlanmasına ilişkin bir belirleme yoktur. Tartışma, uyuşmazlık ve atışmaların oluşabilmesi için de yine katılım ve iletişimsel niyetlilik gereklidir. Bu bakımdan, iletişimsel davranışın ortak zemininin paylaşılan normlar, değerler ya da dünya görüşleriyle ilgisi yoktur.

Bu kurallar bir bütün olarak, söylenen ile ima edilen arasındaki boşluğun oluşumuna dair güçlü ve kapsamlı bir açıklama sunar. Bunun için, dil yoluyla ne

söylendiği kadar dilin nasıl işlediğine de bakılmalıdır. Genel anlamda edimbilim, mümkün olduğu ölçüde kullanımdaki dille meşgul olur; sadece kullanım örneklerinin çözümlenmesiyle değil, bu tür bir kullanımın nasıl olanaklı kılındığıyla da ilgilenir. Esasen, dilin kullanılabilirlik (işleyebilirlik) koşullarını araştırır ve nihayetinde karşılıklı konuşmanın nasıl olup da işleyebildiğini anlamaya çalışır. İletişimsel niyetlilik ve işbirliği sosyal ya da dilsel uylaşımlar değildir; asıl olarak bu uylaşımların önkoşullarıdır. Ayrıca bu iletişimsel niyetlilik ve işbirliği sadece karşılıklı konuşmaya değil genel olarak sosyal hayata da uygulanabilir.

Nezaket

Grice "nazik olmayı", sıradan bir konuşmanın katılımcılarında gözlemlenebilecek bir kural olarak tanımlamış, fakat laf arasında söz ettiği bu kuralın diğerleri arasındaki yerini netleştirmemişti (Grice, 1989: 28). Penelope Brown ve Stephen Levinson, nezaketi dil kullanımının evrensel niteliklerinden biri olarak ele aldıkları çığır açan çalışmalarıyla, Grice'in yaklaşımına yeni bir boyut kattılar (Brown ve Levinson, 1987). Nezaket bir görgü kuralı (toplumsal bir adet ya da norm) olarak değil, sosyal hayatın önkoşulu olan karşılıklı sorumluluk ilkesi gibi ahlaki düzenin temel bir unsuru olarak ele alındı. Brown ve Levinson'un projesinin temelinde Goffman'ın yüz kavramı vardı. Yüz yüze karşılaşmalarda (en çok da karşılıklı konuşma sırasında) katılımcıların yüz ifadelerini belli bir şekilde korumaları gerekir. Daha önce gördüğümüz gibi, Goffmann yüzün korunumu, etkileşimin hedefi değil koşulu sayar (Goffman, 1972: 12). İncelik de bu şekilde, etkileşim için bir öngerekliliktir, sosyalliğin sürdürülebilmesini sağlar.

Sosyal karşılaşmalar potansiyel açıdan tehditkâr olduğu için, sosyal düzen etkileşime girenler açısından kendi itibarlarını ve diğerlerininkini koruma yönündeki çifte bağlılıkla tesis edilir. Bu açıdan kişinin bir *olumlu* bir de *olumsuz* yüzü vardır. Olumlu yüzüm, değerli bir kişi olarak kabul görmeyi bekleyen yanımdır. Bu şekilde karşımdakilerin saygısını hak ettiğimi düşünürüm. Olumsuz yüzüm ise beni diğerlerinin talep ve isteklerine karşı korur. Benliğimi diğerlerine koşulsuz bir şekilde açmam; kendime özgü şartlarım, ihlal edilemez sınırlarım vardır. "İnsanın şahsiyeti kutsal bir şeydir; kimse onu ihlal etmeye, sınırlarını yok saymaya cüret etmemelidir, öte yandan en büyük iyilik diğerleriyle bir arada olmaktır" (Durkheim'dan akt. Brown ve Levinson, 1987: 44). Brown ve Levinson, olumlu ve olumsuz yüz gereksinimlerine sahip bir "model şahıs" oluşturarak yüze karşı tehdit yaratabilecek davranışların olduğu konuşma durumlarını bu model aracılığıyla incelerler.

Bu "yarım ağız" model şahıs, belli bir anlamda rasyoneldir: araç-amaç formülasyonuyla hareket eder ve yüzünü tehditlere karşı korumak için stratejiler uygular. Olumlu yüze konuşma sırasında yöneltilen tehditlerin en açık örnekleri eleştiri ve geri çevirmedir. Yeni yazdığım şiiri beğenip beğenmediğini sorduğumda, şiiri pek de iyi bulmadıysan bu durumla nasıl başa çıkarsın? Seni yemeğe veya birlikte sinemaya gitmeye davet etsem teklifimi nasıl geri çevirirsin? Bu örneklerde, duygularımı incitmekten (ve olumlu yüzümü kaybetmeme neden olmaktan) nasıl kaçınırsın? Karşılanmayı bekleyen ısrarlı istek, talep ve iddialar ise olumsuz yüze yönelik tehditlerdir. Birisi söze "eğer senin için sıkıntı yaratmayacaksa..." diye başladığında konuşma içinde bir güçlükle karşı karşıya kalacağımı anlarım. Bir şey yapmamın ya da vermemin isteneceğini veya o sırada yapmakta olduğum şeye müdahale edileceğini düşünürüm. Bu tür örneklerde, duruma içkin bir yüz tehdidi bulunur. Zorunlu şey ne ise bunun, tehdidin etkisini azaltacak şekilde yapılması en doğrusu olacaktır. Eleştiride bulunmak zorundaysam, bunu dikkatli bir şekilde yapmam gerekir. Bir daveti geri çevireceksem, tereddüdümü sergilemeli, özrümü ve mazeretimi ifade etmeliyim: "Üzgünüm, çok isterdim fakat ne yazık ki yapmam gereken bir iş var." Bir mazeret bulacak kadar hızlı düşünemeyip sunulan teklifi kabul etmek sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bir şey ödünç almak istediğimde, bunu ifade ediş şeklim, istediğim şeyin değeriyle orantılı olacaktır. Birilerinden bir *dolar* veya bir *pound*'borç istemenin tehdit ediciliği yeni arabalarını ödünç istemekten çok daha azdır. Yüze yöneltilen tehditlerin temel özelliği, dolaylı bir yolla yöneltilmeleri gerektiğidir. İki taraf da ortada bir tehdit olduğunun farkındadır ama aynı zamanda onu hafifletmek için de çaba gösterir. Konuşma sezdirimleri ve Grice'in işbirliği ilkeleri bu tehditlerin idare edilişi sırasında devreye girer.

Grice kuralları, karşılıklı konuşmanın etkili ve verimli olmasını bir gereklilik sayar. Kişi kafasındaki şeyi içtenlikle kısa ve öz şekilde, doğrudan ve konudan uzaklaşmadan söylemelidir. Ne var ki, çoğu durumda fikirlerin bu şekilde doğrudan ve etkin bir şekilde sözcelenmesi nezaketin gereklerini ihlal edip, kişi ya da kişiler için tehdit yöneltici olabilir. Yemek sırasında istediğim şey tuz olduğu halde, bunu "Tuz istiyorum" veya "Hey, bana tuzu uzat" (her ikisi de doğrudan, açık ve isabetli) şeklinde değil, "Tuzu uzatabilir misin *lütfen*" veya "*Eğer mümkünse* tuzu uzatabilir misin *lütfen*?" diyerek ifade ederim (burada ikinci ifade ilkinden çok daha incedir çünkü isteğin içerdiği yüz tehdidi iki kez tanınır). Düz kafalı (ya da başka bir gezegenden gelen) birisi bu sözcelemleri gerçek birer soru olarak görüp "evet" ya da "hayır" diye yanıtlayabilir. Fakat normal bir kişi duyduğu şeyin bir istek olduğunu anlayacak ve uygun bir karşılık vererek tuzu uzatacaktır. Bu do-

laylı istek, tarz kuralını (yeterince açık değildir) ihlal eder ancak başarı şansı, karşı tarafı geri çevirmeye sevk edecek doğrudan bir istekten daha yüksektir.

Dolaylı sözcelemlerin, konuşanlar ve dinleyenler için büyük avantajları vardır. Eğer kurala bağlı kalırsanız –yani niyetlendiğiniz şeyi açık ve doğrudan bir şekilde söylerseniz– bu durumda "kayıt altında" olursunuz. Bu, niyetlendiğiniz ve söylediğiniz şeyden sorumlu tutulabileceğiniz anlamına gelir. Fakat kuralı es geçip dolaylı ve ihtiyatlı konuşursanız, o zaman 1) Doğrudan sorumlu tutulamazsınız (demek istediğinizin o olmadığını söyleyerek ima ettiğiniz şeyi reddedebilirsiniz) ve 2) Dinleyenler de söylediğiniz şeyin imalarından kaçınabilir ve bundan dolayı sorumlu tutulamazlar. Sezdirimler (*hints*) bu durumun bariz örneğidir. Otomobildeyiz ve "of, burası çok havasız" diyorum. Sürücü tavan penceresini açıyor, "teşekkürler" diyorum. Sezdirim anlaşılıyor. Fakat sürücü bana dargınsa, hava soğuksa ya da ortada başka bir neden varsa söylediğimi duymazdan gelebilir. Eğer ısrarcı olursam doğrudan bir istekte bulunmak zorunda kalabilirim. Fakat sezdirimimin duymazdan gelindiğinin (duyulduğunu varsayıyorum) ve sürücünün pencereyi açmaya yanaşmadığının farkındayım. Bu durumda doğrudan bir istekte bulunursam bu çifte tehdit olur. Birisinden, yapmak istemediği anlaşılan bir şeyi yapmasını istersem karşı tarafa bir yüz tehdidi yöneltmiş olurum ve bunu sorarak isteğimin geri çevrilmesi riskini almış olurum; bu da tehdidin benim yüzüme yönelmesi demektir. Belki de en iyisi hiçbir şey söylememektir. Sezdirimler tarz kuralını açıkça ihlal etmesine karşılık, kuralların konuşmanın etkili ve etkin bir şekilde sürmesine yönelik temel hükmüne uyar. Amacım otomobilin içine temiz hava girmesini sağlamaksa sezdirim bu amaca ulaşmak için çok daha güvenli ve başarılı bir araç olabilir. İşe yaramazsa bile en azından aleyhime bir durum yaratmaz. Sezdirimler hem konuşanı hem de seslendiği kişileri yüze yöneltilen olası tehditlerden korur.

Brown ve Levinson, doğrudan (kayıt altında) ve dolaylı (kayıt dışında) araçlarla olumlu ya da olumsuz yüze eşlik eden nezaket stratejileri hakkında kapsamlı bir model sunarlar ve model içinde temel değişkenler belirlerler. Bunların ilki, katılımcılar arasındaki sosyal güç farklılıkları; ikincisi, sosyal yakınlık (samimi ilişkilerde gayri resmi, mesafeli ilişkilerde resmi prosedürler işler) ve üçüncüsü yüze yönelen tehdidin "ağırlık" derecesidir. Brown ve Levinson bu iddialı çalışmada, birbiriyle bağlantısı olmayan üç ayrı dilde (İngilizce, Meksika'nın bir bölgesinde konuşulan Maya dili Tzeltalca ve Güney Hindistan Tamilcesi) aynı konuşma stratejilerinin bulunduğunu detaylı şekilde ortaya koyarak nezaketin evrensel düzeyde geçerli bir sosyo-linguistik olgu olduğunu iddia

ederler. Aynı olgunun üç farklı dilde de bulunduğunu en ince ayrıntısına kadar gösterebildikleri için, nezaketin sosyal etkileşimin temelinde yer aldığı en azından güçlü bir varsayım olarak kabul edilebilir.

Gösterim

Edimbilimin ilgilendiği bir başka konu, sözcelemin formu ya da içeriğiyle değil, kullanıldığı durumla ve şartlarla belirlenen, ürettiği anlamın açıklık kazanabilmesi bu duruma ve şartlara bağlı olan ifadelerdir. Sosyoloji ve psikolojide bunlara "işaretçi ifadeler" (*indexical expressions*), dilbilimde ise "gösterici ifadeler" (*deictic expressions*) denir. İlki Latince, ikincisi Yunancadaki "işaret etmek/göstermek" fiilinden türemiştir ("işaret parmağı" deriz, çünkü bu parmağı bir şeyi göstermek, ona işaret etmek için kullanırız). Gösterim (*deixis*), anlamı sözcelemin içinde oluştuğu şartlara göre belirlenen işaret veya kişi zamirleri, fiil çekimleri, zaman ve yer bildiren zarflar gibi dilbilimsel unsurlarla ilgilidir (Levinson, 1983: 54):

İşte *orada*
İşte *burada*

Oraya [*ben*] *koydum*
İşte orada [*sen*] görmüyor musun

Dün oradaydı
Bir dakika önce oradaydı

İkili örneklerde yer alan italik sözcükler gösterici terimlerdir. Yer bildiren "burada" veya "orada" zarfları gibi, gücü bağlamına göre belirlenen benzer türde sözcükler (yakın, uzak, yüksek, alçak vb.) "yer gösterimi" örnekleridir. İkinci çiftteki gibi, konuşanın ve hitap edilenin tümce yapısında belirsiz olduğu, bulunduğu duruma göre açıklık kazandığı ifadeler "kişi gösterimi" ya da "sosyal gösterim" olarak adlandırılırken, üçüncü çift "zaman gösterimi"nin örnekleridir. Yer, zaman ve kişi –insani bir durumun en temel bileşenleri– gösterimle ilgili çalışmaların ana konusudur ve burada bir kez daha, sosyal etkileşimin gerçekleştiği yakın çevrenin öneminin altı çizilir. Çevre, olup bitene etkisi olmayan bir arka fondan ibaret değildir; etkisi göze çarpmayacak şekillerde işler. Konuşmacıların kaynak olarak yararlandığı, etkileşimin ortak zeminini oluşturan, herkesçe paylaşılan verili bilgidir. Bu yüzden "İşte orada" dediğimde bir baba olarak kızıma sesleniyor ve onun mutfak kapısının arkasından duran

çantasından söz ediyorum; evden çıkıp okula gitme zamanı. Dilin gösterici unsurları, onun pratikte işleyen gündelik karakterini bize bir kez daha hatırlatır. Eğer yazılı bir metindeki tümceler muğlak, soyut ve genel ifadeler ise, buradaki gösterici terimlerin neye gönderme yaptığına dair belirsizlik ifadelerin gerçek bir durumla ilişkilendirilmesiyle açıklık kazanabilir.

Kişi gösterimiyle ilgili kısa bir değerlendirme yapacak olursak, öncelikle bu konunun *dolaylılık* iletişimin işleyişindeki önemine işaret edilmelidir. İki temel nokta çoğu kez sorgulanmaksızın verili kabul edilir. Buna göre gündelik konuşma *doğrudan* (katılımcılar bir arada ve yüz yüzedir) ve genellikle iki kişi arasında gerçekleşir; "ben" ve "sen"; konuşan ve dinleyen. Oysa pek çok durumda konuşma bir arada olmayan katılımcılar arasında (telefon konuşması bu özelliğiyle geniş ölçüde incelendi; Hutchby, 2001), belli bir tür grup içinde ya da üçüncü bir tarafa (izlerkitleye) yönelik olarak gerçekleşir. Yayıncılık tüm bu özellikleri bir araya getirir. Dinleyici ya da izleyici olarak bildiğimiz üçüncü taraf için tasarlanır. Bunu belirtmek, radyo ve televizyon yayıncılarının eğilmesi gereken belirli iletişimsel sorunlara dikkat çekmek demektir. Şu konuşma örneğine bakalım:

D. Dr. Geoffrey Francis Fisher,
efendim siz
doksan dokuzuncu Canterbury Başpiskoposu oluyorsunuz.
F. Evet, doğru (.)

İlk konuşmacı birini tanıtarak söze giriyor: Biraz detay vererek, konuşacağı kişinin kim olduğunu söylüyor. Bu görünüşte pek de bilgilendirici bir girizgâh değil (nitelik kuralını ihlal eden gereksiz bir söz), zira normal koşullarda konuşmacı karşısındaki kişiyi tanır, aynı şekilde seslendiği kişi de onu. "İnsanlara zaten bildikleri şeyi söyleme" kuralını hatırlamak gerekiyor (Levinson, 1983: 180 ve krş. Levinson, 1986). Böyle bir diyalog, ortada iki konuşmacının müşterek bilgisine sahip olmayan bir üçüncü taraf, sözgelimi televizyon seyircileri yoksa nasıl akla yatkın ve bilgilendirici olabilir ki? Ancak durum böyleyse, bu tür bir girizgâhın anlamı olabilir. Nitekim bu konuşma parçası, 1956'da canlı yayınlanan televizyon programı *At Home*'dan alınmıştır. Bu kısa diyalog, konuşmacı kimliğiyle ilgili sorunları örneklendirmeye imkân tanır. Gündelik konuşmada kişinin "kendisi olarak" ve kendi adına konuştuğunu varsayarız. Fakat burada başpiskoposa soruyu yönelten Richard Dimbleby, "şahsen" (özel hayatında üstlendiği rolle) değil yayıncı ve röportajcı "Richard Dimbleby"dir. Söylediği şeyleri kendi namına değil, programın seyircileri için dile getirir. Bilgi

verdiği kişi, başpiskopos değil seyircilerdir. Goffman, bir konuşmacının üstlenebileceği üç farklı rol ya da konum ayırt eder:

1. *Canlandırıcı*: Seslendirdiği şeyin "sahibi" olması gerekmeyen
2. *Yazar*: Söylediği şeyin kaynağı da kendisi olan
3. *Sorumlu*: Diğerleri adına temsilen konuşan (Goffman, 1982: 226)

Goffman, sözü edilen konumların rahatça uygulanabileceği "radyo konuşması" hakkında yürüttüğü tartışmada bu ayrımdan söz eder. Radyo ya da televizyon yayınında, haber spikeri canlandırıcıdır, yazar değildir (herkes bilir ki sunucu haber ekibinin hazırladığı yazılı metni okur). Buna karşılık spiker, haberi okurken kendi adına değil temsil ettiği yayın kurumunun sözcüsü olarak hareket eden sorumlu konuşmacı olarak da düşünülebilir. Haber metnini canlandıran bu ses, kurumsal bir sestir. Yayına röportajla ya da telefon bağlantısıyla katılan kişiler, şahsen söz almanın ötesinde belli bir sosyal grubu temsilen konuşma iddiasında bulunabilirler. Bu şekilde, "emekli maaşları"nın konuşulduğu radyo programına telefonla katılanlar söylediklerini haklı çıkarmak için kendilerinin de birer emekli olduğunu özellikle belirtirler:

> *Ben* 72 yaşında *bir emekliyim*
> Çalışan her bir kişiden, hatta *kendimi de dahil ederek söylüyorum her bir emekliden* haftada on peni kesilse... (Hutchby, 2001: 486).

Yayıncılıkta konuşmacı kimliği ne açık ve net ne de sabittir; konuşma veya etkileşimin akışı içinde anbean değişebilir. Öğrencilerimden biri DJ konuşmalarıyla ilgili çalışmasında, radyo spikeri Tony Blackburn'ün dinleyicilerine seslenirken ve yayına telefonla bağlananlarla sohbet ederken farklı konuşmacı kimliklerine (profesyonel yayıncı, radyo konusunda uzman ve yetkili kişi, soytarı, çöpçatan, travesti ve komedyen) girip çıktığını gösterdi. Konuşma sesiyle yaratılan bu "konum değişimleri"ni (Goffman, 1982) anlamak için, programın, sunucunun rutin konuşmasıyla şekillenen "dünyası"na dair bir ölçüde ön bilgiye sahip olmak gerekir (Brand ve Scannell; Scannell, 1991 içinde).

Konuşan "ben" (birinci şahıs gösterimi) her zaman sabit ve net bir konum teşkil etmeyebilir, durumun gereklerine göre belirlenir ve konumu bir anda değişebilir. Hitap edilen "sen" (ikinci şahıs gösterimi) için de durum aynıdır, o da belirlenmiş ve değişmez değildir. Sözcelemin niyetlenilen alıcısı her iki tarafın bir arada bulunduğu durumlarda belki açık ve net olabilir. Fakat yayıncılık söz konusu olduğunda, kime hitap edildiği meselesi daima biraz karışıktır, tüm

programlar belirli bir izlerkitleye *yönelik* üretildiği için, üçüncü tarafın varlığı radyo ve televizyondaki her tür iletişimsel durumda sezdirilmelidir. Gözünüzün önüne, stüdyoda seyircilerin de bulunduğu bir program getirin; *talk show*, bilgi yarışması ya da hayatın içinden tarzında bir program. Stüdyo seyircisinin performatif ve iletişimsel rolü tam olarak nedir? Sohbet, yarışma ya da her ne ise onların *önünde* mi, yoksa onlar *için* mi icra edilir? Yoksa onlar da performansın parçası mıdır? Bir başka deyişle, program kime yöneliktir; stüdyodakilere mi yoksa orada bulunmayan seyircilere mi?

Programın izlerkitle için yayınlanmakta oluşu, programda çeşitli şekillerde sezdirilmelidir ki, dinleyici ya da izleyiciler programın onlara ulaşmayı amaçladığını bilsin. Sözgelimi haber spikeri doğrudan dinleyiciye seslenir (televizyonda doğrudan kameraya bakar) ya da *talk show*'da sunucu doğrudan stüdyoda bulunmayan izleyicilere hitap ederek konuşur. Bir tür olarak, radyo ve televizyon yayıncılığıyla birlikte ortaya çıkan röportaj, baştan sonra, yayının ulaşmayı hedeflediği üçüncü tarafa, yani izlerkitleye sezdirimde bulunacak şekilde tasarlanır. Fakat yayının, izlerkitle akılda tutularak gizli yollarla yürütüldüğü örneklerin de değerlendirilmesi gerekir. Stüdyo seyircisinin üstlendiği rol bu bakımdan aydınlatıcıdır. Yayına eşlik eden seyircilerin, programın izlerkitle üzerinde yaratmak istediği toplam etkinin bir unsuru olduğunu düşünürsek, bu durumda programın yürütülmesi sırasında onların davranışlarının da düzenlenmesi gerekir. Nitekim bir televizyon şovuna seyirci olarak katılırsanız neler olacağı artık herkesin malumu. Stüdyo seyircileri kayda ya da yayına girmeden önce programın yaratmaya çalıştığı etkiye uygun katılımcı tepkisi (kahkaha, tezahürat, alkış vb.) vermeleri için "hazırlanırlar": Verecekleri tepkiler prova edilir, ne zaman alkışlayıp ne zaman sessiz kalacakları önceden bildirilir, eğer bir tartışma programındalarsa stüdyoda nasıl soru soracakları konusunda bilgi verilir. Program sırasında ise tepkilerinde daha coşkulu ya da daha ağırbaşlı olmaları konusunda ya stüdyo şefi tarafından ya da ekran başındaki seyircilerin görmediği monitörlerle yönlendirilirler. Tüm bunlar, stüdyo seyircisinin gerçekten de programın ulaşmayı hedeflediği genel iletişimsel etkinin parçası olduğunu gösterir. Üstelik gerektiği gibi yönlendirildiğinde programın genel atmosferine katkı sağlayan temel bir unsura dönüşür.

Program onlar için değil izlerkitle için üretiliyorsa o halde stüdyo seyircisiyle uğraşmanın gereği var mıdır? Bu seyirciler fazlalık değil midir? Kesinlikle değildir. Orada bulunmaları gerekli ortamı yaratmak içindir. Birincisi, seyircinin stüdyoda bulunuşu orada olan bitene kamusal bir görünüm vererek izlerkitleyi buraya yöneltir. Bir radyo ya da televizyon programı ile izlerkitlesi ara-

sındaki iletişimsel bağlantı iki doğrultuda işleyebilir: Program, dinleme ya da izlemenin yani alımlamanın gerçekleştiği uzama bir şekilde dahil olmayı amaçlar ya da kendi uzamını yaratarak uzaktaki izlerkitleyi buraya taşımaya çalışır. Bu seçeneklerin her ikisi de, radyo ve televizyonun iletişimsel karakterinin hem kamusal hem de özel bir karaktere sahip farklı boyutlarını içerir. Yayınlanan programın belli bir topluluğa yönelik olması anlamında kamusal, kişilerin bu programları kendi özel hayatlarında alımlıyor oluşları bakımından özel bir yan taşır. Stüdyo seyircisi programın temel bir parçasıdır: Ona kamusal bir nitelik katar, yayın sırasındaki davranış biçimiyle onun iletişimsel karakterini ve atmosferini oluşturmaya katkıda bulunur. Eğer yayının amacı eğlendirmekse, ihtiyaç duyulan güçlü eğlence atmosferi stüdyo seyircisinin o sıradaki tepkileri ve etkileşimleriyle sağlanır. Programı, sıradan seyirci gibi kendisi için seyretmez (yayın stüdyosunda bulunmayı tercih etmiştir), etkinliğe orada bulunmayanlar adına katılır. Detaylı olarak incelendiğinde, stüdyo seyircisi kullanılan programlarda her an bir dizi etkileşimin devrede olduğu görülür; sunucu ile konuklar, sunucu ile stüdyo seyircisi, sunucu ile dinleyici ya da izleyiciler, konuklar ile stüdyo seyircisi, konuklar ile dinleyici ya da izleyiciler arasında. O yüzden, bu tür programlarda kimin kiminle konuştuğu (birinci ve ikinci şahıslar), yakın ve dikkatli bir incelemeyi gerekli kılan değişken ve karmaşık bir sorundur.

Konuşma Çözümlemesi

Teknolojilerin tarihi hakkındaki çalışmalar, belirli stratejik amaçlarla yapılan icatların zaman içinde öngörülmemiş uygulama ve kullanımlara imkan tanıyabildiğini gösterir. Radyo yayını ya da telsiz telefonun başlangıçtaki amacı ile sonrasındaki kullanım şekli bunun en açık örneğidir. Radyonun geniş bir alıcı grubuna aynı anda yayın sinyali iletebilme özelliği ilk başta bir sorun olarak algılanmıştı. Çünkü orijinal şekliyle, tıpkı telefon gibi tek bir gönderici ve alıcının olduğu iki yönlü bir sistem olarak tasarlanmıştı. Yayın iletiminin radyonun sahip olduğu en değerli özellik olduğu, birebir konuşarak etkileşime geçmek için değil, tek bir kaynaktan çok sayıda alıcıya bilgi ve eğlence içerikli programlar gönderecek şekilde kullanıma sokulmasıyla zaman içinde keşfedildi. İlk başta tüm programlar ister istemez canlı yayınlanıyordu. Konuşmaları ve olayları kaydedip aktarmak için gerekli teknolojiler, radyonun ve televizyonun sonraki gelişim sürecinde ortaya çıktı. Taşınabilir manyetik ses kayıt cihazları 1950'lerin ortasında, kayıt yapabilen portatif televizyon kameraları ise bundan on yıl sonra kullanıma girdi. Profesyonel kullanımları dışında, sosyal amaçlarla genel kulla-

nıma girmeleri daha da sonra gerçekleşti. Ses kayıt cihazının akademik amaçlar doğrultusunda sağladığı imkânlardan biri, Kaliforniyalı sosyolog Harvey Sacks tarafından keşfedildi. Sacks 1960'larda, insanların çeşitli gündelik hallerdeki konuşmalarını, bu konuşmaların nasıl "işlediğini" ortaya koymak amacıyla kaydetmeye başladı (Sacks, 1995). Böylelikle bugün herkesçe bilinen bir sosyolojik alt disiplin olan Konuşma Çözümlemesi'nin temellerini attı.

Kayıt cihazı şaşkınlık verici bir şeyi başarır. Konuşmanın canlılığını yakalayıp onu akışına uygun şekilde muhafaza ederek sonradan erişilebilir ve düzenlenebilir hale getirir. Uzun bir süre boyunca, kullanılan dilin sistematik olarak incelenemeyeceği, çünkü fiili haliyle konuşmanın, gerçekleştiği anda hayat bulup yok olan kısa ömürlü ve geçici bir şey olduğu düşünüldü. Üstelik sözcükler ve tümcelerin kağıt üzerindeki sıralı ve düzenli görünümüyle karşılaştırıldığında duraksamalar, mırıldanmalar ve tekrarlarla dolu şekilsiz ve tutarsız bir haldeydi.

"Muğlaklık, yanıltıcılık, anlaşılmazlık, hatalar ve mantıksız önkabullerle dolu" olduğu için gündelik dili "kavramsal çözümlemeye elverişsiz" bulan Oxford felsefe geleneğindeki yaygın şüpheciliğe karşı Grice, gündelik dile gösterdiği ilgiyi onun son derece elverişli bir inceleme nesnesi olduğunu öne sürerek savunmuştu. Grice ve Austin hâkim görüşün tersine gündelik dili "incelikle düşünülüp oluşturulmuş, sıradan görünüşünün arkasında ciddi (ve ciddiyetsiz) bir şekilde *kullanılmak* için tasarlanmış bir araç" olarak değerlendirdi (Grice, 1989: 178-9; 384, vurgu eklendi). Buna karşılık, söz edimi kuramında gündelik dil teorik düzeyde kavranan bir şey olarak kaldı. Austin ve Grice yürüttükleri tartışmalardaki konuşma örneklerini aslında kendileri üretmişlerdi. Okurlardan beklenen, bunları gerçek bir konuşmada söylenebilecek şeyler gibi görmeleriydi.

Konuşma çözümlemesi, kayıt cihazının sağladığı imkanla, kullanılan dili ilk kez gözlenebilir ve çözümlenebilir bir ampirik inceleme nesnesine dönüştürdü. Bu işlemin iki aşaması bulunur. İlk aşama verinin kaydedilmesidir. Burada sosyoloğun iddiası, kendi doğal akışı içindeki sosyal olgunun, dışardan bir müdahaleye maruz kalmadan konuşanların rızasıyla baştan sona kayıt edildiği şeklindedir (bu konudaki bir tartışma için, krş. Hutchby, 2001). Sonraki aşamada sıra, kayıt anında söylenenleri (ve söylenmeyenleri) olabildiğince muhafaza ederek verinin yazıya dökülmesine gelir. Bu kritik bir iştir çünkü suskunluk anları, duraksamalar, kekeleme ve yinelemeler, üst üste binen konuşmalar, sözcüklerin vurgulanışı ve telaffuzu, nefes alıp verişler, sesteki yükselme ve tonlamalar yazılı metne yansıtılabilmelidir. Ve bu iş tamamlandığında olağanüstü bir şey belirmeye başlar: Aslında tüm bunların süregiden konuşmanın iletişimsel yapısı ve etkisiyle yakından

ilişkili olduğu anlaşılır. Görünüşte anlamsız sayılan şeylerin– "hımm"lar ve "hı-hı"lar, bir anlık suskunluk ve duraksamalar –hepsinin etkileşimin sürekliliği içinde katılımcılar için belli bir anlamı vardır. Konuşma sırasında suskunluk dahil hiçbir şey dikkatten kaçmaz. Bu kısa süreli suskunlukların belli bir anlam taşımakta oluşu konuşma çözümlemesinin ilk keşiflerinden biriydi ve bu yöntemin insan etkileşiminin gerçekteki işleyişi hakkındaki kavrayışımıza sunduğu güçlü ve yenilikçi katkıyı zarif bir şekilde sergiliyordu. Duraksamak, duraksamayı *bildirmek* demektir ve muhtemelen olumsuzluk taşıyan bir yanıtın başlangıcıdır:

A: Pazartesi ofisinde olup olmayacağını merak ediyordum (.) belki bir ihtimal?
>> (2.0)
galiba olmayacaksın
(Heritage, 1984b: 320).

Bir telefon konuşmasından alınan bu parçada, arayan kişinin (A) baştaki sorusu bir anlık suskunlukla (.) karşılanır, devamında ise aranan kişi (B) iki saniye boyunca sessiz kalır. A'nın "merak ediyordum" dediği noktada soru bitmiştir ve bu B'nin söze girmesi için uygun bir andır. Bu suskunluk anı (.) A'yı merak ettiği şeyi bir kez daha sormaya –"bir ihtimal"– yöneltir. Bu hamleyi izleyen ikinci uzun duraksama, A'yı B'nin ofiste olmayacağı sonucuna ulaştırır. İlki belli belirsiz, ikincisi ise daha uzun süren ve ilkinin bir duraksama olduğunu doğrulayan bu suskunluk anlarının belirli birer anlamı (duraksama belirtisi) vardır ve müdahale ihtiyacı doğururlar, bu müdahalenin ilki zayıf ikincisi ise daha kuvvetlidir. Her ikisi de arayan kişiye yanıtın muhtemelen "hayır" olduğunu anlatır. Bu soru karşısında, olumlu olacak yanıtın hemen verilmesi beklenir. Yanıt hemen gelmemişse, sorulan sorunun muhatabı açısından güçlük yarattığı düşünülebilir:

A: Buraya gelmeye ne dersin?
>> (.)
yoksa buna vaktin mi yok?
B: Doğrusu pek yok, burada işin başında durmalıyım.
(Heritage, 1984a: 274)

Bu ikinci örnekte, A'nın teklifi sonrasında B'nin suskun kalması daveti kabul etmekle ilgili yaşadığı güçlüğün işareti olarak hemen anlaşılıyor ve bu anlık tereddüt için muhtemel bir açıklama (vaktinin olmayışı) bekleniyor.

Her iki durum için de belirtmemiz gereken ilk nokta, buradaki yorumların verilerin analizcisi tarafından değil, etkileşim içindeki konuşmacılar tarafından üretiliyor oluşu. Konuşma çözümlemesi burada etnometodolojiyle aynı mese-

leye odaklanır; sosyologların halkın davranışlarını anlamak için kullandığı yöntemlerden ziyade, toplumun sıradan üyelerinin olup bitenleri çözmek, anlamlandırmak ve bunlarla başa çıkmak için kullandığı yöntemler. Bu sosyolojik yaklaşımın en karakteristik özelliği budur; önceki bölümde de belirtildiği gibi, sosyal teorinin incelenen sosyal fenomene dahil olanların gündemlerine odaklanmak yerine bu gerçekliğe kendi gündemini dayatmasından duyulan rahatsızlık açıkça ifade edilir. İkinci olarak, üzerinde çalışılan veriler daima şaşılacak derece karmaşıktır. Gündelik konuşmada aynı anda pek çok şey olur ve deşifre edilen konuşmanın en ufak parçasında bile birçok anlam katmanı bulunur:

D. Dr. Geoffrey Francis Fisher,
efendim siz
doksan dokuzuncu Canterbury Başpiskoposu oluyorsunuz.
F. Evet, doğru (.)

Eski bir televizyon programından alınan bu konuşma parçası, Dimbleby'nin uzaktaki seyircileri sözceleme nasıl dahil ettiğini göstermek için yukarıda aktarılmıştı. Fakat dikkatimizi Dr. Fisher'ın yanıtına yönelttiğimizde oldukça farklı noktalar belirir. Dimbleby söze girişinde hitap ettiği kişi hakkında üç olgusal iddiada bulunuyor: Adı Dr. Geoffrey Francis Fisher olan bu kişi, Canterbury Başpiskoposu ve bu görevde bulunan doksan dokuzuncu kişi. Peki, bu üç iddiaya Fisher nasıl karşılık veriyor:

F. Evet, doğru (.)
biraz hesaplama yapmışsınız
D. Yaptım
F. Doksan yediden yüz üçe kadar
hepsi denildi bana (.)
... eee, fakat <u>ben</u> doksan dokuzuncuyum (.)
Saint Augustine <u>ilk</u>ti.

Dimbleby'nin açıcı sözcelemi, muhatabına konuşmayı tam olarak kim olduğu üzerinden ilerletebilmesi için doğrudan bir imkan sunuyor. Bildirilen üç olgudan biri diğerlerine göre tartışmaya biraz daha açık. Fisher'ın adı ve Anglikan Kilisesi'nin başında oluşu yadsınamaz gerçeklerdir, oysa bu göreve gelen doksan dokuzuncu kişi oluşu biraz tartışmalı bir konudur ve Fisher da bunu netleştirmeye çalışıyor. Bu, diğer iki bilgi unsuruna göre daha dikkat çekici ve "hakkında konuşulabilir" bir olgu. Dimbleby'nin gerçekten de hesap yaptığını onaylayışı, konuşma öncesinde hazırlandığını gösterir. Bu elbette yayıncı olarak işinin par-

çası, nitekim Dimbleby yayın öncesi hazırlıktaki titizliğiyle bilinir (Dimbleby, 1975). Görüşmeciler belli röportaj türlerinde birbirlerinin adları ve mesleki statülerini hâlihazırda bildikleri (zaten gerçek hayattaki kimliklerine binaen röportaj yapmaktadırlar) için, bunların bir kez daha belirtilmesi, durumun gerektirmediği bir fazlalık yaratır (nicelik kuralını ihlal eder). O halde bunlardan bilerek söz edilmesi konuşma içinde bir imkan yaratmakla, karşı tarafın dikkatini çekerek üzerine konuşulabilecek bir konu yaratmakla ilgili olmalıdır. Söz alış sırasıyla konuşmanın iç yapısının gelişimi ve konunun idare edilişi konuşma çözümlemesinin dikkat yönelttiği temel bir hususdur. Başlangıçtaki "olgu" yani Fisher'ın doksan dokuzuncu başpiskopos oluşu, konuşma ilerledikçe İngiltere'de kilise ve devlet ilişkilerinin uzun tarihsel geleneği içinde Canterbury Anglikan başpiskoposluğunun işlevini irdelemek için bir temel oluşturur. Bu kısa konuşma parçası, devamındaki konuşmanın tonunu ve izleyeceği yönü tayin eder.

Konuşma çözümlemesinde, konuşmada anbean gerçekleşen her şeyin çok yönlü ve detaylı bir şekilde belirtilmesi, en ufak bir duraksamanın bile açıklama gerektiren anlamlı bir unsur olarak ele alınması gerekir. Konuşma gerçek zamanlı işleyişi içinde kendiliğinden açımlanır. Konuşmacıların davetlerini dile getirme, seslendikleri kişilerin de bunları kabul etme ya da geri çevirme yolları hakkında yapılan ampirik çalışmalar, konuşma yoluyla sosyalliğin sağlanmasının genelleştirilebilir bazı kurallara bağlı olduğunu gösterir. Eğer bir teklifi kabul edecekseniz, bunu hemen ve herhangi bir şart koşmadan yapın. Geri çevireceğiniz durumda ise özür dileyin ve mazeretinizi bildirin. Bu konudaki klasik örnekler şöyledir:

(1)
A: Beni gelip görmeye ne dersin [bir ara
B: [çok isterim

(2)
A: Demek istediğim, onun için biraz alışveriş yapamaz mıyız? Ya da Öy:le bir şeyler?
>> (0.7)
B: Bu çok ince bir düşünce Hetherton. Eee ancak şu an için hayır: Çünkü evde hâlâ iki oğlumuz var
(Heritage, 1984b: 272-273)

Birinci örnekteki teklif, herhangi bir koşul öne sürmeden hemen –daha ilk konuşmacının sözü bitmeden– kabul edilirken ikincide, önerinin geri çevrilişi öncesinde hem bir duraksama hem de takdir etme (ince bir düşünce) yer alır,

sonrasında ise bir gerekçe (evdeki çocuklar) sunulur. Bu tür kabul etme ve geri çevirme örneklerine kaydedilmiş konuşmaların büyük bir kısmında rastlanır. Tüm bunlar gündelik sosyal hayatın devamlılığını sağlamakta, önceden öğrenilmiş ve öğretilmiş açık ve belirgin kuralların değil, zımnen kabul edilmiş, örtük edimsel kuralların iş başında bulunduğunun güçlü işaretleri olarak değerlendirilmelidir. Olumlu ve olumsuz yüz bağlamında nezakete ilişkin değerlendirmeler, kabul etme ve geri çevirme şekilleri için de dayanak oluşturur. Konuşma çözümlemesi bu konuyu teorik düzeye taşıma yönünde daha sıkı bir çaba içindedir. Eldeki verilerden yola çıkarak konuşmadaki edimselleri şu veya bu şekilde genelleştirilebilir kategorilere yerleştirmek ister. Bununla birlikte, Brown ve Levinson'un belli yüz ihtiyaçlarıyla ve araçsal bir rasyonellikle (araç-amaç odaklı) donattığı insan modelini verili kabul etmek konusunda isteksizdir. Kendi asli görevine bağlı kalarak katılımcıların etkileşim sırasında olanları ne şekilde yorumlayıp karşılık geliştirdiklerini ortaya koymaya çalışır. Konuşma çözümlemesinin takipçileri, yaptıkları işte bir nebze çatık kaşlı olsalar da kendi görüş ve niyetlerini inceleme nesnelerine empoze etmekten kaçındıkları ölçüde doğrudan yanadırlar (en azından benim görüşüme göre). Bu suskun ve saygılı yaklaşım, ele aldığı konuyu ona uygun terimlerle araştırıp irdelemeye değer bulmuştur. Ve bunun sonucunda, karşılıklı konuşmanın, Austin ve Grice'in düşündüğü şekilde "incelikle düşünülüp tasarlanmış bir araç" olarak, dönemin felsefi düşünce çizgisine karşı kendi başına ciddi bir araştırma nesnesi haline gelmesine imkân tanımıştır.

Yayında Konuşmak

Geçtiğimiz yirmi yıl içinde edimbilimin ve konuşma çözümlemesinin kavram ve yöntemleri radyo ve televizyon konuşmalarına uygulandı. John Heritage ve doktora öğrencisi David Greatbatch'in siyasi röportaj yayınlarıyla ilgili öncü çalışmaları bu alandaki çalışmaların odağa aldıkları sorunları belirlemekte şüphesiz önemli bir işlev gördü. Başlangıçta ilgilendikleri asıl konu "kurumsal konuşma"nın örgütlenişiydi. Konuşma çözümlemesi, gündelik hayatta kişilerarası bağlamda gerçekleşen etkileşimlerle işe başlamıştı. Kurumsal bağlamdaki konuşmalara ise daha sonra, bu ikisinin hangi açılardan farklılaştığını görmek için yöneldi. Hemen fark edilen sistemsel farklardan biri, kurumsal yapılarda konuşmayı yönlendirme sorumluluğunun, kişilere, sosyal rollerine ve bunların kurumsal düzeydeki uygulanışlarına göre önceden dağıtılmış olmasıdır. Böylelikle derslikte, muayenehanede, mahkemede veya televizyon stüdyosundaki konuşmacıların bazılarının sorumluluğu soru sormak (öğretmen, doktor, avukat,

muhabir), diğer grubunki ise (öğrenciler, hastalar, davalılar ve tanıklar, röportaj yapılanlar) bunları yanıtlamaktır. Bazı durumlarda soruları kimin sorup kimin yanıtladığı konusunda belli bir esneklik bulunmakla birlikte, Heritage ve Greatbatch'in siyasi haber röportajlarında gördüğü üzere bu esneklik diğer durumlarda oldukça sınırlıdır (Heritage, 1985; Heritage ve Greatbatch, 1991).

Yayıncı kuruluşlar, karşıt yönlere itildikleri başlıca iki dışsal kısıtlanıma tabidir. Yayıncılık başlangıcından bu yana, ulus devlet yapısı içinde siyasal otoritenin farklı aşamalardaki düzenlemelerine konu olmuştur. İngiltere ve ABD özelinde (1990'lara kadar) yayıncıların haberlerde ve siyaseti ele alışlarında "gereken tarafsızlığı" gözetmeleri bekleniyordu. Siyasi nitelikteki her türlü haber, konuşma ve tartışmanın idaresinde göz önünde bulundurulan ana kural buydu. Yayıncıların tabi olduğu diğer kısıtlanım, radyo ve televizyon yayınlarının tasarlanışında izlerkitlenin de şu ya da bu şekilde hesaba katılması gerektiğidir. Gözetilen bu iki unsur –izlerkitlenin görünür olmayışı ve kurumsal tarafsızlık gereksinimi– birleşerek siyasi röportajın ayırıcı niteliklerini oluştururlar. Bu niteliklere, kurumsal olmayan konuşma biçimlerinden uzaklaşıldığı, Heritage ve Greatbatch'in iddiasına göre özellikle "sürdürücüler" (eee, hımm, evet vb.) ve "yanıt belirteçleri"nin (ha, gerçekten mi, tamam vb.) yapısal olarak dışarıda tutulduğu durumlarda ulaşılabilir.

Bu tip ünlemler konuşma çözümlemesinde dikkatle incelendi ve bazı açılardan oldukça ilginç bulundu (Schegloff, 1982; Jefferson, 1984; Heritage, 1984b). Ünlemler, her şeyden önce konuşmanın özü itibariyle *etkileşimli* bir karakteri olduğunu gösterir. Dinleyici (ikinci şahıs gösterimi) nutuk çeken konuşmacıyı arka planda edilgen bir şekilde duyan kişi değil, tersine etkileşimin devamlılığını sağlayıp konuşmayı sürdürme sorumluluğunu paylaşan bir eş katılımcıdır. Peki katılımcılar, konuşmanın akışı içinde söz sırasının kendilerine geçmesi için oluşan fırsatları nasıl fark ederler? Bu, konuşma çözümlemesinin de ilgisini çeken hoş bir sorudur. Durumun şu şekilde olmadığı açıktır: A'nın sözünü bitirmesiyle B'nin söze girmesi arasında hissedilir bir duraklama ya da sessizlik olur. Veyahut geçiş, A ve B'nin sözleri bir süre üst üste bindikten sonra A'nın hakkından feragat edip "zemini" B'ye bırakmasıyla da gerçekleşmez. Toplanan veriler, söz sırasının A'dan B'ye geçişinin genellikle anlık olduğunu gösterir. Konuşmacıların bu tür isabetli geçişleri rutin olarak nasıl gerçekleştirdikleri açıklanması güç bir sorudur. Konuşmacı şu ya da bu şekilde diğer katılımcıların fark edeceği bir yolla sözün sonuna yaklaştığını mı işaret etmektedir? Bu soruyla meşgul olan konuşma çözümlemesi, olası geçiş noktalarında ortaya çıkan, sürdürücüler ve yanıt belirteçlerinin de aralarında bulunduğu başka bazı

olguların varlığını keşfetti. Konuşma çözümlemesi, görünüşte değersiz (dahası "anlamsız") olan bu söz parçacıklarından, bunların konuşmanın iç yapısını etkileşimli ve anlamlı kılan mikro unsurlar olduğunu gösteren önemli kanıtlar toplar. Ve bu olguları yorumlarken, her zamanki gibi, bunları inceleyen sosyoloğun yöntem ve pratiklerine değil, katılımcılarınkine yönelir.

Sürdürücüler ve yanıt belirteçlerinin bir dizi işlevi vardır. Konuşmacıya, katılımcıların onu dinlemekte olduğunu ve bunu ona göstermeye çalıştıklarını ispatlar. Dinleyenler, söylenenlere kulak verdiklerini göstermekle kalmaz, seçtikleri yanıtlarla bu söylenenlere nasıl yaklaştıklarını da sergilerler. Böylece söylenenlerin ilgilerini mi çektiği (Gerçekten mi?) yoksa onları şaşırttığı mı (Yaa!) seçtikleri yanıtlarla bildirilir. Sürdürücülerin farklı bir işlevi de vardır. Söz sırasında potansiyel bir değişimin meydana geldiğini en uygun şekilde bildirerek konuşmacıyı sözünü sürdürmek için cesaretlendirirler. Genel anlamda, sürdürücüler ve yanıt belirteçleri, kişi gösteriminin sorunsuz bir şekilde tersine çevrildiğinin göstergeleridir. Konuşmacı her zaman bulunduğu konumda kalmaz, yeri geldiğinde dinleyici konuma geçer (birinci şahıs, ikinci şahıs haline gelir). Heritage ve Greatbatch'ın siyasi röportajlardan topladıkları verilerde oldukça baskın bir şekilde karşılaştıkları durum, sürdürücüler ve yanıt belirteçlerinin sistematik bir şekilde noksan oluşuydu. Röportajcı, görüştüğü kişilerin söz sırası onlardayken uzun ve "çok birimli" konuşmalarına olanak tanıyordu; görüşülenlerin beklentisi de bu yöndeydi. Çok birimli konuşma içinde bir dizi bağlantı noktası bulunur; gündelik konuşmada bu anlarda ya söz başkasına geçer ya da araya bir sürdürücü veya yanıt belirteci girer. Oysa röportajcılar görüştükleri kişi konuştuğu sırada bu tür eklemeler yapmaktan daima kaçınırlar. Yanıt belirteçlerinin genellenebilir özelliklerinden biri "kullananların bu belirteçler yoluyla kendilerini söylenenlerin alıcısı saydıklarını göstermeleridir. Bu yüzden röportajcının bunları kullanmaktan sakınması, karşısındaki konuşmacının asıl muhatabı rolünden izlerkitle lehine çekildiğini göstermenin bir yoludur" (Heritage ve Greatbatch, 1991: 110).

Yanıt belirteci kullanmak diğer işlevlerine ek olarak, konuşmacının söylediği şeylere karşı nasıl bir yönelim (olumlu ya da olumsuz) gösterildiğine işaret eder. Gündelik konuşmada hitap edilen kişilerin tarafsız ya da çekimser bir görünüm içinde olmaları beklenmez. Normalde, yanıt belirteci kullanmaktan kaçınmak, tarafsızlıktan çok bıkkınlık veya ilgisizlik işareti sayılır; hatta telefon konuşması sırasında, arayan kişi hattın diğer ucunda hâlâ birisi olup olmadığı konusunda şüpheye düşebilir. Buna karşılık tarafsızlık yayıncılara uygulanan dışsal kısıtlanımların başında gelir. Röportajcılar soru sorarken ne kendi görüşlerini dile ge-

tirmeli ne de görüştükleri kişinin açıklamaları karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır içine girmelidir. Bu sebeple yanıt belirteçlerinin sistemik noksanlığı hem siyasi yayıncılığın bağlı kılındığı kuralları hem de bu yayınların izlerkitlesine gösterilen hassasiyeti ortaya koyar. Röportaj programlarının kurumsal karakteri dinleyici ya da izleyicilere direk olarak seslenilen açılış ve kapanış rutinleri gibi yollarla sağlanır. Ancak haber röportajının izlerkitleye sadece belli aralıklarla hitap ettiği söylenemez. Heritage ve Greatbatch'in kesin şekilde saptadığı üzere bu tür programlar, baştan sona bu özelliklerini korurlar.

Siyasi röportajın kurumsal yönleri hakkındaki bu sosyolojik çalışma, yayıncılığın geniş bir kesime yönelme özelliği (*broadcast*) üzerinde durmuştu ve elde ettiği çıkarımlardan radyo ve televizyondaki konuşmaların incelenmesinde faydalanıldı (Scannell, 1986, 1991). İktidar sorunu medya ve kültürel çalışmaların merkezinde yer almakla birlikte bu durum genellikle verili kabul edilmiş ve nadiren araştırılıp doğrulanmıştı. Röportajlar, telefon bağlantıları ve benzeri durumlarda kurumsal otorite ve kontrolün nasıl sağlandığının araştırılması sayesinde iktidarın rutin yollarla nasıl işlediği ve aynı rutinlik içinde ona nasıl karşı konulabildiği görülmeye başlandı. Kurumsal kontrol, "ilk konuşmacının hegemonyası" (Hutchby, 2001) ile sağlanır. Bu, programın iletişimsel ve etkileşimsel düzeni üzerindeki tüm kontrolün röportajcıda ya da sunucuda olduğunun kabul edilmesi demektir. Katılımcıların ilk konuşmacının hegemonyasıyla başa çıkma, onu savuşturma ya da (nadiren) reddetme biçimlerine bakıldığında, çatışma ve anlaşmazlığın yayın konuşmalarının kurumsal çerçevesi içinde rutin ve ortaklaşa bir şekilde müzakere edildiği görülür (Harris, 1991; Hutchby, 1991).

Siyasi konuşma hakkındaki araştırmalarda meselenin bilgilendirici ve çatışmacı boyutları üzerinde durulur. Fakat radyo ve televizyon konuşmalarının tümü siyasi nitelikte değildir. Pek çoğu yakın ilişki ve hoş sohbete dayalıdır, konuşmanın amacı konuşmanın kendisinden alınan hazdır (Scannell, 1996: 22-57). DJ konuşması hakkındaki çalışmalarda yayıncılığın bu boyutları araştırıldı. Bu konuşmalar pek çok açıdan farklıdır. Öncelikle, uzaktaki dinleyiciye hitap edilen tekil bir konuşmadır (monolog). O nedenle konuşma çözümlemesinin odağındaki söz sırası göz önüne alınmaz. Burada Goffman'ın (1982: 325) gündeme getirdiği bir başka konu öne çıkar: Bir DJ canlı yayınlanan iki-üç saatlik program boyunca etkili ve uyumlu bir akış içinde konuşmayı nasıl başarır? Aynı zamanda, dinleyici bu konuşmada ne şekilde inşa edilir? Montgomery (1986), DJ konuşmasında sosyal gösterim ve yer gösterimi hakkındaki ufuk açıcı çalışmasında, "uzaktan kurulan yakınlık"ın dinleyicilerden söz edilme biçimleriyle

oluşturulduğunu, programın yapıldığı yer (stüdyo) ile dinleyicilerin bulundukları yer arasında bir bağ kurulup bunun sürdürüldüğünü ortaya koyar.

Tüm bu çalışmalar radyo ve televizyonun iletişimsel karakterinin iki temel boyutunu gözler önüne serdi ve bunların daha yakından incelenmesi gerektiğini gösterdi; performans ve canlı yayın. Kurumsal olmayan konuşmada, katılımcıların genellikle kendileri gibi davrandıkları düşünülür. Oysa Garfinkel'in (1984) gösterdiği gibi, konuşmacılar kendilerini "oynuyor" olabilirler fakat bu performans çoğu durumda çaba harcamadan doğal bir şekilde, gerçekte var olan biricik "ben" buymuş gibi icra edilir. Buna karşılık radyo ve televizyonda her tür etkileşimin performansa dayalı karakteri açıkça ortadadır. Haber ve belgesellerde sıradan insanlar, bir olayın tanığı ya da olayın içindeki birisi olarak "sıradan oluşu" icra ederlerken, uzmanlar ve otoriteler ise çeşitli şekillerde bilirkişiliklerini gösterirler. Eğlence programlarında, yayındaki oyunbaz/şakacı kişi Tolson'un (1991) "sentetik kişilik" dediği, televizyon için imal edilmiş olan karakter yoluyla vurgulanır. Barrie Humphreys'in canlandırdığı Dame Edna Everage karakteri bunun İngiliz televizyonundaki klasik bir örneğidir. Televizyondaki *talk show*'lar hakkında yapılan sonraki çalışmalarda sahtelik sorunu (karş. Nelson ve Robinson, 1994) temel bir mesele olarak gündeme gelir; İngiltere'de *Vanessa* ve –daha da beteri– ABD'de *Jerry Springer Show* gibi şovlardaki sahte kimlikler, sahte doğallık, sahte heyecan ve coşkular. 1990'larda ortaya çıkan "hayatın içinden programları"nda sıradan insanlar yayında daha ağırlıklı bir rol oynarken, uzmanlar ve otoritelerin bu tür programlardaki konumu sarsıldı (Livingstone ve Lunt, 1992; 1994). Bu yeni program türü, gerek mesleki gerekse akademik çevrelerde kaba ve bayağı, sahte, yapmacık ve cinsiyetçi olmakla eleştirildi (Tolson, 2001).

Bu programlara yöneltilen ortak eleştiri, yayın sırasındaki etkileşimlerin önceden tertip edilip ayarlandığı, belli bir şekilde imal edildiği (yani kısaca, canlandırıldığı) yönündedir. Burada örtük olarak, kendiliğinden gelişen, doğal ve hakiki etkileşimlerden yana normatif bir tercih yapılır. *Sahicilik* sorunu (bununla ilişkili olarak da *samimiyet* sorunu) özel hayattaki gündelik konuşma ve etkileşimin görünüşteki doğallığı ile yayınlanan programlardaki kamusal etkileşimin yapaylığı arasındaki bir karşıtlık üzerinden gündeme gelir. Bu karşıtlık, gerek konuşmanın iletişimsel karakterine gerekse de dolayımlı ve dolayımsız etkileşim arasındaki farklılığa ilişkin kavrayışın düğüm noktasında yer alır. Medya hakkındaki akademik çalışmalar, bir bütün olarak araştırma nesnelerine kuşkucu bir yorumbilgisiyle yaklaşır. Kimi zaman üstü kapalı da olsa medyadan güçlü bir şekilde şüphe duyulur; medya güvenilmezdir, ne sahici ne de dürüsttür. Güven

sahiciliğe bağlı olduğu sürece, dolayımlanmış performanslar kaçınılmaz olarak aktörler ve eylemleri arasındaki ilişkiye dair soruları gündeme getirecektir.

Montgomery'nin işaret ettiği gibi, "sahici konuşma", sözgelimi "bitişik sözcelem" (selam verme-alma, teklif etme-kabul etme vb. –ç.n.), "ad", "önkabul" ya da "sezdirim" gibi analitik bir terim değildir. Bu, konuşma çözümlemesi metinlerinde sıkça karşılaşılan bir kavram da değildir. Fakat konuşmanın sahiciliği açıkça ortaya konulup incelenmemiş olsa bile nosyon olarak, konuşma çözümlemesinin gündelik konuşmayı diğer tüm konuşma biçimlerinin ölçüleceği "temel kıstas" olarak almasını alttan alta destekler (ve bu tercihi desteklemek, kimi zaman açık bir şekilde, konuşma çözümlemesinin gündelik konuşmayla ilgilenerek diğer sosyologlar ve sosyolojik yaklaşımlardan daha doğru ve gerçek –kısaca sahici– bir tavır içinde olduğuna dair inancı yansıtır). Sahicilik, tıpkı "samimiyet" gibi, sıradan insanların herkesçe görülüp duyulabilen performansa dayalı konuşmalar (televizyondaki gibi) hakkındaki gündelik değerlendirmelerinde farkına vardıkları bir şeyleri yansıtır (Montgomery, 2001: 398-402). Samimiyet kavramının içerdiği karmaşıklık ve dolayımlı etkileşimler için ne ölçüde geçerli olabileceği, hakikilik kavramının yarattığından daha da güç sorunların gündeme gelmesine yol açar. Çünkü doğal ve içten gelen bir şey olarak düşünülen samimiyet belli bir şekilde üretilmeli, icra edilip sergilenmelidir (Scannell, 1996: 58-74). Üstelik bu, doğal, kendiliğinden, hakiki *olacak* şekilde yapılmalıdır. Böyle olması sağlanamazsa, işte o zaman kuşkucu yorumbilgisi –"yapmacık davranma", sahte ya da yapay samimiyet suçlamaları– devreye girer. Bizimki gibi toplumlarda bu tür meseleler siyasi liderlerin ya da medya ünlülerinin toplum önündeki performansları bağlamında sık sık gündeme gelir; bu kişiler için "kendileri gibi olmak" sıradan insanlara kıyasla çok daha esaslı bir problemdir (Tolson, 2001).

Samimiyet siyaseti, Galler Prensesi Diana'nın ölümü sonrasında üzerinde çok durulan bir mesele oldu (Montgomery, 1999). Ölümü ile cenaze töreni arasındaki olaylı haftada, gündemdeki onca soru arasında bu mesele neden böyle ön plana çıkmıştı? Diana, ardından gözyaşı döken milyonlarca insan için nasıl bir anlam taşıyor olabilirdi? Diana'nın küresel çapta bir şöhrete dönüşmesinde, hatta dünyanın en ünlü kadını haline gelmesinde medyanın oynadığı rol sorgulanırken bu soru da etraflıca tartışıldı. Sıradan insanlar hayatlarının bir parçası olmayan birisini neden bu kadar umursuyordu? Bu soru, televizyon muhabirleri tarafından halktan insanlara sorulduğunda gelen yanıtlar, "sıradan insanlar"ın, hem verecekleri tepkiler hem de medyanın ve kamuoyunun rolü konusunda oldukça gelişkin bir farkındalığa sahip olduklarını gösterdi:

> Sokak röportajlarına bakıldığında halka bu olayda nasıl bir rol verilmek istendiği görürüz. "Halkın tepkisi", fotoğraflar ve röportajlarla kayıt altına alınmayı bekleyen hazır bir şey değildir; bu tepki görüşülen kişilerin yayınlarla ilgili beklentilerine göre, onlarla işbirliği içinde imal edilir. Bu röportajlarda gördüğümüz halk, kendi medya deneyimleri hakkında kafa yorar. Performansları sırasında kendilerini gözlemler ve sözlerini gerekçelendirirler; dile getirdiklerine ve bunları dile getiriş biçimlerine yöneltilebilecek itirazların pekâlâ farkındadırlar (Myers, 2000: 183).

Dinleyici ve izleyiciler *hikayedeki insanlar* halini almıştır, olayın içinde, onun bir parçasıdırlar. Büyük bir şok yaşadım ve böylesine şoke olmam karşısında yaşadığım şok daha da arttı (Myers, 2000: 180). Artık samimiyet, sadece hissiyatla ilgili bir konu değildir. Daha ziyade, o hissiyatın eleştirel bir farkındalıkla değerlendirmeden geçirilip kanıtlanmasıyla ilgilidir. Peki, ama gösterilen tepkinin gerçekten samimi olduğunu kişinin hem kendisine hem de diğerlerine gösterebilmesi için neden şoke olmanın kendisinin daha fazla şok etkisi yaratması gerekir? Bu soru, toplumun tüm üyelerinin televizyon dolayımıyla dünyada olup bitenlere rutin olarak erişebildiği koşullar altında "deneyime vakıf olma"nın karmaşıklığına işaret eder. Deneyim artık varlığa, orada bulunmaya, ilk elden tanıklığa bağlı değildir (Scannell, 2001). Medyanın sahicilikten uzak olarak algılanışı; öncelik, sahicilik, bir arada bulunma, "yüz irtibatları", "gündelik konuşma" gibi kavramlar hakkındaki sorgulanmamış önkabullere dayanır. Bu kavramların hakikat ve sahicilik üzerindeki hak iddiaları radyo ve televizyonun varlığıyla sarsıntı geçirmiştir.

Yayın konuşmaları hakkındaki çalışmalar temel itibariyle radyo ve televizyonda olup bitenlerin dolayımlı ve performansa dayalı karakteriyle ilgilidir. Bu çalışmalar edimbilim ve konuşma çözümlemesi içinden gelişti. Etkileşimin programdaki katılımcılar tarafından nasıl yönlendirildiği kadar, yayının izlerkitle adına nasıl şekillendirildiği ve izlerkitle tarafından nasıl değerlendirdiğiyle de ilgilenmek durumunda kaldı. Çünkü sahicilik ve samimiyetle ilgili konuların önemi, akademisyenler için öyle olmasından değil izlerkitlenin bunlara değer atfetmesinden kaynaklanır; gazete, radyo ve televizyonda karşılaşılan dolayımlanmış performanslar gündelik hayatta bu kavramlar üzerinden düşünülür, tartışılır ve değerlendirilir. Başka bir deyişle, bu konudaki çalışmaların inceleme alanına radyo ve televizyon konuşmaları hakkındaki konuşmalar da dahil olmalıdır (Livingstone, 1994).

Konuşma bu noktaya kadar bir söz edimi ve etkileşim olarak düşünüldü. Onu, olaylarla (*events*) ilişkisi içinde düşünmek, yayıncılığın en temel ama en çok ihmal edilen boyutuyla, *canlı yayın* özelliğiyle yakından ilgilenilebilecek ve-

rimli bir sorgulama hattı oluşturur. Radyo ve televizyondaki yaygın konuşma biçimlerinden biri, olaylar hakkında "o anda ve canlı" yapılan yorumlardır. Bu tür yorumların işlevi nedir, bunlar uzaktaki dinleyiciler ve izleyiciler için ne anlama gelir? Her olayda zaman, yer ve kişi gösterimleri bulunur. Yayıncılıktaki başlıca görev, kendine özgü, geçici bir zamansal karakteri olan canlı yayınların idaresidir; olayın şimdiki zamandaki akışı, şimdi orada olmak ve o anla meşgul olmak. Bu, bizi yakalayıp karşımıza dikilen, başa çıkmamız gereken, içinde bulunduğumuz şimdidir. Yayındaki şimdi, program yorumcularının uzaktaki seyirciler namına konuştukları zamandır. Stephanie Marriott (1996) zaman gösterimi hakkındaki çığır açan dilbilimsel çalışmasında, televizyonda yayınlanan spor etkinliklerinde "şimdi" ve "önce"nin kullanımını incelemiştir. Dolayımlamanın yarattığı güçlükler burada bir kez daha görülür. Gündelik hayattaki bir yüz irtibatında, olayın içindeki kişilerce paylaşılan, duruma özgü "burada" ve "şimdi" gösterimleri bulunur. Fakat canlı yayınlanan etkinliklerde "burada" ve "orada" gösterimlerinin nereye referansta bulunduğu çok daha karmaşıktır. Televizyon yapımcıları için "buradaki" etkinlik, "oradaki" seyirciler göz önünde bulundurularak yürütülür. Etkinlikte hazır bulunan bir katılımcının sınırlı görüş açısının ötesinde, olup bitenler uzaktaki seyirci için farklı görüş açıları kullanılarak çok boyutlu bir şekilde sunulur. Bu tip yayınların belli anlarında açıkça fark edilmemekle birlikte çok boyutlu bir zamansallık da oluşur, özellikle de Marriott'un çalışmasının odağında bulunan, tekrar oynatılan görüntüler üzerine yapılan yorumlar sırasında.

Bu tür durumlarda yorum, birkaç farklı açıdan tekrarı gösterilen az önceki bir ana (sözgelimi gol anına) kayar. Şimdiki gerçek zamanlı yorum, daha dikkatli incelenmek için sihirli bir şekilde yenilenip şimdiye taşınmış o ana odaklanır. Aslında geçmiş anın sadece görsel kaydı yeniden oynatılır, ona eşlik eden anlatım tekrarlanmaz. Böylece yorumcular kendi sesleri üzerine konuşmak zorunda kalmazlar. Tekrar oynatma, belli bir anı, üzerine yeni baştan konuşabilmek için görünür kılar. Yorumcular tekrar görüntüler üzerine konuşurken o sırada olup bitenleri bir an için unuturlar fakat arka planda "canlı" olayların sesi yorumcuların konuşmalarıyla birlikte duyulur. Böylece televizyonda aynı anda iki farklı zaman oluşur; işitsel arkaplanda sürmekte olan etkinliğin ve görsel ön planda tekrarlanan anın zamanı. "Geçmişte olan", televizyon aracılığıyla yeni türde bir zamansallık üretmek için "şimdi"ye katılır; eşzamanlı işleyen şimdi ve geçmiş. Bu iki zaman, kimi durumlarda birbiriyle ters düşer; örneğin tekrar görüntü üzerine yorum yapıldığı sırada ekran dışında kritik bir an yaşandığında:

> İşte, o an yeniden ekranda. Gördüğünüz gibi, Fittipaldi tam burada oyun dışı kalıyor ve kayarak... Ooh! Bu kez de Gerhard Berger. Ve evet, bu, bu, *Grand Prix*'de daha önce de böyle durumlara şahit olduk ve ne denir bilemiyorum; ama kesin olan şu, bu gerçekten de tuhaf bir an (Marriott, 1996: 75).

Yorumcu, *Formula 1* sürücüsünün (Fittipaldi) kontrolden çıkış anını ekranda tekrar yorumlarken bir gözü monitörde, pistteki yarışı takip etmektedir. Tam bu sırada yorumcuya şaşkınlık içinde "Ooh!" dedirten bir kaza daha olur (Berger). Reji masası, tekrarı oynatılan görüntüyü o saniyede keser ve yarışta "şimdi" olanları kaçırmamak için hemen canlı yayına döner.

Marriott'un yazısının başında, canlı yayının uzamsal ve zamansal açıdan ne ölçüde karmaşık bir fenomen olduğu ortaya konur. Ekran başındaki seyirciler için "orada olma hissi"nin canlı yayınla nasıl yaratıldığını sorgulamak bakımından yeni noktalara işaret edilir. Herkes bilir ki, televizyonda bir şey izlemek bizzat orada olup anı yaşamakla aynı değildir. Canlı yayınlanan programların yakından incelenmesi ikisi arasındaki farkın ne olduğunu anlamamıza yardım eder. Ayrıca televizyonun tek yaptığı şeyin, etkinlikleri gerçekleştiği şekliyle "göstermek" olmadığı anlaşılır. Televizyon olup bitenleri bir anlatı biçiminde üretir, onu bir televizyon olayına dönüştürür. "Kendinde olay" ile "yayınlanan olay" arasındaki ilişki bir kez daha televizyonun ve dolayımlamanın sahiciliği sorununu gündeme getirir. Bu konulara radyo televizyonla ilişkili olarak "canlı yayın"ın anlamını sorgulayacağım ikinci ciltte döneceğim.

Kaynakça

Austin, J.L. (1975) *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

Brown, P. ve Levinson, S. (1987) *Politeness: Some Universals in Language Use*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dimbleby, J. (1975) *Richard Dimbleby*. Londra: Hodder and Stoughton.

Goffman, E. (1972) *Interaction Ritual*. Londra: Penguin Books.

Goffman, E. (1982) *Forms of Talk*. Oxford: Blackwell.

Grice, H.P. (1989) *Studies in the Ways of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Harris, S. (1991) "Evasive action: how politicians respond to questions in political interviews", *Broadcast Talk* içinde (der. P. Scannell), Londra: Sage, 76-99.

Heritage, J. (1984a) *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity

Heritage, J. (1984b) "A change-of-state token and aspects of its sequential placement", *Structures of Social Action* (der. J.M. Atkinson ve J. Heritage), Cambridge: Cambridge Un. Press, 299-345.

Heritage, J. (1985) "Analysing news interviews: aspects of the production of talk for an overhearing audience", *Handbook of Discourse Analysis* içinde (der. T. van Dijk), New York: Academic Press, 95-119.

Heritage, J. ve Greatbatch, D. (1991) "On the institutional character of institutional talk; the case of news interviews", *Talk and Social Structure* içinde (der. D. Boden ve D. Zimmerman), Cambridge: Polity Press, 3-17.

Hutchby, I. (1991) "The organisation of talk on talk radio", *Broadcast Talk* içinde (der. P. Scannell), Londra: Sage, 119-137.

Hutchby, I. (2001) *Conversation and Technology*. Cambridge: Polity Press.

Jefferson, G. (1984) "Notes on a systematic deployment of the acknowledgement tokens 'yeah' and 'mm hm'", *Tilburg Papers in Language and Literature* 30: 21-53.

Levinson, S. (1983) *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levinson, S. (1986) "Putting linguistics on a proper footing: explorations in Goffman's concept of participation", *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order* içinde (der. P. Drew ve A. Wootton), Cambridge: Polity Press, 161-227.

Livingstone, S. (1994) "Watching talk: gender and engagement in the viewing of audience discussion programmes", *Media, Culture & Society* 16(3): 428-48.

Livingstone, S. ve Lunt, P. (1992) *Talk on Television*. Londra: Routledge.

Marriott, S. (1996) "Time and time again: 'live' television commentary and the construction of replay talk", *Media, Culture & Society* 18(1): 69-86.

Montgomery, M. (1986) "DJ talk", *Media, Culture & Society* 8(4): 401-22.

Montgomery, M. (1999) "Speaking sincerely: public reactions to the death of Diana", *Language and Literature* 8(1): 5-33.

Montgomery, M. (2001) "Defining authentic talk", *Discourse Studies* 3(4): 397-405.

Myers, G. (2000) "Entitlement and sincerity in broadcast interviews about Princess Diana", *Media, Culture & Society* 22(2): 167-86.

Nelson, E. ve Robinson, E. (1994) "Reality talk or telling tales? The social construction of sexual and gender deviance on a television talk show", *Journal of Contemporary Ethnography* 23(1): 26-51.

Sacks, H. (1995) *Lectures on Conversation*. Oxford: Blackwell.

Scannell, P. (1986) "Editorial", *Media, Culture & Society* 8(4): 387-90.

Scannell, P. (1991) "Introduction: the relevance of talk", *Broadcast Talk* içinde. Londra: Sage, 1-13.

Scannell, P. (1996) *Radio Television and Modern Life*. Oxford: Blackwell.

Scannell, P. (2001) "Authenticity and experience", *Discourse Studies* 3(4): 405-11.

Schegloff, E. (1982) "Discourse as an interactional achievement: some uses of 'uh huh' and other things that come between sentences", *Analysing Discourse: Text and Talk* içinde (der. D. Tannen), Washington, DC: Georgetown University Press, 71-93.

Searle, J. (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tolson, A. (1991) "Televised chat and the synthetic personality", *Broadcast Talk* içinde (der. P. Scannell). Londra: Sage, 178-200.

Tolson, A. (2001) *Television Talk Shows*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

8

İdeoloji Olarak İletişim

Hall

İngiltere, 1960'lar ve 1970'ler

Medya Çalışmaları

Geride bıraktığımız otuz yıl içinde dünyanın pek çok yerinde iletişim ve medya alanındaki akademik çalışmalar yerleşiklik kazandı. Artık üniversitelerde lisans ve lisansüstü düzeyde İletişim Çalışmaları programları, hatta daha yaygın şekilde Medya Çalışmaları programları açılıyor. Telekomünikasyon, dijital medya ve internet gibi alanlarda doktora programlarının sayısı da artmaya devam ediyor. Bu tür programlar bir eğitim müfredatı oluşturmak amacıyla öğrencilere kaynak olarak sunulabilecek nitelikte araştırmalara, bir literatüre gereksinim duyar. İhtiyaçları olan şey yalnızca ulaşabilecekleri bir veri ve bilgi havuzu değil, iletişim ve medyaya ilişkin belli soru ve sorunlar hakkında sistemli bir şekilde düşünmeye başlamak için çerçeve sunabilecek nitelikteki çalışmalardır. 1970'lerden önce bunların hiçbiri yoktu. Çalışma hayatımın akademisyenlik kısmı 1967'de o zamanki Regent Street Meslek Okulu'na iletişim alanında öğretim elemanı olarak atanmamla başladı. Benden beklenen, uygulamaya yönelik radyo, televizyon ve gazetecilik derslerini tarih, edebiyat, dil ve kültür gibi çeşitli alanlardan formasyon dersleriyle birleştiren, İletişim Çalışmaları başlığı altında karma bir diploma programının geliştirilmesine yardımcı olmamdı. 1975 yılında meslek okuluna lisans diploması verme izninin tanınmasıyla "Medya Çalışmaları" adıyla lisans eğitimi vermeye başladık. Burası bir süre bu yeni akademik alanda Birleşik Krallık'taki ilk ve tek diploma veren lisans programı olmayı sürdürdü. İşteki ilk hafta bana verilen bu görevin ne anlama geldiğini, daha doğrusu darmaduman

olmuş durumdan çıkabilmek için ne okumam gerektiğini bilmez bir halde masamda oturduğumu çok net hatırlıyorum. Aklımda üç kitabın adı kalmış: Colin Cherry'nin *İnsan İletişimi*, Konrad Lorenz'in *Saldırganlık Üzerine* ve Marshall McLuhan'ın *Medyayı Anlamak* kitapları. İlkini pek anlayamadığım için çok az şey, ikincisinden yaban kazlarına özgü sözsüz iletişim davranışı hakkında bir şeyler, sonuncusundan ise ampul ışığının saf enformasyon olduğu türünde birçok şey öğrenmiştim. McLuhan medya üzerine düşünmemi teşvik eden ilk büyük isimdi. İkincisiyse, Stuart Hall'du. Hall, Birmingham Üniversitesi'nde lisansüstü öğrencileri için haftada bir gün kuram semineri düzenliyordu. Ben de bir sonraki yıl açacağımız diploma programının hazırlıklarına katkıda bulunabilmek için 1974'te bir yıl süreyle bu seminerlere katıldım.

Yeni bir akademik çalışma alanını belli bir kurumla özdeşleştirmek nadir karşılaşılan bir durumdur; Hall'un Birmingham'da Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin müdürü olarak 1968'den 1979'a kadar geçen sürede başardığı şey buydu. Elbette bu tek bir kişinin başarısı değildi; yapılanlar Raymond Williams ve özellikle merkezin kurucusu olan Richard Hoggart'ın çalışmaları üzerine inşa edilmişti. Ancak Hall'un bir hoca olarak sahip olduğu deha ve ayrı disiplinlerden kopup gelen yeni fikirlere yönelik doymak bilmeyen iştahı, bir öğrenci kuşağını kendine hayran bırakmış, onlara dinamizm katmıştı. Bu öğrenciler Hall'un fikirlerini ve 30 yıl önce henüz "Kültürel Çalışmalar" olarak bilinmeyen bu alanın akademik ürünlerini Merkez'in sınırları ötesine taşıdı. Stuart Hall'un akademik yaşamında çizdiği düşünsel hattı takip etmek bu bölümün kapsamını aşar.[1] Ben, kültürel çalışmaların o "kahramanca on yılında" medya çalışmaları alanının Merkez'in ana faaliyetleri çerçevesinde nasıl şekillendiğine odaklanacağım. Hoggart ve Williams, 1950'li ve 60'lı yıllarda, basın ve yayıncılık hakkındaki tartışmalara önemli ve yenilikçi katkılarda bulunmuştu. Ancak ikisi de 1970'lerde Hall ve Merkez bünyesinde yer alan araştırmacıların yaptığı gibi medyaya gerçek bir değer atfederek konuşmamıştı. Medyaya böylesi bir değer atfeden ilk isim Marshall McLuhan'dı. McLuhan, yeni elektronik medya çağının geleceğini daha 1960'ların başında *Medyayı Anlamak* adlı önemli eserinde öngörmüştü. Merkezin çalışmalarında hem basın hem de radyo ve televizyon incelenmekle birlikte, bu üçü arasında asıl dikkat televizyona yönelmişti. 1960'larda televizyon, İngiliz halkının[2]

[1] Hall'un entelektüel kariyeri hakkındaki ilk kapsamlı çalışma için, bkz. Rojek, 2003.

[2] Basınla ilgili bir çalışma için, bkz. Smith vd. 1975. Dorothy Hobson'un işçi sınıfına mensup ev kadınlarının hane içi gündelik hayatlarını konu alan çalışması onların hem radyo hem de televizyon kullanımlarına değinir (Hobson, 1980).

çoğunluğunun gündelik hayatta eğlenceye erişmek, politikayla ilgili meselelerden ve tartışmalardan haberdar olmak için başvurduğu en popüler kaynaktı.

Kültürün İncelenmesi Üzerine Yeniden Düşünmek

1970'lerde televizyon çağdaş kültürün merkezindeydi; akademik düzeyde araştırmalar yürütmek amacıyla kurulan bir merkez için bundan daha uygun bir inceleme konusu olamazdı. Hall iki temel düzeyde televizyonla ilgileniyordu. Her şeyden önce televizyonun çağdaş yaşam üzerindeki etkisini sorun edinmişti. Ayrıca, kültürün nasıl bir yaklaşımla araştırılması gerektiğine dair daha kapsayıcı bir sorunsala yönelmişti. Bu sorun üzerine esaslı bir yeniden düşünme çabasına girişmiş, kültürel çalışmalardaki iki paradigma ve alanın kurucu isimleri hakkındaki ünlü yazısında düşüncelerini açık şekilde özetlemişti (Hall, 1980b).[3] Edward Thompson, Richard Hoggart ve Raymond Williams'ın ilgilerini yönelttikleri sahada kültür, "ortak", "sıradan" ve "gündelik" olana karşılık geliyor, kaynağını insanın "canlılık" ve "yaratıcılığı"nın göstergesi olan gündelik pratik ve deneyimlerden alıyordu. Bu özünde, "hümanist" ve "iradeci" bir konum alıştı (Hall, 1980b: 63). Bu isimler belirlenim sorununu, yani insanın yaratıcılığının ve "praksis"in[4] kapsamını etkileyen toplumsal güçleri geri plana itmişlerdi. "Yapısalcı"[5] paradigma ise "deneyim" kavramını ve onunla ilişkili kategorileri merkeze alan kültürelciliğe yönelik bir eleştiriydi:

---

[3] Bu yazının benim derlediğim *Media, Culture & Society* dergisinin ilk sayısında yayınlanmış olmasından gurur duyduğumu belirtmek isterim. Bu yazıyı, Hall'un kodlama modelini televizyon analizine uygulamasına eleştiren John Corner'ın (1980) "kodlar ve kültürel analiz" hakkındaki sıkça alıntılanan eleştirisi izler. Bu eleştiri alanında ilktir ve hala bu konudaki en iyi yazıdır. Benim bu konudaki editör yorumum için bkz. MCS, 1980, 2(1): 2-3.

[4] Bu kavram o tarihte Marksist söylem içinde kuramla pratiğin birlikteliğini ifade etmek için tercih ediliyordu.

[5] 1980 yılına gelindiğinde bile hala yaygın olan yapısalcılık, farklı konumları kapsayacak şekilde kullanılmaya başlamıştı. Yapısalcılık ilk kez yirminci yüzyılın başında İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure tarafından dili odağa alan çalışmalarda yeni bir yaklaşım oluşturmak üzere geliştirilmişti. Saussure'un geliştirdiği bu kuram ve yöntem, özellikle Fransa'da başka disiplinler tarafından kullanılmaya başlandı. 1950'lerin sonlarından Claude Lévi-Strauss, "yapısal antropoloji" adını verdiği bir çalışma alanına odaklandı. Lévi-Strauss ile birlikte yapısalcılık, edebiyat çalışmalarından (Roland Barthes) psikanalize (Jacques Lacan) ve oradan felsefeye (Jacques Derrida) kadar birçok farklı alanda kullanılmaya başlandı. Yapısalcı projenin merkezinde, yüzeysel toplumsal fenomenlerin şaşırtıcı çeşitliliğini ve farklılığını (Örneğin Saussure'ün *parole* olarak adlandırdığı konuşulan dil), bu çeşitliliği üreten ve belirleyen

> "Kültürelcilik" için deneyim kavramı, bilinç ve koşulların kesiştiği bir temele, "yaşam alanı"na karşılık gelirken; yapısalcılık, deneyimin tanımı gereği, hiçbir şeyin temeli olamayacağında ısrar etmiştir: Bir kişinin "yaşadığı" ve deneyimlediği koşullar ancak kültürün kategorileri, sınıflamaları ve çerçeveleri içinde ve bunlar yoluyla varlık kazanır. Bu kategoriler deneyimin içinden doğmaz, aksine deneyim bunların "etkisi"dir (Hall, 1980b: 66).

Deneyim, yaşamın varlığını doğrulamaz. Varoluşun gerçek koşullarına erişmemizi sağlamaz; o, koşulların anlaşılmasını güçleştirir. Gerçekte, deneyimin gerçekliği ideolojinin bir etkisidir; insanlar gerçekle hayali bir ilişki içinde yaşarlar. Hall'un iddiasına göre "son kertede bu hayali ilişki [kapitalist] üretim tarzının yaygınlaşarak yeniden üretilmesine hizmet eder" (Hall, 1980b: 42).

Hall'e göre yapısalcı yaklaşımların en güçlü yanı "belirleyici koşullar" (Hall, 1980b: 43) üzerinde durmalarıdır. Deneyim kendi varlığını onaylayabilen bir kategori değildir; çünkü onu belirleyen kendisinden başka bir şeydir. İdeoloji kavramı gerçek koşulların (maddi, ekonomik) sıradan gündelik deneyimimizde bizden nasıl gizlendiğinin açıklanmasına hizmet eder. Materyalist (Marksist) kuram, bizzat ideoloji kavramı aracılığıyla, kapitalist toplumun yaşanmış deneyimi içerisinde gizli kalmış *gerçek* maddi koşulları açığa çıkartır. Yaşanmış deneyimin gerçekten ne olduğunu ifşa etmek için düşüncenin bu deneyimin dışına çıkması gerekir: "İdeolojiler... *yaşananın* alanıdır, 'düşünmeden' ziyade *deneyimleme* alanı" (Hall, 1977). Kültürelci bakış açısı, deneyim üzerinde durmasından ötürü ideoloji kavramını tam anlamıyla seferber edemez: "Kavram olarak 'deneyim'in sahiciliği çağrıştırma gücü, kültürelcilik ile ölçülü bir 'ideoloji' kavrayışı arasında engel oluşturur. Ancak deneyim kavramı olmaksızın da, belli bir üretim tarzının kendi devamlılığını sürdürmesinde 'kültür'ün etkinliği anlaşılamaz" (Hall, 1980b: 45).

Williams ve diğerleri kültür sorununu sıradan, gündelik varoluşla ilişkisi içinde konumlandırır ve bu çerçeve "yaşanan deneyim" kategorisi aracılığıyla kurulur. Ancak Hall için sorunun ta kendisidir bu. Kapitalist toplumda varoluşun gerçek koşulları perdelenmiştir. Peki, bu nasıl gerçekleşir, perde nasıl çekilir? İçine dalmış halde olduğumuz, üzerine düşünmeden "yaşadığımız" gündelik

---

yapıların ayırt edilmesi yoluyla basitleştirme çabası vardı. Yapısalcılık bu bakımdan indirgemeci ve belirlenimcidir. 1970'lerde bilinçdışı kuramından dolayı Freud, ekonomiyi tüm toplumsal formasyonun yapısal belirleyicisi olarak gördüğü içinse Marx yapısalcı düşünürler olarak anıldı. Aynı tarihlerde Louis Althusser *Marksist yapısalcı* olarak bilinip tanınıyordu.

hayat bu perdenin kendisidir. Yaşanan deneyim, aynı anda kendiliğinden, ideolojik ve *bilinçdışı* olan "ortak duyu" aracılığıyla işler (Hall, 1977: 325). Ortak duyu iki açıdan bilinçdışıdır: Kendiliğinden ve dolaysız oluşu, düşünümden ve bilinçli düşünceden (akıl ve teorik bilgiden) yoksun olduğunu gösterir, "gerçek varoluş koşulları"nın baskılandığı "yer" olarak toplumsal bilinçdışı işlevi taşır.

Hall, her Ortodoks Marksist gibi üretim ilişkilerinin belirleyiciliğine yaslanmak istemişti. Fakat aynı anda, diğer toplumsal fenomenlere hiçbir serbesti ve etki gücü tanımadan onlara sadece iktisadi üretim ilişkilerinin belirleyiciliği altındaki "çıktılar" olarak muamele eden ekonomik indirgemeciliğin tuzağından kaçmak istiyordu. Hall'un (1977: 335; 1980b: 45) "ünlü, önemli ve etkili" bulduğu *Devletin İdeolojik Aygıtları* (1971) yazısının birinci bölümünde Althusser bu konuya eğilir ve toplumsal üretim ilişkilerini belirleyenin ne olduğunu sorar. *En önce* üretim ilişkilerinin var olduğu, diğer her şeyin ondan kaynaklanmış bir şekilde açıklanabileceği ya da böyle çıkarsanabileceği doğru değildir. Böyle bir iddiaya verilecek en sert karşılık, "Peki üretim ilişkilerini üreten nedir?" diye sormaktır. Hall'un kavramaya çalıştığı şey, belirli bir üretim tarzı olarak kapitalizmin yeniden üretilmesinde kültürün etkinliğinin ne olduğudur. Althusser'i izleyerek, kapitalist toplumun sosyal kurumlarına (aile, eğitim, medya) karmaşık sosyal ilişkilerin, tutum ve inançların yeniden üretildiği başlıca alanlar olarak yaklaşır. Bunlar hem kendi başlarına hem de bir bütün olarak mevcut durumda egemen olan iktisadi üretim tarzının devamlılığını sağlar. Hall sosyal kurumları, egemen iktisadi üretim modelini sürdürmek için hem ayrı ayrı hem de birlikte çalışan; karmaşık sosyal ilişkiler, tutumlar ve inançların yeniden üretildiği alanlar olarak düşünür. Ortak duyular yoluyla sosyal yapılar içine yerleşir, belli hayat tarzları içinde yaşarız. Ortak duyuya ait görüşler bu sosyal yapılar ve yaşam tarzları içinde somutlaşıp dile gelir. Yaşanan deneyimin alanı işte burasıdır, maddi "altyapı"yı sorgusuz sualsiz yeniden üreten toplumsal bilinçdışının alanı. Burada teoriye düşen görev bunların tümünü inceleme konusu yapmaktır.

İdeolojinin Önemi

Stuart Hall'un kültürel çalışmalara özellikle de medya çalışmalarına miras bıraktığı tek bir fikir varsa o da "ideoloji"dir. Hall (1977: 45), "Marksist paradigma içinden gelişip de ideoloji kategorisinden yoksun bir kültürel çalışmalar yaklaşımı tasavvur etmek oldukça zordur" diye yazar. İdeoloji, Marx'ın yazılarında merkezi bir kavram olarak yer almaz ve tartışmalara genellikle şu iki metinden biri kaynaklık eder: *Kapital* ve meta fetişizmi kavramı (Frankfurt Oku-

lu'nun hareket noktası) ya da Marx'ın erken dönemine ait olan *Alman İdeolojisi* (1845). Hall'un dayanak noktası ikincisidir. Toplumsal hayat üzerindeki ideolojik perdenin nasıl, hangi şekillerde çekildiğini konusunda oldukça farklı yaklaşımlar doğurdukları için bunlardan hangisinin tercih edildiği önemli bir fark yaratır. Daha önce de ele aldığımız gibi, *Kapital* ve meta fetişizmi ile başlayarak 1930'larda Eleştirel Teori'nin ön plana çıkarttığı yabancılaşma ve şeyleşme kavramları, kapitalist tüketim kültürüne eklemlenmiş olan yanlış bilinci tarif etmek için kullanıldı. Hall'un ideoloji kavramını bu bakış açısıyla benimsemez; kısmen üst-belirlenimci olmasından, kısmen de kitlelerin kaderiyle ilgili kültürel karamsarlığından dolayı. Kültürel çalışmaların ne ilk ne de ikinci kuşağı "kitle" kültürü terimiyle konuşmaya isteklidir. Hall, Frankfurt Okulu'nun yaptığı gibi, kitlelerin kitle kültürünce uyuşturulmasını açıklamakta işe koşulmuş bir ideoloji kavramdan yola çıkmak istememiştir. İdeolojiye, meydan okuma ve direncin salt "teoride" kalmadığı, sıradan halkın gündelik hayatında karşılığı olan potansiyel bir mücadele ve çekişme alanı olarak yaklaşır.

Hall'un başlangıç noktası *Alman İdeolojisi*[6] ve "egemen düşünceler"dir:

> Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda, zihinsel üretimin araçlarını da emrinde bulundurur, bunlar o kadar birbirinin içine girmiş durumdadırlar ki, kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikirsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir, şu halde bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin ifadesidirler; başka bir deyişle bu düşünceler, onun egemenliğinin fikirleridir. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler, başka şeyler yanında, bir bilince de sahiptirler ve sonuç olarak düşünürler; bu bireyler, bir sınıf olarak egemen oldukça ve tarihsel çağı bütün genişliğince belirledikçe, elbette ki, bu bireyler sınıflarının bütün genişliğince egemendirler ve öteki şeyler bakımından olduğu kadar, düşünürler, fikir üreticileri olarak da egemendirler ve kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir (Marx ve Engels, [1845-1846] 1970: 64-65).

---

[6] Türkçesi, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 1992. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

Uzun lafın kısası bu görüş, "egemen ideoloji tezi"dir. Tarihin herhangi bir döneminde maddi üretim araçlarını elinde bulunduranlar aynı zamanda zihinsel üretim araçlarını da kontrol eder; bunlar aracılığıyla maddi (iktisadi ve politik) egemenliklerini sürdürmek adına fikir, değer ve inançları dolaşıma sokarlar. Üretim araçlarından yoksun bağımlı sınıflar egemenlerin fikirlerine meydan okuyacak toplumsal ve siyasal gerçekliğe ilişkin kendi görüşlerini yaygınlaştırma becerisinden yoksundur. İngiliz basın tarihinin sol kanat okumaları tam da bu noktayı vurgular (Curran, 1977; 1981). Bugünkü anlamda medya, on dokuzuncu yüzyıl ortasında mevcut değilse de, kökleri modern basın endüstrisinin temelinin atıldığı o günlere dek uzanır. Nitekim Marx'ın kendisi de parça başı gazetecilik yaparak ailesini geçindiren birisiydi. Bu ünlü pasajı, yirminci yüzyıl sonlarındaki medya ortamına uyarlamak doğrusu pek de zor olmazdı.[7]

Ancak, genel itibariyle, zihinsel üretim araçları özel sermayenin mülkiyetinde olmayı bugüne dek sürdürmesine ve dolaşıma sokulan fikirler onların maddi çıkarlarına yönelik bir tehdit oluşturmamasına rağmen, egemen fikirlerin gerçekte nasıl olup da bireylerin zihnine yerleştiği ve kabullenildiği sorusu hâlâ ortadadır (ki Marx bu soruyla ilgilenmemiştir). Stuart Hall için meselenin düğüm noktası burasıdır. Göreceğimiz gibi Hall, televizyonun nasıl "işlediğini" açıklamak için kültürel üretim ilişkilerini analiz edebilecek bir model kurma girişiminde medyaya yönelik yaygın sosyal bilimsel bakış açısını reddederek işe koyulur. Bu yaygın görüş, Amerikan kitle iletişim sosyolojisinin yoğun tesiriyle, mesajlarını pasif tüketicilere zerk eden aşırı belirlenimci bir güçlü medya modelinden hareketle şekillenmiştir. Hall, medya çıktılarının üretimini, aktarımını ve alımlanmasını bir arada açıklayabilecek bir model oluşturmak ister; yapımcılar, içerikler ve izlerkitle kültürel üretimin toplumsal koşulları bağlamında bir arada ele alınacaktır. Geliştirdiği çözüm, 1970'lerde Birmingham'da medyaya yönelik çalışmaların gelişimine zemin oluşturan kodlama/kodaçımı modeli olur.

Kodlama/Kodaçımı

"Kodlama/Kodaçımı" yazısı 1980 yılında, *Kültür, Medya, Dil* başlıklı derlemenin "Medya Çalışmaları" başlıklı üçüncü bölümünde yayınlandı. Makalenin başındaki dipnotta, bu yazının 1974 yılında Merkez tarafından teksir halinde yayınlanan "Televizyon Söyleminde Kodlama/Kodaçımı" başlıklı daha

[7] Bu pasaj özellikle, 1970'lerin başında sokak soygunlarıyla ilgili yaratılan "ahlaki panik"te medyanın üstlendiği toplumsal role denk düşer (Hall vd., 1978: 53-77).

kapsamlı metnin özeti olduğu belirtilmişti. Bu metin ilk kez, 1973 yılında Leicester Üniversitesi Kitle İletişim Araştırmaları Merkezi tarafından düzenlenen seminerde sunuldu, burada gelen yorum ve eleştiriler Merkez'in öğrencilerinin faydalanması amacıyla metnin sonuna eklendi. Bir yıl sonra bu kez Venedik'te, *Prix Italia* (yayıncılık ödülleri –ç.n.) kapsamında düzenlenen, yayıncılar ve seyirciler konulu bir sempozyumda dinleyicilere ulaştı. Merkez 1970'li yıllar boyunca, sürmekte olan çalışmalarını basılı hale getirdi. Bireysel çalışmalar, teksir olarak basılan makale dizileriyle dolaşıma girdi ve istek üzerine çoğaltıldı; belirli konulardaki grup çalışmaları ise uygun bir isimlendirmeyle "Kültürel Çalışmalar Tartışma Metinleri" başlığıyla dizi halinde yayınlandı. 1970'lerin sonunda Hutchinson Yayınevi, Merkez'in o güne dek üretip kendi imkanlarıyla bastığı çalışma metinlerini, devam eden ve tasarlanan projeleri de dahil ederek kitap olarak yayınlamayı önerdi. *Kültür, Medya, Dil* kitabının alt başlığı *Kültürel Çalışmalar Tartışma Metinleri, 1972-1979* idi. "Kodlama/Kodaçımı" makalesinin basılı bir kitapta yer alışı, hem bir sona hem de bir başlangıca işaret eder; makalelerin çoğaltılıp elden ele dağıtıldığı "*samizdat* kültürü"nün sona erişine ve bu makalenin ana akım akademik literatüre girişine.

İlk bakışta, "Kodlama/Kodaçımı"nın (bundan sonra, K/K) ilk basımı oldukça kısa, sadece on sayfadır; dipnot ve referanslarla dolu bir metin değildir. Tamamlanmamış bir havası vardır; sanki üzerinde çalışılmaya devam edilecek bir yazı gibi durur. Başlığı, kesme işaretiyle ayrılmış iki sözcükten daha fazla detaya girmeyen bir konu ortaya atar. Şimdi ise bu iki sözcük, ilgili herkesin anlayacağı alana özgü bir kısaltmadır. Başlık bir dış referans noktasına işaret eder: Barthes'ın (1975) edebi bir metni oluşturan kodların analizi için detaylı bir model geliştirdiği *S/Z* adlı çalışması. K/K, kalıcı olması beklenebilecek türde bir metin değildir. Önemi, ne hakkında olduğu kadar, onu çevreleyenlerle ilgilidir: Metne varlık kazandıran ve sonrasında yön değiştirmesi ve yenilenmesi için itici güç oluşturan sorunlar, kaygılar ve niyetler. Bunların hiçbiri durağan unsurlar değildir ve kitapta basılana kadar yıllar içinde değişime uğramıştır. Bu unsurları açıklığa kavuşturmak metni tarihsel bir arka planla desteklemekten çok, makalenin bu bitmemiş gibi görünen metinsel niteliğini açıklayabilmek için bir hareket noktası sağlar. Elimizdeki basılı metin, yayınlanmak için yazılmış bir metin gibi görünmüyorsa, bunun nedenini metnin dışından arayabiliriz. Metne bu şekilde yaklaşmak, anlaşılmasına büyük katkıda bulunduğu meseleleri hatırlamanın da bir yolu olarak düşünülebilir. Bu bir anlamda, Merkez'in 1970'lerdeki çalışma hayatına, sürmekte olan çalışmalarını teksir halinde

paylaşma geleneğine, kültürel çalışmaların çağdaş kültürü sorgulama projesinin açımlandığı çalışma metinlerine geri dönmek demektir.

K/K çalışmasının ilk kez sunuluşuyla (1973) ile kitapta yayınlanışı (1980) arasında geçen sürede Hall inanılmaz bir akademik üretkenlik sergiledi. David Morley ve Kuan-Hsing Chen (1996: 504-14) tarafından derlenen, *Hall'e Armağan* kitabında yer alan biyografisi, Hall'un bu yıllar arasında bir çalışmadan diğerine, olağanüstü geniş bir yelpazede sunduğu kesintisiz katkıyı listeler. Merkezin neden olduğu gerilimlere rağmen, aslında bir ölçüde bu gerilimlerin etkisiyle, 1970'li yıllar gerek verdiği dersler gerekse yazdığı yazılar açısından Hall'un zirvede olduğu yıllardı ve K/K modeli her ikisi için de merkezi bir konumdaydı. Colin Sparks K/K'yi "Hall'un o dönemki en önemli entelektüel başarılarından biri" (Sparks, 1996: 86)[8] olarak tanımlar. *Medya, Kültür, Dil* kitabı yayınlandığı sırada Hall, Open University'de sosyoloji kürsüsünün başına geçmek üzere Birmingham'dan ayrılmıştı. 1964'ten bu yana Merkez'de çalışan ve 1968'den beri yöneticilik yapan Hall, on beş yılın sonunda yorgun düşmüştü:

> Kültürel çalışmaların iç çatışmalarına her geçen yıl daha sık maruz kaldığımı hissettim... Feminizm meselesini sindirmek çok zordu... eğer feminizm karşıtı olmuş olsaydım, durum farklı olurdu, ama değildim. O yüzden, "düşman" addedilmek, en kıdemli ataerkil figür olarak hedef alınmak beni içinden çıkılmaz bir pozisyona düşürdü... Merkezin ilk zamanlarında alternatif üniversite gibiydik. Öğretim elemanlarıyla öğrenciler arasında pek bir ayrım yoktu. Oluştuğunu gördüğüm şey kuşaklar arasında, statüleri itibariyle öğrenci ve hocalar arasında beliren ayrışmaydı ve buna kayıtsız kalamadım... Tüm bunlar nedeniyle ayrılmak istedim (Morley ve Chen, 1996: 500).

Bunların hiçbirinin –1970'lerde Merkez'deki hayat, yaşanan gerçeklik– orada üretilen çalışmalarla zaruri bir bağı olmayabilir. İster kişilerin ister kurumların, hayatları ile çalışmaları arasında bir paralellik bulunması gerekmez. Ne var ki buradaki kavgaların, çarpılan kapıların, öfke dolu suskunlukların ve örselenmiş egoların arkasında yatan, pembe dizilerdeki gibi kişisel ya da ailevi ilişkilerdeki pürüzler değil, belli teorik ya da politik fikirlere duyulan tutkulu bağlılıklardı (Brunsdon, 1996). Merkez'de üretilip yayınlanan metinlerde, yüksek

[8] Rojek'e göre de (2003: 14), "bugün anlatı çözümlemesi alanında temel bir kaynak kabul edilen ünlü kodlama ve kodaçımı yazısı Hall'un kültürel çalışmalar alanına yaptığı en önemli metodolojik katkıdır."

sesle ve hararetle karşı çıkılan şeylerin, yani "teorinin gümbürtüsü"nün yankılanışını duymak, bunların o zamanlar nasıl bir önem taşıdığını, aradan sadece otuz yıl geçmesine karşın çok uzaktaymış gibi görünen bu meselelerin o tarihte ne anlama geldiğini görmeye başlamak demektir. Fakat bunların hâlâ bir önemi var mı? Eğer sözünü ettiğimiz metinler, üretildikleri tarihsel koşullardan kopuk müstakil birer inceleme nesnesi, okurların üzerine kendilerince yeni kayıtlar düşebildikleri birer palimpsest gibi sunulmuşlarsa yoktur. Ancak bu hiç de K/K'nin savunduğu bir konum değildir.

Karşı Çıkan Bir Model

K/K, o dönemlerde medya çalışmalarında başat paradigma kabul edilen ve esasen Amerikan etki araştırmalarıyla ilişkilendirilen geleneğe bir yanıt olarak görülebilir. Britanya'da 1960'lı ve 70'li yıllarda Amerikan kitle iletişim sosyolojisi denildiğinde, pozitivist sosyal bilim anlayışıyla sınırları çizilmiş, niceliksel ve ampirik yönelimli kitle iletişim çalışmaları akla geliyordu. 40'ların eleştirel ve yönetimsel araştırma geleneklerini birleştiren kurucu nitelikteki çalışmalar, Atlantik'in her iki yakası için de esin kaynağı olmaktan çıkmıştı. Entelektüel bir tutukluk hüküm sürüyordu. Amerikan kitle iletişim araştırmaları 50'lerden sonra, Lazarsfeld, Merton, Riesman ve çağdaşlarının çalışmalarıyla karakterize olan o eleştirel ve sorgulayıcı yanını kaybetmişti. Üstüne üstlük, daha önce gördüğümüz gibi, İngiltere kendine özgü bir eleştirel sosyoloji geleneğinden yoksundu; kültürü ve toplumu *eleştirel* bir bakışla inceleme arayışına Amerikan sosyolojisinin de pek yardımı dokunmuyordu. Ancak Hall'un kitle iletişim araştırmalarına dair eleştirisinin hedefinde Amerikalı araştırmacılar değil, çok daha yakınındakiler vardı:

> Yazının birkaç farklı bağlamı bulunuyor... Bu yazı ilk olarak, Leicester Üniversitesi bünyesindeki Kitle İletişim Araştırmaları Merkezi'nde düzenlenen bir kolokyumda sunulduğu için, bir anlamda, metodolojik/teorik. Burası, etki ölçme ya da içerik analizi gibi pozitivist ampirik modeller kullanan bir merkezdi. Bu yüzden yazıda... bir nebze polemikçi bir sataşma var. O görüşlerin bazılarının karşısında konumlanıyor; içeriğin sabit bir anlam ya da mesajın aktarımı şeklinde kavranmasına karşı çıkıyor... Kodlama/kodaçımı öyle büyük bir model değildi. Gözüme Kitle İletişim Araştırmaları Merkezi'ni kestirmiştim, mağlup etmek istediğim onlardı (akt. Cruz ve Lewis, 1994: 253, 255).

Yazının sunulduğu seminer, Leicester Kitle İletişim Araştırmaları Merkezi'nin müdürü James Halloran tarafından düzenlenmişti. Hall, kitle iletişim sü-

recinin medya mesajının üretim yapısından izlerkitlenin algılama ve kullanımına uzanacak şekilde bir bütün olarak araştırılması konusunu konferansta gündeme getiren Halloran'ın katkısını teslim eder. Ne var ki, Hall ile Halloran (ayrıca genel anlamda Birmingham ile Leicester) arasında temel bir farklılık vardır: Hall esasen metin, dil ve anlam sorunuyla ilgilenen edebiyat çalışmaları alanından gelir, Halloran ise sosyoloji; özel olarak da Amerikan kitle iletişim sosyolojisi kökenlidir. Üstelik Hall ve Merkez'in ilgileri belirli bir Marksist çerçevede konumlanırken, Leicester'ın böyle belirgin bir teorik/politik yönelimi yoktur.

Ayrıldıkları temel nokta, Hall'un iletişimin sürecinin hiçbir aşamasında yansız olmadığını düşünmesidir. Kitle iletişim sosyolojisi, iletişimin aksamasını süreçteki bir tıkanıklık, "aktarımdaki teknik bir hata" olarak görür (Hall, 1973: 19). Sosyoloji ve eğitim alanından uzmanların müdahaleleriyle kültür politikaları, "izleyicilerin televizyon mesajlarını daha iyi ve verimli bir şekilde alımlamalarına yardımcı olacak şekilde" yönlendirilebilir (Hall, 1973: 1). Hall'un tespit ettiği gibi bu bakış açısı gerçek soruna işaret etmek bir yana, onu görmekten bile uzaktır; "bizimki gibi toplumlarda, yayıncılığın üretim aşamasındaki seçkinler ile izleyiciler arasındaki iletişim kaçınılmaz şekilde 'sistematik olarak çarpıtılmış iletişim' niteliği taşır" (Hall, 1973: 19). Gerek iletişim sürecinin gerekse uzmanların müdahalesinin tarafsız olduğunu farz etmek bu sistematik çarpıtmanın değirmenine su taşır, bilinçsizce yapılmış olsa ve öyle görülmese bile bu politik bir tercihtir:

> Politik tercihi teknik bir mesele olarak "yanlış okumak" sosyal bilimcilerin fazlasıyla meyilli oldukları türde bir örtük işbirliğinin ifadesidir. Bu aldatmacanın kaynakları toplumsal ve yapısal olsa da fiili süreç çelişik kodların işleyişiyle ilerler. Bilimsel araştırmacıların hegemonyanın yeniden üretimine, açıkça teslim olmasalar bile, salt bir "uzmanlar sınıfı" olarak iş görerek "bilinçsizce" katılmaları ilk kez karşılaşılan bir durum değildir (Hall, 1973: 19).

Bunlar, Hall'un aynı alanda çalıştıkları rakip araştırma merkezini yaylım ateşine tuttuğu 1973 tarihli sunuşunun kapanış cümleleridir. Ancak dikkat yönelttiği konular zaman içinde değişince, bu ifadeler 1980 tarihli metinden çıkarılmıştır.

Geçiş Halinde Bir Metin

O halde, ilk taslaklardaki hangi kısımların baskıya giren gözden geçirilmiş metinden çıkarıldığına bakalım. Leicester'daki seminerin odak noktası "söylem

olarak televizyon"du. Seminer başlığı, sunuşa belli bir yön tayin etmiş olsa da Hall, metnini konumlandırışıyla konunun oradaki "ele alışına" müdahalede bulunmuştu. Yazıda, metinler, mesajlar ya da anlamdırma pratikleri gibi çeşitli şekillerde yaklaşılan popüler kültür unsurlarına semiyolojik kodaçımı yapmayı öneriyordu. Bir metnin kodaçımını yapmak, onu şeffaf bir mesajı varmış gibi "okumak" değildir. Asıl olarak, popüler kültür ürünlerine, özellikle sinema ve televizyona "sistematik olarak çarpıtılmış iletişim biçimleri" olarak yaklaşan "kuşkucu yorumsamacılığa" başvurur. Yazının ilk paragrafında alıntılanan ancak yazarına daha sonra atıf yapılan (Hall, 1973: 16, dn. 23) "sistematik olarak çarpıtılmış iletişim biçimleri" ifadesi, Habermas'ın terapi sırasında hastaların konuşmalarında ortaya çıkan bilinçaltının sistematik çarpıtmalarını açıklığa kavuşturmak için Freudyen psikanalize "bilimsel" bir kaynak olarak yaklaştığı aynı başlıklı makalesinden alınmıştır. Popüler kültür metinleri "kültürün bastırılmış içeriğinin 'örtülü' olarak ifade edildiği" rüyalar gibiyse (Hall, 1973: 11) o halde eleştirel analizin görevi, "örtük anlamların açık sembollere çevrilmesinde iş gören yoğunlaşma ve yer değiştirmeler" hakkındaki Freudyen analizlere benzer (Hall, 1973: 11). "Derinlemesine analiz" popüler kültürün "görünürdeki biçimleri"nin gizlediği örtük anlamlara ulaşmaksa, o halde kültürün kodlarında saklı olanları (gizlenenleri) ortaya çıkarmanın yolu kodaçımıdır. O dönem gelişmekte olan ve yazıda daha çok Umberto Eco ve Roland Barthes'ın çalışmaları üzerinden ele alınan göstergebilim (semiyoloji), popüler dizilerin yüzeydeki yapısal özellikleri ile derindeki mitsel yapıları arasında bağlantıyı kurmak için kullanılır. Tüm bu fikirler, sinemada ve daha sonra televizyonda bir tür olarak *Western* filmleri hakkındaki uzun bir tartışma boyunca geliştirilir (Hall, 1973: 11). Metnin kitap baskısında bu tartışmadan hiç iz kalmamıştır.

David Morley ve Charlotte Brunsdon, merkezin o yıllardaki çalışma hayatına dair ilginç değerlendirmelerinde şunu söylerler: "1970'lerde Birmingham'da üzerine 'western' etiketi yapıştırılmış çok sayıda kutu vardı, Merkez'in başlanıp bitirilmemiş bir başka projesi daha." Bu şüphesiz Hall'un sinemayla olan eski münasebetinden kalan bir izdi. Hall, 1961 yılında Londra Üniversitesi Chelsea Koleji'nde medya, sinema ve popüler kültür üzerine dersler vermeye başlamıştı. 1962-64 yılları arasında, İngiliz Film Enstitüsü'nün eğitim departmanı aracılığıyla Paddy Whannel ile birlikte çalışmış ve bu işbirliğinin ürünü olarak *Popüler Sanatlar* (1964) kitabı yayınlanmıştı. Fakat Hall'un, 1973'teki metninin merkezine yerleşmiş olan sinemaya (başta gelen popüler sanatlardan biri) ve televizyon kurmacalarına duyduğu ilgi, yedi yıl sonra ortadan kaybolmuştu. K/K

bu nedenle geçiş halinde bir metindir. Hall'un popüler kültür biçimlerinin metinsel analizine yönelik çok yönlü ilgisinin sonradan tümüyle kaybolacak zayıf bir izi bu ilk versiyonda bulunur. Bu metinde yer alsa da henüz ağırlığı hissedilmeyen fakat Hall'un 1970'lerdeki çalışmalarının ayırt edici özelliği haline gelecek asıl unsur, Marksizm'le kurduğu karmaşık ilişkidir. Bu geçişte ideoloji kavramı merkezde yer alacaktır. Metnin sonuna doğru, Althusser'in *Devletin İdeolojik Aygıtları* yazısı ile daha tarihsel bir niteliği olan ve Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nden alınan hegemonya kavramı sahneye çıkarlar. İkisi de İngilizceye kısa bir süre önce çevrilmiştir. Ve henüz ikisi de yeni Marksist kültürel analizde tam anlamıyla özümsenmemiştir. Hall'un oluşumuna herkesten çok katkıda bulunduğu çalışma alanına yaptığı en önemli katkı bu olacaktır.

1980 Tarihli Metin

Yazının teksir versiyonuyla kitapta yer alan son hali arasındaki temel fark, *western*'in semiyolojik incelemesinin yapıldığı üçte birlik bölümün çıkarılmış olmasıdır. Metnin başı ve sonu da kısaltılmıştır. Seminerin konusuyla ilgili göndermeler silinmiş, kitle iletişim sosyolojisi ve davranışçı psikolojiye dair tartışmanın tonu yumuşatılmıştır. Önceki versiyon, metinlerin yapısökümüne semiyolojik bir katkı sunarken, yazının yeni hali, "egemen ideoloji" kavramından hareketle, Marksist/sınıf temelli bir sorunsal etrafında metinlerin izlerkitle tarafından yorumlanışına yönelir. Modelin ana vurgusu ve teorik zemini değişmiştir.

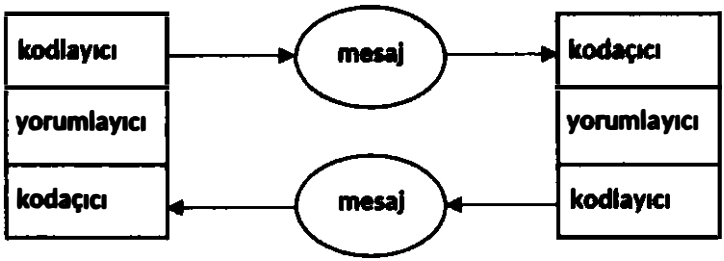
Amerikan kitle iletişim araştırmaları geleneğini bilenler için bu metin ilk okunduğunda bir *déjà vu* hissi yaratabilir.[9] "Kodlama" ve "kodaçımı" terimleri, Claude Shannon'ın mesajların "gürültü" unsuru tarafından çarpıtılıp bozulmaktan korunarak iletişim sürecinin bütünlüğünün sağlanması hakkındaki *Matematiksel İletişim Modeli* (1949) başlıklı çalışmasından bu yana bilinir. Shannon'ın iletişim ve enformasyon iletim modeli şu unsurlardan oluşuyordu:

kaynak → kodlayıcı → mesaj → kodaçıcı → hedef

Wilbur Schramm iki kişi arasındaki iletişim sürecini detaylandırdığı modelde bu akışa geribesleme unsurunu dahil etmiş, ayrıca modeli sosyal ilişki ve sosyo-kültürel çevre bağlamında genel bir çerçeveye oturtmuştu.

---

[9] Bu ve sonraki iki paragraf, Katz vd.nin (2003) derlediği kitapta yer alan "Kodlama/Kodaçımı" hakkındaki bölümü benimle birlikte kaleme alan Michael Gurevitch'e aittir.



Schramm'in iletişim süreci modeli

Hall'un kodlama ve kodaçımı kavramlarını kullanışı, ilk bakışta Shannon ve Schramm'ın modellerine dönüş gibi görünebilir. Ancak bu izlenim yanıltıcıdır. Hall yazısına "geleneksel" gönderici-mesaj-alıcı modeline atıfta bulunarak başlar. Sonrasında bu modeldeki mesaj alışverişine odaklı doğrusallığa karşı çıkarak üretim, dağıtım, tüketim ve yeniden üretim aşamalarını içerecek şekilde Marx'ın meta üretimi modeline dayanan alternatif bir iletişim modeli önerir. Böylelikle, içerik üreten kurumlar olan kitle iletişim araçlarının incelenmesi bakımından gerekli olan üretim perspektifini K/K çerçevesine dahil eder.

Hall daha sonra, Marx'ın emek sürecini anıştıran terimlerle medya mesajlarının üretim yapılarına dikkat çeker; kodlama ve kodaçımı etiketlerini kullanarak, denklemin "anlam yapısı 1" (kodlama) ve "anlam yapısı 2" (kodaçımı) şeklinde adlandırdığı iki tarafını tanımlar. Bu iki anlam yapısı arasında simetrik bir ilişki gerekli görülmez. Daha doğrusu Hall, böyle bir örtüşme mümkünse bile bunun çok nadir olabileceğini varsayar. Shannon'ın aksine Hall için bu gerekli bir durum değildir. Hatta böyle bir örtüşmenin olmaması, Hall'un kodaçımı sürecinin kendine özgü gücü ve varlığıyla, kodlanmış anlamdan bağımsız gelişebileceği şeklindeki argümanı için gereklidir. Bu şekilde Hall, teorik çerçevesini oluşturmakta yapısalcılık ve göstergebilimin temel prensiplerinden yararlanırken, kodlanmış metnin gücüne ve anlamların metne sıkıca gömülü oluşuna dair semiyolojik iddialara karşı çıkar. Buna göre, alıcılar mesajları kodlandığı şekilde kabul edip kodaçıma tabi tutmak zorunda değildir, farklı ya da karşıt okumalar uygulayarak metnin ideolojik gücüne ve etkisine direnç gösterebilirler. Bu nedenle model, asıl vurgunun kodlama ya da kodaçımı uğrağına yapılmasına bağlı olarak en az iki şekilde uygulanabilir. Yazının başlığı ilk aşamada kodlanan ile ikinci aşamada açımlananın ne olduğunu, yani "televizyon söylemi" konusunun üstünü örter. Açık bir şekilde söylersek, ilk uğrak "kodlama → söylem olarak program (metin)"dir, ikincisiyse "söylem olarak program (metin) → kodaçımı"dır. Yazının ilk versiyonu daha çok kodlamaya odaklanırken, son halinde vurgu kodaçımına kayar.

Çalışmanın bir başka önemli katkısı bu sayede ortaya çıkar: farklı kodaçımı kiplerinin varlığı. Bu tartışma, Frank Parkin'in (1971) *Sınıfsal Eşitsizlik ve Siyasal Düzen* kitabında önerdiği üç katmanlı değer sistemi tipolojisinden uyarlanmıştır: 1) Bir sınıf sistemi içindeki insanların içten benimsedikleri egemen değer sistemi, 2) Uzlaşmacı bir tepki doğuran tabi değer sistemi, 3) Sınıfsal eşitsizliğe karşıt bir yorumu teşvik eden radikal değer sistemi. Hall'un tipolojisi de genel olarak buna benzer. "Egemen-hegemonik konum"da mesaj, kodlama sırasında referans alınan konuma uygun şekilde kodaçımlanır. Bu konum, yayıncıların hegemonik biçimde okunacağı varsayımıyla kullanıma soktukları" profesyonel kodları destekler. "Müzakereli konum", uyuma yönelik olanlar ve muhalif unsurların karışımıdır. Son olarak "karşıt konum", kodlamadan tamamen zıt yönde bir kodaçımına karşılık gelir (Hall, 1980a: 136-138). Parkin ile Hall'un tipolojileri benzer görünmekle birlikte aralarında temel önemde bir fark vardır. Parkin'in değer sistemi tipolojisi esasen sosyolojik bir özellik taşır; değer sistemlerini sınıfsal farklarla ilişkilendirir. Hall'un tipolojisi ise semiyolojiktir, farklı kodaçımı ve anlam oluşturma kiplerini belirlemekte işe koşulur.

Kodlama Aşaması

Hall'un 1973 tarihli metninin önemli bir kurum içi hedefi vardı; Merkez'in öğrencileri, özellikle de Medya Çalışmaları Grubu'nun sürmekte olan çalışmaları için bir kavram seti, tanısal bir model olarak düşünülmüştü. Bu durum, metnin taslak gibi görünmesini ve "tamamlanmamışlık" hissini de büyük ölçüde açıklar. Yazının tamamlanışı ve kabul görüşü (ya da görmeyişi) somut örneklere uygulanmasıyla olacaktır. Bu metnin özerkliği gerçekten göreceli dir, esinlediği ve desteklediği çalışmalara göre değişebilir. Hall, Leicester'da dinleyiciyle buluştuğunda aldığı tepkilere dair daha sonra yaptığı ve başına "Yalnız Merkez Üyeleri İçin" diye not düştüğü bir eklemede şöyle der: "Çalışma oldukça ilgi gördü, yöneltilen soruların çoğu yazının sonunda çizilen şablonu [yani, televizyon mesajlarının farklı şekillerde kodaçımlanabileceği] Merkez'in 'ampirik ve işlemsel olarak!' kullanmaya başlayıp başlamadığını anlamaya yönelikti" (Hall, 1973: 21). Ünlem işareti Merkez'dekilerin bu sorunun yanıtını zaten bildiklerini gösteriyordu. Şablonun tüm amacı onu işlemsel hale getirmek, yani televizyon programlarına uygulayarak "gerçek" seyircilerin bu programları modelin öngördüğü yollarla kodaçımına tabi tutup tutmadığını ampirik olarak sınamaktı.

Çalışma grubundaki öğrencilerden Charlotte Brunsdon ve David Morley'in araştırması, modeli sınamak için geliştirildi: Televizyonun kodları belli bir

programda nasıl işliyor, örnek olarak seçilen *Nationwide* programında kodlanan "ideolojik sorunsal" gerçek seyirciler tarafından ne şekilde anlamlandırılıyordu? İzleyiciler programın mesajını sorunsuz bir şekilde kabul edip "alıyor" muydu, yoksa mesajın daha incelmiş ("müzakereci") bir yorumunu mu benimsiyorlardı? Ya da programın (ideolojik) dünya görüşüne karşı çıkıp karşıt bir kodaçımı yaparak sunulan ideolojik söylemi (oldukça belirgin bir "milliyetçi" anlam çerçevesi) "fark ederek" onu ortaya mı çıkarıyorlardı? Morley ve Brunsdon modeli tüm yönleriyle –kodlama süreci, kodlanmış olan program ve seçilen izleyicilerin kodaçımı– sınamak istemişlerdi ancak sadece son ikisiyle uğraşmayı başarabildiler. İlk başta, yayın üretim sürecini, kurum içi işleyişi, profesyonel yayıncılık kültürünü ve programın yayına hazır hale geldiği kodlama aşamasını da çalışmak istemişlerdi (David Morley, kişisel iletişim). Fakat bu neredeyse imkânsızdı; 1970'lerde akademisyenlerin BBC'ye erişimi birkaç istisna haricinde çok sınırlı tutuluyordu. Model her biri diğeriyle bağlantılı olan üç parçalı bir yapı öneriyor, dolayısıyla modelin "kanıtı" bu üç boyutun incelenmesinde yatıyordu. Ne var ki modelin kaderi, kodaçımına diğer aşamaları zamanla unutturacak kadar fazla vurgu yapılarak ele alınması oldu.

Bugün pek sözü edilmese de, Medya Grubu'nun *Panorama* programının 1974 seçimleriyle ilgili bir bölümü hakkındaki detaylı araştırma o zaman için oldukça önemliydi (Hall vd., 1976). Bu bölüm, seçimlerden üç gün önce "Nasıl Bir Birlik?" başlığıyla Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda'da yeniden yükselişte olan milliyetçilik karşısında ulusal birlik temasını ve siyasal yetki devrine yönelik baskıları gündeme taşıyordu. Araştırma, ideolojiyi anlamlar üzerinde mücadele olarak tanımlıyor ve ideolojinin kabul görmüş ve sorgulanmayan uzlaşım alanı içerisinde (parlamenter siyasetin meşruiyeti hakkında) nasıl işlediğine ilişkin titiz bir analiz sunuyordu. Yeğlenen anlamların, kısmen BBC, kısmen de siyasi parti temsilcileri tarafından kontrol altında tutulan televizyon söylemi aracılığıyla nasıl yönlendirildiğini ortaya koyan mükemmel bir çalışmaydı. Böylelikle, K/K yazısında çerçevesi çizilen kodlama süreci, detaylı bir vaka incelemesiyle ortaya konmuş oluyordu:

> Televizyondan aktarılan mesajlarla ilgili olarak, bu mesajların asla tek bir anlam taşımadığını söylemeliyiz: Bunlar daha ziyade bir anlam çoğulluğunun sahasıdır; içlerinden uygun bulunan seyirciye sunulur... Yayıncıların kodlama pratikleri... program konusunun sunumu ile seyircilerin ondan "edindikleri" görüş arasında bir şeffaflık oluşturmayı amaçlar. Yayıncı, emrindeki tüm teknik ve iletişimsel kabiliyeti kullana-

> rak, kodlama ve kodaçımını aynı hizaya sokmaya çalışır: Belli türde bir ideolojik kapanma yaratarak konuya dair bir *yeğlenen okuma* biçimi oluşturma çabası içindedir... Gelgelelim, farklı okuma ihtimalleri barındırmak, kodlarla iş gören her dilsel sistemin doğasında vardır. Buna göre, bizce farklı türde seyirciler... kodlanmış metnin birden çok okumasını yapabilirler (Hall vd., 1976: 53, 67, vurgu eklendi).

Yeğlenen okuma[10] kavramı, K/K yazısındaki ana yönelimi de açık bir şekilde gösteriyordu: Kodlama ve kodaçımı biçimleri arasında zorunlu bir örtüşme yoktu. Televizyon programında kodlanan ideolojik mesajın izleyenler tarafından aynı şekilde "kabul göreceği" garanti edilemezdi. Bu görüş, dönemin etkili dergilerinden *Screen*'de, yaklaşık aynı zamanlarda (1970'lerin başı) geliştirilen film seyircileriyle ilgili teorik modele tezat oluşturuyordu. Ayrıca, az sonra göreceğimiz üzere, Birmingham'daki Rosalind Coward ve John Ellis gibi katı Althussercilerin fikirleriyle de uyuşmuyordu.

Başta televizyon olmak üzere, çağdaş medya araştırmaları için K/K'nın metodolojik bir araç seti olarak işlev gördüğünü öne sürdüm. 1970'lerin başında, ilk ortaya çıkışında asıl vurgu kodlama süreci üzerindeydi ve odaktaki mesele *Western* gibi popüler türlerin anlatı yapılarının semiyolojik analiziydi. 1970'lerin devamında vurgu, ideolojinin özneler üzerinde nasıl işlediğine dair, ateşli bir şekilde öne sürülen –Merkez'in jargonundaki gözde deyimle– "Marksist sorunsal" üzerinden kodaçımına kaydı. Eğer K/K geçiş halinde bir metinse, onu gerekçelendirmek ve onaylamak için tasarlanan teorik düzenek de bu yolculukta değişim geçirmişti. Colin Sparks (1996: 88) bu düzeneğin, şatafatlı ancak istikrarsız olduğunu söylemişti. Antropoloji, dilbilim, sosyoloji, edebiyat teorisi, Marksizm, psikanaliz ve başka kaynaklardan seçilen teorik parçaların oluşturduğu karmaşık bir brikolajdı. Yenileri eklendikçe, bazıları ya boşa çıktı ya da terk edildi. 1970'li yıllarda Merkez'deki teorik hareketliliğe ayak uydurmak pek de kolay değildi. *Kültür, Medya ve Dil* derlemesinin önsözünde ortalığı yatıştırmaya çalışan bir edayla, "okuyucular burada, tutarlılık içinde açım-

[10] Chris Rojek bu kavramı sorunlu bulur çünkü sözü geçen yeğlenen okumayı yapanın kim olduğu –eleştirel analizci mi, yoksa analize konu olan özne mi?– belirsizdir (Rojek, 2003: 96). Üstelik güncel haber programlarıyla ilgili çalışmada bu iki taraf da kastedilmez. Aslında bu kavram, verili toplumsal, siyasal ve kültürel değerlerin programın genel çerçevesini oluşturması ve bu çerçevenin de konuların ele alınış şeklini etkilemesi anlamında program üretiminin gizli kalmış işleyişini ortaya çıkarır. Yeğlenen okuma ya da yeğlenen anlam, yayıncılıkta ve diğer alanlarda "yanlılığın" nasıl işlediğine dair zorlayıcı sorunu ele almakta yardımcı olabilir.

lanan bir teorik yaklaşımla ya da bu şekilde bir araya getirilmiş bulgularla karşılaşmayı beklememeli" diye belirtilmişti (Hall vd., 1980: 10). K/K modelindeki odak kaymasını ve teorik temelindeki istikrarsızlığı açıklamak için, 1970'li yıllarda Merkez'de gerçekleşen yön değişimlerine bakmamız gerekir.

Konunun Değişimi

İdeoloji kavramının Merkez'de dolaşıma girişiyle ilgili bugüne dek yapılan değerlendirmeler tek taraflıdır. Egemen ideoloji tezi, Marx'ın düşüncesindeki kilit bir unsura yönelmişti; maddi üretim araçlarını kontrol edenler, zihinsel üretim araçlarını da kontrol ederler. Benjamin'in dile getirdiği gibi, medya "düşmanın elindeydi", egemen fikirlerin yayılmasının aracıydı ve bu nedenle eleştirilmeliydi. Marx fikirlerini özellikle üretim araçlarının sahibi olanlara, yani kapitalist burjuvaziye karşı geliştirdi. 1970'li yıllarda Merkez'deki ateşli iklimde, "egemen fikirler" tezi üzerine yürütülen mücadele kapitalist ekonomiyle olan göbek bağını kopardı. Bu bir ölçüde, Britanya'da "sınıf"ın iktisadi olduğu kadar sosyal bir kategori olarak görülmesiyle ilgiliydi. "Yönetici sınıf"ın, yeni zengin burjuvalar, kendi parasını kazanmış tüccar ve sanayicilerden çok monarşi, kilise, devlet ve toprak soyluların uğursuz birlikteliğiyle oluştuğu düşünülmekteydi. Daha önemlisi, 1950'lerin sonlarındaki yeni toplumsal hareketler yeni ve farklı düşmanlar tanımlamıştı. Kadın hareketi parmağıyla erkekleri gösterirken, Amerikan sivil hareketi beyazları işaret etmişti. Bu iki hareketin Merkez'in çalışmalarında dengeleri bozan güçlü etkileri oldu.

Özgün kültürel çalışmalar projesinin fikir sahibi Richard Hoggart'tı ve bu proje İngiltere'de sınıf ve kültürle ilgilenmişti. Merkezin çalışmalarının önemli bir kısmı, işçi sınıfı gençliği "sorunu"na yönelmişti. Sorun, *Okuryazarlığın Kullanımları*'nda otomatik pikaptan en son çıkan popüler şarkıları çalmak için *milkbar*'larda[11] takılan "müzik kutusu müdavimi bebeler" üzerinden sembolik bir şekilde ortaya konmuştu: "Köşedeki *pub*'un durumuyla kıyaslandığında bile bu, dağılıp yok olmanın soluk ve incelmiş bir şekli, kaynamış süt kokuları arasında bir tür ahlaki çürümedir" (Hoggart, 1992: 248). Hoggart'ın dışlayıcı tavrı, sonradan gelen öğrenciler tarafından çok eleştirildi fakat işçi sınıfı gençlik kültürü Merkez'in 1970'lerdeki temel ilgi alanlarından biri olarak varlığını korudu, *Ri-*

[11] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı gençlik kültürünün parçası haline gelen, servis ettikleri *milkshake* gibi süt bazlı ucuz içecekler ve müzik kutularıyla gençlerin buluşma noktası olmuş kafeteryalar –ç.n.

tüellerle Direniş (Jefferson ve Hall, 1975) gibi önemli çalışmalara konu oldu. Ancak meselenin erkeklere özgü bir alanmış gibi ele alınması, üstelik gençlik, sınıf ve kültüre kendi içinde sorunsuz kategorilermiş gibi muamele edilmesi kadın öğrencilerin beklenmedik tepkisiyle karşılandı. Müzik kutusu müdavimleri ve devamında gelenleri – örneğin bisikletli bebeler (Cohen), fabrikadaki "hergeleler" (Willis) veya *tarz* giyinenler, *rock*'çılar ve *punk*'lar (Hebdige)– bir tarafa koyarsak, ya kadınlar, sınıf ve kültür için ne demeliydi? Lucy Bland, Charlotte Brunsdon, Rosalind Coward, Dorothy Hobson, Angela McRobbie, Janice Winship gibi isimler kadın dergileri, genç kız alt-kültürleri, romantik aşk, kadın karikatürleri ve işçi sınıfından kadınların kültürü gibi toplumsal cinsiyetle ilgili konularda lisansüstü araştırma yapmak üzere Birmingham'a alınmışlardı. Buna karşılık zamanlarının çoğunu, Brunsdon'un hatırlattığı gibi (1996: 276), feminist bir entelektüel araştırmanın nasıl olması gerektiğini ve bunun Merkez'de dolaşımda olan kültürel çalışmaların baskın tanımıyla nasıl ilişkilendirileceğini çözmekle geçirmiş görünüyorlardı. Daha sonraları, feminizm, kültürel çalışmalara "gece bir hırsız gibi aniden" daldı, "araya girdi, münasebetsiz bir ses çıkardı ve zamanını kollayıp masanın üzerine pisledi" diyen Stuart Hall, Birmingham'ın bu zamanlarını hiç de sakin hatırlamayacaktı (Hall, 1996: 269).

Irk ve ırkçılık sorunu, Birmingham'ın gündemine aşağı yukarı aynı zamanda girdi, Hall'un teorik çalışmalarında ve kamu entelektüeli[12] rolünde, aynı zamanda Merkez'in izlediği yönde kesin bir dönüşün işareti oldu (Hall, 1996: 269). Özgün ilgi alanlarını oluşturan sınıf ve kültür sorununun temeline bu kez ırk siyasetiyle ilgili normatif varsayımlar yerleşti. Feminizm bu duruma toplumsal cinsiyetle ilgili meselelerin görmezden gelindiğini söyleyerek itiraz etti. Buna bir de İngilizlik hakkındaki sorgulanmamış önkabullere yönelik eleştiriler eklendi. İngiliz işçi sınıfının beyaz erkeklerden oluştuğu, şoven ve ırkçı olduğu görülüyordu; durum Hoggart'ın idealize edici değerlendirmesinden ve Thompson'ın kahramanlık anlatısından epey farklıydı. 1970'lerin sonunda ırk ve ırkçılık sorununun kültürel çalışmaların gündemine yerleşmesi pek de kolay gerçekleşmedi:

> Bilinçsizce hüküm süren bir sessizliğe karşı uzun ve bazen tatsız –kesinlikle tatsız bir şekilde yürütülen– bir iç çekişme. O zamandan beri sürdüğü bilinen bu çekişme Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin çığır açıcı ça-

[12] Hall, bir kamu entelektüeli ve Sol'un sözcüsü olarak, akademik (kuramsal) çalışmalarıyla bu çalışmaların toplumsal boyutları arasındaki ilişkiye dair her zaman eleştirel bir farkındalığa sahipti.

> lışmalarından biri olan *İmparatorluk Geri Dönüyor* kitabında tarihe kaydedildi. Doğrusu, Paul Gilroy ve beraberinde kitabı çıkaranlar, proje üzerinde çalışacakları Merkez'de, ihtiyaç duydukları teorik ve politik alanı yaratmakta olağanüstü düzeyde zorlandılar (Hall, 1996: 270).

"Hareketler teorik momentleri tetikler" (Hall, 1996: 270). Yeni toplumsal hareketler, iktidar, tahakküm ve ideolojiyle ilgili yeni teorik yaklaşımları gerekli kıldı. Bunların hiçbiri Ortodoks Marksizm'in ekonomi, sınıf ve devlete yaklaşımı içinde kolayca özümsenemezdi. Üstelik toplumsal eşitsizlik ve çatışmanın sümenaltı edilip normalleştirildiği mekanizma olan ideoloji içinde, artık toplumsal cinsiyetle ve etnisiteyle ilişkili öznellikler de hesaba katılmak zorundaydı. Yeni toplumsal hareketlerin ön plana taşıdığı "özne" sorunu, Birmingham'da bir başka teorik sapağa girme ihtiyacını açığa çıkardı. Merkezi izlediği özgün yörüngeden biraz daha çıkaran bu sapak "dilsel dönüş"tü; "söylemselliğin ve metinselliğin keşfi" (Hall, 1996: 270).

Dil ve İdeoloji

Önceki bölümde, 1950'lerden sonra ABD ve İngiltere'de dil ve iletişim çalışmalarında görülen ve 1980 sonrasında medya araştırmalarında –özellikle de televizyonla ilgili olanlarda– uygulama sahası bulan büyük gelişmelerden söz etmiştim. Birmingham'daki dilsel dönüş bundan oldukça farklı bir yönde gelişti. Gündelik dil felsefesi, pragmatizm ve konuşma çözümlemesi alanlarındaki gelişmeler büyük ölçüde göz ardı edildi. Bunun yerine, Merkez'de hâkim olan yapısalcı temayüle uyacak şekilde dille kurulan ilişki, isim babası İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün adlandırmasıyla, tamamen semiyolojiye (göstergebilim) yönelik bir ilgiye dönüştü:

> Dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir, bunun için de yazıyla karşılaştırılabilir... *Göstergelerin toplum içindeki yaşamını araştıracak bir bilim* tasarlanabilir. Sosyal psikolojiye ve sonuç itibariyle genel psikolojiye bağlanacak bu bilimi *göstergebilim* (Yun. *semeiôn*, gösterge) olarak adlandıracağım. Göstergebilim göstergelerin nasıl oluşturulduğunu, hangi yasalarca yönlendirildiğini gösterecek... Dilbilimcinin görevi, göstergeler yığını içinde dilin özel bir dizge olmasını sağlayanın ne olduğunu bulmaktır (Saussure, 1979: 16).

Önceki bölümde dil üzerine düşünmenin başlangıç noktası söz edimiydi; söz edimi, ifade ortamı karşılıklı konuşma olan iletişimsel bir etkileşimden doğuyordu. Gördüğümüz üzere, söz/konuşma (*parole*) Saussure tarafından inceleme dışı

tutulmuştu, "kavranabilir birlikten yoksun, birbirinden farklı ve ilgisiz bir yığın karmaşık şeyden" oluştuğu için üzerinde çalışılması imkansızdı. Saussure, dili (*langue*), konuşma ve yazı dilini (*parole*) olanaklı kılan, onlara temel teşkil eden teorik bir sistem olarak düşünmüştü. Buradaki farklılık, *yapı* ya da *eylem* olarak dil ayrımına denk gelir; "soyut kurallardan oluşan dizge ile bu dizge içinde oluşan her bir somut olay arasındaki fark" (Sturrock, 1979: 8). Sistemin yapıtaşları dildeki "gösterge"lerdir. Göstergenin iki temel bileşeni bulunur; gösteren (ses-imge) ve gösterilen (kavram). "Ağaç" göstereni, gerçek dünyadaki (yapraklan bulunan) nesneye göndermede bulunan "ağaç" kavramının sesli ya da yazılı imgesidir. Gösteren, daha ufak parçalara bölünebilir; bir araya geldiklerinde birbirlerinden farklı ses ya da harfler. Bunlar bir araya gelerek, maddi bir varlığa gönderme yapan kavramı dilde *temsil eden* ses-imge ya da "sözcüğü" oluştururlar. Saussure dili, fark üzerine kurulu bir anlamlandırma sistemi olarak çözümlemiştir.

Birmingham'daki yapısalcı dönem, Saussure'ün dilbilim anlayışının etkisinde olmakla birlikte, bu etki onun Fransa'daki çağdaş takipçilerinin ilki ve en bilineni olan Roland Barthes'ın dolayımıyla oluştu. Barthes, *Göstergebilim İlkeleri* (1967) ve *Çağdaş Söylenler* (1972) kitaplarında, Saussure'ün çağrısına yanıt verdi ve dilin yapısı dışında doğrudan göstergeleri inceleyen göstergebilime yöneldi. *Çağdaş Söylenler*'de, anlamın iki farklı düzeyi olarak düzanlam ve yananlam arasında temel bir ayrım yaptı, bu iki kavram daha sonra K/K modelinin parçası haline geldi.[13] Barthes, "Görüntünün Retoriği" başlıklı denemesinde, göstergebilimin ilkelerini dergi ve reklamlardaki görsel imgelerin analizine taşıdı. Bu yazı İngilizceye çevrilerek Kültürel Çalışmalar Tartışma Metinleri dizisinin 1971 tarihli ilk sayısında yayınlanmıştı. O günden beri medya metinlerinin çözümlenmesi konusundaki başlıca kaynaklardan biri kabul edilir. Birmingham'daki herkes için medya çıktılarını birer *metin* olarak görmek son derece doğaldı. Bu bir ölçüde, zamanlarının büyük kısmını Fransa'da en son yayınlanan akademik metinleri okumak ve tartışmak için harcamalarından kaynaklanıyordu. Bu şekilde düşünmelerinin doğal nedeni ise, Merkez'in entelektüel kökeninde edebiyat ve edebi metinler hakkındaki çalışmaların bulunmasıydı. Dolayısıyla metinler, bunların metinselliği ve metinlerarasılık kavramları, medya ve dil üzerine çalışan grupların söz dağarcığının parçası olmuştu. Onlara nakledilen bu "söylem" ve "söylemsellik" terimleri, kanalın diğer ucundaki bir başka "büyük düşünür"ün (*maître penseur*) fikirleriydi ve ondan alınıp fokurdayan teori kazanına

[13] Bkz. Hall, 1980a: 132-3.

atılmıştı. Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde (1974) ortaya koyduğu söylemsel pratik ve formasyonlar hakkındaki teorisi, Merkez'de dil ve öznelliğe duyulan yakınlığın artışıyla birlikte etkili olmuştur (Weedon vd., 1980: 209).

Özne sorunu artık ertelenemez durumdaydı. Bu sorunu gündeme getirmenin belki de en iyi şekli, onu kültürel çalışmaların teorik söz dağarcığında öne çıkan bir diğer kavram olan "iktidar"la ilişkilendirmekti. Foucault, iktidarın insanlar üzerinde sömürü, tahakküm ve tabi kılma şeklinde üç farklı yolla işlediğini öne sürmüştü. İlkini iktisadî terimlerle ve geçinmeyi sağlayan araçlar üzerindeki mücadeleyle; ikincisini politik ve dinsel terimlerle (tahakküm biçimleri olarak ideolojiler), üçüncüsünü ise bireysel kimliğin ya da kişinin kendi olma hakkının bastırılması ya da yadsınması olarak tanımladı (Foucault, 1982: 212). Yeni toplumsal hareketlerin teşhis ettikleri ve karşı çıktıkları buydu: Bir kadın ya da siyah bir Amerikalının kendi kimliğini bastırması. Sonradan bilineceği şekliyle "tanınma siyaseti",[14] toplum dışına itilenlerin kendileri olma ve diğerleri tarafından bu şekilde kabul görme haklarını savundu. Merkez'de teorik bakımdan özne sorunu, kişilerin iktidara tabi olmayı nasıl içselleştirdiğini anlamaya yönelmişti. Ortodoks Marksizm'in bu soruya bir cevabı yoktu, bu nedenle çözüm "ideoloji teorisi içinde özne kavramının altını ilk kez çizen Althusser"den (Coward ve Ellis, 1977: 76) başlayarak başka yerlerde arandı. Althusser (1971) "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"[15] yazısının ilk yarısında, kapitalist üretim ilişkilerinin nasıl olup da kendilerini yeniden üretebildiğine dair ortodoks soruyu ortaya attı. Ve epey ortodoks kalan yanıtı, bu ilişkilerin devlet tarafından, baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlar kullanılarak sağlama alındığıydı. Devlet, meşru şiddet tekeline sahipti; polis ve orduyu (baskıcı devlet aygıtları) kullanarak zor yoluyla itaat sağlayabiliyordu. Nitekim bunlar, siyasal kriz dönemlerinde toplumsal huzursuzluğu bastırmak için hükümetler tarafından kullanılmaktaydı. Fakat olağan dönemlerde demokratik kapitalist devlet, aile, kiliseler, eğitim ve medya gibi ideolojik aygıtlarca belli bir toplumsal uzlaşının sağlanması (bu tamamen ve kolayca olmuyordu) yoluyla işliyordu.

Buraya kadar her şey yolunda. Fakat, bu ideolojilerin tek tek bireyler düzeyinde nasıl sağlama alındığı sorusu hâlâ ortada duruyor. Egemen fikirler kendilerini kabul ettirecek şekilde insanların zihnine nasıl girmiştir? Althusser yazısının ikinci yarısında bu soruyu yanıtlamaya çalışır, bunun için Marx'tan usulca

---

[14] Bkz. Taylor'ın (1994) "Politics of Recognition" başlıklı etkili yazısı.

[15] Türkçesi, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul: Birikim Yayınları, 1978 –ç.n.

uzaklaşarak yoluna psikanalizle devam eder. Marksist teorinin, bireysel öznenin oluşumu konusunda söyleyeceği çok az şey vardı (belki de bireysellik neticede burjuva ideolojisinin ta kendisiydi), dikkatini sınıfsal öznelerin oluşumuna, özellikle de "tarihin hem öznesi hem nesnesi" olan işçi sınıfına yöneltmişti. Althusser bu yüzden bireylerin özne olarak oluşumuna açıklama getirme çabasında tek başınaydı. Genel anlamda ideoloji ile belirli ideolojiler arasında bir ayrım yaptı. İkincisi, sınıf ideolojileri, milliyetçilik, dini inançlar, "aile değerleri" vb. kapsıyordu. Bunların hepsinin birer tarihi vardı ve kendileri de tarihseldi. Fakat bunlara zemin teşkil eden genel anlamda ideolojinin böyle bir tarihi yoktu, çünkü tarihsel zamanın ötesindeydi. Tıpkı Freudyen Bilinçdışı gibi daimiydi. Kişinin, bireysel bir özne, ideolojinin öznesi haline gelişi sosyalleşmeyle olur; yani dile girişimizle ve konuşan özneler olarak konumlanmamızla gerçekleşir. Biz hepimiz, Althusser'in o ünlü ifadesiyle, dile girişimizle birlikte özne olarak "çağrılırız".[16] Marx, ideolojinin üretim ilişkilerindeki çelişkileri rasyonelleştirip yumuşatmak için üretildiğini düşünmüştü. Althusser'in iddiası ise çok daha radikaldi. Dilin kendisi kaçışı olmayan ideolojik bir düzenekti; ne bir üstdil ne de bizi dilin ideolojisi dışına çıkarabilecek bir şey vardı. İdeolojiyi aşma fikri bir düş, bir fantaziydi. Dil/ideoloji "hapishane"sinden kaçış yoktu.

Bu iddianın içerimleri, Merkez'deki en katı Althusserciler olan Rosalind Coward ve John Ellis'in *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi*[17] başlıklı kitaplarında etraflıca ele alındı. Göstergebilim, Marksist teori ve psikanalizin bir sentezine ulaşılmaya çalışılan kitapta, psikanaliz konusunda Freudyen sosyalleşme teorilerini dile giriş bağlamında yeniden yorumlayan Jacques Lacan'ın yazılarına doğru bir kayış görülüyordu. Freud'daki odipal dönem, henüz dile girmemiş olan çocuğun aynada kendi yansımasını görerek benliğinin farkına varmaya başladığı ayna evresi olarak yeniden yorumlandı. Bu narsistik aşamada çocuk kendisini bir Öteki olarak görür: Bu bir yanlış tanımadır ve burada ego (dildeki "Ben") geri çevrilemez şekilde öznel Ben ile nesnel Öteki arasındaki bölünmeyle biçimlenir. Lacan'a göre "öteki nosyonu, Söz'ün yayılışının başladığı yerdir... Bu, Dil'in insâfına kalmış bir hayvan olan insanın bir özelliği olarak görülmelidir" (Coward ve Ellis, 1977: 120) Lacan'ın çalışması,

[16] Fr. *interpeller*; seslenmek, selamlamak, çağırmak anlamlarına gelir. (Polis tarafından) sorgulanmak üzere çağrılmak (celp) anlamı da taşır. Burada çağırma "bir seslenme biçimi" olarak iş görür. Althusser'in sıkça anılan örneğindeki gibi, "hey, sen!" diye seslenen (belki bir polis) birisine karşılık verdiğimizde kendimizi özne olarak tanıyıp onaylarız.

[17] Türkçesi, çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim, 1985 –ç.n.

"bilinç ve kimliğin 'tamamlanmışlığı' fikrinin her bakımdan terk edildiği bir dil ve söylem kavrayışı" olarak görüldü. "İnsanın, yer değiştirme ve yoğunlaşma oyununun işlevlerini yerine getirmeye mahkum oldukça hiçbir zaman 'bütünlüklü kişilik' olamayışı, onun özne olarak gösterenle ilişkisine işaret eder" (Coward ve Ellis, 1977: 121). İnsanlar dil içinde ve dil yoluyla özne olarak *inşa edilirler*, dil gündelik kullanımda kendisinin bir inşa olduğunu gizleyecek şekilde işler. Eğer hakikaten, onarılamayacak kadar parçalanmış özneleri olarak dilin insafına kalmışsak, yapabileceğimiz en iyi şey, onu yapısökümüne uğratarak "göstergeyi yerinden oynatmak" ve böylelikle dili bir inşa *olarak* sergilemektir. Nitekim, Coward ve Ellis vardıkları noktada, Avrupa avangard hareketine ve bu hareketin yapısökümcü pratiklerine başvururlar.

İkinci bölümde Bertolt Brecht'in burjuva tiyatrosuna yönelik eleştirisinden ve buna alternatif olarak geliştirdiği drama teorisi ve pratiğinden bahsetmiştim. Brecht, teatral gerçekçiliğin yanılsamalarını yıkmayı, hem eleştirel hem popüler olabilen alternatif bir tiyatro kurmayı amaçlamıştı. Gördüğümüz üzere, Brecht'in kavramları 1930'ların sanat, siyaset ve kitlelerle ilgili ateşli tartışmalarına dahil olmuştu. Bu konuyla ilgili tartışmalar, otuz yıl aradan sonra İngiltere'de alevlendiğinde Brecht de burada yeniden hayata döndü, ama bu kez bölünmüş bir kişilikle; popüler politik tiyatronun savunucusu Bert Brecht ve avangard sanatı politik teorik ve pratiğin bizzat kendisi olarak hayata geçiren Bertolt Brecht. Her ikisi de 1960'larda ve 1970'lerde tiyatro, film ve televizyon konusundaki tartışmalarda yeniden güncellik kazandı.[18] Coward ve Ellis'e göre (1977: 36) Brecht tiyatrosu "burjuva toplumuna özgü düşünme ve temsil biçimlerini krize sürüklüyordu." "Burjuvaziyi şoke etmek" (épater la bourgeosie) her zaman Avrupa avangard sanatının sarsıcı teknikleri arasında olmuştu. 1970'lerde

[18] John McGrath, Brechtçi halk tiyatrosunun savunucusu ve sadık bir uygulayıcısıydı. Kurucusu ve yönetmeni olduğunu *7:84 Theatre Company*, 1960'ların sonlarında gelişen karşıt tiyatro hareketinin gözde örneklerinden biriydi. Köken aldığı 30'ların ajit-prop tiyatrosu gibi (Goorney ve MacColl, 1986) tiyatroyu halka ulaştırmayı hedefledi, yollara düşerek ülkenin her köşesinde belediye salonlarında, lokal ve *pub*'larda performans sergilemeye kendini adamış bir oyuncu grubuyla çalıştı (McGrath, 1981). *Screen* çevresi ve *İngiliz Film Enstitüsü* ise buna tamamen karşıt bir yönde, Hollywood sinemasının doğalcılık yanılsamasını ve eleştiriden yoksun hazlar üreten anlayışını yıkacak olan Brechtçi bir avangard "filmsel pratiği" savundu. Bunun yolu, filmin maddi bir süreç olarak işlediğini seyirciye hatırlatmaktı. Bu fikrin o dönemdeki öncüsü Colin McCabe'ydi. Görüşleri için bkz. *Screen*'nın Brecht özel sayısında (15: 2) yayınlanan "Gerçekçilik ve Sinema: Brechtçi Tezler Üzerine Notlar" adlı makalesi. Çağdaş film anlatısı ve televizyon dramasındaki Brechtçi tartışmaların tümüne genel bir bakış için, bkz. Bennett vd., 1981.

Barthes ve diğerleri "gerçekçilik" (realizm) ve "doğalcılık" (natüralizm) eleştirilerinde, Brecht'in burjuva tiyatrosunun sağladığı hoşnutluğun altını oyan bir araç olarak benimsediği ve güncel gerçeklikle yeni ve eleştirel bir teatral ilişkilenme tarzı yaratmakta kullandığı yabancılaştırma fikrini benimsediler. Coward ve Ellis, dilsel göstergenin ve öznenin istikrarını bozarak bireyin ve toplumun değişimine yönelik tarihsel imkanı canlandırabilecek avangard ve devrimci siyasal pratik konusunda Brecht'i onayladılar. İnsanların dilsel ideolojinin biçimlendirdiği çelişkili bir öznelliğe hapsolduğu ve normal bir çıkış yolunun olmadığı şeklindeki görüşlerinin mantıksal sonucu buydu.

Seyreden özneler

Bu uzun fakat "gerekli teorik sapağa" (Hall böyle ifade ederdi) girdikten sonra kodaçımı aşamasına ve seyirci öznenin "konumlanışı" meselesine geri dönebiliriz. Yukarıda belirtildiği gibi, K/K modelinde, kodlama ve kodaçımı arasında bir örtüşmezlik olduğu savunulur. Sözgelimi yayıncılar, programın "mesajını" hâkim ideoloji onaylayacak şekilde kodlayabilir fakat onların "yeğledikleri anlam" kodaçımı sırasında seyirciler tarafından aynı şekilde kabul görmeyebilir. Model üç farklı alımlama pozisyonu varsaymıştı: egemen, müzakereci ve karşıt. Bu haliyle, kodaçımı aşaması hakkındaki güçlü bir rakip yoruma karşı çıkmıştı. K/K'nın işlevlerinden biri, etki çalışmalarını eleştirmeden kabullenişi karşısında Leicester'ı alt etmekse, diğeri de o günlerde radikal ve politik nitelikteki kültür teorileriyle Birmingham kadar yakından ilgilenen İngiliz Film Enstitüsü'nün dergisi *Screen*'le baş etmekti. Birmingham'daki pek çok kişi gibi *Screen* çevresi de çağdaş Fransız avangard kuramların etkisindeydi. Film seyircisinin, filmsel akış tarafından çağrılan bir özne olduğu iddiasıyla filmlerin kodaçımı konusunda katı bir Althusserci çizgide duruyorlardı. Seyircinin bakışı (görme biçimi) daima kameranın görüş açısının belirlediği bir konumda sabitlenmişti, bundan kaçış yoktu. *Screen* kuramı, ağırlıklı olarak Lacan'ın Freud okumasına ve Christian Metz'in Fransız göstergebiliminin sinemaya uygulanmasına dayanıyordu. Bu kuram, Merkez'deki Dil ve İdeoloji Grubu'nca kabul görürken, Medya Çalışmaları Grubu tarafından reddedildi.

Kültür, Medya, Dil kitabında bu iki grubun çalışmaları art arda bölümlerde yer alıyordu, "Medya Çalışmaları"ndan sonra "Dil" bölümü geliyordu. Hall'un Medya Grubu'nun çalışmalarındaki ağırlığı burada görülüyordu. Bölümün girişini ve beş yazıdan ikisini yazmış, ayrıca David Morley'in "Metinler, Okurlar, Özneler" yazısına son şeklini vermişti. Chris Weedon, Andrew Tolson ve Frank

Mort'un giriş yazdığı, John Ellis'in kapsamlı şekilde gözden geçirilmiş yazısıyla açılan Dil Grubu bölümünde Hall'un yokluğu dikkat çekiciydi. Hall'un Medya Çalışmaları bölümündeki ilk katkısı elbette Kodlama/Kodaçımı yazısıydı. Diğeriyse "dil ve ideoloji kuramlarındaki son gelişmeler" üzerine "eleştirel bir not"tu. Bu yazıda *Screen*'i; burada yer alan avangard teorileri ve çok da uzağa gitmeden 1975'in Ekim ayında faaliyete girmiş olan Dil ve İdeoloji Grubu'nu topa tutmuştu. Grubun faaliyetleri, Medya Grubu'nu etkilemiş, 1977-78 yıllarında zamanlarının çoğunu "*Screen* kuramının öncüllerini ve ana tezini teşhis etmek" için ayırmaya yöneltmişti (Hall vd., 1980: 162). Hall açısından, dil-özne-ideoloji kavramları etrafında dönen tüm bu karmaşık teori inşasının en kabul edilemez yanı, insanın failliğini ve bize dayatılan öznellik ve ideolojilere direnme ihtimalini inkar etmesiydi. "Böyle bir konumdan ideolojiyi, mücadele kavramıyla birlikte düşünebilmek kavramsal olarak imkansız"dı (Hall vd., 1980: 162).[19]

Direnç ve mücadele, Hall için birer inanç meseleydi; bunlara sahip çıkmayı bir entelektüel ve öğretmen olarak üstlendiği rolle yakından bağlantılı görüyordu. *Screen* kuramı ve beraberinde Dil ve İdeoloji Grubu'nun çalışmaları ideolojiyi alt etme ihtimalini, avangard sanatsal pratikler dışında bilfiil ortadan kaldırmıştı. Hall ise bunları basite indirgenmiş bulup ciddiye almıyordu. K/K modeline dahil edilen üç farklı kodaçımı pozisyonu bir bakıma bu çevrenin teorik iddialarının yanlışlığını kanıtlama çabası olarak görülmelidir. Hall'un modeli, Brunsdon ve Morley'in *Nationwide* programının analizinde göstermiş oldukları gibi, egemen değer sistemine karşı kısmi ya da tam bir direnç gösterilmesine olanak tanır. Hall'un avangardı reddedişi, "popüler sanatlara" duyduğu sürekli ilgiyle ve televizyonu kitleleri aldatmanın bir şekli olarak bir tarafa bırakmaya karşı çıkışıyla uyumludur. Buna karşılık *Screen* çevresinin ve Ellis ile Coward'ın pozisyonu, sıradan ölümlüleri bir kez daha kültürel ahmaklara indirgeme yönünde bir etki yaratmış olsa da Hall'unkinden daha tutarlıydı. Nihayetinde, Althusser'in ideoloji görüşünü sorgusuz sualsiz kabul etmişlerdi, konuya buradan yaklaşmışlardı. Hall'un ideolojiye yönelik tutumu ise –en azından medyaya ilişkin olarak– 1980 tarihli yazısında özetlenen kültürel ve yapısalcı paradigma arasında gidip geliyordu. Hall'un tutumundaki bu gerilim, Althusser'in genel anlamda ideoloji (tarihsel olmayan) ile tarihsel nitelikteki belli ideolojiler arasında geliştirdiği ayrım bağ-

[19] Hall'un mücadele olarak ideolojiye dair konumunu sergilemek uzun bir yan yola daha girmeyi gerektirecektir. Hall bu konudaki görüşlerinde en çok Antonio Gramsci ve onun hegemonya kavramından etkilenmiştir. Rojek "Hall üzerindeki en güçlü düşünsel etkiyi" yaratan isim olarak Gramsci'ye işaret eder, bkz. Rojek, 2003: 108-16.

lamında düşünülebilir. Coward ve Ellis, Althusser'in genel olarak ideolojisini alıp onun mantıksal sonuçları üzerinde çalışırken Hall ideolojiler ve onların tarihsel nitelikleriyle ilgilendi ve bu tercihi Althusserci ideolojiyi, Gramsci'nin toplumsal sınıflar arasındaki hegemonik mücadele bakış açısıyla birlikte düşünmesine imkan verdi. Bu iki yaklaşım, Hall'un üzerinde en çok durulan, medya ve ideolojik etkisi hakkında yürüttüğü tartışmada iç içe geçer (Hall, 1977).

Hall bu tartışmayı yürüttüğü cesur yazısında, genel olarak medya ve özellikle televizyon bağlamında, yukarıda sözü edilen dil, göstergebilim, Marksizm ve ideoloji gibi farklı konumların, üzerinde kapsamlı bir şekilde düşünüp taşındığı bir sentezini yapar.[20] Yazının parlak bir pasajında, medyanın iki anlamda ortak duyu alanında işlediği savunur; medya ortak duyuyla iş görür, diğer yandan ortak duyu tarafından işletilir. Ortak duyu, herhangi bir yer ve zamanda, herhangi bir toplumda verili olanı, normal kabul edileni, "gerçek dünya"nın normatif bir yorumunu temsil eder (Hall, 1977: 325). Hall ortak duyuyu iki anlamda "bilinçdışı" olarak ele alır; bilince erişimi olmayışı ile düşünümsellik ve eleştirellik taşımayışı, özbilinçten yoksun oluşu. Bu iki anlam arasındaki açıklık, Hall'un yapısalcı ve kültürelci paradigmalar arasındaki hareketine imkân tanır. İlki ortodoks Freudçuluğun tanımına uyar ve Althusser tarafından genel anlamda ideolojiyi tanımlamak için kullanılır. İkincisiyse Gramsci'nin ortak duyu tanımına daha yakındır; bir zamanlar uğrunda mücadele verilmiş ideolojilerin bugün artık herkesin düşüncesinde bulunan tortusu. Bu şekilde pekâlâ ortak duyunun altı kazılarak temelleri gün yüzünü çıkarılıp eleştirilebilir (kadın hareketinin "ataerkilliği" deşerek onun zorbalığını göstermiş olması tam olarak böyledir). Hall düşüncesinin teorik çatısını, ortodoks bir tarzda Marx'la başlayıp Althusser'i detaylıca inceledikten sonra göstergebilim ve dile geçerek (yapısalcı konum) ve sonda Williams ve Gramsci'ye dönerek (kültürelci konum) oluşturur. Althusser, *Devletin İdeolojik Aygıtları* yazısının ilk kısmında, devletin baskı ve ideolojik aygıtları arasında bir ayrım geliştirmişti. Bu konuda kendisini Gramsci'ye borçlu hissediyordu (bunu dipnotta ifade etmişti). Hall, Althusser'i Gramsci'nin hegemonya kavramı aracılığıyla okumaya yönelir; sınıfların kendi dünya görüşlerini hakim kılmak için devlet içinde yürüttükleri mücadele.

Normal koşullar altında sınıflar, baskı ve zorla değil, kendi gerçeklik yorumlarına genel bir rıza gösterilmesi sayesinde hâkimiyetlerini sürdürürler. Bu işle-

[20] Türkçesi, "Kültür, Medya ve İdeolojik Etki", *Medya, Kültür ve İdeoloji* içinde, çev. ve der. Mehmet Küçük, Ankara: Ark, 1994, s. 199-243 –ç.n.

yiş kapitalist demokratik toplumlarda sınıf siyasetiyle sonuçlanır, bu siyasetin sahnesi günümüz İngilteresi'nde ağırlıklı olarak televizyondur. Medya Grubu'nun güncel haber programlarındaki "birlik" temasıyla ilgili yaptığı çözümleme şunu göstermişti: Kodlama aşaması, Britanya'daki siyasal ve toplumsal gerçekliğin başat tanımlanış şeklini (yeğlenen okuma) sağlama alacak şekilde işliyordu. Böylece Galler ve İskoç milliyetçiliğinin yükselişi karşısında, Britanya'nın ulus olarak birliğini korumaya yönelik bir gerçeklik yorumu destekleniyordu. Hall'un kodaçımı kavramı, rızayı sağlamak için verilen mücadelede ayrışma ihtimalinin oluşmasına da imkan verir. Bu nedenle Hall'a göre medya, devletin gerçek kipine uygun bir toplumsal oydaşmayı sağlama alacak şekilde işler. Demokratik devlet bir bütün halinde (partiler, hükümetler, bakanlıklar) farklı sınıflar ve ideolojilerin egemenlik adına verdikleri iktidar mücadelesinin meşru sahasını oluşturur. "Bizimki gibi toplumlarda medya, başat *ideolojilerin* söylemleri içinde "dünyayı sınıflandırmak" gibi oldukça önemli bir ideolojik işleyişe aralıksız bir şekilde hizmet eder. Bu ne sıradan bir iş ne de *bilinçli* bir "görev"dir: Oldukça *çelişkili* bir işleyiştir (Hall, 1977: 346, vurgular orijinalinde). O halde ideolojiler (genel anlamda ideoloji değil) ve işleyişleri mutlak bir bilinçten (kendini tanıma ve eleştirme) ziyade çelişki barındırır: Bu, Gramsci'nin orta duyu anlamındaki ideoloji görüşüdür; hegemonik mücadelenin unsurları, karşılığını televizyonun söylemsel pratiklerinde bulur.[21]

Bir Ön Değerlendirme

Bu bölümü yazmak pek de kolay değil. Bu durum kısmen kodlama/kodaçımı modelinin teorik zemininindeki kaymalardan, kısmen de Merkez'in çalışmalarında tutarlı bir teorik konum bulmayı beklememek gerektiği konusunda uyarıda bu-

---

[21] Buna karşılık, sonradan kaleme aldığı "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Bastırılanın Geri Dönüşü" başlıklı yazıda medyaya açıkça Althusserci bir bakışla yaklaşır. Medyanın "devletin ideolojik aygıtı" olduğu (terimler kafa karıştırıcı da olsa, ana fikri akla yatkındır) söylenebilir (Hall, 1982: 88). Daha sonra medyayla ilgili çok az yeni makale yazdığı için, buradakiler Hall'un medyaya dair neredeyse son sözleridir ve yazıyı sert bir Althusserci vurguyla sonlandırır: "Eleştirel paradigmada ideoloji, belli bir failin niyetinden ziyade, söylemin bir işlevi, toplumsal işleyiş mantığının bir parçasıdır. Doğrusu, yayıncının yapmakta olduğu şeye ilişkin nasıl bir bilinç taşıdığı (...) ilginç ve önemli sorudur. Fakat bu teorik sorunun özünü değiştirmez. Bu durumda ideoloji 'işlemiştir' çünkü söylem yayıncı aracılığıyla dile gelmiştir. Yayıncı, istemeden ve bilinçsiz de olsa, başat bir ideolojik söylemsel alanın yeniden üretimine destek sağlamıştır" (Hall, 1982: 88). Türkçesi, *Medya, Kültür ve İdeoloji* içinde, çev. ve Der. Mehmet Küçük, Ankara: Ark, 1994, s. 77-126 --ç.n.

lunan Hall'un kendi düşüncelerinin de dalgalı bir seyir izlemesinden kaynaklanıyor.[22] 1970'lerde Birmingham'da teori sürekli hareket halindeydi. Peki Teori'nin yarattığı tüm bu hararet ve gümbürtü ne anlama geliyordu ve neden bu kadar önemliydi? Teori her şeyin yanıtıymış gibi görünüyordu, fakat soru neydi?

> *Gerçeğin karmaşıklığı*[23] üzerine düşünüp onu analiz etmek, düşünme edimini (veya?) pratiğini şart koşar. Ne elde verili olan ne de kendini açık eden, çıplak gözle saf şekilde görülemeyen ilişki ve yapılara ışık tutmak, bunları gün yüzüne çıkarmak için soyutlama ve analizin gücüne başvurmak gerekir (Hall 1980b: 67, vurgu bana ait).

Yapısalcılığı kültürelciliğe karşı üstün kılan Hall'e göre budur. Kültürelcilik, gerçeğin deneyimde yattığı fikrine saplanıp kalmıştır. Ne var ki bu gerçeği kavramanın yolu, soyutlama yapmaktan, analizden ve kavram yaratmaktan, yani teori geliştirmekten geçer. Yapısalcılık bir yöntemdir ancak –büyük T ile Teori– salt soyutlamayla iş görüp, gerçeğin hem yargıcı hem jürisi olmamalıdır. Yapısalcılık, soyutlamanın ampirik "gerçeğe" kimi zaman yakınlaşıp kimi zaman ondan uzaklaşan farklı düzeyleriyle başa çıkma ve bunlar arasında geçiş yapabilme yöntemidir. Teorik bir yöntem olarak yapısalcılık bu şekilde "Teorik Pratik'in mutlakçılığından" ve "buna bir karşı tepki olarak kültürelciliğin sürüklediği (veyahut sürüklendiği) *Teorinin Sefaleti*'ndeki[24] soyutlama karşıtı tutumdan" kaçınmış olur (Hall, 1980b: 68).[25] Hall, "bugüne kadar yapısalcılık/kültürelcilik karşıtlığına damga vuran ama bir yandan da bu karşıtlığı içinden çıkılmaz hale getiren" teorisizm ve amprisizm arasındaki kısır kutuplaşmadan sıyrılabilmeyi ummuştu.

---

[22] Merkezde hâkim olan jargonla ilgili de bir sorun vardır. Zaman içinde Birmingham'da, teori yolundaki uzun yürüyüşe eşlik eden pek çok yazardan alınıp kabaca bir araya getirilen, gizemli bir söz dağarcığı oluştu; sıradan sözcükler bile ("gerçek" gibi) sıra dışı anlamlar kazandı. Merkez'in lûgatına yerleşen bu terimlerin çoğunu burada açmaya çalıştım.

[23] "Gerçek", Austin'in (1964) *Sense and Sensibilia* eserinde, tırmığına takmaya çalıştığı "dil tarlasında gezinen yılanlardan biri"dir. Hall tarafından ve genel olarak Merkez'deki kullanımına bakıldığında bu kavramın hem Marksist hem de psikanalitik teori bakımından ne ölçüde sorunlu ve tartışmalı olduğu bazı ürkütücü alıntılarla anlaşılabilir. Marksizm gerçekçilik miydi? (olumlu bir yanıt için bkz. Lovell, 1980: 9-17). Lacancı teoride Gerçek, dil yoluyla Simgesel'in alanına geçtiğimizde (tıpkı Cennet gibi) geride bıraktığımız şeydir.

[24] Türkçesi, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1994 –ç.n.

[25] *Teorinin Sefaleti*, Edward Thompson'ın Althusser'e uzun uzadıya ve hararetli bir şekilde itiraz ettiği, onu idealist tarzda bir irrasyonalizme sürüklenmek ve tarihi reddetmekle suçladığı eseridir (Thompson, 1978: 193-397). Bu müdahaleye ilişkin bir tartışma için bkz. Kaye, 1984: 203-215.

1970'lere Kültürel Çalışmalar'ın "kahramanlık" dönemi olarak atıfta bulundum ve Hall'un o dönemdeki yazıları için de aynı ifadeyi kullandım. Hall son yıllarda verdiği mülakatlarda kendisini, düşüncelerini berraklaştırmak için meleklerle güreşen biri olarak tanımlar. Bana gerçekten kahramanca görünen, Hall ve öğrencilerinin Birmingham'da on yıl boyunca süren güreş maçında, Teori'nin Meleği'nden aldıkları güçle Gerçeğin Meleği'ni yere serip galip gelmek için verdikleri mücadeledir. "Mücadele" Birmingham'ın lügatinde daima anahtar bir kavram oldu, birkaç muhalifle çok sayıda cephede sürdürmek zorunda kalınsa da çağdaş toplumsal gerçekliğe uygun bir teorik açıklama getirme çabası her zaman korundu. Yine de galip gelmek için yeterince uzun olan bu sürede Gerçeğin sırtı yere getirilemedi. Onu ne zaman teorinin gücüyle kıskıvrak yakaladıklarını düşünseler, o ellerinden kurtulup mücadeleyi sürdürmek için tekrar ayağı kalktı. Sınıf ve kültür? Marksist teori bunları halledebilirdi. Peki ya toplumsal cinsiyet? Ya da ırk? Peki ya dil? Teori, 1970'lerde Birmingham'da sürekli hareket halindeydi çünkü hayatın kendisi öyleydi. Teori harcadığı tüm çabaya karşın, gerçekliği sabitleyebilecek kadar uzun süre yolundan alıkoyamadı. Bunları dalga çekmek niyetiyle söylemiyorum. Aradan geçen yılların getirdiği mesafe duygusuyla geçmişe bakınca, olup bitenler bana hem komik (gerçi o zaman için durum gerçekten çok ciddiydi) hem de çok cesurca görünüyor. Böylesine parlak bir hoca ve seçkin bir öğrenci grubu tarafından on yıla yayılan süre boyunca istikrarlı bir şekilde sürdürülen bu düşünme, okuma, tartışma ve yazma gayretinin geçtiğimiz yüzyılda İngiliz üniversiteleri arasında bir başka örneğini bulmak güç. Sonunda Hall artık yorulduğunu hissetti ve kendi yoluna gitti. Gerçeğe uygun düşen bir teori inşa etme çabası onun gidişinin ardından pek de uzun ömürlü olmadı. Hal böyleyken bile, Hall'un teori inşasına yönelik güçlü gayreti bu kitabın ana izleklerinden birine dikkat çekmeye imkân tanıyor: Düşünce ve gerçeklik ile entelektüellerin rolü arasındaki ilişki. Bunlar üçlemenin son cildinde geri döneceğim konular.

Birmingham'dan ayrılışından sonra Hall'un ilgisi, 1980'lerde Thatchercı yeni muhafazakârlığın yarattığı etki ve ırk siyaseti gibi konulara yöneldi ve medya hakkında önemli sayılabilecek çok az çalışma yayınladı. Fakat onun Birmingham'da şekillendirdiği kültürel çalışmalar anlayışı, beşeri ve sosyal bilimler alanında İngiltere'nin de ötesinde dünya çapında büyük bir etki yarattı. Bugün, hiç abartısız –medya konusu 1970'lerdeki kadar ön planda olmasa da– küreselleşmiş bir kültürel çalışmalar alanından söz edilebilir. Kültürel çalışmalar yoluna devam etti ancak konunun medya ayağı bu bölümde ele alınan teorik çerçevenin ötesinde ciddi bir ilerleme kaydetmedi. Geriye o döneme kadarki çalış-

maların bir bakıma devamı niteliğinde olan, iki ayrı hatta ilerletilen gelişmeye işaret etmek kalıyor: Feminizm ve izleyici çalışmaları.[26]

Feminist Medya Çalışmaları

Birmingham'ın kadın öğrencileri arasında, genç annelerin radyo ve televizyonu gündelik rutinleri içinde nasıl kullandıklarını araştırmak için gelen Dorothy Hobson da bulunuyordu (Brunsdon vd., 1997: 6). Hobson'ın bu konudaki yüksek lisans tezinden (*İşçi Sınıfından Kadınlar Evde: Kadınlık, Evcimenlik ve Annelik*) bir bölüm *Kültür, Medya ve Dil* kitabının "Etnografi" bölümünde yayınlandı (Hobson, 1980). Herhalde Medya Grubu'nun çalışmaları arasında yer verilmek için yeterince teorik nitelikte değildi. Öyle bile olsa bu yazı, gelişen televizyon çalışmaları tarafından ele alınacak önemli bir araştırma hattı oluşturdu. Hobson, gerçekleştirdiği mülakatlar ve katılımcı gözlemlerle kadınların seyretmekten hoşlandıkları ya da hoşlanmadıkları türde şeyler hakkında genel bir resme ulaşmaya başlamış ve buradan bir izleme ahlakı ortaya çıkmıştı. Seyretmekten hoşlanmadığınız için mahcup hissettiğiniz şeyler (ciddi ve eril nitelikteki haber, belgesel vb.) ve seyretmekten hoşlandığınız için suçlu hissettikleriniz (hepsi gülünç, alelade ve dişil olan arkası yarın diziler ve ucuz eğlence programları) vardır. Hobson bu konuyla ilgili çalışmalarına, sıkça alay konusu edilen arkası yarın dizisi *Crossroads* üzerine kapsamlı bir araştırmayla devam etti (Hobson, 1982). Bu araştırma günümüzde bile, televizyon dizilerinin üretimi ve alımlanmasıyla ilgili en etkili ve başarılı çalışmalar arasında gösterilir.

Aynı sıralarda, film çalışmaları alanı televizyonu da konuları arasına dâhil etmeye başlamış, İngiliz Film Enstitüsü 1980 yılında *Coronation Street* dizisiyle

---

[26] 1970'lerde Birmingham'da medya üzerine yapılan çalışmaların yegâne sonuçları elbette bu iki gelişme değil. Bu çalışmaların dilbilim ve edebiyat alanında önemli etkileri oldu. Marksizm ve göstergebilimin birleşimi, East Anglia ve Lancaster üniversitesindeki dilbilimciler tarafından sahiplenildi; haber dilinin (Fowler, 1990) ve genel olarak medyanın ideolojik işleyişini (Fairclough, 1989) analiz etmek için kullanıldı. Kress ve meslektaşları, Marksist göstergebilimi genel bir kültür incelemesi yaklaşımına doğru genişlettiler (Hodge ve Kress, 1988). Edebiyat çalışmaları 70'lerdeki teorik eleştirilerden derinden etkilendi; her edebi türün, erkek veya kadın pek çok ünlü yazarın eserlerinin ideolojiyle tıka basa dolu olduğu anlaşıldı. İngiltere'de film, medya ve kültür çalışmalarının kökeni İngiliz Edebiyatı'na dayanır, başta Hoggart, Williams ve Hall olmak üzere pek çok ismin (ben de dahil) içinde yetiştiği disiplin edebiyat çalışmalarıdır. Bu anlamda Terry Eagleton (1990), edebiyat çalışmalarında ideoloji eleştirisinin duayeniydi. 70'lerde tüm beşeri ve sosyal bilimler ideoloji eleştirisiyle çalkalandı; sınıfsal, cinsel, ırksal ve kuşak farkına dayalı ilişkiler yerinden oynayıp değiştikçe İngiliz toplumu bu şok dalgalarıyla sarsıldı.

ilgili bir derleme kitap yayınlamıştı. Seyircilerin "Corrie" diyerek sevgi ve hayranlıkla andığı bu dizi, o dönem için Crossroads'a kıyasla entelektüel bakımdan daha makbul bulunuyordu. Kitabın girişinde, dizinin yayına başladığı zaman (*Granada Television*, 1960) ve olayların geçtiği sosyal çevreyle (Manchester'da sıraevlerden oluşan bir işçi sınıfı mahallesi) Hoggart'ın Kuzey İngiltere'de işçi sınıfının gündelik hayatı hakkındaki klasik çalışması arasında bağ kurulur. Bu dizi, kültürel çalışmalar ile "sınıf ve toplumsal cinsiyete ilişkin temsil siyaseti" (Dyer vd., 1981: 15) açısından oldukça uygun bir örnekti, bu konular programın gerçekçiliği sorunuyla birlikte Marion Jordan ve Terry Lovell tarafından ele alındı. Christine Geraghty'nin "Arkası Yarın: Bir Tanım" adını taşıyan başlangıç yazısı, radyo ve televizyona özgü, sonlanmayan bu kurmaca anlatı türünün zamansal yapısının analizi hakkında klasikleşmiş bir çalışmadır.

Başta Tania Modleski ve Ien Ang'in çalışmaları olmak üzere, ABD'de ve Avrupa'da aynı tarihlerde yürütülmeye başlanan araştırmalarla birlikte arkası yarın ve pembe dizilerle ilgili çalışmalar genişleyerek küresel düzeyde bir akademik inceleme sahasına dönüştü (Allen, 1995). Pembe dizilerle ilgili politik nitelikteki okumalar (toplumsal cinsiyet ve sınıf, temsil ve ideoloji ekseninde) zamanla bu dizilerin seyircilere –hatta utançla karışık da olsa akademik eleştiri maksadıyla seyredenlere bile– verdiği keyif ve hazla ilgili sorgulamaların önünü açtı. Charlotte Brunsdon, Julie D'Acci ve Lynn Spigel'in derledikleri *Feminist Televizyon Eleştirisi* (1997) kitabı, 1980'ler ve 90'larda bu alanda yapılan farklı eğilimlere sahip araştırmalardan örnekleri başarılı bir şekilde bir araya getirir, editörler kitaba yazdıkları girişte alanın genel görünümü etkili bir şekilde gözden geçirirler. Frances Bonner'ın (2003) *Sıradan Televizyon* başlıklı çalışması, İngiltere ve Avustralya örnekleri üzerinden sıradan ve gündelik olanın televizyonla ilişkisinin önemini ısrarla vurgular. Feminist çalışmalar en başından beri, televizyonu bayağı ve değersiz görülmekten kurtarma mücadelesinde işte bu ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Televizyon dışında gençlik dergileri, aşk romanları ve bu kitapların kadın okurları üzerine yenilikçi çalışmalar da yapılmıştır. Popüler kültür çalışmalarını muazzam ölçüde zenginleştiren bu ve benzeri araştırmalar, genel anlamda 1970'lerde Birmingham'da geliştiren teorik çerçeve içinde kalmıştır. Liesbet van Zoonen'in toplumsal cinsiyet, medya ve kültür ilişkisine eleştirel bir giriş mahiyetindeki *Feminist Medya Çalışmaları* kitabı, Hall'un K/K modeliyle işe başlar çünkü bu model "feminist medya teorisi ve araştırmalarının kapsadığı konu ve sorunları belli bir düzene oturtmak için çerçeve işlevi görür" (Zoonen, 1994: 8).

İzleyici Çalışmaları

1980'ler, hatta 90'lar boyunca, David Morley'in *Nationwide* araştırmasının yarattığı etkiyle yeniden canlanan izleyici çalışmalarında, kök metin olarak K/K yazısına başvurmak adettendi. Bu yazı için tüm mesele, gerçeklik hakkındaki geliştiren teorik öngörülerin ampirik düzeyde test edilmesiydi. Brunsdon ve Morley'in *Nationwide* üzerine yaptıkları metin analizi, bir ideoloji olarak "ulus" fikrinin nasıl ortak duyu olarak kodlanarak harekete geçirildiğini göstermişti. Fakat seyirciler gerçekte nasıl bir kodaçımı yapıyordu? Morley'in *Nationwide* seyircileri hakkındaki çalışması, kültürel çalışmalar kanonu içinde K/K'nın kendisi kadar önemlidir ve bir o kadar yeni tartışmaya yol açmıştır. İzleyici tepkilerini incelemek için kullanılan yöntemlerin yanı sıra Morley'in bunların analizinde işe koştuğu yorumlama çerçevesi de (*Nationwide*'ın ideolojik işleyişiyle ilgili önceki analize dayanıyordu) yakından incelenip eleştiri konusu yapıldı (Moores, 1993). James Curran, Morley'in başlattığı şeyin izleyici çalışmalarında yeni bir revizyonizmden başka bir şey olmadığını ve bunun Amerikan etki çalışmalarının yıllar önce icat ettiği tekerleği yeniden bulmanın ötesinde bir anlam taşımadığını söyleyerek ona itiraz etti. Kendi çalışmasını bu gelenekten bir kopuş olarak tanımlayarak işe başlamış olan Morley ise durduğu pozisyonunu savunan bir yanıt verdi ve sonrasında fikir alışverişi karşılıklı olarak sürdü (Curran vd., 1996). Durum gerçekten de eski şarabı yeni şişeye koymak şeklinde olsa da olmasa da, nihayetinde Morley'in çalışması yeni kuşak izleyici çalışmalarının işleyişini tayin etti. *Screen* grubunun aksine, film ya da televizyon metninin varsayılan ve gerçek seyircisi arasında temel bir ayrım yaptı.

Popüler aşk romanlarının Amerikalı kadın okurları hakkındaki muazzam çalışmasında bu ayrım üzerinde incelikle duran Janice Radway (1984), Smithton'lı kadınlar için okuma eylemi ve ortamının, ne okuduklarına bakılmaksızın kendileri için serbest bir zaman ve alan yaratmak (ve kendileriyle ilgilenmek) bakımından büyük önem taşıdığını gösterdi. Alımlamanın gerçekleştiği koşulların önemi, Herman Bausinger'in (1984) tipik bir Alman ailesinin hafta sonundaki radyo, televizyon ve gazete kullanımları hakkındaki antropolojik çalışmasında da incelendi. Morley'in izleyici davranışlarıyla ilgili bir sonraki kapsamlı çalışmasıyla bir adım öteye taşındı. Morley burada, Londra'da on sekiz hanede yapılan katılımlı gözleme dayanarak ailelerin birlikte nasıl televizyon izlediklerini araştırdı. Ev içinde televizyonun kullanım biçimine ve kontrolüne odaklanan bu çalışma –"Uzaktan kumanda kimin elinde?", "Video kayıt cihazını kullanmayı kimler biliyor?" gibi sorularla– aile içi iktidar sorunuyla ilgili etnografik sorgulamalar için günlük ha-

yatta kullanılan iletişim araçlarıyla bağlantılı bir hat oluşturdu (Silverstone ve Hirsch, 1992). Böylesi sosyolojik çalışmalar, pek çok ülkede 1950'lerden sonraki ev içi izleme pratikleriyle ilgili benzer tarihsel araştırmaların yapılmasını teşvik etti.

Bunların tümü kuşkusuz değerli olmakla birlikte, kodlama sorunu bu süreçte gözden kayboldu. Gerek program türleriyle ilgili olsun gerekse belli programlarla, televizyon yapım kültürüyle ilgili çalışmalar alımlamayla ilgili olanlara göre çok daha azdır. K/K modelini kullanışlı kılan tam da üretim ve tüketim ilişkilerine yönelik bütünleşik bir çerçeve sunmasıydı. Eğer ki televizyon programları ideolojinin taşıyıcıları iseler, üretimleri buna uygun şekilde yapılmış olmalıydı. Hepsi gerçek insan emeğiyle üretilmişti. Fakat bu konuda çok az araştırma yapıldı.[27] Programların içerik ve biçim açısından analizi de bugüne dek yeterince geliştirilmeden kaldı. Kodaçımı neden kendi çıkış noktasını baskılayacak kadar belirleyici hale geldi? Bunun bir yanıtı, kültürel üretim ve tüketim ilişkilerini konu alan çalışmalarda zaman içinde oluşmuş dengesiz dağılımın yeniden düzenlenişiyle ilgili olabilir. Talebin her zaman arz tarafından belirlendiği düşünülmüştü. İlişkinin üretim tarafı daha güçlü ve hükmedici, tüketim ise savunmasız ve istismar edilmeye açıktı. En azından önceki kuşaklar durumu böyle görmüştü. Sol püritenlik, tüketimin (sahte) hazlarına hep şüpheyle bakmıştı. Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi, öznellik atfedilen seyircileri *Screen*'in Althusserci üstbelirlenimciliğinden kurtarmak için, tüketimin olumlu bir bakışla yeniden ele alınması için kuramsal bir kapı araladı. Pasif kültürel tüketime dair eski görüş yerini televizyondan hoşlanan aktif izleyiciliğin kabulüne bırakırken ideoloji sorunu da zamanla önemini yitirdi. Televizyonla ilgili feminist çalışmalar en başından beri bu meseleyle karşı karşıya kaldı. Araştırmacılar pekâlâ, kadınların gündelik yaşamlarında hoşlandıkları türde şeylerin (aşk romanları, pembe diziler ve ucuz eğlence) ideolojik nitelikte olabileceğini düşünmüş olsalar bile, araştırmalarına konu olan kadınların, bir kez daha, kültürel ahmak olarak görülmeleri ihtimali karşısında konumlarını yeniden düşünmek mecburiyetinde kaldılar. Tüm sıradan hazların, illa da politik, ideolojik veyahut sakıncalı olması gerekmediği kabul edildi.

Kültürel tüketime yönelik bu yeniden değerlendirme, sonraki bölümde kısaca ele alınan 1980'lerdeki postmodern uğrağın bir parçasıydı. Bu sayede, televizyonun sıradan gündelik hayatın ve günümüz toplumlarında ev içi rutinin bir parçası olarak, "yerinde" (*in situ*) incelenmesinin önü açıldı; bunun değeri çok büyük-

[27] Kayda değer istisnalar şunlardır: Elliott, 1972; Schlesinger, 1978; Alvarado ve Buscombe, 1978; Feuer vd., 1984; Alvarado ve Stewart, 1985; D'Acci, 1994.

tü. Fakat bu süreçte televizyon üretiminin amacının (öneminin) ne olduğu unutuldu. Kültürel çalışmalar çerçevesinde, kültürel üretim sürecindeki emek sorunu ve beraberinde ideoloji sorununun kendisi de neredeyse tümüyle gözlerden silindi. Medyanın, Hall ve Merkez'dekilerin düşündükleri şekliyle ideolojik olduğu fikrine katılmıyorum ancak ideoloji eleştirisinin ortaya attığı sorunun hâlâ kültür hakkında çalışmanın düğüm noktasını oluşturduğunu düşünüyorum. Kültür sorununun kalbinde, Hall'un "İki Paradigma" yazısında açıkça tanımladığı şekilde, insan deneyiminin durumu ve sıradan günlük yaşamın gizemli mahiyeti yatar.

Kaynakça

Allen, R.C. (1995) *To be Continued... Soap Operas Around the World.* Londra: Routledge.

Althusser, L. (1971) "Ideology and ideological state apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde. London: New Left Books.

Alvarado, M. ve Buscombe, E. (1978) *Hazell: The Making of a TV Series.* Londra: BFI and Latimer.

Alvarado, M. ve Stewart, J. (1985) *Made for Television: Euston Films Ltd.* Londra: BFI.

Ang, I. (1985) *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination.* Londra: Methuen.

Austin, J. (1964) *Sense and Sensibilia.* Oxford: Oxford University Press.

Barthes, R. (1975) *S/Z.* Londra: Jonathan Cape.

Bausinger, H. (1984) "Media, technology and daily life", *Media, Culture & Society* 6(4): 343-352.

Bennett, T. vd. (1981, der.) *Popular Television and Film.* Londra: BFI Publishing and the Open University.

Bonner, F. (2003) *Ordinary Television.* London: Sage.

Brunsdon, C. (1996) "A thief in the night: stories of feminism in the 1970s at CCCS", içinde D. Morley and H-K. Chen (der.), *Stuart Hall: Critical Dialogues.* Londra: Routledge, 276-286.

Brunsdon, C., D'Acci, J. ve Spigel, L. (1997) *Feminist Television Criticism.* Oxford: Oxford University Press.

Burns, T. (1977) *The BBC: Public Institution and Private World.* Londra: Macmillan.

Chambers, I. ve Curti, L. (1996) *The Post-Colonial Question.* Londra: Routledge.

Corner, J. (1980) "Codes and cultural analysis", *Media, Culture & Society* 2(1): 73-86.

Coward, R. ve Ellis, J. (1977) *Language and Materialism.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Cruz, J. ve Lewis, J. (1994) *Viewing, Reading, Listening: Audiences and Cultural Reception.* Boulder, CO: Westview Press.

Curran, J. (1977) "Capitalism and control of the press, 1800-1975", *Mass Communication and Society* içinde (der. J. Curran vd.) Londra: Edward Arnold, 195-230.

Curran, J. (1981) "Press history", *Power Without Responsibility: The Press and Broadcasting in Britain* içinde (der. J. Curran ve J. Seaton). Londra: Routledge, 5-114.

Curran, J. (2002) *Media and Power*. Londra: Routledge.

Curran, J., Morley, D. ve Walkerdine, V. (1996) *Cultural Studies and Communications*. Londra: Arnold.

D'Acci, J. (1994) *Defining Women: Television and the Case of Cagney and Lacey*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Dyer, R., Geraghty, C., Jordan, M., Lovell, T., Paterson, R. ve Stewart, J. (1981) *Coronation Street* (BFI Monograph 13), Londra: British Film Institute.

Eagleton, T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell.

Elliott, P. (1972) *The Making of a Television Series: A Case Study in the Sociology of Culture*. Londra: Constable.

Fairclough, N. (1989) *Language and Power*. Londra: Longman.

Feuer, J., Kerr, P. ve Vahimagi, T. (1984) *MTM: "Quality Television"*. Londra: BFI.

Foucault, M. (1982) "The subject and power: an afterword", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde (der. H. Dreyfus ve P. Rabinow), Brighton: Harvester Press, 209-226.

Fowler, A. (1990) *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*. Londra: Routledge.

Goorney, H. ve MacColl, E. (1986) *Agit-Prop to Theatre Workshop*. Manchester: Manchester University Press.

Habermas, J. (1970) "Systematically distorted communication", *Recent Sociology* No. 2 içinde (der. P. Dretzel). Londra: Collier-Macmillan.

Hall, S. (1973) "Encoding and decoding in the television discourse" (Stencilled Paper 7), Birmingham: University of Birmingham, CCCS.

Hall, S. (1977) "Culture, the media and the 'Ideological Effect'", *Mass Communication and Society* içinde (der. J. Curran vd.) Londra: Edward Arnold, 315-348.

Hall, S. (1980a) "Encoding/Decoding", *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979* içinde. Londra: Hutchinson, 128-138.

Hall, S. (1980b) "Cultural studies: two paradigms", *Media, Culture & Society* 2(1): 57-72.

Hall, S. (1982) "The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies", *Culture, Society and the Media* içinde (der. M. Gurevitch vd.), Londra: Methuen, 56-90.

Hall, S. (1996) "Cultural Studies and its theoretical legacies", *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde (der. D. Morley ve K-H. Chen), Londra: Routledge, 262-275.

Hall, S., Connell, I. ve Curti, L. (1976) "The 'unity' of current affairs television", *Working Papers in Cultural Studies 9* içinde. Birmingham: University of Birmingham, CCCS, 51-94.

Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. ve Roberts, B. (1978) *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. Londra: Macmillan.

Hall, S. ve Whannel, P. (1967) *The Popular Arts*. Boston: Beacon Press.

Hall, S. vd. (1980, der.) *Culture, Media, Language*. Londra: Hutchinson.

Hobson, D. (1980) "Housewives and the mass media", *Culture, Media, Language* içinde (der. S. Hall vd.), Londra: Hutchinson, 105-114.

Hobson, D. (1982) *Crossroads: The Drama of a Soap Opera*. Londra: Methuen.

Hodge, R. ve Kress, G. (1988) *Social Semiotics*. Cambridge: Polity Press.

Hoggart, R. (1992) *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin.

Jefferson, T. ve Hall, S. (1975, der.) *Resistance through Rituals*. Londra: Hutchinson.

Katz, E. vd. (2003) *Canonic Texts in Media Research*. Cambridge: Polity Press.

Kaye, H.J. (1984) *The British Marxist Historians*. Cambridge: Polity Press.

Liebes, T. ve Katz, E. (1990) *The Export of Meaning: Cross-cultural Readings of Dallas*. New York: Oxford University Press.

Lovell, T. (1980) *Pictures of Reality: Aesthetics, Politics and Pleasure*. Londra: BFI.

Marx, K. ve Engels, F. (1970) *The German Ideology*. Londra: Lawrence and Wishart.

Modleski, T. (1984) *Loving with a Vengeance. Mass-Produced Fantasies for Women*. Londra: Methuen.

McGrath, J. (1981) *A Good Night Out: Popular Theatre: Audience, Class and Form*. Londra: Eyre Methuen.

Moores, S. (1993) *Interpreting Audiences*. Londra: Sage.

Morley, D. (1980) *The Nationwide Audience: Structure and Decoding* (BFI Monograph 11). Londra: British Film Institute.

Morley, D. (1986) *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*. Londra: Comedia.

Morley, D. ve Brunsdon, C. (1999) "The Nationwide project: long ago and far away...", *The Nationwide Television Studies* içinde. Londra: Routledge.

Morley, D. ve Chen, K-H. (1996, (der.) *Stuart Hall: Critical Dialogues*. Londra: Routledge.

Parkin, F. (1971) *Class Inequality and Political Order*. New York: Praeger.

Radway, J. (1984) *Reading the Romance*. Chapel Hill, NC: Uni. of North Carolina Press.

Rojek, C. (2003) *Stuart Hall*. Cambridge: Polity Press.

Saussure, F. de (1979) *Course in General Linguistics*. Londra: Methuen.

Schlesinger, P. (1978) *Putting "Reality" Together: BBC News*. Londra: Constable.

Silverstone, R. ve Hirsch, E. (1992) *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*. Londra: Routledge.

Smith, A.C.H., Immirzi, E. ve Blackwell, T. (1975) *Paper Voices*. Londra: Chatto and Windus.

Sparks, C. (1996) "Stuart Hall, Cultural Studies and Marxism", *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde (der. D. Morley ve K.-H. Chen), Londra: Routledge, 71-101.

Sturrock, J. (1979) *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (1994) *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Thompson, E.P. (1978) *The Poverty of Theory*. Londra: Merlin Press.

Weedon, C. vd. (1980) "Theories of language and subjectivity", *Culture, Media, Language* içinde (der. S. Hall vd.), Londra: Hutchinson, 186-209.

Zoonen, van L. (1994) *Feminist Media Studies*. Londra: Sage.

9

İletişim ve Kamusallık

Habermas

Almanya (ABD/İngiltere), 1950'ler–1990'lar

Giriş

Jürgen Habermas'ın eseri *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962 yılında Almanya'da yayınlandı. İngilizceye *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (bundan sonra, KAYD)[1] başlığıyla 1989'da çevrildi. Kitap kamusal hayatın modern öncesi zamanlardan günümüze kadar geçirdiği tarihsel değişim hakkındaydı ve esasen medyanın ve kamuoyunun modern ve demokratik siyasetteki rolünün artışını sorun ediniyordu. Ayrıca modernite, aydınlanma ve kamusal tartışmanın rasyonel temelleri gibi daha geniş felsefi ve siyasal meseleleri de gündeme getirmişti. Habermas'ın doçentlik tezi olarak kaleme aldığı KAYD, Almanya'da yayınlanan ilk önemli eseriydi ve yayınlanır yayınlanmaz büyük etki yarattı. 1990'ların başında oldukça farklı bir siyasi iklimde İngilizce baskısı çıktığında ise kayda değer bir tartışmanın doğmasına yol açtı. Bu durum kitabın güncelliğinden bir şey kaybetmediğinin göstergesiydi. Almanca ve İngilizce baskılar arasındaki süreçte Habermas, siyasete yönelik kalıcı ilgisini felsefe, dil ve hukuk alanlarındaki yoğun çalışmaları üzerinden sürdüren uluslararası üne sahip bir toplum kuramcısı haline geldi. KAYD'ın ayırıcı özelliği olan tarihsel çözümlemelerin ardından, iletişimin rasyonel temellerini kuramsallaştırma yönündeki uzun soluklu çabası iki ciltlik *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981/1989) ile sonuç-

[1] Eser Türkçeye *öffentlichkeit* sözcüğünü daha uygun karşılayacak şekilde *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* başlığıyla çevrilmiştir. Bakınız, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 1997. Alıntılarda bu çeviriden yararlanılmıştır –ç.n.

landı. Bundan 10 yıl sonra, *Olgular ve Normlar Arasında* (1992/1996) başlıklı kitabında demokratik siyasetin işleyişini ve meşruiyetini anayasal hukukta ve eleştirel, rasyonel kamusal söylemde temellendirmeye yönelik ileri bir adım için KAYD'da ele aldığı sorunlara döndü. Habermas'ın iletişim ve siyasete duyduğu, elli yıllık süreye yayılan ilgisini incelemeye ilk olarak KAYD'da ortaya konulan tezi gözden geçirerek ve bu eseri 1950'lerin sonunda Almanya'daki mevcut siyasal durumla bağlantılı olarak kısaca tartışarak başlayacağım. Sonra Habermas'ın pragmatizme yönelişinin ve iletişimsel eylem kuramının ana hatlarını özetleyeceğim. Son olarak, KAYD'ın Almanca orijinal baskısından yaklaşık otuz yıl sonra çıkan İngilizce çevirisinin yarattığı etkiyi değerlendireceğim.

Kamusallığın Tarihsel Biçimleri

KAYD üç perdelik bir dramadır. Kamusal hayatın modernlik öncesi biçimleri hakkındaki kısa bir değerlendirmeyle başlar. Hikâyenin merkezindeki ikinci bölüm, Avrupa burjuvazisinin on sekizinci yüzyıldaki yükselişiyle onun özel ve kamusal boyutlarıyla ilgilidir. Bu yeni, devrimci sınıf klasik burjuva kamusal alanını yaratır. Kamusal alan, on dokuzuncu yüzyıl boyunca sınıf temelli toplumun çelişkileriyle giderek artan bir gerileme yaşar. Yirminci yüzyıl başından günümüze (1950'lere) uzanan üçüncü ve son perdede, yükselen tüketici kapitalizmi ve kitle iletişim araçları yeni siyasal idare biçimleriyle birleşip kamusal yaşamı yoldan çıkararak onu eski, modern öncesi biçimlerine geriletir. KAYD bu bakımdan rasyonel, eleştirel kamuoyunun yükseliş ve düşüşü hakkındaki bir ahlak meselidir.

Modern öncesi Avrupa'da kamusal hayat, herkesin dahil olabildiği, herkesçe tanınan serbest bir sosyal uzam olarak mevcut değildi. Daha ziyade belli kişilere, hükümdarlara ve toprak beylerine atfedilmiş dinsel ya da dünyevi bir statüydü. Kral kamusallığı kendi şahsında cisimleştirmişti: *L'État, c'est moi* [Devlet benim]. Kamusal hayat, hükmedenlerin belirli aralıklarla merasimlerde kendilerini sundukları, iktidarlarını sahneleyerek temsil ettikleri bir tiyatroydu: "Halk adına değil, halk 'önünde' kendi egemenliklerini temsil ederler"di (Habermas, 1989: 8). Sıradan halk, bugün bildiğimiz anlamda "bir kamusal topluluk" teşkil etmiyor, bizim için çok tanıdık ve temel nitelikteki kamusal ve özel hayat ayrımı bulunmuyordu. Kamuların bilhassa da bütünleşik bir kamunun ortaya çıkışı uzun ve karmaşık bir tarihsel sürecin sonucuydu ve yüzyıllar boyu Avrupa'da kapitalist ekonomilerin ve demokratik siyasal sistemlerin oluşumuyla yakından bağlantılıydı, bu özelliğini de hâlâ korumaktadır. Bu sürecin bazı aşamaları genel hatlarıyla ele alınabilir. Kasaba ve kentlerin yerel merkezler olmanın ötesinde malla-

rın ve haberlerin dolaşıma girdiği birer ağ olarak kazandığı güç ve önem, uzun mesafe ticaretin ve merkantilizmin gelişimiyle doğrudan ilişkiliydi. Postacılığın ve gazetelerin yavaş seyreden ve ancak on sekizinci yüzyılda düzene oturan gelişiminin ardında, uzun mesafeler arasında iş yapan ticaret sermayesinin çıkarları yatıyordu. Ulus devletlerin çehresi de bu uzun raksta, bağlı oldukları ve bir yanıyla da koruyup destekleri iktisadi hayatın modern biçimleriyle birlikte şekil aldı. Habermas, bu noktada özellikle, iktidarın, hükümdarın *şahsında* somutlaşmaktan çıkıp gayri şahsi devlet aygıtının tanımlayıcı bir vasfına dönüştüğünü kaydeder. Bu devlet aygıtının nesnel varlığı, daimi bir güçle desteklenen yerleşik bir idari sistemi gerekli kılar (Habermas, 1989: 18). Böylelikle devlet, çoğunluğun hayatına gittikçe daha derin bir şekilde sızan kalıcı bir *kamu otoritesi* olarak baş gösterir. *Toplumun* yükselişi tüm bu tarihsel süreçlerle bağlantılıdır.

Hâlihazırda hepimiz birer toplum içinde yaşadığımız için, "toplum" fikri bugünden bakınca bize çok tanıdık gelir. Ne var ki toplumun ortaya çıkışının, modern dünyanın şekillenişinde ve onu anlama şeklimizde bir ayrım çizgisine karşılık geldiğini görebilmek belli bir tahayyül gücü gerektirir. Habermas, Hannah Arendt'in "toplumsalın yükselişi"nin (Arendt, [1958] 1989: 38-49) izini sürdüğü, o sıralarda yeni yayınlanmış olan başyapıtı *İnsanlık Durumu*'na[2] dayanarak toplumun ortaya çıkışına dair bir değerlendirme ortaya koyar. Eski Yunan'dan beri, hane esasen gözden uzaktır (kamusal değerden yoksundur). Günlük ihtiyaçların hanehalkının kendisince ve kendi geçimlerini karşılayacak şekilde idare edilmesi anlamında dışa kapalı bir ekonominin *–oekonomia–* alanıdır. Ev içi mahrem hayat, ekonominin sınırlarının giderek hanenin dışına taşmasıyla *kamuyla ilgili* görülmeye başlamıştır (Habermas, 1989: 19). Siyasal ve ekonomik hayatın, nesiller boyunca süren karmaşık bir şekilde yeniden yapılanışıyla, o güne kadar birbirlerinden ayrı duran, kendilerine yeten ve *yerel* nitelikteki birimler, bugün "toplum" dediğimiz o aşkın ve temel özellikleri itibariyle kamusal fenomende iç içe geçmişlerdir.

Habermas'ın yaptığı değerlendirmenin genellikle gözden kaçan en ilginç yanlarından biri, yeni gelişen burjuva "kamusal alanı"nın ilk başlarda (ister istemez) siyasal değil, edebi ve kültürel bir özellik taşımasıdır. "Kültür" ve "toplum" (Habermas, Williams'ı okumuştu) yapısal olarak birbirleriyle ilişkilidir. Avrupa burjuvazisinin tarihsel bir fenomen olarak yükselişte olduğu, kendine dair kavrayışını ifade edebileceği özel bir kültür ve "okur topluluğu" (*reading*

[2] Türkçesi, çev. Bahadır Sena Şener, İstanbul: İletişim, 2003 –ç.n.

public)[3] yaratmasından anlaşılabilir (Habermas, 1989: 23). Basılı metinler yeni kamular ve kamusallık biçimleri yaratmıştı. Matbaanın ilk zamanlarından beri ihtimal dahilinde olan şeyler –yazılı metinlerin kitaplara dönüşmesi ve piyasada alınıp satılacak birer mal değeri kazanması– on sekizinci yüzyılda gerçekleşti. Gazetelerin, dergilerin ve edebiyatın gelişimi (romanın yükselişiyle ilgili bildiğimiz üzere; Watt, 1957) yeni bir sosyal sınıfın kendi kendini tanıyıp keşfetmesine aracılık etti. O zaman için yeni bir mecra olan haftalık dergiler bu süreci açık bir şekilde gösterir. *The Spectator* ve *The Tatler*, denebilir ki, yeni sosyal ortamlarda izlenim yönetme sanatıyla ilgilenmişti.[4] Okurlarına görgülü ve zevk sahibi olmakla ilgili yön gösteriyor, tanımadıkları kişilerin yanında nasıl davranmaları gerektiği konusunda tavsiyede bulunuyorlardı. Esasen burjuvaziye özgü bir form olan roman, erkekler ve kadınlar, ana babalar ve çocukları arasındaki ilişkileri– bugünkü tabirle kişilerarası ilişkileri –keşfe çıkmış, o güne dek özel ya da mahrem görülen meseleleri deşerek bunları halkın gözü önüne çıkarmıştır. Roman, yeni bir sosyal sınıfın içinde bulunduğu durumu ve sahip olduğu kaygıları sergilemesi; aile, seks, para ve bunlar etrafında dönen iktidar ilişkilerine yer vermesi bakımından klasik bir örnektir. Bu yeni burjuva toplumunda rol alabilmek için moda ve beğeniler hakkında kanaat sahibi olmak gerekliydi. Nasıl kıyafetler giyilip, ne tür kitapların okunacağı kişisel birer tercih değildi. Bunlar kişinin kendini diğerlerine tanıtma şekline dönüşmüştü. Kanaat sahibi olmak (bunları ortaya koyup savunabilmek için) "toplum"la bağ kurmak, onun parçası olmak demekti. Kanaatler, metinler ve okurlar arasındaki etkileşimin görünür hale geldiği karşılıklı konuşma ve tartışmalarda şekilleniyordu. Genel anlamda kanaat, beğeniyi tayin etmekte herkesçe geçerli kabul edilmeye başlanmıştı.

Beğeni kamularının (*taste publics*)[5] oluşumu, "özel şahısların içinde var oldukları yeni 'özel'lik alanının sahici deneyimleri hakkında kendilerini aydınlat-

---

[3] Bu kavram Alting'den (1957) alınmıştır.

[4] Önde gelen bu iki İngiliz dergisinin başlıklarının anlamı üzerinde durulması gerekir. Seyirci (*spectator*), toplumda olup bitenlere gözünü dikmiş kişiye denir. Bu anlamda okur, toplum hayatının yeni hallerinin seyircisi olmaya davet edilir. Günümüzde televizyon yayınlarını seyrettiğimizi söyleriz. Luc Boltanski, on sekizinci yüzyılın "ahlaki seyircisi"yle günümüzde televizyon haberlerini izleyen ve uzaktaki acılarla karşılaşan seyirci arasında kökensel bir bağ kurar (Boltanski, 1999). *Tatler*, dedikoducu anlamına gelen *tattler*'ın eski söylenişidir. Laflama ve dedikodunun modern anlamdaki kökeni de budur. Dergi özellikle "dükkanlarından çok kahvehanelerde vakit geçiren değerli yurttaşlara" (Habermas, 1989: 260, dn. 36) seslenmeyi hedeflemiştir.

[5] Terimi, William Weber'in çığır açan çalışması *Müzik ve Orta Sınıf*'tan ödünç alıyorum. Weber bu terimi, on dokuzuncu yüzyıl başında Berlin, Londra, Paris ve Viyana'da müzikal beğe-

maları süreci"nin kritik bir eşiğiydi. Hem kendileri hem de deneyimleri şahsi nitelikteydi çünkü siyasal nitelikteki kamusal hayattan dışlanmışlardı: "Devletle toplumu ayıran çizgi, kamusal alanla özel alanı da birbirinden ayırmıştı" (Habermas, 1989: 30). Özel şahıslar, kamusal sosyal ve kültürel hayatın yeni biçimleri içinde yer alsalar da, siyasal kamunun alanına henüz kabul edilmemişlerdi. Habermas'ın tasavvur ettiği şekliyle kamusal alan, siyasal kamusallığın belli bir türüdür ve nihai olarak yirminci yüzyıldaki kitle demokrasilerinin normatif temeli haline gelmişti. Kamusal alan ilk olarak on sekizinci yüzyıl sonunda Büyük Britanya'da, hükümetle basın arasında sürmekte olan karşılıklı meydan okumanın, Amerikan ve Fransız devrimlerinin körüklediği hararetli siyasal iklimde doruğa ulaştığı bir dönemde şekillendi (Habermas, 1989: 57-60). Dergiler ve romanlar nasıl ki kültürel *beğeni kamularının* oluşumuna aracılık ettiyse, gazeteler de yeni siyasal *kanaat kamularının* oluşmasında kilit bir rol oynadı.

Kanaatler, siyasi olsun ya da olmasın, bir şekilde mesele haline gelip konuşulmadıkça somut bir yer edinemez. Şahsi kanaat kamusal bir etki yaratmaktan tümüyle yoksundur. İktidardakiler bu görüşleri dikkate almak zorunda hissettikleri ölçüde özel şahısların kanaatleri somut bir değer taşımaya başlar. "Kamu"nun kanaatleri ancak, siyasal güç kullanımı üzerinde bir etkide bulunduğu zaman tarihsel bir öneme kavuşur. Charles Fox 1792'de (Fransa'daki devrimin başlamasından üç yıl sonra) Avam Kamarası'nda hükümete karşı şunları söylemiştir:

> Kamuoyuna danışmak kesinlikle doğru ve yerindedir... Eğer kamuoyu benimle aynı kanaatte değilse, tehlikeyi kendilerine haber verdikten sonra bu tehlikeyi benimle aynı biçimde görmüyorlarsa ya da başka bir tedbirin benimkine göre daha tercih edilebilir olduğu inancını taşıyorlarsa, istifa etmeyi kralıma, ülkeme ve onuruma bir borcum olarak düşünmem gerekir ki, daha iyi olduğuna inandıkları bir planı uygun bir vasıtayla, yani onlarla aynı kanaatte bir insanla tatbik edebilsinler... Ancak bir şey çok sarihtir; kamuya bir kanaat oluşturabilecek araçları vermeliyim (Habermas, 1989: 65-66).

Habermas'ın yer verdiği bu dikkate değer sözler, bundan böyle parlamentonun dışa kapalı oligarşik bir iktidarın sahası olmadığını açıkça gösterir. Parlamento üyelerinin kamuoyu görüşüne karşı duyarlılık göstermesi gerektiğini tasdik eder. Devlet, savaşlara kaynak yaratmak için halka vergi yükü bindirdikçe, "temsil yoksa vergi de yok" şeklindeki taleplere direnmesi de giderek zorlaşmıştır.

---

niyi şekillendiren çağdaş akımlar etrafında oluşmaya başlayan yeni bir sosyal fenomeni, konser dinlemek için para ödeyen toplulukları tanımlamak için kullanmıştır (Weber, 1975: 10).

Habermas'a göre, on sekizinci yüzyılda eleştirel kamuoyu, güçlü normatif temellere sahip bir tarihsel fenomendi. Siyasetin rasyonel tarzda düzenlenmesinin genel bir talep (ya da irade) haline dönüştüğü bir ana karşılık geliyordu. Siyasal iktidar artık, sorumluluktan azade elit zümrenin sahip olduğu gücü keyfi bir şekilde çoğunluğa dayatması şeklinde sürdürülemezdi. Nüfusun genelini hem kısa hem de uzun vadede yönetmek için hukukun evrensel üstünlüğüne dayanan yeni bir meşruiyet zemini gerekliydi. "Yasa devletine ilişkin burjuva düşüncesi, yani bütün devlet faaliyetlerinin kamuoyu aracılığıyla meşrulaştırılmış normlardan oluşan mümkün olduğu ölçüde eksiksiz bir sisteme bağlanması, genelde bir egemenlik aracı olarak devletin tasfiyesini hedefler" (Habermas, 1989: 82). Anayasal devlet, ulus-devletlerin icraatlarını kamunun ortak çıkarlarını gözeterek yerine getireceği yönündeki mutabakatın somutlaşmış ifadesiydi. Yazılı anayasalar (ABD'deki gibi) halk iradesinin formel ifadeleridir. Vücuda getirdikleri yeni siyasal idare biçiminin meşruiyetini sağlarlar. Tanımı gereği, anayasal metinler siyasal kamusal alanın temel haklar şeklinde ifade edilmiş olan ilke ve esaslarını saptarlar. Bu haklar şunları içerir:

* Basın özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü, toplantı ve örgütlenme özgürlüğüyle desteklenen kamunun eleştirel-rasyonel tartışmalar yürütebilme hakkı. Bunların zemininde, eşit oya dayanan temel siyasal haklar bulunmalıdır.
* Patriyarkal ve mahrem bir aile hayatında temellenmiş, bireyin özgür bir varlık olma statüsüyle ilişkili haklar (kişisel özgürlükler, mülk dokunulmazlığı vb.)
* Yasa önünde eşitliği ve özel mülkiyetin korunmasını içerecek şekilde sivil toplum alanında mülkiyet edinme hakkı

Bu haklar hem kamusal alanı ve hem de merkezinde ailenin bulunduğu özel alanı güvence altına aldı. Kamusal alanın kurum ve araçları (siyasi partiler, basın) ile ailenin özerkliğini ve mülkiyet hakkını tanıyıp korudu. Bireyler, yurttaş olarak siyasal haklara, mülk sahipleri olarak ekonomik haklara ve özel şahıslar olarak insan haklarına sahip oldu.[6]

Böylece kitabın alt başlığının neden "burjuva toplumuna özgü bir kategori hakkında soruşturma" olduğu da netleşir. Yasaya dayalı bu siyasal ve ekonomik haklar temel bir çelişki barındırır. Bir tarafta, bunlar evrensel siyasal ilkeler olarak sunulur: "Şu gerçekler bizim için açıkça ortadadır: Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır ve Tanrı'nın bahşettiği devredilemez bazı haklara sahiplerdir..." Aynı

[6] Bu paragraf KAYD'dan (s. 82-83) özetlenmiştir.

zamanda ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle kuşatılmışlardır. On sekizinci yüzyılın eleştirel kamusal alanına erişim, yalnızca mülk sahibi burjuva erkeklerle sınırlıdır. Mülksüzlerin hakları ya da kadınların hak sahibi olamayışı hesaba katılmamıştır. Hal böyleyken, kısa bir an için de olsa, kendi çıkarları etrafında oluşmuş bir grup (Avrupa ve Kuzey Amerika'daki patriyarkal burjuvazi) hesapsızca güç sahibi bir azınlığın elinden bu iktidarı alabilmek için yönetme erkinden dışlanan herkesin çıkarına uygun şekilde hareket etme iddiasını ortaya koymuştur. Bu tür iddialar evrensel bir çıkarı, genel iradeyi temsil ederse meşruiyet kazanabilirdi. Taşıdıkları içsel çelişkilerle birlikte, devredilemez haklarla ilgili bu iddiaların gücü herkesçe görünür olmalıydı. Sonuçta, kamusallığın ışığında bunlardan geriye dönüş olmadı. Halk iradesi aleni bir şekilde beyan edildiğinde, bu yeni kişi hakları, bunlardan *fiilen* ya da *hükmen* mahrum bırakılanlarca talep edildi. Bu uzun tarihsel mücadele günümüze dek varlığını korudu.

Kamusal Hayatın Yeniden Feodalleşmesi

Marx burjuva devletini katıksız bir ideoloji, aldatıcı bir özgürlük alanı olarak görmüştü.[7] Habermas'ın bakışında ise daha ince farklar vardı. Evrensel haklara duyduğu bağlılıkla modern devletin kuruluşu, tam anlamıyla ideolojinin vücut bulduğu andı. Modern devlet, evrensel eşitlik ve özgürlük için duyulan hakiki ütopyan arzular ile dünyadaki acımasız tutsaklık ve eşitsizliklerin yarattığı gerilimler içinde doğmuştu (Habermas, 1989: 88). Ancak burjuva kültürü, en azından oluşum aşamasında salt ideolojiden ibaret değildi (Habermas, 1989: 160). On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında faaliyet gösteren, bilmeye, sorgulamaya ve eleştiriye hakiki bir bağlılık duyan kahvehaneler, kulüpler, felsefe ve münazara topluluklarının varlığı basitçe kişisel çıkarla bir tutulup bir kenara atılamazdı. Ne var ki Habermas, bu eleştirel tartışma kültürünün on dokuzuncu yüzyılda çözülerek tüketim kültürü tarafından alt edildiğini savundu.

Habermas'ın değerlendirmesine göre, kamusallığın dönüşümü, öncelikle on dokuzuncu yüzyılda ev hayatı ve sosyal hayatın yapısal değişimiyle başlamış ve yirminci yüzyılda devletin ve siyaset kültürünün yeniden düzenlenişiyle tamamlanmıştır. Bu geniş kapsamlı tezin en zorlayıcı kısmı toplumun yeniden feodalleşmesi hakkındadır (Habermas, 1989: 42). Habermas'ın müzakareci siyaseti

[7] Özellikle bakınız, "Yahudi Sorunu Üzerine", Marx, [1843] 1992. Habermas, Kant, Hegel ve Marx'tan Bentham ve Mill'e uzanan İngiliz faydacılarına kadar haklar, siyaset vb. konularda geliştirilen kuramların kapsamlı bir eleştirisini yapar (KAYD: 89-140).

idealleştirmesinin temelinde, toplumun sıradan üyelerinin genel çıkarla ilgili konulardaki tartışmalara dahil olabilmeleri yer alır. Kamusallık, seslendiği siyaset alanının dar kapsamlı sahasından çok daha geniş ama özel nitelikte bir "toplum" alanında oluştu. Böylelikle devlet ile toplum arasındaki gerilimde dolayımlayıcı bir uzama yerleşti. Eski Yunan'da ekonominin özel alanı –hane, aile– tamamen mahrum kılıcıydı. Zaruri ihtiyaçların alanı olarak, *polis*'e özgü hayatın, "şanlı ve muazzam kamusal alan"ın (Arendt, 1989) kolektif mutluluk ve heyecanlarından yoksundu. "Toplumsal"ın yükselişi bu ilişkiyi tersine çevirdi. Küçük ve mahrem aileye toplumsal hayatın esas birimi olarak kıymet biçip bunu evrenselleştirdi, o güne dek haneye özel kabul edilen meseleleri ise (idame ve iaşe) kamusallaştırdı. Bu değişime karşılık gelen modern fenomen ise "ulus-devlet"in "toplum" üzerinde bir iktidar ve tahakküm aygıtı olarak varlık kazanmasıdır. On dokuzuncu yüzyıl sonundan itibaren, devlet ve toplum arasındaki bölünme aşınmaya başlamış ve kamusal alan da bundan payını almıştır. Habermas, bu dönemle birlikte, sosyal ve ailevi konulara yönelik devlet müdahalesinin artarak, 1950'lerin çağdaş "refah devleti"nde doruk noktasına ulaştığını belirtir. Siyasetin "toplumsallaşması" ve toplumun siyasallaşmasıyla, özel ve kamusal ayrımı çökmeye, klasik burjuva kamusallığı işlevini yitirmeye başlar (Habermas, 1989: 142).

KAYD'da yer alan Weberci bir kilit tema, önceden ailenin sorumluluğunda yer alan işlere devletin yaptığı müdahaleler nedeniyle toplumun giderek idari bir yapıya bürünmesidir.[8] Patriyarkal ve kendi kendine yeten hanenin işlevlerinin altı gittikçe oyuldu, kendi ayrı kültür ve değer dizgesini geliştiren çalışmadan bütünüyle koptu. Hane, eğitim ve bakım işlevlerinden yoksun bırakıldı. Baba otoritesi güç kaybetti. Özel alan "büyük ölçüde işlevlerinden arındırılmış ve otoritesi zayıflatılmış bir küçük ailenin-insanın kendi köşesindeki saadeti" içine kısıldı (Habermas, 1989: 159). On sekizinci yüzyıl burjuva kültürü, kamusal tartışmanın uzamına patriyarkal hanenin mahremiyeti içinden bakıyordu. On dokuzuncu yüzyılda bu kültür, zorlayıcı iş günlerinden arta kalan sınırlı boş zamanın ve ev hayatının kabuğuna çekildi. Bu kalan "boş zaman" gitgide tüketime yöneldi. Sosyalliğin erken dönemdeki formları –edebiyat, gazeteler, kulüpler, *pub*'lar ve kahvehanelerde içki içip sohbet etme– giderek daha ölçülü evcimen hazlara dönüştü. Yirminci yüzyılın ortalarında hepimiz ev kuşuna döndük, radyo dinleyip televizyon seyrettik ve tükettik. Medyanın gittikçe daha çok yer kapladığı bir dünyada söyleşi bile doğallığını yitirmeye başladı:

[8] Bu temayla ilgili detaylı bir tartışma için bkz., Keane, 1984: 70-110.

> Açık söylersek: [Eskiden] kitap, tiyatro, konser ve müze için para ödemek gerekiyordu; fakat okunmuş, duyulmuş, görülmüş ve ancak diyalog içinde tam anlamıyla özümsenecek şeyler hakkında yapılan söyleşiler için değil. Bugün bizzat söyleşi işletme konusudur: Kürsü hatiplerinin profesyonel diyalogları, panel tartışmaları, yuvarlak masa şovları –özel şahısların akıl yürütmesi radyo ve televizyon starlarının prodüksiyon numaraları arasına giriyor, gişede bilet kesilecek hazır ürünlere dönüşüyor, herkesin "katılım" gösterebileceği türde "konferanslar" bile meta biçimini alıyor. Tartışma artık bir "işletme kolu" şeklinde biçimselleşiyor (Habermas, 1989: 164).

Kamusal tartışma (akademisyenlerinki de dahil!) meta formuna bürünür. İdare edilir, şekil verilip paketlenir. Kitle iletişim araçlarının yarattığı dünya sadece görünüşte kamusaldır (Habermas, 1989: 171). Medya kültürü bütünleştirmeye dayalı bir kültürdür: Kamuyu manipüle edip kitle medyasına tabi kılarak rıza üretme işlevini yerine getirir (Habermas, 1989: 175, 177).

Kamusal söylemin hazır bir mala dönüşmesi nihayetinde devlet ve siyasete nüfuz eder. Siyasetin yeniden feodalleşmesi onu modern öncesi şekline, sahnelenen bir kamusallığa geriletir; siyaset halkın karşısında oynanan bir tiyatro oyunudur.[9] Kamusallık tanıtıma dönüşür. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, gazete ve dergiler ilk baştaki edebi ve siyasal işlevlerini yitirip giderek piyasaya yöneldiler. Sonunda, yüksek tirajlı birer işletmeye dönüştüklerinde, hızla büyüyen okur kitlesi karşısında fiyatlarını düşük tutabilmek için ilana bağımlı hale geldiler. Bu süreçte süreli yayınlar ve günlük gazeteler, edebi ve siyasal tartışma yürüten kamunun organı yönündeki asli işlevini yitirdiler. Editörün on dokuzuncu yüzyıl başında belirginleşen temel bir rolü vardı. İlk etapta kar için değil "kamuoyu tacirliği" için çıkarılan yayının sahibi çoğu kez editörün kendisiydi (Habermas, 1989: 182). Yüzyıl sonunda ise editör ücretli bir çalışana dönüştü: "Yayınevi, editörleri kar amaçlı işletmenin özel çıkarları doğrultusunda talimatlara bağlı olarak çalışacakları beklentisiyle göreve getirir" (Habermas, 1989: 186). Gazete ve dergiler çok daha fazla okur peşinde koştukça, reklam önlenemez bir şekilde yükselişe geçerek bu yayınların iktisadi temeline yerleşti. Bu durum kar amacı gütmeyen, kendininkilere ya da kanaat kamularının görüş ve beğenilerine göre

[9] Bu eğilimden on dokuzuncu yüzyıl sonunda İngiliz siyasi gazeteci Walter Bagehot söz etmiştir. İngiliz nizamının "soylu kanat"ını oluşturan monarşi, dikkatleri "etkin kanat" olan hükümet ve bakanlıkların faaliyetlerinden uzak tutmaya dönük bir tiyatro gibi işlev görmüştür. Monarşi, devlet siyasetindeki gelişmelerden çok kraliyet düğünleriyle ilgilenen kitleler için halka açık büyük bir gösteri sunmuştur (Bagehot, [1867] 1963).

hareket eden bir yığın gazete ve derginin çöküşünü hazırladı. Reklamcılık, aleniyetin anlamını dönüştüren bir endüstri olarak gelişti; kamuyu bilgilendirmek ve eğitmektense tüketicileri yönetip manipüle etmenin aracı haline geldi. Beğenilerin metalaşmasıyla başlayan bu süreç kanaatlerin metalaşmasına uzandı; uygulanan teknikler de ürün pazarlamadan siyasetin pazarlanmasına aktarıldı.

Kanaat yönetimi, yirminci yüzyıl başında yenilikçi bir uygulama sayılan *halkla ilişkiler*'le başladı. Sözgelimi, 1930'ların sonunda İngiltere'de, başbakanlık ofisi ve başlıca bakanlıklar, duyuru faaliyetlerini kendi çıkarları doğrultusunda idare etmeleri için göreve basın sözcüleri getirdiler. Bu görevliler, kurumlarla, özellikle de bakanlarla ilgili olumlu intiba yaratmak için hazırlanıp sahnelenen etkinlikler (basın mensuplarına elden sunulan bilgiler ve fotoğraf alma fırsatı eşliğinde) düzenlediler. Medya yönetimi denilen bu yeni görevin arka yüzünü, zararı en aza indirme, küçük düşürücü ifşaatları idare etme, "sızdırılan bilgiler" vb. basın yayın organlarının istenmediklerinde işin dışında tutuldukları konular oluşturuyordu (Scannell ve Cardiff, 1991: 39-56). Kamuoyu imal etmek denen bu karanlık iş, üçüncü binyılın başında medya siyaseti çağının bilindik bir özelliği haline gelmiştir. Habermas kırk yıl önce, o zaman için yeni olan bu kamuoyu yönetme tekniklerinin sonuçlarını öngörmekte olağanüstü isabetli davranmıştı. Siyaset yeniden kişiselleştirilmiş, sorunlardan çok görünüşle ilgilenir hale gelmişti: "Halkla ilişkiler esasında kamuoyu değil, tanınma (şöhret) anlamında belli bir kanaat oluşturmaya ilişkindir. Kamusal alan, kamunun *önünde* itibar gösterisi yapılan bir saray haline gelir; *içinde* eleştirel tartışma yürütülen bir yer değildir artık" (Habermas, 1989: 201). Çember tamamlanır, modern kamu hayatı yeniden feodalleşir. İktidarın aleni olarak fakat "halk adına değil halk önünde" temsil edildiği modern öncesi biçimine geriler (Habermas, 1989: 8).

Ancak bu sürecin tam anlamıyla kapandığı söylenemez. Demokratik ulus-devletlerin aleniyet ve hesapverebilirlikle ilgili kaçınamayacağı bazı yükümlülükleri bulunur. Bunlar gerek seçimler ve görev süresi sınırlamalarınca dayatılır gerekse de anayasal temelde normatif güvence altındadır. Savaş sonrası refah devletleri temel haklar konusunda, Aralık 1948'de İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile tasdik edilen ilkesel yükümlülükler taşırlar. Refah devletleri, manipülasyona dayalı tanıtım faaliyetlerine karşı durmanın yanı sıra rasyonel ve eleştirel kamusallığın gelişimini teşvik etmelidir. Eleştirel kamusallık "özel şahıslarca örgütlenen bir kamu" içinde oluşabilir. Nükleer silah karşıtlığı o dönem için kayda değer bir örnektir: "[İnsanlığın] küresel ölçekte kendini yok etme potansiyeli öyle genel riskler ortaya çıkardı ki, tek başına buna karşı çıkmak evrensel düzeyde bir

çıkarı kesin bir dille ifade etmiş olur" (Habermas, 1989: 235). Böylesi hareketlerin etkililiği bir ölçüde, seslerini medya yoluyla duyurmayı başarabilmelerine bağlıdır. Protesto eylemleri ve lobi grupları aynı "haber yönetimi" tekniklerini işe koşuyor olsalar da hedefleri birbirlerinden farklıdır. Özetle:

> Eleştirel bir kamusallığın sırf manipülasyon amacıyla düzenlenmiş bir kamusallıkla kavgası sürmektedir; siyasal iktidar icrası ve güçlerin dengelenmesine dönük olarak sosyal devletin gerektirdiği kamusallığın, salt destek ve alkış temini doğrultusunda imal edilen kamusallığa galebe çalacağı hiç de kesin değildir (Habermas, 1989: 235).

Bu ikisinden hangisinin –manipüle edici ya da eleştirel kamusallık– devlet ve toplum ilişkisini şekillendireceği demokratik siyaset bakımından hâlâ canlı alıcı bir sorudur.

Bir Ön Değerlendirme

Almanya, Mayıs 1945'te müttefik kuvvetlere teslim olduğu sıralar Habermas, henüz ergenlik çağındaydı. Nazi rejiminin gözler önüne serilen dehşeti karşısında derinden sarsılmıştı:

> 15-16 yaşlarındayken radyonun başına oturup, Nuremberg duruşması öncesinde konuşulanları nasıl deneyimlediğimi hatırlıyorum. Diğer kişiler, olayın korkunçluğu karşısında sessizliğe gömülmek yerine, duruşmaların adil bir şekilde yapılıp yapılamayacağı, yargılama usulü, mahkemenin yetkileri gibi sorular hakkında tartışmaya girişmişti. Almanya'daki yaşlı ve genç kuşaklar arasında, hâlâ şaşkınlığını üzerimden atamadığım ilk kırılma buydu. Kuşkusuz, hassas ve kolayca kırılabilecek bir yaştaydım ama toplu bir şekilde hayata geçirilen bu insanlık dışı olaya benden yaşça büyükler gibi yaklaşamadım (Bernstein, 1985: 2).

Nazizm felaketi, Habermas'ın çalışmalarında altı çizilen belirleyici bir deneyim olarak yerini korudu. Habermas teatral iktidar gösterisini KAYD'ın tarihsel başlangıç noktası olarak alırken, aklında sadece yüksek ortaçağ yoktu. O dönemde Benjamin'in tespit ettiği gibi Nazizm, siyaseti kitlelerin önünde sahnelenmek için hazırlanan dev bir gösteriye çevirmişti. Yayıncılığın ve genel anlamda kültürel hayatın manipülasyonuyla, gücü ele geçirdiği andan itibaren her tür muhalefeti acımasızca damgalayan bir rejim ideolojisi yukarıdan dayatıldı. Kamuoyu diye bir şey yoktu, tıpkı koyunlar gibi susturulmuştu. Hukuk ve akılda temellenen bir siyaset, her ikisinin reddedildiği bir rejimle koyu bir kar-

şıtlık içindeydi. KAYD kendi zamanı ve koşulları içinde, Habermas ve kuşağının, yaşadıkları toptan yıkım ve felaketin ardından kamusal hayatı ve siyaseti Almanya'da yeniden geçerli kılma çabasının bir ürünüydü.

Habermas Almanya için daima, siyasetle ilgilenen, gazete ve dergilerde yazan, fikir tartışmalarına giren bir kamu entelektüeli olmuştur.[10] KAYD'a yönelik çağdaş ilginin nedeni, Habermas'ın kitabı yazdığı sırada ilgilendiği diğer meselelerle, bilhassa "Frankfurtlu öğrencilerin siyasal farkındalığı hakkında sosyolojik bir sorgulama" olan iki yazarlı *Öğrenciler ve Siyaset*'le bağlantılı düşünüldüğünde net bir şekilde anlaşılır.[11] Habermas, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne 1950'de hem bir üye hem de Adorno'nun araştırma asistanı olarak katılmıştı. Ertesi yıl iki meslektaşıyla birlikte üniversitedeki öğrencilerin görüşleri hakkında, niceliksel ve niteliksel araştırma yöntemlerini birleştirdiği, dikkatli bir şekilde yapılandırılmış, ortalama iki buçuk saat süren bir dizi derinlemesine görüşmenin yer aldığı bir saha çalışması yürüttü. Araştırmanın Habermas tarafından yazılan girişinde, Almanya'da demokrasinin durumu ve öğrencilerin siyasete katılması (daha doğrusu, bunun yokluğu) meselesi genel hatlarıyla ele alınmıştı. Sosyal ve özel hayata giderek daha fazla müdahale eden ve kamusal bir denetime tabi olmayan idari bir devlet sisteminin gelişmekte oluşu vurgulanmıştı. Almanya manipülatif ya da sahici bir siyasallaşma ile otoritaryen bir refah devleti ya da özsel bir demokrasi arasında seçim yapacağı bir yol ayrımındaydı (Wiggershaus, 1994: 549). Kitlelerin siyasete ilgisizleşmesiyle, toplumun kendisinin giderek daha fazla siyaset malzemesi haline gelmesi birbiriyle uyumluydu, bu tam olarak KAYD'daki toplumun yeniden feodalleşmesi meselesine denk düşmekteydi.

Siyasal katılımı değerlendirme ölçütü oldukça dardı. Giriş kısmında, siyasal katılım için yegâne imkanın, kitle örgütlerinin (sendikalar ya da siyasi partiler) ya da lobi faaliyeti yürüten kuruluşların önderlik ettiği parlamento dışı etkinlikler olduğu ve gençlerin genel itibariyle bu iki grupta da yer almadığı ifade edilmişti. Buna karşılık, daha *Öğrenciler ve Siyaset* yazıldığı sırada bile, hükümetin silahlı kuvvetler için nükleer silah satın alma teklifi karşısında ilk kitlesel protestolar düzenlenmiş, 20 Mayıs 1957'de 20 bin üniversite öğrencisi ve hoca tarafından Frankfurt'ta ve başka yerlerde gösteriler yapılmıştı. Habermas, *diskus* adlı Frankfurt öğrenci gazetesi için, üniversitede profesör ve CDU'nun (Hıristiyan De-

[10] Son kırk yıl içinde Almanya'da bir kamu entelektüeli olarak Habermas'ı değerlendiren bir çalışma için bkz. Ryan, 2003.

[11] Aşağıdaki değerlendirmeyi Wiggershaus'tan ([1986] 1994: 547-555) özetliyorum.

mokrat Birliği) federal parlamento (*Bundestag*) üyesi olan Franz Böhm'ün aynı sayıda yayınlanan makalesine karşı bir yazı kaleme kaldı. Böhm, sınıf kışkırtıcılığı yaptığı, tartışmayı şiddetle boğarak Nazizm'in dönüşüne zemin hazırladığı gerekçesiyle protestolara karşı çıkıyordu. Bunların otoritaryen düşüncenin klişeleri olduğunu söyleyen Habermas, "bizim adımıza yönetimde bulunan devlet adamları"na karşı yapılan protestoları savundu. Federal cumhuriyetin henüz "klasik manada bir temsili demokrasi" olmadığını ileri sürerek referandum talebini destekledi (Anayasa Mahkemesi 30 Temmuz 1958'de bu talebi geri çevirdi).

Habermas'ın yazdığı girişin taslak halini okuyan Horkheimer şoke olmuştu. Ona göre bu satırların yazarı fazlasıyla sol-kanattı ve bu metnin yayınlanması Enstitü'ye pek bir fayda sağlamayacaktı. Bu yüzden Enstitü'nün "Toplumbilime Frankfurt'tan Katkılar" serisine dahil edilmesine izin vermedi, metin bir başka yerde yayınlandı. O sıralarda Habermas, burjuva kamusal alanı hakkındaki çalışmasını oldukça ilerletmişti ve bunu Enstitü'deki pozisyonu doğrultusunda doçentlik tezi olarak sunma düşüncesindeydi. Ancak Horkheimer, "masaldaki, kızını evlendirmek istemeyen kral gibi" imkânsız koşullar dayattı.

> Habermas enstitüdeki görevinden ayrıldı –Horkheimer istediğini başarmıştı: Enstitü ekibini durduk yere sınıf mücadelesine kışkırttığını düşündüğü ve de hakkında "muhtemelen bir yazar olarak iyi, hatta parlak bir kariyer onu bekliyor, fakat Enstitü'ye büyük zararı dokunacaktı" dediği bir kişiyi uzaklaştırmış oldu (Wiggershaus, 1994: 555).

Habermas tezini, "belki de Federal Almanya üniversitelerindeki açık ve sadık yegâne sosyalist profesör olan" siyaset bilimci Wolfgang Abendroth'un danışmanlığında tamamlamak için Marburg'a geçti (Wiggershaus, 1994: 556). KAYD Almanya'da basıldığında, genç akademik kuşak üzerinde "istisnai bir etki"de bulundu (Hohendahl, 1992: 99). Eleştirmenler kitapta siyaset ve kamusal yaşamın mevcut durumuna yönelik karamsar bir teşhis yapıldığını belirtmekle birlikte Avrupa'da savaş sonrası demokrasilerin prensipte savundukları idealleri hayata geçirmekten uzak olduklarını da kabul ettiler. KAYD, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne yöneltilen bir eleştiri, bilhassa Aydınlanma'yı ve çağdaş siyasetin durumu karşısında onun akla yönelik taleplerini kurtarma çabası olarak okundu.

Bu eleştirinin, siyaset ve iletişim anlayışımıza büyük katkısı olmuştur. Habermas buradaki temel ilgilerine, entelektüel gelişimi boyunca bağlı kalmış ve bunları ileri taşımıştır. Siyasal bir proje olarak modernlik, kitabın merkezi temasını oluşturur: Siyaseti yasal ve normatif bakımdan geçerli bir temele oturtmak. Bu en

basit şekilde, siyasetin sadece birkaç kişinin değil herkesin çıkarına yönelmesi anlamına gelir. Böylesi bir siyasetin meşru temeli nasıl oluşturulabilirdi? Nasıl hayata geçirilebilirdi? Daha doğrusu bunu *kim* gerçekleştirebilirdi? Habermas'ın tezinin yeniliklerinden biri bu son soruya verdiği yanıttadır. Modern siyasetin, kurumsal şekliyle ulus-devletin meşruluğu ancak sıradan halkın, yani genel kamunun müzakere edilmiş görüşleri yoluyla sağlanabilir. O halde, siyasetçiler, idareciler, uzmanlar ve akademisyenlerin de parçası olduğu, modern toplumların kurumsal aygıtları, Habermas'ın ileride adlandıracağı şekliyle sistem ne olacaktır? Eğer toplumsal olan, kilise ve devletin geleneksel iktidarının dışında şekillenen modern dünyaya özgüyse, toplum (yaşam dünyası) akıl üzerine kurulu bir siyasete olan talebin oluşup dile getirildiği alanın dışında kalmaktadır. Bu durumda, herkesin erişip görüşlerini ifade edebildiği tarzda bir kamusallığı oluşturmak açık, eleştirel müzakere ve tartışmaya dayalı süreçler dışında nasıl başarılabilir?

Modernlik ve Postmodernlik

Sistem ve yaşam dünyası ayrımı ile bunların sahip oldukları farklı iletişimsel rasyonaliteler, Habermas'ın 1981'de yayınlanan ve hızla İngilizceye çevrilen (1985) sonraki büyük çalışması *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın (İEK) merkezinde yer alır.[12] Bu çalışma, KAYD'ın yayınlanışından sonraki yıllarda ilgilendiği farklı konuları bir araya getirir. Rasyonalitenin teorik temeli ve onun tarihsel taşıyıcısı olan modernlik buradaki can alıcı meseledir. 1970'lerde bunların her ikisi de Fransız postmodern teori tarafından topa tutulmuştur. Jean-François Lyotard ([1979] 1984), postmodernizmin "büyük anlatılara duyulan güvensizlik" şeklinde etkili ve şık bir tanımını yapmıştır. Modernliğin büyük anlatısı, ilerleme olarak tarihti; on sekizinci yüzyıl Aydınlanma çağının siyasal projesi. Aydınlanmış düşünce kendisini, insanı batıl inanç ve geleneklerin karanlık mağarasından gün ışığına çıkaran ve onun kendi gerçekliğini anlamasını sağlayan bir güç olarak görüyordu. Kraliyetin ve Katolik kilisesinin sahip olduğu otoriteyi, kendilerini mutlak güç ve hakikatin tek kaynağı olarak görmelerini reddetmişti. Hıristiyanlığın büyük anlatısı tarihi insanlığın başlangıçta Tanrı'dan kopuşu ve sonunda O'nunla yeniden bütünleşmesi olarak kavramıştı. On sekizinci yüzyıl bu anlatıyı, Tanrı'yı dışarda bırakıp, merkeze İnsan'ı yerleştirerek ve gerçekten akla dayalı bir insan toplumuna yönelen seküler bir ilerleme anlatısına dönüştürdü. İlahi bir gelecekte, ahretteki selamet ve kurtuluş için verilen dini mücadelenin ye-

[12] Türkçesi, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2001 –ç.n.

rini bu dünyada özgürlük ve eşitlik için verilen siyasal mücadele aldı. Hegel'in eseri *Tinin Fenomenolojisi*'nde[13] tarih, medeniyetlerin diyalektik yükselişleri ve düşüşleri yoluyla insanlığın kendi özbilincine vardığı ilerlemeci bir hareket olarak görülmüştü. Marx ve Engels on dokuzuncu yüzyılda, bu anlatıyı dünyada komünizmine ulaşmak için verilen ve gerçekleştiğinde bildiğimiz şekliyle tarihin sona ereceği bir mücadele olarak yeniden yazdılar.

Postmodern düşünce tüm bunlar konusunda derin bir şüphe içindeydi; özellikle de komünizm rüyası (Avrupa solunun önemli bir kesimine göre Rusya'da dünyevi karşılığını bulduğu) tam o dönemde düşüşe geçmeye başlamışken. Aydınlanmanın siyasal projesine (toplumu rasyonel dayanaklarla modernleştirmek) yönelik eleştiri, daha köklü bir şekilde bu projeye geçerlilik ve meşruiyet kazandıran aklın eleştirisiydi. Bu başlı başına yeni bir şey değildi, Eleştirel Teori geleneğinin temeli de akıl eleştirisine dayanıyordu. Ancak Eleştirel Teori aklın aşkın iddialarını hiçbir zaman reddetmemişti. Bunu reddetmek yeni bir durumdu. Kendisini daima eleştirel teori ve Alman entelektüel geleneği içinde düşünen Habermas'a göre modernlik, Frankfurt şehri tarafından kendisine verilen Adorno Ödülü'nü kabul etmesi üzerine Eylül 1980'de yaptığı konuşmanın başlığında belirttiği üzere "tamamlanmamış bir proje"dir. Bu Habermas'ın çalışmalarında ağırlığını yitirmeyen bir konudur (Habermas [1985a] 1987: xx).[14] Metafizik sonrası dünyada (varlığının temelinde Tanrı ya da Tin'in [*Geist*] bulunmadığı bir dünya) insan etkinliğinin geçerli yegâne temelinin insan aklı olabileceğini kararlılıkla savunur. Aklı reddedersek geriye iktidarın (gücün) durmaksızın bilenmesi dışında bir şey kalmaz. Hayden White'ın (1975: 113) gözlemine göre bu kavrayış, *Geist*'in hüküm sürdüğü erken bir hümanist aşama olarak yirminci yüzyıl sonu düşüncesinde belirgin bir yere sahiptir. Michel Foucault'nun büyük etki yaratan çalışması *Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu*'nda[15] ortaya koyduğu modernlik analizindeki bakışı budur. İktidar artı bilgi eşittir hakikat. Bu katı eşitleme hakikati iktidarın etkisine indirger. Akıl, araçsal formuyla eş tutulur; iktidar ya da çıkar arayışında hedefe götürecek araçların hesaplanmasından ibaret görülür. Hiçbir aşkın doğruluk barındıramaz, gücün etkinliğini olumlamanın

[13] Türkçesi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004 –ç.n.

[14] Habermas aynı konuşmayı William James Dersleri kapsamında Mart 1981'de New York Üniversitesi'nde tekrarladı. Bu metin "Modernlik ve Postmodernlik" başlığıyla *New German Critique*'de (Sayı 22, Kış 1981) ve ardından "Modernlik-Tamamlanmamış Bir Proje" başlığıyla bir derlemede yayınlandı, bkz. Habermas, 1985b.

[15] Türkçesi, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1992 –ç.n.

ötesinde bir haklılık iddiası sunamaz (Foucault, 1978, 1983). Aklı bu tür metafizik sonrası düşüncelerin saldırısından kurtarmak Habermas için acil bir mesele haline gelmiştir (Habermas, [1988] 1992). Akıl, iktidarın edimbilgisinden başka bir şey değilse ve hakikat sadece gücün/iktidarın etkisi ise, o halde güçlü olan haklıdır şeklindeki eski atasözüne ne itiraz getirilebilir ki? Postmodern siyaset anlayışı, iktidarın/gücün kendinde bir amaç olarak hüküm sürmesine esaslı bir direniş göstermez –ki neticede böylesi bir güç en son ve eksiksiz ifadesini Nazi döneminin haktan yoksun tiranlığında bulur.

Habermas aklı özgürleştirmek için iki cephede ilerledi. İlk olarak, nelere sahip çıkılabileceğini görmek için modern felsefe geleneğini gözden geçirdi. Daha sonra, insan hayatını ve insana özgü sorunları kavrayacak şekilde aklı yeni bir temelde inşa etmeye girişti. Esas itibarıyla bu yeniden inşa, özne merkezli bir rasyonellikten sosyal etkileşime kayışı barındırıyordu; kişinin kendisiyle içsel diyaloğu anlamındaki akıldan, kişiler arasındaki iletişimin koşulu ve sonucu olarak akıl. Almanya'da 1985'te yayınlanan *Modernliğin Felsefi Söylemi*, Habermas'ın 1980'lerin başında Almanya, Fransa ve ABD'de bu konu çerçevesinde verdiği bir dizi derse dayanıyordu. Bu çalışma, Lyotard'ın işaret ettiği ve Foucault'nun ayrıntılandırdığı postmodern akıl eleştirisine bir yanıt olarak düşünüldü. Descartes'ten bu yana modern felsefe, içebakış yöntemini geliştirdi; filozof bu yolla içsel benliğinin, diğer benliklerin ve dışımızdaki dünyanın bilgisine erişmenin başlangıç noktası olarak kendi zihninde içerilenleri ve zihninin işleyişini araştırdı. *Cogito ergo sum*: Düşünüyorum, o halde varım. Ben (*sum*) bilgide ya da bilinçte (*cogito*) temellendirilir: Zihin öznel iç benlikten nesnel dış dünyaya, özneden nesneye yönelir. Problem, kendi üzerine düşünen öznenin bu en derin öznelliğinden başlayarak aşkın benliğe dışsal olan her şeyin bilgisini ulaşmasının koşullarını yaratmaktı. Düşünmenin kendi kesinliğinin ötesinde hiçbir şey kesin olarak alınamazdı. Avrupa modern düşüncesinin entelektüel yörüngesini, bilgi sorununu merkeze alan ve yöntemini tümdengelimci akıl yürütmeyle oluşturan bu özne felsefesi ya da bir başka adlandırmayla bilinç felsefesi oluşturdu.

Bilinç felsefesi 1980'ler itibarıyla, kendini eksiksiz bir şekilde tahlil ettiği üç yüz yıllık sürenin sonunda tükendi. Habermas da bu fikirdeydi; akıl artık düşünen bir öznenin özdüşünümsel etkinliğiyle açıkça doğrulanamazdı. Yine de akıl, büsbütün reddedilmektense radikal bir şekilde yeniden inşa edilmeye ihtiyaç duyulan gerçekten cesur bir proje olmuştu. Modern şüphecilik, din ya da siyaset, tanrı ya da kral adına mutlak hakikat iddiasında bulunan, koşulsuz bağlılık ve inanç talep eden dogmatik kesinliklerin reddedilmesi anlamına geliyor-

du. Aydınlanma'nın belkemiği, öznel akli melekelerini kullanarak, kendi çabasıyla insan hayatı ve doğanın geçerli bilgisini edinebilen bireye duyulan modern inançtı. Özbilinçliliğin hedefi, bireyin dogmanın zincirlerinden kurtularak kendini özgürleştirmesi, bağımsız şekilde düşünen ve öz eleştiri yapabilen bir faile dönüşmesiydi. Kant "Aydınlanma Nedir?" sorusunu, uslamlamayan insan zihninin içinde bulunduğu koşullar hakkında düşünümde bulunmasından başka bir şey değildir, diye yanıtlamıştı. *Sapere aude!* Aydınlanma'nın düsturuydu: Aklını kullanma cesaretini göster![16] Foucault (1983), özneyi aklın kaynağı değil, iktidarın bir çıktısı olarak görme eğilimindeydi. Habermas ise insan etkinliğinin meşru ve geçerli temeli olarak aklı muhafaza etmek istedi. Bunun için, özne merkezli akıldan iletişimin rolü üstünde duran öznelerarası bir kavrayışa geçmeyi önerdi.[17] Akıl, özbilinçte değil, bu bilincin evrensel ifade aracı olan dille kurulan sosyal etkileşimde temellendirilmeliydi.

İletişimsel Rasyonalite

Habermas KAYD'dan sonra bu sorunu çözümlemekle meşgul olmuştur. Bu konudaki düşüncesi karmaşık ve detaylı takibi güçtür. Konuyu ele alışı yıllar içinde değişmiştir. Fakat genel amacı gayet açıktır; aklın ahlaki özünü, normatif zeminine ideal konuşma durumunu ya da 1970'lerin başında kullandığı ifadeyle "tahrif edilmemiş iletişim"i yerleştirerek korumak. Burada önemli olan, postmodern düşüncedeki göreciliğin aşındırıcı etkisine de karşı çıkacak şekilde, Habermas'ın akla yönelik iddiasını evrensel ve koşulsuz bir temelde, tahrif edilmemiş iletişim olarak sürdürmek istemesidir. Akıl bize ancak bu şekilde, yani birbirimizi anlamakta, uzlaşmaya varmaya yönelik gündelik uğraşımız sırasında karşımıza çıkan zorluklarla dolu labirentte geçerli bir kılavuz ve ipucu olarak yol gösterebilir. Bunu yapabilirse, geleneğin gücünden ve dini inancın irrasyonelliğinden kurtularak insan eyleminin tek geçerli ve meşru temeli olan insan aklına dayalı Avrupa Aydınlanması'nın özgürleşimci projesini koruyacaktı. Bu nedenle Habermas premodern ve postmodern düşüncenin irrasyonelliği karşısında modernliğin önde gelen savunucusu oldu. Burada iki önemli zorluk-

---

[16] 1784'te yazılan bu ünlü yazı, *The Portable Enlightenment Reader*'da yeniden basıldı, bkz. Kant, 1995.

[17] Habermas'ın "müşterek rasyonelliğin genel teorisi" hakkında keskin ve kısmen şaka yollu bir eleştiri için bkz. Elster, 1985: 35-42. Yazar Alman öğrenci hareketinin sloganını anımsatır: *Diskussion ist Repression!* [Tartışma baskıdır!] (s. 37).

la karşılaştı. İlki, Eleştirel Teori'nin çok net biçimde gösterdiği üzere, aydınlanmış özçıkarın genel çıkarın yerine geçişiyle, Weber'in deyişiyle araçsal rasyonalite özsel akla hükmedip araçların amaçlara üstün gelişiyle birlikte aklın iki parçaya bölünmesidir. Akıl her şeyden önce asgari girdiyle azami çıktıyı elde edebileceği en verimli araçlarla meşgul olarak pratiğe dönük, faydacı ve teknik bir hal alır. Weber'e göre bu bir ölçüde kaçınılmazdır. Çünkü ortak iyinin neleri içereceği konusunda artık genel bir mutabakat olmadığı gibi özü itibariyle olması da mümkün görünmemektedir. Emeğin ve sermayenin çıkarları uzlaştırılabilir nitelikte değildir. Sonradan, radikal feministler erkekler ve kadınların çıkarları konusunda da benzer sonuçlara ulaşacaktır. Habermas Weber'in doğru işleyen aklın bozulmasına dair kasvetli analizini kabul etmekle birlikte onu iki şekilde kurtarmayı tasarlar. Birincisi bireyden toplumsala, ikincisi özsel olandan prosedürel rasyonaliteye yönelir. İlk hamlede öznel nitelikli özçıkar sorununu çözmek hedeflenir. İkincide ise modernliğin büyük anlatılarında dile getirilen ve postmodernizmin reddettiği özsel aklın yıkılışına çözüm bulmak amaçlanır.

Bu hamlelerin her ikisi de klasik kamusal alana dair tarihsel değerlendirmede önfikir olarak yer alır. Kamu tam anlamıyla tartışma ortamında varlık kazanır ve bu tartışmanın hedefi ortak çıkarlar hakkında anlaşmaya varmaktır. Peki anlaşmaya yönelik tartışmanın normatif temelleri nedir? İdeal konuşma durumunda, meseleyle ilişkili tüm farklı seslerin kendilerini duyurma hakkı vardır. Tartışılmakta olan meseleye dair eldeki en iyi argümanlar uygun şekilde dile getirilir, genel iradenin ifadesi olarak kabul görecek nihai yanıtın "evet" mi yoksa "hayır" mı olacağını argümanların gücü belirler (Habermas, 1995: 163). Bu süreçte iç ya da dış herhangi bir zorlama olmamalıdır. Katılımcılar ortak karara varmakta kendilerine yardımı dokunabilecek her tür enformasyona ulaşma hakkına sahiptir. Bu model, artık ne herkesçe bilinen ve paylaşılan ne de uzmanlarca öngörülmüş durumdaki "ortak çıkar"a hangi koşullarda ulaşılabileceğini belirlemek için oluşturulmuştur:

> Felsefe modern koşullar altında artık bireysel yaşam tasavvurları ve müşterek yaşam biçimlerinin çoğulluğu karşısında yargıda bulunamaz, hayatlarını nasıl yaşadıkları konusundaki sorumluluk toplumsallaşmış bireylerin tamamen kendilerindedir ve katılımcı bakış açısından değerlendirilmelidir. Bu yüzden, genel uzlaşmaya varma yeterliliği rasyonel irade oluşturma *prosedürlerine* bağlı hale gelir (Habermas, 1995: 150)

Artık felsefenin kural koyucu bir işlevi yoktur; dünya görüşleri, ideolojiler, inanç ve değer sistemlerinin oluşumunda haklı ve geçerli bir role sahip değildir.

Bu sorumluluk çoğulcu bir toplumda birbirleriyle müzakereye giren toplum üyelerindedir. Felsefenin görevi, rasyonel irade oluşturma prosedürlerinin normatif temelini açıklığa kavuşturmak, onları görünür kılarak geçerliliklerini sağlamaktır. Habermas bunu, her iletişimsel söz ediminin evrensel bir geçerlilik iddiasına sahip olduğu, programatik nitelikteki "evrensel edimbilgisi" yaklaşımı içinde oluşturmaya yönelir. İletişimsel söz edimi diğer kişilerle anlaşmaya varmaya yöneliktir. Böyle bir konuşmacı:

- Savını *anlaşılır* şekilde ifade eder.
- Karşısındakine anlayabileceği *bir şey* söyler.
- Böylece *kendisini* anlaşılabilir kılar,
- Ve bu sayede *başka bir kişi*yle ortak bir anlayışa ulaşır

(Habermas, [1979] 2002: 22. Kısmen değişiklik yapıldı, vurgu orijinalinde).[18]

Bu süreçte devreye sokulan geçerlilik iddiaları; anlaşılabilirlik, hakikate bağlılık, doğruluk (içtenlik) ve haklılıktır (uygunluk). Bunlar, "dinamik bir perspektifle anlaşma *üretmeye* yönelik" özneler arası sürecin zeminini oluştururlar (Habermas, 2002: 23). Bu özel *iletişimsel eylem*, başarı yönelimli *stratejik eylemden* ayrılır. Stratejik eylem, bilinçli bir şekilde eylem saiklerinin gizlenip iletişim sürecine yanıltma ve manipülasyonun girmesini gerektirir. Bu nedenle müşterek bir kavrayış yoluyla anlaşmaya yönelik olan iletişimsel eylemin şeffaflığını bozar.

Habermas KAYD'da, "devlet" ve "toplum"un birbirleriyle bağlantılı şekilde ortaya çıkışıyla ilgilenmişti. İEK'de bu terimlerin yerini, ikisi farklı rasyonalitelerle işleyen "sistem" ve "yaşam dünyası" kavramları alır; ilki stratejik rasyonalite, ikincisi iletişimsel rasyonaliteyle işler. KAYD'daki tarihsel analiz, sosyal teori merkezli bir analize dönüşür. Toplum hem sistemi hem de yaşam dünyasını içinde barındırır ancak bunlar birbirinden kopuktur, yaşam dünyası sistemin dışında ve onun hükmü altındadır. Sistem –iktisadi ve siyasal hayatın örgütlü ve kurumsal yapıları– para ve iktidarın kumandasında teknik ve idari verimliliğe yönelmiştir. Habermas KAYD'da, aileleri önceki sorumluluklarının pek çoğundan el çektiren refah devletinin idaresi altında, toplumun yeniden feodalleştiğini öne sürmüştü. Buna göre sağlık, eğitim ve refahın, devletin idaresine

[18] Bunlar, Grice'in karşılıklı konuşmaya ilişkin dört kuralına (bkz. bu kitapta s. 204) benzer görünse de onun esas sorunuyla, yani söylenen şeyle ima edilen birbiriyle örtüşmediğinde (ironideki gibi) sezdirimin nasıl anlaşıldığıyla ilgili değildir. Habermas kelimelerin asıl anlamına bağlı kalan bir yazardır; kastettiği şey neyse odur ve bunu genellikle epey uzun yazarak yapar.

girmesi gündelik hayatı siyasetin alanına dahil etmiş, aynı zamanda depolitikleştirici bir etkide de bulunmuştu. İEK'de aynı konu, yaşam dünyasının sistem tarafından "sömürgeleştirilmesi" olarak incelenir. Sistemin içindeki iletişimsel yapılar, para ve iktidarın dolayımından geçerek bozulmaya uğrar. Tahrif edilmemiş iletişimsel rasyonalite, bireylerin yaşam dünyasında, birbirleriyle olan gündelik ilişkilerinde muhafaza edilir. Fakat sisteme özgü stratejik rasyonalitenin yayılışı yaşam dünyası için artan bir tehdittir.

KAYD'ın Yeniden Değerlendirilmesi

1989 yılında KAYD nihayet İngilizce olarak basıldı. Yazılışından bu yana neredeyse 30 yıl geçmişti ve dünya artık farklı bir yerdi. Batı'nın iktisadi ve siyasal modelinin tarihsel geçerliliğini koruyan tek alternatifi olan Sovyet sisteminin çöküşüyle birlikte Soğuk Savaş sona eriyordu. 1950'lerin Almanyası'nda demokrasi savaşın yıkıntıları içinde can bulmuştu ve henüz emekleme çağındaydı. Aynı durum bugünün medyaya doymuş toplumu için de geçerliydi.[19] "Medya" kavramı henüz var olmadığı için böyle bir akademik çalışma alanı da oluşmamıştı. Habermas'ın özgün tezi, basın ve yayıncılığın çağdaş siyasal yaşamdaki rolüne dair yaptığı analizle zamanının çok ötesindeydi. Özellikle de sunduğu özgün yaklaşımın disiplinlerarası bir modernite analizi olarak başarısı zaman geçtikçe daha net anlaşıldı. Habermas tarih, sosyoloji ve siyaseti bir arada ele alarak ve bunları felsefe ve bir ölçüde nomoloji (hukuk teorisi) ile destekleyerek tüm karmaşıklığına rağmen yeni ve ikna edici bir tezde birleştirmeyi ve baştan sona bütünlük içinde tutmayı başarmıştı. Bu çalışmadaki esas gerilim, tarihsel ve normatif boyutlara ilişkindir. Bir yanıyla, kamuoyunun oluşumunu dünyanın gerçekliği içindeki tarihsel bir süreç olarak tarif eder, öte yandan özgün şekliyle kamusal alanı iletişimin hükmedici ve tahrif edici olmayan ideal tipi olarak ele alır. Müzakereci siyaset için henüz hayata geçirilmemiş bir norm belirler; ideal durumda, genel çıkarla ilgili konuların kamusal olarak tartışılmasının ne demek olduğunu gösteren bir model oluşturur. Fakat, tek ve birleştirici bir kamu hayatı modeline temel teşkil eden kaygıların yirminci yüzyıl sonunda hükmü olup olmadığı önemli bir sorundur. Bu şekilde *tek bir* kamusal alan var olmuş muydu? Eğer öyleyse, hâlâ arzu edilen ve daha önemlisi makul olan bu mudur?

[19] Habermas için, öğrenci devriminin yılı olan 1968 "demokrasi ve anayasal devletin Alman topraklarına kök salabilmesine imkan yaratmakta" bir kırılma noktası olmuştur (Habermas, 1994: 148).

KAYD'ın ilk yayınlanışından bu yana demokratik siyasetin karakteri değişti; kurumsal yapılarında olmasa da tarihsel oluşumu KAYD'da ayrıntılı şekilde işlenen sivil toplum içinde büyük bir değişim oldu. 1960'lar ve 70'lerin yeni toplumsal hareketleri sivil toplumun canlı ve güçlü olduğunu gösterdi. Henüz halk ekran başında miskinlik eden televizyon bağımlılarına dönüşmemişti. Bu toplumsal hareketler, Habermas'ın kamu anlayışını ve iletişimsel rasyonalite nosyonunu tartışma konusu haline getirdi. ABD'deki sivil haklar hareketi ve kadın hareketi, demokrasiyi bir pratik olarak nasıl gördüğümüz ve ne şekilde hayata geçirdiğimiz konusunda halen gözlemekte olduğumuz muazzam bir etki yarattı. Toplumsal formasyonun sınıf temelli analizi, sosyal kaynaklara erişimdeki, hakların ve iktidarın kullanımındaki eşitsiz dağılımın yarattığı cinsiyet ve ırk bölünmelerine (sosyo-kültürel bağlamdaki ifadeleriyle "toplumsal cinsiyet" ve "etnisite"ye) dikkat çeken analizlerle zenginleştirildi.

Habermas 1989 yılında Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi'nde KAYD'ı tartışmak amacıyla düzenlenen bir konferansa davet edildi. Hemen hepsi Amerikan üniversitelerinde çalışan katılımcılar, siyaset bilimi, tarih, sosyoloji, felsefe, kadın çalışmaları, edebiyat ve iletişim çalışmaları gibi oldukça geniş bir ilgi alanını temsil ediyordu. Habermas'ın tezinin tarihsel yanı birkaç katılımcı tarafından dikkatle irdelendi. Burada Michael Schudson, Habermas'ın tarif ettiği şekliyle siyasal kamusal alanın gerçekte var olup olmadığını sorguladı. On dokuzuncu yüzyıl Amerikası'nda, siyasal etkinliğin çok daha yaygın olan şekli, siyasal ilkeler hakkındaki bilgece tartışmadan çok siyasal ayaklanmalardı (Schudson, 1992: 160).[20] Nancy Fraser, feminist siyasal teori perspektifinden burjuva erkeklerin kamusal alanına ilişkin özgün modelde incelenme dışı kalan kimi önkabullerin sert bir eleştirisine girişti. Muhtemelen en önemli itirazı, tek ve birleştirici bir kamusal alana ayrıcalık tanınmasına ilişkindi. Toplumsal eşitsizliklerin bir tarafa konularak, en azından tartışma düzeyinde, tüm katılımcıların söylemsel hak ve yetkilerini eşit şekilde kullandıkları varsayılmıştı. Ayrıca kamusal alanda hangi konularda konuşmanın uygun olduğu (genel kamuyu ilgilendirdiği kabul edilen konular) sorusu pek de tartışmalı kabul edilmemişti. Oysa kadınları ilgilendiren şeyler, erkekler için mesele değildir, ya da sorun bilakis erkekler ve onların ilgilendiği meselelerdir. Kadınlar uzun bir deneyim süreci içinde kendileri için ayrı kamusal alanlar oluşturmayı cinsiyetlerine yönelik

[20] Schudson sonraki yıllarda Amerikan kent hayatının ilgi çekici bir tarihini yazdı ve burada KAYD'ın temelinde yatan fikirlerle daha kapsamlı bir ilişki kurdu, bkz. Schudson, 1998.

yanlışlara dikkat yöneltmek bakımından daha uygun bulmuştur. Fraser bunları *madun karşıt kamular* olarak adlandırır:

> Bunun belki de en çarpıcı örneği olarak, ABD'de yirminci yüzyıl sonlarında gelişen ve çeşit zenginliği içindeki dergileri, kitapçıları, yayınevleri, film ve video dağıtım şebekeleri, seminer dizileri, araştırma merkezleri, akademik programları, konferansları, kongreleri, festivalleri ve yerel toplantı mekanlarıyla feminist madun karşıt kamusu verilebilir. Bu kamusal alan içinde feminist kadınlar, "cinsiyetçilik", "çift vardiya", "cinsel taciz" ve "koca, flört ve tanıdık tecavüzü" gibi terimlerin de arasında olduğu, toplumsal gerçekliği tarif eden yepyeni terimler keşfettiler. Bu tür bir dille silahlanmış olarak ihtiyaçlarımız ve kimliklerimizi yeniden biçimlendirdik ve dolayısıyla resmi kamusal alanlardaki dezavantajlarımızı, tümüyle ortadan kaldıramasak da, azaltmış olduk (Fraser, 1992: 123).[21]

Fraser bu karşıt kamuları hiçbir şekilde idealize etmez, bunların bazıları eşitlikçilikten uzak ve anti-demokratiktir. Bazı radikal gruplar kendilerini, küçük gördükleri "ana akım"dan ayrı bir yerde tanımlama eğilimindedir. Ancak ayrılıkçılık politikası karmaşık bir meseledir. Ayrılıkçılık ilk planda, ortada bir sorun olduğunu görmemiş, göremeyen ve göremeyecek durumdaki ana akımın ihmalkâr ve dışlayıcı uygulamalarının ürünüydü. Karşıt kamular, ayrı ve kimi zaman kapalı tartışma grupları şeklinde örgütlenmiş olsalar da, yeni kazandıkları bakış açılarını her seferinde daha geniş bir alana, "genel kamu"ya yaymaya heves eden ve bu bakımdan dışa dönük ve kamusal bir karakter taşıyorlardı (Fraser, 1992: 124). Böylece ikili bir karaktere sahip oldular; öz kavrayışlarını şekillendirdikleri geri çekilme alanları olarak işlev görmenin yanı sıra başka kamuları harekete geçirici etkinlikler için de platform oluşturdular.[22]

---

[21] Fraser'ın yazısının Türkçe çevirisinden (s. 118) aktarılmıştır: Nancy Fraser (2004). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı." çev. Meral Özbek ve Cemal Balcı. *Kamusal Alan* içinde (der. Meral Özbek). İstanbul: Hil, 103-132 –ç.n.

[22] Fraser'ın feminizm, siyaset ve kamusal alan tartışmasına yaptığı katkıyla ilgili daha kapsamlı tartışma için bkz. McLaughlin, 1993. Habermas konferansta yöneltilen sorulara ilişkin yanıtında çokkültürlülükle doğrudan ilgilenmedi ancak Kanadalı felsefeci Charles Taylor'un (1994) "The Politics of Recognition" başlıklı etkileyici yazısına verdiği yanıtta ("Struggles for Recognition in the Constitutional State") bu konuya eğildi, bkz. Habermas, 1994. Bu yazıların Türkçesi için bkz. Amy Guttman (1996, der.) *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*. çev. Cem Akaş. İstanbul: YKY –ç.n.

Tek bir siyasi gündemle, ara sıra gerçekleşen sokak protestolarıyla mayalanan bir kamu fikri KAYD'da öngörülmemişti. Habermas, demokrasiyi içselleştirmiş birlikler (sendikalar gibi) ve siyasi partiler dışında, eleştirel kamusallığın başka araçları üzerine düşünmediğini kendisi de kabul etti. Yeni karşıt kamular, sosyal ve kültürel çeşitlilikle karakterize olan yirminci yüzyıl sonu çokkültürlü toplumlarının göstergeleridir. Çokkültürlülük ağırlıklı olarak kimlik oluşumuyla ilgilenir. Habermas sosyal ve kültürel farklara kör olan müşterek söylemsel kamusal alanda kimlik özelliklerinin bertaraf edildiği konusunda üstelemişti. Dahası, kamusal alan ortak iyi üzerine anlaşmaya varmayı gerekli kılıyordu. Fraser tüm bunları sorguladı. Onun iddiasına göre kamusal alanlar, kimliklerin, özel mesele ve çıkarların bir araya gelme ve ifade alanlarıydı. Kadına yönelik şiddet özel bir mesele gibi görülürse, "kişisel" ya da "aile içi" bir sorun olarak yaftalanırsa ve bu konudaki müzakere idari aygıtlara –aile hukuku, sosyal hizmetler, sosyal ve psikolojik "sapkınlık" söylemi– havale edilirse, kadınların erkekler tarafından istismar edilmekte olduğu gerçeği kamunun gündeminden ve onayından yoksun kalır (Fraser, 1992: 132). Bazı toplumsal grupların maruz kaldıkları ihlallere ilişkin önemi henüz teslim edilmemiş sorular, üzerinde anlaşmaya varacağımız ortak iyinin ne olduğu sorusundan önce gelir. Bunun fikir birliğine ya da anlaşmaya varmakla bir ilgisi yoktur. Asıl istenen şey, kamunun meseleye sahip çıkması ve adaletsizliği kabul etmesidir. Örneğin Güney Afrika'da *apartheid* rejiminden sonraki hakikat ve uzlaşma siyaseti, farklı bir ahlaki geçerlilik (adaletsizliğin kabulü) ve farklı bir ahlaki hedefe (bağışlama) sahip yeni türde bir eleştirel kamusal alana işaret eder. Burjuva erkeklerin klasik kamusal alanı, en iyi argümanın normatif gücünü esas almak yerine, normalleştirici bir güce (Foucaultcu anlamda) dönüşmüştür. Açık bir haksızlık karşısında, tartışılacak pek bir şey yoktur zaten. Asıl zor olan hakikati kabul ettirmektir. Daha da zor olansa, bağışlamaktır; unutmak için değil, daha iyi bir gelecek adına bugünü geçmiş kötülüklerin zincirlerinden kurtarmak için. Anlaşma ve bağışlama aynı şey değildir; ilki eşitler arasında, ikincisiyse ezilenler ve ezenler arasındadır.[23]

Habermas, konferanstaki çetin eleştiri ve tartışmalara karşılık olarak, uzun yıllar ayakta kalmayı başaran özgün tezini gayretli bir şekilde gözden geçirmeye karar verdi. Adorno'nun kitle kültürü teorisinin üzerindeki güçlü etkisini kabul etti. Bu etkiyle birlikte *Öğrenciler ve Siyaset* çalışmasının cesaret kırıcı sonuçları

[23] Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu ışığında, bağışlama siyaseti üzerine bir tartışma için bkz. Derrida, 2001: 27-60.

da özgün tezinde karamsar sonuçlara varmasına kısmen katkıda bulunmuştu: "Kültürel alışkanlıklarıyla sınıfsal sınırların ötesine geçen, çoğulcu, kendi içinde geniş ölçüde ayrımlaşmış kitlesel kamunun direnç gücünü ve özellikle eleştirel potansiyelini o vakitler fazla karamsar değerlendirmişim" (Habermas, 1992: 438). Habermas 1950'li yıllardan beri "sivil toplum" siyasetinin sosyolojik analizinden can alıcı bir gelişme olarak söz etti. 1960'lar ve 70'lerin yeni toplumsal hareketleri, devletin ve ekonominin alanı dışındaki gönüllü birliklerde oluşan, kiliseler, kültür dernekleri ve akademilerden tutun da spor kulüpleri, sosyal tesisler, münazara toplulukları, ilgili yurttaş grupları ve imza kampanyalarına uzanan, dahası meslek örgütleri, siyasi partiler, sendikalar ve "alternatif topluluklar"ı içine alan sivil toplumdan ya da Habermas'ın tabiriyle yaşam dünyasından doğmuştu. (Habermas, 1992: 453-454). Önde gelen sivil toplum kuramcılarından John Keane, sivil toplumun görevini şu çifte amaç doğrultusunda kendisiyle devlet arasındaki sınırları yeniden tanımlamak olarak gördü; toplumsal özgürlük ve eşitliği genişletmek ile devleti yeniden yapılandırarak demokratikleştirmek (Keane, 1988: 14). Habermas'ın belirttiği üzere, 1980'lerde sivil topluma yönelik ilgi, Rusya'da devlet sosyalizminin çöküşü ve açıklık (*Glasnost*) politikasına geçişle birlikte canlandı. Devlet sosyalizmi, yarattığı korku iklimi ve gizli polis aracılığıyla devlet ve toplum arasındaki sınırları ve böylece kamusal alanı eritmişti. Dağılma başladığı sırada, o güne kadar özel alanın gizliliği içinde kalmış yeni yurttaş hareketlerinin uyguladığı giderek artan baskı, Sovyetler Birliği'nde devlet sosyalizminin nihai çöküşünü hızlandırmıştı.

Sovyet sisteminin yıkılışı, sonunda özgün tezin can alıcı noktasına, yani kamusal yaşamda medyanın rolüne bağlanır. Habermas sorar:

> Kitle iletişim araçlarının hükmündeki kamusal alan, sivil toplumun üyelerine, siyasal ve iktisadi istilacıların sahip oldukları medya gücüyle gerçekçi bir rekabet şansı, yani dışarıdan yönlendirilen değerler, konular ve nedenler yelpazesinde değişiklik yapma, bunları eleştirel bir şekilde gözden geçirip yenilikçi bir yönde genişletme fırsatı tanır mı, ne kadar tanır? (Habermas, 1992: 454).

Habermas, Meyrowitz'in *Yer Duygusu Yok* kitabında öne sürdüğü, televizyonun yaşam dünyasına özgü sosyal coğrafyayı, hatta dünyanın kendisini yeniden yapılandırdığı yönündeki iddiaya değinerek sözlerini sürdürür:

> Doğu Almanya, Çekoslovakya ve Romanya'da 1989'daki devrimci olaylar, salt televizyondan naklen yayınlanan bir tarihsel süreç olmakla kal-

> mayıp, bizatihi naklen yayın tarzında cereyan eden bir olaylar zinciri oluşturdu. Kitle iletişim araçlarının dünya çapındaki yaygınlığı, yalnızca bulaştırıcı etkisi bakımından belirleyici olmadı. On dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıldakinin tersine, sokaklar ve meydanlarda gösteri yapan kitlelerin fiziki varlığının devrimci bir güç üretebilmesi, televizyonun olayların varlığını aynı anda her yere yaydığı ölçüde olanaklı hale geldi (Habermas, 1992: 456).

Habermas sonunda bir muammaya düşer. Kitle iletişim araçları bir taraftan istilacı gücüyle sivil topluma ya da yaşam dünyasına hükmeden sistemin parçasıdır. Buna rağmen, çağdaş televizyon eski Sovyet sistemine üye devletlerin yaşam dünyaları içinden çıkarak totaliter devlet sosyalizminin dramatik düşüşünü hızlandıran devrimlerde etkili bir rol oynamıştır. Habermas'ın teorisinin merkezinde duran medya, sistem ve yaşam dünyası arasındaki dolayımlayıcı rolüne dair analizde gizemini korumayı sürdürür.

Medya, Siyaset ve Kamusallık

KAYD'ın İngilizce yayınlanması, kamusal yaşamda medyanın rolü hakkında canlı bir tartışmanın doğmasını tetikledi. Bu tartışma ABD'ye kıyasla Avrupa'da daha ön plana çıktı. Çünkü ABD'nin güçlü bir kamu hizmeti yayıncılığı geleneği (KHY) bulunmazken, başta İngiltere olmak üzere pek çok Avrupa ülkesinde KHY ulusal radyo ve televizyon yayıncılığı hizmetinin kurumsal modelini oluşturmuştu.[24] Chapel Hill konferansındaki tek Britanyalı olan Nicholas Garnham doğrudan medya ve kamusal alanla ilgilenmek bakımından da tekti. Uydu ve kablo yayıncılığındaki teknolojik yenilikler ve Thatchercı yeni muhafazakârlığın tehdidi altında olduğu o günlerde, KHY'nin rolü etrafında dönen tartışmaları Habermasçı kamusal alanla bağlantılandıran ilk isimlerden biri Garnham'dı. Uydu ve kablo teknolojileri kanal kısıtlılığının sona erişini vaat ediyordu. Thatcherizm ise çok kanallı yeni yayıncılık ortamını piyasa eliyle düzenlemek istiyordu. 1980'lerin ortasında gündeme gelen, KHY'nin miadını doldurduğu şeklindeki iktisadi ve siyasi argümanlarla yüzleşen Garnham (1986), KHY adına yürütülen savunmaya öncülük etti. Tam olarak Habermas'ın klasik kamusal alan için öne sürdüğü gibi, KHY'nin devlet ve sivil toplum arasındaki özerk bir alanda yer aldığına dikkat çekti. Benim yaptığım tarihsel çalışma

[24] O dönemdeki literatürün değerlendirmesi için bkz. Curran, 1992. Ayrıca bkz. Keane, 1991; Syversten, 1992; Bono ve Bondebjerg, 1994; Dahlgren, 1995.

BBC'nin çok çeşitli eğitim, bilgi ve eğlence ihtiyaçlarını karşılamak için ülkenin her köşesinden erişilebilen, onların nezdinde ve onların ilgilerine uygun karma program hizmetleri geliştirerek toplumun bütününe karşılık gelen, yepyeni bir kamusal topluluğa nasıl varlık kazandırdığını gösterdi. Şüphesiz o da klasik öncülü gibi burjuva yayıncılığı kamusal alanıydı. Yine de piyasanın kâr odaklı rasyonalitesine ve kamuoyunun partiler ve hükümetlerce manipüle edilmesine direnç göstermek bakımından savunulabilir nitelikteydi, hâlâ da öyledir. KHY'nin, dinleyici ve izleyicileri yeni iletişimsel haklarla donattığını savundum. KHY, bu yeni kamusal topluluğun o güne dek çoğunlukla dışlandığı kamusal yaşama erişim hakkını onlar adına savundu. Önceden duyulmamış sesleri stüdyolarına taşıdı, onların görüş ve deneyimlerini yayınlarıyla alenileştirdi. Siyasi tartışmalar için yeni bir platform sağlayan haber röportajlarıyla, izleyiciler adına siyasetçilerden hesap sorma hakkını gündeme getirdi (Scannell, 1989). KHY'nin bu uygulamaları, temsili kitle demokrasilerinin kalbinde yatan soruna, yani siyasal süreçlerde kamu yararının ifade alanı bulması meselesine getirilmiş gerçekçi ve yerinde çözümler olarak görülebilir.

Garnham (1992: 357) Chapel Hill'de, güncel düşüncenin yüz yüze iletişim paradigmasına sıkışıp kaldığına, bu nedenle temsil ve kitle demokrasisi sorununun dokunulmamış bir şekilde durduğuna dikkat çekti. Bu konu, Habermas'ın iki aşamalı "temsile güvensizliğinden" söz eden John Durham Peters (1993) tarafından ele alındı. Bu güvensizlik bir ölçüde, iktidarların kendi hâkimiyetlerini sahneledikleri bir tiyatro olarak siyasete yönelik derin kuşkuyla ilgilidir. Aynı zamanda temsili demokrasinin, doğrudan, katılımcı demokrasi lehine reddedilmesi anlamına gelir. İlkinde halk, ulusal mecliste kendisi adına söz sahibi olması için seçtiği kişilerce temsil edilir. İkincisinde ise halk tartışmayı yürüten kamusal topluluğun kendisidir. Fakat burada, Garnham ve Peters'ın her ikisinin de işaret ettiği bir ölçek sorunuyla karşılaşırız. Yüz yüze tartışmaya yönelik kamusal topluluk ister istemez küçük olmalıdır: "KAYD kamusal topluluğun 'doğal' sınırlarına değinmez" (Peters, 1993: 564). Garnham (1992: 368), "kendimizi dünya mı yoksa ulus-devlet yurttaşı mı, topluluk üyesi mi yoksa ne olarak tasavvur etmeliyiz?" diye sorar. Garnham uluslararası kamusal alanın ilk savunucuları arasında yer alır. Günümüzde bu kamusal alan, yalnız ulus-devleti oluşturan yurttaşların çıkarlarıyla ilişkili düşünülmemeli, "evrensel çıkar" diye bir şey varsa küresel ölçekte erişilebilir olmalıdır (Garnham, 1986; 1992).

Habermas (1996: 329-387), hukuk ve demokrasi hakkındaki yakın tarihli önemli çalışmalarında sivil toplum ve siyasal kamusal alanla ilgili meselelere geri

döner. Bu çalışmalar, Hannah Arendt'ten devraldığı iletişimsel güç kavramı dışında pek az yenilik içerir. Arendt bu gücü, zorlama içermeyen iletişimde ortak irade oluşturma potansiyeli olarak görür ve şiddete karşıt konumlandırır. Salt hareket etmek değil, birlikte hareket etmek denilen insani beceriye karşılık gelir. Böylesi bir iletişimsel güç yalnızca yapısı bozulmamış kamusal alanlarda gelişebilir (1996: 147-148). Görüldüğü gibi, Habermas üzerinden kırk yıl geçtikten sonra bile tezinin geçerliliğinden emin bir şekilde ona açık ve net bir formülasyon kazandırmaya çalışmaktadır. Tezin kendisi, yazarının onu yeniden ele alma girişimleri, kaynaklık ettiği eleştiri ve tartışmalar bu bölümün konusunu oluşturmuştur. Teorinin o ya da bu boyutuyla ilgili yol açtığı eleştiriler bir tarafa, hiç kimse modern toplumlarda siyaset ve iletişimin yerini anlamakta Habermas'ın tezinin merkezi rolünden şüphe etmemiştir. Chapel Hill konferansının düzenleyicisi Craig Calhoun bu durumu güzel özetler:

> Habermas'ın ilk kitabının yazgısı, yetkin bir açıklama olmakla kalmayıp, yeni araştırmalar, analizler ve teoriler için son derece verimli bir dinamo işlevi görmesi olabilir. Belki de bu, kitabın sadece konusuyla değil, ele aldığı sorunun iktisadi, sosyal örgütsel, iletişimsel, sosyal psikolojik ve kültürel boyutlarını özgül bir tarihsel analizde bir araya getirme biçimiyle ilgili. Habermas'ın kamusal hayatın toplumsal mahiyeti ve temelleri hakkında mevcut olan en zengin ve en gelişkin kavramsallaştırmayı sunabiliyor olmasında bu çok boyutlu ve disiplinler arası açıklama tarzının merkezi bir rolü var (Calhoun, 1992: 41).

KAYD'ın ilk yayınlanışıyla başlayan ve o günden beri devam eden tartışma, her seferinde onun temel öncülünün altını çizer: Modern toplumlarda bizi bir arada tutan tek bir özsel rasyonalite yoktur. İnsanların iletişim güçleriyle dahil oldukları açık ve eleştirel tartışma, hepimizi ilgilendiren konularda genel bir uzlaşı ve rıza üretebilecek tek geçerli yöntemdir. Bunun *nasıl* başarıldığı tartışılan asıl konu olmuştur ve hâlâ tartışılmaktadır.

Kaynakça

Altick, R.D. (1957) *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. ([1958] 1989) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Bagehot, W. ([1867] 1963) *The English Constitution*. Oxford: Oxford University Press.

Bernstein, R. J. (1985) *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Boltanski, L. (1999) *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bono, F. ve Bondebjerg, I. (1994) *Nordic Television: History, Politics and Aesthetics*. Kopenhag: University of Copenhagen.

Calhoun, C. (1992) Habermas and the Public Sphere. Cambridge: Polity Press.

Curran, J. (1992) "Mass media and democracy revisited", *Mass Media and Society* (der. J. Curran ve M. Gurevitch), içinde. Londra: Arnold, 81-119.

Dahlgren, P. (1995) *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*. Londra: Sage.

Derrida, J. (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londra: Routledge.

Elster, J. (1985) *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, M. (1978) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Harmonsdworth: Penguin Press.

Foucault, M. (1982) "The subject and power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (der. H. Dreyfus ve P. Rainbow). Brighton: Harvester Press, 208-226.

Foucault, M. (1983) *Power/Knowledge*. Londra: Routledge.

Fraser, N. (1992) "Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy", *Habermas and the Public Sphere* içinde (der. C. Calhoun), Cambridge: Polity Press, 109-142.

Garnham, N. (1986) "The media and the public sphere", *Communicating Politics* içinde (der. P. Golding vd.), Leicester: Leicester University Press, 37-54.

Garnham, N. (1992) "The media and the public sphere", *Habermas and the Public Sphere* içinde (der. C. Calhoun), Cambridge: Polity Press, 359-376.

Habermas, J. ([1962] 1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. ([1979] 2002) *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. ([1981] 1985) *The Theory of Communicative Action* (2 cilt). Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1985/9) *The Philosophical Discourses of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1985b) "Modernity - an unfinished project", *Postmodern Culture* içinde (der. H. Foster), Londra: Pluto Press, 3-15.

Habermas, J. ([1988] 1992) *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. ([1992] 1996) *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1994) "Struggles for recognition in the democratic constitutional state", *Multiculturalism* içinde (der. A. Gutmann), Princeton, NJ: Princeton University Press, 107-141.

Habermas, J. (1995) *Justification and Application*. Cambridge: Polity Press.

Hohendahl, P. (1992) "The public sphere; models and boundaries", *Habermas and the Public Sphere* içinde (der. C. Calhoun), Cambridge: Polity Press, 99-108.

Kant, E. ([1784] 1995) "What is Enlightenment?", *Enlightenment Reader* içinde (der. I. Kramnick), Harmondsworth: Penguin Books, 1-7.

Keane, J. (1984) *Public Life and Late Capitalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Keane, J. (1988) *Democracy and Civil Society.* Cambridge: Polity Press.

Keane, J. (1991) *The Media and Democracy.* Cambridge: Polity Press.

Lyotard, J-F. ([1979] 1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Manchester: Manchester University Press.

Marx, K. ([1843] 1992) "On the Jewish question", *Early Writings* içinde. Harmondsworth: Penguin Classics, 211-247.

McLaughlin, L. (1993) "Feminism, the public sphere, media and democracy", *Media, Culture& Society* 15(4): 599-620.

Nieminen, H. (1997) *Communication and Democracy: Habermas, Williams and the British Case.* Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters.

Peters, J.D. (1993) "Distrust of representation: Habermas on the public sphere", *Media, Culture & Society* 15(4): 541-571.

Ryan, A. (2003) "Habermas: the power of positive thinking", *New York Review of Books* 50(1): 43-46.

Scannell, P. (1989) "Public service broadcasting and modern public life", *Media, Culture& Society* 11(2): 135-166.

Scannell, P. ve Cardiff, D. (1991) *A Social History of British Broadcasting 1923-1939.* Oxford: Blackwell.

Schudson, M. (1992) 'Was there ever a public sphere? If so, when? Reflections on the American case', *Habermas and the Public Sphere* içinde (der. C. Calhoun), Cambridge: Polity Press, 143-63.

Schudson, M. (1998) *The Good Citizen: A History of American Civic Life.* New York: The Free Press.

Syvertsen, T. (1992) *Public Television in Transition: A Comparative and Historical Analysis of the BBC and the NRK.* Oslo: NAVF/KULT.

Taylor, C. (1994) "The politics of recognition", *Multiculturalism* (der. A. Gutmann), Princeton: Princeton University Press, 25-74.

Watt, I. (1957) *The Rise of the Novel.* Londra: Peregrine Books.

Weber, W. (1975) *Music and the Middle Class.* Londra: Croom Helm.

White, H. (1975) "Michel Foucault", Structuralism and Since içinde (der. J. Sturrock), Oxford: Oxford University Press, 81-115.

Wiggershaus, R. ([1986] 1994) *The Frankfurt School.* Cambridge: Polity Press.

SONUÇ

Akademik Alanların Tarihyazımı

Önceki bölümlerde, bugün adlandırdığımız terimle "medya"ya ilişkin akademik çalışmaların temellerinin yirminci yüzyılda farklı tarihler ve yerlerde nasıl atıldığını yeniden inşacı bir bakışla ele almaya çalıştım. Bunun yanı sıra, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında bir dizi farklı disiplinde (felsefe, sosyoloji, tarih ve edebiyat çalışmaları) iletişim sorununun ortaya çıkışına dair bir anlatıma giriştim. Şimdi, kitabın çıkış noktasını oluşturduğu için önce medyadan başlayıp sonra iletişime doğru ilerleyerek bu tarihçelerin eleştirel bir değerlendirmesini yapmak istiyorum. Bu kitapta öncelik sırasıyla medya *ve* iletişim ele alınıyor, tersi değil. İletişimi önceleyecek bir çalışma yapacak olsaydım, 1930'larda Columbia'daki gelişmelerle değil, iletişim sorununa daha önce dikkat yöneltilen Chicago'yla, belki de Ferdinand de Saussure'ün yapısalcı dilbilim çalışmalarıyla başlardım. Dolayısıyla medya sorunu bu kitap projesinin dayanak noktasını oluşturuyor, iletişim ise ikincil ve tamamlayıcı bir konumda.

Burada entelektüel alanların şekillenişiyle ilgilendim. Daha belirgin şekilde üniversite eğitimi verilen akademik alanlara, özellikle de çalışmakta olduğum medya ve kültürel çalışmalara eğildim. Akademik disiplinler Foucault'nun adlandırmasıyla "söylemsel oluşumlar"dır: Üzerinde konuşacakları konuyu kendileri üretebilmek gibi özgül bir güce/iktidara sahip *kurumsal* söylemlerdir (Foucault, 1974). Gerçekte "İngiliz (ya da bir başkasının) edebiyatı" diye bir şey yoktur. Demek istediğim, akademik söylemin dışında böyle somut bir varlıktan söz edilemez. "Edebiyat" dediğimiz şey bütünüyle akademik bir yaratımdır, belirli şeyleri üzerine çalışılmaya değer bulan, diğerlerini ise dışarıda bırakan *kurumsal* bir ayıklama işleminin ürünüdür. Adı üstünde söz ettiğimiz şey, "literatür/edebiyat" olduğuna göre, her şeyden önce dikkatlice seçilmiş eserlerden bir kanon oluştu-

rup çalışma sahasının sınırları çizilerek işe başlanır. Kanonun dışında kalanlar, tanım gereği edebi söylemde anılmaya değer bulunmaz. İngiliz edebiyatı bu şekilde, belli bir inceleme alanını üniversitelerde araştırılıp öğretilmek üzere öne çıkarma, tanımlama ve somutlaştırma iktidarına sahip kurumsal söylemlerle üretilir. Yeni disiplinlerin mevcut üniversite müfredatına hiçbir itirazla karşılaşmadan dahil olması ender görülen bir durumdur. Bugün bile sosyoloji Oxford'da şüpheyle karşılanır, bu bölüme lisans düzeyinde öğrenci alınmaz. Keza İngiliz edebiyatı günümüzde büyük bir fakülte içinde yerleşik bir konuma sahip olsa da uzun yıllar "En Büyükler"den (*Greats* –antik dönem klasik metinleri üzerine orijinal dillerinde yapılan çalışmalar) aşağıda görüldü. Ben orada okuduğum sırada İngiliz edebiyatı mezunları, emsalsiz bir ödül olan All Souls Koleji üyeliği için yapılan sınava katılmaya bile layık bulunmazdı. Bugün medya çalışmalarına yöneltilen düşmanlık, yüzyıl önce akademik tanınma arayışındaki İngilizce çalışmalarına yöneltilenden farklı değil. Her ikisinin de üniversitenin parçası olma çabaları bazı çevrelerce desteklenirken, bazılarınca küçümsendi. Destekçilerinin gözünde bu yeni alanlar taze birer soluktu; tarihsel gerçeklikteki dönüşümü tanıyor ve çağdaş gerçeklikle ilişki kuruyorlardı. Karşıtları içinse, bunlara yer verilmesi akademinin standartlarını düşürmekle kalmıyor, üniversite eğitimini toplumun alt kademelerindeki düşük eğitimli öğrenci kitlesine açıyordu. Üniversitenin seçkin statüsünü kendi kendisine baltalaması demekti bu.

Her yeni disiplinin kendine özgü bir tarihçesi bulunur, ancak bu tarihçeler anlatısal içeriği ve yapısı itibariyle aşağı yukarı birbirinin aynıdır. Her bir örnekte, söz konusu disiplin belli bir yer ve zamanda kök salar ve kabul görür; sözgelimi 1890'larda Chicago'da sosyoloji, 1920'lerde Cambridge'de İngiliz edebiyatı için olduğu gibi. Doğal olarak işe somut ve özgül olanla başlamak gerekir. Bu nedenle ben de Paul Lazarsfeld'in yolunun Columbia'ya çıkışının ve yeni medyanın bireyler üzerindeki etkilerini araştırmak için sosyal bilimsel bir yaklaşıma öncülük edişinin, Frankfurt'taki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'yle yollarının kesişmesinin, Enstitü'nün Lazarsfeld'le olan sorunlu ilişkisinin ve kitlesel eğlence karşısındaki özgül "eleştirel" tavırlarının öyküsünü anlattım. Stuart Hall'un Birmingham'da, Richard Hoggart tarafından kurulan küçük ama öncü bir araştırma merkezinde televizyonu bir araştırma konusu olarak nasıl kuramsallaştırdığını da ele aldım. Bu tür gelişmelere dair yapılan değerlendirmelerin bilindik bir anlatı yapısı vardır: Ev sahibi bir kurum, kurucu babalar, yeni bir araştırma gündemi, temel metinler ve bazen kurum içinde bazen de diğerleriyle girişilen alan kavgaları. Gelişmekte olan akademik alanlara dair

tarihsel değerlendirmelerde çoğunlukla bunların tümü bulunur. Fakat bu değerlendirmelerde hesaba katılmayan ve benim de zaman içinde farkına vardığım şey, bunlara varlık kazandıran tarihsel koşullardır. Akademik alanların tarihyazımında bu koşulların kesinlikle dikkate alınması gerekir.

Mesele basitçe, olayların nerede, ne zaman ve ne şekilde gerçekleştiği değildir. Bunlar kısmen şans eseridir. Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi Birmingham'da kurulmuştu, çünkü Hoggart 1960'ların başında buradaki edebiyat kürsüsündeydi. Ancak entelektüel araştırma alanlarının ortaya çıkışında şansın rolü yoktur. Tarihsel sürecin belirleyici etkisini sergilerler; bana göre bunlar, modernliğin ürettiği patolojilere (rahatsızlıklara) verilmiş yanıtlardır. Dünya hakkındaki çağdaş kaygılara yanıt olarak belirli bir yer ve zamanda ortaya çıkarlar. Bu yanıtların ilk planda aldığı şekil, kurumların ve kurucuların değil, tarihin etkisi altındadır. Bu yüzden, medya çalışmalarında iki kurucu uğraktan söz ediyorsak ilk olarak bunların neden bu şekliyle oluştuğunu açıklamamız gerekir: Aynı araştırma konusu neden 1930'larda ABD'de *sosyal* bir sorun, 1970'lerde ise İngiltere'de *kültürel* bir sorun şeklinde gündeme geldi ve neden bu sırayı izledi (yani sosyal sorun neden tarihsel olarak kültürel sorundan önce ortaya çıktı)? Bu sorular içkin bir değerlendirmeyle yanıtlanamaz. İşte bu sebeple, entelektüel alanların oluşumu hakkında iki ayrı tarihyazımı anlayışı bulunur; belirli gelişmelerin *içerden tarihi* ve bu gelişmelerin ona karşı birer yanıt oluşturduğu *dışardan tarih*.

Bu konudaki düşüncemi berraklaştıran bir kitap varsa o da David Riesman'ın geçen yüzyıl ortasında Amerika'da meydana gelen dönüşümü ele alarak tarihsel olarak yorumladığı *Yalnız Kalabalık* kitabıdır. Bu çalışma, o zamanki Amerikan sosyolojisi için kesinlikle sıra dışıydı çünkü çağdaş bir toplumsal olguyu açıklamak için konuya çok geniş bir tarihsel çerçeveden yaklaşmıştı. Kendi yazmaya çalıştığım tarihsel metindeki ikili anlatıyı bu kitap sayesinde gördüm; gelişmelerin kendilerine özgü içerden tarihleri ile bunların dışsal tarihsel süreçlerin işleyişine verilen birer yanıt oluşları. Riesman, 1940'ların sonunda Amerikan ruhunda yapısal bir dönüşümün gerçekleşmekte olduğunu, içsel yöneltimli bireyden dıştan yöneltimli bireye geçildiğini öne sürmüştü. Benlikteki bu yapısal değişim, Amerikan psişesinin içsel örgütlenmesindeki bir farklılaşmanın sonucu değildi, çağdaş Amerikan toplumunda hâkim olan dışsal tarihsel güçlerin etkisiyle oluşmuştu. Bunların başında, ağır sanayi üretimine dayalı ekonominin giderek ev içi ürün imalatına yönelmesi geliyordu. Kıtlık ekonomilerinin yerini alan bolluk ekonomileri, bireye kendi imgesine uygun yeni bir biçim kazandırmaya; bireylerin yaşam döngüsünde çalışmayla tanımlanan varoluş kalıpları-

nın yerini boş zamanla tanımlanan yaşam tarzları almaya başlamıştı. Bireysel hayat ve deneyim artık zaruri çalışma zamanı ve işliğin hükmü altında değildi, hayat deneyimi boş zaman faaliyetleri etrafında şekilleniyordu. Sarkaç, üretimden tüketime doğru sallanıyordu. Halen sürmekte olan dünya-tarihsel toplumsal modernleşme sürecinde yeni bir aşamaya geçilmiş; geçim ekonomilerinin ve bu ekonomilere göre uyarlanmış yaşam biçimlerinin yerini, ekonomik tercih ve özgürlüklerle şekillenen, benzeri görülmemiş düzeyde artık değer üreten bolluk ekonomileri ve bunlara göre tanımlanan yaşam biçimleri almıştı.

Burada gördüğüm en önemli şey, kitabın yazıldığı tarihsel uğrağın özgüllüğüydü. Bu uğrak kitabı hem kendi semptomu hem teşhisi olarak var etmişti. Riesman'dan sonra, 1940'ları geçen yüzyılın ana ekseni olarak görmeye başladım. Bu on yıl dünyanın çehresini değiştirmişti. İngiltere ve ABD'nin 1930'lar ve 1950'lerdeki durumunu karşılaştırmak –benim de dördüncü bölümde yaptığım gibi– bu iddianın ne denli geçerli olduğunu gösterir. Her iki ülkede yoksulluk İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki on yıla damgasını vururken, nüfusun çoğunluğu için refah artışı savaştan sonraki on yılda belirleyici oldu. İngiltere'de Muhafazakârlar 1959 seçimlerini "Hiç bu kadar iyi olmamıştınız" dedikleri kampanya sloganıyla kazandılar. Elli milyon insanın yok olduğu bir savaşın, çıkışına zemin hazırlayan yoksulluk sorununa çözüm getirmiş olması tarihin acı bir ironisidir. Savaşın patlak vermesini izleyen ilk birkaç ay içerisinde İngiltere ve ABD'de tam istihdam sağladı. 1950'ler boyunca, çalışan nüfusun genel yaşam standardında gerçek anlamda bir iyileşme görüldü ve bu günümüze kadar devam etti. Bugün içinde yaşadığımız dünya, son dünya savaşının ürünüdür ve hatları 1950'lerde belirginleşmeye başlamıştır. Eğer bunu kapitalizm ve demokrasinin zaferi olarak göreceksek –ki bugün böyle görülüyor– şunu hatırlamamız gerekir ki, bunların ikisi de o zamana kadar Avrupa ülkelerinin neredeyse hiçbirinde gerekli, ilgi çekici ya da ulaşılabilir görülmüyordu (Dunn, 2005). Bugün ise ikisi için de "alternatif yok" gibi gözüküyor.

Dünyanın 30 yıllık süreçteki bu yapısal dönüşümünü kendime şablon alarak, 1930'larda ABD'de kitle iletişim sosyolojisinin ve 1970'lerde İngiltere'de medya çalışmalarının şekillenişini bu tarihsel sürece verilen çağdaş birer yanıt olarak değerlendireceğim. Savaş öncesinde ABD'de olup bitenlere verilen yanıtın neden sosyolojik bir nitelik taşıdığını, öte yandan 1970'ler İngilteresi'nde çağdaş toplumsal gelişmeler karşısında üretilen yanıtın neden kültürel bir mahiyeti olduğunu açıklamaya çalışacağım. Medya sorununun akademik ilginin odağına yerleştiği bu iki tarihsel uğrağı, dünya ekonomisindeki tektonik kay-

manın yarattığı köklü değişimin etkileri şeklinde yorumlayacağım. Argümanım temeli itibariyle oldukça ortodoks. Dünya-tarihsel anlamda ekonomiyi, çağdaş sosyal, siyasal ve kültürel yaşam biçimleri üzerinde belirleyici bir etmen olarak alıyorum.[1] Bu bakımdan Riesman'a göre, ekonominin vitesinin kıtlıktan bolluğa geçişi yeni türde bir siyaset, yeni hayat tarzları ve yeni tip bir birey yaratmıştı. İç içe geçen bu tarihsel değişimler, çağdaş dünya dediğimiz gerçeklik olarak kendisini gösterir; bu dünyada yaşayan herkes öyle ya da böyle bu değişimleri –bireysel ve kurumsal düzeyde– kabul edip bunlarla başa çıkmak zorundadır. Sözgelimi, bireysel düzeyde 1930'larda politik ya da etnik göçmen olarak eski dünyadan gelen entelektüellerin ABD'de yeni dünya deneyimiyle nasıl başa çıktıklarını gördük. Lazarsfeld ve Adorno kişisel farklılıklarıyla buna örnektir. Kurumsal düzeyde ise bu iki ismin onlara kapılarını açan aynı üniversitede aynı çağdaş fenomene –kitle iletişimi ve eğlencenin yükselişi; radyo, sinema ve müzik– oldukça farklı şekillerde yaklaştıklarını gördük.

İlerleyen sayfalarda bugünden hareketle, "mevcudun politikası"nın[2] geçmişteki iki tarihsel uğrakta oynadığı rolü yorumlamaya çalışacağım. Her iki uğrakta da zamanın yeni iletişim aracıyla, 1930'lar ve 40'larda ABD'de radyoyla, 1960'lar ve 70'lerde ise İngiltere'de televizyonla akademik bir ilişki kuruldu. Kitap boyunca odakta kurucu uğraklar yer alıyor; yeni bir akademik inceleme sahasının varlık kazanıp kendisini tanımladığı zaman aralıkları. Bir alanın icat edilişi ile onun rutinleşip normalleşmesi arasındaki çizginin nerede çekildiği sorusu bu sebeple önem taşıyor. Önceki anlatımlar doğrultusunda, Columbia'daki Uygulamalı Toplumsal Araştırmalar Merkezi'nin ve Lazarsfeld'in, medyanın etkileri ve kullanımlarının araştırılmasına duyduğu ilginin belirleyici olduğu uğrakta kitle iletişim sosyolojisinin şekillenişini ele alacağım. Bu uğrağın zirve noktasını oluşturan hatta onu bir bakıma sona erdiren, Katz ve Lazarsfeld'in 1955'te yayınlanan çalışmaları *Kişisel Etki*'yi daha önce tartışmıştım. Bundan sonra yapılan çalışmalar alanı destekleme ve yaygınlaştırma işlevi görür, böylelikle ona yerleşik bir zemin kazandırır. Benzer şekilde medya çalışmalarının kurucu uğrağında Birmingham yer

---

[1] Elbette bu yorum çerçevesi, Marx'ın "modern dünya tarihinin merkezinde durduğuna çok önceden karar verdiği ekonomik değişimin küresel mantığını, daha derinden kavramak için harekete geçtiği" olgunluk dönemi düşüncelerine dayanıyor (Dunn, 1993: 87, ayrıca Marx'ın iktisadi ve siyasal düşüncesinin yetkin bir yorumu için bkz. 82-120).

[2] Kavramı Boltanski'den (1999) alıyorum. Kendi düşüncemde temel bir yeri bulunan mevcudun politikası kavramının ne anlama geldiğini ve neden önemli olduğunu *Televizyon ve "Canlı Yayın"ın Anlamı* kitabında derayla olarak tartışıyorum (Scannell, 2014).

alır, burada Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi ile Hall'un ideoloji ve televizyona dair çalışmaları belirleyicidir. Bu uğrak Hall'un 1980'de Open Üniversitesi'ne geçişiyle sonlanır. Yeni ortaya çıkmış olan medya çalışmaları alanı yeni çalışmalarla desteklenip yaygınlaşarak yerleşik bir konuma ulaşır, 1970'lerde Merkez'de geliştirilen araştırma gündemi normalleşir. Şimdi, bu iki kurucu uğrakta çalışma gündemini şekillendirenin ne olduğuna ilişkin bir değerlendirme yapacağım.

"Toplumsal"ın Yükselişi

Columbia'da İkinci Dünya Savaşı öncesindeki gelişmelere dair başlıca soru şu olmalıdır: Neden öncelikle sosyoloji ve özellikle de kitle iletişim sosyolojisi? Eğer sosyoloji, toplumsallık sorunuyla uğraşmak için ortaya çıktıysa o halde bu sorun nedir; nasıl, nerede ve ne zaman gündeme gelmiştir? Bu sorular, yine 1950'lerin bir başka önemli metninde, Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda yanıt bulur. Bu harika kitap, savaşın sonlandığı noktada modernliğin anlamını ve tarihsel oluşumunu eleştirel bir analize tabi tutan çağdaş girişimlerden biridir; Riesman, Williams ve Habermas'ın (Arendt'ten doğrudan etkilenmiştir) aynı çizgideki çalışmalarıyla bağlantı kurularak okunmalıdır. Arendt, Nazizm'in dehşetinden kaçarak ABD'ye gelen Avrupalı siyasi ve etnik mültecilerden biriydi. Pek hoşlanmadığı Adorno'nun ve tersine hayranı olduğu Walter Benjamin'in çağdaşıydı. Arendt'in düşüncesi eski Yunan ve Roma medeniyeti ile onların siyaset anlayışı ve edebi eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla şekillenmişti. 1920'lerde Marburg Üniversitesi'nde Martin Heidegger'in en yetenekli öğrencisiydi. Doğu Yakası entelektüel hayatına gayet iyi uyum sağlamıştı; New York'ta ikamet ediyor, üniversitede ve edebi ortamlarda entelijansiyayla boy gösteriyor, düzenli olarak *New Yorker*'a yazıyordu. Arendt'in antik dünyaya olan derin sevgisini ve kavrayışını Heidegger'in çağdaş varoluşçu felsefesiyle kaynaştırdığı, politik fenomenoloji olarak tanımlanabilecek düşüncesi oldukça farklı ve özgündür. Sosyolojinin konusu olan toplumun tarihsel oluşumunu görüp anlamamızı sağlar.

Arendt'e göre, "toplumsalın yükselişi" modern dünyayı anlamanın kilit noktasını oluşturur (Arendt, [1958] 1989: 38-49). Eleştirel tartışmalara neden olan bu argüman, iki bin yıl önce Atina demokrasisinde Yunanlıların hayatının temel yapıları etrafında dönen bir okumaya dayanır ve karmaşık bir nitelik taşır. Arendt özgür insanların (erkek Atina yurttaşları) gündelik hayatını, hanedeki özel hayat ile *polis*'teki kamusal hayat arasındaki bölünme üzerinden okur. İlki zorunluluğun, ikincisi ise özgürlüğün alanıdır. Mahremiyetin alanı olan hane,

mahrum edicidir –erkekler kent devletinin "yüce ve şanlı kamusal alan"ında siyasal hayata katılabilmek için bu alıkonmadan kurtulmalıdır. Bugünden bakınca, özel ile kamusal arasındaki ilişkiye dair bu okuma bize mantık dışı gelebilir. Biz özel hayatı özgürlük, yakınlık ve sahiciliğin alanı olarak görüyor, kamusal hayatın idaresini profesyonellere –siyasetçilere ve bürokratik kurumlara– bırakıyoruz. Yurttaşlık görevimizi zaman zaman oy vererek icra ediyoruz. Özel hayatı değerli bulurken, kamusal hayatı küçümsüyoruz. Ne var ki Arendt bunun tam tersinin doğru olduğu (ya da olması gerektiğini) görüşündedir.

Hane iki anlamda zorunluluğun alanıdır. Cinsel yeniden üretimin mekanıdır ve hanehalkının geçimi, bakımı ve idamesi için barınak sağlar. Ev hayatı bu iki anlamıyla da zaruri ihtiyaçların idaresiyle ilgilidir. Modern kullanımıyla ekonomi sözcüğünün iki Yunanca kökü vardır; *oikos* (hane) ve *nomos* (yasa) "hanenin idaresi" ve "ev ekonomisi" anlamlarında kullanılmıştır. "Hanenin yasası" (*oikonomia* veya ekonomi) sadece ataerkil otoriteye ve eve özgü konuların düzenlenmesine değil, asıl olarak hanehalkının cinsel ve bedensel ihtiyacın amansız yasasına tabi olmasına gönderme yapar:

> [Bugün] halkların ve siyasi toplulukların oluşumunu, ulus ölçeğinde devasa bir haneyi çekip çeviren bir aile imgesi içinden görüyoruz... Aileler, bugün adına "toplum" dediğimiz bir süper-insanlık ailesi etrafında toplanıp ekonomik olarak örgütleniyor, bu örgütlenmenin siyasal formuna ise "ulus" adı veriliyor. O nedenle, antik düşüncede bu konularla ilgili olarak "ekonomi politik" terimini kullanmanın neden kendi içinde çelişkili olacağını anlamakta zorlanıyoruz: Bireyin hayatıyla ve türün bekasıyla ilgili, yani "ekonomik" olan tanımı gereği siyasal değildir, haneye özgü bir meseledir (Arendt, 1989: 28-29).

Arendt'e göre, toplumsal alanın yükselişi "kökeni modern çağ ile örtüşen nispeten yeni bir olgudur." Arendt'in tezini geliştiren Habermas bu yükselişi, Avrupa'da modern kapitalist ekonominin şekillendiği uzun bir tarihsel sürecin ürünü olarak gördü. Bu süreçte zaruri ihtiyaçların idaresi (yemek, barınma, giyim vb.) tek tek haneleri ilgilendiren bir mesele olmaktan çıktı, haneler giderek bu ihtiyaçların karşılanması için oluşturulan daha büyük "ekonomik" üretim birimleriyle kaynaştı. Modern toplumlar ile ulus-devletin bağlayıcı otoritesi altında faaliyet gösteren, fakat konulan sınırlamaları daima yıkıp geçen modern ekonominin oluşumu arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Modern sosyoloji disiplinine toplumsal sorunla meşgul olması için davetiye çıkaran da modern toplumlarda ekonomik işleyişin yarattığı gerilimlerdir.

Bu gerilimler Arendt'in Amerikan ve Fransız devrimlerini karşılaştırarak modern siyasetin doğuşunu incelediği sonraki kitabının ana temasıydı. Arendt burada yoksulluk siyaseti ve kitlelerin yükselişiyle şekillenen "toplumsal sorun"un ortaya çıkışını analiz etti (Arendt, [1963] 1990: 59-114). Bu günlerde kitlelerin hiçbir zaman var olmadığını öne sürme yönünde bir eğilim var. John Carey, *Entelektüeller ve Kitleler, 1875-1939* kitabının başında, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında "kitlelerin" varlığının bir kurgudan ibaret olduğunu söyler ve bu fikri reddeder. Kitleler, kentlerdeki işçi sınıfını cahil ve pasaklı diyerek hor gören, zamanın Avrupalı burjuva edebiyat entelijansiyasının sınıf güdümlü kokuşmuş züppeliğinin ürünüdür (Carey, 1992: 1). Carey'nin entelektüelleri topa tutmasına biraz sempati duysam da, o dönem için kitlelerin kurgudan ibaret olmadığı söylemem gerekir.[3] Kuzey Amerika ve Avrupa'da kitleler dönemin belirleyici siyasal ve ekonomik gerçekliğiydi. "Kitleler" Fransız Devrimi'nden itibaren başlıca toplumsal sorun halini almıştı, aslında mesele yoksulluğun siyasal bir karakter kazanmasıydı. Arendt'e göre, Karl Marx'ın Fransız Devrimi'nden çıkardığı sonuç buydu:

---

[3] Carey'nin öfkesini kabartan, Avrupa edebiyat entelijansiyasında kitlelere insanlıktan çıkmış, kökü kazınacak haşerat gözüyle bakılmasıydı. Ona göre bu tutum mutlak ifadesini Hitler'in *Kavgam* kitabında bulur. Carey, ünlü yazarların ne rezil görüşlere sahip olduklarını gösteren örnekler bulmakta pek zorluk çekmez fakat milyonlarca insanın gerçekten de berbat yaşam koşulları içinde olduklarını görmez. İngiltere'de iki savaş arasındaki dönemdeki yaygın yoksulluk, işsizlik ve kötü barınma koşullarının bireyler ve aileleri üzerindeki etkilerini BBC'nin nasıl belgelediğinden söz etmiştim (Scannell ve Cardiff, 1991: 57-71, 333-355). Derme çatma evlerde yaşayan, iş-güç sahibi olmayan kişiler, mikrofon ya da kamera karşısında hayatlarını anlatırken insandan daha bayağı bir ırka mensup mahlûklar (Morloklar) gibi görünmüyordu; doğal olarak herkes gibi, sıradan, düzgün bir görünüme sahiplerdi. Fakat onlar, sefaletin pençesinde, başkalarının elinin altında duran (ve bunu gayet iyi bildikleri) günlük hayatın sıradan lüksle-rinden yoksun, tekdüze bir hayata itilmişti. "Kitleler" hakkında konuşmak milyonların mahkûm edildiği bu *yoksullaştırılmış* hayatın varlığını tanımak demekti: Kıt kanaat geçinmek, zaruri ihtiyaçları karşılamak için kaygı içinde sürekli çabalamak, sefil durumdaki evler, yetersiz beslenme, açlık, yırtık pırtık giysiler (ayakkabı büyük bir lükstü), hastalıklar (yetersiz beslenme ve barınma koşullarının sonucu) ve yaşam süresinin kısalığı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa ve Kuzey Amerika'daki milyonlarca kişi bu sefalete mahkûmdu. Bu hayat koşulları ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında değişmeye başladı. Şüphesiz yoksulluk Avrupa ve Kuzey Amerika'daki gelişmiş ekonomilerde varlığını inatla sürdürüyor fakat geçmişteki kadar istila edici boyutta, şiddetli ve mutlak düzeyde değil. Artık sanayi kapitalizminin on dokuzuncu yüzyıl başından yirminci yüzyıl ortasına dek süren klasik evresindeki kadar belirleyici bir siyasal sorun da teşkil etmiyor. Mutlak yoksulluk bugün "bize" kendisini, Afrika gibi dünyanın başka köşelerinden, en dikkat çekici ve görünür haliyle televizyon ekranlarından sunuyor.

> Kitlesel yoksulluğun karşısındaki zaruri ihtiyacı politik terimlerle yorumladı; sırf ekmek ya da servet için değil, aynı zamanda özgürlük için başkaldırmak. Fransız Devrimi'nden öğrendiği şey yoksulluğun pekâlâ siyasal bir güç olabileceğiydi (Arendt, 1990: 62).

Yoksulluk, doğal bir gerçeklik olmaktan çıkıp tarihsel bir olgu olarak siyasete girdi, hatta on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıl ortasına kadar Avrupa ve Kuzey Amerika'da siyaseti belirledi. Fabrika kapitalizminin seri mallarını kendi emek gücüyle üreten yoksul durumda bırakılmış kentli işçi sınıfı zenginliğin asli yaratıcıları olarak tarihe yön verdi. Marx'ın oldukça net ve ileri görüşlü bir şekilde analiz ettiği sermaye ile emek arasındaki yapısal çelişki, sınai alanda yükselen ve çözümü devlet müdahalesini gerektiren huzursuzluk ve çatışmalara yol açtı. Çalışma saatlerinin süresi ve iş günleri, korkunç düzeydeki çocuk emeği istismarı, iş yeri sağlığı ve güvenliği, ücret pazarlığı, sendikal haklar gibi bir dizi meseleyle birlikte ekonomiyi ayakta tutmak ve (daima hissedilen) kitlesel başkaldırı korkusunu yatıştırmak siyasal idarenin daimi girişimini gerektiriyordu. Tüm bunlar, Raymond Williams'ın kavradığı ve on sekizinci yüzyıl sonundan yirminci yüzyıl ortasına kadarki İngiliz "toplumu" örneğinde açıkça gösterdiği şekliyle "toplumsal sorun"a karşılık geliyordu. Ve tüm bunlar içinde devletin doğası da dönüşüme uğradı, uzun devrim boyunca temsili bir kitle demokrasisine evrildi. Bu yeni tip siyaset, Avrupa'da ancak yirminci yüzyıl başında meyvesini vermeye başladı.

Kitleler sorunu, bu şekliyle yirminci yüzyıl başında ekonomik ve siyasal hayat üzerinde belirleyici bir etkide bulundu. İki temel uğrakta yeni bir anlam ve öncelik kazandı; gelişmiş ekonomilerde sınai alandaki şiddetli huzursuzlukla zamansal olarak kesişen 1917'de Rusya'daki Bolşevik Devrimi ve sonuçları sonraki on yılı etkileyen *Wall Street*'in 1929'daki çöküşü. Bu iki savaş arası dönem, "kitle iletişimi" ve "kitle kültürü"nün zamanıydı. O döneme ait yazılarda "kitle" ve "kitleler", doğal bir olguyu belirten ve açıklama gerektirmeyen terimler gibi kullanılıyordu. Elbette bu sözcükler, Avrupa ve Kuzey Amerika'da farklı anlamlara geliyordu. Avrupa'da kitleler kentli proletaryayı ifade ederken, ABD'de yalnız kalabalık içindeki atomize bireyler akla geliyordu. Fakat her iki durumda da bu terimleri, sosyal bir fenomene teleskobun yanlış tarafından bakan dönemin entelektüellerinin hayali tasarımları olarak değerlendiremeyiz. Bunlar hakiki ve zorlayıcı toplumsal gerçeklerdi. Yoksulluk siyaseti, 1930'lara musallat olmak üzere geri döndü ve dünyayı savaşa sürükledi. 1930'lar bu sebeple –unutursak kalbimiz kurusun– "açlık yılları" (*the hungry 1930s*) olarak anıldı.

Kitle İletişim Sosyolojisi

Kitle iletişim sosyolojisinin 1930'larda ABD'deki oluşumunun değerlendirileceği dünya-tarihsel çerçeve o dönem için böyledir. Bu çerçeve, vurgunun neden "iletişim"de değil "kitle" üzerinde olduğunu anlamamızı sağlar. O dönemin önceliği yeni iletişim teknolojilerinin iletişimsel karakteri değildi, asıl endişe kaynağı bu araçların geniş kitleler üzerindeki etkisi ve bunun sonuçlarıydı. İki savaş arası dönemin kitle iletişim sosyolojisi varlığını, dönemin seçkinlerinin reklamların, gazete ve radyoların manipüle edici etkileri karşısında kentli kitlelerin tamamen savunmasız durumda oldukları yönündeki endişelerine borçluydu. Fakat iki savaş arasındaki dönem aynı zamanda yüzyıla damgasını vuracak yeni ve modern eğlence formlarının (radyo, sinema, televizyon ve müzik endüstrisi) ortaya çıkışına da tanıklık etti. Avrupa ve Kuzey Amerika'da milyonlarla insan açlık, işsizlik ve sefaletle boğuşurken, bir o kadarı da gelişen tüketim ve eğlence kültürüne harcayabilecekleri boş zamanın ve paranın tadını çıkarmaya başlıyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrasının gündelik hayat kültürü bu yıllarda şekillendi. Yoksulluğun sonuçları yeni kitle iletişim araçlarıyla dönemin izlerkitlesine gösteriliyordu fakat izlerkitlenin kendisi hızla gelişen bolluk ekonomisiyle desteklenen boş zaman ve tüketim kültürüne dahil olmuş durumdaydı. Kitle iletişim sosyolojisi 1930'ların ortasından 50'lerin ortasına, yirmi yıllık bir zaman diliminde Amerikan toplumunda görülen bu geçişin izini sürer.

Başlangıçta kitle iletişim sosyolojisine, kitlelerin devrimci potansiyelinin yarattığı korkudan çok onların esenliğiyle ilgili kaygılar yön verdi. Yeni iletişim teknolojilerinin sıradan insanlar üzerindeki etkisi neydi? Manipülasyona açık olmalarının nedeni eğitimsizlikten dolayı bilgisiz kalmaları ve ekonomik güvensizlikten dolayı psikolojik açıdan kolay etkilenmeleri değil miydi? Bunlar, ilk büyük yayıncılık teknolojisi olan radyonun etkisiyle ilgili yapılan ilk önemli örnek olay çalışmasına temel oluşturan önkabullerdi. Hadley Cantril'in *Mars İstilası* çalışmasının altbaşlığı "Paniğin Psikolojisi Üzerine Bir Çalışma"ydı. Cadılar Bayramı'nda dinleyicileri kafaya almak maksadıyla H.G. Wells'in Dünyalar Savaşı kitabından uyarlanan oyun nedeniyle çok sayıda insanın büyük korku yaşaması, evlerinden fırlayıp kendilerini yollara atması, radyonun gücünün ve "sıradan halk"ın savunmasızlığının kanıtıydı. "Bilgiyi ve şüpheciliği sıradan halk arasında daha geniş ölçüde yaymak" entelektüellerin göreviydi, böylelikle "imkanları sınırlı bir çevreden gelmekten kaynaklanan güvensizliklerini üzerlerinden daha kolay atabilirlerdi" (Cantril vd., 1940: 205). Bu önemli göreve, Paul Lazarsfeld'in aynı yıl yayınlanan *Radyo ve Basılı Sayfa* adlı temel çalışmasında da atıf yapıldı. Lazarsfeld'in bu kitaptaki he-

defi, pek çok yurttaşın zihnini kurcalayan, radyonun topluma ne yapacağı sorusunu yanıtlamak ve yaygın eğitim sorunuyla ilgilenenlere "kitleler"in hangi koşullar altında radyo yoluyla eğitime açık bir duruma geleceği hakkında bir analiz sunmaktı (Lazarsfeld, 1940: 133). *Kitlesel İkna* konusu kısa bir süre sonra Robert Merton'un, hükümetin çıkardığı savaş bonolarının satışını artırmak amacıyla Kate Smith'in gerçekleştirdiği radyo yayını maratonuna verilen dinleyici tepkileri hakkındaki seçkin çalışmasında gündeme getirildi (Merton [1946] 2004).

1930'ların sonu ile 40'ların başında yürütülen tüm bu çalışmalarda radyonun korunmasız kitleler üzerinde doğrudan ve güçlü etkileri olduğu varsayıldı. Radyo insanları korku içinde sokaklara dökmüştü. Onlara bir gün içinde 40 milyon dolar değerinde savaş bonosu aldırmıştı. Fakat aynı zaman zarfında, radyonun kişiler üzerindeki tepeden inme etkisiyle ilgilenme biçiminde bazı değişimler oldu, soru medyanın bireyleri ne yaptığından bireylerin medyayla ne yaptığına dönüştü. Herta Herzog'un, kadınların gündüz kuşağı radyo dizilerini dinlemekle ne elde ettikleri hakkında 30'ların sonunda yaptığı araştırma, sonraları "kullanımlar ve doyumlar" olarak adlandırılacak çalışmalara kapı araladı. Radyonun kadınların hayatındaki etkilerini incelemek için başlatılan çalışmanın konusu, bu aracın kadınlar için nasıl bir anlam ifade ettiğine kaydı. Çalışma iki karşıt tema üzerinden ilerledi; pek çok dinleyicinin yalnız oluşu ve radyonun bir refakatçi ya da arkadaş gibi telafi edici yönde "kullanımı" –yalıtılmış bireylerin yeni kitle iletişim aracı radyonun samimi atmosferine kanı ısınmıştı (Herzog, 1941). Aynı manzarayla gazete ve bir süre sonra televizyonla ilgili çalışmalarda da karşılaşıldı. Berelson'un, 1945'teki iki haftalık grev boyunca "gazetesiz kalmanın" New Yorklular için ne anlam ifade ettiğine dair çarpıcı incelemesi "kullanımlar ve doyumlar" çalışmalarının erken dönemdeki diğer bir klasik örneğiydi. Tıpkı Herzog'un çalışması gibi bu da, günlük gazetelerin yokluğunun bireyler için "gerçekte" hangi derin anlamı ifade ettiğini bulup yüzeye taşımak için psikanalitik kavramları işe koştu (Berelson, [1949] 2004). Sonuçları benzerdi: Gazete küçük bir gündelik hayat destek sistemi gibiydi, boş bir günü ve hayatı belli bir düzene sokup ona anlam katıyordu. İnsanlar gazetesiz kalınca kendi başlarına ne yapacaklarını bilememiş, yalnız ve yalıtılmış hissetmişti. Gazeteler olduğunda daha dolu, zengin ve heyecan verici bir sosyal hayata erişimleri vardı. Donald Horton ve Richard Wohl'un televizyonun erken dönemi hakkındaki etkili çalışmalarında televizyonun sosyal karakteri, özellikle de "yalıtılmış, sosyal ilişki kurmakta zorlanan, yaşlı ve hasta, çekingen ve dışlanmış kişilerin" televizyonla kurduğu "yakınlık bağı" ("parasosyal" ilişki) tüm boyutlarıyla incelendi (Horton ve Wohl, [1956] 2004: 380).

Kent sakinlerinin, bilhassa ekonomik ve duygusal açıdan güvende hissetmeyenlerin, çağdaş Amerikan yaşamındaki yabancılaşma deneyimine dair tanıklıklarındaki bu hakikati görmemiz gerekir. Herzog ve Berelson'un bulguları sahici bir "duygu yapısı"nı yakalar; tıpkı Riesman'ın kitabının (yayıncının seçtiği) başlığı gibi –yalnız kalabalıkta yalıtılmış halde, bir başına duran bireyler.[4] İngiltere'de savaş öncesi dönemde Leavis, hem geleneksel sanatları hem de yeni kitle sanatını gerçek yaşam ve deneyimin ikamesi olarak görmüştü. Dönemin Amerikan sosyal bilim araştırmaları da radyoyu, filmleri ve gazeteleri hakiki bir varoluşun yapay, aldatıcı sosyal ikameleri olarak gördü. "Kitleler" hakkındaki değer yargısından yoksun veriler, ekonomik nedenlerle tekdüze bir hayata mahkûm nüfus kitlesinin gerçek bir deneyim imkânını yitirdiğini gösterir. Kitle toplumu ve kitle kültürünün anlamı işte budur. Doğrusu, müzik, film, radyo ve sabah gazetesi, katı bir ekonomik zorlamanın boyunduruğu altındaki kitlelere günlük koşturmaca içinde geçici bir soluklanma imkânı tanır. Eğer arzu ve özlem eksiklikten kaynaklanıyorsa, bunların neden olduğu gerçeklikten kaçma dürtüsü kitle toplumundaki modernlik deneyiminin en hakiki ifadesi olabilir. Bu deneyimin özündeki müphemlik (hakiki mi, değil mi? sahici mi, değil mi?) yeni kültür endüstrilerinin rolü hakkındaki her değerlendirmede karşılaşılan gizemli ve kritik sorudur. Kullanımlar ve doyumlar literatürüne göre, kitle iletişimin araçlarının üstlendiği telafi edici işlev bir yanıyla tedirginlik vericiydi. Çünkü anlamdan yoksun gündelik hayatlardaki boşluğu doldurmuş ve bu durum yalnız bireyler açısından bir bağımlılık kültürü yaratmıştı. Burada çizilen resmin doğruluğu oldukça belirsizdir; bir yanıyla tarihsel gerçekliğe uygundur ama bir yanıyla onun yanlış bir okumasına dayanır. Çünkü literatürün *tamamında* izlerkitleye, yalıtılmış bireylerin bir araya toplanmasıyla oluşmuş bir yığın gibi muamele edilir. Toplumsallığın anlamını henüz keşfetmemiş bir sosyolojidir bu. Bu yaklaşım bir bakıma pozitivizmin hükmü altında şekillenen sosyolojik öncüllerin ve metodolojinin, bir başka açıdan entelektüellerin toplumsal konumunun ve "kitleler"in hayatıyla olan mesafelerinin ve bir yanıyla da Lukács'ın öne sürdüğü gibi, modern düşüncenin şeyleşmesinin sonucu olarak düşünülebilir. Fakat nihayetinde o zamanı yaşayanların dünya deneyiminin niteliğiyle ilişkilidir, yalnızca araştırmaya konu olan öznelerin değil, araştırmayı yapanların da.

Yine de bu veriler içinden farklı bir resim daha görünür. Radyo dizilerini dinleyen kadınların neredeyse tamamı çevrelerindeki kişilerle bunlar hakkında

[4] Edward Hopper'ın (1942) Gece Kuşları (*Nighthawks*) tablosu, dönemin ucuz romanları ve filmlerinin dokunaklı bir tanıklık sunduğu bu duygu yapısını yakalamış ikonik bir eserdir.

konuşmakta, yüzde 41'lik kısmı en sevdikleri programın hangisi olduğu konusunda arkadaşlarıyla fikir alışverişinde bulunmaktadır. Herzog dizinin son bölümünde dinledikleriyle ilgili konuşmak için her gün New Jersey'deki arkadaşını telefonla arayan bir kadından söz eder.[5] Berelson'un verileri, gazetelerin başkalarıyla konuşurken nasıl bir sohbet konusu olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. Aslında, Horton ve Wohl'un analizi de –savunmasız ve yalıtılmış seyirciye yapılan vurgu kaldırıldığında– televizyonun seyircilerle toplumsal varoluşları içinde etkileşime geçen sosyallik üretici niteliği üzerinde durur. Böylece alternatif bir okuma olanaklı hale gelir. Kitle iletişim sosyolojisi, toplumsal hayatın sosyal karakterini keşfetmeye oldukça yaklaşmıştır. Kendini uzun süre açık etmeden gelişen bu keşif sonunda Katz ve Lazarsfeld'in *Kişisel Etki* kitabında yayınlanan bulgu ve analizlerde su yüzüne çıkar. Bu kitabın hem içerden hem dışardan tarihi, Riesman'ın teşhis ettiği üzere 1930'lar ve 50'ler arasında ABD'de gerçekleşen tarihsel dönüşümü gözler önüne serer: Savaş öncesi dünyadan savaş sonrası bir dünyaya, kıtlıktan bolluğa, kitleler çağından gündelik hayat çağına geçiş.

Hatırlayacak olursak, kitap iki farklı araştırma alanını kaynaştırır: 1940'ta oy verme davranışıyla ilgili yapılan bir araştırmada Lazarsfeld'in formüle ettiği "iki aşamalı akış" hipotezi üzerine bir inceleme ile buna eklenen, Katz'ın küçük grup dinamikleri hakkındaki daha geç tarihli doktora araştırması. Decatur verilerinin Katz ortaya çıkıncaya kadar bir süre rafa kaldırılmış halde beklediğini de belirtmek gerekir. Bunun özel sebebi, C. Wright Mills ve Lazarsfeld arasındaki anlaşmazlıktı fakat daha genel açıdan bakıldığında veriler, kitle iletişim sosyolojisi bunları anlamlandıramadığı için rafa kalkmıştı. Alan dışından, bunların anlamını çözecek birine ihtiyaç vardı. Katz'ın dikkat çektiği üzere, kitle iletişim sosyolojisi kişilerarası iletişimi ya yok saymış ya da kendi konusuyla ilgisiz görmüştü (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 34).

Ancak Lazarsfeld, iki aşamalı akış hipotezinde "kanaat önderleri" olarak düşündüğü şeyin rolünü açıklamakta kişilerarası iletişimin yardımı dokunabileceğini düşündü ve Decatur materyalinden bir şeyler çıkarıp çıkaramayacağını görmek için Katz'ın yardımına başvurdu. Katz "kitlesel ikna sürecinin bilindik imgesi"ne ilişkin güçlü bir eleştiriyle işe koyuldu. Mevcut yaklaşımda "insanlar" dikkate alınmamıştı. "Kanaat önderleri"ni sanki ayrı bir grupmuş, liderliği de yal-

[5] Herzog şu yorumu yapar: "Gerçek deneyimler için böylesine az fırsat sunan bir dünyada sıradan bir olay bile derhal sahiplenilecek bir şeye dönüştürülür." Radyo dizileri dinleyen kadınlarla ilgili ünlü çalışmasının başlığı bu açıdan oldukça anlamlıdır; "Ödünç Deneyim Üzerine."

nızca bazı kişilerin sahip olabildiği bir özellikmiş gibi düşünmek yersizdi. Kanaat önderlerini "işbirliğine dayalı *kişilerarası gündelik ilişkilerin* ayrılmaz bir parçası" olarak görmeye başlamak gerekiyordu (Katz ve Lazarsfeld, 1955: 33, vurgu eklendi). Dışardan bir değerlendirme yaparsak, yeni gelişen kişilerarası iletişim alanını, tabiri caizse tarihselleştirilen gündelik hayatın, sosyolojik olarak muhatap alınma çağrısına verilmiş bir yanıt olarak görebiliriz. Elbette geçmişte gündelik hayat diye bir şey olmadığını söylemeye çalışmıyorum –doğrusu bu saçma olurdu– fakat o zamana dek tarihsel ve sosyolojik bir önemi yoktu. Gündelik hayat bundan önce tarihin *altında* idi ve sosyolojik bakıştan *uzak* kalmıştı. Şimdi, 1950'lerde ABD'de ve göreceğimiz gibi Avrupa'nın başka yerlerinde gündelik yaşam, kendi içinde anlamlı ve ayrı bir alan olarak görünürlük kazanmaya ve kabul görmeye başladı.

Bu yeni dünyayı keşfe çıkan *Kişisel Etki,* ABD'de yirminci yüzyıl ortasında gündelik hayatın sosyal karakterini ortaya koyan öncü bir çalışmadır. Elde edilen veriler, farklı sosyo-ekonomik statülere sahip genç-yaşlı, evli-bekâr kadınlar arasında oluşmuş zengin bir örüntüye sahip ilişkiler ağını ortaya çıkarır. Beğenilerin, tutumların, kanaatlerin, alışveriş tercihlerinin ve medya kullanımının şekillenmesinde kişisel etkinin rolü ikna edici bir şekilde ortaya konur: Kişisel etki, "önderliğin, gündelik hayattaki yakın ve gayri resmi temaslar yoluyla kişilerarası düzeyde işleyen, kolayca fark edilemeyen, neredeyse görünmez bir biçimi"dir ve "aile üyeleri, komşular ve arkadaşlardan oluşan küçük gruplar içinde farkında olmadan, gelişigüzel bir şekilde işler" (Lazarsfeld ve Katz, 1955: 138). Bu resim, kentli Amerikalıları karşılıklı bir güvensizlik ortamı içinde gösteren *Kitlesel İkna*'da çizilenden oldukça farklıdır. *Kişisel Etki* için gündelik hayatın kendi içinde bir amacı vardır. *Kitlesel İkna*'da, fabrika kapitalizminin katı ekonomik zorlaması altındaki kitlelerin, tamamen çalışmayla tanımlanmış hayatlarında gündelik hayatın rolü oldukça önemsiz görülmüştür.

Savaş 1930'lardaki uzun vadeli ekonomik krizi çözdü, ABD ve İngiltere'de işsizlik bir gecede ortadan kalktı. Zaman içinde çok daha fazla sayıda insan iş gücü ordusuna katıldı. İstihdamdaki bu yükseliş, yaşam standartlarında ciddi bir iyileşmeyi beraberinde getirdi ve mavi yakalıların istihdam artış oranı ilk kez beyaz yakalılarınkinin üstüne çıktı. Bu özellikle, kitlesel ölçekte iş hayatına girebilmiş olmaları nedeniyle kadınlar için tarihi bir andı. *Rosie the Riveter* imgesinin çarpıcı bir şekilde ifade ettiği gibi, işçi sınıfından siyah ve beyaz kadınlar geçmişte imkan dışı olan bir ekonomik bağımsızlık ve satın alma gücüne erişti (Frank vd., 1982). Fakat bu uzun sürmedi. Savaş bittiğinde, evlerine dönüp ço-

cuk doğurmaları söylendi, bu arada uzak cephelerden dönen erkekler işlikte onların yerini aldı. Decatur çalışması tam bu sırada, savaşın bitmeye yakın olduğu zamanda gerçekleştirildi. Savaştan çıkan Amerikan ekonomisi uzun süren bir büyüme ve genişleme evresine girdi; çoğu Amerikalının hayatı hiç olmadığı ölçüde iyileşti, artık açlık yılları bellekteki izleri hızla silinen bir anıdan ibaretti.

İki savaş arasındaki dönemde etkisi hissedilen bolluk ekonomisine geçiş, 1950'lerin ortasında açıkça görünür şekilde sağlam bir zemine oturdu. Bu nedenle, *Kişisel Etki* çalışmasının önemini tam anlamıyla kavramak için uzun gelişim sürecindeki içerden tarihine bakmalıyız. Bu çalışmaya sadece yayınlanan metni üzerinden yaklaşırsak, onu önemli kılan temel noktayı gözden kaçırırız: Kitle iletişim sosyolojisi kendi ortaya attığı soruyu ve bu doğrultuda topladığı verileri kendi terimleriyle anlamlandırmayı başaramadı. İnsanları birbirine neyin bağladığına dair kavrayıştan yoksun bir sosyolojiydi bu. Tam olarak bu dönemde, 1930'ların ortasından 50'lerin ortasına kadar olan süreçte, toplumdaki sosyallik kendisini tarihsel bir fenomen olarak gösterdi. Sosyolojinin yeni bir alt dalı, Amerika'da buna yanıt olarak gelişti, "kişilerarası" teriminin bilinen ilk kullanımı 1938 yılına aitti.[6] İki alt dalın birleşmesi alandaki bir muammayı çözdü; *Kişisel Etki* işte bu nedenle sosyoloji içinde kalıcı öneme sahip kilit bir metin olarak kabul edildi.

Burada yapmayı denediğim dışardan okuma, ister istemez metnin ve onun alandaki konumunun içerden tarihini başlangıç olarak alıyor. Her ikisi de metnin anlaşılması için çok önemli. Fakat daha da geniş bir çerçeveden bakınca, bu metnin içinde oluştuğu zamana özgü ekonomik, politik, sosyal ve kültürel etmenler hakkında düşünmemiz, bu etmenlerin sosyolojik çalışmaların ana meselelerini nasıl etkileyip şekillendirdiğini hesaba katmamız gerekir. *Kişisel Etki*'nin tarihsel oluşumuna bakarken onun dünyadaki köklü dönüşüme –kitleler çağından ve ona özgü bir kültür ve siyaset anlayışından gündelik hayat merkezli bir siyaset ve kültüre geçiş– karşılık üretmeye çalışan semptomatik bir okumasını sundum. *Kişisel Etki*'nin hem kendi içsel tarihiyle hem de şekillendiği tarihsel sürece ve o zamanın koşullarına verdiği karşılıkla (tabiri caizse, içsel ve dışsal olanın diyalektiği) açığa çıkardığı şey, modernlikten postmodernliğe geçiştir. Bir başka deyişle, küresel ekonomideki yapısal dönüşümle kıtlığın yerini bolluğa bırakması ve bu doğrultuda çağdaş siyasal, toplumsal ve kültürel hayatın yeniden biçimlenişi.

---

[6] Bu bilgiyi benimle paylaşan John Durham Peters'a minnettarım.

Gündelik Hayat Kültürü

Buraya kadar "toplumsal" sorunla ve bu sorunun ortaya çıkardığı disiplin olarak sosyolojiyle ilgilendim. Şimdi "kültürel" soruna ve onunla birlikte hayat bulan disipline geçiyorum. Bu konudaki gelişmenin nerede ve ne zaman ortaya çıktığına bakmak onun oluşumunu anlamakta temel bir yere sahip. Bu bakış açısı, "kültür" ve "toplum" arasındaki ilişkinin tarihsel gelişimini de ışık tutar. Her iki yönden gelen tarihsel basınca karşılık veren disiplin edebiyat çalışmaları, paradigmatik olarak da İngiliz edebiyatıdır. Bu yeni akademik alanın yöneldiği "edebiyat", ona varlık kazandıran tarihsel sürecin dikkat çekici bir bileşenidir, çünkü bu yeni disiplin inceleme sahası olarak antik dönemi değil, modern edebiyatı alır. Başlıca çalışma konuları şiir ve romandır. Şiirle ilgili çalışmalar, İngiliz edebiyatının kendi konusuna yaklaşımı içinde kalıcı bir hat oluşturmuştur. Yorumsamacılık şiire "kendinde-şey" olarak yaklaşır, onu dış çevresinden bağımsız bir *metin* olarak okur. Metne içkin anlamı ortaya çıkartmak için onu yakın bir okumaya tabi tutmak baştan beri geleneğin parçasıydı fakat yapılan bu okumaların doğruluğundan nasıl emin olunduğu (haklılaştırıldığı) sorusu hiç sorulmadı. Nesnenin anlamı neredeydi? Yaratıcının zihninde mi, şiirsel metnin kendinde mi yoksa okurun zihninde mi? Bu sorular sonraki kuşakların da peşini bırakmadı. Diğer çalışma konusu olan roman, biçimsel gerçekçiliği nedeniyle dış çevresi hakkında daha ısrarlı sorular doğurur. Bunlar, kurmaca anlatı ile hakkında yazıldığı gerçek dünya arasındaki ilişkiye dair kaçınılmaz sorulardır.

Edebiyat ve toplum sorunu 1950'lerde üç önemli akademik metnin odak noktasını oluşturur; bunların ilki ABD'de, diğeri İngiltere'de ve üçüncüsü Almanya'da yayınlandı. İlk ikisinin kökeninde Leavis'ler ve Cambridge vardı ve bu eserlerin sunduğu tarihsel anlatı sonuncuya kaynak oluşturdu. Bunlar sırasıyla Ian Watt'ın *Romanın Yükselişi*[7] (Stanford University Press, 1956), Raymond Williams'ın *Kültür ve Toplum* (Chatto ve Windus, 1958) ve Jürgen Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (Hermann Luchterhand Verlag, 1962) kitaplarıydı.[8] Bu çalışmalar modern edebi kültürün tarihsel oluşumu hakkında ilgi çekici bir değerlendirme sunarlar, Watt ve Williams'ın eserleri bizzat bu edebi kültürün yol açtığı akademik alanın ürünleridir. Bu metinlerin

---

[7] Türkçesi, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007 –ç.n.

[8] Kaynakçada üç kitabın da bu ilk baskıları değil sonraki edisyonları anılıyor. Habermas, Watt ve Williams'ı okumuştu; "edebi kamusal alan" kavramı bu iki ismin ve Altick'in (1957) çalışmalarının bireşimidir. Watt kitabının girişinde Adorno'yu (ayrıca Talcott Parsons'u) anar.

1950'lerin ürünü olmaları boşuna değildir; kökleri önceki yirmi yıla dayansa da, 1950'ler kültür sorununun "edebiyat" ve "gündelik hayat"tan ayrı tutulamayacak bir tarzda dikkat çekici hale geldiği tarihsel "uğrak"tır.

Buraya kadar, on dokuzuncu yüzyılda kentli kitlelerin yükselişi, yoksulluk sorunu ve siyasetiyle ilişkili olarak "toplumsal" olanı tartıştım. Fakat "toplum"un yükselişi bu sarsıcı gelişmeleri önceler. Sanayileşme, ulaştırma ve iletişim altyapısının ve meta üretiminin küresel gelişimini hızlandırdı, modern toplumların yaşam şeklini olanaklı kılan bu maddi temeli evrenselleşti. Bu "yaşam şekli"nin genel bir nitelik kazanması (toplumun tüm kesimlerini içine alacak şekilde genişlemesi) gelişmiş ekonomilerde ancak 1950'lerde başarılabildi. Fakat modern yaşam şeklinin başlıca nitelikleri uzun zaman önce oluşmuştu. Bugün bildiğimiz ve deneyimlediğimiz şekliyle gündelik hayat kültürü ana hatlarıyla on sekizinci yüzyılda kendine bir zemin bulup işlerlik kazandı. Tarihi bir önemi olan bu gelişme, fabrika kapitalizminin yarattığı muazzam sarsıntıyla ve emek gücünün yoksullaştırılmasıyla maskelenmişti. On sekizinci yüzyıl burjuvazisi tarafından yaratılan bu yaşam şekli, süregiden ekonomik gelişmeyle Kuzey Amerika'da ve Kuzey Avrupa'da halkın çoğunluğu için erişilebilir duruma gelince görünürlük kazandı.

Hanehalkı üyeleri arasındaki ilişkilerin kökten değiştiği, eve ve aileye odaklanmış bir yaşam biçimiydi bu. Hanenin *oekonomia*'sında zaruri ihtiyaçların belirleyiciliği azaldıkça, erkekler, kadınlar ve çocuklar arasındaki ilişkinin araçsal ve gayri şahsi niteliğe de giderek zayıfladı. Yeni ilişkilerin belirleyicisi hayatta kalma ihtiyacı değildi, artık ilişkiler kendi başına önemliydi. Aile, cinsellik ve evlilik konularının büyük tarihçisi Lawrence Stone, 1500 ve 1800 yılları arasında modernliğin bu temel sosyal biriminin ortaya çıkışını büyük bir dikkat ve titizlikle takip eder. Eşler arasında aşk ve yakınlığa dayalı, çocuklara dize getirilecek küçük azılı haydutlar gibi yaklaşılmadığı, oldukları halleriyle sevgi ve yakınlık gördükleri bu yeni ilişki biçimini "anlaşarak evlenme" olarak tanımlar (Stone, 1979). Sosyologlar bunu çekirdek [ikinci kuşak] aile olarak adlandırır. Bu, tüm modern toplumların yapıtaşını oluşturan sosyal birimdir. Anlaşarak evlenme, eşler arasında gerçek bir eşitlik gerektirir; yabani erkeklerin evcilleştirilmesi ve eski "namus" hukukunun talep ettiği eril şiddetin hükmünün son bulması gerekir. Eski zamanlardan beri süregelen cinsiyete dayalı işbölümüyle oluşmuş görev ve sorumluluklara dayanan, eşlerin toplumsal cinsiyete göre bölünmüş cemaatlerinde birbirlerinden bağlantısız hayatlar sürdükleri geleneksel evlilikten farklı olarak, modern evlilik eşler arasındaki *ilişkiye* dayanır. Geleneksel evlilik tüm sosyal sınıflar içindeki ağırlığını zaman içinde kaybeder. Stone'a göre yeni ilişki yapısı, "duygusal birey-

cilik"in yükselişinden temellenir: Fakat *homo economicus*'un[9] içten yöneltimli bireyciliğine değil, kadın ve erkeklerin birbirlerinin farklılıklarını tanıdıkları, ortak duygusal ihtiyaçlarını fark ettikleri, birbirlerinin varlığını rahatlatıcı, destekleyici ve memnun edici buldukları, evliliğe yaşam boyunca gelişen, paylaşılan ve birlikte yürütülen bir ilişki olarak yaklaştıkları dıştan yöneltimli bireyciliğe dayanır. Bu, modern ailenin ideal-tipik etik temelidir; burada, ilişkinin iyiliği, çiftlerin birbirlerinin iyiliğini keşfetmeleriyle doğrulanır. *Eros* siyaseti aşkın bu mutabakata dayalı zemininde yeniden hayat bulur. Bu yeni tip ilişkinin iletişim mecrası yaşam boyu devam eden diyalogdur. Modern ilişkilerde partnerler birbirleriyle iletişimi sürdürdüğü müddetçe her tür sorunun üstesinden gelinebilir. Aile hayatı ve ilişkiler hakkındaki günümüz Amerikan filmleri ve televizyon dizilerinde kriz anlarının yer alması kaçınılmazdır ve bu tür durumlarda birisi çıkar –genellikle kadın karakter (ya da Frasier[10])– ve "konuşmamız gerek" der.

Açık ki, bu tür bir ilişki içinde yaşamaya uygun bir meskene ihtiyaç duyar. Bu yüzden "ev", uzun tarihsel gelişimi boyunca toplumun her kesimi için doğa olaylarından korunmak için sığınılan bir mekandan fazlasını ifade etmişti. Ev, araçsal olmayan ilişkilere imkan tanıyan, dinlenmek, rahatlamak ve keyif çatmak için geri dönülen, anne babalar ve çocukların birlikte vakit geçirmek isteyecekleri *huzurlu* bir yerdi. Bu anlayış, Birinci Dünya Savaşı sonrasında uygulamaya sokulan kentsel dönüşüm programlarıyla, yerel yönetimlerin sağladığı sosyal konutlarla, sıhhi tesisatlı, mutfağı, banyosu, ayrı yatak odaları bulunan uygun fiyatlı özel mülklerin yer aldığı banliyölerin yükselişiyle hız kazandı.[11]

---

[9] Watt'ın, Robinson Crusoe'yu modern iktisadi bireyciliğin prototipi olarak tartıştığı yazısı için bkz. Watt, 2000: 60-92.

[10] Ünlü Amerikan *sitcom* dizisinin ana karakteri olan erkek psikiyatrist –ç.n.

[11] Bu dönüşüm, Seebohm Rowntree tarafından York'taki işçi sınıfı hayatıyla ilgili hazırlanan, öncü nitelikteki iki saha çalışmasıyla kayda geçirildi: *Yoksulluk: Kasaba Hayatı Üzerine Bir Çalışma* (1901) ile *Yoksulluk ve İlerleme* (1941). Günlük hayat etnografisinin öncüsü olan bir Quaker'ın (sosyal reform destekçisi bir Hıristiyan mezhebi –ç.n.) yaptığı, toplumsal değişmeyi inceleyen bu boylamsal çalışma titiz ve benzersizdir. Rowntree 1930'ların sonunda yoksul mahallelerdeki evlerin yerini belediye konutları ve uygun fiyatlı özel mülklerin alışını gözlemlerine dayanarak detaylı bir şekilde anlatır. Kırk yıllık süreçte içki içme oranındaki düşüşe dikkat çeker ve bu durumu, 1890'larda olduğu gibi birahanelere doluşmak, bağıra çağıra sokaklarda dolaşmak yerine evde olmanın ve "evde kalarak" yapılan etkinliklerin, örneğin radyo dinlemenin cazip hale gelişiyle ilişkilendirir. İlki, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında İngiltere'nin eski bir kentinde "mutlak yoksulluk"un yaygınlığı; ikincisi artan maaşlar, barınma ve sağlıkta iyileşme, rahatlama ve eğlence için para ve zaman bulabilme sayesinde olu-

Bu gelişmelerin evrenselleşmesi 1950'lerde tamamlanmış olmasa bile elektriğin evlere girişi ve elektrikle çalışan ev aletleri en sonunda Kuzey Amerika'da ve Avrupa'nın gelişmiş ekonomilerinde keyfi sürülen bu yeni yaşam biçiminin maddi ve teknolojik temelini oluşturdu; ilerleyen yıllarda Afrika dışında dünyanın hemen her tarafına büyük hızla yayıldı. Emekten tasarruf sağlayan yeni ev aletlerinin önemi ne kadar vurgulansa azdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce İngiltere'de en başta gelen istihdam olanağı ev hizmetiydi. Orta ve üst sınıflar, yemek pişirme, temizlik, çamaşır ve ütü gibi ev işleri için çalıştırdıkları emirlerine amade insanlar sayesinde rahat bir hayat sürebiliyordu. Hizmetçiler daha iyi durumdakilerin ücretli kölesiydi. Savaştan sonra, yeni ev aletleri –elektrikli fırın, çamaşır, bulaşık ve kurutma makinesi, buzdolabı, elektrik süpürgesi– ev işlerini halletmek için yoğun el emeğine duyulan ihtiyacı azaltırken ev hizmeti işi de sessizce geri plana çekildi.[12] Anlaşarak evlenmeyi ve kendi kendine yetebilen küçük bir haneyi temel alan bu gündelik yaşam kültürünün varlığı yüzyıllar öncesine dayanmakla birlikte ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra nüfusun çoğunluğunu içerecek bir kapsama ulaştı. Günlük yaşam koşullarının nüfusun geneli açısından dönüşüme uğradığı uzun ve inişli çıkışlı bir devrimdi bu. Bu

---

şan yeni günlük hayat kültürü hakkındaki bu saha çalışmalarında yakın gözleme dayalı, etkili ve detaylı değerlendirmeler bulunur. Rowntree, 1930'ların sonundaki "boş zaman faaliyetleri" ile ilgili ulaştığı nihai sonuçları sunarken şu gözlemde bulunur:

Kötü beslenen ve ağır iş yapmaktan bitkin düşen bir topluluğun "işe ve yatağa gitmek" dışında bir şey yapmaya çok az zamanı ve enerjisi kalır. Ancak boş zamanın artışı ve ekonomik koşulların iyileşmesiyle insanlar kişisel uğraşlarıyla kendilerini ifade etmeye daha çok vakit bulacaklar, ayrıca yorgun ve yetersiz beslenen adamlara hitap etmeyecek türdeki etkinliklerle kendilerini şımartmak için de daha fazla enerjileri olacak (1941: 468).

Bu alıntı, yoksulluk siyasetinden gündelik hayat kültürü ve siyasetine geçişin kısa ve özlü bir ifadesi olarak görülebilir. Rowntree'nin savaş sonrası İngiltere üzerine yaptığı son çalışmanın *İngiliz Hayatı ve Boş Zaman* başlığını taşıdığını da belirtelim (Rowntree ve Lavers, 1951). Böylece yoksulluktan çıkıp refaha erişilen elli yıllık zaman dilimi toplamda üç saha çalışmasıyla izlenmiştir.

[12] E.P. Thompson 1950'lerde "beş kişilik bir ailede bulaşık teknesi, çamaşır yıkama tahtası ve haftada bir yıkanmanın hangi ahlaki ve kültürel değerlerle ilişkilendirildiğini bilmiyorum. Fakat daha fazla çamaşır makinesi alıyorsak, burada en azından çalışan kadınlar açısından bir özgürleşme potansiyeli bulunduğunu kabul etmeliyiz" diye yazar (akt. Woodhams, 2001: 179). Rowntree'nin ikinci raporunda yer alan, York'taki işçi kadınlarının tutmuş olduğu günlükler, 1930'larda bir ailenin çamaşırlarının yıkanmasının dört günlük bir iş olduğunu gösterir. Pazartesileri çamaşırlar elde yıkanıp durulanır ve sıkılır, Salı günleri kurutması için içeri asılır, Çarşamba ve Perşembeleri de ütülenirdi (Rowntree, 1941: 441). "Bedenimizin emeği ve elimizin işi" hakkında bkz. Arendt, 1989: 79-93.

koşullara genel ölçekte ulaşılmasıyla gündelik hayat kültürü 1950'lerde postmodernliğin ortak kültürü halini aldı. On sekizinci yüzyılın burjuva kültürüyle bu dönemde yeniden bağlantı kurulmasının sebebi buydu.

Edebiyat, Kültür ve Siyaset

Gündelik hayat kültürü insanların bu kültürden faydalanmak için gerekli zamana, paraya ve sağlık koşullarına sahip olmasını gerektirir. Kültür sorunu bu yüzden toplumsal sorundan *sonra* gelir. Kitlelerin kültürden yoksun olduğunu söylemek onlara parmak sallamak değil, temel bir eksikliği tespit etmektir; "kültür" olarak söz ettiğimiz şeyden faydalanmayı olanaklı kılan koşulların eksikliğini. Modernlik koşullarında kültür, ihtiyaçları karşılamak için lazım olandan artta kalan bir miktar para ve boş zaman gerektirir. Modern ekonominin cazip bir armağan olarak sunduğu bu artık para ve zamanın nimetlerinden ilk faydalanan ev ve aile merkezli hayatı içinde boş zaman ve eğlenceyi deneyimleyen yeni burjuvaziydi. Bu modern gündelik hayat kültürü, toplumun tüm kesimleri için nihai olarak savaş sonrası dönemde erişilebilir hale geldi. "Sanayi devrimi"nin sonunda ortaya çıkardığı şey buydu. On dokuzuncu yüzyılın mirası olan yoksulluk siyaseti aşıldıkça, seri üretimin vaatleri bu tekniklerin ev aletleri üretimine uygulanmasıyla görünür hale gelmeye başladı. Doğrusu bu, on sekizinci yüzyıl burjuvazisinin yarattığı yaşam şeklinin evrenselleşmesiydi. Watt, Williams ve Habermas tarihsel nitelikli çalışmalarında işte bu bağlantıyı yeniden kurmaya çalışırlar; üçü de bu sosyo-kültürel tarihsel oluşumun klasik örneği olarak on sekizinci yüzyıl İngilteresi'ni alır.

Watt'ın büyük önem taşıyan çalışması, bilhassa kadınlar açısından yeni ve popüler bir eğlence türü olarak "romanın yükselişi"ni mümkün kılan on sekizinci başlarındaki ekonomik ve toplumsal koşulları açıklığa kavuşturur. Nihayetinde roman, gerek satın almak gerekse tüketmek için bireysel olarak para ve zaman harcamayı gerektiren gerçek anlamda ilk modern kültürel metadır. Ruhani aydınlanma ya da bilgi edinme amacıyla değil keyif almak ve eğlenmek için okuyan "beğeni kamusu"nun başlıca tüketim malıdır. Roman, okumayı hoş bir uğraş olarak gören boş vakit sahibi yeni bir sınıfın varlığının kanıtı gibidir. Okurları çoğunlukla yeni ticaret burjuvazisine mensup kadınlardır. Aile,[13] güç,

[13] Bu meseleler en saf haliyle Ivy Compton-Burnett'ın romanlarının konusudur. *Aile ve Servet*, *Ev ve Reisi*, *Anne Babalar ve Çocuklar*, *Erkek ve Kız Kardeşler* gibi kitap başlıkları Compton-Burnett'ın romanlarının konusu hakkında yeterince fikir verir. Eşler, kız ve erkek çocuklar, tey-

cinsellik ve para meseleleriyle meşgul olan yeni sosyal sınıf kendi imgesini bu yeni yazı türünde bulur. Roman bilhassa klasik biçimlenişinde siyasetin kamusal dünyasına yüz çevirir. Aşk ve cinselliğin mahrem dünyasındaki hararetli siyasete; kadınlar, erkekler ve çocukların aile içindeki güç ilişkilerine kafa yorar. Roman kadınların üretip tükettiği ilk yazı türüdür ve Watt'ın belirttiği üzere (2000: 45), edebiyat "asıl olarak kadınlara özgü bir uğraş" olmuştur.

Romanın Yükselişi kendine has bir tarihsel topluluk ile onun yarattığı ve kendi imgesine göre şekil verdiği kültür arasındaki ilişkileri inceleyen bir edebiyat sosyolojisi klasiği olarak görülür. *Kültür ve Toplum* ise bu iki sözcüğün uzun devrimi anlamanın anahtar kavramları olarak modernliğin tarihsel bilincine yerleştiği, üç yüz yıla yayılan politik süreci inceleyen daha kapsamlı bir çalışmadır. Aslında bunun bir devrim değil, uzun devrim olduğu iddiası *Kültür ve Toplum*'u takiben yayınlanan ve buradaki ana meseleleri daha geniş bir şekilde yorumlayan kitabın iddiasıdır. *Uzun Devrim* aynı dönemi inceler, tarihsel analizi derinleştirir ve güçlendirir. Kitabın "1960'larda İngiltere" başlıklı son bölümünde, demokratik toplum yolunda yavaş ve inişli çıkışlı ilerleyen devrimin, sahip olduğu gücü "insanların eski topluma özgü baskı ve sınırlamaların üstesinden gelerek ve yeni ortak kurumlar yaratarak kendi hayatlarına yön verebilecekleri yönündeki inançları"ndan aldığı vurgulanır (Williams, 1965: 375). Her iki kitap da tek bir ülkedeki toplumsal değişme üzerine yapmış çalışmalar gibi görülebilir fakat bugünden bakınca fabrika kapitalizmi ve kitlesel mal üretiminin yön verdiği dünya-tarihsel toplumsal modernleşme sürecine dair örnek olay incelemeleri olarak da okunabilir. Bugün dünyayı hepimizin içinde yaşadığı ortak bir bütün gibi görmeye dair güçlü hissiyatımız ulaşım ve iletişim altyapısındaki olağanüstü teknik yeniliklerin sonucudur. Her zaman olduğu gibi ekonomik küreselleşmenin yön verdiği bu yenilikler 1950'lerde henüz ufukta gözükmüyordu. Hava ulaşımı

---

zeler ve amcalar, hizmetçi kızlar ve uşaklar arasındaki acımasız, zaman zaman gülünç ilişkiler ile kitapların ince düşünülmüş yumuşak üslubu birbiriyle çelişir; karakterler yazarın yarattığı tuhaf, zaman dışı, kendine has kurmaca dünyaya hapsolmuş gibidir. Yirminci yüzyıl ortasında (1929 ve 1963 arasında) yazılan bu romanlar genellikle on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve on sekizinci yüzyıla özgü çiftlik evlerinde geçer (*Ev ve Reisi* romanındaki gibi). Çekirdek ailenin dışa kapalı ilişkilerinde, eril cinsellik ve dizginsiz ataerkil gücün ürettiği, zekâ ve inceliğin ardına gizlenmiş örtük şiddetle karşılaşmak oldukça çarpıcıdır. Bu eserler, on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan gündelik hayatın yeni dişil kültürünü eksiksiz bir şekilde gözler önüne seren ve Compton-Burnett'in tekrar tekrar okuduğu Jane Austen romanlarının karanlık birer sürümü gibidir (Spurlingm, 1984). Austen'ın eserlerinden uyarlanan televizyon dizilerine ve filmlere gösterilen muazzam ilgi, yazarın dünyasının gücünü ve canlılığını hala koruduğunu kanıtlar.

kitlesel düzeye erişmemişti, renkli televizyon yoktu, anında canlı yayın bağlantısı kurmaya imkan veren uydu teknolojileri bulunmuyordu, video kamera ve kayıt cihazı, dijital teknolojiler, bilgisayar, internet, cep telefonu, *podcast*, *blog* evreni ve diğer pek çok şey de yoktu. Elli yıl önce yaşayanların deneyiminde dünya, dolayımın çok daha az olduğu bir yerdi. Bugün "yerel" olan "küresel"le kıyaslanırken, o zamanlar çoğu insanın deneyim ufkunu oluşturan "ulusal"la ilinti kuruluyordu. Williams'ın *Uzun Devrim*'de sunduğu tarihsel analiz, anlatının geniş erimliliğiyle ve kavramsal çerçevesinin gücüyle geçerliliğini hâlâ korur. *Kültür ve Toplum* bu kitabın ilham kaynağıdır ve yazarı da "gizli kral"ıdır.

Jürgen Habermas, Watts'ı ve Williams'ı okumuştu. Kamusallığın yapısal dönüşümüne, İngiltere'nin yanı sıra Almanya ve Fransa'nın da dahil olduğu, Avrupa bağlamındaki bir fenomen şeklinde yaklaşmış olsa da sunduğu tarihsel analiz bir bakıma bu iki ismin görüşlerinin bir sentezidir. Üstelik demokratik siyasetin normatif temeli için yürütülen kamuoyu mücadelesinin klasik örneği olarak yine İngiltere alınır. Habermas'ın analizi, Williams'ın demokratik topluma doğru kaçınılmaz bir ilerleme görülen aşamalı reform yanlılığından ötürü eleştirildiği değerlendirmesinden oldukça farklı görünmektedir. Habermas'ta böyle ilerlemeci bir bakış yoktur. Demokratik canlanış evresi on sekizinci yüzyıl sonu olarak alınır, yirminci yüzyıl itibariyle ise siyaset, eleştirel tartışmanın ayartılıp kamu hayatının medyada bir güç tiyatrosu şeklinde sergilendiği modern öncesi biçimine geriler. Gerek Williams gerekse Habermas, siyaset, demokrasi ve iletişim arasındaki karmaşık ilişkinin tarihsel gelişimi konusundaki en önemli iki yazar olmayı sürdürdükleri için, en dikkatli eleştirel karşılaştırmadan bile (Nieminen, 1997) sağ çıkmayı başarırlar. Hannu Nieminen sağduyulu çalışmasında, Habermas'ın analizini daha ön planda tutar. Her iki ismin kaygılarının benzer olduğu konusunda Nieminen'a katılmakla birlikte ben sonuç olarak Williams'a daha yakın duruyorum. Aslında mesele, Williams'ın da söylediği gibi, vurgunun nereye yapıldığı. Benim için –ve Williams için de– asıl vurgu gündelik hayatın sıradan kültürü üzerinde. Kamusal alan başta siyasal değil edebi bir nitelikteydi; siyasal kamusal alanın öncesinde on sekizinci yüzyılın ilk yarısında şekillenmişti. Habermas'ın siyasete olan ilgisinin ağır basması, siyasal kamusal alanın habercisi olarak kabul ettiği on sekizinci yüzyıl başında gelişen yeni okur kitlesinin kalıcı etkisine gereken önemi göstermemesine yol açar. Siyasal kamusal alan giderek uzayan ve büyüyen bir siyasi krize yanıt olarak şekillenmişti. Habermas bu oluşumu istisna değil kural saydığı için olağan koşullarda normun edebi kamusal alan olduğunu gözden kaçırdı.

Siyasi açıdan kritik anlarda hepimiz politikleşiriz, fakat normal zamanlarda böyle olmayız. İki kamusal alanın da yanlış şekilde tanınmasının bir nedeni, neyin önemli, ağır ve ciddi sayılacağı konusundaki eril önyargı ve varsayımlar olsa gerek. Bugün dünya çapındaki kamusal eğlence kültürümüzün ana hatları ilk kez üç yüzyıl önceki yeni okur topluluğuna yönelik popüler kurmacalar ve hayat tarzı dergilerinde şekillendi. Bu o zaman da, bugün olduğu gibi cinsiyetlendirilmiş bir kültürdü. Bu yayınlarda aynı şekilde özel alana ve onunla ilgili konulara –aile hayatı, cinsellik, dedikodu ve gündelik meseleler– odaklanıldı. Ağırbaşlı veya resmi, ciddi ya da talepkâr değillerdi. Keyifli zaman geçirilen, rahat ve eğlenceli bir hayatın varlığı gösterildi. Kapitalizm ve demokrasinin alternatifi yoksa (bugün görüldüğü gibi) modernliğin ekonomik ve siyasi belirleyicileriyle kendi varlık nedeni olarak yarattığı "hayat tarzı"nın da görünürde bir alternatifi bulunmadığını eklememiz gerekir. Sahip olduğumuz ve belki de hak ettiğimiz tek şey bu. Bu kesinlikle gizem dolu bir mirastır; 1950'lerde Amerikalı beyaz, orta sınıf, eğitimli kadınların farkına varmaya başladığı gibi hem bir lütuf hem de lanet.

Gündelik Hayat Siyaseti

Gündelik hayatın akademik keşfi, onun savaş sonrasında Kuzey Amerika ve Avrupa'da oldukça önem kazandığının işaretidir. İlk olarak Henri Lefebvre'nin dikkat çekici çalışması *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nde ([1947] 1992)[14] savaştan büyük zarar gören Fransa'nın enkazından baş gösterir. Erving Goffman'ın, Riesman'ın tanımladığı "dıştan yöneltimli" benlik tipine dayanan *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (1959) ile ABD'de herkesçe kabul gören bir kavram halini alır. İngiltere açısından, Hoggart ve Williams'ın yanı sıra, oldukça farklı bir nitelik taşısa da en az bunlar kadar önemli olan, J. L. Austin ve H. P. Grice'ın 1950'lerde Oxford felsefesinin verimsiz toprağında gündelik dil felsefesine öncülük ettikleri çalışmalarını da vurgulamak isterim. Bu iki ismin çalışmaları gündelik dili ve onun sıradan (akademik olmayan) kullanımını geçerli bir akademik araştırma konusu haline getirmek ve böylece insan iletişimine uygun bir kavrayışa yönelmek bakımından elzemdi. Son olarak Almanya'da Jürgen Habermas sıradan halkın siyasal kanaati ve bu kanaate ulaşma yollarını modern demokrasinin tarihsel ve normatif temeline yerleştirdiği *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nü yayınladı.

Bu çalışmalar ve daha fazlası, gündelik hayat kültürünün tüm sosyal sınıflar bakımından kazandığı öneme tanıklık etti. Fakat bu kültür 1950'lerde pek çok

[14] Türkçesi, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2012-2015 (3 cilt).

farklı şekilde ortaya çıktı; dönemin tiyatrosunda, romanlarda ve filmlerde, ama en çok da bugün gündelik hayatın yeni aynası haline gelen televizyonda. Ve en önemlisi, yeni bir siyaset yüzünü göstermeye başladı; kitleler siyaseti yerini gündelik hayat siyasetine bıraktı. Yeni siyasetin ilk çalkantıları ABD'de yaşandı; sivil haklar hareketi, kadın hareketi ve ardından öğrenci hareketi. Yerleşik örgütlerle hayata geçirilen, bu örgütlerin temsilcilerinin öncülük ettiği bir siyaset değildi bu. Kaynağı sıradan insanlardı; istedikleri şey geleneksel kitle siyasetinin onlara sunduğundan farklıydı. Foucault boyunduruk altına almanın üç ayrı şeklini ayırt etmişti; sömürü, tahakküm ve tabi kılma. İlki ekonomiktir, geçinmeyi sağlayan araçlar üzerindeki mücadeleyle ilgilidir; ikincisi ideolojiktir, dini ve siyasi otoritenin uygulanışıyla ilgili mücadeleye karşılık gelir; üçüncüsü ise sosyal ve kültüreldir, kişiye kendi olma imkânı tanınmasına dair mücadeleyle bağlantılıdır (Foucault, 1982). Yeni toplumsal hareketler kendi anlayışını açıkça bu üçüncü mücadele ekseninde belirledi. Charles Taylor'un (1994) yerinde bir tabirle adını koyduğu "tanınma siyaseti" geçtiğimiz yarım yüzyılda küresel bir öneme kavuştu. Dönüm noktası, 1 Aralık 1955 günü, Montgomery, Alabama'da Rosa Parks'ın otobüste yerini beyaz yolcuya vermeyi reddetmesiydi: O zaman için yeni olan gündelik hayat siyasetini kusursuz şekilde barındıran bir eylemdi bu.

Bu siyaset artık dağıtımsal adaletle (yoksulluk siyaseti) ve onun yokluktan kurtulma talebiyle ilgilenmez. Postmodernlik bilmecesi ve bolluk siyaseti bundan sonra gelenlerle ilgilidir. İç kemiren yoksulluk korkusu azaldıkça ve daha çok sayıda insan hayat koşulları ve tercihleri üzerinde belli bir kontrol güçleri olduğunu gördükçe, özgürlük "*bir şeyden* kurtulmak"la (sözgelimi 1942 tarihli Beveridge Raporu'nun üstesinden gelmek için tasarlandığı beş dev sorundan; açlık, hastalık, cehalet, sefalet ve işsizlikten)[15] ilgili olmaktan çıkar ve "*bir şeye doğru* özgürleşme" sorunu olarak yeni bir şekle bürünür. Fakat *neye*? Amartya Sen (2000) meselenin bu boyutuna etkili bir şekilde yaklaşır: Yoksulluğun ürettiği en büyük kötülük, bireylerin insani kapasitelerini keşfedip geliştirme haklarını yok saymasıdır; yani kişinin kendini tam anlamıyla gerçekleştirme hakkını. Son altmış yılda gelişmiş ekonomilerin oluşturduğu yeni varoluş koşu-

[15] Kasım 1942'te yayınlanan ve yazarı Sör Williams Beveridge'in adını taşıyan Sosyal Güvenlik Raporu, herkes için "beşikten mezara" sosyal güvenlik koşullarını sağlamayı amaçlayan savaş dönemi belgelerinden biriydi. Mantrası "yokluktan kurtulmak" olan rapor, önceki on yılda milyonların işsizlik nedeniyle içine düştükleri derin yoksulluğun tekrarlanmasını önlemek için tasarlandı. Bu rapor, savaşın ardından göreve gelen İşçi Partisi hükümetinin geliştirdiği "refah devleti" anlayışının temellerini attı.

lu işte budur. Bunun tam olarak ne anlama geldiği postmodern demokrasilerin üzerinde kafa yorduğu temel mesele olmayı sürdürür. Kültür siyasetinin özü budur ve bu siyasetle ciddi bir uğraş içine girilmesi yeni bir akademik araştırma alanına varlık kazandırır: Kültürel çalışmalar.

Kültür Siyaseti

Kültürel çalışmalar gündelik ve sıradan olanı inceleme konusu yapar. 1950'lerde, İngiliz işçi sınıfının gündelik hayatı ve kültürüyle ortodoks tarzda ilgilenerek işe başladı ve 1960'larda yeni kültür siyasetine karşılık verme çabası içinde gelişti. Görevi, bu gelişmeleri öncelikle işçi sınıfı yaşamı üzerindeki etkileri açısından teşhis edip açıklamaktı. Başından itibaren bu işin zorluğu, olan biteni fark etmek ve buna ayak uydurmaktı. Kültürel çalışmalar çağdaş kültürle ilgiliydi çünkü kendi içsel "sorunsalı"nın kaynağı burasıydı; biz –herhangi birimiz– yaşanmakta olan mevcut anı nasıl anlamlandırırız? Mevcudun politikasının oynadığı oyun, uzanıp onu yakalamaya çalışanların elinden daima kurtulmasıdır. Hiçbirimiz gölgemizin üzerinden atlayamayız. Hiçbirimiz geleceği göremediğine göre, yazgımız, eylemlerimizin başarısına dair hiçbir güvence olmadan şimdi ve burada kendi başımıza hareket etmek zorunda olmamız. Fakat zaman ilerleyip de bugün geçmişe karışınca, gelecek ufukta belirmeye başlar ve sonraki kuşaklar olarak vaktinde mevcudun siyasetine kapıldığı için fark edilmemiş olanı görebiliriz. Geçmişin muhasebesi ancak bugünden geriye doğru bakılarak yapılabilir. Böyle söylendiğinde, şimdiki zamanın aktörlerinin akılsız veya budala oldukları ima edilmez, aksine her eylem inançla yüklü olduğundan eyleme geçerek gösterilen hakiki kahramanlık ve cesaretin altı çizilir. Bu eylemleri dürüstçe yorumlamak adına gösterilen tüm güncel çabalar tarihsel açıdan bakıldığında, değerlendirmeye aldıkları şeyler kadar olumsaldır. Otuz-kırk yıl önceki dünyanın neye benzediğini gösteren tarihsel çizgiler bugün artık silikleşmeye, gürültülü şimdi suskun geçmişe karışmaya başladı. Göreceli olan tarih değil, biziz; yaşayanlar, tarihle daima olumsal ve göreceli bir ilişki içindedir. Dünya dönmeye devam ediyor; bir zamanlar burada yaşamış olanlarsa artık yok.

Hannah Arendt "arada kalmış, tuhaf bir dönem"in, kendisini tarihsel zamandaki bir aralığa yerleştirdiği durumlardan söz eder.

> Sonradan, yalnızca tarihçiler değil olayın içindekiler ve o ana tanıklık edenler de, zamanın akışı içine yerleşmiş, artık olmayan şeyler ve henüz olmamış şeylerle büsbütün şekillenmiş bu aralığın bilincine varırlar.

> Tarihte birden fazla görülmüş olan bu ara dönemler içlerinde hakikat momenti barındırabilirler (Arendt, [1961] 1993: 9).

Arendt bu satırları yazarken, 1950'lerin tarihsel zamanda böyle bir aralık oluşturduğunu ima ediyordu ve bana göre haklıydı. Bu on yıllık dönemdeki entelektüel girişimlerde, benim modernlik ve onun yoksulluk siyasetinden postmodernliğe ve bolluk siyasetine geçiş olarak ele aldığım süreçteki dünya, adeta elle tutulabilir bir gerçeklik hissiyle işlenir. Bu geçişin anlamı ve o zaman yarattığı değişim tam da o günleri yaşayanların kavramaya çalıştıkları şeydi. Bir yanda, "kitleler"in sönümlenişinde ve "insanlar"ın yeniden keşfinde kendini gösteren "artık olmayan şeyler"in fark edilmesi vardı. ABD'nin en seçkin iktisatçılarının açıkladığı gibi, 1950'lerin tüm toplumlarda eşi görülmemiş bir refah dönemi olduğu Kuzey Amerika ve Kuzey Avrupa'da pekâlâ anlaşılmıştı (Galbraith, 1958). Hemen herkes daha iyi durumdaydı. 1930'ların savaş öncesi açlık yıllarına geri dönüş yoktu. Ancak "henüz olmamış şeyler", doğal olarak, görülmesi ve hakkında konuşulması en zor olanıydı. Gerçekte ne hissedildiğini dile getirmenin güçlüğü bir tarafa, kimi zaman sözcüklerin de ötesine geçen bu şeyler kadın özgürlüğü hareketinin kurucu metninde çok net bir şekilde ifadesini buldu. Betty Friedan (1963) *Kadınlığın Gizemi*'ne[16] "adı konmayan sorun"la başlamıştı; eğitimli, hali vakti yerinde Amerika kadınların ev hayatının baskıcı karakteriyle ilgili hissettikleri örtük ama bir o kadar gerçek olan duygu.

Akademinin, tamamen erkeklerin egemen olduğu, kadınların her düzeyde kenara itilip sömürüldükleri 1950'lerdeki cinsiyetlendirilmiş karakteri sonraki on yıllar içinde görünür hale gelecekti.[17] Benzer şekilde ırka dayalı adaletsizliğin devasa fay hattı, sivil haklar hareketiyle birlikte yerinden oynadı. Ve son olarak "gençlik", hem yeni bir sosyo-ekonomik kategori, hem de "ebeveyn kültürü"nden hayal kırıklığına uğramış, politik bilince sahip öğrencilerin oluşturduğu yeni bir sosyal tabaka olarak ortaya çıktı. Yeni gündelik hayat siyaseti buydu ve orta yaşlı, orta sınıf, beyaz ve erkek akademisyenlerin bunlardan her-

---

[16] Türkçesi, çev. Tahire Mertoğlu, İstanbul: E Yayınları, 1983 –ç.n.

[17] Bu konuda Helen McGill Hughes'un 1973'te Amerikan Sosyoloji Derneği için derlediği *Sosyolojide Kadınların Durumu* başlıklı çarpıcı rapora bakınız. Hughes gazetelerdeki hayatın içinden haberleri üzerine, savaş öncesi kitle iletişim araştırmaları literatüründe karşılaştığım bana göre en özgün ve heyecan verici makalelerden birini üretti (Hughes, 1937, 1940). Bununla birlikte bir Amerikan üniversitesinde hiç bir zaman tam zamanlı görev yapmadı. Uzun bir süre *American Journal of Sociology*'de yarı zamanlı editörlük yaptı, öte yandan Chicago'da lisansüstü eğitim sırasında tanıştığı eşi profesör olma yolunda ilerledi.

hangi birini anlamaya pek de uygun konumda bulunmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu kişiler akademide iş başındaydı, söylemi kontrol edip tanımlayanlar onlardı ve elbette bu tür şeyleri "görmediler" ya da gördüler ama bunları dünyada olup bitenleri açıklamakta kendi kullandıkları yollara bağlı yan unsurlar saydılar. Gündelik hayat siyasetinin sonradan kültürel çalışmalar tarafından sömürgeleştirilmesini göz önüne alarak şunu söyleyebiliriz ki, yeni toplumsal hareketlerin oluşum anlarında akademiyle ya da akademisyenlerle neredeyse hiçbir bağlantıları yoktu.[18] İstisna gibi görünen öğrenci hareketi bu hükmün ispatıdır; öğrenci protestoları çerçevesinden bakıldığında profesörler ve onların öğrettikleri, öğrenciler için yanıt değil, problemin kendisiydi.

Gündelik hayat siyasetinin aslında gündelik yaşam deneyiminin kendisinden –siyahsanız insandan daha aşağı bir varlık gibi muamele edilme deneyiminden, ev kadını ve anne rolüne hapsolmuş bir kadınsanız Amerikan rüyasının beyhude olduğu duygusundan,[19] gençseniz önceki neslin size kültür ve eğitim adına sunduklarının neden olduğu ilgisizlik ve anlamsızlık hissinden– kaynaklandığına dair yalın gerçeği kabul etmek oldukça önemlidir. 1950'lerde ortaya çıkan gündelik hayat siyaseti başından beri erişim alanı ve sonuçları itibariyle küreseldi: Irka dayalı istismar, kadınların ezilmesi, yaşlı neslin gençlere tepeden bakışı... Maruz kalanların gözünde tüm bu muameleler temel itibariyle ortak bir deneyime karşılık geliyordu; siyah, kadın ya da genç olmanın hissedilir şekilde reddedilişi. Gerçek halinizle kabul görme ve toplum içinde bu şekilde var olabilme talebi bu yeni siyasetin can damarıydı ve hâlâ da öyledir. Demokrasi vaadinin gerçekleşmesi yönünde bir talepti bu; kendi olma özgürlüğü ve kendini gerçekleştirme hakkı. Bu tür talepler ancak çoğunluğun mutlak yoksulluktan ve acil gereksinimlerin yarattığı baskıdan kurtulduğu toplumlarda ortaya çıkabilir.

Bugün hâlâ gündelik hayat siyasetinin önemi üzerine kafa yoruyoruz. İçinde bulunduğumuz an, bana Arendt'in "zaman aralıkları"ndan biriymiş gibi geliyor. Yirmi birinci yüzyılın başında, geçtiğimiz yüzyılın genel tarihsel etkisine dair bir şeyler görmeye başladık. Şimdi artık genel şeklini ve yapısını fark etmeye geçebiliriz. Oysa 1950'leri takip eden yıllarda durum böyle değildi. 1960'ların ortasından 80'lerin sonuna kadar sis yığınları mevcudun siyaseti üzerine çökmüştü.

---

[18] Özellikle Francesca Polletta'nın (2004) ABD'de yüzyıl ortasındaki sosyal hareketlerle ilgili kusursuz çalışmasına bakınız.

[19] "Annelik miti"ne acımasızca saldıran eğlenceli bir çalışma için bkz. Douglas ve Michaels, 2004.

Akademinin içinde ve dışında tarihsel değişimin etkisinin derinden hissedildiği, buna karşılık durumu anlamakta zorlanılan, ayrışmalar yaşanılan öfkeli ve huzursuz zamanlardı. "Medya çalışmaları"nın 1970'lerde Birmingham'daki oluşum evresi hakkındaki değerlendirmemde bu sürecin zorluğunu ve karmaşıklığını teslim etmeye çalıştım. Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin –Richard Hoggart'tan miras kalan– başlangıçtaki projesi yeni refah ve bolluk kültürünün Kuzey İngiltere'nin tarihi, kentli işçi sınıfı üzerinde yarattığı etkiyle cebelleşmekti. Fakat bu işin dengesi daha en başında yeni toplumsal hareketler tarafından bozuldu. Feminizm ve ırk mücadelesinin yanı sıra 1960'ların sonundaki öğrenci hareketleri, 70'lerin o alışılmadık ölçüde yoğun, gergin ve huzursuz çalışma ortamını yaratmak üzere bir araya geldi. Merkez'e yerleşmeleri kolay olmadı. Hall'un unutulmaz ifadesiyle feminizm masaya pislemişti. Yine geçmişe dönük değerlendirmelerine göre, ırk meselesini Merkez'in çalışma hayatına adapte etmek daha da güç olmuştu. Öğrenci hareketine gelince, Merkez'in kendisi zaten –gerek örgütleniş biçimiyle gerekse günlük işleyişte– burjuva üniversite eğitiminin sınırlamalarını aşmaya yönelik bir girişimdi. Kolektif çalışma ve kolektif metin yazma üzerinde bu kadar durulmasının sebebi de buydu. Bireycilik küçük burjuva düşüncesiydi ve teori yolundaki uzun yürüyüşte pek fazla bireysel doktora tamamlandığı söylenemezdi. Tüm bunlar içinde İngiliz işçi sınıfı normatif bir siyasal ideal olarak görülmekten çıktı. Hoggart tarafından sevgiyle hatırlanan, Thompson tarafından Tarih'in ihmalinden kahramanca kurtarılan geleneksel İngiliz işçi sınıfının, ırk ve toplumsal cinsiyet çalışmalarının merceği altında beyaz ve ırkçı, eril ve şovenist olduğu ortaya çıktı. Sonunda Ulusal Maden İşçileri Sendikası tarafından bitirilen 1984'teki beyhude ve nahoş madenci grevi, adeta İngiliz işçi sınıfının ölüm hırıltısıydı. Madenciler Sendikası on dokuzuncu yüzyıl sanayi kapitalizminin temel direğini oluşturan bu kirli iş kolunda faaliyet gösteren ve yirminci yüzyılın büyük bölümünde örgütlü emek politikasına öncülük eden en köklü ve büyük sendikalardan biriydi. 1980'lere gelindiğindeyse enerji kaynağı olarak kömür gözden düşmüş ve bir hayat tarzı olarak madencilik ölmüştü.[20]

Stuart Hall'un kültürel çalışmalardaki iki paradigma hakkındaki ikna edici analizinde bu paradigmalar kültürelci ve yapısalcı olarak sınıflandırıldı (Hall, 1980). 1950'ler ve 60'larda ilk kuşak (Hoggart, Williams ve Thompson), "yaşanan deneyim"e gündelik varoluşu doğrulayıp onaylayan bir kategori olarak

[20] Hayat tarzı olarak madencilik hakkında Dennis, Henriques ve Slaughter'ın (1956) klasik çalışmasına bakınız.

ayrıcalık tanımışlardı. 1970'lerde yeni yapısalcılık bu iddianın altını oydu. Yaşanan deneyimin doğrulama gücüne sahip olduğu iddia edilemezdi, çünkü onu belirleyen şey kavrayışının çok ötesindeydi. Yaşanan deneyim, bireyleri içinde bulundukları koşullarla, dolayısıyla bu koşulları yaratan iktisadi ve politik güçlerle uzlaştıran ideolojik unsurların etkisiyle oluşuyordu. Geliştirdiği ideoloji eleştirisine katılmasam da, Hall gündelik siyasetin temel "sorunsalı"nı doğru ve açık bir şekilde tanımladı; insan deneyiminin durumu ve gündelik hayatın gizemli mahiyeti. Bu gizem 1970'lerde kendini en yoğun şekilde o zamanın başat iletişim mecrası olan televizyonda gösteriyordu. Televizyon görünüşteki dolaysızlığı ve şeffaflığıyla gündelik hayat deneyiminin gerçekliğini (hakikiliğini) onaylıyormuş gibi görünürken onu bu şekilde üreten egemen iktisadi ve politik güçleri mistifiye ediyordu. Medya Çalışmaları Grubu tarafından üretilen başlıca metin, gündelik televizyonun bunu tam olarak nasıl yaptığını araştırmıştı. Charlotte Brunsdon ve David Morley'in (1978) *Gündelik Televizyon: "Nation Wide"* çalışması bugün hak ettiği ilgiyi görmez, Morley'in (1980) bu programın izlerkitlesiyle ilgili devam çalışmasının gölgesinde kalır. Brunsdon ve Morley, programın yerine getirdiği ideolojik işlevle ilgili –izleyicisine İngiliz olmakla ve İngiliz hayat tarzıyla ilgili aynı ortak duyusal değer ve önkabullere sahip ailelerden müteşekkil bir ulus olarak seslenmeyi nasıl başardığı– detaylı ve ikna edici bir analiz sunmuştu. Böylece Hall'un yaşanan deneyimle, onun kaçındığı ve üzerine örttüğü noktalarla ilgili ideoloji eleştirisinin gücünü sergilemişti.

Medya, Toplum ve Kültür

Şimdi "medya çalışmaları"nın iki uğrağını karşılaştırırsak, birbirlerine ne şekilde benzediklerini ve hangi açıdan farklı olduklarını görebiliriz. İkisi de medyaya belli bir güç atfederek muhatapları üzerindeki sosyal ve kültürel etkileriyle ilgilenirler. James Curran 1980'lerde izleyici çalışmalarına yönelik güçlü ilginin gerçekte Amerikan etki araştırmalarının gündeminin otuz yıl sonra yeniden hayat bulması olduğunu savunur (Curran vd., 1996). Buradaki gerçeklik payı yeni alımlama çalışmalarının ve etnografik çalışmaların savunucularının kabul edeceğinden daha fazladır, ancak aralarındaki farklılıklar da dikkat çekicidir. 1930'larda medya etkisi, kitle iletişimiyle ilgili sosyal bilimler açısından yalnızca bir hipotezdi, bu yüzden ampirik olarak test edilerek doğrulanması ya da yanlışlanması gerekli görülmüştü. Medya etkisinin iki aşamalı akışının keşfi, ilk baştaki hipoteze meydan okuyarak onu revize etti. *Kişisel Etki*'nin 1955'te yayınlanışından bir süre sonra bu hipotez artık hükmünü yitirmişti. Medyanın gücüne dair soru üzerine yeniden düşünülmesi gerekiyordu ve ideoloji kuramı

bu soruna yeniden hayat verdi. Fakat bu sefer, televizyonun varsayılan etkisi açık bir soru değildi. Televizyonun ideolojik etkisi test edilecek bir hipotez değil, teorik bir öncül (*a priori*) olarak alınarak bu soru baştan engellendi. İdeoloji eleştirisinin somut görevi, televizyonun nasıl işlediğini ve izleyici üzerinde ne gibi etkileri olduğunu göstermekti. Ancak "aktif izleyiciler"in keşfiyle birlikte bireylerin basitçe ideolojik etkilerin taşıyıcıları olmadığı, medyayı hayat tarzlarına ve kendilerini tanımlama şekillerine göre kullandıkları (bir kez daha) görülmeye başlanınca bu etki düşüncesi de güçten düştü. Her iki uğrağın öncülleri farklı da olsa, konu izlerkitleye ve alımlamaya geldiğinde benzer sonuçlar ortaya konuldu. Bununla birlikte iki uğrağın siyasal konumları birbirinden farklıydı. 1930'ların yoksulluk siyaseti ve kitleler sorunu, 1950'lerin bolluk siyasetinden ve gündelik hayat sorunundan farklı bir temele oturur. İkisi de dünyanın o zamanki durumuna verilmiş yanıtlardır. Aralarındaki farklılık, dünyanın kıtlıktan bolluğu doğru yavaşça geçirdiği yapısal dönüşümün ürünüdür.

Ara sonuç olarak diyebilirim ki, bu iki siyaset arasındaki temel fark, ahlak ve etik kavramları çerçevesinde düşünülebilir; daha doğrusu, yoksulluk siyaseti temelde ahlaki bir sorun iken bolluk siyaseti etiğe ilişkin sorular doğurur. Ahlak sosyal varoluşun koşullarıyla, birbirimizle nasıl yaşayacağımızla ilgilenir. Bu en temel normatif toplumsal sorudur, adil ve dürüst bir toplumun temelleriyle ilgilidir. Yoksulluk bu anlayış içinden bakıldığında bir insanlık ayıbıdır, bu yüzden pozitif adaletle ilgili modern kuramlar sosyal adalet meselesiyle ilgilenir (Rawls, [1971] 1999 ve Sen, 2000). Etik temel ahlaki soruların ince bir elekten geçirilmesidir; etik, iyi yaşamla ilgilenir. *Nasıl* yaşayacağımız sorusu ancak bireyler ve toplumlar zorunlu gereksinim düzeyinin üstüne çıktıklarında sorulabilir. Yoksulluğun siyasal eylemle çözümlenmeyi bekleyen temel bir sosyal adaletsizlik olarak görülmesi modern bir düşüncedir (Fleischacker, 2005) ve İkinci Dünya Savaşı'nın bitişiyle birlikte yoksulluğun yurttaşların çoğunun hayatından bertaraf edilmesi gelişmiş kapitalist demokrasilerin gerçek bir başarısıdır. Bu toplumların şu an karşı karşıya olduğu etik sorular ancak pandemi düzeyindeki yoksulluk azaldığında gündeme gelebilmiştir. Sözgelimi şişmanlık bugüne özgü bir politik ve etik sorundur, 1930'larla bağlantısı yoktur. Postmodernliğe özgü ikilemler, benzeri görülmemiş bu bolluk koşullarında gerçekten iyi ve anlamlı bir hayatın nelerden ibaret olacağı konusunda ortak bir zemin bulmaktaki güçlüklerden kaynaklanmaktadır.

Bolluk siyasetinin ne hakkında olduğunu sorarsak, demokrasinin öyküsünü bencillik partisinin eşitlik partisi karşısında kazandığı zafer olarak yorumlayan

John Dunn'a (2005) hak verebiliriz. Güvenlik ve konfor, rahatlık ve keyfe razı geldik. Dunn'a göre, çağdaş demokrasilerin yurttaşlarının çoğunluğuna sunduğu şey budur. İyi yaşam bundan –alışveriş, dışarıda yemek, yurtdışında tatil ve eğlence endüstrisinin mütemadiyen düzenlediği davetler– daha fazlası değil midir? Kendimizi ölesiye eğlenceye kaptırdığımız konusunda uyarıda bulunanları ciddiye almamız gerekmez mi? Bu tip sorular bugün yüz yüze olduğumuz etik ikilemleri gösterir. Ayrıca, Alisdair MacIntyre'ın (1985) şiddetle savunduğu gibi artık erdemlerin anlamını bilmiyorsak, bu sorulara yanıt aramaya nereden başlayacağımız konusunda da zorluk içindeyiz demektir. Modernliği eleştirenler yoksulluğun yarattığı kötülüklere yüksek sesle itiraz ederken açık bir ahlaki temele sahipti. Oysa bizim, refahın bize getirdiği iyilik ve kötülüklere dair net bir bakış açımız bulunmuyor. Bu postmodern ikilemimiz, herhangi bir normatif temelden yoksun ve ahlaki kategorilerden rahatsız olan postmodern düşüncede kendini apaçık gösteriyor (Bauman, 1993).

Özgün şekliyle kitle iletişim sosyolojinin iki temel hattının da açık birer normatif temeli vardı; Adorno ve Horkheimer'ın olduğu kadar Lazarsfeld ve Merton'un da. Merton özellikle, sinizm ve anominin hüküm sürdüğü bir toplumda kitlelerin durumuyla ilgilendi. Eleştirel Teori'nin yıkıcı aydınlanma eleştirisi, onun özgürleşimci vaadini bir şekilde kurtarmayı amaçlıyordu fakat bunun yolu 1940'ların başında Horkheimer ve Adorno'nun düşüncesi için erişebilir noktanın çok ötesindeydi. Onlara göre İkinci Dünya Savaşı gerçek anlamda aklın sonuydu. İngiltere'de ilk kuşak kültür eleştirisinde de buna yakın, net bir ahlaki temel bulunur. Williams ve Thompson her ikisi de sosyal haklardan mahrum olanlar adına, sosyal adalet için yazdı. Fakat 1970'lere geldiğimizde, kültür ve medya çalışmaları normatif zeminini kaybetti. Ben ideoloji eleştirisinde herhangi bir ahlaki temel göremiyorum. Neyin eleştirildiği (güç/iktidar) ortada fakat bu eleştirinin *neden* ve ne adına yapıldığı açık değil. Foucault'nun amansız denkleminde (güç/iktidar artı bilgi, eşittir hakikat) hakikat, tüm normatif ve ahlaki zeminini yitiriyor; bunun, "güçlü olan haklıdır" şeklindeki o eski sözden farkı yok. Ahlaki açıklıktaki bu eksiklik, dünya-tarihsel süreçte rol oynayan dışsal etmenlerin sonucu. 1970'lerde Birmingham'ın çarpıcı özelliklerinden biri, dünyada olup bitenin ne anlama geldiği ve nereye doğru gidildiği konusunda bir pusula tayin edebilmek için hummalı bir teori arayışı içinde olunmasıydı. Bu arayış, yaygın bir kültürel göreceliğe, normatif eleştiri ve yargı geliştirme imkânına duyulan güvenin kaybına yol açtı. Çünkü bu yöndeki her girişim hemen fallogomerkezcilik suçlamasıyla baltalanıyordu. Postmodernlikteki ahlaki bulanıklık, tıpkı çokkültürlü kimlik siyasetinde olduğu gibi giderek çeşitlenen ve çoğullaşan bir dünya yaratan bolluk

ekonomilerinin sonucudur. İçinde yaşadığımız bu dünyada kabul görmüş ahlaki bir temel ve müşterek etik kaygılar yok. Ve yirmi birinci yüzyılın başında artan bir aciliyet hissiyle üzerimizde baskı yaratan da tam olarak bu.

Medya ve İletişim

1970'lerin sonlarında, Central London Teknik Üniversitesi'ndeki bir grup meslektaşımla yeni gelişen medya çalışmalarına yönelik bir dergi kurmaya karar verdik. Adını *Media, Culture & Society* olarak belirledik. Derginin adı konusunda büyük bir tartışma olmadı; o dönemde medyaya toplumsal ve kültürel etkisi üzerinden yaklaştığımız için bunu yeterince yansıtmaktaydı. Derginin adı yukarıda ana hatlarıyla ele alınan tarihsel iddiayı da onaylıyordu; kitle iletişiminin 1930'lardaki toplumsal eleştirisinin derginin kurulduğu zamana kadar geçen sürede kültürel bir eleştiriye dönüştüğü. Çağdaş toplumsal ve kültürel süreçlerin radyo ve televizyon üzerindeki etkilerini irdelemek elbette ilginçtir fakat bu diğer kurumlar üzerinden de pekâlâ yapılabilir ve 1970'lerle ilgili benzer sonuçlara ulaşılabilir. Althusser'in kısa listesindeki eğitim, din ve aile incelendiğinde görüldü ki, bunlar da tıpkı medya gibi ideolojik devlet aygıtları olarak iş görüyordu. Ve benim her iki uğrağa ilişkin temel eleştirim de bununla ilgili. İkisi de bize medyaya özgü bir şey söylemiyor. İkisinde de medyanın çağdaş tutum ve davranışlar üzerinde hususi bir etkide bulunduğunu gösterebilecek özel bir durum esas alınıyor, ne var ki durum ampirik olarak incelendiğinde baştaki iddia gücünü yitirmeye başlıyor. Sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk siyasetinin hem medyanın kurumsal işleyişine hem de çıktılarına yaygın bir şekilde dahil edildiği kesinlikle doğru. Bunlar gerçekten önemli ve akademik ilgiye değer konular ancak bu tür çalışmalar hemen her durumda medyadan çok ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyete dair sorularla meşgul. Medyada her an iş başındaki tarihsel olarak belirlenmiş ekonomik, siyasal ve kültürel süreçler hiçbir açıdan medyaya özgü değil. Raymond Williams'ın açıklığa kavuşturduğu üzere, bunlar tüm diğer sosyal kurumlar ve pratikler içinde de her an devrede.

Bu kitabın başlığı, en azından benim adıma alaylı bir imadan fazlasını ifade ediyor. Sözcükleri bu şekilde bir araya getirdiğinizde bunlar arasında doğal bir yakınlık bulunduğunu öne sürersiniz; tıpkı "aşk" ve "evlilik" ya da "kültür" ve "toplum" gibi. Medya çalışmalarında, "medya" ve "iletişim" arasında böyle doğal bir yakınlık henüz kurulmadı. Eğer amacımız radyo ve televizyonu (1930'lar ve 70'lerde değerlendirmeye konu olan mecralar) kendi koşulları içinde anlamak ise o zaman şu soruyu sormak zorundayız: "Onların temel meselesi neydi?"

Ben bunun yanıtının iletişim sorunu olduğunu düşünüyorum. Radyo ve televizyon, genel toplumsal uygulama amaçlı yayın teknolojileri olarak düşünülüyorsa –yani iletişim bunların genel faaliyet alanı ise– o zaman bununla neyi kastediyoruz ve bu nasıl işliyor? Gerçekte, radyo ve televizyon izlerkitlesiyle nasıl iletişim kuruyor? Elbette, 1930'larda radyo ve 1970'lerde televizyon üzerine çalışılırken bir iletişim modeli öne sürülmüştü. Etki geleneği için bu, "kim, kime, neyi, hangi etkiyle söylüyor?" sorusunu soran iletişimin tek yönlü aktarımı modeliydi. Stuart Hall'un kodlama/kodaçımı modeli, önceki doğrudan aktarım modelini önemli ölçüde revize etti, televizyon "mesajı"nın kodlanmasını (aktarım) ve kodaçımını (alımlama) karmaşık ve bağlantılı bir toplumsal süreç olarak gördü. Fakat her iki tarihsel uğrakta da iletişim sorununa odaklanılmadı, çünkü ikisi için de iletişim sorunun merkezinde değildi.

Burada iletişim çalışmalarında geçtiğimiz yüzyıldaki akademik gelişmeleri tam kapsamıyla değerlendirmek gibi bir çaba içinde olmadım; doğrusu bu beni aşar. Bana göre iletişim, akademik merak konusu olduğu tarihsel kariyeri boyunca ve bugün için de oldukça kafa karıştırıcı yanları olan geniş bir konu alanı.[21] Bunun yerine, savaş sonrası dönemde tarih, edebiyat, sosyoloji ve felsefe gibi farklı alanlarda, iletişim çalışmalarıyla ilgili gelişmelerin seçici bir değerlendirmesini sundum. Harold Innis'in iletişim ve teknoloji sorunu üzerine olan tarihsel çalışmasını ve aynı konunun Marshall McLuhan tarafından ilerletilişini; Erving Goffman ve Harold Garfinkel'in öncülük ettiği etkileşim sosyolojisini; Raymond Williams'ın kültür ve iletişim incelemesini; John Austin ve Paul Grice'in gündelik dil felsefesi ile Harvey Sacks'ın konuşma çözümlemesini ve Jürgen Habermas'ın geliştirdiği iletişim rasyonalite kuramını ele aldım. Bu çalışmalar arasında güçlü

---

[21] *Journal of Communication* yakın zamanda "İletişim Kuram ve Araştırmalarının Bugünkü Durumu"nu konu alan bir saha çalışması gerçekleştirdi (Aralık 2004, Eylül 2005). Uluslararası İletişim Derneği (ICA) tarafından yayınlanan derginin editörleri bu özel sayı için, ICA'in içinde yer alan on yedi uzmanlık ve çalışma grubunu literatür değerlendirmesi yapmaya çağırdı; iletişim felsefesi, görsel iletişim, halkla ilişkiler, kitle iletişimi, popüler iletişim, örgütsel iletişim, sağlık iletişimi, dil ve sosyal etkileşim, kişilerarası iletişim, feminist çalışmalar, siyasal iletişim, LGBT çalışmaları, enformasyon sistemleri, kültürlerarası iletişim ve gelişme iletişimi, eğitsel ve gelişimsel iletişim, iletişim hukuku ve politikaları, iletişim ve teknoloji. Biri hariç (örgütsel iletişim) katkıda bulunan yazarların tümü ABD'deki üniversitelerdendir. Değerlendirmeler tamamen içerden bir anlatı şeklinde yazılmıştır, alanlarının dışında kalan meseleler hiç ele alınmaz. Görünürde bağlantısız oldukları için, editörler bu bölümler arasında bağlantı kurmaya dönük bir çaba içine girmezler. Hazırladıkları özel sayı, Lukács'ın teknik rasyonalite, bilincin şeyleşmesi ve bütünlük hissinin yitimi konularındaki eleştirisinin kusursuz bir teyidi gibidir.

tematik ve anlatısal bağlantılar bulunur. Bunların tümünün önemli bir dönem olan 1950'lerde şekillendiğini düşünürsek ortada geliştirilmeyi bekleyen etkileyici bir tarihsel tez vardır.[22] 1950'ler önemliydi, çünkü bugün içinde yaşadığımız dünyanın temel karakteri savaşın ardından kararlı bir şekilde bu on yıl içinde şekillenmişti. İnsanların çoğunun eşi görülmemiş bir bolluğa kavuştuğu, olağan akışında bir dünya. *Kişisel Etki*'nin farkına vardığı yeni sosyallik, konuşkanlık ve iletişimselliğin dünyası. Ve bu dünya, televizyonun gündelik hayatın rakipsiz iletişim mecrası olma rolünü savaş öncesi ebeveyni radyodan devralarak yükselişe geçtiği bir zamanda görünür hale geldi.

Bu kitaba eşlik eden ikincisi, yazılı metne dayanmayan, halkı eğlendirmek için karşılıklı sohbet gibi tasarlanmış yeni radyo ve televizyon konuşması formatlarının keşfi üzerine iki bölümle açılıyor. Bunların ilki İngiltere'de savaş döneminde radyoya, diğeriyse 1950'lerin ortasında televizyona yönelik. Hem bu bölümlere ve hem de diğer kısımlara temel oluşturan düşünce, yukarıda tartışılan 1950'li yılların yazarlarından, onların günlük hayatın sosyal ve etkileşimli karakteri ile gündelik dilin ve düzenin ahlaki temelleri ve iletişimsel mantığıyla ilgili çalışmalarından besleniyor. Ve böylece bu kitabın nihai amacının bir sonraki kitaba temel sağlamak olduğu ortaya çıkıyor. Umarım aralarında tek bir bütünün iki yarısını birleştirirler –medya sorunuyla bağlantısı içinde iletişim sorunu.

Kaynakça

Altick, R.D. (1957) *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public.* Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. ([1958] 1989) *The Human Condition.* University of Chicago Press.

Arendt, H. ([1961] 1993) *Between Past and Future.* Harmondsworth: Penguin Books.

Arendt, H. ([1963] 1990) *On Revolution.* Harmondsworth: Penguin Books.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics.* Cambridge: Polity Press.

Berelson, B. ([1949] 2004) "What missing the newspaper means", *Mass Communication and American Social Thought 1919-1968* içinde (der. J.D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 254-62.

[22] Kuzey Amerika ve Avrupa'da 1950'lerin düşüncesi, savaş öncesi dönemin modernist düşüncesinden keskin bir kopuşu gözler önüne serer. Postmodernliğin kilit anı, modernist düşünce tarafından gecikmeli olarak kavrandığı 1970'ler ve 80'ler değil, şu anda yaşadığımız dünyanın koşullarının ilk kez belirdiği, savaşın bitimini takip eden on yıldır. 1950'lerde Avrupa ve Kuzey Amerika'da doğan postmodern düşünce yapısının değerlendirmesine ve 1970'ler ve 80'lerde onu deviren geç modern gerici düşüncenin eleştirisine üçlemenin son cildinde döneceğim.

Boltanski, L. (1999) *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brunsdon, C. ve Morley, D. (1978) *Everyday Television: 'Nationwide'* (BFI Television Monograph 10). Londra: British Film Institute.

Cantril, H., Gaudet, H. ve Herzog, H. (1940) *The Invasion from Mars: A Study in the Psychology of Panic*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Carey, J. (1992) *The Intellectuals and the Masses, 1880-1939*. Londra: Faber and Faber.

Curran, J. vd. (1996, der.) *Cultural Studies and Communications*. Londra: Arnold.

Dennis, N., Henriques, F. ve Slaughter, C. (1956) *Coal is Our Life*. Londra: Eyre and Spottiswoode.

Douglas, S.J. ve Michaels, M. W. (2004) *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How it Has Undermined All Women*. New York: Free Press.

Dunn, J. (1993) *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dunn, J. (2005) *Setting the People Free: The Story of Democracy*. Londra: Atlantic Books.

Fleischacker, S. (2005) *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Foucault, M. (1974) *The Archaeology of Knowledge*. Londra: Tavistock Publications.

Foucault, M. (1982) "The subject and power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde (der. H. Dreyfus ve P. Rabinow), Brighton: Harvester Press, 208-226.

Frank, M., Ziebarth, M. ve Field, C. (1982) *The Life and Times of Rosie the Riveter*. Emeryville, CA: Clarity Educational Productions.

Friedan, B. (1963) *The Feminine Mystique*. Londra: Gollancz.

Galbraith, J.K. (1958) *The Affluent Society*. Londra: Hamish Hamilton.

Goffman, E. ([1959] 1962) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin Press.

Habermas, J. ([1962] 1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.

Hall, S. (1980) "Cultural studies: two paradigms", *Media, Culture & Society* 2(1): 57-72.

Herzog, H. (1941) "On borrowed experience: an analysis of listening to daytime sketches", *Studies in Philosophy and Social Science* IX(1): 65-95.

Horton, D. ve Wohl, R.W. ([1956] 2004) "Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance", *Mass Communication and American Social Thought 1919-1968* içinde (der. J.D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 373-386.

Hughes, H.M. (1937) "Human interest stories and democracy", *Mass Communication and American Social Thought 1919-1968* içinde (der. J. D. Peters ve P. Simonson), Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 118-128.

Hughes, H.M. (1940) *News and the Human Interest Story*. Chicago: University of Chicago Press.

Hughes, H.M. (1973, der.) *The Status of Women in Sociology 1968-1972*. Washington, DC: The American Sociological Association.

Katz. E. ve Lazarsfeld, P. (1955) *Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*. Glencoe, IL: The Free Press.

Lazarsfeld, P. (1940) *Radio and the Printed Page*. New York: Duell, Sloan and Pearce.

Lefebvre, H. ([1947] 1992) *Critique of Everyday Life*. Londra: Verso.

MacIntyre, A. (1985) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londra: Duckworth.

Merton, R.K. ([1946] 2004) *Mass Persuasion* (der. ve önsöz P. Simonson). New York: Howard Fertig.

Morley, D. (1980) *The Nationwide Audience: Structure and Decoding* (BFI Television Monograph 11). Londra: British Film Institute.

Niemenen, H. (1997) *Communication and Democracy: Habermas, Williams and the British Case*. Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters.

Polletta, F. (2004) *Freedom is an Endless Meeting: Democracy in American Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.

Rawls, J. ([1971] 1999) *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Riesman, D. ([1950] 1976) *The Lonely Crowd*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rowntree, B. Seebohm (1901) *Poverty: A Study of Town Life*. Londra: Macmillan.

Rowntree, B. Seebohm (1941) *Poverty and Progress*. Londra: Longmans, Green and Co.

Rowntree, B. Seebohm ve Lavers, G.R. (1951) *English Life and Leisure*. Londra: Longmans, Green and Co.

Scannell, P. (2014) *Television and the Meaning of "Live": An Enquiry into the Human Situation*. Cambridge: Polity Press.

Sen, A. (2000) *Development as Freedom*. New York: Anchor Books.

Spurling, H. (1984) *Ivy: The Life of Ivy Compton-Burnett*. New York: Knopf.

Stone, L. (1979) *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*. Harmondsworth: Penguin Books.

Taylor, C. (1994) *Multiculturalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Watt, I. ([1956] 2000) *The Rise of the Novel*. London: Pimlico Edition.

Williams, R. ([1958] 1965) *Culture and Society*. Harmondsworth: Penguin Books.

Williams, R. ([1961] 1965) *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books.

Woodhams, S. (2001) *History in the Making: Raymond Williams, Edward Thompson and Radical Intellectuals, 1936-1956*. Londra: Merlin Press.

MEDYA *ve* İLETİŞİM

"Medya ve iletişim alanının önde gelen düşünürlerini ana hatlarıyla öğrencilere tanıtan kusursuz bir kitap. Düşünürleri yaşadıkları dönemin toplumsal ve kültürel bağlamına yerleştiriyor, geliştirdikleri yaklaşımların içinde bulundukları akademik alanlar, gelenekler ve dönemlerle ilişkisini gösteriyor."

Michael Pickering, University of Loughborough

"Medya teorisinin 1920'lerden sonraki kıtalararası öyküsünü anlatan ilk kitap. Scannell berrak bir anlatımla, Anglo-Amerikan dünyasında medya çalışmalarının geçmişi ve bugünü hakkında yetkin bir değerlendirme sunuyor."

John Durham Peters, Yale University

"Scannell, Atlantik'in her iki yakasındaki düşünsel gelişmeleri, içerden bilen birisi olarak engin bir kavrayışla ele alıyor, şiddetle öneriyorum."

Michael Schudson, Columbia University

İngiliz medya çalışmalarının öncü isimlerinden Paddy Scannell, bu alanda eğitim gören öğrenciler için temel bir başvuru kaynağı sunuyor. Medya ve İletişim, Kuzey Amerika ve Avrupa'da medya ve iletişim çalışmalarının gelişimini tarihsel bir perspektifle inceliyor. Kitapta;

- Medya ve iletişim kuramlarındaki önemli gelişmeler kapsamlı ve rahat anlaşılır bir şekilde ele alınıyor.
- Başlıca düşünürler hakkında özet değerlendirmeler yapılıyor.
- İletişim çalışmalarının farklı disiplinlerdeki -tarih, edebiyat, sosyoloji, felsefe ve dilbilim- yansımalarına bakılıyor.
- Medya ve iletişimin toplumdaki rolü ve önemi konusunda okurlara temel bir bakış açısı kazandırmak amaçlanıyor.

ÜTOPYA
Medya-İletişim

ISBN 978-605-9378-86-4
9 786059 378864

THG 0552972 SHO