Medya Kültürleri
Sosyal Teori ve Kitle İletişimi
Nick Stevenson



UTOPYA
Medya-İletişim



Nick Stevenson

Medya Kültürleri

Sosyal Teori ve Kitle İletişimi

ÜTOPYA

Ütopya Yayınları: 161
Medya-İletişim Dizisi

© 2006 Ütopya Yayınevi
Understanding Media Cultures
Social Theory and Mass Communication, Sage Publications, 2002.

1. Baskı
Ütopya Yayınevi, Nisan 2008

Kapak Resmi
Çiğdem Asatekin

Sayfa ve Kapak Düzeni
Sevgi Küçük Çoban

Baskı ve Cilt
Sözkesen Matbaası
İvedik Org. San. Matbaacılar Sitesi
558. Sok. B Blok No: 41 Yenimahalle - Ankara
Tel: (0 312) 395 21 10

ISBN 978-975-6361-69-6

Ütopya Yayınevi
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

Nick Stevenson

MEDYA KÜLTÜRLERİ

Sosyal Teori ve Kitle İletişimi

Çevirenler:
Göze Orhon – Barış Engin Aksoy

İçindekiler

Giriş 13

Birinci Bölüm

Marksizm ve Kitle İletişim Araştırması 25

Ekonomi Politik ve İdeoloji Tartışmaları:

Raymond Williams, Glasgow Üniversitesi Medya Grubu ve Stuart Hall

Marksizm, Ekonomi Politik ve İdeoloji 25

Raymond Williams: İletişim ve Uzun Devrim 28

Kültürel Materyalizm ve Hegemonya 35

Raymond Williams ve Maddi Kültür: Televizyon ve Basın 39

Raymond Williams ve İletişim Teorisi 43

Glasgow Üniversitesi Medya Grubu ve Televizyonun Yanlılığı 52

İki Örnek Olay Çalışması: Kötü Haberler ve İyi Haberler 53

Seyircinin Gözü ve Medya Çalışmalarında Nesnellik 56

İdeoloji ve Glasgow Üniversitesi Medya Grubu 61

Stuart Hall, Kitle İletişimi ve Hegemonya 66

Krizi Yönetmek: Basın, Ahlaki Panik ve Yeni Sağın Yükselişi 67

İdeoloji: Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü mü? 69

Medya Söylemlerinin Kodlanması ve Kodaçımı 75

Söylem Patlaması ve İlgili Diğer Eleştiriler 78

Özet 84

İkinci Bölüm

Habermas, Kitle Kültürü ve Kamusal Alan 85

Kamusal Kültürler 85

Burjuva Kamusal Alan 87

Habermas, Kitle Kültürü ve Erken Dönem Frankfurt Okulu 92

Kitle Kültürüyle İlgili Sorunlar: Habermas ve Frankfurt Okulu 98

Kamusal Alan ve Kamu Yayıncılığı 109

Habermas, Kamusal Alan ve Yurttaşlık 117

Özet 127

Üçüncü Bölüm

İzleyici Araştırmasında Eleştirel Perspektifler 129

Yorumlama, Fail, Yapı ve İdeolojide Sorunlar

Eleştirel İzleyici Çalışmalarının Doğuşu 129

David Morley ve Televizyon İzleyicisi: Kodlama/Kodaçımına Dönüş 134

Göstergebilim, Sosyoloji ve Televizyon İzleyicisi 134

Ev İçi Boş Zamanda Sınıf, İktidar ve İdeoloji 141

John Fiske ve Popüler Kültürün Hazzı 150

Popüler Basınla Hayat Daha Eğlenceli 156

Amaçsız Popülizm mi, Muhalif Hazlar mı? 159

Feminizm ve Pembe Dizi: Hazzı Anlamak 170

Feminizm, Kitle Kültürü ve *Dallas*'ı İzlemek 172

Psikanaliz, Kimlik ve Ütopya 175

Dergi Kültürlerini Okumak 179

Feminizm ve Eleştirel Teori 188

Özet 193

Dördüncü Bölüm

Marshall McLuhan ve Kültürel Araçlar 195

Küresel Köyde Zaman, Mekân ve İçepatlama

Teknik İletişim Araçları 195

Innis, McLnhan ve Kanada Sosyal Teorisi 197

Araç İletidir 200

Zaman ve Mekân: Teknoloji ve Kültürel Çalışmalar 211

Sözlü, Yazılı ve Modern Kültürler: Jack Goody ve Anthony Giddens 217

Daha Eleştirel Düşünceler 227

Özet 240

Beşinci Bölüm

Baudrillard Fırtınası 241

Postmodernite, Kitle İletişimi ve Simgesel Mübadele

Heterojen bir Alan olarak Postmodernizm 241

Bandrillard, Althnsser ve Debord 243

Postmodernizm, Simgesel Mübadele ve Marksizm 248

Fransa'nın McLnhan'ı: Simülasyonlar, Hipergerçeklik ve Kitleler 263

Bandrillard ve Jameson 271

Bandrillard'ın İrrasyonalizmi 281

Özet 296

Altıncı Bölüm

Yeni Medya ve Enformasyon Toplumu 297

Schiller, Castells, Virilio ve Siberfeminizm

Herb Schiller ve Medya Emperyalizmi 299

Enformasyonalizm, Ağlar ve Toplumsal Hareketler: Mannel Castells 308

Enformasyonel Siyasetin Sınırları 315

Virilio, Hız ve İletişim 321

Virilio ve Kitle İletişim Araçları 330
Siberfeminizmden Kritik Sorular 337
Özet 343
Sonuç 345
Kitle İletişim Araştırmalarında Üç Paradigma 345
Olası Gelecekler 356
Sözlük 361
Kaynakça 369
Dizin 391

İkinci Basıma Önsöz

Kitabın bu yeni basımının amacı, son dönemde medya kuramı ve araştırmaları ile yeni medyanın gelişimini göz önünde bulundurmak adına metni gözden geçirmek ve genişletmektir. Bu kitabın 1995 tarihli ilk basımından bu yana, bu anlamda birçok yeni düşünce ortaya çıktı. Bu, toplumun, kendinden önceki hiçbir çağa benzemeyen bir enformasyon çağına girip girmediğine ilişkin çok sayıda tartışmaya yol açtı. Nasıl kuramlaştırırsak kuramlaştıralım, bu dönüşüm medya sosyolojisinde bir dizi yeni ve (elbette) eski soru doğurdu. Yeni medyanın etkisi üzerine düşünmeye çalışanların yüzlerini, bu görevde onlara yardımcı olması için sosyolojideki ve sosyal teorideki gelişmelere çevirmeleri şaşırtıcı değil. Bu nedenle kitabımın temel amacı 1995'tekiyle aynıdır. Yani, yine sosyal teori temelinin medya çalışması için anahtar niteliğinde olduğunu göstermeye çalışıyorum. Yeni veya eski, hangi medyadan bahsediyor olursak olalım, bu iddia süreğendir. Bunu başarıyla yerine getirip getirmediğim, okurun takdirine kalmıştır.

Bu metnin hazırlanmasında yardımları için teşekkür etmem gereken birçok insan var. İlk olarak ve herkesten önce yayıncım Julia Hall'a minnettarım. Onun görüşleri ve işe bağlılığı olmadan bu kitap olmazdı. İkinci olarak, sohbetleri ve görüşleriyle bu kitabın yazılma sürecine katkı sağlamış olan çok sayıda meslektaşıma ve arkadaşıma borçlu olduğumu belirtmek isterim. Bunlar, Micheal Kenny, Anthony Elliott, Alex MacDonald, David Moore, Paul Ransome, Joke Hermes, Ann Gray, John

Downey, Maurice Roche, John B. Thompson, Sharon MacDonald, Peter Jackson, Jagdish Patel, Gaye Flounders, Chris Docx, Chris Baber, Anthony Giddens, Andrew Gamble, Dave Hesmondhaugh, David Rose, Matthew Dickson, Robert Unwin, Jim McGuigan, Claire Annesley ve Kate Brooks'dur. Son olarak televizyonda, dergilerde, radyoda, gazetelerde, internette ve sinemada beğenilerime katlanan eşim Lucy James'e teşekkür etmek istiyorum. Radio One ile Wim Wenders arasında anlaşma sağlayamazken, avuntuyu Ally McBeal'da bulduk. Ayrıca Lucy, bu kitabın bölümlerini okumaya çok fazla zaman ayırdı. Bu kitap onun kesintisiz desteğine çok şey borçlu. Yine de bu yeni basım, kızımız Eve Anna James'e sevgiyle adanmıştır.

Nick Stevenson, Nottingham

[e]n dar ufuklu insanlar da çıkarlarının başladığı noktada aptallaşır ve aslında pek de iyi anlayabilecekleri için anlamak istemedikleri şeye kusarlar öfkelerini: Bugünkü dünyayı kendi düzeninin saçmalığını anlamaktan alıkoyan gezegensel aptallık da yöneticilerin yüceltime uğratılmamış ve aşılamamış çıkarlarının sonuçlarından biridir sadece.

(Adorno 2002, 204)*

Ya sesini kesersin ya da seni keserler. Makaraların arası sadece birkaç santim. Ve radyo hissettiklerini uyuşturma derdindeki bir sürü aptalın elinde. Radyo gerçek kurtuluş. Radyo ulusu temizliyor. Aklın sesini dinlesen iyi edersin diyorlar. Ama sana seçme şansı vermiyorlar, çünkü bunun ihanet olacağını sanıyorlar. O yüzden en iyisi sana söyleneni yap. Radyo dinle en iyisi.*

("Radio Radio", Elvis Costello)

---

* Türkçe çeviriden alınmıştır. Bkz. Adorno, Theodor W. (2002), *Minima Moralia* (çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan), İstanbul, Metis.

* *You either shut up or get cut up. It's only inches on the reel to reel. And the radio is in the hands of such a lot of fools trying to anaesthetise the way you feel. Radio is the sound salvation. Radio is cleaning up the nation. They say you better listen to the voice of reason. But they don't give you any choice 'cause they think that it's treason. So you had better do as you are told. You better listen to the radio.*

Giriş

Bir

Medya kültürlerinin bugün taşıdığı anlam nedir? Birçoğumuzun kabul edeceği gibi, küresel kitle iletişim biçimlerinin ortaya çıkması, gündelik hayatın deneyimsel içeriğini yeniden şekillendirdi. Ancak diğer araştırma alanlarıyla kıyaslandığında, iletişim alanı ne kadar önem taşımaktadır? Kitle iletişim çalışmaları ile toplumsal pratiğin diğer boyutları arasındaki ilişki nedir? Farklı iletişim araçları zaman ve mekân ilişkilerini nasıl yeniden biçimlendirdi? Medya kültürleri günümüzün egemen toplumsal ilişkilerini yeniden olumlamakta mıdır? Elektronik iletişim şimdilerde ne tür kimlikleri teşvik etmektedir? Bu sorunlar üzerine düşünürken haberdar olmamız gereken anahtar düşünürler kimlerdir? Burada birtakım cevapların alabileceği biçimleri genel hatlarıyla gösterirken, bu tür sorulara ilişkin ortak kavrayışa katkı sunmayı umuyorum.

Bu kitap, kitle iletişimi ile sosyal teori arasındaki ilişki üzerine düşünme girişimi olarak başladı. Bu, kısa zamanda aklıma bir paradoksu getirdi. Sosyal teori okumalarımın büyük bir bölümü, çalışma, cinsiyet, yapı ve ***eylemlilik, ideoloji, metalaşma***, bilinçdışı, zaman ve mekân, yurttaşlık, ***küreselleşme*** ve diğer konular üzerineydi. Ancak bu metinlerin büyük bir bölümünde kitle iletişim araçları marjinal bir konumdaydı. Son dönemde yazılanların çoğu, modernitede kitle iletişim araçlarının artan önemini teslim eder görünmekteyse de, ekonomik temelin yeniden şekillenmesi ya da siyasal alandaki kurumsal dönüşümler-

le ilgili bir tartışmayı ihmal etmektedir. Bu, bana yanlış göründü. Kendi hayatım, medyanın belli unsurlarının, boş zamanlarımda, karşılıklı birbirimize verdiğimiz armağanlar olarak, arkadaşlar arasındaki konuşmalarda, aramızda olmayanlarla bağlantıyı sürdürme ve bir tür kamu duygusu yaratma açısından öneminin farkına varmamı sağladı. Medyayı çok önemli bir konu olarak değerlendiren birçok bakış açısının da farkındayım. Öyle görünüyor ki, bu bakış açılarına göre kitle iletişim araçlarının etkileri yaygındır ve toplumun başlıca sıkıntıları konusunda suçlanabilirler. Bu perspektifler en azından kitle iletişim araçlarının önemini teslim etmişlerse de, bu araçların etkisini göz ardı edenler kadar basit değerlendirmeler sunmuşlardır. Sağcı ve solcu düşünürler, medyayı, toplumsal çöküşün sebebi ve adaletsiz bir toplumu bir arada tutan ideolojik bir harç olarak benzer biçimlerde kavramlaştırmaktadırlar. Bu tür görüşler inandırıcı görünseler de, genellikle fazlasıyla indirgemeci ve özcüdürler.

Bu kitapta, sosyal teorinin medyayı ciddiye alan boyutlarından yola çıkarak çaplı bir tartışma geliştireceğim. Bu tartışmada, kuşkusuz, sosyal teorinin medyanın önemini keşfetmekte neden bu kadar geç kaldığının sebepleri üzerinde durulmamaktadır. Bu noktada, tartışma stratejim, yukarıda taslağı çizilen iki konumu ayırmak oldu. Öncelikle kitle iletişim araçlarını özel ve kamusalda içerilen diğer toplumsal pratiklerle ilişkilendirmekle ilgilendim. Böylelikle kitap, medya pratiğini tarihsel ve uzamsal pratiğin alanıyla bağlantılı gören konumlara yer verecektir. İkinci olarak, kitle iletişim araçları, kendi başlarına, diğer formasyonlara indirgenebilir olmayan toplumsal pratikler teşkil ederler. Radyo programı yayınlama, dergi okuma ya da televizyon izleme ediminin kendisi önemli bir toplumsal pratiktir. Bu nedenle kitap, medya pratiklerinin özgüllüğüyle de ilgilenmektedir. Bu pratikler, onları ekonomi, siyaset ya da kültür üzerine genelleştirilmiş bir *söylem* içine sıkıştırma eğiliminden korunmalıdırlar. Ancak bu noktada

başka bir paradoksun da farkındayım. Sosyal teori en sonunda kitle iletişim araçlarının öneminin farkına varmaya başladığında, ortaya çıkmakta olan kültürel süreç televizyon çağıydı. Bu nedenle, Marshall McLuhan (1994) ve Jürgen Habermas'ın (1989) dışında, burada incelenen kuramsal düşüncelerin birçoğunda diğer iletişim araçları göz ardı edilmektedir. Bu eğilimi burada tersine çevirmem mümkün değil. Anlaşılan sosyal teori, ancak görmezden gelmek olanaksız hale geldiği zaman kitle iletişim araçlarının etkisiyle ilgilenmeye başladı. Bu da, televizyon çağına kadar, kitle iletişim araçlarının toplumsal eleştiri kaynakları üzerinde ihmal edilebilir bir etkiye sahip olduğu anlamına gelmektedir. Klasik 19. yüzyıl sosyal teorisi, kapitalizm, bürokrasi, otorite ve anominin yanında kitle iletişim araçlarını önemsiz, marjinal bir görüngü olarak değerlendirmiştir. Günümüzün postmodern bakış açıları, bu vurguyu önemli ölçüde tersine çevirmeye çalışmaktadır. Kitle iletişim araçları, postmodernitede, hem teknolojik olarak birbirleriyle ilişkili hem de tarihsel bakımdan istikrarsız bir popüler ***metinlerarasılık*** alanını geliştirecek şekilde kavramlaştırılmaktadır. Televizyonun egemenliğinin yerini, kompakt disklerden, kişisel bilgisayarlardan, dergi kültüründen ve video kayıt cihazlarından oluşan karmaşık bir teknolojik alan almış görünmektedir. Bugün, medya formlarının hızlı teknolojik gelişiminin içinde, televizyon ve basının hâlâ sahip olduğu kalıcılık ve süreğen yapısal öncelik gözden kaçabilir. Ne var ki, günümüzde bu alanlar, eski ve daha yerleşik araştırma paradigmalarına meydan okuyan yeni bir toplumun yolunu açan yeni iletişim teknolojilerinin etkisiyle dönüştürülmektedir.

İki

Neden medya kültürleri? İlk başta kitabın adının 'Sosyal Teori ve Kitle İletişimi' olmasını düşünmüştüm. Neyse ki, bunun kulağa fazlasıyla yavan geldiğini ve kendisinin bu isimde bir kitabı

okumayacağını söyleyen bir arkadaşım beni hemen uyardı! Metnin içerdiği konuların önemi göz önünde bulundurulduğunda da, bu başlık yanlış görünüyordu. Dahası, böylesi bir başlığın kendi amaçlarıma da pek uygun olmadığını düşündüm. Medya kültürleri ile anlatmak istediğimi, üç noktada özetleyebilirim. İlk olarak, modern kültürün büyük bölümü şüphesiz ki, kitle iletişim araçları ile iletilmektedir. Çeşitli iletişim araçları klasik operayı ve müziği, politikacıların özel hayatlarına ilişkin sansasyonel hikâyeleri, son Hollywood dedikodularını ve dünyanın dört bir köşesinden haberleri yaymaktadır. Bu, toplumsal iktidar ***ağları***nı olduğu kadar, modernitede yaşamanın fenomenolojik deneyimini de tamamen değiştirmiştir. Diğer iki nokta daha akademik eğilimlidir. İkinci olarak, metin içinde tartıştığım kuramcıların büyük bir bölümü, modern kültürel süreçlere ilişkin daha geniş bir analizden yola çıkan bir medya tablosu çizmektedirler. Sözgelimi, Habermas'ın (1989) kamusal alan üzerine yazdıklarını anlamak istiyorsak, onun para ve iktidar çözümlemesine de bakmak durumundayız. Benzer şekilde, Baudrillard'ın (1993a) ***simülasyon*** ve ***içepatlamaya*** olan ilgisi, diğer kültürel ilgilerinden ve kendi düşünsel biyografisinden ayrıştırılamaz. Bu nedenle, belli kuramcıların kitle iletişimine ilişkin yorumları üzerine odaklanırken, görüşleri daima daha geniş kültürel ilgilerle bütünlendi. Bunu yaparken de belli düşünsel geleneklerin sürekliliğinin farkına vardım. Akademik kültür, işler haldeki kültürlerin belki de en uluslararası olanı. Dolaşımdaki teorilerin mübadelesi, şüphesiz coğrafi etkiler yarattı, ancak ulusal eğilimler halen belirgin. Bu kitap, esas itibariyle Avustralya, İngiltere, Kanada, Fransa, Almanya, İspanya ve ABD'den gelen katkılar üzerinde yoğunlaşıyor. Bunun metne Avrupa-merkezli bir yanlılık verdiğinin farkındayım. Ama kitapta değinilen yorumsamacılık, post-yapısalcılık, ***eleştirel teori*** ve ***Marksizm*** gelenekleri, belli uluslara ***ait*** değillerdir. Ancak bu düşünceler, yayılmacı bir küresel ***kültür***e ilişkin tartışmaların ima ettiği kadar serbest dolaşımda da değillerdir. Örneğin, Fransız

düşünsel kültürü ve daha az olmak üzere Alman eleştirel teori geleneklerinin etkisine karşın, İngiliz kültürel çalışmaları Kanada kökenli katkıları büyük ölçüde göz ardı etmiştir. Baudrillard'ın muazzam bir etki yaratan ve açıkça Fransız olan sosyal teorisi, bize Innis ve McLuhan'la bağlantılı Kanada düşüncesinin belli kollarının önemini hatırlatır. Bu karşıt akımları daha yakından izlemiş olsaydım, farklı bir kitap yazardım. Bu, medya kültürlerine üçüncü bir boyut eklemektedir –medyayı teorileştirenler arasındaki düşünsel mübadelelerin yazılmayı bekleyen bir tarihi var. Bu, yine bizim konumuzun dışında. Yine de dikkatli okurlar metni okurken bunu akıllarında bulundurmak isteyebilirler. Ben, başlıca düşünürlerin düşünsel bağlamlarının ötesinde, düşüncelerin ve söylemlerin üretimi üzerinde duruyorum. Bir açıklama daha yapmam gerekiyor. Benim temel amacım, son zamanlarda sosyal teoride kitle iletişimine değinen tüm perspektiflerin genel bir görünümünü sunmak değil. Bu, başka bir yerde çok iyi bir şekilde yapıldı.* Ayrıca meseleyi, eleştirel tartışma ve çalışma alanları bırakmayacak denli birleşik şekilde sunmaktan da kaçınmak istedim. Böylelikle, kuramsal ve pratik eleştirinin belli düşünsel alanları ile *seçilmiş* bir ilişki kurmuş oldum. Bunu yaparken, kitle iletişimine ilişkin bir eleştiri sunmaya çalışmış teorileştirme ve düşünme geleneklerine öncelik verdim. Buna rağmen, belli akımlar pek az ele alınırken bazıları da çabucak geçildi. Örneğin, Chicago Okulu'na ya da Amerikan Marksizmi'nin katkılarına bir bölüm ayırabilirdim. Bunu yapmamış olmam, kitle iletişimi üzerine yürütülen tartışmalarda kendi konumuma ve dayandığım özgül bağlama işaret etmektedir. Elbette böyle bir kabul, bu kitabın farklı okurlardan oluşan bir kuşağı göz önünde bulundurulmaksızın yazıldığı anlamına gelmez; benim kültürel özgüllüğümü kabul etmek, kitaptaki kuramsal emeği görelileştirmeyi

---

* Bu kusursuz çalışma için bkz. Denis McQuail (1992), *Mass Communication Theory: An Introduction.*

gerektirmez. Argümanları, başkalarını doğruluklarına ikna edebilecek şekilde sunmak için elimden geleni yaptım. Beni heyecanlandıran ve teşvik eden düşünsel tartışma kollarıyla bir ilişki kurmak istedim. Ayrıca, üzerine bir şeyler söyleyebileceğimi düşündüğüm düşünsel geleneklere yoğunlaşmayı tercih ettim. Atladıklarım için özür dilemiyorum. Nihayetinde, burada son sözü söyleme çabasında değilim. Farklı geleneklerin karşılaştırılmasına olanak sağlayan eleştirel bir alan açmış, birbirleriyle bağlantılarına ve gözden kaçırdıklarına ilişkin sarih bir açıklama sağlamış olmayı umut ediyorum. Ne kadar akıllıca bir tercih yaptığıma ve bu amaca ne kadar ulaştığıma karar verecek olan, okurlardır.

Üç

En güçlü çocukluk anılarımdan biri, Ay'a ilk ayak basan insanların titrek siyah beyaz görüntülerini izlemekti. O savunmasız astronotların televizyondaki görüntülerini yoğun bir heyecanla izlediğimi hayal meyal hatırlayabiliyorum. Uzay araştırmaları, ailemin ve okul arkadaşlarımın da hayallerini ele geçirmiş görünüyordu. Berlin Duvarı'nın yıkılışı, Körfez Savaşı, 11 Eylül olayları ve Live Aid konserleriyle birlikte bu, yaşadığım süre içinde kitle iletişim araçları tarafından iletilen muhtemelen en unutulmaz olaylardandı. Eminim okuyucuların da kendi unutulmazları vardır. Peki, sosyal teori benim bu olayın toplumsal önemini kavramama nasıl yardımcı olabilir? Birçok anaakım kuramsal analiz, Ay'a ayak basılmasına ilişkin kişisel ilgimi, ya önemsiz bulacak ya da her nedense benim bir aile ya da toplumsal sınıf içerisindeki konumum kadar *gerçek* bulmayacaktır. Bu yeterli değil. Bu tür argümanlar, en iyi ihtimalle sakınımlı, en kötü ihtimalle de yaratıcılıktan uzak ve kısırdır. Bu kitapta sunulan kuramsal perspektiflerin bazılarını ele alırsak, benim okul çağında bir çocukken yaptığım tasarımların çeşitli şekillerde yorumlanabileceğini hemen fark edeceğiz.

Bu metinde, üç kitle iletişim araştırması paradigması arasında geniş bir ayrıma gidiyorum. İlk iki bölüm, kitle iletişimini önemli bir toplumsal iktidar kaynağı olarak gören İngiliz ve Alman araştırmaları üzerine bir inceleme sunuyor. Bu bakış açıları, temelde kitle iletişiminin ***ekonomi politiği*** ve bununla bağlantılı biçimde ideoloji ve ***kamusal alan*** üzerine yoğunlaşmıştır. Tartışmalar genellikle kitle iletişim araçları, demokrasi ve kapitalizm arasındaki bağlara odaklanmıştır. Burada İngiliz ve Amerikan Marksizmi ile Frankfurt Okulu'nun temsil ettiği tartışmalar, kitle iletişimine ***eleştirel*** yaklaşımlar olarak ele alınabilir. Üçüncü bölüm, ***izleyicinin*** medya kültürleriyle ilişkisine dair, daha yorumlayıcı yaklaşımların bir tartışmasını sunmaktadır. Amaç, birçoğumuzun katıldığı günlük pratiklere dair ilgileri açımlamaktır. Burada ortaya konan araştırmalar, bilinçdışı özdeşleşme süreçleri, ev içi iktidar ilişkileri ve semiyotik anlam üretimiyle ilgilidir. İkinci paradigma ***izleyici*** araştırmaları olarak adlandırılabilir. Bu izlekler Dördüncü Bölüm'de yer alan teknolojik iletişim araçları tartışması için gerekli zemini hazırlamaktadır. Kitle iletişim araçlarını yorumlamaya çalışan toplum kuramcıları, McLuhan'ın kendine özgü analizini ihmal etmiştir. Bu açıdan, medyanın içepatlaması, ***melezlik*** ve zaman ile uzamın yeniden inşa edilmesi çokça katkı sunar. Bu katkı, Jack Goody (1977) ve Anthony Giddens'ın (1991) sözlü, yazılı ve elektronik kültüre ilişkin önemli tartışmalarında belirgindir. Beşinci Bölüm, Baudrillard'ın (1993a) ve Jameson'ın (1991) tartışılması yoluyla, McLuhan'ın teknolojik medyaya olan ilgisini bir adım ileri götürmektedir. Söz konusu yazarlar, ortaya çıkmakta olan kültürel pratikleri açıklama çabasıyla, ***postmodernizm*** etrafında ayırt edilebilir bir düşünsel alan tasarlarlar. Önceki iki bölümde olduğu gibi, sunulan perspektifler arasında birçok görüş ayrılığı ve düşünsel gerilim bulunmaktadır. Yine de bu perspektifler, parçalı, süreksiz ve simüle edilen bir popüler kültür sunumunda birleşirler. Dördüncü ve Beşinci Bölüm iletim

araçları üzerine yoğunlaşan kitle iletişim araştırmalarını ele almaktadır. Son olarak, bu kitabın ikinci basımı, yeni ***iletişim araçlarının*** gelişimi ve ***enformasyon toplumu***nun önemini tartışmayı amaçlayan tamamen yeni bir bölümün hazırlanmasına yol açtı. Anlaşılabileceği gibi, bu bölüm üç araştırma paradigmasının gittikçe artan yöndeşmesini sunmaktadır.

Kitap boyunca vurgu, medya kültürlerinin kaçınılmaz bir şekilde çoğul olduğu gerçeği üzerinedir. Medya kültürünün farklı yönlerine ışık tuttukları için, üç araştırma paradigmasının da korunması gereklidir. Medya pratiğini muhtemelen bütün yönleriyle açıklayamayacağı için, bir büyük teori (*grand theory*) üretme girişimi pek de anlamlı değildir. Öte yandan, postyapısalcılığın belli boyutlarının parçalı tikelciliği, kuramsal pratiğin ve medya pratiğinin farklı düzeyleri arasındaki bağlantıları çoğunlukla gözden kaçırmaktadır. Bundan kaçınılmalıdır. Ben, asla tamamlanmaksızın sürekli evrilen bu alana ilişkin çok boyutlu bir bakış sunmak istiyorum. Bu düşünceler ışığında, bu kitapta ortaya konan çeşitli teorik söylemlerin tümü, çocukluğumun titrek astronot görüntülerine olan ilgim hakkında bana pek çok şey söyleyebilirler.

Jessica Benjamin (1988) gibi feminist ve Jürgen Habermas gibi (1989) eleştirel teorisyenler, muhtemelen aklın araçsal ve eril biçimlerinin Apollo uçuşlarının popüler temsilleri yoluyla yaşam dünyasına nasıl artan biçimde egemen olduğuna dikkat çekeceklerdir. Benim ailemin büyülenmişlik hali, belli ideolojik referans çerçevelerinin egemenliği ile açıklanacaktır. Uzay çağı, halen yetersiz doğum kontrolü biçimlerinin ve aşırı yoksulluğun var olduğu bir dünyada ortaya çıktı. Ay'a ulaşma yarışı, aynı zamanda soğuk savaşı ve kitle imha silahlarının üretimini meşrulaştırdı. Dahası, uzay girişimlerini tartışırken kullanılan ve genellikle cinsiyetçi olan imgeler, bir öteki olarak kadından farklılaşmaya ve egemen olmaya ilişkin eril bir saplantıyı dile getiriyordu. Bu gezegene ve diğer insanlara karşı kolektif olarak taşı-

dığımız sorumluluklardan eril bir kaçışı ifade ediyordu. Ay'da, mutlak denetim fantezisine izin verecek şekilde, başka hiç kimse yoktu. Son olarak, Apollo roketinin uzaya fırlatılmasıyla birlikte başlayan popüler bilim programları, yaşam dünyası ve teknik akıl arasındaki ilişkiye dair belli eleştirel kaygıları paranteze almayı başardı. Teknik kaygılar, iletişimsel ya da feminist bir etiğe tabi olmaktansa, bu tür düşüncelere egemen hale geldiler.

Bu ilgiler bizi ancak belli bir noktaya kadar götürür. İzleyici araştırmaları olarak andığımız ikinci paradigma, bu uzay uçuşlarıyla kimlerin, nasıl ilgilendiğini kaydetmek isteyecektir. Örneğin, Ay üzerinde yürüyüşü ilk olarak babamla mı izledim; kız kardeşimle annem kendilerini eril bir bilimsel kültürden dışlanmış hissettiler mi? Ya da bu kaygılar yersiz olabilir mi? Bu programlara bütün aile üyelerinin belli bir şüphecilikle yaklaştığını hatırladığımdan eminim. Elbette akıl yürütüyorlardı; para daha iyi bir şekilde kullanılabilirdi veya astronotların gündelik hayatlarından haberdar olmadan önce, neden tüm bu sıkıcı bilim adamlarını dinlemek zorundaydık? Astronotlar ne yiyordu? Zamanlarını nasıl geçiriyorlardı? Güvende olduklarından ne zaman emin olabilecektik? Bu sorular, popüler ilgilerin, medyanın geliştirdiği resmi temsillerden farklı oluşuna işaret edebilir.

Son olarak, üçüncü paradigmanın bakış açıları karşımıza farklı sorular çıkarmaktadır. Şüphesiz McLuhan (1994), teknik medyanın medya temsillerini benim oturma odama getirmek için zaman ve mekânı nasıl esnettiği ve bilimsel kültür ile gündelik izlenimlerin nasıl içepatladıkları üzerinde duracaktır. Bilim, artık elit kültürün uzmanlaşmış bir ilgi alanı değildir, popüler bir biçimde herkes tarafından paylaşılmaktadır. Baudrillard (1983), uzayın ne derece simüle edilmiş bir olay olduğu üzerinde duracaktır. Örneğin, uzay yolculuğu düşüncesinin, farklı tarihsel dönemlerde oluşmuş yorum rejimleri dolayımıyla toplumsal olarak inşa edildiklerini iddia edebilirdi. Roketlerin uzaya fırlatılışının

popüler temsillerinin, Avrupalılara yerli Amerikalıları sömürgeleştirmede ideolojik açıdan destek olan öncü ruhun modern zamanlardaki karşılığı olduğunu da savunabilirdi. Popüler uzay fikrinde, Amerikan çizgi romanlarından, bilim kurgu filmlerinden ve 1950'lerin radyo dizilerinden de yararlanıldı. Uzay metinlerarasıdır ve popüler biçimlerden ayrı olarak varolmaz. Dahası, Baudrillard, tek yönlü iletişim biçimlerinin, bu kültürün insanlar üzerinde etkili olmasına yardımcı olduğunu ileri sürebilirdi. Bu okumaya göre, nüfusun çoğunluğu uzaydan gelen bulanık görüntüleri, dikkatleri fazlasıyla dağılmış bir şekilde izlemişlerdir. Diğer yandan Jameson (1991), uzay nosyonlarının popüler kodlarla temsil edildiği konusunda Baudrillard'la hemfikir olacak, ama bunların gerçek olaylar olduklarını da inkâr etmeyecektir. Jameson, diğer Marksist düşünürlerden farklı olarak, popüler bir ütopyacı uğrakla daha fazla ilgilenirken, eleştirel kamusal alanın sömürgeleştirilmesi ile daha az ilgilenebilir. Bu, benim kişisel deneyimimde de ortadaydı. Sekiz yaşında olmama rağmen, bu tarihi olayı izlerkenki yoğun duygularımı, Aya, ayak basılmasının yarattığı güçlü umut ve iyimserlik hissini hatırlayabiliyorum. Bu tasarımlar, 1960'ların sonunda, bu gezegende yaşayan birçok insanın yaşam kalitesini yükseltmek için bilim ve teknolojiden yararlanılabileceği duygusuyla birleşti. Bu fikrin başarısızlığa uğramış olması, beni yeniden daha eleştirel akımlara döndürüyor.

Bir bakıma izlenimci olan bu analiz, bu metinde var olan konuların çok boyutluluğunun hakkını vermemektedir. Hiçbir ciddi ve ayrıntılı çalışma, 1969'un olaylarına ilişkin birkaç nostaljik cümle ile özetlenemez. Ancak, izleyen tartışma, öğrenciler, akademisyenler ve konuya aşina olmayan okurların da uygulayabilmesi için, bakış açılarının üstünü açmaya çalışmaktadır. Bunu yaparak, sosyal teori ve kitle iletişiminin modern dünyayı kavramamıza çokça katkı sağlayabileceğini göstermek olanaklı hale gelebilir. Bir dizi özgül teorik meseleyi açığa çıkararak, bunun nasıl

olacağını göstermeyi amaçlıyorum. Bu anlamda, kitap demokratik olduğu kadar, eleştirel bir işleve de sahiptir. Birçok insanın günlük hayatında medya kültürlerinin artan önemi göz önünde bulundurulduğunda, bu önemlidir. Mesele, şüphesiz modern dünyada medya kültürleri pratiğinin hızlı bir şekilde dönüştürülüyor olmasıdır. Bu değişimler, birkaçını saymak gerekirse, yeni mülkiyet kalıplarını, yeni teknolojileri, küreselleşmeyi, devlet politikasını, izleyici pratiklerini içeren bir toplumsal güç çokluğu tarafından gerçekleştiriliyor. Bu çarpıcı değişimler, hem akademik alanın içinde hem de dışında geniş kapsamlı tartışmaları gerektiriyor. Muhtemelen kültürümüzün doğası değişiyor; bu, bugünkü ve gelecek kuşakların karşısına hem yeni olanaklar hem de yeni tehlikeler çıkaracak. Bu bakımdan, ileriki bölümlerde, kültürel çalışmalar için yeni bir tasarının başlangıcının anahatlarını çizmeyi amaçlıyorum. Bu, özgüllüklerini göz önüne alarak kültürel pratikleri yeniden ekonomik ve siyasal pratiklere bağlama ihtiyacını içermektedir. Son zamanlarda postmodernizm, ***söylem*** teorisi ve göstergebilim içindeki gelişmelerle ortadan kaybolmuş olsa da, bu bağlantının kültürel çalışmalar ve medya çalışmaları tarihinde pek çok örneği vardır. Ben burada, medya pratiğinde gerçekleşen değişimleri yeterli derecede analiz edecek ve bu girişimin daha demokratik akım ve ilgilere nasıl yeniden bağlanabileceğine işaret etmek için gerekli bazı teorik gereçleri sağlamaya çalışacağım. Bu, okurlara kendi medya analizlerini yapabilmeleri için gerekli bazı gereçleri verirken, medya kültürlerini etkileyen daha geniş yapısal değişimlerin anahatlarını çizecek ve söz konusu alana ilişkin genel bir eleştirel bilgi de sağlayacaktır. Yine de, bu kitabın başlıca amaçları, bu karmaşık kuramsal pratik alanının anlaşılabilir bir yazılı açıklamasını sunmak ve gittikçe sorunlu hale gelen bu dönemde demokratik medya kültürlerinin normatif önemini savunmaktır. Eğer bunu başarabilirsem, yaptığım, harcadığım emeğe değmiş olacaktır.

Birinci Bölüm

Marksizm ve Kitle İletişim Araştırması

Ekonomi Politik ve İdeoloji Tartışmaları:

Raymond Williams, Glasgow Üniversitesi Medya Grubu ve Stuart Hall

Marksizm, Ekonomi Politik ve İdeoloji

Marksizm, tarihsel olarak, statükonun toplumsal yeniden üretiminde, kitle iletişim araçlarının rolünü vurgulamaya çalışan bir analiz sunmuştur. Liberalizm, ifade özgürlüğünün korunmasında kitle iletişim araçlarının vazgeçilmez bir rolü olduğunu öne sürerken Marksizm, buna, bu araçların eşitsiz toplumsal ilişkilerin, ideolojik toplum imgelerinin ve temsillerinin biçimlenmesine destek oldukları şeklinde bir karşılık vermiştir. Bu anlamda, Marksizm'in gücü, mülkiyet meselesi ile medya ürününün kültürel içeriği arasında bir bağlantı olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanır. Marksistler, haklı olarak, sınıf egemenliği koşullarında fikirlerin serbest mübadelesinin gerçekleşebileceğini varsayan liberal açıklamaları eleştirmişlerdir. Ne var ki, Marksizm'in de kayda değer sınırlılıkları var. Marksizm, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi, sınıfa indirgenemeyecek olan diğer ege-

menlik biçimlerini ihmal etmiş ve devletin rolünü yeterince teorileştirmemiştir. Avrupa'nın devletçi, sosyalist toplumlarında enformasyon akışının ve sivil toplumun merkezi bir denetime tabi olması dikkate değerdir. Bu, Marksizm'in hâlihazırdaki ***kimlik*** kriziyle birlikte, eleştirel bir teori olarak süren konumuna ilişkin yanıtlanması güç sorular ortaya çıkarmaktadır. Bu meseleler tartışmamızın arka planını oluşturuyor olsa da, burada tam anlamıyla değerlendirilmeleri mümkün değildir. Bu sınırlamalara rağmen, İngiliz Marksistlerinin bakış açıları medya kültürlerini kavramamıza halen çokça katkı sağlar. Raymond Williams, serbest bir iletişim sisteminin nasıl olabileceğini sorarak demokratik ***liberalizm***den yararlanmaya yönelik önemli girişimlerde bulunmuştur. Bunun yanında, Stuart Hall, postyapısalcılıkla girdiği tartışmalar aracılığıyla, toplumsal sınıflardan kaynaklanmayan simgesel egemenlik biçimlerini açıklamaya çalışmıştır. Son olarak, Glasgow Üniversitesi Medya Grubu (GUMG), haber üretiminde sınıf perspektiflerine yönelik ***yanlılığa*** ilişkin ampirik örnekler sunmuştur.

Bu bölüm, İngiliz Marksizmi içinde kitle iletişimi üzerine yapılan çağdaş tartışmalar yoluyla iki merkezi izleğin izini sürmektedir: Kültür endüstrilerindeki mülkiyet ve denetim kalıpları ile bunların öznelliğin ve kültürel içeriğin oluşmasındaki rolleri. Ekonomi politik, bir kitle iletişim teorisi geliştirmeye yönelik eleştirel girişimler için hâlâ can alıcı önemdedir. Modern kültürel biçimleri incelemenin, onları üreten ve dağıtan kurumsal yapıların analizini gerektirdiğini iddia ediyorum. Bu türden teorik manevralar, mülkiyet ve denetim ilişkilerine gömülü yapılandırılmış iktidar ilişkilerini incelemeye, bu maddi ilişkileri tarihsel bir bağlam içine yerleştirmeye, ticari ve kamusal kurumların söylemsel pratikler üzerindeki etkisini açığa çıkarmaya çalışmaktadır (Golding ve Murdock, 1991). Burada ele alınanlar içinde sadece Raymond Williams, kavrayışımıza bu bağlamda

kalıcı bir katkıda bulunmuştur. Her ne kadar ekonomi politiğin konuları, GUMG üyelerini ve Stuart Hall'u meşgul etmiş olsa da, bu türden ilgiler hiçbir zaman merkezde yer almamıştır.

GUMG ve Stuart Hall'un katkıları medyayı kurumsal çerçeveler içine yerleştirmek açısından pek bir şey sunmuyorsa da, ideoloji ve öznelliğin oluşumu ile ilgili konular için aynı şey söylenemez. İngiliz Marksist kitle iletişim araştırmalarında ideoloji sorunu, Batı Marksizmi'nin tarihiyle yakından ilişkilidir (Anderson, 1979). Burada ideoloji analizi biçimleri, geç kapitalizmde egemenlik yapılarının devamlılığını açıklamak için kullanılmaktadır. Bu açıdan, Enzensberger'in ünlü deyişini ödünç alırsak, *bilinç endüstrisi*'nin belli bir 'sızdırma' sergilediği kabul edilse (Enzensberger, 1976b: 23) de vurgu, doğrudan manipülasyon biçimleri üzerinedir. Bu konuda daha erken tarihli bir makalesinde Enzensberger (1976a), temel kaygısı var olan düzeni ideolojik olarak satmak olmasından dolayı, 'zihin endüstrisinin', metaların dolaşımına dayanarak kavramlaştırılamayacağını iddia etmiştir. Yeni Sol'un büyük bölümünün medya analizinde aşikâr olan ideolojizme sivri bir yanıtında Dallas Smythe (1977), Sol idealizmdeki bu sapmayı düzeltmeye çalışmıştır. Smythe'a göre, Marksistlerin kendilerine sormaları gereken ilk soru, iletişim endüstrisinin nasıl bir ekonomik işlevi yerine getirdiğidir. Bu soruya, ancak kapitalist kültürel biçimlerin ideolojik olmaktan çok ekonomik boyutu kavrandığında cevap verilebilir. Smythe'e göre, tekelci kapitalizmde zaman, iş (metaların üretiminde harcanan zaman) ve boş zaman (reklamcılara satılan zaman) arasında paylaştırılmaktadır. İzleyiciler, reklamcılar tarafından gelirlerine, yaşlarına, cinsiyetlerine, etnik ve sınıfsal özelliklerine bağlı olarak satın alınmaktadır. Bu nedenle izleyicilerin gerçekleştirdikleri iş, sunulan malları nasıl satın alacaklarını öğrenmektir; böylece 'serbest zaman', tüketici kapitalizmi yararına kesin bir şekilde biçimlendirilir. Smythe, çağdaş kültürün eko-

nomik temelinin, Batı Marksizmi için büyük bir 'kör nokta' olarak kaldığı sonucuna varır.

Bu konuya daha sonra dönmek istiyorum ancak Smythe, elbette işi fazla ileri götürür. Graham Murdock'ın (1978) da belirttiği gibi, Dallas Smythe izleyicilerin reklamcılara satılmasının önemini hayli abartır. Sinema, popüler müzik, çizgi romanlar, popüler kurmaca ve elbette kamu hizmeti yayıncılığı gibi çok sayıda kültür endüstrisi, reklam gelirine asgari düzeyde bağımlıdır. Buna ek olarak, kitle iletişim teorisi, para ve iktidar araçlarının iletişim kurumlarını nasıl biçimlendirdiğinin eleştirel bir analizini sağlamanın yanı sıra, bu yapıların toplumun kendini kavrayışını sistematik olarak nasıl tahrif ettiğini de açıklamak durumundadır. Kültürün kitlesel biçimlerinin uygulanışını teorik olarak kavramak için, kurumsal bir iktidar analizinin, medya içeriği ile yanlılığı (GUMG) ve kimliğin söylemsel ve psişik oluşumuna (Hall) ilişkin konular ile birleştirilmesi gerekir. Williams, GUMG ve Hall, böyle bir senteze ulaşmadan, sosyal teori ve kitle iletişimi arasında süregiden tartışmaya özsel katkılar sağlamaktadırlar.

Raymond Williams: İletişim ve Uzun Devrim

Raymond Williams'ın çalışmaları, İngiliz Marksizmi içinde hâlihazırdaki en zengin kültürel eleştiri kaynaklarından biridir. Yazılarının *corpus*'u kitle iletişimine olduğu kadar, edebiyat ve kültür eleştirisi ile siyaset teorisine ilişkin de köklü katkılar içerir. Bu bakımdan Williams, savaş sonrası toplumda Sol düşüncede ortaya çıkan daha geniş çaplı değişimin bir parçasıdır. Yeni Sol'un diğer yazarlarıyla birlikte Williams, Marksist düşüncede var olan ekonomizmin, demokratik ve ticari kültürlerin öneminin artmasını açıklamakta yeterli olmadığının farkındadır. Buna ek olarak, Williams, geleneksel eleştirinin, üretiminin ve

alımlanmasının toplumsal koşullarından kopardığı sanatsal pratiğin, belli bir eleştirel içkinlik içerdiğini düşünüyordu. Bu konular, onu, sıradan ve estetik kültürlere ve onların toplumsal kurumlarla ilişkisine dair bir kavrayış oluşturmaya çalışan, yaşam boyu sürecek bir tasarıya yöneltti.

İlk önemli yapıtı olan *Culture and Society* (Kültür ve Toplum, 1961), belki de en çok bilinen kitabıdır. Williams'ın sunumunda 'kültür' terimi, tarihsel bir sırayla Burke'ten Orwell'e uzanan yazarlar aracılığıyla tartışılır. Williams, 'kültür' üzerine ağırlıklı olarak Romantik geleneği eleştirel biçimde takip ederek, terimin potansiyel olarak hem içkin hem de eleştirel kullanımlarını koruduğunu kanıtlamayı amaçlar. Williams, böylece, kültürün antropolojik ve sanatsal tanımları olarak adlandırabilecek iki tanımını birleştirir. Williams'a göre, 'kültür'ün bir 'yaşam tarzı' (Williams, 1961: 137) ve eleştirel bir üst merci gibi işleyebilen insan mükemmelliği düşüncesi (Williams, 1961: 65-84) olmak üzere ikili bir anlamı vardır. Williams şöyle yazar:

> Bir kültürün iki boyutu vardır; üyelerinin yetiştirilirken edindikleri bilinen anlamlar ve talimatlar; önerilen ve sınanan yeni gözlemler ve anlamlar. Kültürü bu iki anlamda kullanırız; bütün bir yaşam tarzı (ortak anlamlar); sanatlar ve öğrenme (keşfetmenin ve yaratıcı çabanın özel süreci) (Williams, 1988: 4).

Williams'ın *The Long Revolution* (Uzun Devrim, 1965) isimli kitabı, önceki dayanaklarının bazılarını korumasına rağmen, kültürel dönüşümlere ilişkin daha kurumsal temelli bir yaklaşım geliştirir. Uzun devrim, sanayi devriminden bu yana ekonomik, politik ve kültürel alanlarda gerçekleşen, birbirleriyle ilişkili üç değişimin, gerçekleşmesi zaman alan tarihsel açılımlarına gönderme yapar. Okuyan kamunun genişlemesi, popüler basın ve standart İngilizcenin kullanımıyla birlikte eğitim sistemine erişimin kademeli artışı, ortak bir kültür için bir zemin sağlar. Uzun devrimin diyalektiğini, kapitalizmin salıverdiği üretim güçleri ile insanların

iletişimsel doğası arasındaki çelişki teşkil eder. Emek ve sermaye arasında egemen olan toplumsal ilişkilerin toplumsal yeniden üretimi, kültürel biçimlerin özgürleştirici bir şekilde kullanılmalarını engeller. İnsanların özünde öğrenmeye açık ve yaratıcı doğalarının gerçekleşmesi, ancak toplumun sosyalist bir dönüşümüyle sağlanabilir (Williams, 1965: 118). Williams'ın karşılaştığı sorun, değişimin merkezi faili olarak tanımladığı işçi hareketinin kapitalist sisteme dahil edilmiş olmasıydı.

Uzun devrimin amaçları, en iyi Williams'ın ikili kültür tanımına başvurarak açıklığa kavuşturulabilir. Öncelikle Williams, aydınlanmış, eğitimli ve katılımcı demokrasinin maddi koşullarını yaratmak istemiştir. Bu, ancak ekonomik, politik ve kültürel kurumlardaki toplumsal ilişkiler radikal bir biçimde demokratikleştirildiğinde başarılabilirdi. Buna ek olarak Williams, 'bize ait olan' edebi kültürel mirasın ve yeni kültürel üretim biçimlerinin, imtiyazlı bir azınlıkla sınırlı kalmak yerine, herkesin eleştirel pratiğine açılması gerektiğini öne sürmekteydi. Kapitalizmin egemen değerleri, ya 'ciddi' sanatı kenara iten ya da yüksek kültürün ideolojik olarak üst sınıflara ait olduğu şeklindeki elitist kavrayışı destekleyen sığ ve sentetik bir popüler kültürü geliştirmeye çalışır (Williams, 1962: 115). Bu özgül bakış açısında, F.R. Leavis'in, 'kültür'ü korumanın, eleştirmenin ve ona katkıda bulunmanın tüm tarihsel dönemlerde bir azınlığa bırakıldığı düşüncesine yeni bir biçim verilmektedir.[1] Daha önceleri Williams, edebi kültürü "düşünce, duygu ve tasavvurun mekanik biçimlerinden" korumada belli kültürel seçkinlerin oynayacakları zorunlu rolü kabul ettiğinden dolayı, bu, onun için

[1] Williams'ın düşüncesi üzerinde Leavis'in etkisi en belirgin haliyle İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde görülür. Williams ve Leavis, bu dönemde Cambridge Üniversitesi'nde ders vermektedirler. Ancak Williams Leavis'in estetik teorisine bağlı kalırken bu geleneğe saygılı bir şüphecilik geliştirmeye başlamıştır. Leavis önemini korusa da, Williams'ın kültürel materyalizm teorisi, Althusser, Gramsci ve Volosinov'dan da güçlü biçimde etkilenmiştir.

önemli bir vurgu değişikliğidir (Williams, 1952). Ancak Williams'ın edebi kökenleri, kitle iletişim araçlarına yönelik tavrının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Küçük bir klasik niteliğinde olan *Communications* (1962) kitabında Williams, uzun devrimdeki izleklerinin çoğunu sürdürür. Aslında Williams, bu metni İşçi Partisi'nin gelecekteki politika yönelimleri üzerine bir tartışma başlatmak için kaleme almıştır. Her ne kadar kitle iletişim araçlarının geleceği üzerine eleştirel tartışma gerçekleşmemiş olsa da, kitap, benim ***demokratik realizm*** olarak adlandırabileceğim şeyin olağanüstü bir örneğidir. Toplumun iletişimsel yapısında reform yapmayı önerirken Williams, özgür, açık ve sahici ifadenin koşullarını yaratmayı arzu etmiştir. Bunu gerçekleştirmek için sanatçılar, yorumcular, oyuncular ve eleştirmenlerin ifade araçları üzerindeki özerk denetimlerini garanti altına alan bir toplumsal ortam sağlanması gereklidir. Williams şunu yazarken özgür iletişimin 'ideal tip'ini önermektedir:

> İyi bir toplum, olgu ve kanaatlere serbestçe ulaşılabilmesi ile görü ve bilincin gelişmesine bağlıdır – insanların gerçekten gördüklerini, bildiklerini ve hissettiklerini ifade etmelerine. Bireysel katkı özgürlüğünün herhangi bir şekilde sınırlanması, aslında toplumun kaynaklarının sınırlanmasıdır (Williams, 1962: 1245).

Williams, bu ideal tipin sınanacağı dört küçük model tasarlar: 1) otoriter 2) vesayetçi (*paternal*) 3) ticari ve 4) demokratik.

Otoriter bir iletişim kurumu, sadece yöneten grupların talimatlarını iletir. Bu yaklaşıma içkin olan şey, öteki ya da karşıt bakış açılarını dışlamayı bir politika meselesi olarak üstlenmektir. Burada Williams'ın aklında, 'fiilen var olan sosyalizm'in kitle iletişim sistemleri vardır. Bu ülkelerde devlet, elektronik olarak kodlanan mesajların iletimini ve yazılı medyayı, büyük ölçüde merkezi denetim altında tutmuştur ve bu da, sivil toplumda fi-

kir ayrılıklarının ifade edilmesini kısıtlamıştır. Williams'ın da açıkça fark ettiği gibi, Marksizm'in ekonomik alandaki mülkiyet ilişkileri üzerindeki vurgusu, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerin teorik olarak ihmal edilmesine yol açmıştır. Marksizm'in içindeki bu gerilim, pratikte sivil toplumu devletle ikame etme eğilimine bağlanabilir (Keane, 1988). Williams, adı anılmaya değer her radikal demokratik politikanın, enformasyonun serbest dolaşımını devlet ***gözetiminden*** koruması gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur.

Öte yandan ***vesayetçi*** toplumsal yapılar, yönetme hakkı iddiasından ziyade, koruma ve yol gösterme arzusundan kaynaklanır. Örneğin BBC (British Broadcasting Corporation), büyük ölçüde İngiltere'nin egemen toplumsal gruplarının *ethos*'unu ve beğenisini yansıtan yüksek standartların muhafaza edilmesi ideali üzerine kurulmuştur. BBC'nin ilk genel müdürü olan Lord Reith, daha demokratik bir medyanın kaçınılmaz olarak daha düşük standartlara yol açacağını öne sürerek bu yaklaşımı savunmuştur. Williams'a göre, Reithçi kamu hizmeti modeli, insanları kitleler olarak görme yönünde içkin bir eğilime sahiptir (Williams, 1962: 108). 'Kitleler' ifadesi, insanlar hakkında onların kültürel çoğulluklarını yadsıyan düşünme biçimini anlatmak üzere kullanılır. Reith'in kamu hizmeti görüşü, insanları Amerikanlaşmış homojen popüler kültürden uzak, zengin, yüksek bir kültür içinde eğitme çabasındaydı. Williams'a göre, Reithçi vesayetçiliğin, karşı koymaya çalıştığı ticari kültürle çok ortak yanı vardır. Pazar, farklı tüketici tiplerini hedeflemeye çalışırken, vesayetçi yaklaşımlar içinde yüksek ve aşağı kültür kategorilerinin yeniden üretimi, "kültürümüzü aralarında köprü olmayan birbirinden ayrı alanlara" böler (Williams, 1962: 108). Williams'ın gözden geçirilmiş kamu hizmeti modeli, kurumsal olarak demokratik iletişimsel ilişkileri desteklerken, daha çoğulcu bir halk modelini kapsama girişimi içindedir.

Ticari kültür endüstrileri, çoğul kültürel biçimlerin pazarda alınıp satılabilmesinden ileri gelen belli bir miktar özgürlük sunar. Ancak Williams'ın kapitalizm ve reklamcılık konusundaki bir makalesinde (1980) açıkça ortaya koyduğu gibi, ticari sistemler insanların mal ve hizmetlere olan gereksinimleri ile demokratik özyönetim ihtiyacı arasındaki ayrımı genellikle bulanıklaştırır. Reklamcılık, "ölüm, yalnızlık, hayal kırıklığı, kimlik ve saygı ihtiyacı" gibi daha sahici sorunlara 'sihirli' çözümler sunarak bu ideolojik kandırmacayı gerçekleştirir (Williams, 1980: 190). Buna ek olarak ticari yapılar, belli dışlamaların kültürel dağıtımın kapitalist yöntemlerine dayalı olduğu yönünde bir başka yanılsamayı daha teşvik ederler. Yani, kültürel yayılmanın ticari biçimleri, kısa sürede çok satmayacak ve kâr getirmeyecek ürünleri kaçınılmaz olarak dışlarlar.

Demokratik kültürel üretim modeli, özgür iletişim üzerindeki vurgusu göz önünde bulundurulduğunda, yukarıda anahatlarıyla anlatılan ticari sistemle birçok ortak noktaya sahiptir. Ancak Williams'a göre, özgür iletişim için belli haklar pazardaki sermayenin egemenliğinden yalıtılmalı ve korunmalıdır. Williams, kitle iletişim araçlarının, devlet ve sermaye tarafından finanse edilenler gibi ticari ve vesayetçi kurumların denetiminden çıkarılmasını, demokratikleştirilmesini ve merkezsizleştirilmesini önerir. Kitle iletişim araçları hükümetten ve pazardan ayrıldığında, kültürel katılımcılara özgür ifadenin toplumsal koşulları sağlanmış olacaktır. Katılımcıların her biri 'meydan okumaya ve eleştiriye' açık olduğu sürece, açık ve demokratik 'söz söyleme' biçimlerinin bir sınırının olması gerekmeyecektir (Williams, 1962: 134). Williams, bu özgür iletişim ütopyasının hiç şüphesiz daha güçlü topluluk ilişkileri ve bağları geliştireceğine inanıyordu. Ulusal iletişim sisteminin iyileştirilmesi, daha önce dışlanan deneyimlerin ve bakış açılarının sunulabilmesi için demokratik bir kamusal forumu da olanaklı kılacaktı. Burada Williams, özellikle, hepsi si-

nemada ve televizyonda yeni bir realist duygu yapısı geliştirmekte olan Tony Garnett, Ken Loach ve John McGrath gibi bir sanatçı neslinin ortaya çıkışını aklında bulundurmaktaydı. Uzun devrimin ilerlemesiyle birlikte, bu gibi katılımcılar er geç popüler kültürün yüzeyselliğini yerinden edeceklerdi. Kısacası Williams, yeni iletişim biçimlerinin (basın, televizyon, radyo, sinema) insan ihtiyaçlarına yönelik ciddi bir uğraş ve samimi bir ilgi için demokratik bir iklim yaratabileceğini güçlü bir şekilde hissediyordu.

Williams'ın yapıtının *demokratik realizm* olarak tanımlanabilir olmasının nedeni, sadece uzun devrimde genel hatlarıyla ortaya konan kurumsal değişiklik vaadine bağlılığı değil, aynı zamanda realist bir estetiği savunmasıdır. Ancak Lukàcs'ın realizm ve sanat üzerine bildik düşüncelerinden farklı olarak Williams, toplumsalın bir aynada yansıtılırmışçasına temsil edilmesi gerektiğini savunmaz (Jameson, 1977). Kültürel materyalizm üzerine daha sonra yazdıklarında da göreceğimiz gibi Willimas'a göre, sanatsal pratik gerçekliği yansıtmaz, ancak maddi ve simgesel biçimler yoluyla gerçekliği etkin bir biçimde üretir. Kültürel üretim, Williams'ın "gerçekliğe yönelik tutum" (*attitude to reality*) tanımı dolayımıyla realist olarak adlandırılabilir (Williams, 1989a: 228). Kültürel katılımcı, izleyicinin; duygu yapısıyla ilişki kurmaya çabalarken, 'gerçekte ne olduğunu' yakalamaya çalışmalıdır. Demokratik realist için, ancak toplumsal süreçler hakikate uygun olarak ve izleyicilerin anlayabileceği bir şekilde sunulduğunda, iletişimin başarılı olduğu düşünülebilir. Örneğin, Spike Lee'nin filmi *Malcolm X*, bir demokratik realizm biçimi olarak tanımlanabilir. Film, siyahların ırkçılığa karşı mücadelesini merkeze alan tarihsel bir çerçeve içinde, siyahların radikal yurttaşlık hakları önderi Malcolm X'i anlatır. Anlatı, açıkça, 'gerçek' toplumsal süreci simgesel olarak yeniden yorumlama ve bu süreci modern izleyicilerin duyarlılıklarıyla birleştirme girişimidir. Böylesi bir yaklaşım Williams ve Orrom'un (1954) 'bütünsel anlatım' (*total expression*)

dediği şeye ulaşmaya çalışmalıdır. 'Bütünsel anlatım', izleyicinin yazarın ne niyetlediğine ilişkin fikir sahibi olarak bir gösteriyi terk etmesi ya da bir romanı bitirmesidir. 'Bütünsel anlatım'a özgül kültürel biçimlerin ve tarzların öneminin inkâr edilmesiyle ya da sanatçının bütünüyle estetik bir eğilime geri çekilmesiyle ulaşılmaz. Bunun yerine kültürel üretici, diğerleriyle iletişim kurmasını olanaklı hale getiren belli duygu uzlaşımları ve yapıları içinde çalışmak durumundadır.

Kültürel Materyalizm ve Hegemonya

Raymond Williams daha sonraki yapıtlarında, Batı Marksizmi ve postyapısalcılık ile daha yakın bir ilişki kurmuştur. Bu iki teorik eğilime yanıt olarak, kültürel süreçlere ilişkin daha maddi bir açıklama geliştirmiştir. Kültürel materyalizm teorisi, Marksist altyapı ve üstyapı kavramları ile beraber, Williams'ın postyapısalcılığın belli kollarında somutlaştığını gördüğü şeyleştirici soyutlama biçimlerini eleştirmeyi amaçlar (Williams, 1979b: 27).

Altyapı ve üstyapı üzerine yürütülen teorik tartışmalar, Marksist teorinin temel sorunlarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar, çoğunlukla altyapının (ekonomi) üstyapı (kültürel ve politik kurumlar) üzerinde açıklayıcı bir önceliği olması ya da dışsal sınırlar koyması olarak anlaşılır. Bu konu üzerine, çoğunlukla Gramsci (1971), Althusser (1977, 1984) ve Poulantzas'tan (1978) esinlenmiş olan yakın tarihli Marksist analizler, üstyapının ekonomik altyapıdan en azından *göreli* bir özerkliği olduğunu savunurlar. Norman Geras (1987), bu görüngüyü Post-Marksizm'e karşı polemiklerinde güçlü bir şekilde ortaya koyar. Geras, bizden, mecazi olarak altyapı ve üstyapı modelini, yazarın direğe zincirlenmiş halini gözümüzün önünde canlandırarak tahayyül etmemizi ister. Zincir, Geras'ın keman çalmasını ya da televizyon izlemesini engellemez, ama onu alış-

verişe ya da bir caz konserine gitmekten alıkoyar. Bu noktada zincirle bağlanmış Geras'ın, üstyapının altyapı ile ilişkisinde olduğu gibi, göreli bir özerkliği olduğu söylenebilir. Diğer yandan Williams, Marksizm'le yakın ilişkisine karşın, altyapı ve üstyapı metaforuna şüpheyle yaklaşır. Böylesi bir argüman 1) üstyapıyı altyapının bir yansımasına indirger; 2) onu tarihsel süreçten soyutlar; 3) insan gereksinimlerini toplumsal olmaktan çok ekonomik olarak niteler ve 4) kültürel meseleleri ekonomik örgütlenmeyle ilgili konulardan yalıtır. Bu tartışmayı ana hatlarıyla başka bir çalışmada ele aldığım için (Stevenson, 1995), Williams'ın birinci ve temel itirazına yoğunlaşacağım.

Williams, bir görüngüyü üstyapısal olarak nitelemenin, ona daha düşük bir gerçeklik düzeyi atfetmek anlamına geldiğini iddia eder. Bu okumaya göre üstyapı, maddi ekonomik altyapıyı yansıtan bağımlı düşünceler alanı haline gelir. Üstyapının idealist bir alan olarak hafife alınması, Williams'ın kültürel pratikleri maddileştirme arzusuna ters düşmektedir. Williams'ın kültürel materyalizm teorisi, tüm toplumsal pratiklerin anlamlandırıcı ve maddi öğelerden oluştuğu düşüncesine dayanır. Williams kültürün iki temel özelliği olduğunu belirtir:

> a tüm toplumsal etkinlik dizilerinde beliren, ancak en açık biçimiyle 'özellikle kültürel' etkinliklerde –dil, sanat üslupları, düşünsel yapıt türleri– görülen bütün bir yaşam biçiminin 'ele verici ruhu' üzerindeki vurgu ve b sanat üslupları ve düşünsel yapıt türlerinde ayırt edilebilir bir kültürü barındıran ve bunun öncelikle diğer toplumsal etkinlikler tarafından kurulmuş olan bir düzenin dolaylı/doğrudan bir ürünü olarak görüldüğü 'bütün bir toplumsal düzen' üzerindeki vurgu (Williams, 1982: 11-12).

Williams, iddiasını, Marx'ın *Grundrisse*'de yazdıklarını tartışarak ortaya koyar (Williams, 1982). Williams'a göre Marx, hammaddeden bir piyano yapan işçinin üretici bir etkinlikte bulunduğunu, ancak piyano çalan bir piyanistin üretici etkinlikte bu-

lunmadığını savunur. Bunun nedeni, işçinin piyanistten farklı olarak sermayenin toplumsal yeniden üretiminin doğrudan içinde bulunmasıdır. Marx'ın aksine Williams, piyano çalma pratiğinin aynı anda, hem maddi hem de simgesel olduğu konusunda ısrarcıdır. Buradaki düşünce, müzik dinlemeyi McDonalds'ta çalışmak kadar üretici bir pratik haline getirmektir.

İndirgemeci olmayan bir Marksizm arayışı, İngiliz Solu'ndaki birçok kişi gibi Williams'ı da Gramsci'ye yöneltmiştir. Williams, Gramsci'nin hegemonya üzerine çalışmasıyla ilk olarak 1960'lar ve 1970'lerde tanışmıştır (Forgacs, 1989; Ransome, 1992). Kısaca, yöneten bir grubun daha sınırlı ekonomik kaygılarını aşıp halka ahlâki ve düşünsel liderlik yaptığı durumda hegemonik olduğu söylenebilir. Hegemonyanın, burjuvazinin ve işçi sınıfının toplumsal gruplarla ekonomik, politik ve kültürel ittifaklar kurduğu sürekli bir mücadele alanı olarak düşünülmesi uygun olur. Burada amaç, kamusal ilginin ve kavrayışın dengesini kendi tarafına kaydırmak ve karşı tarafı aşamalı olarak yalıtmaktır. Bu anlamda Gramsci'nin ideolojiye bakışı ilginçtir. Gramsci'de ideoloji, farklı sınıf ittifaklarını birbirine bağlayan toplumsal *harç* olarak sunulur. Gramsci'ye göre, insanların 'ortak duyu'suyla ilişki kurabiliyorsa ve onları değişim için harekete geçirebiliyorsa, ideolojinin etkili olduğu yargısına varabiliriz.

Williams'ın hegemonya ile ne kastettiği en açık biçimde *Marxism and Literature*'da (Marksizm ve Edebiyat, 1979b)[2] ortaya konulur. Williams, Gramsci'ye bağlı kalarak, hegemonyayı, oluşumunda hiç statik ya da sistematik olmayan ve daima değişen kesintisiz bir tarihsel süreç olarak tanımlar. Williams'ın deyişiyle hegemonik pratikler, başat (*dominant*), kalıntısal (*residual*) olabilirler veya aniden ortaya çıkabilirler (*emergent*), ancak Williams'ın

[2] Williams, hegemonyayı daha önce "Marksist Kültür Teorisinde Altyapı ve Üstyapı"da (1973) tartışmıştır.

açıkça belirttiği gibi, hiçbir toplumsal düzen tüm insan deneyimlerini bütün çeşitliliğiyle asla kapsayamaz. Bu nedenle üniversitede Marksizm öğretmek ya da bir AIDS örgütü için çalışmak gibi belli toplumsal pratikler, başat hegemonyaya eşzamanlı olarak meydan okudukları ve onu yeniden olumladıkları için, nitelikleri gereği çelişik ve kimi zaman da muhaliftirler. Bu, şüphesiz, eğitim ve sağlık alanlarında çalışan Solcular için rahatlatıcı bir teori olsa da, bu teorinin tarihsel eğilimi Williams'ın genel olarak kültür üzerine çalışmaları ile uyum içindedir.[3]

Williams'ın analizinde hegemonik olan, üç kültürel sürecin bileşimidir: Gelenekler, kurumlar ve formasyonlar. Gelenekler, sabit, nihai ve nötr olarak sunulurken, ulus devletler tarafından sürekli olarak icat edilir ve yeniden icat edilirler. İcat edilen geleneklerin maddi üretimi ve yeniden üretimi büyük ölçüde kitle iletişim araçları gibi kurumlara bağlıdır. İngiliz kraliyet ailesinin –İngiltere'de tüm zamanların en ideolojik kurumunun– popülerliğinin artmasına, medyanın büyük ölçüde eleştirel olmayan sunumu yardımcı olmuştur. BBC 1932'de kraliyetin Noel'ini ilk kez yayınladığında, babacan V. George figürü aracılığıyla, simgesel olarak 'sarsılmaz' bir ulusal topluluk yaratılmasına yardım etmiş oldu (Cannadine, 1983: 142). Geleneklerin kitle iletişimi ve eğitim sistemi gibi kurumlar aracılığıyla iletimi, çağdaş toplumda egemen bir konsensüsün oluşturulmasına yardımcı olur. Egemen kurumlar ve gelenekler dışında hegemonik egemenlik tarzları sivil toplumdaki formasyonlara da bağlıdır. Formasyonlar, egemen anlamlar ve değerler içinde işleyen (edebi hareketler gibi) bilinçli birtakım hareketler ve eğilimlerdir. Erken dönem modernist hareketler gibi formasyonlar, birtakım egemen algıları yeniden olumlarken kendilerini muhalif sanırlar. Williams'ın

[3] Bu konu, 1970'lerin sonunda Sol içinde popüler olan çok önemli bir antihumanizm (Foucault ve Althusser) eleştirisini içermektedir.

ölümünden sonra basılan kitabı *The Politics of Modernism* (Modernizmin Siyaseti, 1989c), bu konunun üzerinde daha fazla durur. Williams, 20. yüzyılın başındaki modernizmi politik anlamda müphem olarak niteler. Avangart, diğerleriyle tüm ilişkiyi inkâr eden güçlü bir bireyselliği kendi yararına kullanarak burjuvaziyi dehşete düşürmeyi ve onunla alay etmeyi amaçlamıştır. Williams'a göre, insanın topluluğa olan gereksinimin inkâr edilmesi, Sağcı düşünme biçimlerine özgüdür ve belli neo-liberal düşünce akımlarıyla ilişkilendirilebilir. Bu örneğin de gösterdiği gibi 'muhalif' diye bilinen eğilimler, genellikle ilk ortaya çıktıklarındaki hallerinden çok daha karmaşık ideolojik inşalardır.

Raymond Williams ve Maddi Kültür: Televizyon ve Basın

Williams'ın yapıtları, kültürel pratiklerin maddi olduğunu göstermek için geliştirilen bir çaba olarak kavranabilir. Bunu yaparken Williams, uzun devrimin 'birtakım mutlaklar ya da evrensel değerler'e yönelmiş aşkın bir edebi kültürü koruması gerekliliği üzerine yaptığı vurguyu yerinden eder (Williams, 1962: 57). Medya üzerine, esas olarak televizyona odaklanan ikinci çalışması, kültürel materyalizmin tarihsel analize uygulanmasının muhtemelen ilk örneğidir. Williams'ın analizi üç düzeyde işler: 1) televizyonun gelişimini belirleyen maddi toplumsal ilişkiler, 2) televizyon içeriğinin akış ya da ritminin analizi, 3) televizyonun 'etkileri'ne ilişkin bazı araştırmaların arkasında yatan varsayımların eleştirisi. Williams görünüşte bu üç analiz düzeyinden ilkine öncelik vermektedir.

1) Williams'a göre ilk soru, televizyonun kültürel hayatlarımızda merkezi bir konuma nasıl yerleştiğidir. Bu soru, teknolojik bir paradigmayla tatmin edici biçimde cevaplanamaz. Örne-

ğin, Williams'ın sorusuna verilebilecek tatminkâr olmayan cevaplardan biri, televizyonu icat eden bilimsel araştırma üzerine odaklanmak olacaktır. Teknolojiye bu şekilde bakmak, televizyonun yayılmasını toplumsal ihtiyaçlar, amaçlar ve pratiklerden soyutlar. Williams'a göre, kitle televizyonunun gelişiminin, ekonomi, devlet ve Williams'ın ifadesiyle, mobil özel mülkiyetçilik (*mobile privatism*) tarafından *üstbelirlendiği* söylenebilir (Williams, 1974). Williams'ın çözümlediği çok sayıda sebepten en can alıcı olanı, elde ettiği kârla iletişim teknolojilerinin gelişimine egemen olan özel sermayedir. Radyo gibi, televizyonun kültürel biçimi de, ev-tabanlı tüketiciliğin şekillendirdiği bir pazara uyarlanmak zorunda kalmıştır. Başka bir deyişle, televizyon teknolojisi, bir yandan kolaylıkla taşınabilecek kadar küçük olmak zorundayken, diğer yandan 'kişisel' alımlama koşullarının gereksinimleriyle uyum içinde olmak durumunda kalmıştır. İlk televizyonlar, genellikle insanların oturma odalarına uygun olmaları için tasarlandıklarından mobilya ile kaplanmıştı. Williams'ın sıklıkla mobil özel mülkiyetçilik olarak adlandırdığı bu durum, bir yere kadar devletin kamu yayıncılığı politikası tarafından dengelenmekteydi. İngiltere'de televizyonun gelişimini şekillendiren (her ne kadar aynı şey ABD için söylenemezse de) yönetim mekanizmaları (*steering mechanisms*), hem kamusal hem de özeldi. Bir yandan televizyonun ticarileştirilmesi onun özel olarak tüketileceği anlamına gelirken, diğer yandan kamusal olarak düzenlenmesi devlete kendi meşruiyetini geliştirmeye yönelik bir araç sağlamaktaydı. Hem vesayetçi hem de demokratik olabilen kamu hizmeti yayıncılığı fikri, devletin tanımladığı bir ulusal kültürden kaynaklanmaktaydı. Ancak, 1950'lerden beri yayıncılık sistemlerine ilişkin en önemli gelişme, Amerikan iletişim uygulamalarının yayılımları olmuştur. Ulusal ve devlet kontrolünde olan yayıncılıktan, küresel ve ticari televizyon biçimlerine bir dönüşüm oldu. Bu durum, film, televizyon ve vi-

deoda bir dünya pazarı yarattı. Williams, kültürel olarak ortaya çıkmakta olan uydu ve kablo sistemlerinin gelişimine, diyalektik olarak bakılması gerektiğini savunur. İngiliz devletinin alandaki egemenliğini aşındıran kültürel üretim alanındaki kapitalist dünya pazarı, ucuz televizyondaki fiyat indirimleri aracılığıyla, yerel ürünlerin yapımını önleyecektir. Buna alternatif olarak, yeni iletişim sistemlerine yönelik daha 'toplumsallaşmış' bir yaklaşım, yerel denetim biçimleri aracılığıyla, geniş ölçekli sermayenin ve ulus devletlerin egemenliğini zayıflatmaya çalışmalıdır. Böylece kamu hizmeti yayıncılığı, ulusal ve uluslararası bağlantılarını muhafaza ederek, aşamalı olarak yerelleşecek ve demokratikleşecektir.

2) Williams, televizyon programlarının ağlar arasındaki dağıtımına ve kendi ifadesiyle televizyon akışına bakarak televizyon izleme 'deneyimi'ni ele alır. Ticari televizyonun ve kamu televizyonunun içerik analizi, ikincisinin programlarının daha toplumsal ve eğitici bir doğası olduğunu gösterir. Ancak her iki televizyonun ortak noktası, programlamanın izleyiciyi akşam eğlencesi için alıkoyma girişimi adına ardışık bir akış içinde düzenlenmesidir. Ien Ang, akışı, "tikellikleri hiçbir belirgin derin etki uyandırmaksızın programların gidip gelişi" olarak tanımlar (Ang, 1985: 22). Bu görüngü, belirli bir programı eleştirel olarak ele almaktansa, pasif bir şekilde televizyon izleme deneyiminde açık şekilde görülür. Televizyonun kişiselleşmiş bir dinlencenin aracı haline gelmiş olması kaçırılmış bir fırsattır. Bunun yerine Williams, iletişim kanallarının herkese açılmasının daha sağlam bir kamusal söylem biçimi için eleştirel bir forum sağlayabileceğini ileri sürer.

3) Williams'ın incelediği izleyici araştırmalarının büyük bir kısmı, teknolojik determinizmin varsayımlarına benzer şeyleşmiş varsayımlar üzerine temellendirilmişti. Williams'ın yazdığı dönemde bilimsel olarak yalıtılmış 'etkiler' araştırması, bu araş-

tırma paradigmasına egemen hale gelmişti. Bu türden bir girişim başarısız olmaya mahkûmdu. Bu, büyük ölçüde, televizyonun etkisi ile toplumsal ilişkiler içindeki izleyicinin bağlamsal konumunun ayrıştırılması sorunundan ileri geliyordu. Aynı zamanda bu analizlerde var olan aşırı basitleştirilmiş sebep ve etki modelleri, çoğu kez kurumsal televizyon örgütünün üzerinde çalışmaya değer olmadığını varsayar. Williams izleyici araştırmasının daha fazla geliştirilebileceğini düşünürken, bu konular toplumsal kitle iletişim örgütlenmesi kadar siyasal öneme sahip değildi (Williams, 1974: 123).

Williams'ın yapıtları, İngiliz basın tarihinin oluşturulmasında yaşamsal önemdedir (Williams, 1965, 1978, 1989c). Televizyon üzerine çalışmalarında olduğu gibi, Williams'ın yazıları, tarihsel bir yaklaşım ile basın üzerine radikal ve liberal perspektifler arasında bir köprü kurma arzusunu birleştirir. Williams, ulusal basının devletten bağımsızlığının eleştirel özgürlüğünü elde etmesinde önemli olduğunu göz önünde bulundururken liberal perspektifler, büyük holdinglerin denetim gücünü çoğu kez yok saymışlardır. 20. yüzyıl ulusal basında iki büyük gelişmeye tanıklık etmiştir: Popüler radikal basının yok oluşu ve basının kültürel kutuplaşması. Radikal basının kaderi başka yerlerde tartışılmış olsa da (Curran ve Seaton, 1985), orta ölçekli basındaki aşınma Williams için özellikle önemli olmuştur (1987). Colin Sparks (1992b), popüler ve nitelikli basın arasında gittikçe artan ayrışmanın, tabloid okuyuculara kurumsal süreçlerin fazlaca kişiselleşmiş bir açıklamasını sunduğunu öne sürer. Enformasyonun yüksek ve düşük nitelikli biçimlerinin kültürel olarak parçalanması, işçi sınıfı arasında gittikçe büyüyen atomlaşma ve siyasal edilgenlik ile ilişkilendirilmiştir (Williams, 1985). Williams'a göre bu gibi gelişmelerin, ortak gelecekteki tüm katılımcı demokrasiler üzerinde açıkça olumsuz sonuçları olmuştur.

Raymond Williams ve İletişim Teorisi

Bu bölümde Williams'ın argümanlarını daha ayrıntılı olarak gözden geçirmek istiyorum. Dört temel nokta üzerinde duracağım: 1) altyapı ve üstyapı kavramları, 2) Williams'ın ideoloji ve hegemonya kavramlaştırması, 3) demokratik realizmin günümüzdeki işlerliği ve 4) Williams'ın edebi arka planının önemi.

1) Altyapı ve üstyapı kavramlarını savunan Marksistler, genellikle Enzensberger'e (1976b) kıyasla Dallas Smythe'inkine (1977) daha yakın bir teorik duruşu ifade ederler ve bu noktada Nicholas Garnham (1986a) da bir istisna değildir. Garnham, kültürel üretim üzerine düşünürken ekonomik olanın kesin bir biçimde belirleyici olduğunu iddia eder. Kültür endüstrilerini çözümlerken ilk sorun, onların sermaye için yerine getirdiği ekonomik işlevdir –ki bu noktada Garnham, Dallas Smythe ile hemfikirdir. Kitle iletişim araçları tarihsel olarak, ekonomik altyapının daha doğrudan üretim biçimleri aracılığıyla artı-değer yaratabilme kabiliyetine sıkıca bağlı olmuştur. Üstyapı tarihsel olarak ekonomik olan tarafından şekillendirilmiştir, çünkü "artı-değerin dağıtımını belirleyen bu toplumsal ilişkilerdir" (Garnham, 1986a: 29). Kültür endüstrilerine bugün yapılan yatırım, artan artı-değerin bir ürünü ve yeni yatırım alanları arayışı olarak kavramlaştırılabilir. Bu okumaya göre, üstyapı özerk bir gelişim düzeyi içinde var olmaz ve ekonomik olana sıkı bir şekilde bağlıdır. Buna göre, Williams'ın analizi toplumsal pratiklerin maddiliğini vurgulamakta haklıdır ancak ekonomik olanın belirleyiciliğini tanımada başarısızdır.

Terry Eagleton (1989), Williams'ın aksine, 'altyapı ve üstyapı'nın ontolojik bir tez olmadığını belirterek buna karşı çıkar. Williams'ın piyanist ve işçi örneğine geri dönersek, piyano çalmanın piyanoyu yapmak kadar gerçek olduğu kolaylıkla kabul edilebilir. Ancak 'altyapı ve üstyapı', ontolojiden ziyade belirle-

me sorununa dayanır. Geras (1987) ve Garnham'ın (1986a) da ortaya koyduğu gibi, 'altyapı ve üstyapı', politik ve kültürel pratiklerin göreli özerklik düzeylerini açığa çıkarmaya çalışır. Eagleton, şüphesiz bu noktada haklı olsa da, Williams'ın argümanı aynı zamanda 'altyapı ve üstyapı' etrafında dönen tartışmanın niteliği gereği indirgemeci olduğunu göstermeye yöneliktir. Garnham'ın, Williams'ın ekonomik determinizm konusundan kaçındığı iddiası da benzer biçimde yanıltıcıdır. Williams'ın kitle iletişimi üzerine ikinci kitabı, altyapının belirleyiciliğinin tarihsel olarak izlenmesi gerektiğini ve önceden varsayılamaz olduğunu gösterir (Williams 1974). Sorun, Williams'ın belirleme merkezli konulardan sakınmasından çok, onun Marksizm'in analitik çerçevesinin kimi boyutlarını eksik bulmasıdır. Belirlenim üzerine Williams şöyle yazar:

> Belirlenimi tek bir güç ya da güçlerin tek bir soyutlaması olarak değil, gerçek belirleyici faktörlerin –iktidarın ya da sermayenin dağıtımı, toplumsal ve fiziksel miras, gruplar arasında ölçek ve büyüklük ilişkileri– sınırlar koyduğu ve baskı uyguladığı; ancak bu sınırlar içinde, baskı altındaki veya baskı karşısındaki çok boyutlu etkinliğin sonuçlarını bütünüyle denetleyemediği gibi, bütünüyle tahmin de edemediği bir süreç olarak düşünmeliyiz (1974: 130).

Garnham ve Dallas Smythe, eşit konumlarda bulunmasalar da, ekonomist açıklama biçimlerine fazlasıyla bağlanmışlardır. Ancak Williams'ın kitle iletişim tartışması, en az iki düzeyde daha tercih edilebilirdir. İlki ve en önemlisi, televizyonun evrimini karmaşık ve süreksiz bir süreç olarak tanımlamasıdır. Örneğin, televizyon teknolojisi büyük ölçüde askeri araştırma tarafından şekillendirilmiş, sonrasında televizyon yeni iletişim biçimlerine doğru bir dönüşüm geçirmiş ve kamu hizmeti yayıncılığı ancak televizyon piyasada alınıp satılabilen bir metaya dönüştürüldükten sonra ortaya çıkmıştır. Bu iki örnek, devlet ve ekonomi arasındaki karşılıklı ilişkinin kitle televizyonunun

kültürel üretiminde nasıl belirleyici oluğunu gösterir. Diğer tarihsel bağlamlarda Williams, Amerika'yı kastederek, ekonominin daha öne çıkmış olduğunu ve devlet düzenlemesinin ekonomi üzerinde daha az bağlayıcı olduğunu savunur. Kitle iletişim teorisi ekonomik olanın izinin sürülmesi etrafında yeniden yönlendirilecek olsa, kapitalist toplumlarda kamusal ve ticari koşulların farklı kültürel karışımlarını pek de iyi açıklayamazdı. Williams'ın kitle iletişim tartışmasının tercih edilebilir olmasının ikinci nedeni –aşağıda değineceğim bir nokta– ekonomi politik ve kültürel içerik düzeyleri arasında bağlantılar kurmasıdır. Öte yandan Garnham ve Dallas Smythe, maddi olarak üretilmiş simgesel biçimlerin ideolojik rolünü ısrarla hafife alırlar.

2) Hegemonik kültür, egemen norm ve değerler kümesi etrafında bir düzen bulur. Modern çağın doğmakta olan duygu yapısı, iletişim kuramama, kültürel kimliğin parçalanması ve egemen bireye olan inançtır (Williams, 1989c). Diğer modernite analizlerine (B. Anderson, 1983: Frisby, 1981; Giddens, 1990; Jameson, 1991) bağlı kalarak Williams, yabancılaşma, parçalanma ve sürgün olma hislerine olan modernist ilginin kurumsal boyutlarla yeniden ilişkilendirilmesi gerektiğini vurgular. Yani, Williams'a göre modern öznelliğin yayılması, esasen kapitalist ekonominin işleme tarzından ve ekonomik rasyonalite biçimlerinin egemenliğinden ileri gelir (Williams, 1985: 262). Daha iletişimsel bir toplum, sadece sosyalist bir ekonomi ve özyönetim ilkesinin kurumsal olarak tanınması aracılığıyla ortaya çıkabilir. Bu ve diğer bazı noktalarda Williams, Habermas'ın konuyla ilişkili kimi içgörülerine yakın duruyorsa (Eagleton, 1990: 409), o halde her ikisinin de ideoloji kavramlaştırması benzer şekilde hatalıdır. Williams ve Habermas, belli kültürel norm ve değerlerin bağlayıcı gücüne fazlaca değer biçmektedirler. Williams'a göre sanatsal formasyonlar, egemen birey örne-

ğinde olduğu gibi, belli değerlerin oluşturduğu takımyıldızları aracılığıyla anlaşılabiliyorsa bu, kültürel eğilimleri daha genel biçimde yansıtır. Modern toplumda var olan yapısal ve kültürel bölünmeler tarafından şekillendirilen eleştirel bakış açılarının çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda, bu varsayım, hayli şüpheli görünmektedir (Abercrombie vd., 1980). Hegemonya kavramı, çeşitli toplumsal grupların 'rızaya dayalı' egemenliğini güvence altına alan ideolojik bir harç söylemine dönüştürülmemelidir. Williams, hegemonyanın kültürel gücünü abartsa da, parçalanmanın ideolojik etkileri ile belli birleştirici norm ve değerlerlere ilişkin ikna edici bir karışım sunmayı başarmaktadır. Hegemonyanın rızaya dayalı inançlar ve pratiklerin kurumlaşmasıyla olduğu kadar, toplumsal atomlaşma süreciyle de işlediği düşüncesi Lukàcs ve Gramsci'den türetilmiştir. Williams'ın bu mesele konusundaki müphemliği, bir kültürel kaynakla diğeri arasında karşıtlık kuran diğer Marksistlere karşı alınmış bir tedbir görevi görmektedir.

3) Bu noktada, Williams'ın argümanlarının modern toplumsal bağlamlara göre yeniden formüle edilmesi gerekir. Demokratik realizmin iddiası, yerel ve ulusal medyanın, ekonomi ve devletten kurumsal ayrılığını örgütsel olarak sağlama almanın, daha sağlıklı bir iletişimsel kamusal alan yaratacağı şeklindedir. Bu önerilere yakınlık duyuyorsam da, yeterli bir iletişim etiği sağlamada başarısız olduklarını ve kültürel parçalanma ile küreselleşme gibi modern bağlamlar içinde tatmin edici bir konum alamadıklarını düşünüyorum. Burada bu konuları Salman Rushdie meselesine dair kısa bir tartışmayla ilişkilendirerek somutlaştırmak istiyorum.

Richard Webster (1990), Batı kültürünün önce Yahudilere yönelttiği nefretinin, 1945'ten beri Araplara yöneldiğine tanık olunduğunu iddia eder. Yeni bir Öteki grubunun temsili yaratımı, anti-Semitik propagandanın daha önceki biçimlerine yakın

bir benzerlik göstermektedir.[4] Batı 'Oryantalizmi'nin uzun tarihi ile birlikte (Said, 1978) bu gözlem, Salman Rushdie olayına ilişkin tüm kavrayışların ele alması gereken kültürel bağlamı sağlar. Simon Lee'ye (1990) göre liberal entelektüeller, tartışmaya İngiliz Müslümanlarından ziyade, yazarın ifade özgürlüğü açısından bakmışlardır. Medya Williams'ın demokratik realizm teorisi gereğince hareket etmiş olsaydı, ulusal kamusal alana erişimde İngiliz Müslümanlar nüfuzlu gruplarla aynı haklara sahip olacaktı. İngiliz Müslümanların eylemleri de, İngiltere ve dünyanın geri kalan kısmındaki Müslüman topluluğun yapısal ve tarihsel bir analizi içerisinde daha doğru bir şekilde konumlandırılacaktı. Olayın simgesel inşasına katılan haberciler, Rushdie'nin romanının yayımlanmasından ötürü kendilerini tehdit altında hissedenlere karşı daha derinlikli bir anlayış geliştirmek durumunda kalacaklardı. Ayrıca, Williams'ın gözden geçirilmiş kamusal alanı, izleyicinin medya enformasyonunu nasıl yorumlayabileceğine dair daha bilgili bir değerlendirme geliştirmeye çalışacaktı. Nereden bakılırsa bakılsın, medyanın kitap yakma olayını dolaşıma sokmasının bir kültürel kriz hissini beslemesi kaçınılmazdı. Aslında, daha çoğul bir medyanın sonuçlarından biri olarak, kitap yakma olayı hiç gerçekleşmemiş olabilirdi! Bir başka deyişle, İngiliz Müslümanların ilk protestoları görmezden gelinmiş ya da klişeleştirilmiş olmasaydı, onlar da kendilerini politik olarak başka şekilde ifade etmeyi tercih edebilirlerdi. *Şeytan Ayetleri*'ne karşı yürütülen kampanyanın, kamusal kitap yakma olayından önce başladığını düşündüğümüzde, bu durum daha belirginleşmektedir.

Bu tip önlemler daha anlayışlı bir topluluğun yaratılmasına yardımcı olabilse de, Wiliams'ın önerileri yine de sınırlı kalmak-

[4] Webster, Arapların da Yahudiler gibi hayvanlar olarak sunularak insanlıktan çıkarıldıklarını iddia eder.

tadır. Demokratik realizmde, bağlamsal olarak 'diğer' seslere de yer verme gerekliliğine yapılan vurguya rağmen, Williams, ifade özgürlüğünü yükümlülük yerine hak olarak görme eğilimindedir. *Communications*'ın (1962: 135-7) son bölümünde Williams, bu tür bir tartışmadan bariz biçimde kaçınır. Bunun nedeni, katılımcıların hakları aracılığıyla dağıtılan daha demokratik bir medya tasarlamasıdır. Williams'ın kamusal alanın yeniden düzenlenmesine haklar açısından bakmış olması, belki de kendi tarihsel bağlamına bağlı olarak açıklanabilir. Williams, demokratik realizm kavramını, piyasa ve Reithyen vesayetçiliğin İngiliz kültürünü egemenlik altına almış göründüğü bir dönemde oluşturmuştu. Bu modellerden hiçbiri, Williams'ın doğmakta olduğunu düşündüğü duygu yapısını geliştirmeye uygun değildi. Kültürel katılımcılara yükümlülükler koymak, hem normalleştirici devlete hem de piyasanın kâr etme ihtiyacına sanatsal tavizler vermek anlamına gelecekti. O zamanlar bunlar önemli kaygılardı. Yine de Williams'ın kültürel analizi, modern toplumun çokkültürlü doğasını yeterince değerlendirmekten çok uzaktır. Bu nedenle, Rushdie tartışması üzerine, karşılıklı hakaretten daha geniş bir bakış açısı çoğulluğuna sahip olabilirdik. Habermas'a (1989) göre tartışmaya katılım, bizi başkalarının iddialarını dikkate almak ve onlara rasyonel bir biçimde yanıt vermekle yükümlü kılar. Benzer biçimde, Zygmunt Bauman'ın (1991; 1992a) yapıtları da, kendimize başkalarının bakış açısından bakmaya ve yükümlülüklerimizin kapsamını tanımaya iter. Bauman, ancak başkaları için sorumluluk almaya hazır olduğumuz ölçüde, etik içeriği olmayan bir kültürü sürdürmekten kaçınabileceğimiz sonucuna varır (Bauman, 1992a). Ancak, temel mesele şudur ki, katılımcılar birbirinden kökten farklı yaşam biçimlerine dair katkıları ve bakış açılarını saygılı bir şekilde dinlemedikleri sürece, iletişim özgürlüğünün güven ve saygı ilişkilerini beslemesi pek mümkün değildir.

Öte yandan, uzun devrim düşüncesi, yerel ve ulusal kültürel arz biçimleri lehine güçlü bir argüman inşa eder. Böylesi bir strateji yeni öznelerarası ilişkiler için bir zemin sağlayabilirse de, toplumsal yaşamın büyük bir kısmının küreselleşmiş ve parçalanmış niteliğini değerlendirmekte yetersiz kalır. Bu noktada Williams, benim kültürel emperyalist tez ve ulusalcı tez olarak adlandırdığım iki tezi birleştirmektedir. Bu yaklaşımların her ikisinin de güçlü yanları olsa da, geç kapitalizmin kültürel açıklamasını yapmakta yetersiz kalmaktadırlar. Kültürel emperyalizm tezi, büyük medya holdinglerinin egemenliğinin bir sonucu olarak, küresel kültürün farktan ziyade aynılık aracılığıyla oluşturulduğunu öne sürer. Bu bakış açısına göre kültür endüstrisi, Madonna ve McDonald's'ın Amerikanlaştırılmış küresel kültürünü üretir (Schiller, 1970). Öte yandan, ulusalcı tez, modern kimlikleri küresel değil, ulusal kültürlerin oluşturduğunu iddia eder. Ulus devletler nesillere ait deneyimi düzenleme, ortak anılardan söz etme ve ortak bir yazgı kurma kapasitesine sahiptir (Smith, 1990). Benim iddiam, Amerikan küresel kültürünün etkisini yumuşatmak adına Williams'ın ulusal-yerel kültürü radikalleştirmek istediği yönündedir. Bu strateji en azından iki noktada yetersiz kalır. İlk olarak, gelecekteki herhangi bir radikal kamusal alan, iletişim araçlarının demokratik mülkiyeti ve denetiminin söz konusu olmadığı ulusaşırı kapitalizm koşullarında işlemek zorunda olacaktır. Demokratik teorinin, bu kurumların küresel toplumsal denetime nasıl tabi olabileceğini ele alması gerekir. Williams'ın yerel ve ulusal olana ilgisi, dikkati bu düzeyden uzaklaştıran gerileticı bir içe kapanmayı teşvik etmektedir. Daha tatmin edici bir teori, demokrasi ilkesini yerel ve ulusal düzey dışındaki düzeylere de uygulamalıdır. Aslında çoğul bir medyada ifade olanağı bulacak parçalanmış yerel kültürlerin birçoğu, küreselleşmeye karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Eric Hobsbawm (1990), Avrupa'da etnik şiddetin tırmanması-

na da bu açıdan bakılabileceğini ileri sürer. Hobsbawm'a göre yeni milliyetçilikler, her şeyden önce, ulus devletin düşüşüne ve modernitenin süreğen kültürel akışına karşı savunmacı ve fundamentalist birer tepkidirler.[5] Bu nedenle Williams'ın daha yerel olan medyası, kamusaldan depolitize bir geri çekilmeyi dillendirmek gibi amaçlanmamış bir sonuç verebilir.

Ulusaşırı kültürel üretimin hegemonyasının diğer sonucu, kültürel aynılık değil, iletişimsel ilişkilerin parçalanmasıdır. Örneğin yurttaşlar, Salman Rushdie olayıyla ortaya çıkan meselelere ilgi göstermeyebilir, konuyu sağ görüşlü tabloidlerden takip etmeyi tercih edebilir, spor sayfasına geçmeden önce olayla ilgili bir makaleye şöyle bir göz atabilir ya da konuya dair bir saatlik bir programa katlanmak için kendilerini çok yorgun hissedebilirler. Elbette konunun önemli olduğunu düşündüğü halde olayları katılımcılardan farklı şekilde yorumlayanlar da olacaktır. Bu düşünceler, Williams'ınki gibi, ulusal ve yerel dayanışma ve topluluk biçimleri inşa etme girişimlerinin sınırlarını ortaya koymaktadır. Elbette bu sınırlar önemli olsa da, Williams'ın demokratik iletişim sistemleriyle ilişkilendirerek ele aldığı konuların eleştirel önemini gözden kaçırmamak gerekir.

4) Williams'ın kitle iletişim analizini şekillendiren, Leavisçi edebiyat eleştirisi arkaplanıdır. Genel düzeyde, Williams'ın kültür teorisi sanatsal üretim biçimleriyle fazlaca ilgilenir. Williams'ın, hegemonya tartışmasında 'istisnai' sanatsal formasyonlara önemli bir rol atfettiği görülebilir. Bu eğilim, medya kültürü konusunda da, televizyon akışı ve içeriğine ilişkin tartışmasında belirgindir. Öyle ki Williams, bir televizyon sekansına ilişkin yargısını edebi bir metin çözümlüyormuşçasına oluş-

[5] Şüphesiz Hobsbawm, yeni milliyetçiliğin tepkisel niteliğini abartmaktadır. Daha olumlu bir değerlendirme için bkz. Neil Ascherson, "In Defence of New Nationalism" (1991).

turur. Leavis gibi Williams da, sıkı bir inceleme aracılığıyla metnin altında yatan değerleri açığa çıkarmaya çalışır. Bu aydınlatıcı olabilirse de, Williams'ın Leavisçi estetik teori arkaplanı, anlamı dikkatli bir okuma aracılığıyla ortaya çıkan sabit bir özellik olarak ele almasını gerektirmektedir. Bu bakış açısı, izleyicinin dolayımlanmış metni edebiyat akademisyenleri gibi 'okuduğunu' varsaymakla kalmaz, aynı zamanda anlamı metinde sabitlenmiş olarak ele alır. Söylemek istediğim, *Friends* ve *Fraiser*'ın ideolojik içeriğinin, yerleşik izleyicilerin onları nasıl anlamlandırdığından ayrı bir şekilde yargılanabileceği değil. Ancak Williams akış tartışmasında, kendi metin okuması ile var olmayan genelleştirilmiş bir izleyicinin okumasını birleştirme eğilimindedir (Laing, 1991: 164).

Bu eleştirilerin fazla ileri götürüldüğü de görülebilir. John Fiske (1987b), Williams'ın yapılandırılmamış ve başıboş bir televizyona dudak bükmesinin ardında, isim sahibi bir yazarı olan bütünlüklü bir metne duyduğu arzunun yattığını öne sürer. Williams, televizyonun çelişkili ve kararsız doğasının muhalif okumalara nasıl olanak sağladığını hesaba katmayı başaramaz. Fiske'in haklı olduğu bir yan olsa da, kendi Williams okuması da hayli sınırlıdır. Williams'ın akış üzerine yazdıklarını şekillendiren, demokratik realizm olarak adlandırdığım kavramdır. Katılımcılarına daha fazla yetki veren iletişim biçimlerine duyulan ihtiyaç, artık anlaşılabileceği gibi, demokratik topluluk biçimlerinin geliştirilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Belki de Williams'a yönelik eleştirel bir girişimde, onun edebi yönelimi ile sosyalist hümanizmi arasında var olan diyalektik açımlanmaya çalışılmalıdır. Popüler medya kültürünün söylemsel olarak açık doğası üzerinde yeterince durmamış olduğu doğruysa da, Williams, medya, demokrasi ve topluluk üzerine çok sayıda önemli perspektifi çağdaş eleştirinin başaramadığı şekilde birbirleriyle ilişkilendirmiştir. Medya kültürlerinin henüz yeterince anlaşılmamış bir demokratik işlevi

olduğu şeklindeki önemli kavrayışı, Williams'ın kültürel üretim ve içerik üzerine düşüncelerini birbirine bağlamaktadır.

Kitle iletişimi üzerine çalışan birçok İngiliz Marksist'ten farklı olarak Raymond Williams, hegemonya konusu ve parçalanmış bilinç biçimlerinin bütünlediği bir ekonomi politik analizi inşa etmeyi başarmıştır. Williams'ın kültür, siyaset ve ekonomi üzerine yazdıklarının teorik genişliğinden etkilenmemek mümkün değildir. Şimdi bu konular, Glasgow Üniversitesi Medya Grubu'nun içinde yer aldığı daha ideolojik bir çerçeveyle ilişkili olarak incelenecektir.

Glasgow Üniversitesi Medya Grubu ve Televizyonun Yanlılığı

Glasgow Üniversitesi Medya Grubu (GUMG), 1970'lerde ve 1980'lerin ilk yılları boyunca televizyon haberlerinin *yanlılığı* üzerine bir dizi ufuk açıcı çalışma yapmıştır (1976a; 1976b; 1982). Bilinen adıyla *Bad News* kitaplarında, ampirik ve semiyotik analiz aracılığıyla televizyon haberlerinin sunumundaki sistematik sınıfsal yanlılığı ortaya çıkarmayı amaçlamışlardır. O dönemde bu çalışmalar, kitle iletişim araştırmaları üzerinde kayda değer bir etki yapmıştı. Ancak grubun kolektif katkıları sert bir tepkiye maruz kaldı (Fiske, 1987a; Harrison, 1985). Bu durumun nedenleri, grubun kimi bariz teorik zaafları, epistemoloji sorunu üzerinde genel bir vurgu değişimi ve izleyici araştırmasının geliştirilmesiyle ilgilidir. Glasgow Grubu'na yönelik eleştirilerin büyük bir kısmı yerinde olmasına karşın – aslında bu değerlendirme, kolektifin bazı ilk dönem üyeleri tarafından da paylaşılmaktadır (Philo, 1990)– ben, çalışmalarının özünde önemli bir kavrayış içerdiğini ileri süreceğim. Televizyon haberlerinin analizinde eleştirel bir yaklaşım, İngiliz Marksist kitle iletişimi yazınının temel bileşenidir. Bununla birlikte,

izleyicilerin yorumlayıcı kavrayışlarına dair varsayımlar, grubun ***nesnellik*** sorunuyla ilgili yaşadığı kafa karışıklığı ve kurumsal analizin eksikliği GUMG'nin temel zaaflarıdır.

İki Örnek Olay Çalışması:
Kötü Haberler ve İyi Haberler

News at Ten'de (On Haberleri) söyleyebilecekleri gibi, önce kötü haberler. *Bad News* kitaplarının büyük bir bölümü, 1970'lerin son dönemi boyunca endüstriyel çatışmaların yanlı temsil edilmesiyle ilişkilidir. Araştırmacılar, kapsamlı video görüntülerine dayalı kanıtlar aracılığıyla, haberlerin tutarlı bir orta sınıf ideolojisini yeniden ürettiğini öne sürerler. Bu nedenle haberler, çıkarsız haberciliğin nötr, nesnel, yansız ürünleri değildir; belli sınıfsal önvarsayımlara dayanırlar. GUMG'ye göre, 1975 yılının ilk 22 haftasında yayınlanan endüstriyle ilgili haberlerinin en az üç bakımdan yanlı oldukları söylenebilir. İlk olarak, medya, toplumsal 'gerçekliği' yanlış temsil ettiği için yanlıdır. Bu, televizyon haberlerinin toplumsal olarak inşa edildiğini yadsımak anlamına gelmez; endüstriyel ilişkiler dünyasına ilişkin kimi temsillerin diğerlerine kıyasla daha gerçeğe uygun oldukları anlamına gelir. Bu açıdan, GUMG fiilen kaydedilmiş iş durdurma olayları ile televizyon haberlerinde bildirilenler arasında tutarlı bir ilişki olmadığını saptamıştır. Buna karşın, araştırmalarından çıkan sonuç, otomotiv endüstrisi gibi belli iş alanlarının diğerlerine göre daha fazla temsil edildiği olmuştur (GUMG, 1976a: 191). Endüstriyel çatışmaların haber değerini, mal ve hizmet tüketicilerinin görünür rahatsızlıkları ile İngiltere'nin düşük ekonomik performansının sembolü olarak düşünülen endüstriler belirliyor görünmektedir. İkinci olarak, televizyon haberleri, kapitalizmin merkezi ekonomik ilişkilerini yeniden olumlamaları ya da sorgulamamaları ölçüsünde yanlı

olarak tanımlanabilir. Medya, grevlerin asla meşru olmadığı ve daima işçilerin hatası olarak görüldüğü egemen ideolojik konsensüs içinde işler. Sermaye ve emek arasındaki çatışmaların haberleştirilmesine geldiğinde, televizyon haberleri statüko ile çoğunlukla uyum içinde olan bir 'kısıtlı kod'a dayanır. Örneğin, 1975'te İngiliz Leyland otomobil fabrikasındaki sorunların haberleştirilmesinde, düşük yatırıma ve kötü işletme pratiğine ilişkin kanıtlara çok az değinilmiştir (GUMG, 1982: 20). Grup burada, o dönemin İşçi Partili Başbakanı Harold Wilson'un Leyland'daki 'gereksiz iş durdurma olayları'na dair yaptığı bir konuşmayı kullanır. Grup, suçu doğrudan işçilere yüklemek amacıyla, özgün konuşma metninin BBC tarafından epeyce değiştirildiğini iddia eder. Bu, Wilson'ın ilk konuşmasında yönetime ve işçilere eşit yaklaşımının üstünü örter. Burada sunulan kanıt, işçi sınıfından seslerin kitle iletişim araçlarından dışlanmasını içeren üçüncü bir yanlılık nosyonuyla ilişkilendirilebilir. Televizyonun bu türden kapatılmış bir ideoloji üretmesinin sebeplerinden biri, medyanın mesleki kültürüne orta sınıf arkaplanından gelen insanların egemen olmasıdır. Televizyon medyası işçileri, hem maddi koşulları itibariyle hem de simgesel olarak işçi sınıfından ayrıdır. Egemen orta sınıf dünya görüşüyle çelişen enformasyon, ya dışlanacak ya da sadece parçalar halinde yer bulacaktır. Bu üç yanlılık nosyonu birleşerek, gerçekliği çarpıtan, egemen toplumsal ilişkileri yeniden olumlayan ve çelişkili bakış açılarını dışlayan güçlü bir ideoloji üretmektedir.

Şimdi de iyi haberler. GUMG (1985), endüstriyel anlaşmazlıklara ilişkin araştırmalarını, İngiliz devletinin savaş ve barış dönemlerinde medya tarafından nasıl ele alındığına ilişkin analizlerle sürdürdü. Ben, Falkland Savaşı'na yoğunlaşacağım, ancak daha önceki araştırmadan farklı olarak, grubun bu araştırmada medya içeriğinin üretimini belirli sınırlar içine yerleştirme yönünde daha büyük bir kaygısı olduğu açıktır. Falkland Sava-

şı'nın ele alınışı, Savunma Bakanlığı tarafından dayatılan doğrudan denetim biçimleri, lobi sistemi ve gazetecilerin kamuoyu konusundaki öznel yargıları tarafından üstbelirlenmiştir. Orduyu, devleti ve kamusal ilgiyi birbirine kenetleme ihtiyacının gerektirdiği iyi haberlerin simgesel üretimi, grubun özel askeri birliklerin ailelerine ilişkin tartışmasında vurgulanmaktadır.

Falkland Savaşı'na katılan askerlerin ailelerinin sunumu çoğunlukla kadınlara odaklanıyordu. Glasgow Grubu'na göre kadınların hayatı, ancak haberleri yapan erkeklerin yokluğunda haber değeri taşımaya başlamıştı. Bu bağlamda haberciler, kadın akrabaları geleneksel rolleri içinde, erkekler için bakıcılar ve duygusal destekçiler olarak sunuyorlardı. Geleneksel aile kalıplarının çöküşü ve kadınların gittikçe artan oranda ekonomiye dahil oldukları göz önünde bulundurulduğunda, bu, yalnızca gerçek olanın hatalı temsili olmakla kalmaz; aynı zamanda kadınları ideolojik bir biçimde 'duygu taşıyıcıları' olarak konumlandırır (GUMG, 1985: 99). Görüşülen kadınlara, devlet politikasını eleştirel olarak nasıl değerlendirdikleri yerine, çoğunlukla nasıl hissettikleri sorulmaktaydı. Bu söylemsel strateji, eril kamusal alan ile duygusal kadınsı özel alan arasında örtük bir bölünmeye yaslanmaktadır. Dahası, iyi haberlere yönelik belirgin şekilde toplumsal cinsiyetçi çaba, kadınların görünürdeki özel acıları etrafında aile ve topluluk dayanışması nosyonunu yaratmaktadır. Kadınların ideolojik konumlandırılışı, 26 Mayıs 1983 tarihli bir BBC haberiyle örneklenebilir. Haber, 40 donanma askerinin eşlerinin, ordudaki enformasyon akışının yavaşlığından ötürü yaptıkları protestoyla ilgilidir. Bu, kadınların deneyimlerini vatansever bakıcılar olarak çerçevelemiş olan haberlerin tarzına potansiyel bir tehdit oluşturmuştu. Ancak BBC, kadınlara şikâyetlerini seslendirme fırsatı tanımayarak Donanma'nın verdiği güvencelere odaklanmıştı. Kadınların medyaya erişimden yoksun bırakılması, yukarıda değinilen üç yönden yanlıdır. Televizyon haberlerinin egemen ideo-

lojisi, kadınların toplum içindeki çeşitliliğini bastırır, bir aile ideolojisini yeniden üretir ve ayrıksı sesleri susturur.

Seyircinin Gözü ve Medya Çalışmalarında Nesnellik

Bu bölümde, Glasgow Grubu'na ilişkin tartışmaların ortaya çıkardığı temel karışıklıklardan biri üzerine yoğunlaşacağım. Çalışmalarda sunulan kötü ve iyi haberlerin her ikisi de, nesnellik ve tarafsızlık kavramlarına dayanmasına rağmen, bu tarz iddialar içkin biçimde ideolojik oldukları düşünülerek bir kenara atılır. Yani Glasgow Grubu'na göre, medyanın otomotiv endüstrisini ve İngiliz askerlerin kadın akrabalarını temsil edişine, gerçekliği çarpıttığı için itiraz edilebilir. Açıktır ki, bu tarz ifadelerle nesnelliğin reddi, kolay kolay bir arada bulunamaz. Bir başka örnek vermek gerekirse, televizyon haberlerinin belli eleştirel perspektifleri kamusal alandan sistematik olarak dışladığı iddiasında, tarafsızlık değeri örtük olarak işin içine katılmaktadır. Bu değerin ideolojik olduğu gerekçesiyle reddi, eleştirel analizin teorik temellerini ortadan kaldırır. GUMG, medyanın kendi ifade ettiği denge, tarafsızlık ve nesnellik değerleri aracılığıyla içkin bir eleştirisini yapmış olsaydı, çok daha sağlam bir teorik zeminde olurdu. İfade edilen değerler ile gerçekleştirilenler arasındaki derin uçurum, ideallerin kendilerini sahte bularak reddetme eğilimine yol açmıştır. Bu seçenek, tam da otoriter toplumlarda daha propagandacı medya biçimlerinin gösterdiği gibi yıkıcı sonuçlara yol açar. Glasgow Grubu'nun aksine, burada, geleceğin her türden demokratik medyası için denge, nesnellik ve tarafsızlık ilkelerinin radikalleştirilmesi gereği savunulmaktadır. Sorun idealler değil, bu değerlerin medya pratiğinde ne şekilde muhafaza edildiğidir.

Glasgow Grubu'nun ufuk açıcı çalışması, 1970'lerin sonunda ilk ortaya çıktığında, dozu gittikçe artan bir eleştirel tepkiyle kar-

şılaştı. Bu, bir ölçüde, genel olarak kültürel çalışmalarda nesnellik fikrine karşı tırmanan şüphecilikten kaynaklanmıştır. Post-yapısalcılığın, yorumsamacılığın ve psikanalizin kültürel analiz üzerindeki etkisiyle vurgu, anlamın dayanıksızlığı ve izleyicinin yorum ufku üzerine kaydı. Kıta Avrupası teorisi, metin analizinden, izleyicinin öznelliğine doğru çekildi. Bu gelişmeler direniş, arzu ve haz izlekleri etrafındaki kimi *bastırılmış* sorunları açığa çıkardı. Bu çalışmaların odağı, radyo ve televizyon haberlerinin görece kapalı söylemlerinden, müzik kliplerinin, *kitsch* filmlerin ve pembe dizilerin söylemsel olarak daha açık alanına kaydı. Söz konusu çalışmalarda, yanlılık fikri çoğunlukla epistemolojik olarak naif bulunarak ya da ampirist bir yanılsama olarak görülerek çabucak reddedildi. Bu noktada, kültür teorisinin kimi dalları, toplumsal gerçekliğin tamamının dilsel olarak inşa edildiğini ve hakikat ile nesnellik iddialarının iktidar blokunun söylemsel pratikleriyle bağdaşık olduğunu ileri sürdü (Fiske ve Hartley, 1978; Fiske 1987a; Hartley 1992). Bu çalışmalar kültürel çalışmalar ile medya çalışmalarının süreğen işlerliği açısından çok önemli olsalar da, ben, eleştirel bir kitle iletişim teorisinin hakikat iddialarını sürekli olarak paranteze alamayacağını savunuyorum. Eğer hakikat iddiaları daima iktidar blokunun hegemonik stratejisinin bir parçasıysa, bu, tabi gruplar için geriye, örtük olarak, bir sekte politikası (*interruption politics*) bırakır (Laclau ve Mouffe, 1985). Bu türden bir Gramscici analiz biçiminin genel yönelimi –irrasyonel ve asılsız bile olsa– hegemonya-karşıtı bir strateji oluşturma çabalarını desteklemek olacaktır (Fiske, 1992). Hakikat, egemen toplumsal gruplara bırakılamayacak kadar önemlidir. Tüm televizyon haberleri bir simgesel inşa içerse de, gerçeğin kimi temsilleri ötekilerden daha yanlıdır.

Analizi odaklayabilmek adına, bu konular, 1984 madenci grevi ile televizyon üzerine yapılmış bir çalışmaya başvurarak ele alınacaktır (Cumberbatch vd., 1986). Bu çalışma, içerik anali-

zinden izleyici öznelliğine doğru çekilen yöntemsel yönelimin kimi siyasal içerimlerini vurgulamak için seçilmiştir. Yayın Araştırma Birimi'nin (Broadcasting Research Unit) raporu, 2 Mart 1984'ten 5 Mart 1985'e kadar, on iki ay boyunca yayınlanan BBC'nin *Nine O'Clock News* ve ITV'nin *News at Ten* programlarına dayanmaktadır. Cumberbatch ve arkadaşları, gerçeğin kitle iletişim araçlarından bağımsız, güvenilir bir anlatımına erişmeyi, yanlılığı ölçmedeki sorunlardan biri olarak öne sürmektedirler. Eğer, madenci grevinin algılanmasında olduğu gibi, birbiriyle rekabet eden gerçeklik anlatımlarıyla karşı karşıyaysak, yanlılık sorunu üzerine hüküm vermenin elbette zorlaştığı sonucuna varmaktadırlar. Araştırma ekibi bu noktada, Fiske ve Hartley'in yazılarına yaklaşır. Hakikat şüpheye yer bırakmayacak şekilde izleyicinin gözündedir. Çalışmadaki izleyici araştırması göstermektedir ki, madencilerin mücadelesini destekleyen izleyicilerin, televizyon haberlerinin grev karşısında yanlı davrandığını düşünmeleri desteklemeyenlere oranla daha muhtemeldir. Bu, izleyicilerin televizyon haberlerini nasıl okuduklarına dair bir şey açığa çıkarır. Bu görüşe göre, insanlar televizyon haberlerini izlerken yeni enformasyonu önceden var olan bir algısal çerçeveye uydurma eğilimindedir. Televizyon içeriği özneyi çağırmaz (Althusser, 1984); anlamı metne yansıtan öznedir.[6] Bu da televizyon izlemedeki yorumlayıcı süreçlerin değerlendirmesi kadar yetersiz kalır; ancak bu durum burada ele alınmayacaktır. Bizi daha çok ilgilendiren, medyayı tamamıyla aklayan raporun sonuç kısmıdır. Araştırmanın başlıca bulgusu, genel kamunun haberciliğin 'yansız' doğasından büyük ölçüde memnun olduğuydu. Çalışmanın geliştirdiği tek eleştiri alanı, geniş bir izleyici kesiminin de algıladığı gibi, medyanın grev saflarındaki şiddete aşırı yoğunlaşmasıydı. Televizyon haberlerinin grevin nedenlerinden çok grevin yürütülmesini vurgulama eğilimi,

[6] David Morrison (1992) da benzer bir yaklaşımı önermektedir.

haberlerin olay-odaklı niteliği düşünüldüğünde anlaşılabilirdir. Toparlamak gerekirse, araştırmanın içerik analizinin izleyici merkezliliği, ne madenci grevinin ideolojik bağlamına değinir ne de televizyon haber üretiminin içeriğini yeterince dikkate alır. Araştırmacıların iddiasına göre, televizyon içeriği hiçbir zaman 'değerlerden arınmış' olamayacağı için, yanlılığın algılanması, bir düzeyde izleyici yorumlarını içermek zorundadır.

Cumberbatch'in izleyicilere sığınması, televizyon içeriğine ilişkin nesnel hakikat iddialarında bulunmayı olanaksız hale getirir. Colin Sparks'ı (1987) izleyerek, izleyicilerin yanlılığı algılayıp algılamadığının, yanlılığın var olup olmadığından farklı bir analiz düzeni olduğunu öne süreceğim. Judith Lichtenberg (1991), bu teze uygun olarak, gazetecilerin nesnellik nosyonundan feragat edemeyeceğini ileri sürer. Nesnel hakikatin varlığından şüphe etmek, kendi bakış açımızdan bağımsız olarak 'gerçekte ne olduğu'nu kavrayabileceğimizden şüphe etmek anlamına gelir. Anlaşılan Cumberbatch ve arkadaşlarının savunmaya çalıştıkları tam da budur. Eğer böyle olsaydı, medya olayları kendi gerçeklik algısına uydurmak için onların sırasını değiştirdiğinde, buna tutarlı bir şekilde itiraz edilemezdi. Örneğin, işçileri polisten daha saldırgan kodlamak adına, BBC'nin 1984 grevi boyunca, Orgreave kömür madenindeki olayları hatalı temsil ettiği sıkça dile getirilen bir iddiadır. İzleyici araştırmasının bu türden bir iddiayı geçerli kılmada nasıl işe yarayabileceğini görmek zordur. Eğer alternatif enformasyon kaynakları yoksa izleyicinin olaylara ilişkin bilgisinin kaynağı, kendi fikir ufukları ile BBC tarafından üretilen haber metninin müzakereci ürünü olacaktır. Medya temsillerine ilişkin hakikat iddiaları, ancak daha nesnel bir gerçeklik versiyonuna başvurmaları halinde anlamlı olacaktır. Orgreave madencileri olayında, izleyicilerin madenci grevindeki 'gerçek olaylar'a olan uzaklığı, BBC'nin olayların sırasını düzenlemesine ilişkin bir yargıya varacak konumda olmadıkları anlamına gelir. Ayrıca, kültü-

rel üretim koşullarından maddi olarak yalıtılmış izleyicilerin bakış açılarının en az diğerlerininki kadar bilgili olduğunu iddia etmek, eldeki sorunun üstünü örtmektir. BBC, olayların sırasını değiştirmiştir veya değiştirmemiştir. Ayrıca, eğer yukarıda da gördüğümüz gibi, Glasgow Grubu medyanın gerçekliği çarpıttığını ileri sürecekse, bu iddialar kaçınılmaz olarak nesnellik nosyonuna bağlıdır. Denge, tarafsızlık ve nesnellik iddialarının dilsel olarak şekillendirildiği kabul edilse bile, bu onların savunulmaya değmez değerler oldukları anlamına gelmez. Eğer medya bu ilkeleri bir kenara bırakırsa, gazeteciler gibi yurttaşların da açık demokratik enformasyon dolaşımından bekleyecekleri bir şey kalmaz. Hakikatin öznel olduğu kabul edildiğinde, Fiske ve Hartley'in ifadelerini ödünç alırsak, bu türden bir tartışmanın iktidar blokunun çıkarları doğrultusunda nasıl işleyeceği kolaylıkla tahayyül edilebilir. Geçen akşam yayınlanan sosyal güvenlik yasası konulu belgeselin, yasanın yoksullar üzerindeki etkisi göz ardı edildiği için fazlasıyla taraflı olduğu iddiası, kolaylıkla reddedilebilir. Tarafsızlık değeri öznelerarası değil de öznel olarak anlaşıldığında, program yapımcısı, dünyayı o şekilde görmediği karşılığını verebilir. Bu, programın değindiği kamusal meseleler üzerine her türlü demokratik diyalog ve tartışma olanağını gözü kapalı olarak engelleyecektir. Ancak hakikat iddiaları, gerçek dünyadaki durumlara denk düşen, iletişimsel öznelerarası değerler olarak görüldüğünde, var olan konulara dair açık bir tartışma olanağı sağlanacaktır.

Harrison (1985) ve Glasgow Grubu üyeleri arasındaki tartışma, daha önceki yanlılık iddialarının doğruluğu konusunda bir hükme varmayı zorlaştırmaktadır. Harrison'ın eleştirisinin çok farklı bir kaynak malzemesinden temellendiği ortaya çıktığı için, bu özellikle doğrudur (Philo 1987). Harrison'un (1985: 59) öne sürdüğü gibi, GUMG'nin iddialarını grubun Marksist duruşunu kabul etmesine işaret ederek göz ardı etmek pek de mümkün görünmemektedir. Bu durumda, bu türden bir yargı

her zaman için araştırmacının kendi önyargılarını derinlemesine içereceği için, televizyon içeriğinin yanlı olduğu asla iddia edilemezdi. Kendi tarihselliğinin farkında olmakla nesnel hakikat talep etmek arasında bir çelişki bulunmak zorunda değil. Castoriadis de benzer bir noktaya işaret eder:

> Entelektüel, diğerleri gibi bir yurttaş olmayı istemelidir; aynı zamanda *de jure* [haklı olarak], evrenselliğin ve nesnelliğin sözcüsü olmak da ister. Ancak kendi varsayılan nesnelliğinin elverdiği *sınırların* farkında olarak, bu alanda var olabilir; insanlara dinletmeye çalıştığının, bir *episteme* veya bir bilim değil, halcn bir *doxa*, bir düşünce olduğunun samimiyetle farkında olmalıdır (1991: 12).

Öznelerarası tanımlanmış bir kamusal alanda hakikat iddiasında bulunulamadığı sürece, ortak bir kamusal tartışmanın nasıl teşvik edilebileceğini görmek güçtür. Bu, demokratik yurttaşlığın başat normlarından biridir. Raymond Williams (1989b), Glasgow Grubu'nun seçme yazılarını değerlendirdiği bir eleştiri yazısında, demokratik olarak bilinen kurumların grubun bulgularıyla söylemsel ilişkiye geçmekte başarısız olduklarını belirtir. Bu noktada, belli konuşma yükümlülükleri göz önüne alındığında, Glasgow Grubu'nun yaptığı araştırmalar, ancak herkesin özgür rasyonel onayını alabildikleri sürece kabul görebilir. Glasgow Grubu'nun yapıtlarında, nesnellikle ilgili meselelerdeki kafa karışıklıkları dışında çok sayıda hata bulunsa da, daha demokratik bir kültürde, grubun bulgularının layık olduğu kamusal tartışmanın gerçekleşmesi sağlanmış olurdu.

İdeoloji ve Glasgow Üniversitesi Medya Grubu

İdeoloji, Glasgow Grubu'nun kitle iletişimi üzerine çalışmalarında en ağır basan konudur. İdeolojinin medya kurumlarındaki üretimini yetersiz şekilde bağlamsallaştırırken, bağlayıcı gücünü hayli abartırlar. Bu, belki de içerik analizine içkin bir tehlikedir. Yukarıda da gördüğümüz gibi, medya içeriğine ilişkin semiyotik

ve ampirik inceleme, analizin can alıcı bir düzeyidir. Ancak metnin ideolojik olarak kodlanmış doğasına yönelik herhangi bir yakın okuma, metni maddi üretim ve alımlanma koşullarından koparma sonucunu doğurur. Bu meşru bir hamle olsa da, uygulamacılar bunun okumaları üzerinde yarattığı sınırların farkında olmalıdır. Sonuç olarak Glasgow Marksistleri, medyanın kökten biçimde nasıl yenilenebileceğini açıklamayı başaramamış ve televizyon okumasına ait gündelik yaratıcı emeği göz ardı etmişlerdir. Bu özelliklerden birkaçını açımlayalım.

Televizyon medyasının kurumsal konumu, asla tam anlamıyla düşünsel olarak ön plana geçmemiştir. Bu okumada, televizyonun yanlılığına ilişkin kanıtlar, aslen orta-sınıf kökenlere sahip medya çalışanlarının egemenliğine yüklenmektedir. Grubun medya reformu üzerine yazdıklarında, aksi yönde bazı kanıtlar olsa da, gazetecilerin ideolojik varsayımları ile televizyon içeriğinin yanlı doğası arasında yakın bir ilişki vardır. Okula göre, medya endüstrilerinin nüfusun daha geniş bir kesitini içermesiyle temsil düzeyi daha yüksek bir televizyon biçimi teşvik edilebilir. Yayıncılığın başlıca sorunları, doğruluğun ve çoğulculuğun eksikliğidir (GUMG, 1982: 153). Buradaki ciddi ihmal ise analizde bir özen eksikliğidir. Öyle görünüyor ki, profesyonel bir ideolojinin üretimi ile kurumsal bağlam arasındaki 'uyum'un incelenmesi ihmal edilmiştir. Philip Schlesinger'in (1978) BBC'nin mesleki kültürü üzerine yaptığı klasikleşmiş incelemesi, bu açıdan ilginçtir. Bu çalışmada, televizyon haberlerinin üretiminde, gazetecinin sınıfsal kökeninden ziyade, BBC'nin kurumsal olarak statükoya bağlılığı belirleyicidir. Kamu yayıncılığı sistemi, Schlesinger'e göre, devletle arasındaki mesleki mesafeyi koruyabilmek için tarafsızlık ve nesnellik normlarına dayanır. Var olan örgütsel prosedürler altında, yalnızca çeşitliliği daha yüksek bir gazeteci grubunun katılımıyla haberlerin ideolojik içeriğini değiştirmek pek mümkün değildir. Hatta kamusal uzamda var olan çoğul bakış açılarının

tanınmalarını yaygınlaştırmaya çalışan daha muhalif bir gazetecilik tarzına doğru bir değişim, muhtemelen devletten sert bir tepkiyle karşılaşacaktır. Yani ulusal haber medyası, statükodan ziyade, parlamenter demokrasinin var olan normları bakımından yanlıdır. Daha çoğul bir medya, toplumun sosyal bileşimini daha doğru olarak yansıtan daha çeşitli bir gazeteciler grubunu –Anne Philips'in (1991: 63) deyişiyle, ayna ilkesi– içermeye çalışmalıdır. Ancak, fiili televizyon içeriğinin her türlü yeniden formülasyonunda, televizyon medyasının yapılaşmasına daha güçlü biçimde değinilmesi gerekir.

Bununla ilişkili bir başka sorun, Glasgow Grubu'nun habercilerin mesleki kültürü konusunda çok boyutluluktan uzak olmasıdır. Kabaca, Glasgow Grubu'na göre gazetecilik pratiğine bağlanmış ortasınıf dünya görüşü, asimetrik iktidar ilişkilerinin ideolojik yeniden üretimini güvence altına alır. Bu argümanda, birbirinden ayrı tutulması gereken birkaç farklı analitik düzey bitiştirilmektedir. İlk olarak, birçok gazetecinin toplumsal arkaplanının önemi hayli abartılmaktadır. Kurumun kendi içinde var olan güç ilişkileriyle para ve iktidarın yönlendirici mekanizmalarıyla olan belirleyici ilişkileri daha açıklayıcı bir ağırlık taşır. İkinci olarak, orta sınıf bakış açılarının medya kültürünü şekillendirdiği varsayımıyla mesleki pratiğin özgüllüğüne işaret edememiş olurlar. Kısaca hemen Schlesinger'e (1978: 166) döndüğümüzde, BBC'nin yönelimini en iyi tanımlayan 'demokratik çoğulculuk'tur. Kamu hizmeti yayıncılığı kültürü, toplumda egemen çıkar gruplarının bulunmadığını varsayarak BBC'nin konuşmayı sürdürmek isteyenler için adil bir denge sağlamasına imkân verir. Bu özgül duruş, çatışma ve iktidar açısından konuşanların sıklıkla 'öteki' olarak temsil edilmesi anlamına gelir. Ayrıca, Schlesinger'in adlandırmasıyla 'kronometre kültürü', haber değerine ilişkin kavrayışları şekillendiren kimi varsayımları inceler. Habercilerin işyeri pratikleri için önemli

olan haberin anındalığı, hızı ve doğruluğudur. Haberlerin toplumsal bileşimini şekillendirmede, belli ideolojik perspektiflerin tutarlılığından ziyade, haber masasının olay odaklı doğası rol oynar. Glasgow Grubu'nun analizinin profesyonel gazeteciliğin yaşam dünyasıyla belli bir mesafeyi koruyor oluşu, analizi fazlaca basitleştirmektedir. Son olarak, Glasgow Grubu sınıfsal varsayımlarla işyeri kültürünü teorik olarak bitiştirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal sınıfların dünyaya ilişkin sabit bakış açıları üretme derecesini de abartır. Toplumsal sınıflar ile belli kültürel inançlar arasındaki bağlantı, kültür teorisinde yakın tarihli tartışma konularından biri olmuştur (Eagleton, 1990; Hall, 1988a; Laclau ve Mouffe, 1985). Bu mesele üzerinde bir konsensüs olmasa da, Poulantzas'ın sınıf ile kültür arasındaki ilişkiye dair önceki yorumları genel kabul görmektedir. Poulantzas'a göre, belli ideolojik bakış açıları, "toplumsal sınıfların sırtlarında taşıdıkları siyasal plakalar(mışçasına)" işlemezler (Poulantzas, 1975: 202). Bu görüşe göre ideolojik perspektifler, yalnızca fiili mücadele süreci içinde inşa edilirler ve *zorunlu* bir sınıfsal aidiyetten yoksundurlar. Burada birçok başka teorik mesele bir yana, Glasgow Grubu toplumsal sınıfların sınırlı ideolojik kapanma derecesini ele almamaktadır. Glasgow Grubu'nun statükonun ideolojik egemenliğini, orta sınıfın yapısal iktidarının bir sonucu olarak açıklamasında, elit gruplaşmalar içinde var olan ideolojik bölünmeler ve çatışmalar dikkate alınmaz. Örneğin, Thatcherizmin ortasınıf içinde 1980'li yıllar boyunca süren düşünsel egemenliği, eski usul 'tek ulus' Toryciliği ile neo-liberalizm arasındaki bölünmeleri engellememiştir. Bu, kimi post-Marksistlerin öne sürdüğü gibi (Laclau, 1977), ideolojik formasyon ile toplumsal sınıflar arasında herhangi bir ilişki olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Ancak Glasgow Grubu, bu ilişkinin tarihsel olumsallığını göz önünde bulundursaydı, daha incelikli bir analiz yapabilirdi.

Glasgow Grubu'nun, medya kurumlarıyla egemen bir ideolojinin üretimi arasında kurduğu saf uyuşma, televizyonun 'çelişik yükümlülükleri'ni açıklamaz (Kellner, 1981: 36). Kamu hizmeti televizyonu, çoğu zaman, devlet söylemini meşrulaştırmak ile serbest enformasyon akışı için kurumsal bağlam oluşturmak arasında sıkışmıştır. Kellner'ın belirttiği gibi, özel mülkiyet altındaki Amerikan televizyonu da benzer biçimde, kâr arayışı ile kamusal bir tartışma forumu sağlama zorunluluğu arasında sıkışmıştır. Televizyonda belirleyici olan çatışmalı ilişkiler, televizyon içeriğini de etkiler. Glasgow Grubu, denge ve tarafsızlık kavramlarının egemen blokun çıkarlarına karşıt olabileceğinden söz etmeyi ihmal etmiştir. Muhalif liderlerle, sendikacılarla, grev saflarındaki erkek ve kadınlarla, tezgâhtarlarla görüşülmüş olması bile, izleyicinin alternatif perspektifler oluşturmasını sağlayabilir. Ayrıca, televizyonun toplumsal çatışma alanlarına odaklanması, başka türlü geniş kamusal tanınma şansı elde edemeyecek kimi muhalif perspektiflerin seslerini duyurmalarına hizmet edebilir. Başka çalışmaların da gösterdiği üzere, terörizm, grevler ve barış hareketleri gibi parlamenter demokrasiye tehdit olarak görülen konular, dram ve belgesel bağlamlarında çoğu zaman başka türlü ele alınmaktadır (Elliot vd., 1983; Williams, 1989a). Burada elbette televizyonun radikal dönüşüm biçimlerini desteklediği iddia edilmemektedir. Öte yandan, televizyonun sunduğu simgesel malzeme, eleştirel değerlendirmeye yer bırakmayacak derecede ideolojik olarak yapılandırılmış değildir (Hall, 1980).

Glasgow Grubu'nun temel zaafları, kurumsal analizin eksikliğinde, nesnellik gibi konulardaki kafa karışıklıklarında ve en sık yinelenen eleştirilerde de dile getirildiği gibi, izleyicinin üstlendiği yorumlama süreçleriyle ilgilenmekteki başarısızlıklarında yatmaktadır. Medya çalışmalarında bugün geçerli olan düşüncenin aksine, kurumsal analiz biçimlerinin ve medyanın yanlılığı nosyonlarının, gerçek bir eleştirel kitle iletişim teorisi için can

alıcı önemde olduğunu öne sürmüştüm. Başarısız da olsa, Glasgow Grubu'nun televizyona yönelik bir ideoloji eleştirisini daha çoğul bir medya tartışması ile ilişkilendirmesi, onları ciddiye almayı sürdürmek için yeterli bir sebeptir.

Stuart Hall, Kitle İletişimi ve Hegemonya

Stuart Hall, en çok Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin kurucu üyesi olmasıyla ve Thatcherizm üzerine yazdıklarıyla tanınmaktadır (Harris, 1992; Turner, 1991). Daha genç olmasına rağmen, Williams gibi Hall da İngiliz Solu'nun 1960'lar ve 1970'lerde yeniden doğuşunda göze çarpan isimlerdendir. Teorik yazıları kültür, ideoloji ve kimlik izlekleri etrafında örülmüştür. Postyapısalcılığın belli başlı kimi düşünürlerinin gelişkin bir yeniden yorumunu sunmuşsa da, Hall'un asıl düşünsel mihenktaşı Gramsci'dir. Hall'un kitle iletişim araştırmasına yaptığı özgül katkı, ideolojik olarak kodlanmış kültürel biçimlerle, izleyicilerin kod açımı stratejilerini bağlantılandırmak olmuştur. Bunu sürdürürken, eşzamanlı olarak medya göstergeleri ve iletilerinin değişen siyasal bağlamlarını dikkate almıştır. Hall'a göre, ideolojik olarak kodlanmış metin birincil belirlenim düzeyidir. Bununla birlikte, son dönem yapıtlarında popüler kodların söylemsel açıklığına ilişkin gittikçe artan bir farkındalık görülmektedir. Benzer biçimde ideoloji izleğine odaklanmasına rağmen, Glasgow Grubu ile kıyaslandığında Hall, daha gelişkin bir analiz düzeyi sunar. Ancak bu kitabın merkezi fikrinin eleştirel bir kitle iletişim teorisinin geliştirilmesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Hall'un ihmal ettiği yönler olmadığı söylenemez. İdeoloji izleği üzerine fazla yoğunlaşması, kitle iletişim araçlarının mülkiyeti ve denetimi gibi diğer belirleyici düzeylerin analiz dışında kalması anlamına gelir. Williams, iletişimsel yapılar ile demokratik teori arasında verimli bir diyalektik oluştururken Hall, bu diyalektiği ihmal etmiştir.

Krizi Yönetmek:
Basın, Ahlaki Panik ve Yeni Sağın Yükselişi

Policing The Crisis (Krizi Yönetmek, Hall vd., 1978), Birmingham Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin kurucularının ürettiği metinler arasında hâlâ en etkileyici olanıdır. Yapıt, sokak soygunculuğu (*mugging*) konusunda basın yoluyla yayılan ahlaki panik, savaş sonrası konsensüs politikasının çöküşü ve otoriter bir devletin büyümesi arasında iddialı bir ilişki kurmaya çalışan karmaşık bir yorumsamacılığı içerir. Hall ve arkadaşları, ampirik analiz aracılığıyla, 1970'lerin başında algılanan şiddet suçları tehdidine basının aşırı tepki verdiğini ortaya çıkarmışlardır. Sokak soygunculuğu nitelemesi, ABD'den ithal edilmiş ve hüküm süren denetim kültürü tarafından sosyal demokrasinin konsensüs politikasının altını oyma aracı olarak kullanılmıştır. Basında saldırgan paniği ortaya çıkmadan önce, sapkın siyahlara karşı polis seferberliği yoğunlaştırılmıştır. Bu stratejinin sonucu, siyah suçluların mahkemelerde boy göstermesi ve böylece basının ilgisinin artması için ortam hazırlanması olmuştur. Bu noktada Hall ve Birmingham kökenli arkadaşları, birincil ve ikincil tanımlayıcılar arasında önemli bir ayrım yapar. Birincil tanımlayıcılar, polis gibi, belli olaylarda medyaya bilgi veren yapısal olarak egemen gruplardır. Medya, birincil tanımlayıcılardan edindiği enformasyonu seçip yorumlayarak bir olayın ikincil tanımlayıcılığı işlevini görür. Ahlaki panik ortamında, yüksek düzeyde kültürel kapanma sağlayabildiği için, polisin yaptığı tanımlamalara fazladan bir ideolojik ağırlık verilir. Ancak bu, sözgelimi medya endüstriyel ilişkilere dair haber yaptığında, birincil tanımlayıcıların işverenler kadar sendikaları da içermesi anlamına gelmez. Hall'un belirttiği gibi, "onlar suçlu olmaları nedeniyle, suç üzerindeki konsensüse ilişkin müzakerelere katılma haklarını kaybetmişlerdir" (Hall vd., 1978: 69). Hall'un

açıklamaları, GUMG'nin orta sınıf gazetecilik kültürüne atfettiği önemi merkezi olmaktan çıkarır. Bu, gazetecilik sosyolojisinin karmaşık, tarihsel olarak değişen analiz düzeylerini dikkate alması gerektiğine ilişkin geliştirdiğim argümana eklenebilir. Bunu göz önünde bulundurarak ve Hall'un katkısına dayanarak Schlesinger (1990), kitle iletişim araçları araştırmasında gazetecilik süreçlerine ilişkin içsel ve dışsal birer açıklama geliştirilmesi gerektiğini öne sürer. Yani, *Krizi Yönetmek*'teki analiz, dışsal tanımlayıcılara çok fazla eğilmiş olsa da, haber toplamaya ilişkin kapsamlı bir incelemede, daha sık üzerinde durulan içsel kurumsal perspektifler kadar, gazeteciler ile kaynakları arasındaki müzakere stratejilerin de açıklanması amaçlanmalıdır.

Krizi Yönetmek kitabının dayandığı temel tez, Hall'un 1980'lerde Thatcherizm üzerine yazacakları için siyasal bir bağlam teşkil eder. Basının yarattığı yaygın ahlaki panik ile ekonomik ve üstyapısal krizden oluşan zemin karşı karşıya getirilmektedir. Savaş sonrası dönem, zengin yaşama biçimlerinin, özelleşmiş boş zamanın ve gençler arasında serbestliğin yayılmasıyla geleneksel ideolojilerin aşamalı çöküşüne sahne olmuştur. Hall, önceleri uyumlu olduğu varsayılan bir toplumun bu çöküşünde gençlerin rolünü incelemiştir (Hall ve Jefferson, 1976). Eskinin daha düzenli yaşam biçimlerinin ortadan kalkışı, önemli bir toplumsal kaygı yaratmış; böylece, tüketim patlamasının kültürel dengeyi bozucu etkisi siyahlar ve Asyalılara çevrilmiş bir tepkiye yol açmıştır. İngiltere'nin daha uzun dönemli ekonomik gerilemesi ile birleşen bu kültürel kırılma, bir hegemonya krizine ve otoriter çözüm arayışlarına neden olmuştur. Geleneksel bağların gevşemesi ile yeni ahlaki ve düşünsel önderlik biçimlerine duyulan ihtiyacı en keskin biçimde dile getiren de siyasal sağ kanat olmuştur. 1980'ler boyunca siyasal uygulama alanı bulan bu stratejiyle İngilizlerin kimliği hegemonik olarak yeniden tanımlanacaktı. Tüm bu gelişmeleri göz önünde bulundurarak, şimdi

Hall'un medya, ideoloji ve Thatcherizm konusundaki daha anlamlı katkılarına geçelim.

İdeoloji:
Bastırılmış Olanın Geri Dönüşü mü?

Hall (1982), 1940 ve 1950'lerin Amerikan medya analizlerini, 'etkiler' okulu kapsamında tanımlar. Bu tarz araştırmanın amacı, kitle iletişim araçlarının insan davranışı üzerindeki ölçülebilir etkisini ortaya koymak; vardığı sonuç ise medyanın görece zararsız olduğu, çoğulcu bir toplumun norm ve değerlerini pekiştirdiğiydi. Medya çalışmalarında ideolojinin yeniden keşfiyle iktidar kavramı yeniden kendisini gösterdi ve gerçekliğin inşasına daha eleştirel bir şekilde bakılmaya başlandı. İdeolojiye dönüşte en önemli düşünsel ve teorik kaynak ise yapısalcılık olmuştur. Bu noktada, her ne kadar belli çevrelerden ciddi bir direnç görmüş olsa da, ideoloji üzerine yazdıklarıyla kültürel çalışmaların İngiltere'deki baskın biçimini büyük ölçüde şekillendiren Louis Althusser'in özel bir önemi vardır (Thompson, 1978). Edebiyat, film, psikanaliz ve siyaset teorisini içeren bir dizi kültürel ve siyasal çalışmada Althusser'in etkisine rastlanabilir (Elliot, 1987). Althusser'in eleştirel ilgisi, kapitalizmin egemen kurumsal ilişkileri yeniden üretmekte kullandığı araçları incelemeye yöneliktir. İdeoloji üretimi ve yeniden üretimi bu noktada anahtar niteliğindedir. Bu konu üzerine yazdığı ünlü makalesinde, Althusser (1984), Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) ile Devletin Baskı Aygıtları (DBA) arasında bir ayrım yapar. Gerek DBA'lar gerekse DİA'lar ideolojik işlevleri olan toplumsal pratiklerdir. Bu ayrım, DBA'ların (ordu, polis) temelde güç kullanımıyla işlemesi, DİA'ların (medya, eğitim) ise yöneten grubun ideolojik egemenliğini güvenceye almalarına dayalıdır. Althusser'in formülasyonunda, ideoloji üretiminin iki ayırt edici niteliği olduğu söylenebilir. İlk olarak, ideoloji kurumsal bir analizle birleştirilirken,

gerçeğin yansıması ya da tersine çevrilmesi olarak kavranamaz. İdeoloji, daha çok, Althusser'in unutulmaz ifadesiyle, "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkileri" temsil eder (1984: 36). İkinci olarak, ideoloji gerçekle kurduğumuz simgesel ilişkiyi oluşturmakla, aynı zamanda insanları öznelere dönüştürür. Gerçekte özneler, dilsel ve psişik süreçler tarafından şekillendirilmelerine karşın ideoloji, bireylerin kendilerini kendi kaderlerini tayin eden failler olarak yanlış görmelerini sağlar. Özne, kendisini toplumsalın inşa ettiği bir kimlik olarak değil, benzersiz bir birey olarak *yanlış tanır* (*misrecognise*). Althusser'in benliğin ideolojik söylemler aracılığıyla biçimlenişi üzerindeki vurgusunun, Hall üzerinde biçimlendirici bir etkisi olmuştur.[7] Hall'a göre yapısalcılık, kitle iletişimi için iki temel araştırma alanı açar: 1) Diğer alternatif açıklamaları dışlayan egemen bir söylemin çözümlenmesi; ve 2) bizzat medya kurumlarının ne kadar sınırlı bir anlam aralığı sunduğunun çözümlenmesi. Bu analiz düzeylerini sırasıyla ele alalım.

1) Hall (1977), kitle iletişim araçlarının, çağdaş kapitalizmin başlıca ideolojik kurumunu oluşturduğunu ileri sürer. Bu, iletişim sisteminin, içerisinde egemen oydaşma üretiminin şekillendiği temel simgesel alanı sunduğu şeklinde ifade edilebilir. Hall'a göre kitle iletişim araçları, toplumsalı bir arada tutan hegemonik kodların üretimi aracılığıyla işler. Ayrıca gerçeği temsil eden kodlar, kısıtlanmış bir toplumsal açıklamalar dizisini kullanan sınırlı bir egemen söylem alanından derlenir. Tercih edilen kodlar, ideolojik etkilerini doğal görünerek kazanırlar. Althusser'i izlersek, dil gerçeğin aynası olmadığına göre, ideolojinin gerçeklik etkisinden söz edilebilir. Dolayımlanmamış gerçeklik deneyimi dil aracılığıyla simgesel olarak inşa edilir. Tam da öznenin kimliğinin kaynağı konusunda kendisini aldatışı gi-

[7] Hall, Althusser'in belirli formülasyonları karşısında daima eleştirel olmuştur. Bkz. Stuart Hall, "Thatcherism amongst the theorists: toad in the garden" (1988b).

bi, medya da esasen gerçekliği inşa ederken onu yansıtıyormuş gibi görünmektedir. Akşam haberlerinde, Başkan Bush'un Beyaz Saray'ın dışında el sallayışını izlediğimde, bu görüntülerin yalnızca gerçekliği aktardığını sanabilirim. Bunun, muhtemelen devlet meşruiyetini desteklemek için planlanmış bir reklam hilesi olduğunun hemen farkına varamam. Ulus krize doğru sürüklenirken Başkan Bush'un Beyaz Saray'ın dışında el sallayışı, işlerin normal seyrinde olduğu hissini uyandırma amaçlı boş bir çaba olabilir. Hall, buna 'doğalcı yanılsama' (*naturalistic illusion*) demektedir (Hall, 1982: 76).

Hall'un (1988b) sonraki yazılarında, Althusser'e yöneltilen işlevselcilik suçlamalarına dair artan bir farkındalık görülür. Gördüğümüz gibi, Althusser'in özgün tezinde, DİA'lar gerçek egemenlik ilişkilerine dair ideolojik yanlış tanıma biçimleri iletirler. Althusser'e göre, böylece ideoloji bireyleri toplumsal yapıya bağlar. Böylelikle, ideolojinin mistifiye edici etkileri sınıflı toplumun yeniden üretimini sağlar. Hall'a göre, Althusser'in somut pratikler ve ritüellerde cisimleşen ideolojiye yaptığı vurgu, mutlak bir ilerlemedir. Hall'un kendi Thatcherizm analizi, popüler basın, televizyon röportajları ve sağ kanat *think-tank*'lerin kullandığı çeşitli söylemsel stratejilerin incelenmesidir. Bununla birlikte Hall, Thatcherizm üzerine siyasal yazılarında, *Krizi Yönetmek*'te ortaya konulan kimi argümanları geliştirirken, aynı zamanda Althusser'in karşı karşıya kaldığı bazı teorik güçlükleri de telafi etmeye çalışır.

Yeni Sağ, sermaye ile emek arasında savaş sonrası dönemde kurulan uzlaşmanın bozulmasıyla ortaya çıkmıştır (Hall, 1983). Bu, Gramsci'nin 'organik kriz' (ideolojik söylemlerin yeniden yapılandırılmasına yol açan yeni toplumsal güçlerin ve düzenlemelerin ortaya çıkışı) tanımında olduğu gibi, ekonomik krize mekanik bir yanıt da değildi. ***Sivil toplum*** üzerinde devlet denetiminin yoğunlaşması, halkın rızasını kazanmaya yönelik ideolo-

jik bir manevrayla birleşmiştir. Hall (1988b), bu stratejiyi 'otoriter popülizm' olarak tanımlar. Hall'a göre, genel bir kapitalist devlet teorisi olamayacağından dolayı, teorisyenler özgül bir ulusal krizin simgesel olarak nasıl işlediğini saptamaya çalışmalıdırlar. Thatcherizm, saygın sınıfların korku ve endişelerini sağcı konsensüse eklemleyebildiği için başarı kazandı. Sosyal demokrat Sol, statükoyu savunur görünürken, bu durum Sağ'ın, artan suç oranından, ihmalcilikten ve ahlaki serbestleşmeden korkan 'kamunun sıradan üyeleri' adına konuşmasına imkân sağladı.

Hall, yöneten sınıfın yapısal egemenliğinin belli fikirlerin de egemenliğini sağladığı argümanına karşıdır. Thatcherizm'in dehası, ideolojik alanın 'ortak duyu' üzerine yürütülen bir savaşla oluşturulduğunu fark edebilmesinde yatmaktadır. Yapısalcılığın temel öğretilerinden biri burada uygulanabilir. Anlam, şeylerin nasıl olduklarına değil nasıl ifade edildiklerine bağlıdır; yani, benzer olaylar farklı şekillerde ifade edilebilir. Bu şekilde, bir olayın anlamı, söylem hâkimiyeti için gerçekleşen semiyotik bir mücadele haline gelir. 'Demokrasi', 'özgürlük' ve 'bireycilik', kapitalist Batı toplumlarında öznelerarası kabul gören önemli göstergelerdendir. Bu göstergeler, zorunlu bir Sağ ya da Sol 'aidiyet' taşımadıkları için, farklı siyasal söylemlere eklemlenebilirler. Örneğin, 'demokrasi' tarihaşırı bir anlam taşımadığına göre, anlamı söylemsel bir formasyonun içindeki konumundan kaynaklanır (Hall, 1986). Bunun sonucu olarak, kitle iletişim araçları da en iyi şekilde, sürekli akış halindeki bir güç alanı olarak tanımlanabilirler. Siyasal hareketlere düşen görev, günümüzde demokrasi gibi anahtar sözcüklerin hegemonik olarak nasıl tanımlandığını ele almak ve oydaşma zemininin yerini değiştirerek onlara yeni anlamlar kazandırmaktır. Bununla birlikte Hall, görece süreğen tarihsel anlamlarla açık bağı göz önünde bulundurulduğunda, 'demokrasi'ye belirli bir değişmezlik atfedilebileceğini kabul eder. Laclau ve Mouffe'un (1985; Laclau,

1977) daha radikal önerileri göz önüne alındığında, bu önemli bir nitelemedir. Laclau ve Mouffe, Margaret Thatcher'a benzer şekilde, "toplum diye bir şey olmadığını" savunmuşlardır. Kastettikleri, toplumsalın altında yatan, farklılıklara dayalı bir alan oluşturan, ekonomik altyapı gibi bir neden bulunmadığıdır. Bunun yerine, hegemonyanın aslında dikiş atmak (*suturing*) olduğunu savunurlar; buna göre, egemen söylemler, modern kimliklere temelde yoksun oldukları bir tutarlılık sağlamaya çabalarlar.[8] Buradaki sorun, Laclau ve Mouffe'un anlamın kökten istikrarsızlığına yaptıkları vurguyla daha süreğen ideolojik kapanma biçimlerini açıklayamamalarıdır. Bu tezin aksine Hall, sözgelimi demokrasi ile parlamento arasında zorunlu bir tekabüliyet olmasa da, tarihsel olarak kurulmuş ilişkiler bulunduğunu savunur. Hall'un ifadesiyle, gösteren ile gösterilen görece süreğen kültürel uzlaşımlar aracılığıyla birbirine bağlanmıştır.

Hall'un Thatcherizm incelemesinin odağında bulunan, söylem çoğulluğunun nasıl tutarlı bir anlam ağı oluşturacak şekilde bir araya getirildiğidir. Thatcherizm, çok sayıda ideolojik bakış açısını tutarlı bir popüler söylem şeklinde eklemlemeyi başarmıştı. Geleneksel Sol'un bunu, 'yeni şişede eski şarap'tan ibaret görmesi, yeterince etkili bir siyasal yanıt geliştiremedikleri anlamına gelmektedir.

Daha önce belirttiğim gibi, Hall'un Thatcherizm analizi üç temel noktada Althusser'den kopuşa işaret eder. İlk olarak Althusser, belirli devlet aygıtlarına (DİA) ideolojik bir işlev atfederken, Hall, Thatcherizm'in sivil toplumu işgal etme kapasitesini ortaya koyar. Özel mülkiyet ve denetim altındaki tabloid basına 1980'ler boyunca, Yeni Sağ tarafından saptanan bir gün-

[8] Gösteren ve gösterilen arasında teorik bir uyumun olmayışı, Laclau ve Mouffe'un ideolojik söylemin zorunlu bir aidiyet taşımadığını öne sürmelerine olanak sağlar.

dem egemendi. Thatcherizm, bu şekilde, devlet alanı dışındaki ideolojik alanı işgal edebiliyordu. İkinci olarak Hall, diğer Althusser eleştirmenlerini (G. Elliot, 1987; A. Elliot, 1992) izleyerek Althusser'in ideolojinin üretimi ve alımlanmasına ilişkin fazlasıyla bütünleşik bir açıklama sunduğunu öne sürer. Althusser'e kıyasla Hall, ideolojik stratejilerin olumsal ve değişken doğasına yaptığı vurguyla ekonomik ve siyasal mücadeleyi daha iyi açıklamaktadır. Son olarak ve en önemlisi, Thatcherizm'in yeni özne konumlarını eklemleme yeteneği Althusserci çerçevede yeterli şekilde değerlendirilmez. Büyük ölçüde Lacan'ın yapıtlarını izleyen Althusser'e göre (Fraser, 1992), öznenin dile girişi, simgesel düzene boyun eğmesini gerektirir. Aralarında farklar olsa (Elliot, 1992) da Lacan ve Althusser'deki sorun, zaten çağrılmış öznelerin yeni söylemsel stratejiler aracılığıyla nasıl yeniden konumlandırılabileceklerini anlamamızı sağlamamalarıdır. Lacan'ın iddia ettiği gibi, kültürün yasası doğası gereği babanın yasası ise, kadınların ataerkilliğe nasıl meydan okuyacaklarını anlamak güçleşir (Hall, 1980: 162). Daha Althusserci bir ifadeyle –Lacan'dan ziyade Althusser'in savunduğu gibi– modern öznellik hiçbir zaman yalnızca devlet aygıtlarının ideolojik etkisi değildir; Hall'un farkına varmamızı sağladığı gibi, baskının parçalayıcı etkisinin ve toplumsal söylemlerin çoğulluğunun bir sonucudur. Althusser, toplumsal düzen ile toplumsal kimliğin yeniden üretimi arasında gereğinden sıkı bir teorik uyuşma yaratmak ister gibidir. Hall (1991), daha yakın tarihli yazılarında, ideolojik ve psişik bölünme ve özdeşleşme süreçlerine bağımlı olsa da, sürekli oluşum halinde olan bir kimlik düşüncesi geliştirir. Modern benliğin tek değil, çoklu kimliklerden oluştuğu kabul edilmektedir. Thatcherizm, farklı özne gruplarına başvurarak kendisini siyasal bir strateji olarak ustalıkla ortaya koymuştur. Hall'un analizine göre Thatcherizm böylece ayrıksı ve kültürel olarak karmaşık

kimlikleri güçlü bir hegemonik formasyon içine sıkıştırmayı başarmıştır. Özünde, bu kültürel inşanın farklı grup kimlikleri için bir odak teşkil edebilmesi, Thatcherizm'in 1980'ler boyunca siyasete egemen olmasının nedeniydi.

2) Dolayımlanmış iletilere gösterdiği dikkatin aksine Hall, kitle iletişim kurumlarına ilişkin nispeten az şey söyler. Thatcherizm üzerine kapsamlı çalışmasında, devlet ve sermayenin yapılandırıcı etkisine ilişkin çok kısıtlı bir tartışma sunar. Hatta Hall, çoğunlukla gazetecilerin içinde iş gördüğü sınırlı yorum çerçevesinin bu ilişkiden çok daha önemli olduğunu öne sürecek kadar ileri gider (Hall, 1972a: 10). Ancak *Krizi Yönetmek*'ten bahsederken gördüğümüz gibi, Hall, bu içsel açıklamayı gazetecilik kaynaklarına ilişkin yapısal bir vurguyla telafi edecektir. Gazeteciliğin kültürel bağlamı ile medya iletilerinin semiyotik içeriğinin kesişiminin Hall için belirleyici olarak kaldığı açıktır (1972a; 1975; Hall vd. 1978). Çok boyutlu bir ideolojik üretim teorisi kurmuş olmasına karşın Hall da kültürel üretimi, kurumsal analiz düzeylerine geri giderek incelemek konusunda GUMG kadar yetersiz kalır. Bunu bir yana bırakırsak, Hall'un uzmanlığı, medya iletilerinin yorumlanması konusundadır; sonuç olarak bu da onu, izleyici tepkisi üzerine Williams ve Glasgow Grubu'nun ihmal ettiği meselelerden söz etmeye yöneltmiştir.

Medya Söylemlerinin Kodlanması ve Kodaçımı

Medya iletilerinin belirleyici rolünü yeniden kavramlaştırırken Hall, Saussure'ün (1974) dilsel göstergenin keyfi doğası üzerine yazdıklarından faydalanır. Bu görüşe göre dil, bir göstergeler sistemidir. Göstergeler, gösterenler (kağıt üzerindeki işaretler ya da havadaki sesler) ve gösterilenlerden (gönderme yapılan zihinsel kavram) oluşur. Dolayısıyla, 'gazete' kelimesi

telaffuz edildiğinde belli bir sese (gösteren) sahiptir ve aslında her gün satın alınan, kağıttan yapılan, fotoğraflardan ve siyah-beyaz baskıdan oluşan bir şeye (gösterilen) gönderme yapar. Saussure'e göre, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki keyfidir. Yani 'gazete' sözcüğü ile gösterilen nesne arasında, uzlaşım dışında, zorunlu bir bağ yoktur. Bu önermenin sonuçlarından biri, anlamın, söylemsel formasyonlara eklemlenmeye bağımlı, istikrarsız bir özellik olmasıdır.

Roland Barthes (1973), Saussurecü dilbilimin içgörülerine dayanarak iki anlamlandırma düzeyi olduğunu öne sürer. İlk düzey –Barthes bunu düzanlam olarak adlandırır– anlamın ortakduyu düzeyine gönderme yapar. Örnek olarak Glasgow Grubu'nun 1970'lerdeki işçi grevlerinin medyada temsiline ilişkin analizini ele alalım: Analiz, medyanın kimlerle görüştüğüne ve kim tarafından ne söylendiğine ilişkin bir betimleme içerecektir. Dolayımlanmış iletinin ikinci niteliği, yananlamsal niteliğidir. Barthes, bununla belli kültürel çağrışımlara bağımlı, ima edilen daha geniş anlamları kasteder. Yeniden grevdeki işçiler örneğine dönersek, Glasgow Grubu, 'tehdit' ya da 'talep' gibi belli terimlerin anlamlarını büyük ölçüde işçi sınıfıyla ilişkili olarak kurmaktadır. Onların argümanı, paylaşılan bir kültürel çerçeve içinde bu terimlerin işçileri, irrasyonel ve zararlı görünümünde ideolojik olarak konumlandırdığıdır (GUMG, 1976b). Bu nedenle göstergenin yaptığı gönderme, yananlamların işaret edilen konuya anlamlar katmasıyla birlikte, farklı kültürel kodlar tarafından belirlenir. Hall (1972b), söylemlerin, iletinin anlamını yapılandıran egemen anlamları bulunduğunu öne sürerek, bu argümanı bir adım ileri götürür. İdeolojik anlam, metnin sonsuz sayıda okumaya imkân vermediği gerçeğine dayanır. Hall, metnin ideolojisi üzerinde yoğunlaşırken öznelliğin inşasında iletiye ayrıcalıklı bir yer vermektedir.

Hall (1973; 1980) sonraları, medya iletilerinin muhalif okumalarına izin vermek ve çokanlamlılık üzerindeki vurguyu artırmak adına bu konumdan geri çekilir. Hall, medya iletilerinin üretiminde kodlayıcılar ve kodaçıcılar arasında temel bir ayrım yapar. Anlam yapılarının kodlanması ile kodaçımını kolaylaştıran bilgi çerçeveleri, üretim ilişkileri ve teknik altyapı arasında keskin bir ayrım tespit eder. Medya metinlerinin kodlanması, kimi mesleki norm ve prosedürlere, kurumsal ilişkilere ve teknik donanıma bağlıdır (televizyon kameraları, videokasetler, mikrofonlar, kayıt cihazları vs.). İleti simgesel olarak kodlandığında, izleyicinin uyguladığı okuma stratejilerine açık hale gelir. İzleyicilerin alımlaması, kültürel ve siyasal yönelimlere, daha geniş iktidar çerçeveleriyle ilişkilerine ve kitlesel olarak üretilmiş teknolojiye (radyo, televizyon, video, CD çalar vs.) erişimlerine bağlıdır. Simgesel olarak kodlanmış bir metin üç temel şekilde okunabilir. *Egemen hegemonik* bir okuma, metni, iletinin sunduğu tercih edilmiş anlam açısından yorumlar. Örneğin, akşam haberlerinde tüm üniversite öğretim üyelerinin bir ücret kesintisine hazır olması gerektiği savunuluyorsa ve ben de ikna oluyorsam, bunun hegemonik bir okuma olduğu söylenebilir. Burada kodlama ve kodaçma pratikleri arasında, Hall'un diğer iki okuma biçiminde daha az belirgin olan, anlamlı bir uyuşma vardır. İkinci olarak, Hall'a göre bir medya metninin anlamı, *müzakereci kod*un bir ürünü de olabilir. Burada yorumlayıcı ile kodlanmış ileti arasındaki arayüzeyin ürettiği anlama ince bir muhalefet vardır. İzleyici/dinleyici egemen kodun sunduğu bütünsel çerçeveyi kabul etse de, iletiyi çelişik şekilde anlamlandırır. Bu tür izleyiciler, üniversitenin bazı kıdemli üyelerinin bir maaş kesintisini kabul etmeye hazır olması gerektiğine katılırken bu kesintinin geçici ya da yarı zamanlı sözleşmelerle çalışanlara uygulanmaması gerektiğini düşünebilirler. Aynı haber programının *muhalif* bir okuması, muhtemelen böylesi devlet

güdümlü bir stratejinin bizzat yüksek öğretimin ilkelerine saldırma aracı olduğu yorumunu yapacaktır. Muhalif bir anlayış, sunulan perspektife pek fazla taviz vermeyip metnin temayülüne karşı çıkacaktır. Bu üç yorumlama biçimi Hall tarafından, metinleri egemen söylemsel stratejiler içinde konumlandırma yöntemi olarak önerilir; diğer yandan bu biçimler metinlerin zaten kodlanmış olan izleyiciye bağlanmasının yoludur.

Söylem Patlaması ve İlgili Diğer Eleştiriler

Stuart Hall'a göre kitle iletişim araçlarının, öncelikle söylemsel ifadeler aracılığıyla oluşturulduğunu gördük. Bu stratejiler, yeni ve çelişkili özne konumları dile getiren daha kapsamlı iktidar formasyonları ve hegemonik kurumlarla kavramsal olarak ilişkilendirilmelidir. Ancak Hall'un kitle iletişim teorisine katkısı, söylemle fazlaca meşgul olması nedeniyle sınırlı kalır. Hall, ideolojik stratejilerin birleştirici gücünü abartırken kitle iletişiminin somut ekonomi politiğini sunmayı ihmal eder. Bu bölümde, Hall'un devletin ve ekonominin sunduğu daha kapsamlı yapılandırıcı ilişkilere yönelik ihmalini çözümleyecek; yapıtında demokratik bir medya üretimi teorisinin yokluğunu değerlendirecek; ideoloji ve hegemonya teorisine katkısını ve medya söyleminin alımlanmasına ilişkin argümanlarını tartışacağım.

1) Hall, modern medya kültürünü incelerken, iletinin söylemsel inşası ile izleyicinin yorumlayıcı kavrayışı arasındaki uyuma yoğunlaşılması gerektiğini savunur. Hall bu ilişkinin önemini vurgulamakta haklıysa da, bence, belirlenim düzeyi başka bir yerde yatmaktadır. Hall, üç kademli bir kitle iletişim modeli oluştururken ekonomi ve devletin kültürel üretimi nasıl şekillendirdiğine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme yapmamıştır. Hall'un sonraki yazılarında, 'gerçek' toplumsal ilişkilerin, alımlama bağlamları kadar medya iletilerinin inşasını da nasıl biçimlendirdiğini ihmal

etme eğilimi vardır. Hall'un kurumsal pratikler üzerine yazdıklarında, çoğunlukla 'birincil tanımlayıcılar'ın göreli önemi veya medya endüstrisinin mesleki kültürü öne çıkmaktadır. Golding ve Murdock'a göre (1979) Hall, kitle iletişim araçlarını özerk bir ideolojik aygıt olarak ele alır. Hall'un farklı medya sektörlerinin ekonomik olarak git gide iç içe geçmesini ve medya holdinglerinin uluslararasılaşmasını büyük ölçüde göz ardı ettiği düşünüldüğünde, bu daha da belirginleşir. Golding ve Murdock, ekonomik kaynakların dağılımının, gazetecilik endüstrisinin 'ideolojik' çeşitliliği üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu savunurlar. İngiltere'de büyük ölçüde muhafazakâr bir basının tarihsel egemenliğinin nedeni, ulusal ve uluslararası pazara giriş maliyetinin yüksekliği ve alternatif yayınların çekebilecekleri reklam gelirinin eksikliğidir (Golding ve Murdock, 1979). Bir başka ifadeyle Hall, bazı sınırlamalar getirse de, gerçek ve simgesel olan arasındaki radikal kırılmayı abartır. Hall'un toplumsal söylemleri biçimlendiren daha süreğen kurumsal ilişkileri açıklayamamasının nedeni, göstergenin keyfi niteliği üzerindeki vurgusudur. Bu analiz doğru kabul edilirse, tatmin edici bir gönderme teorisi geliştiremeyen Hall, çoğu yapısalcı ve postyapısalcı düşüncenin hatalarını miras almıştır. Giddens'a göre sosyal teori, koda doğru çekilmektense, "anlamın ilişkisel karakterini toplumsal pratikler bağlamında anlamaya" çalışmalıdır (Giddens, 1987b: 86). Yukarıda verilen örnekle devam edersek, *gerçek* ulusaşırı ekonomik ilişkilerle medya içeriğinin *söylemsel* inşası arasında mutlak bir bağlantı vardır. Bununla birlikte, mülkiyet ve örgütlenme kalıpları, basın içeriği ve sağ kanat siyasal partilerin egemenliği arasında bir ilişki olduğuna dair de güçlü kanıtlar vardır (Golding, 1993). Hall, mülkiyet yapılarının medya içeriğini doğrudan belirlediği düşüncesinin radikal bir eleştirisini yapmaktadır. Şüphesiz sunduğu içgörüye rağmen Hall, söyleme olan ilgisiyle, maddi yapılar ile simgesel biçimler arasındaki ilişkiyi koparır.

Güncel bir örnek verelim: Tory basını son dönemde Muhafazakâr Parti'deki ideolojik sığınağını terk etti. Hall'un semiyotik ilgileri, basının hegemonik içeriğinin Thatcherizm'in düşüşünü takiben nasıl yön değiştirdiğine bakmak için şüphesiz ilginç bir çerçeve sağlayacaktır. Ancak Hall, ekonomik determinizmle arasına mesafe koymakta o derece kararlıdır ki, kurumsal formasyonlar ile basın içeriği arasındaki süreğen ilişkiyi incelemeyi ihmal eder. Mesele şudur ki, ağırlıklı olarak beyaz ve erkek olan ulusal basın, kurumsal özellikleri işin içine katmadan açıklamanın güç olacağı perspektifleri korumaktadır. Örneğin, kamuoyundaki değişimlere rağmen, Rupert Murdoch'a ait gazete grubunun, aşırı bir kararsızlık göstermeden herhangi bir ulusal siyasal partiyi benimsemeye gönülsüz görünmesi dikkat çekicidir. Bunu yapsalar bile, bu ilişki o partinin Murdoch'un multimedya imparatorluğunun işleyişine engel olmamasına bağlı olacaktır.

2) Hall'un açıklamasındaki ikinci ve diğeriyle ilişkili bir başka eksiklik, semiyotiğe olan ilgisinin, onu medyanın nasıl demokratikleştirilebileceğine ilişkin bir analiz sunmaktan alıkoymasıdır. Raymond Williams'ın yazılarına geri dönersek, bu tarz bir eleştirinin yönelmesi gereken ilk düzeyin, kitle iletişim araçlarının devlet ve ekonomi tarafından yapılandırılışı olduğu görülür. Kamu hizmeti yayıncılığı, Hall'un öne sürdüğü gibi, yalnızca ideolojik bir aygıttan ibaretse, onu korumak ve iyileştirmek için bir sebep yoktur. Hall, burada tarafsızlık ve nesnellik ilkelerinin burjuvazinin egemen ideolojisiyle ilişkili olduğunu savunurken Barthes ve Althusser'in izinden gitmektedir. İdeolojik bir etkileri olabilirse de, bu ilkeler, mutlak bir reddiyeden ziyade, içkin eleştiri biçimlerine açıktırlar. Kitle iletişim araçlarının demokratik olarak yeniden düzenlenmesi küresel, yapısal ilişkilerin dönüşümüne ve demokratik ilkelerin daha derin bir şekilde yerleşmesine bağlı olacaktır. Aslında, daha

önce Williams tartışmasında vurgulamaya çalıştığım gibi, günümüzde ticari yayıncılık biçimleri tarafından nasıl aşındırıldıkları düşünüldüğünde, kamusal iletişim sistemlerinin savunulması ve yeniden canlandırılması yeni bir siyasal önceliğe sahiptir. Hall'un açıkça ideolojik/semiyotik olan referans çerçevesi, kamusal ve özel sistemlerin işleyişinde kabul ettirilmesi gereken kültürel haklar, ihtiyaçlar ve yükümlülükler konusunda pek bir şey söylemez. Kamuya ilişkin kimi normatif tanımlar, piyasanın reklamcıları tatmin etme ihtiyacına karşı korunacaksa, iletişim ve yurttaşlıkla ilgili konulara daha fazla ilgi gösterilmelidir.

3) Hall'un ideoloji ve hegemonya tartışması dikkatimizi dilsel anlam ve söylemsel formasyonların önemine çekmişti. Thatcherizm, 1980'ler boyunca İngiliz siyasetinin ortak duyusunu, doğmakta olan bir hegemonik ittifak etrafında simgesel olarak yeniden inşa etmeyi başarabilmişti. 1980'ler boyunca popüler olan bu yorum, aynı zamanda eleştirilerden de payını almıştır.[9] Bu eleştiriler içinde en göze çarpanı, 'iki ulus' tezidir (Jessop vd., 1984). Jessop ve arkadaşlarının ortaya koyduğu argümana göre Hall, Thatcherizm'in yeni kimlikler eklemleme kapasitesini hayli abartmıştır. Hall'un kimi iddialarının aksine Thatcherizm, siyasal gündemi etrafında hayali bir konsensüs kurmuş değildir. Thatcherizm'in ideolojik çekiciliğinden daha önemli olan, siyasal muhalefet arasındaki bölünmeler ve emek piyasasındaki ekonomik değişimler olmuştur. Bu görüşe göre Thatcherizm, tam zamanlı çalışanlara vergi indirimleri ve özelleştirilmiş hizmetler aracılığıyla pragmatik biçimde hoş görünürken, yoksulları evrensel yurttaşlık biçimlerine dahil etme girişiminden kademeli olarak vazgeçmiştir. Yeni Sağ'ın 1980'ler

[9] Hall'un yapıtları, 1980'ler boyunca, özellikle *Marxism Today* sayfalarından geniş bir Sol okuyucu kitlesine ulaşmıştır.

boyunca süren egemenliği, ideolojikten ziyade, en iyi ekonomik ve siyasal olarak açıklanabilir. Kısacası, Thatcherizm'in söylemsel kalıplarına gösterdiği dikkat, Hall'u diğer analiz düzeyleri konusunda körleştirmiş görünmektedir. Hall, Yeni Sağ söylemin belirleyici içsel işaretlerine ilişkin ustaca bir okuma sunarken, fazlasıyla kültürel bir hegemonya açıklaması yapar ve Thatcherizm'in farklı yapısal konumlardan, çatışan okumaları kendine çekmiş olabileceğini göz önünde bulundurmaz. Ayrıca Hall, söylemsel olanı şişirerek, Perry Anderson'ın (Anderson, 1983: 45) ifadesiyle 'gösteren megalomanisi'ne dönüştürmekle de suçlanabilir. Ama daha önemlisi ve bence esas olarak, Hall, Thatcherizm'in hegemonik 'etkililik'ini abartır. Hall'un Thatcherizm'i ekonomik analiz düzeylerinden olduğu kadar alımlanma bağlamlarından da koparmış olması, semiyotiğe içkin belli sınırlara işaret etmektedir.

4) Stuart Hall'un çalışmalarının olumlu tarafı, sistematik olarak düzenlenmiş söylem düzeyleri olarak kodlar ile anlamın çok-vurgululuğu (*multi-accentuality*) arasındaki gerilimde yatar. İdeolojik stratejilerin, Hall'un da iyi anladığı gibi, ancak anlamın tutunmasını sağladıklarında etkili oldukları düşünülebilir. Her anlamın bir diğeri kadar açık-uçlu olduğunu öne sürmek, belirlenim ve iktidar sorunlarıyla bağlantıyı koparmak olacaktır. Thatcherizm'i açık bir metin olarak görmesine karşın Hall, anlamın "özel, bireysel ve değişken okumalar" olarak görülmesine karşı güçlü bir argüman geliştirir (Hall, 1980: 135). Hall'a göre kodlanmış bir metnin, belli sınırlar ve parametreler içerisinde belli okumaları tercih ettiği söylenebilir. Bu halen önemli bir görüştür. Cumberbatch'in (1986) çalışmasına geri dönersek, araştırmacılar anlamın televizyon haberlerine nasıl yansıtıldığını anlamak yerine, izleyicinin bir müzakere biçimi olarak anlamı nasıl inşa ettiğini kavramaya çalışabilirlerdi. Hall'un terimleriyle söylersek, bu türden bir çalışma, madenci grevinin egemen söy-

lemsel kalıplarını açığa çıkarmaya çalışacak ve yerleşik izleyicilerin bu iletileri nasıl kodaçımına uğrattığını inceleyecektir. Bir kitle iletişim teorisi, Hall'un ileri sürdüğü gibi, izleyici ile kültürel biçimler arasındaki yorumlayıcı ilişkiye, iki kutuptan birini feda etmeden bakmalıdır.

Yine de bu önerilerle ilgili sorunlar var. Bunlardan en önemlisi, egemen anlamlarla benim eleştirel bir ideoloji kavramlaştırması olarak gördüğüm şeyi, Hall'un teorik olarak bitiştirmesidir. İdeoloji, egemenlik ilişkilerinin yeniden olumlanmasının ya da sorgulanmadan bırakılmasının simgesel bir aracı olarak düşünüldüğünde, izleyicinin bir radyo programının önerdiği egemen anlamlara direnerek de belli iktidar ilişkilerini yeniden olumlaması pekâlâ mümkündür. Bu kolaylıkla gösterilebilir. Diyelim ki, ana karakterlerden birinin bir başka kadına duyduğu aşkı kocasına açıkladığı feminist bir drama dinliyorum. Bu ifade karşısında duyduğum rahatsızlıkla başka bir kanala geçtiğim taktirde, hareketlerimin egemen heteroseksüel pratikleri yeniden olumladığını iddia etmek makul olabilir. Farklı cinsel faaliyet alanları arasındaki mevcut eşitsizlik göz önünde bulundurulduğunda, bu tarz bir edimin muhalif olarak tanımlanması pek mümkün değildir. Kültürel pratiklerin farklı düzeylerini ilişkilendirme çabalarına rağmen, Hall, bu tür soruları ne yazık ki cevapsız bırakır. Yine de bu kısmi sınırlılıklara karşın, Hall'un kitle iletişim araçları sosyolojisine katkıları azımsanamaz. Metin ve izleyicinin semiyotik karmaşıklığı üzerine yaptığı vurguyla Hall, İngiliz Marksist medya analizinin ekonomist yaklaşımını önemli ölçüde genişletmiştir. Geleneksel Sol analize ilişkin şüpheciliğiyle, büyük çaplı iddialar öne sürmek yerine medya metinlerinin ayrıntılı bir analizini sunarken, öte yandan medya çalışmalarında yeni eleştirel araştırma yöntemlerine yer açmıştır. Zengin bir siyasal analiz geliştirirken aynı zamanda (*feminizm*, alt-kültür analizleri ve izleyici çalışmalarını da içeren) bir dizi

eleştirel analize yeni olanaklar sunmuş olması, Hall'un büyük dehasına saygı duymak için yeterli sebeptir.

Özet

Raymond Williams, Glasgow Üniversitesi Medya Grubu ve Stuart Hall'un görüşlerini incelerken, esas olarak iki temel inceleme alanı için bir argüman ortaya koydum. İlk olarak, kitle iletişim araştırmasının kültür endüstrilerinin ekonomi politiğiyle eklemlenmesi gerektiğini öne sürdüm. Böylesi bir yaklaşım, ekonomi ve devlet formasyonları arasındaki küresel ilişkileri göz önüne alacaktır. Bu yaklaşımın eleştirel olması için, Raymond Williams'ın yazdıklarına dayanarak, demokrasi ilkelerinin küresel ortamlara nasıl uygulanabileceğine ilişkin araştırmalar artmalıdır. Aynı zamanda enformasyon çağını anlamada ***hegemonya*** ve ideoloji kavramlarının zorunlu olduğunu ileri sürdüm. GUMG'nin ve Stuart Hall'un yazdıkları, ideoloji tartışmasına önemli katkılar yapmışlarsa da, ekonomi politiğe ve izleyicinin yorumlayıcı ufkuna dair ilgilerle yeniden ilişkilendirilmelidir. İdeolojinin birleştirici gücünün abartılması Williams, GUMG ve Hall'un yazdıklarında ortak bir eğilimdir. Bu yaklaşımların çok biçimli medya kültürlerini kavramlaştırmaktaki sınırlılıkları, ileriki bölümlerde daha açık hale gelecektir.

İkinci Bölüm

Habermas, Kitle Kültürü ve Kamusal Alan

Kamusal Kültürler

Kültür öznelerarası üretilen, kamusal olarak sürdürülen bir görüngüdür. Bir kimlik kaynağı, toplumsal mübadele aracı ve cemaat duygusu sağlamaya yardımcı olur. Sosyal demokrasilerin kamusal kültürü 20. yüzyılda giderek ticarileşmiş ve piyasalaşmıştır. Ulus devletlerin eski bütünleştirici kültürlerinin yerine, günümüzde daha popüler hazlara dayalı, parçalı bir küresel kültür doğmaktadır. Bu ulusaşırı kültür, yeni kimlikler inşa etmekte ve eski ulusal dayanışma biçimlerini zayıflatmaktadır. Eleştirel bir kamusal alan nosyonu, bu süreci çokanlamlı bir şekilde görmemize yardımcı olur. Yeni teknolojilerin ve kültürel biçimlerin gelişimi, açık görüşme ve tartışma ilkelerinden ziyade, özelleştirilmiş tüketim tarzlarına dayanır görünmektedir. Bu eğilimlerin karşısında, sosyalist, cemaatçi ve cumhuriyetçi gelenek içinden kimi yazarlar, *sivil toplum*un dayanışma ve eleştirel rasyonalite etiğini tekrar keşfedebileceği yeni yollar geliştirmeye çalışmaktadırlar. Marksizm, sınıf egemenliğinin kültürel mübadeleyi nasıl yapılandırdığı hususundaki analizini güçlü şekilde doğrulaşmışken, liberalizm de kolektif haklar yerleştirilmesi yoluyla devletin gücünün sınırlanması ihtiyacına işaret etmiştir.

Bu kitapta, yurttaşların iletişimsel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, para ve iktidar egemenliğinin olmadığı sivil bir alana yerleştirilecek iletişim hak ve *yükümlülükler*inin gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu, özgürleşimci tasarıyı gerek Marksizm'in gerekse liberalizmin mantığının ötesine taşır. Bu görüşlerle en açık biçimde ilişkilendirilen yazar –medya kültürlerinin günümüzde karşılaştığı en önemli sorunlardan birinin anahatlarını çizen– Jürgen Habermas'tır.

Jürgen Habermas'ın yaptığı katkılar, çağdaş sosyal teori tartışmaları üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Yapıtlarında, somut ve çok boyutlu bir modernite anlatısı sunarken sosyoloji, tarih, felsefe ve siyaset biliminin de içinde olduğu çeşitli düşünsel alanları iç içe örmüştür. Çağdaş tartışmalarda gittikçe artan önemine karşın, Habermas'ın kitle iletişimi üzerine yazdıkları hakkettiği ilgiyi henüz görmemiştir. Kamusal alan konusunda Habermas'la gerçek anlamda bir tartışmaya giren, sınırlı ama durmadan büyüyen literatürde, bu ilgiler sıklıkla onun sonraki düşünsel gelişimden yalıtılmakta ve katkısı amaçladığından daha fazla medya merkezli hale getirilmektedir. Burada sunulan analizde, Habermas'ın kamusal alan üzerine yazdıklarıyla ortaya koyduğu bazı meselelerin altı çizilecektir. Bu özgül yaklaşım, Habermas'ın kamusal kültürlere ilişkin savunusunun daha çağdaş bağlamlarda ne kadar güçlü veya zayıf olduğunu incelemek için benimsenmiştir. Yakın tarihli medya araştırmalarının büyük bölümünde, çağdaş küreselleşme, çeşitlenme, holdingleşme ve parçalanma süreçlerinin modern demokratik kültürlere ilişkin içerimleri ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Bu bölümde öne sürülen argüman da, geç kapitalizmin toplumsal koşulları göz önünde bulundurulduğunda, benzer biçimde kamusal alanın geleceğine yöneliktir. Habermas'ın burjuva kamusal alanın ortaya çıkışına ilişkin çalışmaları halen önemini korumaktadır. Bunun sebebi, gerçekleştirilebilecek ya da kopyalanabilecek bir

model sunması değil; kamusal kültürleri en iyi şekilde işletebilecek ilkelerden bahsetmesidir. Medya kültürlerinin sistemik örgütlenmesi, hem kültürel çeşitliliğe saygı duyan hem de kültürel ve siyasal diyaloga dahil olmak isteyenlere makul yükümlülükler koyan sınırlar içinde yeniden biçimlendirilebilir. Aslında, liberal kapitalizmin başarısızlıkları ve bilimsel sosyalizmin çöküşü bu bakımdan, medya analizi için, Habermas'ın ortaya koyduğu tarzda yeni olanakların habercisidir.

Burjuva Kamusal Alan

Habermas'ın bugüne kadar tamamıyla kitle iletişim araçları üzerine odaklanan tek çalışması ve burjuva kamusal alanın doğuşu ile çöküşünün tarihsel bir açıklaması olan kitabı, 1962'de tamamlanmasına karşın 1989'a kadar İngilizcede yayımlanmamıştır. Thomas McCarthy'nin *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'ne (1989) yazdığı önsözde de belirttiği gibi, yazarın diğer yapıtlarına gösterilen ilgi ve insan iletişiminin önemine herkesçe bilinen bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda, bu gecikmeyi açıklamak zordur. Erken dönem Frankfurt Okulu'na ve kültür endüstrisinin yönetimine yönelik ilginin önemli ölçüde yoğunlaştığı dikkate alındığında, bu eserin İngilizce çevirisinin görece gecikmiş olması özellikle tuhaftır. Deyim yerindeyse, dengeyi sağlamak ve sonraki tartışmaya bir zemin oluşturabilmek için, ben, Habermas'ın temel izleklerini ortaya sermekle işe başlayacağım.

Burjuva kamusal alanı, evrensel ilgi uyandıran meseleler üzerine açık kamusal tartışma ilkesini reddeden feodal sistemin içinden gelişmiştir. Antik Yunan'da kamusal alan var olmuşsa da, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte 17. ve 18. yüzyıl Avrupası'nda daha belirgin bir biçim kazanmıştır. Bu dönemde, devlet meşru bir şiddet kullanma hakkı olan kamu otoritesi alanı haline gelmiştir. Modern devlet, sivil toplumdan gerek yargı-

sal gerekse kurumsal olarak açıkça ayrıydı. Devletten ayrı olan sivil toplum, hem 'özel' aile alanını hem de meta üretimi ve mübadelesi alanını içermekteydi. Kamusal alanın eleştirel sahası, kamu otoritesi ile sivil toplum alanları arasından doğmuştur. Kamusal alanın amacı, halkın kendi kendisi ve devletin pratikleri üzerine eleştirel düşünmelerini sağlamaktı. Kamusal alan ilk olarak, burjuvazinin erkek üyelerinin, soyluların ve entelektüellerin edebiyat yapıtları üzerine tartışmak için buluştuğu kahvehaneler ve salonlarda ortaya çıktı. Bu açık-uçlu sohbetler, daima dışlama pratiklerine dayanmışlarsa da, Habermas'a göre en azından belli bir içkinliği korumuşlardı. Bu süregiden sohbetlerin eleştirel potansiyelinin korunmasını sağlayan başlıca üç neden vardır: İlk olarak, nihayetinde edebi eleştiriden siyasal eleştiriye dönüşen bu toplumsal ilişki, daha üstün argümanın otoritesinin yerleşik statükoya karşı durabileceği bir toplumsal alan açmıştır. İkinci olarak, feodalizm koşulları altında sımsıkı kapatılmış olan toplumsal tartışma alanları, kilise ve sarayın sağladığı 'aura'larını kaybetmiş ve katılımcıların statülerini hiçe sayan sohbetler aracılığıyla gitgide sorunsallaştırılmışlardır. Son olarak Habermas, esasen 1680 ile 1730 yılları arasında tüm Avrupa'da, salonlarda ve kahvehanelerde gerçekleşen toplanmaların dışlayıcı oldukları kadar kapsayıcı olduklarını öne sürer. Diyaloga etkin katılım için gereken vasıflar açık şekilde kısıtlayıcı olsa da, bu etkinliğin kamu için sözcülük görevi gördüğü iddia edilmekteydi. 'Kamu'nun boyutu sınırlı kalmışsa da, Habermas, evrensellik ilkesinin kabul görmeye başladığını iddia eder: Rasyonel, erkek ve mülk sahibi olma gibi nitelik ölçütlerini karşılayabilenler, kamusal alanda etkin katılımdan faydalanabiliyorlardı. Habermas, kamusallık ilkesi aracılığıyla, aklın kamusal kullanımının özel kullanımına üstün olduğu fikrinin yerleştiğini öne sürer. Habermas, sivil toplum ve devlet üstüne düşünen öznelerarası bir boyut aracılığıyla hakikat arayışının, asimetrik

güç ilişkilerinin yeniden düzenlemesi için belirgin olanaklar içerdiğini iddia eder. Böylece, egemen erkek kapitalist sınıf, bir yandan dışlama pratikleriyle hegemonik konumunu sürdürürken bir yandan da eleştiri için kültürel zeminler oluşturmaktaydı.

Burjuva kamusal alanın trajedisi, tam da kendisini yaratan toplumsal güçlerin en sonunda çöküşüne ve yok oluşuna yol açacak olmasıydı. İletişim gitgide ticari kaygılarla düzenlenir hale geldikçe, salon ve kahvehanelerin kurumsallaşmış diyaloğu gerilemek zorunda kalacaktı. Bu dönüşümün izleri en iyi gazete endüstrisinde görülebilir. Gazetecilik, başlangıçta küçük bir el sanatları işi olarak örgütlenmişken, sonraları karşıt görüş ve algılarla ilgilenir hale gelmiştir. Habermas, bu dönemi bir edebi gazetecilik biçimi olarak niteler. Basın, Habermas'ın tanımıyla "mali aristokrasinin oyuncağı" haline dönüştürüldükçe, haber üretiminin ticari amaçları geri plana çekilmiştir (Habermas, 1989: 182). Ancak Habermas'ın 1870'lerin başı olarak belirlediği liberal çağın sona erişinin ardından tekelci kapitalizmin ortaya çıkışı, basının ticarileşmesine yol açmıştır. Edebi temsil biçimlerinin yerini, mal sahibinin özel çıkarlarının yönlendirdiği uzmanlaşmış gazeteciler; siyasal egemenliğin akıl aracılığıyla teşhir edilmesi arayışının yerini de, ekonomik ve siyasal manipülasyon mekanizmaları aracılığıyla ideolojik bir konsensüsün dayatılması almıştır.

Kamusal alanda konuşmaya katılan özel iletişimsel bireylerin artan ölçüde kurumsal tasfiyesi, kamusal ve özel hayatın gittikçe ayrışmasına işaret etmekteydi. Bu noktadan sonra, ticari kültür, ayrıca müzakere ya da tartışma gerektirmeksizin özel alanda tüketilir hale geldi. Söyleme dayalı burjuva salonlarının yazılı kültüründen farklı olarak, yeni araçların büyük bölümü (televizyon, film ve radyo), karşılık verme ve katılma olanaklarını tanımaz. Tam da modern ***kitle kültürü***nün atomlaşmış bağlamlarda

alımlanışı gibi, yeni kültürel biçimlerin teknik gelişimi de Raymond Williams'ın deyişiyle "mobil özel mülkiyetçilik" üzerine temellenen bir topluma uygun düşecek şekilde gerçekleşmiştir. Habermas, kültürün 'özelleşmesi'yle paralel olarak, geniş bir pazar payı kazanma amacıyla, kültürel ürünlerin de değersizleştiğini belirtir. Habermas'a göre piyasanın işleyişi, en iyi, hem özgürleştirici hem de tahakküm altına alıcı etki ve içerimleri olan, ikili ve çelişik bir süreç olarak görülebilir. Örneğin kitap piyasası, küçük bir okuyucu katmanına yüksek nitelikli edebiyata erişim olanağı sağlar. Bununla birlikte, giriş koşullarının hafiflemesi, edebiyatın, kitlelerin gevşeme ve alımlama kolaylığı isteyen boş zaman kültürüne uydurulması anlamına gelmektedir. Kitle kültürü biçimlerinin özgül bir ideolojik işlevi vardır. Modern kültürel biçimler, özneleri, doğruluk iddialarının tartışılabileceği bir kamusal alanı es geçen depolitize bir kültüre dahil eder.

Habermas'ı izlersek, yukarıda ana hatlarıyla ele alınan kültürel dönüşümler ve süreçler kamusal alanın yeniden feodalleşmesine yol açmıştır. Kamusallık, bir zamanlar akıl kullanımıyla egemenliğin teşhiri anlamına geliyorken kamusal alan, şimdi, sahnelenen bir siyasal tiyatro oyununun içine kapatılmıştır. Çağdaş medya kültürlerinin ayırıcı özelliği, yurttaşlığın giderek özelleşmesi ve kamusal ilgi ve faydaya ilişkin sorunların basitleştirilip yüzeyselleştirilmesidir. İletişimsel sorunlara tekelci kaygıların el koymasıyla, yurttaşlar tüketicilere, politikacılar da rasyonel sorgulanmadan muaf medya starlarına dönüşüyor gibidir.

Habermas ile Tom Nairn'in (1988) İngiliz devleti üzerine yazdıkları arasında kimi paralellikler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kendi deyişiyle "sessiz cumhuriyetçilik"i savunan Tom Nairn, İngiliz yönetici sınıfının egemen kültürünün reform ve yenilenmeye ihtiyacı olduğunu öne sürer. Nairn'e göre, özellikle güneyli olan hegemonik yönetici bloku, öncelikli olarak kraliyet ailesinin kültürel egemenliği ile birbirine kenetlenmiştir. 'Tıl-

sımlı ayna'nın simgesel üstünlüğü, İngiliz yönetici sınıfı arasında geriye dönük bir anti-endüstriyalizmi teşvik etmiştir. Bu argüman, 1960'larda 'Nairn-Anderson tezi' olarak bilinen teze dayanır. Nairn (1964) ve P. Anderson (1964; 1992), 17. yüzyılda yükselişteki burjuvazi ile aristokrasi arasındaki ittifakın, kısır bir ideolojik iklim yarattığını öne sürmüşlerdi. Avrupa'nın geri kalanına kıyasla İngiliz burjuvazisi, ne bir ekonomizm savaşı ne de devrimci bir siyasal ideoloji üretebilmiştir. Dahası, sanayi devriminin henüz olgunlaşmamış olması ve yukarıdan gelen fikirlerin yokluğundan ötürü, işçi sınıfı reformist bir ideoloji geliştirmiştir. Marksizm, İngiliz işçi sınıfına çok geç ulaşmıştır. Nairn, tuhaf biçimde İngiltere'ye özgü bu hastalığın çaresinin, daha modern zamanlarda bir tür cumhuriyetçi kefaret biçimi olduğunu iddia eder. Rasyonel Aydınlanma kültürünün yarıda bıraktığı işi tamamlamak için, egemen ulusal kültür yeniden canlandırılmalıdır; bu da ancak sivil haklara dayalı, özellikle kuzeyli bir endüstriyel kültür aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Farklı yollarla da olsa, hem Nairn hem de Habermas, açık demokratik karar alma usullerinden ziyade, gösterişe ve merasime dayanan derinliksiz bir simgesel kültürün kamusal alana egemen hale geldiğini savunurlar. Ayrıca, egemen kültürün halka yurttaşlardan ziyade tüketiciler olarak hitap eden, onları özellikle ulusal tabiiyet biçimlerine ideolojik olarak bağlayan birleştirici bir güç sağladığında da hemfikirdirler. Ne var ki, Nairn ve Anderson, burjuvazinin/aristokrasinin kültürel mirasını doğası gereği ideolojik görürlerken Habermas, erken dönem Frankfurt Okulu geleneğine bağlı kalarak daha diyalektik bir bakış sunar. Habermas'ın görüşüne göre sorun, Marksizm'in geç kalışından ziyade, daha yetkin bir iletişimsel kültürün hegemonik olarak dışlanmasıdır. Günümüzde kitleler kökten toplumsal reform için seslerini yükseltmiyorlar, çünkü bir-

birlerinden yalıtılmış ve medya üretiminin büyük kısmına yabancılaştırılmış durumdalar.

Habermas, Kitle Kültürü ve Erken Dönem Frankfurt Okulu

Habermas'ın yapıtı, erken dönem Frankfurt Okulu'ndan epistemolojik bir kopuşu temsil eder. Habermas'ın iletişimsel rasyonalite teorisi, Lukàcs, Benjamin, Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin işler kıldığı öznel ve nesnel akıl biçimlerinde izi kolaylıkla görülen bilinç felsefesinin yerinden edilmesidir. İletişimsel rasyonalite düşüncesi, kendi kendine yeterli bir özneyle bir nesne-dünyasının karşı karşıya getirildiği geleneksel felsefeden uzaklaşır. Habermas'ın daha etkileşimli öznellik biçiminde, benliğin ancak öznelerarası bir dil topluluğu aracılığıyla ortaya çıkabileceği ifade edilir. Habermas'a (1981a; 1983a) göre, bizzat dilin kullanıcıları olduğumuz gerçeği, bir başkasıyla iletişimsel olarak anlaşabileceğimiz anlamına gelir. Habermas, her konuşma ediminde ne söylendiğiyle ilişkili olarak, daima üç içkin geçerlilik iddiasında bulunduğumuzu ileri sürer. Bu üç geçerlilik iddiasının, Batı toplumunda normal gündelik dil kullanımının arkaplanındaki konsensüsü oluşturduğunu da ekler. Failler tarafından konuşmanın geçerliliğini sınamak için kullanılan bu üç geçerlilik iddiası, önermesel hakikat iddiaları (*propositional truth claims*), uygunluğa ilişkin normatif iddialar (*normative claims related to appropriateness*) ve içtenlikle ilişkili iddialar olarak tanımlanabilir. Habermas'ın düşüncesinin bu boyutu başka yerlerde etraflıca tartışılmış olsa da (Eagleton, 1991; Thompson, 1984; White, 1988), bu üç pragmatik evrenselin, bir 'ideal konuşma durumu' için gerekli temeli sağladığını belirtelim. İdeal konuşma durumu, en iyi şekilde, engellerin olmadığı bir iletişim olarak ifade edilebilir. Bu, ancak iletişime katılmada fırsat eşitliğinin bulunduğu ve bir ifadenin ancak

potansiyel olarak herkesin özgür rızasını kazanabiliyorsa doğru sayıldığı bir durumda sağlanabilir. Dolayısıyla ideal konuşma durumu, günümüzde geçerli olan durumun aksine, ancak insanların kendi gereksinim ve çıkarlarının tamamen farkında olmaları için gerekli toplumsal koşulları sağlayacak bir radikal demokrasi bağlamında gerçekleşebilir.

Habermas daha sonraki yapıtlarında, kamusal alanın yeniden feodalleşmesinden daha az, kültürel alanın ekonomi ve devlet tarafından ezilmesinden daha fazla bahseder. Habermas, bunu, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi olarak tanımlar (Habermas, 1983a). İletişimsel eylem 'başarı'ya yönelik araçsal eylem lehine paranteze alındığı ölçüde, para ve iktidarın sistemik yönlendirici mekanizmalarının yaşam dünyasını başarıyla sömürgeleştirdiği söylenebilir. Habermas'ın kastettiği, adil olmayan bir toplumu destekleyen araçsal akıl biçimlerinin, rasyonel anlaşma biçimlerine ulaşma olanağını zayıflattığıdır. Habermas, çevre ve barış hareketinin savunmacı tepkilerinin de bu çerçevede açıklanabileceğini ileri sürer. Bu teze göre, yeni toplumsal hareketler öncelikle araçsal olmayan 'iyi yaşam' soruları sorarak yönlendirici medyanın genişlemesine direnmeye çalışmaktadırlar. Medya kültürleri açısından bunun anlamı, kültürel olarak hegemonik, sermaye birikimini maksimize etmeye ve daha yetkin bir eleştirelliği sınırlamaya çalışan ticari kültürler üzerindeki vurgunun artmasıdır. Bu okumada, ekonomi ve kurumsallaşmış toplumsal iktidarın ikili baskısı, toplumsal olanın kültürel bir boyut aracılığıyla eleştirel olarak sorgulanmasını baskılamaya çalışır.

Yaşam dünyasının durumu, yalnızca yeniden feodalleşmesi ve sömürgeleşmesi aracılığıyla değil, aynı zamanda Habermas'ın ifadesiyle kültürel yoksullaşma aracılığıyla da tahrif edilmektedir. Weber'i takiben Habermas, 18. yüzyıldan bu yana bilgi, adalet ve beğeniye ilişkin üç farklı iddianın ayrışmasına tanık olduğumuzu öne sürer. Bu değer alanlarının birbirlerinden ayrılıp rasyonalleş-

meleri, özgürleşimci bir siyasetin ortaya çıkması için gerekliydi, ancak gündelik hayat bağlamında bir anlam kaybına yol açtı. Habermas, bu görüngüyü, uzman kültürlerinin günlük pratiğin bağlamlarından gittikçe ayrışmasıyla açıklar. Dolayısıyla, daha özgürleşimci bir siyaset biçimi, kurumsal olarak temellendirilmiş iletişimsel eylem ile farklı toplumsal alanlar arasında gerçekleşecek sürekli bir diyaloğun birleşimini içerecektir.

Kendisi bu bağlantıyı kurmasa da Habermas'ın daha sonraki yapıtlarında geliştirdiği kimi argümanlar, İngiliz basınının gelişimiyle ilişkilendirilebilir. Curran ve Seaton (1985), ufuk açıcı çalışmalarında basının ticarileşmesinin gazete endüstrisini iki temel biçime soktuğunu öne sürerler. Bu okumada, nitelikli basın, hem elde ettikleri enformasyonun niteliği açısından zengin hem de – reklamcılar için en önemlisi– alım gücü açısından ekonomik olarak varlıklı küçük bir okuyucu grubuna ulaşmaya çalışır. Öte yandan tabloid basının geliri, reklamcılıktan çok, kitlelere hitap etmesine bağımlıdır. Habermas'ın sömürgeleştirme ve kültürel yoksullaşma tezleri, tabloid basının üzerine çokça yorum yapılmış melodramatik içeriğini potansiyel olarak açıklayabilir (Sparks, 1992a). Popüler basının ticarileşmesi ve metalaşması, basının rasyonel müzakere merkezi olabilme olanağının altını oyarken, depolitize edilmiş kitlelerin siyasal kültürümüzün merkezi tartışmalarından dışlandığı bir kültürel parçalanma biçimine de katkıda bulunmuştur. Artan sayıda yazarın da belirttiği gibi, enformasyon toplumunun ortaya çıkışı enformasyona genel erişime dayanan ortak bir yurttaşlık yaratmada başarısız olmuştur. Öyle görünmektedir ki, yalnızca evrensel ilkelerin ve iletişimsel eylemin gücü aracılığıyla kültürel sömürgeleşme ve yoksullaşmaya demokratik bir şekilde karşı koyulabilir. Habermas, kamusal alanın yeniden inşa edilmesi için, erken dönem Frankfurt Okulu'nun kültürel kötümserliği yüzünden sağlayamadığı gerekli felsefi zemini iletişimsel eylem teorisiyle sağlayabilmiştir.

Adorno ve Horkheimer, önemli bölümünü 1940'lar boyunca Kaliforniya'da geliştirdikleri kültür endüstrisi teorisinde (1973; Adorno, 1991), şirket kapitalizminin (*conglomerate capitalism*) kitle kültürüne nasıl egemen olduğunu ortaya koyma amacındaydılar. İddialarına göre, yapay tüketici kültürü kalıplarını yönetmeye, denetlemeye ve üretmeye başlayan araçsal akıl formları, işin ve üretimin rasyonelleşmesinde yansımasını bulur. Kültür endüstrisinin etkililiği, aldatıcı bir ideoloji aracılığıyla değil, kapitalizm karşısında muhtemel bir alternatifin kitlelerin bilincinden silinmesiyle korunmaktaydı. Geç kapitalizmin egemen kültürü, kültürel alanda her türlü çatışmanın, heterojenliğin ve tikelliğin bastırılmasına hizmet etmekteydi. 'Olumlayıcı kültür'ün bu biçimi, hem kullanım değerinin (bir konserin değerinin, performansın niteliğinden ziyade bilet fiyatı aracılığıyla belirlenmesi) mübadelesini fetişleştirmekte hem de izleyicide hep aynı olana yönelik bir arzu üretmektedir. Adorno'nun düşüncesinde modern kültür, bazı yerleşik kültürel formüllerin tekrarlanması için duyulan çocuksu ve geriletici bir arzudur. Gerçek bireysellik nosyonu ve duyusal tikellik biçimlerinin yanı sıra, ütopik aşkınlık anları da yalnızca modern sanat biçimlerinde korunmaktadır. Habermas, Adorno ve Horkheimer'ın yüksek kültürcü kötümserliğinden uzak dursa da, o da kitle kültürü üretiminin benzer biçimde kapitalizmin ihtiyaçlarının hizmetinde olduğunu ifade eder. Habermas ve erken dönem Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, ticari kültür içsel eleştirel potansiyelden büyük ölçüde yoksundur ve varlığını pasif izleyiciye borçludur. Habermas'ın modern kültürel biçimleri Adorno veya Horkheimer'dan daha ayrıntılı değerlendirdiği doğrudur, ama düşüncesi bu aşamada düşünsel öncülleriyle belirgin bir benzerlik taşımaktadır. Dahası, Adorno ve Horkheimer'in egemen rasyonalitenin ütopik bir eleştirisini modernist sanatta aramalarına benzer şekilde, Habermas da burjuva salon toplumunda özgürleşimci ve ütopik bir mantık keşfeder.

Habermas'ın kamusal alan çalışmasında varlığı bariz biçimde fark edilen diğer bir Frankfurt Okulu üyesi de Walter Benjamin'dir. Marx, yeni teknolojilerin (cansız emek) emek süreçleri (canlı emek) üzerindeki etkisiyle ilgilenmişti; Benjamin'in (1973) zihni ise mekanik yeniden üretimin sanat yapıtları ve onların alımlanmaları üzerindeki etkisiyle meşguldü. Baskının kitlesel yeniden üretiminin yanı sıra fotoğraf ve filmin de yolunu açan Gutenberg matbaası, kültürel üretimi dönüştürdüğünden beri, özgün sanat yapıtının aurasını kaybettiği söylenebilir. Üretim tekniklerindeki gelişmelerin sonucunda, alımlama süreçlerindeki 'kültürel mesafe'nin ortadan kalkması söz konusu olmuştur. Benjamin'e göre, sanatın mistik statüsünün çöküşü ve genel ulaşılabilirliği, sanatın 'sıradanlaşması' ve bu yolla daha katılımcı hale gelmesi umudunu artırmıştır. Karmaşık üretim tekniklerinin kullanımıyla yeni medyada özgün olanın otoritesi önemli ölçüde azalmıştır. Örneğin, tüm röprodüksiyonlar aynı baskı kalitesine sahip olduğunda, fotoğrafta özgün baskıdan bahsetmek anlamsız hale gelmektedir. Daha doğrudan olan bu deneyim biçimi, sıradan insanların popüler kültürel biçimlerde uzman haline gelmelerine fırsat verir.

Adorno, Benjamin'in makalesine bir avangart savunusu ve daha fazla kültür endüstrisi eleştirisiyle cevap vermiştir (Jameson, 1977: 100-141). Buna göre, yalnızca kitlelerin ulaşamadığı biçimci sanat yapıtı, geç kapitalizmin çarpık mantığına direnebilirdi. Benjamin'in potansiyel olarak özgürleşimci bir etkisi olduğunu savunmaya çalıştığı 'kültürel mesafe'nin yıkımı, Adorno'ya göre yalnızca "şeytani bir uyum içindeki tüketiciler" üretme çabasıdır (Adorno, 1991: 38). Adorno'nun itirazlarına karşın, Benjamin, auranın çöküşünü diyalektik olarak değerlendirmiştir. Teknik yeniden üretim araçları, özellikle yeni iletişim araçları aracılığıyla, daha demokratik ve kitlesel katılıma açık kültürel üretim ve alımlama biçimleri olasılığını korumaktadır. Benjamin, kültü-

rel üretim güçlerinin gelişimine, toplumsal ilişkilerdeki bir dönüşümün eşlik etmesiyle, sanatın seçkinlere ait olmaktan kurtulması umudunun artacağını savunuyordu. Ancak Benjamin, sanat yapıtının demistifikasyonu konusunda son derece kararsız kalmıştır. Bunun nedeni, auranın çöküşünün kapsamlı bir deneyim tarzının sonuna işaret etmesidir. Frankfurt Okulu'nun diğer birinci kuşak üyeleri gibi, Benjamin de aurası olan sanatın aşkınlık olanağını koruduğunu düşünmekteydi; aura var olduğu takdirde, sanat, gelecekteki mutluluk umudunu içeriyordu. Adorno ile Horkheimer'ın aksine, Brecht'le birlikte Benjamin de Komünistlerin sanatı siyasallaştırmaya çalışmaları gerektiğini öne sürmüştü. Çünkü Faşizm'de görüldüğü gibi, siyasetin estetize edilmesinde insanlık için çok derin tehlikeler saptanabilirdi.

Habermas da modern kültürel süreçlerdeki dönüşümü, benzer biçimde çiftanlamlı olarak görür. Devlet ile sivil toplumun kurumsal ayrışmasıyla birlikte kültürün metalaşması, Weber'in ifadesiyle, *büyüsü bozulmuş* bir kamusal alanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aurası olan feodal toplumun çöküşü, toplumsal alanların sekülerleşmesi ve ayrışmasıyla birleşerek potansiyel olarak daha 'açık' bir topluma zemin hazırlamıştır. Habermas, sonraki yazılarında, Popper'dan yararlanarak (Habermas, 1981a: 70), yaşam dünyasının rasyonelleşmesinin özgürleşim olanağı yaratmada gerekli bir bileşen olduğunu özellikle belirtir. Habermas'a göre, ahlaki ilkelerin ve normların öznelerarası geçerliliğini daha simetrik iktidar ilişkileri aracılığıyla sınayabilmemiz için kültürel geleneklerin dogmatikliği sökülmelidir. Ancak Habermas'a göre, Benjamin'in sağlam temellendirilmiş bir sosyal teori üretmesini engelleyen, bizzat kendisinin mite bağlılığıdır. Habermas, sanatı siyasallaştırma arzusuna karşın, Benjamin'in ideoloji eleştirisiyle meşgul olmaktansa genel bir deneyim teorisi geliştirmekle ilgilendiğini öne sürer. Habermas'ın da belirttiği gibi, ideoloji eleştirisiyle uğraşmak, eleştirel düşünme kapasitesini ve yapısal şidde-

tin kurumsal biçimlerini analiz etmeyi gerektirir. Benjamin'in tasarısı, miti ve aurayı paramparça ederek bu unsurları deneyime açmak olarak daha iyi özetlenebilir. Benjamin'e göre, insanların dünyayı anlamla donatmalarını sağlayan kültürel kaynaklar mite emanet edilmişti. Benjamin'in yapıtlarında mit, hakikat iddialarına karşı tamamen kayıtsız ve özerktir (Menninghaus, 1991). Dolayısıyla, Benjamin'in tarihteki mitik ve ütopik içeriği tekrar ele geçirme çabası, bir eleştirel düşünme teorisinden ziyade, deneyim nosyonuna yaslanır. Habermas'ın ifadesiyle Benjamin'in mitin kurtarılmasına bağlılığı, muhafazakâr bir zihin kalıbının göstergesidir. Bu noktada Habermas, Benjamin'in kültürel konuşmanın bazı parçalarını hakikat iddialarından ayırma girişimine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Habermas'ın kamusal alan formülasyonu, erken dönem Frankfurt Okulu'nun kimi üyeleriyle bir ölçüde süreklilik gösterir. Aralarındaki temel fark, onun gözden geçirilmiş özne felsefesinde ve Frankfurt Okulu'nun farklı dallarını yepyeni ve düşünmeyi tetikleyecek şekilde bir araya getirme çabasında yatmaktadır. Habermas, Adorno ve Horkheimer'dan modern kültürün eleştirel içeriğine ilişkin kötümserlik eğilimini devralırken, aralarındaki önemli farklara rağmen, Benjamin'den esinlenerek aurası olan sanatın çöküşünün özgürleştirici sonuçlarına yeni bir biçim verir. Habermas'ın düşünsel bağlamını bu şekilde aydınlattıktan sonra, bu konuları kamusal alanın geleceğiyle bağlantılandırmadan önce, kitle kültürü konusuna daha eleştirel bir şekilde bakmak istiyorum.

Kitle Kültürüyle İlgili Sorunlar: Habermas ve Frankfurt Okulu

Buraya kadar sunulan argümanlar ne kadar olumlu olsa da, Habermas'ın yapıtı modern kültüre ilişkin yetersiz bir açıklama

sunmaktadır. Habermas, erken dönem Frankfurt Okulu'nun daha eleştirel ve nüfuz edici kimi yönlerine yaslanırken, aynı zamanda okulun kültürel olarak daha muhafazakâr kimi yönlerini de miras almış görünmektedir. J.B. Thompson'ın (1990) kimi yorumlarını izleyerek, Habermas'ın yapıtının en azından dört noktada doyurucu olmadığı söylenebilir: 1) kültürel biçimlerin üretimi ve içeriği üzerine aşırı yoğunlaşmış olması; 2) kitle kültürü açıklamasıyla birlikte işleyen egemen ideoloji tezi; 3) İngiltere tarihsel bağlamında, kamusal alanın yeniden feodalleşmesine aşırı kötümser yaklaşımı; 4) daha küresel ve yerel kamusal alanlara ilişkin sınırlı kavrayışı.

1) Çağdaş medya çalışmaları ve kültürel çalışmaların aşağı yukarı son on yıl içindeki gelişimi, sosyolojiyle daha sıkı bir şekilde eklemlenme ve alımlama bağlamlarına daha açık bir şekilde odaklanma kaygısıyla tanımlanabilir. Disiplin içerisinde, küreselleşme (King, 1991) ve psikanalizin (Elliot, 1992) analitik öneminin artması gibi eşit önemde eğilimlerin ortaya çıkışından söz edilebilirse de, sosyoloji ile izleyici araştırmasına yönelik belirgin eğilimler, hem önemli hem de birbiriyle ilişkilidir. İngiltere ve Almanya bağlamlarında, edebi analiz biçimleri ile kültürel çalışmaların gelişimi arasında sıkı bir bağ olagelmiştir. Raymond Williams ve Richard Hoggart'la birlikte, Adorno ve Horkheimer gibi isimlerin ortak noktaları, popüler biçimlere ilişkin incelemelerini derinlemesine yapılandıran ortak edebi bir kültüre bağlılıklarıdır. Bu yazarlar, 'yüksek kültür'ün ucuz bir Amerikan kültürü tarafından istila edilme tehdidi altında olduğunu düşünüyorlardı. İstilacı derinliksiz kültürün, daha zengin bir sanatsal kültürün demokratik genişlemesine yönelik barbarca bir tehdit olmakla kalmayıp, aynı zamanda köküne kadar ideolojik olduğu varsayılıyordu. Pierre Bourdieu (1990: 112), gündelik faillerin popüler kültür biçimlerini akademik topluluklardaki insanlarla aynı şekilde anlamlandırdığını varsayan eleş-

tirmenin konumunu, isabetli biçimde skolastik yanılgı (*scholastic fallacy*) olarak tanımlamıştır.

Paul Willis, işçi sınıfından gençlerin popüler biçimleri etkin olarak nasıl anlamlandırdığına ilişkin bir çalışma olan *Common Culture* (1990) adlı kitabında, edebi popüler kültür eleştirilerinin kültürel muhafazakarlığını ifşa etmede bir adım daha atar. Gençler, daha incelikli olarak bilinen kültürün eğitici faydalarını beklemeksizin, ticari bir kültür aracılığıyla haz, özerklik ve benlik duyusu aramaktadırlar. Willis'e göre, modern kültürel biçimlerin üretimi ve alımlanmasını açıkça ayırmayan Adorno ve Horkheimer gibi yazarlar, modern kültürün büyük bölümüne ilişkin olası özgürleştirici sonuçları hesaba katamazlar. Willis'in argümanını daha açık ifade etmek için iki örnek yeterli olacaktır. İlki, Willis'in kendi örneği; işçi sınıfından gençlerin birçoğu ücretli bir iş bulabildikleri takdirde, genellikle işçinin yüksek beceri ve özerklik düzeyleri göstermesine imkân vermeyen işlerde istihdam edilmektedirler. Buna karşın, Willis'in de yazdığı gibi, bu gençlerin boş zamanları çok çeşitli kültürel biçimlerle karmaşık dolayımlar içermektedir:

> iş ilişkileri ve verimlilik itkisi artık birçok işçide enformel simgesel işin *bastırılmasına* dayanmaktadır, kültür ve boş zaman endüstrilerinin mantığı ise tersi bir eğilime bağlıdır: Onları bir biçimde *muktedir kılmaya* ve *serbest bırakmaya*. İdeal işçi modeli, zamanı tasarruflu kullanan, disiplinli ve boş bir kafayken iyi tüketici modeli, bunun tersidir –simgesel şeyler için sınırsız bir hevesle dolu bir kafa (1990: 19).

Willis'in buradaki iddiası, her ticari kültür eleştirisinin, alımlamanın içerdiği enformel ve simgesel işi göz önüne alması gerektiğidir.

Diğer örnek, Paul Gilroy'un *There Ain't No Black in the Union Jack* (1987) adlı kitabındandır. Gilroy, açıklamasında, İngiliz siyah popüler kültürünün, ırkçılığa karşı çıkan siyahî müzikteki ge-

lenekleri durmaksızın inşa etme ve yeniden biçimleme çabasında olduğunu ikna edici şekilde gösterir. Gilroy'a göre bu popüler kültürel biçimler, ırkın artık bir grubun diğer bir grup üzerindeki egemenlik nedeni olmadığı bir dünyaya ütopik bir özlemi temsil ederler. Genç siyahların müzik kültürünün kendisi, ulus devletlerin iç sınırlarını aşan diasporanın bir parçasıdır. Bu anlamda, ilk üretim bağlamlarından kopmuş simgesel kalıp ve biçimler aracılığıyla siyah olmanın anlamı durmaksızın yeniden şekillenmektedir. Gilroy'a göre genç siyahlar, yurttaşlıktan dışlanmaları karşısında daha kapsayıcı bir küresel siyasal kimlik oluşturabilmektedirler. Bu eleştirel, küresel tasarı, elbette kültür endüstrisi tarafından iletilen ticari kültüre bağlıdır. Gilroy ve Willis'in argümanları birlikte ele alındığında, yeniden canlandırılacak bir siyasal kültürden fayda sağlamaları beklenen toplumsal grupların, şimdiden popüler biçimlerle ilişki kurdukları ve bu biçimlerde anlam aradıkları rahatça ortaya çıkar. Özellikle Gilroy'un belirttiği gibi, bunun, tüm kapsamlı değerlendirmelerde hesaba katılması gereken kimi siyasal sonuçları vardır.

Buraya kadar, Gilroy ve Willis gibi yazarların sosyolojik eğilimleri, mesafeli alımlama bağlamlarına ilişkin daha araştırmacı bir yaklaşımın gereğini açıkça göstermiştir. Ancak bu argümanın popüler postmodern kültürün eleştirellikten uzak bir övgüsüne kayması, kültürel analiz için belirgin tehlikeler ortaya çıkarır. Fiske'nin (1989a; 1989b) analizinde, kültürel biçimlerin kâr amaçlı üretimi ile bu ürünlere ilişkin yıkıcı okumalar arasında keskin bir ayrım yapılır. Burada popüler metinlerin söylemsel olarak açık doğası, özellikle iktidar blokunun söylemsel pratiklerinin popüler reddine yapılan göndermelerle incelenmektedir. Fiske'ye (1992) göre, hegemonik egemen kültür, tarafsızlık ve nesnelliğe başvurarak şüpheci değil, inançlı özneler üretmeye çalışır. Buna karşın, tabloid gazete ve dergilerin birleşik bir özne konumu sunamayışı, toplumsal failin etkin müzakeresini gerek-

tiren çoklu metinsel çelişkiler yaratır. Örneğin sansasyonel bir başlık, abartı ve aşırılık yoluyla okuyucuyu normal ve resmi olanı sorgulamaya çağırır. Fiske gibi yazarlar, popüler olanın nasıl mikro-politik bir direniş bölgesi haline gelebildiğini faydalı şekilde örneklemiş olsalar da, diğerleriyle birlikte Fiske'nin analizinde de ipin ucu kaçmaktadır.[1]

Kısacası, Fiske'nin sorunu, Habermas gibi yazarların sunduğu türden daha kurumsal ve tarihsel bir kitle kültürü anlayışına pek yer vermemesidir. Popüler kültür, Habermas'ın varsaydığı gibi kitlesel bir aldatma biçimi olmadığı gibi, kimi alımlama sosyologlarının tanımladıkları gibi açık katılımcı bir kültür de değildir. Philip Schlesinger, alımlama süreçlerini aşırı vurgulayanlar için 'yeni revizyonistler' ifadesini kullanır (Schlesinger, 1991: 149). Schlesinger, metinden alınacak hazzın küçümsenmemesi gerektiğini, ancak haklı olarak böyle bir ilginin de kurumsal iktidar analizinin önüne geçmesine izin verilmemesi gerektiğini savunur. Habermas, bence isabetli şekilde, izleyicinin yorumlayıcı etkinliğini göz ardı etmekle eleştirilse de, kültürümüzde görülen manipülasyon biçimlerine ilişkin Fiske'de bulunmayan bir siyasal eleştiri sunar. Söz gelimi, her gece evde oturup siyasal tartışma programlarına ilişkin ironik bir okuma geliştirebilirim (Scannel, 1992: 345). Böylesi bir okuma, bu programların amaçladığı, beni tartışılan konularla *ilgili* siyasal bir yurttaş olarak konumlama stratejisine karşı dirençli olabilir. İktidar blokunun dayattığı belirli bir doğruluk rejimine direniyor olduğum göz önünde bulundurulduğunda, bu konum Fiske'ye göre elbette yıkıcı sayılacaktır. Habermas'ın yapıtıyla tanışık olmam, başka bir seçenek olarak programa ilişkin daha siyasal bir okuma geliştirmemi sağlayacaktır. Bu yorumlama girişimine, yayın sırasında duyulan, çoğu başlıca siyasal partiler tara-

[1] John Fiske'nin yapıtı Üçüncü Bölüm'de derinlemesine tartışılmaktadır.

findan seçilmiş ve "ellerine verilen konuşma metinlerine sıkı sıkıya bağlı" seslerin azlığına işaret ederek başlanabilir. Sonrasında, takip eden siyasal tartışmada izleyiciye nasıl yalnızca edilgen bir rol verildiğini ve bu ortamda izleyiciye nasıl daha fazla yetki verilebileceğini düşünebilirim. Dahası, ticari televizyon ve kamu televizyonuna ilişkin kurumsal bir eleştiri geliştirebilir ve bunların demokratik olarak yeniden inşa edilebilme yollarını yeniden düşünebilirim. Kısacası, Habermas izleyicinin yorumlayıcı ufkunu göz ardı etmekle suçlu olsa da, buna tekabül eden kurumsal analiz çerçeveleri geliştirmeyi başaramadığı takdirde, kültür ve medya çalışmalarının kaybı da büyük olacaktır.

2) Frankfurt Okulu'nun birinci ve ikinci kuşak düşünürleri, medya endüstrilerinin kitleleri hegemonik olarak statükoya bağlarken, eleştiri zeminini ortadan kaldırdığını kabul ederler. Horkheimer ve Adorno'nun modern kültürün düzleşmesine (*flatten out*) ilişkin tanımlarıyla Habermas'ın eleştirel diyalog biçimlerine olanak tanımayan bir kültüre ilişkin açıklaması birbirine paraleldir. Bu tarz bir bakış, izleyicileri uyuşuk televizyon müptelalarına indirgemekle kalmaz, aynı zamanda medyanın hegemonik bir söylem aracılığıyla asimetrik toplumsal ilişkilerin yeniden üretimindeki sorumluluğunu da abartır. İzleyicisinden yorum beklemeyen depolitize kitle kültürü için Habermas'a göre en uygun ifade, "güdüsel bütünleşme kültürü"dür* (Habermas, 1989: 173). Burada Habermas, Batı Marksizmi'nin egemen izleklerinden birini benimsemektedir; buna göre, statükonun yeniden üretimi, en iyi, tabi toplumsal grupların ideolojik olarak birleştirilmesiyle açıklanabilir. Bu izlek, Habermas'ın diğer yapıtlarında da göze çarpar. *Meşruiyet Krizi*'nde (Legitimation Crisis, 1976) temel öncülü, iki temel güdülenme kalıbının (sivil ve ailevi mesleki) sistematik olarak aşındırılmakta

* *culture of motivational integration* (ç.n.).

oluşudur. Bu konuma göre, toplumsal sistemlerin kendilerini hegemonik olarak meşrulaştırmaları için, toplumsal özneleri normatif olarak toplumla bütünleştirmeleri gerekir. Bunun tersine, David Held'in (1989) de belirttiği gibi, modern toplumlarda istikrar, dışsal olarak dayatılan konsensüsten ziyade, kültürel atomlaşma aracılığıyla üretilmektedir. Benzer biçimde, Micheal Mann (1970), sosyologların pragmatik ve normatif kabuller arasında bir ayrım yapmaları gerektiğini ileri sürer. Egemen sosyal gruplar kendi toplumsal konumlarını meşrulaştırmak için gereken rızayı seferber etmeyi başardıklarında, normatif kabulün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Öte yandan pragmatik kabul, gerçekçi bir alternatif göremedikleri için, kişilerin kendi toplumsal konumlarına riayet etmeleridir.

Modern kimliklerin parçalanması ekonomik, siyasal ve kültürel olarak açıklanabilir. Örneğin, kültürel çalışmalar içerisinde reklamcıların, müzik endüstrisinin, gazetelerin, dergilerin, radyo ve televizyon programlarının belli izleyici kesitlerini nasıl açıkça hedeflediklerine işaret etmek yaygın hale geldi. Kapitalizm, yaşam tarzı taleplerinde heterojen, tüketici bir kamuya bağımlı hale geldi. Kültürel çalışmalarda ideolojik birlik hayaletinin halen gizli gizli dolaştığı gerçeği, yine kısmen Batı Marksizmi'nin devam eden etkisine bağlanabilir. Egemen ideoloji tezinin, ne modern kültürel kalıpların çeşitliliğini ne de alımlamanın yol açtığı karmaşık psişik özdeşleşme süreçlerini açıklayabildiği görülmüştür. Bunu söylerken, en azından hegemonik analiz biçimlerinin olanaklılığını saklı tutmak istiyorum. Kamunun ideolojik olarak, Habermas'ın kabul ettiğinden daha istikrarsız bir yapı olduğu doğrudur, ancak bu iddia çok ileriye götürüldüğünde, kitle iletişiminin kültürel iktidar sorunu üzerindeki etkisi ihmal edilebilir hale gelmektedir. Kitle medyasının modernitede önemli bir ideolojik rol oynadığı gerçeği hafife alınmamalıdır. Medya, kamuyu Habermas'ın öne sürdüğü şekilde kültürel olarak bir arada tut-

muyor olabilir, ancak belli hegemonik güçlerini de korumaktadır. Bu noktada, kitle iletişim araştırmasının ideolojik birlik ile kültürel parçalanma arasında bir tercih yapmak zorunda olmadığı önemle vurgulanmalıdır. Belli yapısal koşullar göz önünde bulundurulduğunda, medya kültürleri her iki etkiyi de üretme kapasitesine sahiptir. Daha incelikli bir yaklaşım, birlik ve parçalanma arasındaki gerilimlere dikkat çekmeye ve hegemonik birleştirme ile toplumsal atomlaşma arasında bir diyalog oluşturmaya çalışmalıdır.

3) Habermas'ın kamusal alanın yeniden feodalleşmesi nosyonu, belli bir eleştirel etkiye sahipse de, dolayımlanmış modern kültürlerin işleyişini tatmin edici şekilde değerlendirmek için fazla genel kalmaktadır. Habermas'ın doğruluk iddialarına yönelmiş rasyonel bir kamusal alanın yerini *gösteri toplumu*nun almış olduğu şeklindeki argümanında mesele fazlasıyla abartılır. Bu noktada, Habermas'a karşı öne sürmek istediğim iki ayrı argüman var. Birincisi, Habermas kamusal alan düşüncesini ortaya koyarken, her türlü tarihsel çerçeveden vazgeçmiş görünmektedir. Modern toplumda ekonomi, devlet ve yayıncılık arasında var olan tarihsel olarak kurulmuş, kurumsal gerilimi açıklayamamaktadır. Diğer iddiam ise, resmi yaptırıma dayalı ulusal bir kamusal sahanın önemini vurgularken haklı olsa da, Habermas'ın daha uluslararası ve daha yerel kamusal alanların ortaya çıkışını kolay kolay açıklayamadığıdır.

İngiliz yayıncılık tarihinden bir örnek verelim. Paddy Scannell (1986; 1990; 1992), yakınlarda, kamusal iletişim sistemlerinin güçlü bir savunusunu yaparken kamu hizmeti yayıncılığının, başlangıcından bu yana evrensel erişim ilkesine ve karma program arzına dayandığını savunmuştur. Özel hayatın kamusal bir sahada yeniden bağlamsallaştırılması ve kamusal hayatın özel alana taşınması aracılığıyla ulusal hizmet yayıncılığı, kamusal alandaki meşru tartışma konularını bir hayli genişletmiştir. Ancak,

Raymond Williams'ın (1962) ve başkalarının da belirttiği gibi, BBC, izleyicisiyle kurduğu, gelenek haline gelmiş vesayetçi ilişkiyi sürdürmüş, yerleşik İngiliz yapılanmasına fazlasıyla uyum göstermiştir. Bununla birlikte, Scannell'e göre bu kültürel kalıp, 1950'lerin sonunda dönüşüme uğramıştır. ITV kanalıyla rekabetin devreye girmesiyle, kamusal yayıncılık sistemi otorite konumundakilere karşı daha demokratik bir duruş benimsemeye zorlanmıştır. Daha popülist ve serbest bir sunum tarzının ortaya çıkışıyla, devlet kamuya karşı yükümlü kılınmaya çalışılmıştır. Gazetecilerin, dışardan haber üretim içeriğini denetleme çabalarına karşı bir derece 'bağımsızlık' kazanabilmeleri, elbette özgül kurumsal bağlamlara bağlıdır. Bu, kamu yayıncılığının devlet, polis ve sendikalar gibi dışsal 'tanımlayıcılar' ile ilişkisine dair sorular doğursa da, tarihsel olarak görece özerk toplumsal pratikler oluşturulmuş olduğu doğrultusunda önemli kanıtlar vardır.

Bir örnek vermek gerekirse; İngiliz devleti tarihsel olarak sürekli Kuzey İrlanda hakkında belgesel, haber ve dramalara müdahalede bulunmuştur. Elliott, Murdock ve Schlesinger'e (1983) göre, süreğen devlet müdahalesi tehdidi, BBC'de, Kuzey İrlanda üzerine eleştirel bakış açılarının üretimi konusunda caydırıcı olan bir tür otosansüre sebep olmuştur. Ayrıca, o dönemin İçişleri Bakanı olan Douglas Hurd'ün, 19 Kasım 1988'de yaptığı açıklamayla, hükümetin adı geçen terörist grupların isimlerinin doğrudan yayınını yasaklaması, İngiliz devletine yönelik eleştirileri daha da bastırma amaçlıydı. Bunun modern devletin kamusal müzakerenin kimi alanlarını 'paranteze alma' ve yönetme çabasına iyi bir örnek olduğunu söyleyebilirdik, ancak bu girişim tam anlamıyla başarılı olmamıştır. Devletin bu alanda ifade özgürlüğü taleplerini bastırdığı gerçeği, devleti eleştiri nesnesi haline getirmiştir. Söz konusu yasak, Ken Loach gibi daha bağımsız sinemacıların ya da 'nitelikli basın'ın kimi kesimlerinin konu üzerinde tartışma başlatmasını engelle-

memiştir. Dahası, kamu yayıncılığı kurumları, Kuzey İrlanda üzerine çekilmiş, bir kısmı İngiliz devletini sert bir şekilde eleştiren az sayıda belgesel filmi yayınlamaya devam etmiştir.[2]

İngiliz devleti Kuzey İrlanda'daki yurttaşlarına yönelik enformasyon akışını tamamıyla kontrol edemiyorsa, medyanın ne ölçüde yeniden feodalleştiği konusunda haklı olarak şüpheci olabiliriz. Burada, hayali bir ulusal cemaate karşı tehdit olarak algılanan 'ötekiler'in, sıklıkla iyi ile kötü arasında bir çatışma aracılığıyla resmedilmediğini öne sürmüyoruz. Bu türden kültürel temsiller, Aydınlanma'nın hakikat ve rasyonel sorgulama iddialarından kaçındığı için, bu noktada Habermas'ın argümanlarının eleştirel bir gücü vardır. Ancak Habermas, iddialarında genel geçerliliğin ötesine geçmek istiyorsa, sömürgeleştirme stratejilerine direnen ya da görmezden gelinen, görece metalaşmamış ve söylemsel olarak açık alanları da hesaba katmak zorundadır.

4) Habermas'ın kamusal alan üzerine yazdıkları, açıkça ulusdevletle bağlantılıdır. Bu, kamusal alan anlayışı için yetersiz bir kavramsal çerçevedir. Aşağıdan gelen yeni özerklik talepleriyle karşılaşmak durumunda kalan modern devlete, ulusaşırı kurumların işleyişiyle yukarıdan da sürekli nüfuz edilmektedir. Belirli iş dünyası gazetelerinin ya da nitelikli gazetelerin uluslararası okuyucuları, belli elit gruplaşmalar için küresel bir kamusal alanın doğmakta olduğunu göstermektedir (Sparks, 1992b). Bu, Gilroy'un (1987) daha önce belirgin şekilde siyah bir diaspora olarak tanımladığı ya da Benedict Anderson'ın (1992) uzunmesafeli milliyetçilik olarak adlandırdığı şeye işaret eden diğer küreselleşme süreçleriyle ilişkilendirilebilir. Dahası, John Keane'i (1996) izleyerek uzamsal olarak farklılaşan bir kamusal alan açık-

[2] Bu nokta, *Dispatches* adlı televizyon dizisi konusunda Channel 4, devlet ve Kraliyet Polis Gücü (*Royal Ulster Constabulary*) arasında başlayan çatışmada iyice ortaya çıkmıştır. Bu çatışmanın anahatlarını veren bir çalışma için bkz. David Cox, "Caught in the Act" (1992).

laması da sunabiliriz. Kamusal alan, "ulus-devlet-altı düzeyde düzinelerce, yüzlerce ya da binlerce tartışmacının etkileşime girdiği *mikro kamusal alanlardan,* ulus-devlet çatısı düzeyinde etkileşime giren, genellikle milyonlarca insandan oluşan *mezo kamusal alanlardan*; ulusüstü ve küresel iktidar düzeyinde tartışmalara katılan genellikle yüz milyonlarca ve hatta milyarlarca insanı içeren, *makro kamusal alanlardan* [oluşmaktadır]" (Keane, 1996: 169).

En çok gazete ve radyo için geçerli, yerel tanımlı medyada belirgin olan mikro kamusal alanları, küçük ölçekli radikal yayınlar ya da kişisel, mesleki ya da siyasal amaçlarla çekilmiş ev yapımı videolarda da görebiliriz. Ulusal kamusal alan, ulusal televizyon ağları, radyo ve basını içeren 'büyük' medyanın çoğunluğunu oluşturur. Burada, yerel ve uluslararası meseleler ulusal bir optik filtreden geçirilir ve ulusal önem taşıyan konularla birlikte düşünülür. Son olarak, küresel bir kamusal alan, bireyleri kendilerinden uzak bağlamlarda gerçekleşen olaylardan haberdar eder. Bunlar, savaş bölgelerinden haberler, insan hakları ihlalleriyle ilgili belgeseller veya New York ya da Tokyo gibi küresel kentlerde geçen dramalar olabilir. Bu durumda özkimlik ya da yurttaşlığa ilişkin konular, her zaman özgül ulusal kültürler açısından kavranamaz. Bu dönüşümlerin tanınması, ulusal kültürleri 'yabancı' aşındırmalara karşı koruma çabasından vazgeçilmesine ve kültürel çeşitlilik meselelerine modern hak ve yükümlülüklere dair içerimleri açısından değinilmesine yol açabilir (Parekh, 1991; Barbook, 1992). Yeni toplumsal hareketler aracılığıyla, küçük grupların nükleer silahsızlanmadan cinselliğe birçok konuyu açıkça tartışmak için bir araya geldiği daha yerel ve parçalı bir kamusal alanın ortaya çıktığı da görülebilir (Philip, 1991). Bu gruplaşmalar, küçük ölçekli ve bağımsız dağıtıma sahip basın ve enformasyon ağlarına kaynaklık etmiştir. Habermas'ın bu ikili kültürel süreçleri göz ardı etmesi, kamusal alanın radikal bir demokrasi açısından önemine ilişkin savunusunu zayıflatmaktadır.

Ancak Habermas'ın usule ilişkin normlar üretme arzusu, uzama daha duyarlı bir kamusal alan nosyonuna uygulanabilir. Bu bağlamda en önemli gelişme, uydu ve kablo sistemleri ile sınırötesi yayıncılığın ortaya çıkması olmuştur. Günümüzde bu ticari hizmetlerin büyük bölümü, kamu hizmeti medyasına uygulanan vergi ve yükümlülüklerden kurtulabilmektedir (Negrine, 1994). Bugün bu gibi sistemler denge, tarafsızlık ve nitelik gerekliliklerinden kaçınabilmektedir. Bu bağlamda, belli yurttaşlık gerekliliklerinin yerine getirilmesi ve haksız rekabetin önlenmesi için, evrensel yükümlülük normlarının uygulanması can alıcı görünmektedir. Bu sorunların bazıları ve kamu hizmeti yayıncılığı ile ilişkileri sonraki bölümde incelenmektedir.

Kamusal Alan ve Kamu Yayıncılığı

Habermas'ın kamusal alana ilişkin argümanlarını ele alan literatürün büyük bölümünde, onun çalışmaları kamu yayıncılığı sistemlerinin savunusunda kullanılmaya çalışılmıştır. Birçok yazarın iddiasına göre, ulusal kamu hizmetlerinin deregülasyonu ve ticarileşmesi, enformasyonumuzun denetimini uluslararası holdinglerin ellerine teslim ettiği için demokratik yurttaşlığa tehdit oluşturmaktadır. Bu senaryoya göre, bu durum, 'nitelikli' tartışma biçimlerinin ortadan kalkmasına, reklam desteği alamayan özel ilgilere yönelik programların terk edilmesine ve yurttaşların tüketicilere dönüştürülmesine yol açacaktır. Neoliberalizmin yükselişi, demokratik bir kamusal alan ihtiyacını yeniden belirtmeyi gerekli kılmıştır. Neo-liberaller, devlet tarafından düzenlenen yayıncılığı yüksek maliyetli olmak, reklamı sınırlayarak serbest enformasyon akışını engellemek ve tercih hakkı tanımamakla itham etmektedir.

Kamusal alan nosyonunu korumak isteyenlere göre, kamu yayıncılığı başlıca üç nedenden ötürü önemlidir: 1) tarihsel olarak, hem ekonomiden hem de devletten bir ölçüde bağımsız bir

kurumsal alan işgal etmiştir; 2) kamu yayıncılığı, çeşitli toplumsal grupların birbirleriyle iletişim kurmaları için potansiyel bir ulusal saha sağlar; 3) kamuya tüketicilerden ziyade yurttaşlar olarak hitap eder.

1) Habermas'ın ilk kamusal alan taslağında, eleştirel müzakere için düşünsel bir alanın, devlet ve sivil toplumdan kurumsal farklılaşmayla ortaya çıktığı vurgulanır. Bu, aklın kamusal kullanımının özel kullanımına göre ayrıcalık taşıdığı kamusallık ilkesinin doğmasına olanak sağlamıştır. Lisans ücreti uygulaması, geleneksel olarak, BBC'yi ticari baskılardan ve hükümetlerden ayırma görevi görmüştür. Ancak, J.B. Thompson (1990) ve Nicholas Garnham'ın da (1990) belirttiği gibi, BBC, sözde tarafsızlığından pratikte sıklıkla ödün vermiştir. Bu, kısmen, iktidarın BBC'nin örgütsel yapısının başında bulunan bürokratik seçkinlerde yoğunlaşmasının bir sonucu olarak açıklanabilir. Bu güzide grubun, 'kamu yararı'nı, görev başına gelen hükümetlerle çok benzer şekilde tanımlayagelen, ayrıcalıklı toplumsal geçmişleri olanlardan oluşması gelenek halini almıştı. Bu iddianın kökleri çoğu zaman, Reith'in 1926 Genel Grevi süresince hükümeti savunan meşhur ifadelerine kadar götürülür. Ben, yine de BBC'nin 'bağımsızlığının' ideolojik bir yanlış tanıma biçiminden fazla bir şey olduğunu görüşündeyim. 1930'ların popüler bir ulusal radyo programı olan *Time to Spare* üzerine yaptığı araştırmada Paddy Scannell (1986), kamu yayıncılığının ilk biçimlerinin devletten bir ölçüde özerk olduğunu göstermiştir. Programda, başlangıçta kitlesel işsizliği hafifletmeye yönelik gönüllü çabaları teşvik etmek ve işsizlerin deneyimleri için 'kamusal' bir uzam sağlamak amaçlanmıştır. Sol'un büyük bölümünün gösterdiği kinizme karşın, söz konusu programda, ulusal olarak tanımlanmış bir kamusal alan aracılığıyla işçi sınıfının kendisini anlatabilmesi sayesinde, parlamento üyeleri arasında işsizlik meselesi üzerine tartışmalar başlar. Avam Kamara-

sı'ndaki tartışmalar basına yansıyınca, Ramsay MacDonald hükümeti, radyo programıyla birlikte yoksulluk ve işsizliğe ilişkin artan 'kamusal' farkındalığı da susturmaya çalışır. Önemli bir hükümet baskısı altında kalan Reith, programı yayından kaldırmayı reddeder. Hükümet, programı yasakladığı takdirde planlanan yayının yerine yirmi dakikalık sessizlik koyacağını ifade eder. MacDonald da bunun üzerine geri adım atmaya karar verir.

İşleyişini egemen bir ideolojiye uydurmak isteyenlere karşı kamu yayıncılığını savunuyorsam da, Raymond Williams'ın (1962; 1974; 1985) da belirttiği gibi, kamu yayıncılığının demokratikleşmesi ve devletten daha resmi şekilde ayrılması gereği, güçlü bir iddiadır. Yüksek nitelikli enformasyon biçimlerinin dağıtımını üstlenen evrensel bir hizmetin sağlanması, halen modern yurttaşlık biçimlerinin temel bileşenlerinden biridir. Henry A. Giroux (1999), bu argümanı daha da geliştirmiştir. Amerika bağlamında büyük medya holdinglerinin yurttaşlık ve demokrasi değerlerini giderek zayıflatacağına ilişkin önemli bir kaygı vardır. Amerikan kültürü, bir şirket kültürü haline gelmektedir. Demokrasi ve yurttaş duyarlılıklarının korunması ve yayılması için devlet destekli ve ticari olmayan televizyonun geliştirilmesi gerekir. Bir başka deyişle, eleştirel tartışma ve açık kamusal müzakere için büyük medyanın gücünün dizginlenmesi ve yurttaşların bir dizi medya gerecinin etkin kültürel üreticileri olmasını sağlayacak kamusal uzamlar gereklidir.

2) Curran'a (1991) ve Garnham'a (1990) göre, yeniden formüle edilecek bir kamusal alan, farklı grup ve sınıfların ortak bir kamusal diyaloga katılmalarına olanak sağlayabilir. Bu modelde, kamu hizmeti yayıncılığı, çoğulcu birey gruplarının ortak çıkarları olup olmadığını keşfetmeleri için ortak bir alan sağlayabilir. Ne yazık ki bu argüman, daha önce belirtilen kültürel parçalanma sorununu yeteri kadar ciddiyetle ele almaz ve modern post-endüstriyel toplumda mevcut enformasyonun çoğal-

dığını göz ardı eder. Peter Golding (1990), daha ütopik bazı beklentilerin aksine, modern enformasyon biçimlerine erişimin toplumsal sınıf, ırk ve cinsiyet ayrımları kadar, devlet pratikleri tarafından da yapılandırıldığını belirtirken ikna edicidir. İzleyiciler, yalnızca özgül kültürel yönelimlerine göre parçalanmamış (Bourdieu, 1984), yeni enformasyon teknolojisi biçimlerine farklı erişimlerine göre de bölünmüşlerdir. Deregüle kablo iletişim sistemlerine yönelişin, yüksek net geliri olanlar için daha çok, olmayanlar için nispeten daha az seçenek anlamına geleceğine ikna olmak için 'kaba' bir materyalist olmak gerekmez. Devlet kendisini kamu iletişim hizmetinin genişletilmesine adasa bile, yeni teknolojideki gelişmeler göz önüne alındığında, ulusal bir topluluğun yakın ilgisini çekmek pek olası değildir.

Modernitede, yurttaşlar için günümüzde ulaşılabilir hale gelen olağanüstü enformasyon miktarını düşündüğümüzde, bu sorun daha da büyümektedir. Baudrillard (1988a) ve Melucci (1989) gibi pek çok post-endüstriyel düşünürün fark ettiği gibi, modern toplumlar enformasyon eksiğinden ziyade aşırı enformasyon yüklemesi denilebilecek durumla tanımlanabilir. Geç kapitalizmin dünya piyasası, kablolu televizyon, videolar, kitaplar, popüler dergi ve gazetelerin finansmanı aracılığıyla bütün dünyayı enformasyonla doldurmuştur. Modern kültürün çoğalma hızı, tek bir insanın bile normalde tek bir gazetenin tek bir günde sunduğu enformasyonun tamamını hazmedemeyeceği düzeydedir. Başka yazarlar gibi Baudrillard da enformasyon artışını siyasal olarak muhafazakâr bir biçimde yorumlasa da, kamusal alanı yeniden formüle etmeye yönelik herhangi bir girişime yönelik zor sorular ortaya atmaktadır.

Bu düşünceler, Curran, Garnham ve Giroux'nun kültürel kurumlar aracılığıyla yeni dayanışma ve cemaat biçimleri oluşturma girişimlerine sınırlamalar getirir. Kitlesel iletişim biçimlerinin demokratikleştirilmesi aracılığıyla yeni cemaat ve anlayış

biçimlerinin teşvik edilebileceği, Yeni Sol'a ait derin bir inanıştı. Bu inanç, Habermas'ın yapıtlarında da görülebilir. Habermas'ın açıklamasında, insanları karşılıklı konuşmaya sokmanın nihai sonucu olarak iyiye ilişkin ortak tanımların ortaya çıkacağı ve toplumsal dayanışmanın artacağı varsayılır gibidir. Böylesi bir strateji, yeni öznelerarası ilişkiler için bir arkaplan sağlayabilirse de toplumsal hayatın büyük bölümünün küresel ve parçalı doğası yeterince değerlendirilmez. Dolayısıyla, çoğulculaşmış bir kamusal alana yönelik her yeni çabanın, küresel ve aşırı enformasyon yüklü enformasyon kültürlerinin koyduğu sınırları kabul etmesi iyi olacaktır. Küresel medya kültürlerinde görülen zaman ve mekan sıkışması, ahlaki evrenselcilik olanağını, hem zayıflatır hem de güçlendirir. Keith Tester (1999), televizyonda yayınlanan kıtlık ve felaketlerde kitlesel acıların gösteriye dönüştürülmesinin, izleyicilerin bir bölümünde ilgisizlik ve kayıtsızlık yaratabileceğini öne sürer. Görünürlüğün artması, toplumsal dayanışmayı güvence altına almaz.

3) Destekçilerine göre, kamu hizmeti modeli, piyasadan yalıtılmışlığı sayesinde, geleneksel olarak halka tüketicilerden ziyade yurttaşlar olarak seslenmiştir. Habermas ve Garnham'a göre yurttaş, içerisinde toplumsal uzlaşma sağlanmış kuralların, kamusal müzakere hakları aracılığıyla kolektif olarak tartışılabildiği bir siyasal alanın sakini olarak tanımlanabilir. O halde, kamusal alanda genel eylem normlarının rızaya dayalı üretimi önemli bir öncelik haline gelmektedir. Bugün modern dünyada, belli siyasal geleneklerin meşruiyeti, sonsuz bir mitik egemenlikten ziyade, artık yapıcı ve yaratıcı uyarlamalara bağlıdır. Ya da ekonomik alanda öznelere esas olarak kamusal değil, özel çıkarları olan üretici veya tüketiciler olarak hitap edilmektedir. Kamu yayıncılığının engellenmesiyle ilgili sorun, bireylerin giderek hak ve yükümlülük sahibi etkin yurttaşlardan ziyade tüketiciler olarak ele alınmasıdır. Söz gelimi, holdinglerin yatırım ve pa-

zarlama stratejisi konusunda demokratik bir şekilde tüketicilere danışılmaz. Yurttaşlık ile tüketicilik arasındaki ayrımı bulanıklaştırmak, neo-liberalizmin en başarılı ideolojik stratejilerinden biri olmuştur. Garnham (1990), bu iki alanı teorik olarak bitiştirdiğimiz taktirde, oy kullanma hakkının neo-liberal söylemde satın alma gücüne bağımlı hale gelmemesi için öngörülebilir bir neden kalmayacağını söyleyerek buna karşı çıkar.

Bunun yerine tüketim değerleri ile siyasal yurttaşlık değerlerinin ayrılması gerektiğini kabul edersek, olayları kamusallaştıran simgesel araçların özel mülkiyetinin meşruiyeti önemli ölçüde sorgulanabilir hale gelir. Modern kültürün özelleşmesi, siyasetçilerin seçmenlere seslenme şekillerinde de görülebilir. Modern liberal demokrasilerde siyasetçilerin oy kullanan halka, ortak iyi ile ilgilenen düşünümsel kamu üyelerinden ziyade, 'vergi mükelleferi'ymiş gibi hitap etmeleri yaygındır. Ulusaşırı deregüle kültürel üretim biçimlerinin kültürümüz üstündeki egemenliği arttıkça, bu eğilimin daha da yaygınlaşacağı iddia edilmektedir. Kamu hizmeti yayıncılığına bağlılık, 'hususi' bir ulusal kültürü koruma aracı olarak değil, evrensel yurttaşlık normları açısından yeniden düşünülmelidir (Barbook, 1992; Thompson, 1978).

Sorun halen küresel bir kültürde, yurttaşların gereksindiği enformasyonun yalıtılmış bir ulus devlet sınırlarında içsel olarak üretilemeyişidir. Tüketim ile yurttaşlığın, kamusal ile özelin farklı değer alanlarını ayırma lehine güçlü kanıtlar bulunsa da, bu ayrımlar uluslararası düzeyde yeniden düşünülmelidir. Kamu yayıncılığının geleceği üzerine düşünürken, ulusal arenalar kadar uluslararası olanlara yönelik de politikalar geliştirmeliyiz. Daha uluslararası temelli bir kamusal alan, enformasyon mübadelesinin ulus devlet sınırlarının ötesinde gerçekleşmesini, ulusal klişelere meydan okunmasını ve ulus devlet politikalarının küresel içerimleri üzerine odaklanmayı amaçlayacaktır. Modern dünyaya uygun yeniden doğan bir kamusal alan, hiç şüphesiz

bugüne dek tanık olduğumuzdan daha küresel kamusal işbirliği biçimlerine dayanacaktır (Murdock, 1992).

Bununla birlikte, Habermas'ın yapıtlarını kitle iletişim araştırmalarındaki güncel meselelere uygulama girişimlerini bekleyen önemli sorunlar vardır. Bu güçlükler, hem kamusal alan nosyonunu uygulamaya geçirme çabasındakiler hem de bizzat Habermas için geçerlidir. Medya teorisyenleri, Habermas'ın kamusal alan ilgisini, radikal bir demokrasinin kurumsal olarak hayata geçmesi üzerindeki daha kapsamlı vurgularından pratikte soyutlama eğiliminde olmuşlardır. Habermas'ın çalışmalarına üstünkörü bir bakış bile, kitle iletişim kültürlerine demokratik normların uygulanmasının, öne çıkarılan yurttaşlık taleplerinin sadece küçük bir bölümünü oluşturduğunu gösterir. Habermas'ın argümanları, kasıtlı olmasa da, medya-merkezli hale getirilmiştir. Geç kapitalizm kültürüne ilişkin daha kapsamlı bir analizde, yurttaşların demokratik karar alma sürecine katılımını engelleyen belli maddi ve kültürel sınırlamalar dikkate alınmalıdır. Medya kültürlerinin toplumsal pratikleri bu, duruma ancak kısmi bir açıklama getirir. Yukarıda belirttiğim diğer sorun, Habermas'ın bir felsefeci konumunu benimsemesidir. Burjuva kamusal alanın evrensel normlarını hâlihazırdaki durumlara uygulama görevi açıkça başkalarına bırakılmıştır. Böylesi bir girişimi düşünsel olarak inandırıcı buluyorsam da, bu değerlerin ampirik bağlamlara nasıl *uyduruldu*ğ*una* özel bir dikkat gösterilmelidir. Habermas'ın iletişimsel rasyonaliteye duyduğu ilginin, elektronik kültürden ziyade, matbaa kültürünün ürünü olduğu açıktır.[3] Bu, elbette böylesi idealleri gereksiz hale getirmez, ancak elektronik kültürlerin yapılandırıcı gücü üzerine daha dikkatli incelemeler yapılması gerektiği anlamına gelir. Söz konusu kültürlerin kamusal alan reformunun karşısına çıkardığı temel sorun, hızlandırılmış ve parçalı doğalarında yatmaktadır. Bu

[3] Bu nokta, 4. ve 5. bölümlerde daha belirgin hale gelecektir.

bakış açısına göre, modern kültürler, özel alanın yok oluşu ve tarihselliğin çöküşüne tanıklık etmiştir. Kişisel görüşüme göre, bu dönüşümler, ticari sistemlerden ziyade kamusal sistemlerin güçlendirilmesi gereğine kanıt oluşturmaktadır. Ancak cevaplanması gereken bir soru var. Yeniden canlandırılan bir kamusal alan, günümüzün can alıcı meselelerine ilişkin bir süreklilik ve diyalog hissini nasıl sağlayabilir? Çoğulcu bir kamusal tartışmanın dışlayıcı değil, içerici olmasını sağlamak için ne gibi önlemler alınabilir? Bu ve benzer sorular, Habermas'ın normatif programının uygulanması için çok önemlidir.

Medya deneyiminin, Habermas'ın kitle medyasına ilişkin yorumlayıcı ilgisinin yeterince dile getirmediği başka alanları da vardır. Örneğin ideal konuşma durumunu sinemaya gitme eylemine nasıl uygulayabiliriz? Öyle görünüyor ki Habermas'ın teorisinde, ancak söz konusu film ve imaj üretiminin kurumsal ilişkileri üzerine daha kapsamlı bir toplu düşünüm uğraşına girdiğimizde, ideal konuşma durumu işlerlik kazanabilir. Bu tarz düşüncenin sorunu, çağdaş kültürel deneyimle bağ kuramamasıdır. Örneğin, erken dönem Frankfurt Okulu'nun aksine, Habermas'ın estetik sorunlara pek katkı yapmadığı dikkat çekmektedir. Bunun temel nedeni, araçsal akıl biçimlerinin karşısına estetik duyarlılığı koyan okul üyelerine karşı, Habermas'ın iletişimsel aklı kurtarma arzusudur. Daha çağdaş bağlamlara gelirsek, Habermas'ın Sol'daki avangartçılık ve Sağ'daki kültürel muhafazakârlıkla savaşma arzusunu son derece olumlu buluyorum. Büyük ölçüde Williams'a benzer şekilde, Habermas'ın argümanı da, sanatçıların deneyselliği bir yana bırakmaları değil, estetik ve siyasal alan arasında bir diyalog kurmaya çalışmaları gerektiği yönündedir. Bu, sanatsal ifadenin, sanat ile siyaset alanlarını yanlış bir şekilde birleştirmeye çalışmaksızın, belli toplumsal yükümlülükleri göz önüne almasını gerektirir. Ancak değeri yadsınamazsa da bu düşünceler, daha yaygın estetik haz biçimleriyle bağ kurmayı başaramaz.

Hayranlarının müzik, televizyon ve film kültürleriyle kurduğu popüler ilişki, yorumsamacı kaygılarla farkına varılamayan bir özelliği gizlemektedir. Susan Sontag (1994), yorumlama çabasında sanat yapıtının duyusal deneyimini analiz etme işinin çoğunlukla ihmal edildiğini iddia etmiştir. Popüler medya kültürleri bağlamına yerleştirildiğinde bu iddianın belli bir açıklayıcı değeri vardır. Örneğin, Olimpiyat Oyunları'nın açılış töreninden duyduğum heyecan, törene atfedilebilecek anlamlarla ancak kısmen ilişkilidir. Bu tarz izleme pratikleri, daha çok görüntüdeki renk cümbüşü ve genel gösteri hissiyle ilgilidir. Tekrar sinemaya dönelim; perdede görülmesi gereken yapımlar ifadesini sık sık duyarız. İzleyicinin nispeten yalıtılmasıyla birlikte sinema salonunun teknik ve estetik bağlamı da, görüntü sunumuna belli bir dramatik etki katar. Jane Campion'un *The Piano* filminin ilk sekansı, genç bir kadın ve kızının Yeni Zelanda'ya gelişini gösterir. Manzaranın enginliği ve yolcuların o manzarada küçücük kalışı büyük ekranda iyice güçlendirilir. Filmi görmüş hemen herkesin söyleyeceği gibi, bu duygu, televizyonda yeterince yakalanamaz. Yaratılan etkiyi belirleyen şey, kültürel biçimin estetik bir değerlendirmesidir; bu, dilsel anlamın yorumlanmasından farklıdır. Habermas, muhtemelen bu görüngüyü yadsımayacaktır. Bunun, kamusal alanın yeniden doğuşuyla ilişkilendirilebilecek 'siyasal' öneme sahip olmadığı konusunda Habermas'la hemfikir de olabilirim. Ancak alımlama bağlamlarına karşı koyduğu analitik mesafe yüzünden Habermas, çağdaş medya kültürüne ilişkin yalnızca kısmi bir görüş sunabilmektedir.

Habermas, Kamusal Alan ve Yurttaşlık

Habermas, 1989 devrimlerine verdiği yazılı cevapta post-Marksist bir Avrupa'da alternatif bir siyasal projenin nasıl olabileceği üzerine yeniden düşünür (Habermas, 1990a). Habermas, kamusal çatışmaların ahlaki yönünü yeniden öne çıkarmak için

evrensel çıkarları savunmayı Sol'un temel görevi olarak belirler. Ona göre Sol'un, yönlendirici para ve iktidar mekanizmalarını sorunsuz şekilde toplumsallaştırmaya çalışabileceği fikri, geç kapitalizm koşullarında bir anakronizm olarak reddedilmelidir. Yaşam dünyasında ortaya çıkmakta olan belli ihtiyaç ve değerlerin, para ve iktidarın işleyişi üzerinde ne derece sınırlayıcı olabileceği, Habermas için ampirik bir sorun olarak kalmaktadır. İletişimsel eylemin ilkeleri, onları tamamıyla bu ilkelerin mantığına tabi kılmaksızın, kamusal yönetim biçimlerine uygulanmalıdır. Habermas, eleştirel bir teorinin tavsiyelerinde fazla kuralcı olmaması gerektiğini, ancak rasyonel temelli bir kamusal alanı yeniden oluşturmanın halen zorunlu bir siyasal tasarı olduğunu belirtir. Bu bağlamda iddiasını daha ileri götürmez. Bir ekleme yaparsam, ben, kolektif bir topluluk hissi yaratamadığımız ve başkalarının ihtiyaçlarını, korkularını ve kaygılarını dikkate almadığımız sürece, sonucun daha yıkıcı toplumsal atomlaşma biçimleri olacağını düşünüyorum. Daha önce de belirttiğim gibi, bu gündemin ortaya çıkabilmesi için, yurttaşların 'nitelikli' enformasyon biçimleri ve demokratik tartışma forumlarına ihtiyacı olacaktır.

Modern bağlamlarda, Arendt'in ifadesiyle "düşünceyi büyütmeye" çalışan daha iletişimsel bir kültürün gelişimi, ancak kültür endüstrisinin kökten demokratikleştirilmesiyle mümkündür. Çoğul seslerin, özellikle günlük hayatta doğrudan karşılaşmadığımız seslerin duyulmasının sağlanması, küreselleşmiş ve parçalanmış bir kültürde özellikle gereklidir. Sıradan insanların kendilerinden uzak bağlamlardaki başka insanlarla bir dayanışma hissetme kapasiteleri, bana göre, hâlâ bir umut kaynağıdır. Bu etkileyici duyguları vurgulamaya çalışan kamu hizmeti programları, öznelerarası duygusal bir empatik ilgi ağını güçlendirmeye çalışırken, aynı zamanda söz konusu özneleri eşit derecede saygıdeğer olarak göstermeleridir. Bu "şefkat etiği" (Habermas,

1990b), kişisel ilişkilerde ve ilk toplumsallaşma süreçlerinde açıkça görülen karşılıklı tanıma süreçlerinden kaynaklanmaktadır (Benjamin, 1988). 1986'da düzenlenen Live Aid'de insanlığın ortak acıları için dile getirilen küresel kaygı, kitle dolayımlı bir ticari kültürde bile empatik ilişkilerin hâlâ mümkün olduğunu en iyi şekilde göstermiştir. Bu olayda ötekilerle kurulan hayali bağlılık küçümsenmemelidir. Ne var ki, daha önce de vurguladığım gibi, daha uluslararası temelli bir kamusal alan formüle etme çabasının özünü bu etik talepler oluşturuyorsa da küresel kültürün maddi ve simgesel ilişkileri göz önüne alındığında, bu taleplerin olası etkileri konusunda tedbirli olmalıyız.

Bu bölüm boyunca, Habermas'ın kamusal alan konusunda yazdıklarının, eksiklerine rağmen, iletişim ve katılım üzerine yapılan vurgu nedeniyle önemli bir güç taşıdığını savundum (Rustin, 1992). Bu, günümüzde yurttaşlık üzerine yapılan siyasal ve sosyolojik tartışmaya çok önemli bir katkıdır. T.H. Marshall'ı (1992) izlersek, modern yurttaşlık biçimleri, verili toplumsal öznelerin hak ve yükümlülükleri açısından daha çok edilgen olarak tasarlanmıştır (Giddens, 1985; Turner, 1993a; Turner, 1994). Habermas'ın eleştirisinde temel vurgu, günümüzde bir yurttaşlık söylemi aracılığıyla yeni toplumsal dayanışma biçimleri tahayyül etme çabalarının, genişletilmiş bir yurttaş grubunun popüler demokratik katılımına imkân verecek maddi koşulların oluşturulmasına bağlı olduğu üzerindedir. Bu noktada, Habermas'ın yurttaşlık nosyonunu kamusal alanla ilişkili olarak yeniden düşünmeye yönelik teorik girişimiyle ilgili birkaç sorunu ana hatlarıyla ortaya koyacağım. Bu son kısımda, Habermas'ın çağdaş yurttaşlığa yaklaşımında en az üç sorun olduğunu iddia ediyorum. Bu noktada Habermas'ın kamusal alan ve katılımcı demokrasi biçimleri üzerine yazdıklarında, 1) iletişimsel eylemin belli sınırlara tabi olabileceğini daha kesin olarak kabul etmesi; 2) doğrudan ve temsili demokrasi arasındaki ilişki

konusunda daha net olması ve 3) farka yer verebilmek adına evrenselci yönelimini teorik olarak gözden geçirmesi gerektiğini iddia ediyorum.

1) Perry Anderson, Habermas'ın düşüncelerinin ardında "Alman Aydınlanması'nın ağırbaşlı idealleriyle ciddi iyimserliğinin" yattığını fark etmiştir (Anderson, 1983: 65). Çağdaş toplumsal güçlere ilişkin yapısal bir analiz sunma niyetine karşın, Habermas'ın düşüncesi geç kapitalizmin hâlihazırdaki siyasal kriziyle arasına önemli bir mesafe koyar. Habermas, düşüncesindeki felsefi yönelim sayesinde anahtar niteliğinde birçok içgörü sunarken, çoğunlukla çağdaş toplumsal yapılara ilişkin bir analizden hayli uzak kalır. Anderson'a göre bu, yazılarında aşırı bir biçimciliğe ve siyasete karşı pedagojik bir yönelime yol açmıştır.

Habermas'ın etik minimalizminin zaafı, gerekçelendirme söz konusu olduğunda daha da görünür hale gelir. Charles Taylor'un (1989; 1991) da belirttiği gibi, sorun, Habermas'ın bana neden rasyonel yaşamam veya diğerleriyle bir anlaşmaya varmaya çalışmam gerektiğini açıklayamamasıdır. Taylor'a benzer bir tartışma çizgisi izleyen Castoriadis'e (1991) göre Habermas, bu soruya verdiği yanıtı mitik biyolojik bir temele oturtmaktadır. Habermas'ın insanların, gündelik pratikleri özgürleşmelerini gerektiren öznelerarası dil kullanıcıları oldukları iddiası, neden özgürlük için çabalamamız gerektiği konusunda bize pek fikir vermez. Habermas'ın bize bütün söylediği, daha özgürleşmiş yaşam biçimlerinin, evrensel geçerlilik iddialarının uygulanmasıyla mümkün olduğudur. Neden daha etkinleştirici söylemsel demokratik çerçeveleri tercih etmem gerektiğine ilişkin etraflıca değerlendirilmiş nedenler sunmaz; fazlasıyla minimal olan etiği yüzünden sunamaz da. Taylor (1991: 32), "normsuz yönlendirme mekanizmalarına karşı rasyonel anlayışı tercih etmemiz gerektiği gerçeğinin, insanlık onuru anlayışımızla sıkı sıkıya

bağlantılı olduğunu" belirtir. Bir başka örnek vermek gerekirse; barış hareketinin Körfez Savaşı'na karşı çıkışı, –ne kadar önemli olsa da– iletişimdeki bir aksamayla değil, kitlesel boyutta insanlık acıları yaşanması ihtimalinin yaklaşmasıyla ilgiliydi. Habermas, konuşmaların neden bir konsensüs üretmeyi hedeflemesi gerektiğine dair modern yurttaşlara daha değer yüklü nedenler sunamadığında, 'özgür' bir konuşmanın da daha yerleşik nefret ve anlaşmazlık biçimleri üretme olasılığı vardır.

Habermas, adalet ve iyi yaşam meseleleri arasındaki sınırı esaslı şekilde yeniden çizmediği sürece, hiç kuşkusuz, kendi yapıtının ortaya çıkardığı bazı temel sorunlara yanıt veremeyecektir. Seyla Benhabib'e (1992) göre, ahlaki inandırıcılığı olması için, bir konuşma etiği vaadinin belli asli gerekliliklere bağımlı olduğu kabul edilmelidir. Benhabib, dengeli iletişim biçimlerinde başkalarına eşit saygı gösterdiğimizi ve konuşmadaki tüm insanların eşit hakları olduğunu tanıdığımızı öne sürer. Eşitlikçi iletişim biçimlerine ilişkin bu etik önkoşullar, elbette sorgulanabilir; ancak Benhabib, bunların normatif temellerinin insan konuşmasıyla yaratılamayacağını öne sürer. Tek söyleyebileceğimiz, bu koşullar çiğnendiğinde iknanın yerini gücün aldığıdır. Bu itirazlar ışığında, iletişimsel eylemin ilkelerini güvence altına almak için etik olarak daha 'dayanıklı' girişimlere ihtiyaç vardır. Böylesi bir girişimde, kültür sorunları insan ihtiyaçlarıyla ilişkili olarak açımlanmaya çalışılmalıdır. Ne var ki, Habermas'ın söylem etiğinin bu göreve uygunluğu henüz şüphelidir. J.B. Thompson'ın (1995) da belirttiği gibi, söylem etiğinin küresel medya kültürleriyle ne tür bir pratik ilişkisi olduğu artık belli değildir. Söylem etiği, pratikte ortak bir toplumsal mekânı paylaşan ve birbirleriyle doğrudan diyalog kurabilenler içindir. Ancak medyanın imgeleri yerel bağlamlarda yeniden bağlamsallaştırabildiği küresel koşullarda, herkesi içeren bir konuşma nasıl bir şey olur? Yaşamları yoksulluktan hava kirliliğine, AIDS'ten nükleer silahların artışına kadar

birçok sorundan etkilenen mekânsal olarak ayrı milyonlarca insan, seslerini nasıl duyurabilir? Bu kaygılar söylem etiğinin ortaya koyduğu sorunları otomatik olarak geçersiz kılmaz, ancak bu sorunların içlerinde yer aldıkları toplumsal bağlamlara daha fazla dikkat gösterilmesini gerektirir.

2) Habermas, yakınlarda, demokrasi ilkelerinin nasıl uygulanabileceğine dair reçete yazmanın felsefecinin görevi olmadığını öne sürmüştür (Dews, 1986). Marx'a gibi Habermas da ayrıntılı bir değişim projesi sunmak istemediğini, zira bunun demokratik olarak oluşturulmuş bir konsensüsün gelecekteki sonucunu geçersiz kılacağını iddia eder. Ne var ki, belli bir tutarlılığı olsa da, bu iddia birçok itiraza açıktır. Katılımcı demokrasi biçimlerini savunduğu göz önüne alındığında, Habermas'ın iletişimsel eyleme en uygun biçim olan doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi konusunda daha normatif olmayı denememesi özellikle tuhaf görünmektedir. Doğrudan demokrasi ve 'ideal' konuşma biçimleriyle ancak, belli bir dönem boyunca tüm ilgili taraflar arasında gerçekleşecek bir tartışmanın ardından rasyonel bir konsensüs oluşabilir. Ne var ki, kuşkusuz Habermas'ın da kabul edeceği gibi, büyük, karmaşık bir toplumda doğrudan demokrasi biçimlerine ancak sınırlı ifade olanağı sağlanabilir (Bobbio, 1987; Held, 1989). Habermas, sürekli iletişimsel eylemin sınırlarının ancak ampirik olarak sınanabileceğini iddia etse de, minimal bir etiğin kolayca nasıl uygulanabileceği pek açık değildir. İletişimsel etiğin önemini azaltmak istemesem de çağdaş demokratik pratiğin en iyi tanımı, aşağıdan iktidar uygulanması ve iktidarın yoğunlaşmasından ziyade yeniden dağıtımı olabilir. Norberto Bobbio'yu (1987) izlersek, tartışma, iletişimsel eylemin kurallarının nasıl uygulanacağından çok, özel bir temsili ve doğrudan demokrasi karışımının nasıl ifade bulabileceğidir. Habermas'ın da savunur göründüğü gibi, toplumun yönlendirici mekanizmalarının kısmi toplumsallaşmasının mi-

nimal bir etiğin uygulanmasına bağlı olduğu iddiasında, bu nokta gözden kaçmaktadır.

Günümüzde medya sistemlerinin mülkiyeti ve denetiminin küresel yoğunlaşması, ekonomik iktidarın çoğunlukla siyasal ve kültürel iktidara dönüşmesi anlamına gelmektedir. Medya holdinglerinin Avrupa'daki etkisi, basın, radyo ve televizyonun tekeller tarafından denetiminin engellenmesi gereğine ilişkin bir uyarı niteliğinde olmalıdır. Habermas'ın da iyi anladığı gibi, böylesi bir talebin, doğrudan katılım talebi olarak yeniden formüle edilmesi yeterli olmayacaktır. Temsili demokrasilerin her düzeyinde mülkiyet dağılımını denetleyecek ve iletişimsel yükümlülükler koyacak siyasal otorite failleri bulunması hâlâ önemli bir ihtiyaçtır. Ayrıca, kamusal iletişim sistemlerinin yerel, ulusal ve küresel düzeylerde demokratik olarak yükümlü kılınması gerektiği de öne sürülebilir. Bu tarz öneriler, burada sunulduğundan daha incelikli ele alınmalıdır. Yine de, açıktır ki bu kaygılar, Habermas'ın söylem etiğinden ziyade, Bobbio'nun temsili demokrasi tanımıyla ilişkilendirildiğinde daha etkili biçimde ifade edilmektedir.

3) Habermas, evrensel yurttaşlık biçimlerini, dayanışma ve topluluk izleklerinin çağdaş siyasal tartışmaya yeniden sokulmasında bir araç olarak vurgular. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu değerler neo-liberalizmin bireyci tavrını düzeltmeye yönelikti. Ne var ki, yurttaşlık etrafında dönen tartışmalarda, evrensel teorilerin insan ihtiyaçlarının esasen çeşitli ve özgül olan doğasını ihmal etme eğiliminde olduğuna dair artan bir farkındalık ortaya çıkmıştır (Parekh, 1991). Bu nokta, en çok feminist yazarlar arasında yankı bulmuştur (Benhabib, 1992; Lister, 1991; Pateman, 1989; Phillips, 1991). Bu yazarlara göre, bir 'yurttaşlık' teorisi evrensel ihtiyaçları ve çıkarları dikkate alırken, genelleştirilmiş ihtiyaçları ve yükümlülükleri çiğnemeyen farklılık biçimlerini de dikkatle ele almalıdır. Yapısal ve kültürel farklılıklara karşı belli bir körlük taşımak, Habermas'ınki gibi Kantçı teo-

rilerin özgül bir niteliğidir. T.H. Marshall'ın (1992) doğru anladığı gibi, evrensel normlar konulması çoğunlukla belli grupların lehinedir. Lister (1991) ve Pateman'ın (1989) açıkça gösterdiği gibi, aynılık varsayımı, kadınların ihtiyaçlarına duyarsız olmak gibi içkin bir eğilime sahip görünmektedir. Ancak 'fark' *feminizm*inin de aynı şekilde, kadınları bağımlılık ve tabiyet konumlarına düşürme görevi görebileceğini eklerler. Gerekli olan, hem –özerklik uzamları yaratarak– devlet pratiklerini yenilemeye hem de daha eşitlikçi bir *sivil toplum*u yeniden yapılandırmaya girişen yurttaşlık biçimleridir (Held, 1989).

Habermas'ın yapıtının çağdaş feminizm açısından sorunlar içerdiği inkâr edilemez. Her kamusal alan teorisinin kamusal ile özel arasında bir ayrım gerektirdiği doğrudur, ancak feminist yazarlar, bu ayrımın geleneksel biçimde yapılmasının kadınlar üzerindeki baskıyı meşrulaştırdığının farkına varmamızı sağlamışlardır. Carol Pateman'ın bu konudaki yorumu şöyle:

> Popüler (ve akademik) bilinçte kadın-erkek ikiliği, çoğunlukla liberal ayrımlar ve karşıtlıklar dizisini (ya da çemberini) özetlemeye ya da temsil etmeye yaramaktadır: kadın, ya da –doğa, kişisel, duygusal, aşk, özel, sezgi, ahlak, atfetme (*ascription*), tikel, öznel; erkek, ya da– kültürel, siyasal, akıl, adalet, kamusal, felsefe, iktidar, başarı, evrensel, özgürlük (Pateman, 1982: 109).

Rosi Braidotti (1986), kadınların bağımsız erkek kamusal alandan dışlanmasının eril bir akıl yürütme biçiminin egemenliğine yol açtığını öne sürerken kışkırtıcıdır. Görünüşe göre Jessica Benjamin (1988) ve Nancy Chodorow (1978) gibi diğer yazarlara dayanarak Braidotti, erkek çocuğun anneyle ilksel özdeşleşmeden vazgeçerek, sağlam sınırlar ve bağımsız bir benlik kurabildiğini iddia eder. Kadınsı olandan eril kopuş, mesafeli akıl yürütme biçimlerini destekleyen bir kamusal dünyayı yeniden üretmektedir. Habermas'ın rasyonalist kamusal alan açıklamasında, dişilik düşüncesi 'öteki' olarak yeniden üretilmekte-

dir. Braidotti'ye göre Habermas gibi düşünürler, kadınsı ile akıl arasında ikili bir karşıtlığı yeniden üretirler. Habermas'ta bu, belki de en çok, daha iyi argümanın zaferinin duygu ve heyecanın dışlanmasına bağlı göründüğü ideal konuşma durumunda belirgindir. Dahası, Habermas'ın kamusal alan kavramlaştırmasında 'ciddi' tartışma ile haz, kamusal söylem ile tüketim arasında yaptığı ayrımlar, erillik ve kadınsılık arasındaki bir ayrımla örtüşmektedir. Joke Hermes'in (1997) de savunduğu gibi, burada, yurttaşlık politikaları ile haz politikaları iki ayrı gezegene ait olarak temsil edilmektedir. Anlaşılan buradaki varsayım, popüler eğlencenin yalnızca siyasal içerikten yoksun olduğu değil, aynı zamanda popüler kültüre ve kadınsı olana ilişkin toplumsal cinsiyetçi bir anlayışla bağlantılı olduğudur. Habermas'ın akıl ile arzuyu birbirinden ayırmasına karşı bu itirazlar son derece anlaşılır olsa da ben, eleştiri zeminini potansiyel olarak ortadan kaldıran bir tartışma biçimine dayandıklarını savunuyorum.

Kate Soper'ın (1990) öne sürdüğü gibi, erkek kamusal alanın duygudan muaf bir alan sunduğunu öne sürmek, öznel yanlış tanımanın eril biçimleriyle işbirliği yapmak anlamına gelir. Soper'a göre eril tanımlı kamusal alan, hiçbir şekilde tarafsız değildir; bunu göstermek için son dönemde kamusallaşmış tecavüz davalarında erkek yargıçların verdiği hükümlere bakılabilir. Bu davalarda belirgin olan ahlaki akıl yürütme biçimleri, hiçbir şekilde mesafeli ve tarafsız değildir. Dahası, eğer rasyonalite ve tarafsızlık eril akıl yürütme biçimlerine özgü görülürse, feministlerin erkek egemenlik biçimlerine tutarlı bir muhalefet yürütebilecekleri bir konumları kalmaz. Kamusal (erkek) ile özel (kadın) ayrımına karşı çıkan feminist iddianın bir parçası, bu ayrımın adaletsizliği olmuştur. Kadınların kamusal alandan dışlanması, kadınları eşit kamusal katılım biçimleri olanağından yoksun bırakması dışında, erkeklerin de çocuk yetiştirmeye etkin biçimde katılmasını engellemiştir. Bu alanların siyasal olarak

yeniden düzenlenmesi, farka duyarlı bir eşitlik ilkesinin evrensel uygulanımına bağlıdır. Bu tarz iddiaların doğaları gereği erkeksi bulunarak reddedilmesi, içkin özgürleşimci mantıklarının da yadsınması ve kadınların irrasyonelin alanına itilmesi sonucunu doğurur. O halde burada savunulması gereken, akıl ve duygunun daha az ataerkil egemenlik altında bir toplumda yeniden birleşmesidir. Bu türden bir hareketin başlangıç noktası, talkşovların, haber yayınlarının, pembe dizilerin, ünlülerle yapılan röportajların ve spor programlarının hepsinin birden modern yurttaşları ilgilendiren sorular doğurabileceklerinin kabulüdür. Habermas aklın, öteki yüzünü ihmal ettiği için eleştirilebilirse de, rasyonel bir kamusal alan üzerine yaptığı vurgu, eleştirmenleri tarafından tatmin edici biçimde çürütülememiştir. Aslında, iletişimsel akıl biçimlerinin duygusal ihtiyaçlar açısından daha geniş bir düşünümselliğe olanak sağlayacağını da ileri sürebiliriz. Akıl ile duygu arasındaki ilişkiler, yurttaşlara belli katılım hakları ve başkalarıyla empatik ilişkiler kurma fırsatları tanıyacak biçimde yeniden saptanabilir.

Öte yandan Nancy Fraser (1994), Habermas'ın kamusal alan analizinde, özel alanda para ve iktidarın eril egemenlik biçimlerini nasıl güçlendirdiğine ilgisiz kaldığını belirtir. Fraser, Habermas'ın sömürgeleşme tezinde, bu iki 'aracın' özel kurumlardan ziyade kamusal kurumları şekillendirme yollarına odaklanma eğilimi bulunduğunu öne sürer. Amaçlarımız açısından bu, kitle iletişim çalışmalarında hâlâ can alıcı bir boyuttur. Bir sonraki bölümde de göreceğiniz gibi, ev içi eril iktidar, çoğunlukla erkek liderliğindeki çekirdek ailenin iletişim teknolojileriyle günlük etkileşimlerinde iktidar ilişkilerini yeniden üretmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca feministlerin öncülük ettiği çalışmalarda, tabi aile üyelerinin (kadınlar ve çocuklar) hegemonik olarak muğlâk gösterge kültürlerinden (*semiotic culture*) yararlanarak nasıl direniş stratejileri geliştirdiklerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Özet

Habermas'ın kamusal alanın ortaya çıkışına ilişkin çözümlemesi, kamusal iletişim sistemlerini koruma mücadelesinde önemli bir kaynak haline gelmiştir. Kamusallık ilkesi, kültürün öznelerarası olarak üretildiği ve rasyonel sorgulamaya açılması gerektiği anlamına gelir. İletişimsel eylemin, aynı zamanda modern yurttaşların hak ve yükümlülüklerine dair içerimleri vardır; ancak bu evrensel normların, farklılık ve elektronik kültürlerin etkileri göz önünde bulundurularak ustalıkla uygulanması gerekir. Habermas'ın teorisinin popüler estetik, alımlama bağlamları, iletişim tarihi, kamusal alanın uzamsal boyutları ve eril iktidarla ilişkili çok sayıda kör noktasının bulunduğu da saptanmıştır. Tüm bunlar bir yana, Habermas'ın işaret ettikleri, kitle iletişim çalışmalarına esaslı bir katkı sağlamaktadır ve bu alandaki eleştirel araştırmaları beslemeye devam etmelidir.

Üçüncü Bölüm

İzleyici Araştırmasında Eleştirel Perspektifler

Yorumlama, Fail, Yapı ve İdeolojide Sorunlar

Eleştirel İzleyici Çalışmalarının Doğuşu

Günümüzde temelde iki tür izleyici araştırması gerçekleştirilmektedir. İlk olarak, izleyici hakkında en kapsamlı dolaşıma giren bilgi biçimi, büyük ölçekli iletişim kurumları tarafından toplanmaktadır. Televizyon, radyo, sinema ve basılı ürünlerin izleyici, dinleyici ve okuyucu cezbetme gereksinimi bu tür araştırmayı gerekli kılmıştır. Modern kurumlar, izleyici toplamak için 'halk'ın davranış, beğeni ve eğilimleri hakkında bilgiye ihtiyaç duyarlar. Bu sayede, medya şirketleri bir programla ya da metinsel stratejiyle belli izleyici kesitlerini hedef alabilir. Herhangi bir zamanda kimin izleyici olduğunu bilme arzusu, reklamcıları cezbeden, yayıncılara da kime hitap ettiklerine ilişkin belli bir fikir veren kullanışlı bilgiler sağlar.

Kimi eleştirmenler, yeni kablo teknolojisiyle şehrin belli bir bölümünde kaç kişinin geçen akşamki Hollywood gişe filmini izlediğinin hesaplanabileceğini öne sürmüştür. Gittikçe bireyselleşen bu bilgi tabanında, mevcut iletişim ağlarında reklamların bü-

yük bir bölümünün sunulan malları satın alamayacak kadar yoksul bir alt sınıf tarafından izlenme olasılığı bir kenara atılır. Ne var ki, yeni teknolojinin reklamcılara tüketime aç bir izleyici grubu sunacağı inancı, ileri düzeyde kapitalist bir isteğin yerine gelmesi gibi görünmektedir. Yeni iletişim teknolojilerine yapılan çok sayıda yatırımın arkasındaki strateji bu olabilir, ancak bunun gerçekleştirilmesi ayrı bir konudur. İzleyiciler, gösterge kapitalizminin (*semiotic capitalism*) zorunlu reklam süreleri boyunca onları yerlerinde tutma çabalarından kaçınma yolları geliştirmiştir. Başka bir kanal izlemek, reklam arasında bir fincan çay almak ya da videonun ileri sarma düğmesine basmak bunlar arasındadır. Buna yanıt olarak ticari kültür, reklamları programlarla bütünleştirmeye çalışmıştır. Bu, bir şekilde tüketim ürünleriyle karşılaşmayı kaçınılmaz hale getirse de, izleyiciyi edilgin kılamamıştır. 1994 Dünya Kupası sırasında, maç anlatımlarına yedirilmiş çeşitli reklam stratejilerinden kaçınmaya kararlı Amerikalı izleyiciler, İspanyolca yayın yapan kablolu televizyon kanallarını tercih etmişlerdir. İzleyicilerin büyük bir bölümü, muhtemelen olayın dilsel çerçevesini anlayamamışsa da, bu kanallarda reklamlar pat diye girmediği için, maç yayınları daha nitelikli hale gelmiştir. Bu örnek, farklı yayın şebekelerinin kapitalizasyonu ve çoğalmasının, izleyicinin dikkat çekme amaçlı 'belirli' medya stratejilerinden kaçmasını kolaylaştırdığı bir duruma işaret etmektedir. Bu koşulların teşvik ettiği sürekli kanal değiştirerek izleme kalıpları, izlenme payının hesaplanmasını da güçleştirecektir.

Ancak, Ien Ang'in (1991) ileri sürdüğü gibi, izleyiciyi istatistiksel olarak bilinebilir kılma pratiği, onun fiili toplumsal pratiklerini şeyleştirme sonucunu doğurur. Sağlık sektöründe çalışan kadın işçilerin yüzde yirmisinin, *Ally McBeal*'ın dün akşamki bölümünü izlediğini bilebiliriz; ancak bu, gerçekte onların televizyon izleme bağlamları veya kadınların programdan çıkardıkları anlam konusunda pek bir şey söylemez. Ticaret ve devlet

kurumlarının ihtiyaç duyduğu niceliksel bilgi, izleyicinin gündelik pratikleri tarafından sürekli bozulur. Ang ve diğerlerine göre, izleyici grubunun üyeleri bir ölçüde anarşisttir. *Ally McBeal*'i izlemeye koyulan sağlık işçimiz, aynı zamanda Prince'in yeni klibini izlemek için başka bir kanala geçebilir ya da işle ilgili bir telefon konuşmasıyla dikkati dağılabilir. Böylesi bir bağlamda, neyin 'izleme' olarak sayılabileceğine karar vermek güçleşir. Sıradan izleme, dinleme ve okuma pratikleri ve hazları diye bilinenler, ikinci kitle iletişim paradigmasını oluşturur. İzleyiciyi gözlemlemenin bu yolu, sosyoloji ve medya çalışmalarına getirilen yorumlayıcı yaklaşımlar tarafından geliştirilmiştir. Ticari örgütlerin daha araçsal kaygılarına karşın bu çalışmalar, medya izleyicilerinin yaşam dünyası bağlamlarını ele almaya çalışmışlardır. Bu izleyici araştırmasında dikkatler, sunulan yorumlara ve toplumsal alımlama ilişkilerine odaklanmıştır.

İzleyicinin yorumlayıcı etkinliğine yönelik çağdaş ilgide, genellikle erken dönem Frankfurt Okulu'nun kimi üyelerinin kültürel kötümserliğine yönelik güçlü bir eleştiri, kullanımlar ve doyumlar diye bilinen yaklaşıma ise bir borçluluk vardır. Daha önce gördüğümüz gibi, Frankfurt Okulu'nun kimi üyeleri, popüler kültüre, modernist sanata yönelik belirli bağlılıkları açısından bakma eğilimindeydiler. Bu özgül kültürel konumları, toplumsal olarak belirlenmiş izleyicilerin okuma etkinliklerini sorunsallaştırmadıkları anlamına gelmektedir. Bu durum, Raymond Williams ve Fredric Jameson'ınki gibi medyaya edebi yaklaşımlarda belirgin hale gelir; her ikisinin de kültür okumaları, aslında var olmayan toplumsal öznelerin okumalarını aynı anda yansıtmayı ve onların yerine geçmeyi amaçlar. Öte yandan, kullanımlar ve doyumlar araştırmasında, medyanın izleyici üzerinde ne gibi 'ölçülebilir' etkileri olduğu düşüncesinin yerine insanların medyayı kullanma şekillerine ilişkin bir analiz geçirmeye çalışılmıştır. Büyük ölçüde savaş sonrası sosyal psikoloji-

nin başını çektiği bu araştırma, iletiye ilişkin izleyici algılarının, üreticilerin amaçladığı anlamlardan kökten farklı olabileceği düşüncesini öne çıkarmıştır. Günümüz izleyici araştırmasının bu yaklaşıma ne kadar borçlu olduğu konusunda mevcut kimi ihtilaflar konumuzun dışında kalmaktadır (Curran, 1990; Morley, 1992). Bunun yerine, izleyiciye yönelik yenilenmiş ilginin düşünsel kökleri üzerine giriş mahiyetinde birkaç söz söylenmelidir. Değinmek istediğim kültür teorisi akımlarının tamamı, bir eylemin anlamının sınanmadan doğru kabul edilebileceği varsayımının sorgulanmasından kaynaklanmıştır. Yani izleyicinin öznelliği, belli maddi varlık koşulları ve çeşitli simgesel biçimlerle etkileşimi aracılığıyla kurulmaktadır. Bu ilgiler, genellikle simgesel bir kültür kavrayışı ile bağlantılıdır.

Kültürel çalışmalara *simgesel* bir yaklaşımın şekillendirilmesinde, antropolog Clifford Geertz'in (1973) yazdıkları özellikle can alıcı olmuştur. Geertz, anlamlı eylemler, nesneler ve ifadeler tarafından örülen anlamlandırma ağına kültür dediğimizi iddia eder. Bu anlamda kültür, ne nesnel ne de özneldir. Bu yaklaşımla, somut nesnel veri üretiminin (izlenme oranlarının ürettikleri gibi) sosyal bilimler için güvenli bir dayanak sağlayabileceği yönündeki ampirist iddia reddedilir. Bu tarz nesnelci iddialar, yorumlama döngüsünden tamamen kurtulma olanağına karşı direniş olarak görünmektedir. Geertz'in kültürün simgesel doğası üzerindeki vurgusu, bizzat sıradan faillerin veya araştırmacı sosyologların farklı yorumlamalarına açıklık bırakır. Burada birinci ve ikinci düzey yorumlamalar arasında ayrım yapmak gerekir: Bizzat faillerin ürettiği öznelerarası anlamlar ile sosyal bilimcilerin bu yorumları anlamlandırmaları arasında bir ayrım yapılmalıdır. Kültürel ifadeler, onlar üzerine çalışan araştırmacılar için olduğu kadar, toplumsal failler için de anlamlıdır. Dahası, anlamın kamusal ve öznelerarası bir özellik olduğu konusunda anlaşabilirsek, bu, anlamın insanların bir şekilde kafalarının içinde

tutulan bir şey olmaması demektir. Kısacası, belirli bir dilsel topluluk üzerine yapılan iyi bir yorumu, yazarının zekâsı değil, okuyucuyu simgesel olarak üretilmiş ortak anlamların 'kalbine' götürebilme yeteneği belirler.

Son dönem medya sosyolojisindeki 'yorumlayıcı dönüş'ü yorumlayan James Carey (1989), buna paralel olarak işlevsel yaklaşımlardan bir uzaklaşma olduğunu öne sürer. İşlevsel analizden kastettiği, kitle medyasının statükoyu olumluyor veya bozuyor olup olmadığı üzerine odaklanan araştırmalardır. Carey'e göre, kültürel biçimlere daha simgesel bir yaklaşım, iletişim içerisinde yer alan simgesel anlamların etkileşimini incelemeye çalışmalıdır. Ancak, bu meşru bir soruşturma alanı olsa da, kitle iletişim çalışmalarına yönelik böylesi bir yaklaşıma ilişkin temel bir güçlük bulunmaktadır. Açık konuşmak gerekirse, bu özgül kültür kavrayışından yararlanan kimi çalışmalarda, simgesel biçimlerin üretimi ve alımlanmasında iktidar ve toplumsal yapının işleyişi yeterince değerlendirilmemektedir. Önceki iki bölümde de belirttiğim gibi, anlam üretiminin kurumların ve iktidarın işleyişiyle ilişkilendirilmesi gerekir. Ayrıca, kimi durumlarda izleyicinin yorumlayıcı kapasitesini simgesel olarak kutlamanın, daha eleştirel ve normatif bir sosyal teorinin yerine geçmesine izin verilmiştir. Ancak bu tarz bir analizde, iktidar nosyonlarının, hem kamusal hem de özel alanlar için geçerli olduğu konusuna ve izleyici çalışmalarının medya ve kültür çalışmaları içerisindeki anahtar gelişmelerden biri olduğuna dikkat edilmelidir.

İncelenebilecek birçok izleyici araştırması yaklaşımı olsa da, ben aşağıda tanımlanan üç ana tartışma alanına odaklanacağım: 1) David Morley, Stuart Hall'un kodlama ve kodaçımı makalesine dayanarak televizyon izleyicisinin yorumlayıcı kapasitesi ve izleme bağlamlarına ilişkin kışkırtıcı bir analiz sunmuştur; 2) John Fiske'nin bir dizi kültür teorisinden yararlanarak yazdıklarında, izleyicinin gerilla etkinliğinin egemen iktidar blokuna karşı bir di-

renme aracı sağladığı iddia edilmiştir; 3) Feminist kuramın temel katkısı, kadınların popüler aşk romanları ve pembe dizilere ilişkin haz alıcı ve ütopik bir potansiyel taşıyan okumalarını analiz etmek olmuştur. Bu perspektiflerin her birine dair eleştirel birer açıklama sunarken, bu katkıların nasıl geliştirilip genişletilebileceğine dair öneriler de getirmeye çalışacağım.

David Morley ve Televizyon İzleyicisi: Kodlama/Kodaçımına Dönüş

Stuart Hall gibi, David Morley'nin de kültür ve medya çalışmalarına özgül katkısı Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi kökenlidir. Morley, Merkez'de çalışmaya devam ettiği 1975 ile 1979 yılları arasında, Hall'un ünlü kodlama/kodaçımı makalesini (1980), güncel olaylarla ilgili popüler bir program olan *Nationwide*'a uygulamıştır (Morley, 1980, 1992). Hemen özetlemek gerekirse, Hall'un makalesinde medya metinlerinin kodlama ve kodaçımına ilişkin toplumsal süreçler arasında temel bir ayrım olduğu öne sürülür. Kültürel biçimlerin kurumsal ilişkiler, profesyonel normlar ve teknik donanımdan oluşan belirli bir tarihsel bileşim aracılığıyla kodlandığı söylenebilir. Benzer şekilde, izleyicilerin kullandığı kodaçımlama stratejileri de toplumsal yapısal ilişkilere, siyasal ve kültürel yönelimlere ve ilgili teknolojiye erişime bağlıdır. Hall'un makalesi metinsel üretimin ikili doğasına işaret eder, ancak daha çok izleyicinin üç okuma stratejisine (yeğlenen, müzakereci, muhalif) yapılan vurgu ile hatırlanır. Bu model, Morley'nin *Nationwide* çalışması ve sonraki izleyici araştırması çalışmalarına zemin teşkil eder.

Göstergebilim, Sosyoloji ve Televizyon İzleyicisi

Bu kısımda, David Morley'nin, televizyon izleyicisinin kültürel pratiklerini kavrayabilecek bir teorik perspektif sağlama çaba-

sında değişen özelliklerin izini sürme amacındayım. Morley'nin daha sonraki katkılarına geçmeden önce, *Nationwide* çalışmasının temel ilgilerini ana hatlarıyla ele alalım. Morley, Hall'u izleyerek, anlam üretim sürecinin televizyon iletisinin içsel yapısına (göstergebilim) ve izleyicinin kültürel arkaplanına (sosyoloji) bağlı olduğunu öner sürer. *Nationwide*'ın 'anlamı', metnin sunduğu yeğlenen okuma ile izleyicilerin kültürel yönelimlerinin ürünüdür. Kodlanmış metin düzeyinde, hem açık içerik hem de 'görünmez', kabullenilmiş anlamlar dikkate alınmalıdır. *Nationwide*'ın popüler söylemi ev, boş zaman ve tüketim alanlarıyla ilgiliyken, iş dünyasının daha kamusal bölümüne söz hakkı tanımaz. Metnin görüşlerinin, izleyicinin kültürel önvarsayımlarıyla nasıl ilişkilendiğini anlamak isteyen Morley, metnin izleyiciye hitap şeklini açığa çıkarmaya çalışır. *Nationwide,* izleyiciye, belirgin şekilde ulusal bir siyasal topluluk içinde yaşayan tekil yurttaşlar olarak hitap etmektedir. Bu, sözgelimi bizlere çoğunlukla mutlu çekirdek aile üyeleriymişiz gibi 'seslenen' yarışma programlarının hitap şeklinden farklıdır. Yani her ideolojik analiz, popüler metinlerin nasıl belli özne konumları ürettiğini açığa çıkarmaya çalışmalıdır. Bununla birlikte, Morley'nin argümanının merkezinde, farklı kodaçım stratejileri aracılığıyla, izleyicinin kültürel olarak kodlanmış okuma stratejileriyle metnin yeğlenen anlamına direnebildiği yer alır. Bu nedenle, *Nationwide* izleyici üzerinde nedensel bir 'etki' yaratmaz, ama yine de yorumlanmalıdır. Ne var ki, bu, izleyicinin metinden her türlü anlamı çıkarabilmesi anlamına gelmez. Metin, hiçbir zaman 'tam' ideolojik kapanmaya ulaşamayan, ama bazı anlamları kapatırken ötekileri açabilen bir yapılandırılmış çokanlamlılık olarak işler. Bu bağlamda Morley, anlamı metinde içerilen özne konumlarına veya izleyicinin öznel önyargılarına indirgeyen türde kültür teorilerine karşı son derece eleştireldir.

Son dönemde yazdıklarında Morley (1992: 60), yeniden Stuart Hall'un yazılarına dönmüştür. Burada, Hall'un Lacan ve

Althusser eleştirisini izleyerek, her türlü yorumlama teorisinin oluşturulmuş özneler ile özgül söylemler arasındaki mesafeyi dikkate alması gerektiğini öne sürmüştür.[1] Bir yorumlama teorisi, metnin içinde gömülü olanlar haricindeki söylemlerin de sürekli müdahalesiyle karşılaşmak durumunda kalacaktır. Bu nedenle, Hall ve Laclau arasındaki tartışmada da gördüğümüz gibi, modern kimlikler bir söylemsel pratikler çokluğunun heterojen inşalarıdır. Örneğin beyaz, erkek ve işçi sınıfından bir sendikacı, bağlama bağlı olarak egemen hegemonik,[2] müzakereci ya da muhalif okumalardan birini sunabilir. Daha somutlaştırırsak, sendikacımız aynı anda bir İşçi Partisi seçmeni, cinsiyetçi ve ırkçı olabilir. Daha sonra kendisinin de farkına vardığı gibi, Morley'nin *Nationwide* çalışmasına ilişkin sorun, izleyicinin okuma stratejilerinin temelde bir sınıf paradigması aracılığıyla kavranmasıdır (Morley, 1981; 1992).

Nationwide çalışmasında Morley ve arkadaşları, birbirlerinden kültürel olarak farklı gruplara programın iki farklı bölümünü izletmişlerdir. Daha sonra, tartışma aracılığıyla konuşmanın kolektif olarak nasıl inşa edildiğini inceleyebilmek için öznelerle gruplar halinde görüşmeler yapmaya karar vermişlerdir. Çeşitli gruplarla yapılan konuşmalarda, Morley, kodlama/kodaçımı modelini daha gelişkin hale getirebilmiştir. Banka müdürlerinin, nispeten ihtilafsız gördükleri için, konuşmalarında program içeriği üzerine pek fazla yorum yapmadıklarını keşfetmiştir. Bu, banka müdürlerinin öznellikleri ile metnin sunduğu egemen okuma konumunun paralel olması ve böylece metnin inşa edilmiş doğasının görünmez kılınması anlamına gelmekteydi. Bu okuma, programı orta kademe yönetimin çıkarlarına uygun görerek, ideolojik inşayı görünür hale getirebilen bir grup sendikacınınkiyle tam bir

[1] Bu konu 1. Bölüm'de daha kapsamlı biçimde tartışılmıştı, s. 48-56.

[2] Yazar, "yeğlenen okuma" ve "egemen hegemonik okuma" ifadelerini aynı anlama gelmek üzere kullanmaktadır (ç.n.).

karşıtlık içindeydi. Ancak Morley, muhalif okumaların tabi gruplarla sınırlı kalmadığını da saptamıştır. Basın sektöründeki işletmeci stajyerler, sağcı bir perspektife dayanan muhalif bir okuma üretmiştir. Öte yandan, izleyici ile metin arasındaki kopukluğun derinleştiği yerlerde, özneler çoğunlukla sessiz kalmışlardır. Bu durum, şehir içi bölgelerden seçilen yüksekokul öğrencilerinde görülmüştür. Burada, grubun öznel önyargıları ile semiyotik olarak kodlanmış metin arasında pek bir özdeşim noktası bulunmadığı görülmektedir. Morley'e göre bu gözlemler, Hall'un yazılarından türemiş özgün kodlama/kodaçımı modeline dair belli sorunlara işaret etmektedir. Yaklaşımda karşılaşılan güçlükler şöyle tanımlanmıştır: 1) yeğlenen okuma fikri, ileti içeriğini ileti göndericisinin bilinçli niyetinin belirlediği fikrini beraberinde getirmektedir; 2) kodlama/kodaçımı metaforu, akıllara bu düzeyler arasında köklü bir süreksizlik olasılığından ziyade, anlamın geçtiği bir 'taşıma bandı'nı getirmektedir; 3) kodaçımı, izleyicinin metni dikkate aldığını ve anlam ürettiğini ileri sürer; oysa metin izleyicide pek bir şey uyandırmıyorsa, görmezden de gelinebilir; 4) tek bir kapatılmış anlatısı olan metinlerdeki yeğlenen anlamları saptamak nispeten kolaydır. Sözgelimi pembe diziler gibi anlatı çoğulluğuna ve görece değişken özne konumlarına yaslanan daha açık başka metinler, teorisyenin egemen hegemonik okumasına direnebilir. Bu eleştiriler, Morley'nin aile televizyonu projesini analize geçmek için uygun bir zemin oluşturmaktadır (Morley, 1988).

Aile televizyonu üzerine yapılan araştırma, *Nationwide* çalışmasına kıyasla üç noktada daha gelişkindir. İlk olarak, Morley, görüşmeleri deneklerin evlerinde yapmaya karar vermiştir, çünkü önceki araştırmadaki sorunlardan biri, araştırmanın normal izleme bağlamından yalıtılmış 'yapay' ortamlarda yürütülmüş olmasıydı. Morley'e göre erkek sendikacıların *Nationwide* için ürettiği muhalif okuma, daha ailevi bir bağlamda yoğunluğunu muhtemelen önemli ölçüde kaybedecektir. İkinci olarak, Morley,

Nationwide çalışmasında çelişik kodaçımlarının pek göz önüne alınmadığını öne sürer. Bu noktada Morley, daha önce bahsettiğim Laclau-Hall tartışmasına yönelik daha eleştirel bir değerlendirme geliştirir. *Nationwide* çalışmasının izleyici yorumlarını bir sınıf paradigması etrafında fazlasıyla sıkıştırdığını kabul eder. Bu noktada, öznenin bir söylemler matrisi tarafından inşa edilmiş olarak temsilinde Laclau'nun yazıları önemlidir. Ancak Morley'e göre Laclau, özneyi söylemin bir 'etkisi'ne indirgeme eğilimindedir.[3] Bu noktayı etraflıca geliştirmese de Morley, söylemlerin, yorumlayıcı öznenin içerisinde okumalarını yaptığı kültürel kaynakları sağladığını öne sürer (Morley, 1988: 43). Laclau'nun yazılarındaki Althusserci damara karşı gelen Morley, söylemde nasıl oluşturulduklarına bakarak öznelerin yapacağı okumaları öngörmenin güç olduğunu ileri sürer. Buna karşın, post-yapısalcılığa eleştirel bakan birçok yazarın da iddia ettiği gibi, özne kendisi üzerine eleştirel düşünme kapasitesine sahiptir. İzleyicinin toplumsal pratiklerin ve söylemlerin bir 'etkisi'nden daha fazlası olduğunu iddia etmek, kadiri mutlak öznenin narsisistik dönüşünü savunmak anlamına gelmez. Öznenin, toplumsal dünyada yaratıcı şekilde hareket edebilirken, toplumsal ve bilinçdışı süreçler aracılığıyla yine de merkezsiz kaldığı gerçeği çalışmanın önemli bir özelliğidir. Üçüncü ve son olarak, Morley, sosyolojik ortama gösterdiği dikkatle, televizyonun aile bağlamlarında fiilen nasıl kullanıldığına daha çok vurgu yapar. Bu onun semiyotik ilgiden, izleme pratiklerini şekillendiren iktidar ilişkilerine yönelik daha sosyolojik bir ilgiye kaydığının göstergesidir. Morley'e göre bu vurgu değişimi, televizyon izleme faaliyetinin aslında aile ilişkileri aracılığıyla kurulan 'özelleşmiş' bir etkinlik olduğunun altını çi-

[3] Laclau ile tartışmasında benzer bir noktaya Peter Dews de işaret eder. Dews'e göre, Laclau'nun yorumunda özne kendi kendisini belirlemekte ve dil aracılığıyla kurulmaktadır. Bkz. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (1990: 209-210).

zer. İlgisindeki bu değişime karşın, Morley, bana göre akıllıca bir şekilde, yeğlenen anlamın izleyicinin öznel önyargılarını yeniden biçimlendirebileceği olasılığını canlı tutmayı amaçlar.

Aile televizyonu projesi, 1985 yılında görüşülen 18 beyaz aileye (iki ya da daha fazla çocuğu olan iki yetişkin) dayanır. Morley, izleme bağlamına büyük dikkat gösterirken (işsiz, işçi sınıfından ve orta sınıf ailelerle görüşmüştür), çalışmasında televizyon izlemede toplumsal cinsiyetin önemi konusunda yeni bir odak noktası saptar. Televizyon etrafında yoğunlaşan toplumsal etkinliğin cinsiyet temelli doğası tüm evlerde belirgindir; toplumsal sınıfların ötesine geçmektedir. Morley, "evde televizyon izlemeyi incelemek, tanımı gereği, erkeklerin daha gönülden yaptıkları, kadınların ise ev içi sorumluluklarına ilişkin süreğen duygularından ötürü dikkatleri dağınık ve suçluluk içinde yapabildikleri bir şeyi incelemektir" der (Morley, 1988: 147).

Görüşülen ailelerin çoğunda, evin yetişkin erkeği diğer aile üyelerinin izleme kalıpları üzerinde denetim sahibidir. Evdeki erkek egemenliği, televizyon ve video kullanımına kadar uzanmaktadır. Ancak eril denetim asla mutlak değildir, diğer aile üyeleri bu denetime sürekli meydan okur. Birkaç örnek verelim. Çalışmadaki üçüncü ailenin bir üyesi (işsiz bir baba), televizyonla ilişkisini 'bağımlılık' olarak tanımlar: "Benim için bir çeşit hap gibi" (Morley, 1988: 68). Morley, bu evde televizyonun neredeyse hiç kapatılmadığını ve babanın kesintisiz bir sessizlikte televizyon izlemek konusunda eril bir saplantı gösterdiğini belirtir. Bu, erkeklerin genel olarak tercih ettiği izleme tarzının tipik bir özelliğidir; kadınlar ise televizyon izlerken çoğunlukla en az bir toplumsal etkinlikle daha meşguldür. Ayrıca hem erkekler hem de kadınlar arasında, erkeklerin kadınlardan çok daha fazla televizyon izlediği kabul edilmiştir. Morley, bunu yine evin cinsiyete göre bölünmesiyle açıklıyordu. Erkekler için ev bir rahatlama alanıyken, her toplumsal sınıftan kadınlar için televizyonun keyfini çıkarma ar-

zusu ile suçluluk ve yükümlülük duyguları arasında bir gerilim vardır. Kadınlar, çoğunlukla kocalarının evde olmadığı zamanlarda belli bir boşluk yakaladıklarında, tercihlerini özellikle gerçeklere dayanan yayınlardan yana koyduklarını söyleyen kocalarının olumsuz değerler atfettiği, eğlence programlarını izleme eğilimindeydiler. Hatta erkeklerin ev içi ortamdaki denetimi o dereceydi ki, yukarıda bahsedilen işsiz baba, ev dışındaki etkinliklere katılmaya karşı güçlü bir direnç göstermekteydi. Morley, bu etkinlikler çoğunlukla ücretsiz olduğu halde babanın dışarı çıkmaya dair isteksizliğini, potansiyel bir 'mutlak iktidar' kaybından kaçınmanın bir aracı olarak yorumlar (Morley, 1988: 70).

Çalışmadaki (işçi sınıfından) onuncu ailenin annesi, pembe dizilerin kadınların hayatında çoğunlukla oynadığı role ilişkin ciddi bir farkındalık gösterir. Kadınların kamusal alandan görece yalıtılmışlığı, topluluk hayatı için toplumsal bir 'zamk' görevi gören çoğunlukla üç temel konu (çocuklar, ev işleri ve televizyon) üzerine konuşmaları anlamına gelir. Morley, çalışmasına dayanarak, televizyonu çoğunlukla erkekler izlese de kadınların televizyon üzerine konuştuklarını itiraf etme olasılığının daha fazla olduğunu belirtir. Morley, daha sonraki yazılarında (1992), erkeklerin gerçekçi ve olgusal programlara bağlılığını, fantezi veya duygulara kapılmaya karşı bir savunma şekli olarak yorumlar. Kadınların televizyon izlerken "bir başka şey yapıyor olma" ihtiyacı da, "ataerkil toplumda cinsiyet temelli kimliklerin inşa edilme" şekliyle ilişkilendirilebilir. "Modern çekirdek ailelerde, televizyon izlemenin suçlu bir haz olarak kalmasının nedeni, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin kendi ihtiyaçlarını, arzularını ve hazlarını erkek eşlerininkilere tabi kılmalarını gerektirmesidir".

Ann Gray (1992), kadınların evdeki video teknolojisiyle ilişkisine dair bir incelemeyle Morley'nin araştırmasını izlemiştir. Morley gibi Gray de iletişim araştırmalarındaki 'etkiler' geleneğinin öznenin kültürel yetkinliğini yadsıdığını öne sürer. Gray,

Morley'nin yaklaşımını zarifçe tamamlayan bir yaklaşım benimseyerek, kadınların video ve video cihazları ile etkileşimlerinde sosyokültürel bağlamın önemini vurgular. Araştırması, ev içi teknoloji kullanımında temel belirleyici olarak toplumsal cinsiyetin altını çizer. Gray, toplumsal sınıflarına bakılmaksızın çoğu kadının videoyu kullanmakta genelde pek becerikli olmadığını ve özellikle zaman ayarlı kayıt özelliğinde güçlük çektiklerini saptamıştır. Gray, kadınların bu alandaki başarısızlıklarının genel bir teknoloji korkusuyla ilişkili olduğu düşüncesini ciddiye almaz. Gray'e göre, ev içi emek bölüşümünün temel bir niteliği olarak, kadınlar, mutfak teknolojisinde erkeklerin çoğunda görülmeyen bir ustalık sergilerler. Ne var ki, izleme edimlerini video cihazıyla düzenleme söz konusu olduğunda, yetişkin kadınların ev halkının diğer üyelerine kıyasla belirgin bir zaafları vardır. Gray, görsel enformasyonu videokasetlerde depolamanın çoğunlukla erkek-tanımlı bir etkinlik olduğunu saptamıştır. Bununla birlikte, aynı filmleri tekrar tekrar izleme eğiliminde olan bazı erkeklerin tersine, çalışmada görüşülen kadınların belli bir yapımı yalnızca bir kez izleme yönünde belirgin bir tercihi vardır. Bu noktada, özel ev içi hazları toplumsal cinsiyet ilişkilerinin belirleyici olduğu sosyolojik bir bağlama yerleştirme gerekliliği konusunda da Gray, Morley ile hemfikirdir.

Ev İçi Boş Zamanda Sınıf, İktidar ve İdeoloji

Morley'nin televizyon izlemenin sosyolojik ve semiyotik doğası üzerine yaptığı gözlemler, medya araştırmalarında önemli perspektifler açmıştır. Önceki bölümlerde sunulan tartışmalar, modern kitle iletişim sistemlerinin özellikle kamusal doğası üzerine yoğunlaşmıştı. Özellikle aile televizyonu projesinde Morley, 'sıradan' ev içi ortamlardaki cinsiyet temelli iktidar işleyişinin izleme kalıplarını belirleyen can alıcı etmen olduğunu iddia ederek bu eğilimin tersine yol alır. Yalnızca Morley'e özgü

olmayan bu görüşlerin, feminist düşünce okullarıyla pek çok ortak yönü vardır. Kamusal ve özel bağlamlara ilişkin teorik ayrım, kitle iletişim araçlarına yönelik, gerek liberal gerekse Marksist yaklaşımların tipik özelliğidir. Bu bağlamda, diğerlerinin yanı sıra Willliams ve Habermas'ın katkıları fazlasıyla eril tanımlı bir kamusal alan yönelimlidir. Kitle iletişim ağlarının işleyişine ilişkin kamusal kurumsal ortamın analizi büyük önem taşısa da, özel alanın önemi gölgede bırakılmamalıdır. Morley ve Gray'e göre, ailevi ortamlardaki eşitsiz ilişkilerin, izleyicinin benimsediği kodaçımı stratejileri üzerinde mutlak bir etkisi vardır.

Ne var ki sorun, Morley'nin yaptığı türden araştırmaların kamusal ve özel arasında yukarıda kısaca bahsedilen cinsiyet temelli ayrımları yeniden üretmesidir. Morley, aile ortamlarına münhasır ilgisi yüzünden, bu ortamları daha kamusal para ve iktidar biçimlerinin onlara nasıl sürekli nüfuz ettiği meselesinden yalıtma eğilimindedir. Sonuç olarak, toplumsal cinsiyet ayrımlarının yapısal önemi, kamusal ve özel yaşam açısından anlamını korumaktadır. Morley'nin çalışmasındaki bu eksik, Hall'dan ödünç alınan kodlama/kodaçımı modelinin belli zaaflarının bir sonucu gibi görünmektedir. 1. Bölüm'de belirttiğim gibi, Hall'un anlam ve semiyotiğe ilgisi, analizi daha maddi kurumsal iktidar çerçevelerinden uzaklaştırır. Morley'nin modelin kodlamadan ziyade, özellikle kodaçımı boyutunu geliştirmiş olması da dikkat çekicidir. Morley sonraki yazılarında bu yanlılığı düzeltmeye yönelmişse de, ben araştırmasının yeniden kuruluşunun bu açıdan tatmin edici olmadığını düşünüyorum. Bana göre, Morley'nin kitle iletişim teorisi üzerine yaptığı çalışmanın temel sorunları şunlardır:

1) Morley (1992: 275), makro ve mikro bağlamların kesişimini analiz etmeyi ihmal ettiği yönündeki suçlamaya karşı kendini savunmaya çalışmıştır. Morley, izleyicinin anlamlarına ve pratiklerine ilişkin her çalışmanın, hem simgesel ve maddi kaynaklar arasındaki karşılıklı bağlantıların analizini hem de ku-

rumsal süreçlerin kontrolünden yalıtılmış olmasına rağmen izleyicinin tamamıyla 'iktidarsız' olmadığına yönelik bir farkındalık içermesi gerektiğinin bilincinde olduğunu iddia eder. Morley, izleyici pratiklerini ve yorumlarını metnin bir etkisine indirgeyen yapısalcı gelenek ile izleyici eylemlerinin tarihsel ve sosyolojik bir açıklamasından ziyade atomlaşmış belli psikolojik tepkiler üzerinde duran kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı arasında makul bir ara yol seçtiğini öne sürer. Araştırmasının bu açıdan Anthony Giddens'ın (1984) yapılaşma teorisi ile pek çok ortak yönü bulunduğunu savunur:

> Sonuç olarak mesele, yalnızca televizyonun ideolojik (ya da temsili) rolünü ya da ritüel (ya da toplumsal olarak düzenleyici) işlevini veya ev içi (ve daha genelde toplumsal) tüketim süreçlerini kavramak değildir. Mesele, tüm bu konuların (ya da boyutların) birbirleriyle ilişkili olarak nasıl anlaşılabileceğidir (Morley, 1992: 276).

Anthony Giddens'ın yapılaşma teorisi, Morley'nin kullanımlar ve doyumlar araştırması ile yapısalcılık karşıtlığında saptadığı türden bir kutuplaşmayı önlemek için tasarlanmıştır. Giddens, eylem ve yapıyı farklı analiz terimleri olarak görmeyi reddeder; bunun yerine onları teorik olarak 'ikilik' dediği şeye dayanarak açıklar. Eylemlilik, genellikle bir kimsenin, yapmış olduğundan farklı olanı yapabilme kapasitesi olarak düşünülür. Sosyal teorisyenlerin yapması gereken, bu eylemlilik anlayışının karşısına belirleyici yapılar koymanın ayartıcılığına direnmektir. Bunun yerine, eylemlilik ve yapı en iyi biçimde, 'ikilik' teriminin de ifade ettiği gibi, birbirine bağımlı teorik kategoriler olarak kavranabilirler. Giddens şöyle yazar:

> Toplumsal sistemlerden oluşan toplulukların 'biçim'ine dahil olan, zaman ve mekânın ötesinde yeniden üretilen kurallar ve kaynaklar olarak anlaşıldığında, yapı, tam da insan eylemliliğindeki 'insan' unsurunun temel aracıdır. Aynı zamanda eylemlilik, bireylerin etkinlikleri süresince yeniden ürettikleri yapının da aracıdır (Giddens, 1987a: 220-221).

Bana göre Giddens, yapılaşma teorisini en iyi, dil kullanımı üzerine bir tartışma aracılığıyla örnekler. Konuşmanın (*parole*) fiili üretiminde, dilin (*langue*) kurallarından yararlanılır. Bu yüzden, dil kullanımının niyetlenilmemiş sonuçlarından biri, belli doğurgan kuralların yeniden üretilmesidir. Elbette bu dil kuralları fiili pratik sonucunda değişebilir. Bir kurallar ve kaynaklar dizisi olarak dilin, tek bir fail tarafından ya da tek bir fail için üretildiği düşünülemez; *langue*, *parole*'den önce vardır, dil kullanımının doğrudan bir ürünü değil, önkoşuludur. Dolayısıyla toplumsal yapılar, eylemi aynı anda hem olanaklı kılan hem de sınırlayan kural ve kaynak grupları olarak kavramlaştırılabilir. Aynı zamanda insan failler, alışkanlık gereği, davranışlarını düşünümsel bir şekilde gözler ve eylemleri için nedenler sunabilirler. Bu gözlem, faillerin her zaman eylemlerinin sonuçlarının farkında olacakları ya da eylemlerinin koşullarına ilişkin eksiksiz bir anlayışla donandıkları anlamına gelmez. Yapılaşma teorisine getirilen eleştiriler bir kenara bırakılırsa, ben, Morley'nin medya üzerine yazdıklarıyla Giddens'ın teorik yazıları arasında ancak yüzeysel bir ilişki kurulabileceğini düşünüyorum.

Giddens, insan faaliyetinin yapılaşmasının kurumsal ortamlarda gerçekleştiğini ileri sürer. Bu bağlamda Morley, maddi ve simgesel kaynakların toplumsal cinsiyet kadar sınıfa da bağlı eşitsiz dağılımına çok az değinir. Aile televizyonu projesindeki işsiz babaya dönerek bunu örnekleyebiliriz. Burada babanın saplantılı bir şekilde televizyon izlemesi, ev içi bağlamlarda görülen eril denetim biçimlerinin göstergesi olarak açıklanır. Bu durumun, babanın ev dışı kültürel etkinliklere katılma isteksizliğinde özellikle belirgin olduğu söylenebilir; çünkü bu etkinliklere katılım, babanın ev halkının kültürel uğraşları üzerindeki denetimini zayıflatacaktır. Morley'nin bu yorumunda, Golding'in (1990) bir kişinin sınıf sistemi içindeki konumunun, bir failin belli kültürel mallara erişimini yapılandıracağı yönündeki argümanı göz ardı edilmek-

tedir. Yani, ailenin eline ücretsiz tiyatro biletleri geçmesi, uygun kıyafetlere ve ulaşıma erişebilecekleri ya da çocuk bakıcısı için paraları olduğu anlamına gelmez. Dahası, Bourdieu'nün (1984) araştırmasının gösterdiği gibi, belli tiyatro türlerinden haz almak için gerekli kültürel yetkinliği, ailevi arkaplan ve eğitim belirler. Dolayısıyla, iktidar işleyişi aracılığıyla belli egemen toplumsal gruplar, kamusal ve özel ortamlardaki faillere açık olan maddi ve simgesel seçenekleri sınırlar. Giddens, asla mutlak olmasa da bu iktidarın, en ataerkil babanın özerkliğini dahi sınırladığını iddia edecektir. Ne var ki, Morley (1992), kimi yerlerde bunları kabul eder görünse de, gerek *Nationwide* gerekse aile televizyonu projesinde bu noktalar eksiktir.

İkinci olarak, ticari kurumlar, kültürel malları çoğunlukla pazarda alınıp satılmaları için üretmektedirler. Marksist sosyal teorinin de iddia ettiği gibi, kapitalist kültürde bir kültürel metanın *başarısını* belirleyen, kâr getirebilmesidir. Raymond Williams'ın kitle iletişim araştırmasına yaptığı özgün katkıya ilişkin daha önceki tartışmada, kâr sağlama ihtiyacının sunulan kültürel ürünlerin çeşitliliğini ciddi biçimde kısıtladığını göstermiştik. Giddens'ın modelini izlersek, tüketiciler bu süreçte belli ürünleri satın almayı reddedebilecekleri için edilgin değillerdir, ancak sunulan kültürel biçimler üzerinde doğrudan denetim biçimlerine sahip değillerdir. Bu nedenle, kapitalist işbölümü, tüketici seçimlerini 'kuşatan', görece süreğen bir kurallar ve kaynaklar dizisidir. Morley, daha mikrotoplumsal bağlamlar üstünde dururken, bu önemli noktayı esgeçer.

2) İktidarın eşitsiz dağılımını içeren her analiz, bizi kaçınılmaz olarak ideolojinin alanına götürür. İdeoloji çalışması, "anlamın (anlamlandırmanın) egemenlik ilişkilerinin sürmesine hizmet ettiği yollar" olarak tanımlanabilir (Thompson, 1984: 13-21). Böylesi bir ilgi, güç ilişkilerini eşzamanlı olarak olumlayan ve gizleyen egemenlik yapılarının nasıl mistifiye edildiğini

incelemeyi gerektirir. Morley'nin de kabul ettiği gibi, anlamın egemenlik ilişkileri bağlamında nasıl seferber edildiğine değinmek için, anlamın gündelik ortamlarda nasıl yorumlandığını dikkate almak gerekir. Dikkatini daha çok ev içi bağlama yöneltmesine karşın Morley, metnin yeğlenen okumalarının belli egemen norm ve değerleri sağlamlaştırması olasılığını gözden çıkarmak istemez. Ayrıca, *Nationwide* çalışmasının da ortaya koyduğu gibi, iktidar yapılarını eleştiren programlar da izleyicinin daha net ideolojik perspektiflerinin direnciyle karşılaşabilir. Morley'nin ideoloji meselesini formüle edişiyle ilgili birçok sorun bulunsa da ben, burada, Greg Philo'nun (1990) ortaya koyduğu sorunlara yoğunlaşmak istiyorum.

1984 Madenci Grevi, sürdüğü dönem boyunca İngiltere'de haber bültenlerine hâkim olmuş uzun ve şiddetli bir ihtilaftı. Philo, iktidar ve otoritenin hegemonik işleyişinin, halkın grev anlayışını güdümleyebildiğini öne sürer. Bunu göstermek için, geniş bir izleyici kesitinden bir dizi fotoğrafı, grevi temsil eden bir haber öyküsü oluşturacak şekilde bir araya getirmelerini ister. Bu uygulamanın amacı, bir silah fotoğrafının polisle mi, çalışan madencilerle mi yoksa grevdeki madencilerle mi ilişkilendirileceğini saptamaktır. Philo, grevin amaçlarına olumlu bakanlar arasında dahi, silahın ezici bir çoğunlukla grevdeki işçilerle ilişkilendirildiğini saptamıştır. Philo, bu bulguyu anlamlı görür ve grev boyunca süren haber üretiminin egemen ideolojik çerçeveleriyle bağlantılandırır: Grev hattında şiddet hakimdir ve bu durumun başlıca sorumlusu grevdeki işçilerdir. Bununla birlikte, Philo'nun araştırmasına göre, siyasal perspektifleri ne olursa olsun, grev süresince doğrudan ya da dolaylı olarak grev saflarına katılanların, buranın çoğunlukla şiddet dolu bir yer olduğuna inanma olasılığının daha düşük olduğu ortaya çıkmıştır. Yani, grev saflarına ilişkin 'kişisel deneyimleri' olanlar, medyanın sunduğu egemen perspektifleri hemen kabullenmemişlerdir. Televizyon haberle-

rinden şüphe duymak için Philo'nun işaret ettiği bir diğer temel neden, özellikle nitelikli basın, yerel basın ve radyo aracılığıyla alternatif perspektiflere erişimdir. Devlet ve ulusal yayın medyasının grevi suçla ilişkilendirmeyi başarması, madencilerle kurulabilecek daha kamusal dayanışma biçimlerini asgariye indirme etkisinde bulunmuştur. Devletin haberleri güdümleyişi, grevin sonundaki 'büyük dönüş'e gösterilen ilgide tamamıyla belirgindir. Burada ulusal haberciliğin temel izleğini, greve devam edenlerin sayısından çok, işe dönen insanların sayısı (devlet mülkiyetindeki Kömür Dairesi'nden alınan rakamlar) oluşturmuştur. Bu söylemsel stratejinin ideolojik 'etkisi', bir kez daha iş bırakan işçileri tecrit etme yoluyla, grev dayanışmasını sınırlamak olmuştur.

Philo'nun, Morley'ninki gibi daha 'mikro' çalışmalara ilişkin temel kaygısı, belli anlamların egemen toplumsal gruplarca üretildiği ve tutturulduğu toplumsal süreçleri gösterememelerine ilişkindir. Bu güçlü bir iddiadır. Philo'nun araştırması, her ne kadar egemen ideoloji tezinin değişik bir versiyonunu vurgulamaya yakın duruyorsa da, bilinçli biçimde savunulan belli perspektiflerle egemen toplumsal düzeni bağlantılandırma gereğini ortaya koyar. Daha sonraki çalışmalarında yeğlenen okuma olasılığını yok saymak istememesine karşın Morley'nin, bu sürecin işlerliğine dair fazla bir örnek sunmayı başaramaması ilginçtir. Philo'nun daha makro düzeydeki yaklaşımı, devlet ve ulusal basının madenci grevine ilişkin tartışmaların gerçekleştiği ideolojik çerçeveyi nasıl sağladığını ortaya koyabilme üstünlüğüne sahiptir. Yine de, yukarıda değinilen noktalar göz önünde bulundurulduğunda, Morley'nin daha özgül bir alana odaklanan yazıları, Philo'nun muazzam hırsını düzeltici niteliktedir. Morley'nin de *Nationwide* çalışmasında saptadığı gibi, Philo'nun bakış açısının kör noktası, mesleki grup tartışmalarının anlamı bağlamdan suni olarak ayırmasıdır. Philo, dilsel anlamların sıradan faillerin toplumsal olarak konumlandırılmış yorumlarına ne yönden bağlı olduğuna pek

değinmez. Aslında Philo, Glasgow Grubu'nun, haber medyasının ilettiği bir egemen ideolojinin, siyasal tartışmanın meşru söylemsel sahasını şekillendirmeye ne yönden yardımcı olduğuna dair vurgusunu sahiplenir. Örneğin madenci grevine, grevin farklı dönemlerinde farklı anlamlar atfedilmiş olabilirdi (görüşmeler grev sona erdikten bir sene sonra yapılmıştır) veya kamusal ya da ev içi ortamlarda okunmasına bağlı olarak grev farklı biçimlerde yorumlanabilirdi. Bir sene süren madenci grevinin istisnai bir siyasal olay olduğunu hatırlarsak, bu argüman daha ileri götürülebilir. *Nationwide* çalışmasının da gösterdiği gibi, televizyon içeriğine atfedilen okumalar, hegemonik olarak sağlam bir toplumsal konsensüsten ziyade, karmaşık ve aykırı bir dizi anlam üretirler.

3) İletişim araçlarının, toplumsal dünyaya ilişkin düşünce ve kavramların dağıtımında çoğunlukla güçlü bir kaynak olduğu düşünülür. Özellikle Batı Marksist geleneği içindeki eleştirel çalışmalar, medya içeriğinin bilinçli inanç ve pratikleri ne yönden şekillendirdiğine yoğunlaşma eğiliminde olmuştur. Bu perspektife getirilen geleneksel eleştiri, medyanın aktardığı iletilerin birleştirici gücünün abartıldığı ve farklı konumlardaki toplumsal faillerin enformasyonu nasıl yorumladıklarının analizinin ihmal edildiği yönündedir. Morley, medyanın günün zamansal örgütlenişine nasıl katkıda bulunduğunu görmek için ideoloji nosyonunun genişletilmesi gerektiğini ileri sürerek bu paradigmaya yönelik eleştirileri bir adım daha ileri götürür. Yayıncılar, izleyicilerin günlerini nasıl düzenlediklerine ve daha da önemlisi, ürünlerini kimlerin izlediğine ilişkin durmaksızın varsayımlar yaparlar. Bizler de devamlı *sabah* gazetelerinden, *kahvaltı* kuşağı televizyonundan ve Radyo 4'deki *Book At Bedtime*'dan* bahsediyoruz. Kültürel biçimlerle ilişkinin bu ortak ritüel niteliği, enformasyonel içerik kadar önemli olabilir.

---

* BBC Radio 4'de uzun süredir devam eden bir radyo programı (ç.n.).

Medyanın, bilinçle savunulan inançların ötesine geçen toplumsal hayatı nasıl yapılandırdığını ortaya koydukları için, bunlar önemli gelişmelerdir. Ne var ki, Morley (ve Philo) ideolojinin temelde bilinçli perspektiflerde nasıl iz bıraktığına yoğunlaştığı için yine de eleştirilebilir. Terry Eagleton'a (1991) göre, saatlerce televizyon izlemekle ilgili siyasal olarak en önemli şey, izleyicide bıraktığı ideolojik etki değildir. Bundan çok daha önemli olan, insanların televizyon izlerken daha ciddi bir siyasal etkinlikle meşgul olmamalarıdır. Eagleton'ın ifadesiyle, "televizyon ideolojik bir aygıttan çok, bir toplumsal denetim biçimidir" (Eagleton, 1991: 35). Dünya pazarından satın alınabilecek ucuz ticari televizyon formülleriyle halkı hoş tutmaya çalışmış baskıcı rejimler, bu önemli noktayı gözden kaçırmamışlardır. Çağdaş Batı toplumlarında televizyonun önemi, boş zaman etkinliklerinin eve özgü hale gelmesiyle ilişkilendirilebilir (Phillips ve Tomlinson, 1992). Daha ev merkezli bir boş zaman kültürünün ideolojik sonuçları, boş zaman etkinliklerinin atomlaşmasında ve daha kapsamlı topluluklardan toplumsal yalıtım biçimlerinde görülebilir. Aslında, daha önce Lefebvre'in (1992) de belirttiği gibi, boş zamanın bir dinlenme biçimi ve bu sayede iş dünyasından bir kaçış olması umulmaktadır. Bu nedenle, boş zamanın ideolojisi, televizyondaki haber yayınlarının içeriğinde veya yurttaşların bu içeriği yorumlama biçimlerinde değil, edilgenliğinde ve pek fazla düşünsel çaba gerektirmemesinde aranmalıdır. Bu, medya çalışmalarının erken dönem Frankfurt Okulu'nun benimsediği *kitle kültürünün* edilgin tüketicisi nosyonuna dönmesi çağrısı değildir; birçok izleyici için modern kültürün çoğu zaman bir kaçış biçimi olduğunu ileri sürmektir. Ayrıca Morley, sosyolojik vurgusuyla ev içi bağlamlara yakın ilgi gösterse de, semiyotik eğilimleriyle izleyicinin yorumlayıcı kapasitesinin ideolojik önemini abartmaktadır. Yine de, fiili bağlamları daha açık bir şekilde araştırmaya kalktığımızda, bu spekülasyonların izin verdiğinden daha karma-

şık olduklarını görürüz. Örneğin James Lull, Çin toplumunun 1980'ler boyunca kitlesel olarak televizyonla tanışmasına ilişkin çalışmasında, sıradan insanların artan çeşitlilikte semiyotik malzemeye maruz kalmasıyla birlikte, daha bireyselleşmiş boş zaman kalıplarının da ortaya çıktığını kanıtlamıştır. Çin televizyonu hâlâ devlet tarafından sıkı şekilde düzenleniyor olmasına karşın, 'ev merkezliliğe' doğru bu yönelim gelişmiş bir ideolojik çoğulculuk biçimiyle de ilişkilendirilebilir.

Bu ufak başlıkta, Morley'nin televizyon izleyicisine ilişkin araştırmasının, izleyici etkinliğine ilişkin semiyotik ve sosyolojik bir analize kapı açtığını gördük. Özel alandan ziyade kamusal alana yönelik eril saplantıya ilişkin yakın zamanlı feminist eleştiriler ışığında, söz konusu iddiaların özellikle önemli olduğu söylenebilir. Morley'nin analizi, izleyicinin medya teknolojisini ve kültürel biçimleri 'kullanma' şeklini ev içi ortamlardaki insan arkeolojisinin belirlediğini kanıtlar. Ne var ki, ilgili bazı ifadeler kullansa da Morley, yazılarında para ve iktidarın daha kapsamlı yapısal bağlamlarından uzak durmaktadır. Bu eksiklik, ev içi bağlamların daha makro iktidar çerçeveleri aracılığıyla yapılaşması meselesinde, bizzat söz konusu egemenlik yapılarını birleştiren bir ideoloji teorisinin bulunmayışında ve belli kültürel etkinliklerin toplumsal denetim biçimleri olarak işlev görmesinin semiyotik zenginliklerinden daha önemli olabileceği iddiasında belirgindir. İleriki kısımlarda bu konular üzerinde durmaya devam edeceğim.

John Fiske ve Popüler Kültürün Hazzı

David Morley gibi John Fiske de, Hall'un kodlama/kodaçımı makalesine dayanan bir popüler kültür teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. Popüler kültür üzerine yazdıklarının çoğunun altında, kapitalizme özgü daha verimli araçsal üretim biçimleri ile tüketicilerin bu ürünlere yükledikleri yaratıcı anlamlar arasındaki ayrım yatmaktadır. Kültürel biçimleri üreten

ekonomik kurumların çıkarları ile izleyicinin yorumlayıcı ilgileri arasında kökten bir fark vardır. Fiske, bu ayrımı, 'iktidar bloku' (egemen kültürel, siyasal ve toplumsal düzen) ile 'halk' (sınıf, cinsiyet, ırk, yaş vb.nin çapraz kestiği, hissedilen toplumsal bağlılık dizgeleri) arasındaki bir karşıtlık olarak ifade eder. 'İktidar bloku'nun ürettiği tektip seri imalat ürünler, sonrasında 'halk' tarafından direniş pratiklerine dönüştürülür. Fiske'nin de belirttiği gibi "popüler kültür, kültür endüstrisi tarafından üretilmez; halk tarafından yapılır" (Fiske, 1989a: 24). Bu nedenle, metaların popüler olarak nitelenebilmesi için, ekonomik getiri amaçlı seri üretime uygun ve halkın yıkıcı okumalarına potansiyel olarak açık olmaları gerekir. Fiske'ye göre, yerel bir müzik mağazasından Madonna'nın yeni CD'sini satın aldığım anda, ürün kapitalizmin stratejilerinden ayrılmış olur. Madonna'nın müziği, yalnızca küresel kapitalizm kurumları aracılığıyla satın alınabilecek standartlaşmış bir ürün değil, aynı zamanda gündelik hayatın bir kültürel kaynağıdır. Tüketim edimi daima beraberinde anlam üretimini getirir.

Anlamın dolaşımı, aralarındaki özgül ilişkileri çözmemiz gereken üç metinsellik düzeyini irdelememizi gerektirir. İlk düzeyde, bir medya olayı yaratmak için Madonna'nın yeni albümüyle birlikte üretilen kültürel biçimler vardır. Bunlar konserler, kitaplar, posterler ve klipler olabilir. Bir sonraki düzeyde, hepsi de Madonna üzerine çeşitli eleştirel yorumlar sunan popüler dergi ve gazetelerde, televizyondaki pop müzik programlarında ve radyo programlarında yer alan çeşitli medya konuşmaları bulunur. Fiske'nin en dikkate değer gördüğü son metinsellik düzeyinde, Madonna'nın nasıl gündelik hayatımızın bir parçası haline geldiği yer alır. Fiske'ye göre (1987a; 1989b), Madonna'nın kariyeri, 'Lucky Star' isimli eski bir şarkının klibiyle başlamıştır. Belli bir 'görünüş'ün başarıyla pazarlanmasının yanı sıra, bir dizi başarılı LP ve single, *Desperately Seeking*

Susan filmi, *Penthouse* ve *Playboy*'da yer alan çıplak fotoğrafları aracılığıyla da Madonna, 1985 yılında bir kültürel ikon haline gelmiştir. Fiske, Madonna'nın, ataerkil anlamları kumazca saptırmak için, geleneksel erkek-egemen bakire ve fahişe klişeleriyle simgesel olarak oynadığını öne sürer. Yani Madonna'nın metinselliği, geleneksel kadın temsillerini ideolojik olarak sarsar. Fiske, Madonna'nın başarısını, okurcul (*readerly*) ya da kapalı bir metin değil, açık ya da yazarsıl (*writerly*) bir metin olmasıyla açıklar. Böylece Madonna, hayranlarını, kendisinin ve ataerkil kapitalizmin sunduğu kültürel kaynaklardan faydalanarak kendi cinsel kimliklerini yeniden keşfetmeye çağırabilmiştir. Dolayısıyla Madonna, bir metin olarak çokanlamlı, ataerkil ve şüphecidir. Son tahlilde, Madonna'nın popüler olmasının nedeni, kültür endüstrisi tarafından desteklenmesi değil, erkek tanımlı bir kültürde kendi kimliğini oluşturma çabalarının hayranları için belli bir işlerlik taşımasıdır.

Fiske, özellikle göstergebilim ve post–yapısalcılık başta olmak üzere, bir dizi kültür teorisinden yararlanır, ancak yaklaşımında Michel de Certeau'nun (1984) çalışmalarının özel bir yankısı vardır. De Certeau için popüler kültürün en uygun tanımı, bizzat metinlerin fiili alanlarından ziyade, metinler üzerinde gerçekleştirilen işlemlerdir. Gündelik hayat, iktidar sahibi tarafından açılmış araçsal alanlarda işlemek zorundadır. Bir moda dergisi okumak, bir *punk* albümü dinlemek, bir taraftar atkısı takmak veya duvara bir David Bowie posteri asmak ortak kültürü, onu yapanlar tarafından tam anlamıyla yasaklanmamış şekilde kullanma yollarından birini keşfetmektir. Tüketim edimi, zayıfın, güçlünün alanını işgal ederken disipliner ve araçsal zamanı serbest ve yaratıcı zamana dönüştürme 'taktikler'inin bir parçasıdır. Araçsal egemenlik biçimlerinden kaçınan belirli taktikler veya de Certeau'nun ifadesiyle kültürel kaçak avlanma (*cultural poaching*), sürekli yer değiştirdikleri ve böylece tespit edileme-

dikleri için pratikte asla şeyleşmezler. Bu anlamda de Certeau, düzeni aldatabilen bu kurnaz pratikleri *'la perruque'*[*] olarak tanımlar. Örneğin, işteyken bir aşk mektubu yazma pratiği araçsal bir etkinlikten zaman çalmanın ve bu zamanı daha duygusal bir uğraşa çevirmenin aracıdır. Dolayısıyla, iktidar sahibinin pratikleri kültürel biçimlerin üretimine egemen olsa ve alımlama alanlarını düzenlese de, zayıfın okuma süreçleri doğrudan denetim stratejilerini bertaraf eder. De Certeau'dan bir başka örnek vermek gerekirse, İspanyol sömürgecileri kendi kültürlerini Amerikan yerlilerine kabul ettirmekte 'başarılı' olmuşlarsa da, egemenlik altına alınanlar, kendilerine kabul ettirilen bu kültürü işgalcilerin niyetlendiğinden daha farklı bir hale getirebilmişlerdir. Bunu, devrimci mücadele aracılığıyla değil, İspanyolların kültürünü kabul edip onu kendi amaçları doğrultusunda kurnazlıkla dönüştürerek başarmışlardır.

De Certeau'yu izleyen Fiske, özgün kodlama/kodaçımı modelinde bulunan 'yeğlenen okuma' nosyonunu bir yana bırakır. Hem Fiske hem de Certeau, erken dönem Frankfurt Okulu'nun sunduğu türden, tüketicilerin ürünü kendilerine benzetmeleri yerine, tüketicinin gittikçe ürüne benzediğini varsayan kültür teorilerine mesafeli durma çabasındadırlar. De Certeau'ya göre, kültüre dair daha muhafazakâr açıklamalar, onaylanmış belli bilgi biçimlerinin insanların alışkanlıklarını dönüştürebileceği yönündeki Aydınlanma inancından filizlenmektedir. Bu yönelim, metni inşa eden profesyonel entelektüeller ile edilgin bir şekilde metni özümsemesi gerekenler arasında mutlak bir hiyerarşi kurar. Bu okumaya göre 'iktidar bloku', belli yorumları hiyerarşik olarak diğerlerinin üstünde sabitleyerek metnin potansiyel anlamlarını kapatma çabasındadır. Ne var ki, modern dünyada, genelde geleneğin özelde ise entelektüellerin anlamları bu

[*] peruk (ç.n.)

şekilde yasaklama gücünün zayıfladığına tanık olunmuştur. De Certeau şöyle yazar:

> Uçak nasıl coğrafi yapılanmanın koyduğu sınırlar bakımından gittikçe artan bir bağımsızlığı olanaklı kılıyorsa, hızlı okuma teknikleri de, gözün durma noktalarının seyrelmesi aracılığıyla gözün sayfa üzerindeki hareketlerinin hızlanmasını, metnin belirleyenleriyle ilişkili bir özerkliği ve gözün kapladığı alanların çoğalmasını sağlar. Mekânlardan özgürleşen okuyucu bedensel hareketlerinde daha serbest hale gelir (De Certeau, 1984: 176).

Aslında, de Certeau'ya göre yazma ihtiyacı, dünyaya hakim olma ve düzen verme yönünde psişik bir arzudan doğar. Bu nedenle, romanın ortaya çıkışı, eskinin geleneksel toplumunda kişinin dünyadaki yerini tanımlamış olan kozmolojik dili kısmen yeniden ele geçirme çabasıdır. Modern atomlaşmış bireycilik çağında belli inançlara bağlılık daha da aşınmıştır. Dahası, dinsel ve siyasal örgütler gibi kurumlar inanç yaratma kapasitelerini kaybettikçe, insanlar medyaya ve boş zaman etkinliklerine sığınmışlardır. Bizler, artık kitle iletişim araçları aracılığıyla durmaksızın anlatıları ve hikâyeleri dolaşıma sokan, 'nakledilen' (*recited*) bir toplumda yaşıyoruz. Hakikat-sonrası dünyada, insanlar izleyici onayı için mücadele eden bir söylem çoğulluğuyla karnını doyuruyor; tek fark, moderniteye özgü ileti patlamasında iletiler, artık yazarlarının (*author*) 'otorite' (*authority*) damgasını taşımıyor. De Certeau, yazardan çok okuyucuya yetki veren bir anlatı çoğulluğunun eski dinsel otorite biçimlerinin yerine nasıl geçtiğini ustaca betimler. Benzer biçimde Fiske, ulusaldan küresel kapitalizme geçişin, üretim sisteminin daha mesafeli hale gelerek muhalif taktikler için gerekli boşluğu bırakması anlamına geldiğini iddia eder. Fiske ve de Certeau'ya göre modernitenin temel paradoksu, ürettiği enformasyon arttıkça iktidar blokunun toplumsal olarak konumlanmış öznelerin bu enformasyona ilişkin farklı yorumlarına daha az hakim olabil-

mesidir. Fiske (1987b), bu noktayı örneklemek için, Hodge ve Tripp'in (1986) çocukların televizyonla ilişkisine dair ufuk açıcı araştırmalarından yararlanır.

Hodge ve Tripp, televizyonun eğitim açısından çocuklar için kesinlikle zararlı olduğu ve ebeveynler ile çocukların televizyonu aynı şekilde okudukları şeklindeki ortak mitleri çürütmeyi amaçlamışlardır. *Prisoner Cell Block H* adlı pembe dizinin okul çağındaki Avustralyalı çocuklar arasındaki popülerliğinin nedenlerini açığa çıkarma girişimlerinde bu kaygı, özellikle belirgindir. Hodge ve Tripp, çocukların kendilerini televizyon dizisindeki kadın mahkûmlarla özdeşleştirdiklerini saptamıştır. Yazarlar bu görüngüyü, çocukların okuldaki konumuyla kurmaca mahkûmların konumu arasındaki yapısal benzerliklerle açıklarlar. Okul çocukları ve mahkûmlar tek bir otorite altında yaşarlar, benzer biçimde yukarıdan dayatılan sıkıca belirlenmiş bir düzene tabidirler ve etkinlikleri rasyonel kurum planlaması tarafından düzenlenir. Ayrıca okul çocukları, okul ile hapishane arasında, kapatılmak, arkadaşlarından ayrı olmak, hiçbir haklarının olmaması, mecbur olmasalar orada olmayacakları ve pek anlamlı bulmadıkları kurallara uymak zorunda oluşları gibi çok sayıda benzer nokta dile getirmişlerdir. Öğrencilerin kendilerine ilişkin algıları, programda 'çocuksu' rollere düşürülen mahkûmların temsil ettiği öz-algılara benzemektedir. Benzer biçimde, öğretmenler ve gardiyanlar da otorite figürleri olarak çoğunlukla bir arada konumlandırılmıştır. Dolayısıyla, *Prisoner Cell Block H* dizisinin popülerliği, çocukların okulları hapishane gibi görmelerinin bir sonucudur. Fiske'nin iddialarına geri dönersek, 'popüler' kültür, Hodge ve Tripp'in gösterdikleri gibi, zayıf olanın simgesel taktikleri aracılığıyla gerçekleşen açık, akışkan ve değişken bir kültürdür. Okul çocuklarının simgesel pratikleri, ancak yaptıkları farklı yorumlar, çocuklar ile yetişkinler arasında varolan asimetrik iktidar ilişkileri açısından anlaşıldığında an-

lamlı olabilir. Fiske'nin vardığı sonuçlar kabul edilirse, çocuklar ve televizyona ilişkin araştırmalarda, televizyonun ideolojik yozlaştırıcı etkilerinden çok, bir direniş biçimi olarak nasıl kullanıldığıyla ilgilenilmelidir.

Popüler Basınla Hayat Daha Eğlenceli

Yeniden basılan bir röportajında Fiske, kendi teorik üretimini, "sosyalist bir haz teorisi" ortaya koyma çabası olarak tanımlar (Fiske 1989b). Aşağıdan yükselen bu arsız *jouissance* biçimleri, iktidar blokunun kullandığı disipliner tekniklerin karşısındadır. Burada izleyicinin popüler metinleri okuması ikili bir haz içerir. İlki, iktidar blokununkine muhalif anlamların simgesel üretiminin içerdiği keyiftir; ikincisi ise bizzat üretici olma etkinliğiyle ilişkilidir. Bu pratikler, modern ortamlar içinde özellikle önemlidir; zira meslektaşı John Hartley'e (1992) benzer biçimde Fiske, modern bürokratik siyaseti ufak ve güçlü bir azınlığın denetlediğini öne sürer. Parlamenter demokrasi ile halkın gündelik hayat dokusu arasındaki 'mesafe' yüzünden, siyasal alana katılımın yolu popüler ürünlerin yaratıcı kullanımından geçmektedir. Bu senaryoda, nüfuzlu olanın çöküş halindeki yüksek kültürünün aksine piyasa, belli kültürel ürünleri halkın eleştirel bakışına sunar. İktidar blokunun kültürel üretiminin büyük bir bölümünde sorun, yeterince çokanlamlılık olmaması ve nesnel hakikatin keşfiyle fazlaca ilgilenilmesidir. Bu konumun işaret ettiği nihai bir evrensel hakikat arayışı demokratik değil, totaliterdir. Sonuç, demokratik bir düzende kendilerini ifade edebilecek hakikatlerin çoğulluğunun tasfiye edilmesidir. Haberlerin daha doğru ve nesnel olması gerektiği yönündeki iddialar, aslında iktidar blokunun söylemsel pratiklerini destekleyici niteliktedir. Daha demokratik bir elektronik gazetecilik biçimi, hakikat iddialarının toplumsal ve tarihsel olarak nasıl üretildiklerini açığa çıkarmaya çalışarak bu iddiaları ironize etmeye çalışacak-

tır. Bu nedenle tek bir hakikat olduğunu iddia etmek, egemen hakikat rejimine teslim olmak ve metnin potansiyel olarak özgürleştirici hazzını yadsımaktır. Ancak enformasyon üretiminde "tanrı-yazarın ses tonu"ndan (Fiske, 1989b: 193) kurtulmak, dünyayı anlamlandırmada izleyicileri daha etkin bir katılıma teşvik edecektir. Yurttaşlar, modern temsili demokrasilerin karar alma süreçlerinde doğrudan katılım biçimlerinden dışlanmaktadır; ancak semiyotik bir demokraside daha mikro katılım biçimleri bulabilirler.

Fiske (1992), bu teorik meseleleri son dönemde basın üzerine tartışarak somutlaştırmaya çalışmıştır. Bu noktada, üç farklı haber üretim biçimi belirler: Nitelikli, alternatif ve popüler. Yukarıda gördüğümüz gibi, 'iktidar blokunun' kültürel üretimi, üretiminin çıkarcı doğasını evrensel değerlere başvurarak ideolojik olarak gizler. Bu doğrultuda, nitelikli basın, nesnel olguların üretimi aracılığıyla, aslında okuyucuları arasında şüphe değil, inanç üretmeye yönelir. Habermas'ın (1989) savunduğu 18. yüzyıl kamusal alanı, kimi bastırılmış soruların iletişimsel açılımıyla ilgili olmaktan ziyade bir tür egemenlik stratejisiydi. Zayıf olanın etkin uğraşını gerektirmeyen belli enformasyon biçimlerinin dolaşıma sokulmasına karar verenler yurttaşlar değil, iktidar blokuydu. Radikal gazetecilerin pratiklerine dayanan ve başlıca tüketicisi eğitimli orta sınıf olan alternatif basın ise daha radikal perspektiflerin iletimini üstlenmiştir. Bu haber biçimi, nitelikli basına kıyasla egemen olanın pratiklerine karşı daha eleştireldir; ancak okuyucuları ve yazarları, çoğunlukla bizzat iktidar blokunun daha marjinal temsilcilerinden oluşur. Tabloid ya da popüler basın, nitelikli veya alternatif basından farklı olarak, haber ile eğlence arasındaki karşıtlığı yapıbozuma uğratır. Bu zorunlu bir hamledir; çünkü eğlence de 'gerçek' olarak nitelenen, haberler kadar söylemsel bir üründür ve daha popüler hale gelmesi için haberler izleyiciye zevkli bir uğraş sunabilmelidir.

Fiske, nitelikli basının inanan bir özne ürettiğini, tabloid basının ise okuyucularını daha eleştirel kültürel üretim biçimlerine teşvik ettiğini de iddia eder. Tabloid basın açık metinler üreterek:

> inanmamanın, aldanmamanın hazlarını sunan şüpheci bir kahkaha [üretir]. (O anda iktidar sahibi olan her kim ise) onun 'içini okuma'nın verdiği popüler haz, insanların boyun eğme (*subjection*) şekline dönüşmesine izin vermedikleri yüzyıllar süren tabiyetin (*subordination*) tarihsel sonucudur (Fiske, 1992: 49).

Tabloid basın konusunda önemli olan, yayınlanan yazı ve makalelerin doğruluğu değil, resmi hakikat rejimleri karşısındaki muhalif duruştur. Fiske, bu iddiayı, tabloid gazeteciliğin sıkça kullandığı bir konuya, dünyaya inen uzaylılarla ilgili haberlere başvurarak örnekler. Bu türden haberlerle ilgili esas mesele, olgular ile kurmaca arasındaki ayrımı yıkıcı şekilde bulandırarak iktidar blokunun yaydığı egemen dil oyununu bozmalarıdır. Dahası, resmi haberler, söylemlerinde var olan çelişkileri ideolojik olarak maskelemeye çalışırken, tabloid basın belli normları kasten abartarak *anormalleştirmeye* çalışır. Fiske'nin buradaki iddiası, tabloidlere özgü skandallaştırılmış haberlerin, açıkça okuyucuların yorumlayıcı katılımlarını teşvik ederek yazarsıl bir metin ürettikleri yönündedir. Madonna ya da pembe diziler gibi diğer popüler metinlere benzer şekilde tabloidler de, insanları dünya hakkında bilgilendirirken zayıf olanın taktiklerine açık olmalarıyla popülerliklerini korurlar. Bu okumaya göre, Batı demokrasilerinde görülen çeşitli depolitizasyon biçimleri, popüler basından ziyade nitelikli basına atfedilebilir. Öte yandan Fiske, popüler basının pek de ilerici siyasal amaçlara yönelik düzenlenmediğinin farkında olduğunu ileri sürer. Ne var ki, Fiske'ye göre popüler basının kültürel biçimi ve üslubu, iktidar sahibinin çıkarları aleyhine çevrilebilir. Sol bir siyasal strateji, 'vaazlardan' (Fiske, 1989a: 178) uzak durmalı ve toplumsal olarak doğru kimi anlamlar dayatma cazibesine direnen haz verici me-

tinleri savunmalıdır. Bu, okuyucularının ürettiği anlamlar üzerinde katı bir denetim kurmaya çalışmayan gerçek bir solcu gazete olasılığını canlı tutacaktır.

Amaçsız Popülizm mi, Muhalif Hazlar mı?

John Fiske'nin medya ve kültür çalışmalarına yaklaşımındaki en güçlü nokta, müzakereci ve muhalif okumaların üretiminde izleyicinin üstlendiği yaratıcı çalışmaya yapılan vurgudur. Popüler kültür incelemesi ekonomi politik, ideoloji ya da kamusal alan gibi makro sorunlarla değil, zayıf olanın kaçamak taktikleriyle ilgilidir. Bu bakış açısı, izleyicilerin semiyotik isyana katılma kapasitesini görmezden gelmeyi sürdürenlere karşı önemli bir düzeltmedir. Fiske'nin farklı metin ve izleyici stratejilerine ilişkin ayrıntılı bir inceleme sunan yapıtı, popüler kültürün müphem hazlarını gözetmek isteyenler için önemlidir. Fiske'nin yapıtı hayran topluluklarına, hazza dayalı özdeşleşme biçimlerine ve kültürel biçimlere aykırı anlamlar veren yorumlayıcı uğraklara ilişkin çalışmaların doğmasına yol açmıştır. Ne var ki ben, John Fiske'nin yapıtında birçok hata bulunduğunu iddia edeceğim. Burada bu iddiaya ilişkin başlıca beş neden sunacağım: 1) Fiske'nin açıklaması, simgesel biçimlerin alımlanmasını yapılandıran kurumları yeteri kadar dikkate almaz; 2) argümanları, bir ideoloji teorisini olanaksız hale getirir; 3) popüler basına bakışında, fiili içeriğe ilişkin somut bir inceleme söz konusu değildir; 4) kamusal alanın parçalanmasının siyasal önemine ilişkin eleştirel bir kavrayıştan yoksundur; 5) izleyicinin popüler biçimlere ilişkin okumalarının yerine sürekli olarak kendi okumalarını koyar.

1) Fiske'nin sosyalist haz teorisi, insanların kültürel mallara erişimini demokratikleştiren bir piyasa görüşüne dayalıdır. Bu varsayım, ancak kitle kültürü biçimleri ile sözde 'yüksek kültür' arasında yapılan bir kıyaslamaya bağlı olarak ileri sürülebilir.

Bourdieu'nün (1984) savunduğu gibi, 'resmi sanat'tan keyif almak için gerekli kültürel yönelime erişim, öznenin aile ve eğitim geçmişine bağlıdır. Bourdieu'nün egemen estetik olarak adlandırdığı bu yönelim, etkin katılım biçimleri yerine mesafe ve tefekkürün önceliğini vurgulayan öğrenilmiş bir bedensel duyudur. Egemen sınıfın *habitus*u, gerek doğal karizma ideolojisinde gerekse 'beğeni'nin doğanın armağanı olduğu nosyonunda görülebilir. Egemen yaşam tarzı, tarihsel olarak egemen sınıf içinde sanayi burjuvazisi ile entelijansiya arasındaki bir bölünmeden doğmuştur. Entelijansiyanın maddi zorunluluklardan uzak olması, geleneksel olarak kendi kültürel üretimini çıkarsızmış gibi görerek, yanlış tanımasına neden olmuştur. Bourdieu'nün amacı, kültürel üretimde söz konusu olanlar gibi görünüşte tarafsız pratikleri, para ve iktidar kazanmada stratejik bir araç olarak değerlendirmektir. Entelijansiyanın estetik yönelimi, belli türde simgesel malların belirli şekilde üretilmelerini ve alımlanmalarını doğallaştırır. Buna karşın, işçi sınıfının kültürel yöneliminin ürünü olan popüler estetik, katılıma ve anında doyumlara yönelik bir arzuyu ifade eder. Modanın, tezahüratın ve şarkı söylemenin getirdiği katılım fırsatları göz önünde alındığında, işçi sınıfı erkekleri arasında futbolun bir seyir sporu olarak sahip olduğu popülerlik açıklanabilir. Popüler estetikte içerilen kültürel pratikler dizisi, egemen estetiğin yarattığından farklıdır. Bu nedenle egemen estetikte izleyici katılımı için oluşturulan toplumsal alan, çok daha sıkı bir şekilde düzenlenmektedir. Bourdieu'ye göre, bir sanat galerisi ya da müzenin o kadar doğal olmayan atmosferinden haz almak için, uygun toplumsal kod ve yönelimlere erişim gereklidir.

Fiske'ye dönersek, kültürel pratiklere güçlü bir katılım duygusuna yönelik popüler ihtiyaç konusundaki açıklamalarının, Bourdieu'nünkilerle benzerlik taşıdığını görürüz. İster tabloidlerin aşırılıklarının, ister pembe dizilerin yazarsal metinlerinin, isterse de futbol izleyicisinin daha anlık hazlarının bir sonucu

olsun, bu pratikler, gerek iktidar blokunun araçsal üretimine gerekse burjuvazinin estetik yönelimine muhalif olarak tanımlanabilirler. Gerçekten de, piyasanın popüler kültürünün, eğitimli burjuvazinin veya iktidar blokunun kültüründen daha kapsayıcı olduğu argümanında haklılık payı var gibidir. Ne var ki, birbirlerinden farklı oldukları kuşku götürmeyecek analizlerinde, ne Fiske ne de Bourdieu kültür endüstrisinin kurumlarına sürekli bir dikkat gösterirler (Garnham, 1986b). Sözgelimi, geç kapitalizmin ticari kurumları, belli izleyici kesitlerini hedeflemeye yönelik düzenlenmişlerdir. Dick Hebdige, kitlesel üretim biçimlerinden daha esnek üretim biçimlerine doğru post-Fordist hareketi, 'özlem sosyolojisi' olarak tanımlamıştır (Hebdige, 1989: 53). Bununla, ticari kültür biçimlerinin, tüketici gruplarının yaşam tarzları ve geleceğe yönelik arzularıyla ilişki kurmak için simgesel olarak düzenlendiğini kasteder. Hedef grupların muhalif okumalarının gerçekten geç kapitalizmin ekonomik yapılarını altüst eden direniş biçimleri oluşturup oluşturmadığı ya da ticari kültür biçimlerinin maddi olarak Fiske'nin işaret ettiği kadar erişilebilir olup olmadıkları ise net değildir.

Örneğin bilgisayar oyunları, yeniyetme genç izleyicilere televizyon reklamları, ticaret dergileri, televizyon programları, radyo programları ve popüler basın aracılığıyla satılmaktadır. Fiske, bazı oyun türlerinin, gençlere semiyotik direniş biçimleri açan görece açık metinler teşkil ettiklerini iddia edebilir. Buradaki sorun, bu etkinliğin geç kapitalizm yapılarına nasıl bir tehdit oluşturabileceğidir. Aslında, diğer kültürel biçimlerde olduğu gibi, bilgisayar oyunlarında da kasten oluşturulmuş belli bir semiyotik açıklık bulunması muhtemeldir. İkinci Bölüm'de savunduğum gibi egemenlik yapıları, ideolojik konsensüsle olduğu kadar toplumsal atomlaşma aracılığıyla da korunurlar. İmgelemi aynılıktan ziyade farklılık ve çeşitlilik aracılığıyla kurulan bir toplum, kapitalist birikim stratejileri için bir pazar çokluğu

sunar. Elbette bu, Fiske'nin de gösterdiği gibi, egemen toplumsal düzene karşı popüler olanla ilişkilenen belli eleştirel okumalardan söz edilemeyeceği anlamına gelmez. Buna karşın ben, parçalı bir kültürün, zaman ve mekânda anında temas kurulamayanlarla dayanışma ilişkileri üretmek için gerekli toplumsal bütünlüğü zayıflatabileceğini öne sürüyorum. Bu durumun, zayıf olanlar arasında iktidar blokuna karşı simgesel ittifaklar yaratmaya yönelik siyasal çabaları zayıflatması muhtemeldir. Aslında, yeni pazarlar sağladığı ve bireyci bir kültürü teşvik ettiği için, izleyicinin kültürel olarak parçalanmış doğasının kültür endüstrisinin çıkarları doğrultusunda işlediği savunulabilir.

Bu argüman izlenirse, metalaşmayı kırma (*decommodification*) stratejilerinin kullanımı kapitalist bilgisayar oyunu endüstrisine direnmede daha etkili bir araç olacaktır. Bilgisayar oyunları ödünç veren kamu kütüphaneleri açılması ve kooperatiflerin yeni oyunlar üretmesi, bu tarz pratiklerden bazıları olabilir. Bu gibi tasarıların gerçekleşme olasılığının düşük oluşu, şüphesiz, yatırımın kamusal kültür biçimlerini hızla özelleştiren devasa ulusaşırı şirketlerin denetiminde olmasıyla ilişkilidir. Fiske, bu sorunu tamamen göz ardı eder. Hatta dans pistlerinde, hayran kültüründe ve diğer popüler pratiklerde görülen yeni dayanışma biçimlerinin, sosyal adaletin daha fazla olacağı bir topluma zemin oluşturabileceğini dahi öne sürer (Fiske, 1989a: 176). Daha kurumsal bir referans çerçevesinde, izleyicinin yaratıcı tepkileri toplumsal olarak yeniden üretilebilir egemenlik yapılarıyla ilişkilendirilerek, daha tatmin edici biçimde bağlamsallaştırılabilirdi. Bu yoruma göre, semiyotik oyunbazlık ile statükonun egemenliği, Fiske'nin düşündüğünden de yakın ilişkide olabilir.

Kurumsal bir perspektifin bulunmayışı, Fiske'yi izleyiciler arasındaki simgesel olmayan, maddi ayrımlara karşı körleştirir. Peter Golding'in (1990) iddia ettiği gibi, Batılı kapitalist uluslar arasında kültürel mallara erişim açısından olağanüstü eşitsizlikler gö-

rülmektedir. Bu durumun temel belirleyeni, zengin ile yoksul arasında sürekli derinleşen meşhur uçurumdur. Fiske, bir dizi haz verici ürünü geniş çapta erişilebilir hale getirdiği için kapitalist piyasanın demokratikleştirici bir etkisi olduğunu varsayar gibidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, gerçekten popüler olan kültürel biçimler ile kıt simgesel kaynakların kullanımını gerektiren ürünler karşılaştırılırsa, bu iddia bir ölçüde geçerlidir. Ancak bilgisayar oyunlarına ilişkin yukarıda bahsedilen analize döndüğümüzde, burada gerekli bilgisayar teknolojisinin eşitsiz dağılımına değinmenin ihmal edildiği çok açıktır. 1986 yılında, haftalık ev geliri 550£'un üstünde olanların %32,1'i bir ev bilgisayarına sahipken, bu oran 45£ veya daha azıyla geçinenlerde %1,3'tür (Golding, 1990). 1998'e gelindiğinde bu dağılım büyük ölçüde değişmeden kalmıştır; en yoksul %20'lik kesimin %8'i bir ev bilgisayarına sahipken, en zengin %20 için bu oran %57'dir (Golding, 2000). O halde sınıfsal yapı, kültürel katılım biçimlerinin karşısına simgesel engellerin yanı sıra, kimi maddi engeller de koyar; Fiske, gösterge ve simgelerle uğraşırken bunu ihmal eder.

2) Eleştirel bir ideoloji teorisi, belli dilsel göstergelerin, maddi egemenlik ilişkilerini simgesel olarak pekiştirdiği veya sorgulamadığı düşüncesine dayanır. Bana göre Fiske, popüler olanı her zaman bir direniş biçimi olarak okuyarak bir ideoloji teorisini olanaksız hale getirmektedir. Bourdieu ile kıyaslandığında Fiske'nin bir kültürel egemenlik teorisinden de yoksun olduğu açıktır. Bourdieu, egemen estetiğin keyfi olduğuna işaret eder, çünkü belli üst-sınıf aksanların ve beğenilerin yüksek kültür göstergesi olmasının gerçek bir nedeni yoktur. Kültür, sınıf egemenliğinin bir aracıdır. Burjuvazi, kendi yaşam tarzını ve kültürel üretim biçimlerini yanlış biçimde tarihdışı ve çıkarsız olarak görür. Örneğin, eğitim sistemi egemen estetiğin genel kabul görmüş üstünlüğü aracılığıyla, burjuvazinin egemenliğini yeniden üretir. Bourdieu ve Passeron (1977), eğitim kurumlarının işçi sınıfına

egemen yaşam biçimini dayattığını iddia ederler. Egemen habitus, özneleri eğitim sisteminin gerektirdiği kültürel kalıplara göre toplumsallaştırmaz, ama tabi sınıfların kendi kendilerini dışlamaları sonucunu doğurur. Bourdieu'nün sembolik şiddet olarak adlandırdığı süreç aracılığıyla işçi sınıfı, egemen habitusun kendi habitusundan üstün olduğunun farkına varır. Bourdieu'ye (1991) göre dil, saf bir iletişim aracı vazifesini görmez; konuşmacının toplumsal konumunu da ifade eder. Bir başka deyişle, burjuvazinin üstünlüğünü sağlayan kelime dağarcığının genişliği değildir. Burjuvazinin simgesel egemenliği, diğer ifade biçimlerinin meşruiyetini sansürleyebilmesiyle sürdürülür. Bu yorumda, işçi sınıfına ait yaşam tarzları kültürel olarak tabidir ve egemen kültürel tarzın bakış açısından değerlendirilir. Bu nedenle, bir futbol takımı taraftarı olmanın canlı etkinliklerinden keyif alanların bile, daha yüksek kültürel pratik biçimlerini (operaya gitmek gibi) daha yüksek değerde görmesi muhtemeldir. Buna karşın Fiske, popüler olanı egemenlikten çok direnişin alanı olarak görür. Bourdieu'nün şüphesiz abarttığı olasılığı, halkın kendi kültürel pratiklerini, iktidar blokunun pratiklerinden daha önemsiz görme olasılığını, Fiske dikkate almaz. Bourdieu'nun analizi, belli kültürel tarz ve yönelimlerin, dil dışında var olan otorite ilişkileri aracılığıyla başkalarını etkileyebildiklerini açığa çıkarır.

Başka bir konuya geçersek, Michael Schudson (1993), reklamların tüketici tercihlerini ne derece etkilediği hususunda Fiske'nin şüphelerini paylaşır. Bunun nedeni, reklamların diğer enformasyon biçimleriyle (basında yer alan eleştiriler, akran grubunun fikirleri, markaya bağlılık) rekabeti ve aynı zamanda popüler bir güvensizliğe konu olmasıdır. Bununla birlikte reklam, daha *savunmasız* tüketicileri belirli bir ürünün değerine ikna etmede bazı açılardan güçlü bir araç olabilir. Bu gruplardan biri, yetişkinlere kıyasla şüphesiz daha sınırlı enformasyon kaynaklarına erişebilen küçük çocuklardır. Çocuklar, televizyon reklamlarını anla-

yabilseler de, basılı medyanın ürünlerini deşifre edemezler ve görece deneyimsiz kültürel tüketicilerdir. Buna karşılık Fiske, Hodge ve Tripp'in çalışmasında çocuklar ve yetişkinlerin televizyonu çok farklı şekilde okudukları iddiasının yer aldığını kesinlikle kabul etmeyecektir. Bu noktada haklı olabilir; ancak Fiske, çocukların reklamcılar için neden bu kadar kolay bir av gibi göründüklerini açıklayamaz. Jim McGuigan (1992), genç izleyiciler arasında maddi arzular yaratmak için hazırlanan reklamların yanı sıra, televizyon programları ve filmlerin de çoğunlukla pahalı oyuncaklardan tişörtlere kadar bir dizi ürünü satmak için özel olarak üretildiğini ekler. Yani çocuklar, belirli bir ürünün arzulanabilirliğine ikna olurlarken aynı zamanda simgesel biçimlerin kodaçımını görüntüyü üretenlerin niyetlediğinden farklı biçimde gerçekleştirebilirler. Dolayısıyla Fiske, eleştirel bir ideoloji kavramına karşı çıktığı sürece, kültürel pratiklerin yalnızca sınırlı bir bölümünü değerlendirebilir.

3) Fiske'nin popüler kültür analizinde ilk göze çarpan, popüler kültürün içeriğine ilişkin kavrayışının yetersiz kalışıdır. Fiske'nin (1982) semiyotik alanındaki geçmişi nedeniyle popüler metinlerin içsel yapılarını incelemek için yeterince donanımlı olduğu söylenebilirse de, bu metinlere ilişkin açıkça tek boyutlu bir okuma sunar. Aslında yapıtında devamlılık gösteren çok az popüler metin analizi vardır. Bu durum, onun popüler kültür adına ortaya attığı kimi iddiaları kuşkuya düşürür. Popüler basına ilişkin görüşlerinin merkezinde, söylemsel abartı biçimlerinin okuyucu öznede belli bir şüphecilik uyandırdığı varsayımı yer alır. Fiske'ye göre, dünyaya inen uzaylılarla ilgili haberler iktidar blokunun dil oyununu bozar. Bu iddiaya ilişkin sorunlardan biri, Fiske'nin, bu tür haberlerin yaygınlığına ilişkin argümanını desteklemek için pek bir kanıt sunmamasıdır. Aslında, tabloid basının asıl içeriğinin fazlasıyla ideolojik olduğunu savunmak için çok daha fazla kanıt bulunmaktadır. Örneğin, Van Dijk'ın (1991) sistematik içerik çalışmaları,

basın içeriğinin büyük bölümünün ırkçı doğasını göz önüne sermiştir. Van Dijk, 1980'lerin Hollanda ve İngiltere basınına ilişkin bir çalışmasında, basında yer alan haberlerin beyaz grubun egemenliğini koruyan bir sistemin ideolojik yeniden üretimini ne ölçüde gerçekleştirdiğini açığa çıkarır. Bu konulara burada yer ayıramasak da fiili içerik açısından popüler basının, Fiske'nin keşfettiği tuhaf haberlerden çok, içeriğinin ırkçı doğasıyla tanımlanabileceği söylenebilir. Popüler basın, yaygın normları anormalleştirmekten ziyade, simgesel kimi yabancı gruplar (*out-groups*) yaratmakla meşguldür. Beyaz ulusal basın, etnik azınlıkları toplumsal bir sorun olarak (isyanlar, suç, göç) temsil ederken, bu azınlıkları en çok ilgilendiren konuları (barınma, iş, sağlık) sürekli görmezden gelir. Basının etnik azınlıkları bu şekilde temsil ederek beyaz egemenliğinin sürmesine yardımcı olduğu iddiası, son derece makuldür; Van Dijk, bu noktanın altını kalın çizgilerle çizmiştir. Okuyucuların bu tarz haberleri, ister istemez eleştirel olmayan bir şekilde kabullendiklerini söylemiyorum, ancak en azından bu ihtimali göz önünde bulundurmak istiyorum. Fiske'nin bu tarz argümanları büyük ölçüde görmezden gelmesi, popüler kültür içeriğine ilişkin daha izlenimci bakışına gölge düşürmektedir.

4) Fiske, alternatif basının otoriter ve fazlasıyla kuralcı olma eğilimi taşıdığını ileri sürer. Benzer biçimde Fiske'ye göre iktidar bloku'nun kültürü, sözüm ona sıradan insanların yaşamlarından uzak şekilde, zengin ve güçlünün 'resmi' etkinliklerine yoğunlaşır. Fiske, Batı demokrasilerinde seçilmiş siyasetçiler ile halk arasındaki 'kültür farkı'nın asıl nedenini, tam da bu pratiklerin oluşturduğunu öne sürer. Fiske, nitelikli ve alternatif basın yerine, siyasal olarak daha fazla çeşitlilik gösteren popüler metinleri savunur. Bu iddia, Raymond Williams ve Habermas'ın önceki bölümlerde sunulan perspektiflerine tezattır.[4] Williams ve Habermas,

[4] Sırayla bkz. 1. ve 2. Bölümler.

modernitede yüksek ve düşük nitelikli enformasyonun gittikçe farklılaşmasına tanıklık edildiğini ileri sürerler. Bu, bilginin özelleşmesi, toplumsal atomlaşma, ekonomik durgunluk ve demokrasinin sınırlanması gibi diğer süreçlerle birlikte, kamusal alanın giderek depolitize olmasına katkıda bulunmuştur. Bu durum, tabloidlerin kendilerine özgü skandal ve sansasyonlarla doldurduğu toplumsal bir boşluk yaratmıştır. Öte yandan Fiske, popüler haberlerin içerdiği bazı söylemsel stratejileri açığa çıkararak, bizlere izleyicinin çoğul anlamlar üretebilme yeteneğini anımsatır. Ne var ki Fiske, çoğulcu ve katılımcı bir kültürün güçlenebilmesinin ancak nitelikli basının popüler tabloidlere benzemesine bağlı olduğu iddiasında muhtemelen yanılmaktadır. Colin Sparks (1992a), popüler basının dünyayı iyi ile kötü arasındaki kişileştirilmiş bir çatışma olarak temsil etme eğiliminde olduğunu savunmuştur. Siyasal içeriği ne olursa olsun nitelikli basın, 'olayları' toplumsal ve siyasal ilişkilerin kamusal bağlamıyla ilişkilendirmeye çok daha fazla dikkat gösterir. Sparks, yetkin bir kamusal tartışmanın, ister istemez nitelikli basının kurumsal süreçler ve pratikler üzerine başlattığı tartışmalara dayandığı iddiasında haklıdır. Fiske'nin, Williams ve Habermas tarafından geliştirilen özgün kamusal alan nosyonunu yanlış anladığını da eklemeliyim. Yaklaşımlarındaki sınırlılıklara karşın, her iki yazar da para ve iktidarın işleyişinden korunan bir iletişimsel alanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla iktidar blokunun kültürü, inanç üretmekten ziyade, tartışma ve müzakere süreciyle ilgilenmelidir. Var olan kamusal alanın, yönetici elitlerin egemenliğini meşrulaştırmak için sıklıkla ideolojik stratejiler kullandığı yadsınamaz. Bununla birlikte, Williams ve Habermas'ın da savunduğu gibi, daha demokratik bir toplum ve kültür, ancak farklı bilgi biçimlerinin ve demokratik katılım biçimlerini teşvik eden toplumsal ve siyasal yapıların üretilmesiyle sağlanabilir. Bu bağlamda John Keane (1991), modern demokrasilerdeki yurttaşlar arasındaki yetkin bir tartışmanın, özellikle küreselleşme koşullarında, yüksek nitelikli

enformasyon biçimlerine bağlı olduğunu ileri sürer. Sparks gibi Keane de, esas araştırmacı gazeteciliğin, iktidar sahiplerine karşı tetikte bekleyen sabırlı araştırma süreçlerine dayandığını ifade eder. Ancak Fiske'nin iddiaları, sözüm ona 'ciddi' siyasal tartışmaların, talk-şovlar, haber-eğlence programları (*infotainment*) ve hayran dergileri gibi 'yeni formatlar'dan öğrenecek bir şeyleri olması ihtimaline işaret eder. Aslında bu kültürel biçimlerin işlemsel kıldığı daha az hiyerarşik ve sabit formatların, eleştirel bilgi ile hazzın bir karışımının ortaya çıkmasıyla sonuçlanması mümkündür. Daha önce belirttiğim gibi, bu formatların kültür yorumcuları üzerinde yarattığı korku çoğu kez kadınlıktan duyulan bir korku olarak okunabilir (Gray, 1999). İleride göreceğimiz gibi, popüler olanın yıkıcı anlamına ilişkin anlayışımızı asıl geliştiren feminist medya çalışmaları olmuştur. Ancak bu vasıfları bir yana, Fiske'nin analizinde, popüleri oluşturmayı sürdüren birçok ideolojik ve maddi strateji göz önüne alınmamıştır.

5) Fiske'nin temel iddiası, tüketicilerin akışkan pratiklerinin egemen araçsal topluma karşı bir direniş biçimi teşkil ettiğidir. Semiyotik direniş nosyonuna ilişkin kimi varsayımları sorgulanabilirse de, Fiske'nin izleyici incelemeleri için teorik bir alan açtığı kabul edilmektedir. De Certeau'da olduğu gibi buradaki sorun da Fiske'nin, çoğunlukla izleyicininkinin yerine kendi metin deneyimlerini geçirmesidir. John Frow (1991), de Certeau'nun semiyotik kategorileri yüzünden, popüler kültür kullanıcılarının sesini duymayı beklediğimiz yerlere kendi sesini yerleştirdiğini ileri sürer. Fiske, izleyicinin güçlü etkinlikleri hakkındaki iddialarını destekleyecek çok az ampirik kanıt sunar. Bunun nedeni, popüler metinlere karşı duyduğu coşku ve semiyotik içerik analizi biçimlerine dayanan düşünsel arkaplanıdır.[5] Madonna'nın metinlerarası

[5] Burada Fiske, tam da Raymond Williams'ın düştüğü tuzağa yakalanır. Fiske'nin Williams'ı bir edebiyat teorisyeni ile izleyicilerin popüler olanı aynı şekilde okuyacağını varsaymakla itham ettiğini 1. Bölüm'de görmüştük. Bana kalırsa Fiske de izle-

doğasına ilişkin analizi, büyük ölçüde kendi ustalıklı okumasına dayalıdır; yalnızca bir gençlik dergisinin mektup sayfaları aracılığıyla 'hayran' perspektifleriyle kısa bir süre ilişki kurar. Benzer biçimde, Fiske'nin tabloid basının zayıfın yıkıcı taktiklerine açık olduğu iddiası da ancak metin düzeyinde kalır. Bu iddiası için herhangi bir ampirik kanıt sunamaz. Televizyon ve film çalışmaları izleyiciye ilişkin perspektifler açmaya başladıysa da, şüphesiz gazete kültüründe nitelik karşılaştırması üzerine henüz çok az araştırma yapılmıştır.

Bu türden az sayıdaki araştırmadan biri, tabloid tüketicilerinin okuma pratiklerine ilişkin etnografik bir açıklama sunan Mark Pursehouse (1987) tarafından gerçekleştirilmiştir. Pursehouse, *Sun* gazetesinin hitap tarzına ilişkin "heteroseksüel, erkek, beyaz, muhafazakâr, kapitalist, milliyetçi" olarak isabetli bir tanım yapar (1987: 2). Çalışmasında, görüşülen deneklerin gazetenin simgesel inşasıyla kurnazca müzakere ettiklerini gösterir. Bu, üçüncü sayfa kızlarını ve spor sayfalarını yasak bölge olarak gören kadın okuyucular arasında özellikle belirgindir. Pursehouse, ayrıca okuyucuların çoğunun gazeteyi iş rutininden 'kaçış' gibi keyif alınacak bir eğlence ve dinlenme kaynağı olarak gördüklerini de ortaya koyar. Yine de, daha çok orta sınıf bir okuyucu kitlesine hitap ettiği farz edilen nitelikli basının aksine *Sun*, genellikle işçi sınıfı gazetesi olarak görülür. Bu okuyucular için *Sun*, günlük bağlamlardaki kişisel kullanımıyla tanımlanmaktadır. Bu okumayı, ideolojik maskeleme veya yanıltmaca (*dissimulation*) olarak yorumlayabiliriz. J.B. Thompson'ın ifade ettiği gibi yanıltmaca, belli toplumsal ilişkilerin dilsel olarak gizlenmesiyle ortaya çıkar. Gazete kişisel bir eğlence biçimi olarak okunduğunda, iktidar ve siyaset ekseninden kopar. Bana göre, *Sun* gazetesinin işçi sınıfıyla özdeş-

---

yicinin, popüler olanı daima coşkulu bir meraklının okuyabileceği gibi okuduğunu varsaymaktadır.

leştirilmesi, siyasal ve kurumsal konumuna aykırıdır. Bilindiği gibi, Rupert Murdoch'ın küresel medya imparatorluğuna ait olan gazete, 1980'ler boyunca da aşırı Sağ'ın otoriter popülist politikalarının oluşturulmasına destek olmuştur. Pursehouse'ın çalışmasındaki okuyucuların daha siyasal bir okuma yapamamaları, gazetenin kamu meselesinden ziyade, kişisel bir haz aracı olarak görülmesinin bir sonucu olabilir. Fiske, izleyicinin anlayışına dair yorumsamacı bir duyarlılıktan yoksun oluşuyla, aksini iddia etse de, izleyicininkinin yerine tabloid basına ilişkin kendi okumasını geçirir. Açıklayıcı duyarlılığı daha yüksek bir incelemede, hem izleyici tepkilerine yer verilmeli; hem de izleyiciler eşitsiz toplumsal ilişkileri içinde konumlandırılmalıdır. Fiske'nin başaramadığı şey tam da budur.

Feminizm ve Pembe Dizi: Hazzı Anlamak

Popüler medya kültürlerine ilişkin feminist araştırmalarda, vurgu, kadınların hazlarını fazlasıyla eril çerçeve ve tanımlardan kurtarmak üzerinedir. Bu çalışmalarda, ütopyacı okumalar ve ihlalci kimlikler için bir alan sağlamada ticari kültürlerin önemi vurgulanmıştır. Popüler kültürlerin çiftdeğerli doğasının altını çizen çalışmalar ne kadar önemli olsa da, bu çalışmalarda feminizmin ilgilendiği daha kapsamlı siyasal çıkarların ihmal edildiğini bir kez daha belirtelim.

Feminist teoride son dönemde değişmekte olan paradigmalar, kültür ve medya çalışmaları üzerinde belirgin bir etki yaratmıştır. Son dönemde her iki perspektifte de sınırlayıcı toplumsal yapılardan uzaklaşıp kimliğin toplumsal inşasına yönelen incelemelere tanıklık edilmiştir. Michelle Barrett ve Ann Phillips (1992), eskinin sağlam eril çerçevelerini 'sarsmaya' yönelik feminist çabalardaki teorik değişimler üzerine kimi ilgi çekici düşünceler ortaya

koymuşlardır. Özellikle Barrett, çağdaş feminizm ile 1970'ler feminizmi arasında bazı karşılaştırmalar yapar. İddiasına göre, 1970'ler feminizmi, kabaca kadınların yaşadığı baskının sebebini saptamanın mümkün olduğu inancıyla tanımlanabilir. Barrett'a göre birçok feminist, erkek egemenliğinin özünün toplum ve aile yapısında saptanabileceğini öne sürmüştür. Bu eğilim, cinsel açıdan klişeleşmiş imge ve temsillerde ataerkilliğin nasıl pekiştirildiğini ve kadınların medyanın istihdam yapılarından dışlandığını nesnel olarak kanıtlama çabaları aracılığıyla medya çalışmalarında da ifadesini bulmuştur (Tuchman, 1978). Burada çizilen resme göre, ilerici feminist hedefler, erkek egemen medyanın egemenliği altındadır. Eski usul feministler arasında daha olumlu kadın imgeleri sunulması yoluyla değişim sürecinin hızlandırılabileceği varsayımı yaygındı. Bu perspektif, ilerici feministlerin dışlanmış sesleri ile egemen ideolojik kültür arasında basit bir ikili karşıtlık üretmiştir. Ne var ki, Barrett'a göre, post-yapısalcılığın etkisi ve cinsel farklılığa ilişkin meselelerin konuşulmaya başlamasıyla bu konsensüs artık bozulmuştur. Kimlik meseleleriyle ilgilenen diğerleriyle birlikte feministler de, toplumsal cinsiyet temelli benliklerin söylemsel olarak istikrarsız inşalar olduğunu kabul ettirme çabasındadırlar. Amaç kadınlar ile erkekler, heteroseksüeller ile eşcinseller, lezbiyenler ile geyler arasındaki basit kutupsallıkları yapıbozuma uğratarak kimliklerin gerçekte ne kadar karmaşık şekilde oluştuğunu ortaya çıkarmaktır. Aynı şekilde kültürel çalışmalarda kimlik vurgusu, popüler kültür ve kamusal alana dair daha az ahlakçı bir incelemenin önünü açmıştır. Akademisyenler, popüler metinleri çalışırken mağrur ve nesnelleştirici auralarının bir kısmını kaybetmiştir. Daha az sistematik olan bu tartışma ortamı, medya araştırmacılarının, bir yandan izleyicinin çelişkili hazlarına ışık tutarken diğer yandan kendi popüler keyiflerini sahiplenmelerini de sağlamıştır. Kültürel çalışmalar, kadınların popüler kültürle yorumlayıcı ilişkilerine dair çalışmalar aracılığıyla,

önceleri bastırılmış olan haz ve kimlik meselelerine yönelmiştir. Böylece feminizm ve kültürel çalışmalar içerisindeki gruplar, el-birliğiyle benliğin çağdaş kültürel biçimler içinde nasıl şekillendiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bana kalırsa, feminizm ve kültürel çalışmaların ilgilerinin iç içe geçmesi, romantik kurmaca, pembe diziler ve kadın dergilerine ilişkin çalışmalarda belirgindir.

Feminizm, Kitle Kültürü ve *Dallas*'ı İzlemek

Kadınların pembe dizilerle ilişkisine dair klasikleşmiş çalışma, Ien Ang'in (1985) Amerikan dizisi *Dallas*'a ilişkin çalışmasıdır. Ang çalışmasını derlerken, *Dallas* doksan ülkede gösterilmekteydi ve küresel kültürün bir parçası haline gelmişti. Hatta Ang'e göre, kendi ülkesi Hollanda'da, *Dallas,* 1982 ilkbaharı boyunca nüfusun yarıdan biraz fazlası tarafından izlenmekteydi. Diziyi hiç izlememiş olanlar için, programın Teksas petrolüyle zengin olmuş bir ailedeki kişisel ilişkileri konu aldığı söylenebilir. Ang, kitabında, izleyicinin programdan aldığı hazlara ilişkin yorumlayıcı bir anlayışla bizzat kendi aldığı keyfi birleştirerek dizinin popülerliğini açıklama çabasındadır. O dönemde, Hollanda medyasında *Dallas*'ın başarısı için gösterilen temel sebep, ***kültür emperyalizmi*** tezidir. Bununla, sentetik bir küresel Amerikan kültürünün daha otantik ulusal kültürleri bastırdığını ifade eden bir açıklama kastedilmektedir. Ang'e göre bu iddianın uzantısı, ulusal kültürel üretim biçimlerine imkân tanımak için ticari kültürde serbest ticareti sınırlamak olacaktır. Ona göre böylesi bir perspektif, büyük olasılıkla ulus devletlerin *Dallas*'ın parlak prodüksiyonunu ucuz yollarla taklit etme çabalarına yol açacağı için sorunludur; ancak daha önemlisi, bu tarz bir görüş, izleyicinin neden her hafta diziyi takip ettiğini açıklayamaz. Bununla bağlantılı bir diğer iddia, *Dallas*'ın ülkeye girişinin medya kampanyasının ve kültür endüstrisinin egemenliğinin bir sonucu olarak açıklanabileceği iddiası da, izleyicileri kültür budalalarına indirgediği için reddedilir.

Morley ve Fiske'de olduğu gibi, araştırmanın temel izleği önemsiz hazların yorumsamasını ciddiye almaktır.

Ang, Hollanda'daki bir kadın dergisine küçük bir ilan vererek, diğer Dallas izleyicileriyle temas kurmuştur:

> Televizyon dizisi *Dallas*'ı izlemeyi seviyorum ama genellikle bununla ilgili tuhaf tepkiler alıyorum. Aranızdan birileri bana yazıp *Dallas* izlemekten neden hoşlandığını ya da hoşlanmadığını anlatmak ister mi? Bu yanıtları üniversite tezimde kullanacağım (Ang, 1985: 10).

Ang, popüler hazların, anlık ve duyusal keyif biçimleriyle tanımlandığını ileri sürer. Fiske ve Bourdieu'nün belirttiği gibi, eğlenme nosyonu toplumun olağan taleplerinden serbestleşmeyi sağladığı için, popüler olandan alınan keyif genellikle daha rahat bir beden hareketiyle ilişkilendirilir. Ancak bu anlamlı saptamalar bile, izleyicinin özgül hazlarına işaret etmek açısından pek az şey sunar. Ang, bizzat ilana yanıt verenlerin özyorumlarının bir yorumunu sunarak *Dallas*'ın sıkı takipçilerinin diziyi ***duygusal açıdan gerçekçi*** bulduğunu iddia eder. Bağlamı izleyicilerin büyük çoğunluğunun günlük yaşamlarından çok uzak olan bir program için, bu ilk bakışta tuhaf bir iddia olarak görünebilir. Hatta Ang, programı küçümseyenler arasında en yaygın şikayetin, *Dallas*'ın gerçekçilikten uzaklığı olduğunu belirtir. Ang'in kısmen medya emperyalizmi tezinin kültürel dolaşımıyla açıkladığı bu iddiada, popüler tepkilerin çok boyutluluğu yanlış anlaşılmaktadır.

Öncelikle, kurmaca bir yapıtın gerçekçi olmadığından yakınmak, simgesel üretimin doğasını yanlış anlamaktır. Ang, metnin dünyayı yansıttığını değil, ürettiğini düşünür. *Dallas* hayranlarının ifade ettiği gerçekçilik, ampirik değil psikolojiktir. *Dallas* 'gerçeklik etkisi'ni dış dünyayla uyuşarak değil, izleyicide doğrudan katılım duyguları oluşturarak üretir. İzleyicinin J.R. ve Sue Ellen, Pamela ve Bobby Ewing'in dünyalarına kapılması, "kavgalar, entrikalar, sorunlar, mutluluk ve ıstırap gibi daha ge-

nel yaşam deneyimleriyle" özdeşleşmesinin sonucudur (Ang, 1985: 44-45). Diğer pembe diziler gibi *Dallas* da, ailenin etrafında simgesel bir cemaat nosyonu yaratan bir anlatı çoğulluğu sunar. Bununla birlikte bir melodram olarak *Dallas*, aile hayatını inşa ederken, Ang'in ifadesiyle trajik bir duygu yapısını cisimleştirir. Ang, bununla aile hayatının romantikleştirilmesinden ziyade "durmaksızın parçalanmasını" kasteder (Ang, 1985: 69). *Dallas*'taki karakterler trajik duygu yapısına uygun olarak, pek az özdüşünüm gösterirler ve kendi hayatları üzerinde denetimden yoksundurlar. Bu, izleyicilerin ıstırap ve acının kişisel ilişkilerin gündelik bedeli olduğunu idrak etmesine bağlanır. Belli izleyici kesitleri, *Dallas*'ın dünyasını gerçekçi bulmuştur; çünkü dizi, ataerkil toplumun işleyişini sorgulamaksızın uygular. Trajik duygu yapısında mutluluğun daima kısa ömürlü olduğu simgesel bir dünyanın kapıları açılmakla kalmamış, iktidar sahipleri de büyük oranda erkek olarak temsil edilmiştir.

Ang, *Dallas* ile trajik duygu yapısının dışında başka ilişkilenme biçimleri de keşfeder. İzleyicilerin çoğunluğunun programa ironik bir yönelim geliştirdiğini saptar. Bu, *Dallas*'tan alınan hazza ortak olunan, ancak okuyucuyla metin arasında bir tür toplumsal mesafe yaratma aracı olarak mizahı kullanan bir izleme biçimidir. Ang, bu tepkiyi, kültür emperyalizmi tezinin normalleştirici söylemine karşı metinden alınan hazzı korumak için kullanılan bir savunma aracı olarak görür. Bu yoruma göre kültür emperyalizmi nosyonu, izleyicinin kültürel üretkenliğini bastırmakla kalmaz, popüler beğenilere karşı sembolik bir şiddet aracı olarak da işler. Ancak Ang, bu konuyu ütopik bir feminist politikaya bağlayarak *Dallas*'ın sunduğu sıradan hazları savunma arzusundadır.

Feminizm, gelecekte erkeklerin kadınlara egemen olmadığı bir dünyada yaşama olasılığını imgesel bir siyasete dayandırdığı ölçüde ütopiktir. Çoğunluğu kadın olan izleyicinin diyalojik katılımı, metinde Sue Ellen ve Pamela'nın sunduğu farklı özne ko-

numları arasında temel bir çelişkiye işaret eder. Ang, hem Sue Ellen hem de Pamela'nın ataerkil egemenlik yapılarına tutsak olduklarını kabul etse de bu iki kadın, bu ilişkiyi öznel ifadelerinde kültürel olarak farklı şekillerde cisimleştirirler. Sue Ellen, trajik duygu yapısına uygun olarak erkek egemenliğinin kaçınılmazlığını kinik bir şekilde kabul ederken Pamela, kadın ile erkek arasındaki aşkı eşit şekilde sürdürmeye ilişkin ütopik bir olanağı savunur. Sonuç olarak her iki karakterin de aynı kötü kaderi paylaşması, feministleri kitle kültürünü okuma sürecinin nasıl yeni siyasal kimlik biçimleri ortaya çıkardığını açığa çıkarmaktan alıkoymamalıdır. Ang, fantezide aldığımız hayali konumların, gerçeğe dair eleştirel düşünmeye yol açması gerekmediğinin elbette farkındadır. Ancak çalışmasını bitirirken, feministlere, fiilen yaşanan toplumsal ilişkiler ile psişik özdeşleşme alanlarının birbirlerini nasıl kesebileceğini daha yakından inceleme çağrısı yapar. Böylece, kadınların özel hazlarını ideoloji hapishanesine tıkmak (Modleski, 1988) ile direnişçi ev kadınına popülist övgüler yağdırmak (Fiske, 1987b) arasında yer alan eleştirel bir yola işaret eder.

Psikanaliz, Kimlik ve Ütopya

Diğer feministler, Ang'in ana hatlarıyla ortaya koyduğu izlekleri geliştirmeye çalışmışlardır. Dönüp bakıldığında, Ang'in çalışmasının belki de en göze çarpan yanı, toplumsal cinsiyet inşasına ilişkin psikanalitik bir anlayış geliştirmekten uzak olması ve izleyicinin toplumsal bağlamını göz ardı etmesidir. Bu açıdan Janice Radway'in (1987) daha erken tarihli çalışması kimlik, kitle kültürü ve ütopya izleklerini geliştirmeye çalışan birçok feminist yazar için ufuk açıcı olmuştur (Geraghty, 1991). Ang gibi Radway de popüler kültürün kadın tüketicilerinin okuma pratiklerine dayalı ütopik bir siyaseti sürdürür. Ancak Radway, toplumsal cinsiyet temelli, daha çok boyutlu bir öznellik nosyonu ile psişik bir özdeşleşme süreci arasında bağlantı kurarak me-

seleyi bir adım ileriye taşır. Ayrıca Radway, romantik kurmaca okumanın hazları ile kadınların ataerkil evlerdeki tabi konumu arasında çok önemli bir ilişki kurar.

Radway'in çalışması boyunca, aşk romanı okumanın ideolojik karmaşıklığı üzerine kararlı bir vurgu yapıldığı göze çarpar. Yaptığı alan araştırmasında, ABD'nin Orta Batı'sında yer alan Smithton isimli bir kasabada, aşk romanına meraklı küçük bir okuyucu grubuna odaklanır. Daha sonraki bir makalesinde, aşk romanı çalışmasında okuyucunun dünyasının "küçük, ayrı ayrı (ama aynı zamanda ortaklaşa) işlenmiş desenlerin zaman içinde çeşitli terzi kadınlarca dikilerek birleştirilmesinden oluşan, elbirliğiyle üretilmiş yamalı bir yorgan" gibi olduğunun ortaya çıktığını iddia eder (Radway, 1987: 109). Morley ve Fiske gibi, Radway de tekil okuyucudan yola çıkarak bir anlam teorisinin eleştirisini üretir. Radway'a göre aşk romanının toplumsal anlamı, okuyucuların kültürel yaşam dünyaları, ideoloji ve iktidar ilişkileri arasındaki karşılıklı ilişkinin bir ürünüdür.

Kadın okuyucuların özdeşleşmeleri, aşk romanı fantezilerini üretenler için büyük ölçüde bilinmezdir. Kodlayıcılar ve kodaçıcılar arasındaki bu kopukluk, kadınların aşk romanlarını satın aldıkları güvenilir bir seçici aracılığıyla giderilir. Bu anlamda seçici, kapitalist roman üretimi ile kadınların ifade ettiği ihtiyaç ve arzular arasındaki mesafeyi daraltabilmektedir. Dolayısıyla aracının rolü, aşk romanı üreticilerinin kadınların gerçekte hangi kitapları okuduğunu belirlemek için kullandığı reklam stratejilerinden çok daha önemlidir. Benzer bir eşik bekçisi rolü, diğer kültürel etkinlikleri de şekillendirir –müzik basınındaki yeni albüm eleştirileri, bir arkadaşın roman tavsiyesi veya video mağazasının belli filmlere özel ilgi duyması gibi. Bu bir yana, kadınların yorumlayıcı anlayışlarına ilişkin incelemede göze çarpan nokta, okuyucuların büyük bölümünün aşk romanlarını simgesel bir kadın zaferi olarak okumalarıdır.

Bunun nedeni en popüler romanların soğuk, mesafeli, yalnız adamların, hikâyenin sonunda şefkatli, besleyici ve kadınsı hale geldikleri bir dönüşüm anlatısı sunmalarıydı. Aşk romanının başarısı, erkek ve kadın kahraman arasında derin bir insani anlayış oluşturabilmesindeydi. Bu öngörülebilir kalıptan sapan romanlar, okuyucuyu genellikle tatmin etmemişti. Hayal kırıklığı yaratan anlatılar söz konusu olduğunda, ya aracı diğer okuyuculara uzak durmalarını öneriyor ya da bizzat kadınlar, romanın mutlu sonla bitmediğini fark ettiklerinde metni okuma zahmetinde bulunmuyorlardı.

Boş zaman uğraşları için bir parça toplumsal alan kazanmalarını sağladığı ve sınırlı da olsa bir ataerkillik eleştirisine imkân tanıdığı için roman okuma pratiği, kadınlar için önemli görünmektedir. Başkalarıyla birlikte (Gray, 1992) Radway de kadınların, ancak kocalarının kültürel küçümsemelerini ve kendi suçluluk duygularını başarıyla aşabildiklerinde aşk romanlarından keyif alabildiklerine işaret etmektedir. Aşk romanı okumanın içerdiği suçlu hazlar, kendi ihtiyaçlarını eşlerinin ihtiyaçlarına tabi kılmaları yönünde kadınları disiplin altına almaya çalışan erkek egemen bir toplumsal düzende, duygusal destek görevi görmektedir. Kadınlara erkeklerle kişisel ilişkilerinde yoksun bırakıldıkları duygusal desteği metin aracılığıyla sunan okuma pratiği, telafi edici biçimde işler. Ancak bu romantik kaçış, okuyucunun kendi ihtiyaçlarının şefkatli ve anlayışlı bir biçimde karşılandığı hissine sahip olduğu ütopik bir alımlama biçimine de bağlıdır. Aşk romanının paradoksu, bir yandan ataerkil ilişkilerin sürmesine ideolojik destek verirken öte yandan daha besleyici insani ilişkilere olanak yaratmasıdır.

Bu noktada Radway, Chodorow'un (1978) psikanalitik yazılarından yararlanır. Chodorow, erkek öznenin kimliğini anneyle özdeşleşmeden kurtulma süreci aracılığıyla kurduğunu öne sürer. İlk aşk nesnesinin erkek özneyi reddi, 'bağımsız' bir kişi ola-

rak psişik benlik kuruluşu için gereklidir. Erkek çocuğun babayla özdeşleşmesi, özerkliği bağımlılıktan, ayrılmayı bağlılıktan daha üstün görmesine yol açar. Bu nedenle genç erkek, ötekinin benlikten ayrı olduğunun farkına varırken, başkalarıyla empatik ilişkiler kurmakta çoğunlukla güçlük çeker. Benlik ve öteki arasına sağlam sınırlar koyma ihtiyacı, anne tarafından yeniden özümsenme korkusuyla birleşir. Chodorow'u izleyen Benjamin (1988), erkeğin kadına egemen olma arzusunu kavramak için bu korkunun anahtar niteliğinde olduğunu öne sürer. Erkeğin anne bedenine ilişkin kaygısı, onun üzerinde güç sahibi olma ve nihayetinde onu kötüleme arzusuna yol açar. Bu, hissetme, duygulanım ve duygunun tarafını tutan popüler metinlere yönelik erkek nefretini kısmen açıklayabilir. Buna karşın, kız çocuğun anneyle daha yoğun özdeşleşme biçimi, onun kendi *ayrı* arzularını ifade etmesine izin vermez. Chodorow, annelerin oğullarına kıyasla kızlarını daha çok kendileri gibi gördüklerini ileri sürer. Sonuç olarak kız çocukları, kendilerini ayırma ve başkalarıyla kurulan karşılıklı ilişkiler aracılığıyla psişik gelişme yönünde teşvik edilmezler. Romantik kurmaca, ataerkilliğin kadınların ihtiyaçlarını yadsıması ile daha ilişkisel ve duygusal olarak destekleyici insani ilişkilere yönelik psişik arzu arasındaki oyuğu doldurur. Ne var ki Radway'in de fark ettiği gibi, kadınların yaşadığı ütopik istek gerçekleştirimiyle, yalnızca en mahrem ilişkileri sorgulanabilir. Metnin ilişkisel dünyası, eril tanımlı kamusal dünyadan ideolojik olarak ayrı kalmaktadır.

Radway'in Chodorow'a yaslanması, kadınların aşk romanlarının keyfini çıkartacakları ayrı bir toplumsal alana yönelik arzusunu –bu arzu ne kadar suçlu da olsa– pek iyi açıklayamamasına yol açmaktadır. Elliot (1994), Sayers (1986) ve Flax'in (1990) de belirttiği gibi, Chodorow'un iddiası, feministler arasında gerçekleşen daha özerk toplumsal ilişkilere yönelik psişik uyanışı açıklayamaz. Bizzat Radway'in çalışmasında kadınlar, okuma için ge-

rekli olan yalıtılmışlığı aşma çabasında karşılaştıkları kimi güçlükleri ifade etmektedirler. Kadınlar, bu alanı, sadece romanlardaki daha besleyici erkeklik biçimiyle karşılaşmak için değil, aynı zamanda romanlarda anlatılan farklı tarihsel ve coğrafi mekânlarla ilişkilenerek kendi ufuklarını genişletebilmek için de arzulamaktadırlar. Dolayısıyla duygusal olarak destekleyici özdeşleşme biçimlerinin gerçekleştirilmesine olanak sağlayan bir ayrılma arzusu söz konusudur. Radway'in Chodorow'a dayanması, kadınlar arasındaki ayrılma arzusunun yeterince teorileştirilmemesi demek olmuştur. Radway ve Gray'in belirttiği gibi, ikincilleştirilmiş de olsa, kadınların bir çeşit haz alma talebi, erkekler tarafından sıklıkla küçümsenerek, onları erkek eşleriyle çatışmalı bir müzakereye sürükler. Tekrar edersek, Radway'in çalışmasının güçlü yanlarından biri, söylem analizi ve anaakım medya çalışmalarının ihmal ettiği kimlikle ilişkili meselelere dair kimi güç sorular ortaya atmasıdır, ancak bu açıdan ortada yanıtlanmamış birçok soru durmaktadır. Yine de, izleyici teorisinin psikanalitik perspektiflerle daha yakın bir ilişki kurması gerektiğine yönelik argümanı, Radway'ın kitabının yakaladığı asıl başarılarından biridir.

Dergi Kültürlerini Okumak

Son olarak, dergi tüketimi konusunda izleyici araştırmasında gerçekleşen en son gelişmelere değinmek istiyorum. Benim de içinde yer aldığım ve haliyle daha genel olarak izleyici çalışmalarının önemi üzerine yeniden düşünmemi sağlamış bu araştırmaların benim için özel bir önemi olmuştur. İleride göreceğimiz gibi, bu alanda özellikle toplumsal cinsiyet meselesi öne çıkmış ve araştırmalar büyük ölçüde de kitle iletişim araçlarına yönelik daha önceki feminist araştırmalardan beslenmiştir.

Kadın dergileri üzerine yapılan ilk araştırmaların çoğu, Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin çalışmalarıy-

la şekillenmiş ve fiili okuyucularla daha doğrudan temaslardan ziyade çeşitli teorik manevralar aracılığıyla metnin 'kodaçımı'na vurgu yapan bir kodlama/kodaçımı perspektifi içinde kurulmuştur. Angela McRobbie'nin *Jackie*'de (ilk olarak 1978'de bir CCCS* Teksiri olarak yayımlanmıştır) kodlanmış 'romantik bireycilik'e ilişkin çalışması bu türün klasik bir örneğidir. McRobbie, makalesinin "bir ileti sistemi, anlamlandırıcı bir sistem ve bir ideoloji taşıyıcısı olarak *Jackie*'ye ilişkin (...) ergen kadınsılığının inşasıyla ilgili sistematik bir eleştiri" sunduğunu belirtir (1991: 81-82). McRobbie'ye göre, *Jackie* gibi dergiler genç kızları ergenlikle tanıştırma görevi görmüştür. İdeolojik uğraşları "belli bir değer dizgesine ilişkin okuyucunun rızasını kazanmaya ve şekillendirmeye yönelik (...) planlı bir çaba"ya işaret eder (1991: 82). McRobbie'nin ifadesiyle dergi, tayin edici kodaçım süreçlerine rağmen, etkili bir ideolojik güce sahiptir. Dolayısıyla McRobbie (1991: 117-118), tanımlayıcı özellikleri 'tekdüze düzenlilik', 'dar görüşlülük' ve 'tekrar' olan 'usandırıcı [bir] klostrofobik ortam' resmeden dergiye açıktan karşı çıkar. Okuyucuların gerçekte *Jackie*'ye nasıl baktıklarına ilişkin yalnızca tek bir paragrafa yer veren McRobbie'nin yöntemi semiyotiktir; daha biçimsel bir içerik analizi karşısında kendi okumasına öncelik tanırken okuyucuların doğrudan katılımına yer vermez. Dört alt kod tanımlamış ve usanmadan bunların peşinden gitmiştir: Romantizm, kişisel/evi çi hayat, moda ile güzellik ve pop müzik. Yine de McRobbie, sonuç bölümünde, "okuyucuların derginin düsturlarını sorgulamaksızın kabullenmelerinin söz konusu olmadığını", genç kızların *Jackie*'yi nasıl okudukları ve derginin ideolojik gücüyle nasıl karşılaştıklarına dair daha çok şey bilmemiz gerektiğini kabul eder.

---

* *Centre for Contemporary Cultural Studies*: Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (ç.n.).

McRobbie, dergilerin popüler cazibesini "kınamayı değil (...) anlamayı" amaçlayan daha sonraki bir makalesinde, önceki analizinin 'tek yönlülüğünden' bahseder (1991: 184). Bu sonraki makalede, 1970'ler ve 1980'ler arasında dergi içeriğinde ve akademik pratikte gerçekleşen, "bu dergilerin sunduğu ihtilaf ve mücadele alanlarının" da dahil olduğu değişimlerin izini sürer (1991: 186). McRobbie, aşk romanlarındaki gerilemeyi ve ergen genç kızların en çok satın aldığı derginin *Jackie*'den *Just Seventeen*'e dönüşmesinde görüldüğü gibi pop müzik ve modayla ilişkili ticari kültürün yükselişini belgeler. Janice Radway (1987) ve Janice Winship (1987) gibi feministlerin dikkatlerini "metinler ve anlamlardan, okuyuculara ve onların farklı ve karmaşık okumalarına" yöneltmelerinin hakkını teslim eden McRobbie, analizinde metnin hazlarına biraz daha fazla yer verir. Örneğin, özellikle Winship'in çalışmalarına dayanarak, 'sorunlar sayfası'nın (pek de kardeşçe olmayan bir bireycilikle tanımlanan) iç mantığına dair olumsuz görüşünün yerini, dış mantığına (dergilerin topluca okunması ve güldürmesi) dair daha olumlu bir değerlendirme alır. McRobbie, bu değişimi, "bütün ideolojik görkemiyle metinden" (1991: 138) uzaklaşma olarak görse de analizinde fiili okuyucuların varlığı görünmez.

Popüler medya kültürlerine yönelik feminist yaklaşımların şekillenmesinde Radway'in oynadığı önemli rolü daha önce görmüştük. Bu rol, dergi analizleri açısından özel bir önem taşımaktadır. Radway'in çalışmaları, metnin içsel çelişkileri kadar 'sıradan okuyucuların' eylemliliğine de vurgu yaparak metin-temelli yaklaşımlardan önemli bir kopuşa işaret eder. Radway, çalışmalarında, okuyucuların romantik kurmaca okumanın içerdiği erkek şövalyeliği, kadın bağımlılığı ve kuşatıcı romantik aşk dünyası fantezileriyle ataerkil ideolojiyi pekiştirdiği yönündeki huzursuzluk hissi ile metnin hazları arasında yaşadıkları gerilimi yakalar. Radway, okuyucuların okumalarını toplumsal olarak

belirlenmiş ev içi sorumluluklarına karşı nasıl bir 'bağımsızlık bildirgesi' şeklinde oluşturduklarını vurgulayarak romantik kurmaca okumanın, "kadınların ortak toplumsal koşullarının sonuçlarını keşfetmelerini sağlayan topluca geliştirilmiş bir kadın ritüeli" olduğunu ileri sürer (1987: 212). Radway, romantik kurmacanın kökten muhafazakâr ya da kısmen muhalif olduğunda ısrar etmektense türün muğlâklıklarını inceler. Ayrıca kadınların okumalarının toplumsal hayatlarına gömülü olduğunu ve medya kullanımlarının "çoklu şekilde belirlendiğini ve içsel olarak çelişkili" olduğunu ortaya koyar (1987: 7-8). Radway, açığa çıkardığı (fantezi, suçluluk, lüks, kendi isteklerine düşkünlük, 'öğrenmek için okuma' ve telafi nosyonlarını içeren) okuma çeşitliliği arasında çeşitli kalıp ve düzenlilikler bulmaya çalışır. Radway, bu okuma çeşitliliği arasında, "benzer konumdaki okuyucuların karşılaştıkları metinlere uyguladıkları benzer okuma stratejileri ve yorumlayıcı kodlar öğrendiklerini" ileri sürer (1987: 81).

Benzer bir yaklaşımı benimseyen Elizabeth Frazer (1992: 195), 'söylemsel kayıt' ("kurum ve konumlara özgü, kültürel olarak tanıdık, kamusal konuşma biçimi") kavramını kullanarak, ergen *Jackie* okuyucularının kayıtlarında, zorunlu çelişkiler olmaksızın, sık sık çarpıcı değişimler yaşadıklarını öne sürer. 13-17 yaş arasındaki genç kızlarla yapılan bir dizi grup tartışmasına dayanarak, okuyucuların pek de metnin 'mağduru' olmadıklarını ortaya koyar. Bu nedenle, dergi okuma üzerine son dönem yaklaşımlarda muğlâklık ve çelişki nosyonları giderek yaygınlaşmaktadır. Bundan dolayı, Hermes (1996: 3), haz ve suçluluğun karışımından bahseder, Ballaster vd. (1991) de 'haz taşıyıcısı' ile 'baskıcı ideoloji pazarlamacısı' arasındaki katı ayrımı reddederler. İddialarına göre:

> 'çelişki'nin tanınması (...) ne editörleri, ne yazarları, ne de okuyucuları mahçup eder (...) Kadın dergilerinin başarısı şüphesiz o göz

kamaştırıcı çelişkiyi sayfalarında tutarlı biçimde kuşatabilmeleriyle ilişkilidir (1991: 7).

McRobbie'nin önceki çalışmasının ayırıcı özelliği, fiili okuyucuların dışlanması pahasına metne vurgu yapmaksa, kadın dergileri üzerine son dönem çalışmaların ayırıcı özelliği aksi bir eğilimdir: Dergilerin gerçek içeriğinin ihmal edilmesi pahasına okuyuculara yapılan vurgu. Örneğin Joke Hermes (1995), çalışmalarında, anlam üreticileri olarak okuyuculara odaklanırken, okudukları çeşitli dergiler arasında neredeyse hiçbir ayrım yapma çabasına girmez. Önceki çalışmaların metin üzerindeki aşırı vurgusunu eleştirerek, kendi ifadesiyle 'anlamlılık yanılsaması'nı (*fallacy of meaningfulness*) –bütün popüler medya biçimlerinin önemli anlamlar taşıdığı varsayımını– teşhis eder (1995: 16). Buna karşın Hermes, dergi okumanın okuyucuların (80 derinlemesine görüşme ile ulaştığı) büyük kısmı için gündelik ve olağan nitelikte olduğunda ısrarcıdır. Dergiler okuyucularının gündelik rutinlerindeki boşluklar sırasında 'karıştırılır'; derin anlamlar yüklenmez, 'kolayca bir kenara bırakılıverirler' Bu açıklamada, dergi okuma, daha önemli bir kültürel veya siyasal anlam taşımaktansa, "boş zaman veya anları geçirmek için [kullanılan] düşük öncelikli bir araç" olarak ortaya çıkar (1995: 20). Hermes'in yaklaşımı, metnin tek bir 'akademik' okumasını sunmak yerine, kadınların dergileri anlamlandırmalarını sağlayan yorumlayıcı dağarcıkların belirlenmesine yer verir.

Kadın dergileri üzerine feminist çalışmaların zenginliğiyle kıyaslandığında, daha önce erkek dergileri üzerine yapılmış çalışmalar çok daha sınırlı olmuştur. 1980'lerin sonunda *GQ*'nun piyasaya sürülmesini takiben 'yeni erkek' etrafında dönen medya tartışmalarıyla bağlantılı çalışmalarla kısa süreli bir heyecan yaşanmış (Moore, 1989; Chapman, 1989), 1990'larda moda basınında ve erkeklere yönelik ilk *lifestyle* dergilerinde erkekliğin 'yeni görsel kodları'nı inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmıştır

(Mort, 1996; Nixon, 1993; 1996; 1997; Edwards, 1997). Bu çalışmalardan bazıları yeni erkeklik biçimlerinin ortaya çıkışını, bir aldatmaca veya tamamıyla ticari bir gelişme olarak görerek saldırgan bir tavır almışlardı:

> yeni pazarlara girilebilmesi için, tüketim –yalnızca edilgen ve kadınsı bir etkinlik olmaktansa– erkeklere uygun bir etkinlik olarak yeniden tanımlanıyor. Daha fazla ürün genç erkekleri hedeflerken, alışveriş de artık bir araç olmaktan çıkıp kendi başına bir anlam kazandı (Moore, 1989: 179).

Diğer çalışmalar ise, daha çok dergilerin geliştirdiği anlam devrelerini incelemekle ilgileniyordu. Hem Mort hem Nixon, erkek moda fotoğrafçılığı ve moda basınında son dönemde gerçekleşen değişimlerin kültürel anlamına odaklanmışlardır (Mort, 1996; Nixon, 1996; 1997). Çalışmalarında 'daha yumuşak' erkeklik biçimlerinin ortaya çıkışı ve cinsel alfabelerin bulanıklaşması üzerinde yoğunlaşırlar. Tim Edwards (1997) da erkeklerin kendilerini ve birbirlerini arzu nesneleri olarak görme yönünde nasıl özendirildiklerine benzer bir vurgu yapar. Bu çalışmalar, önemli bir katkı yapmışsa da, bu yazarların 1990'larda ortaya çıkan daha 'maço' erkeklik biçimleri ve bunlarla ilişkili ticari kültürlere dair söyleyebilecekleri pek bir şey yoktur. Bu noktada, erkek *lifestyle* dergilerine ilişkin (Peter Jackson ve Kate Brooks ile birlikte yürütülen) kendi yaptığım araştırmayı kısaca tanıtmak istiyorum. Editörlerle yapılan görüşmeler, dergi içeriklerinin incelenmesi ve çoğunlukla genç erkeklerle yapılan hedef grup görüşmelerini içeren bu araştırmada, erkek dergilerinin üretim ve tüketiminde yer alan farklı enformasyon devrelerinin incelenmesi amaçlandı (Jackson vd., 2001). *GQ*'dan *Loaded*'a, *FHM*'den *Attitude*'a bir dizi dergiye odaklanarak, dergilerin ve tüketilmelerinin erkeklerin toplumda değişen konumu açısından daha kapsamlı erkeklik meseleleri ve sosyolojik değişimlerle nasıl ilişkilendirilebileceğini incelemeye çalıştık.

Özellikle, dergilerin okuyucularına sundukları farklı söylem ve fantezileri inceledik. Dergiler, okuyucuya genellikle bir 'ahbap' olarak hitap etmektedir. Dergiler, pratik ipuçları sunarak, bariz tuzaklara işaret ederek, faydalı tavsiyelerde bulunarak ve tüm bunları 'sağduyu'nun diliyle, söylenen şeylerin fazla ciddiye alınmasına bir önlem olarak da ironiyle ifade ederek 'okuyucunun dostu' olmaya çalışmaktadır. Bu anlamda dergiler, okuyucularını aşağılamaktan kaçınmaya özen gösterirler. Ayrıca, geniş bir erkek grubuyla (ve daha az sayıda kadınla) yapılan hedef grup tartışmaları aracılığıyla, dergileri erkeklerin değişen kimlikleri ve toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında anlamaya çalıştık. Hedef grup katılımcılarımızın dergilerin moda, sağlık ve ilişkiler gibi daha önce ihmal edilmiş konuları ele alışlarını da içerecek şekilde dergilere verdikleri tepkiler aracılığıyla, özellikle erkeklik ve tüketim kültüründeki son değişimleri nasıl 'anlamlandırmaya' çalıştıklarını inceledik. Analizimiz 'erkek muhabbeti'ne odaklansa da, bazı karma cinsiyetli hedef gruplarının ve tamamı kadınlardan oluşan bir grubun da çalışmaya dahil edilmesi, günümüzde erkeklik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin inşasına ilişkin ek kavrayışlar sağladı. Aslında, dergilere karşı açıkça saldırgan bir tutum takınan ve 'maço' erkeklik biçimlerinin yeniden dirilişine eleştirel bakan grup, tamamı kadınlardan oluşan tek gruptu. Ne var ki, dergilerin daha çok erkekleri hedeflediği göz önüne alındığında, hedef gruplarda erkeklerin seslerini yakalamaya çalıştık. Bu sürecin sonunda, yanıt verenlerin dergilerden 'anlam çıkarmak' için kullandıkları bir dizi söylemsel dağarcık belirledik. Önemli ölçüde muğlâklıkla da olsa dergilerin kültürünü büyük ölçüde olumlayan, 'doğallık'tan 'dürüstlüğe' uzanan bir dizi söylem belirledik. Medyanın 'maçoluk' inşası o derece 'doğal' görülüyordu ki, cevap verenlerin büyük bölümü için bunları savunmak da alternatif erkeklik biçimleri üzerine düşünmek de gereksizdi. Kimi katılımcılar, dergilerin 'maço'

erkeklikleri övmesine eleştirel bakarken büyük çoğunluğu, daha 'doğal' erkeklik ifadelerine geri dönülmesi olarak yorumladıkları bu hareketin işaret ettiği sınırsızlıktan –örneğin 'seksi' kadınların fotoğraflarına çekinmeden ve görece suçluluk duymadan bakma olanağından– keyif alıyordu. Ancak erkeklerin 'sahici benlikler'ini daha 'dürüst' ve 'doğal' biçimde ifade etmelerine dönüş ile bazı dergilerin yeni erkeklik biçimlerine karşı 'açıklık' anlayışını özendirmesi kısmen çelişmektedir. Ayrıca görüştüğümüz erkekler, dergilerin erkek öznenin sökülmesi ve genel olarak erkek olmaya dair yazılı yöntemlerin genişlemesinde oynadığı rolün de farkındaydılar. Örneğin *Men's Health* gibi dergiler, erkekleri kendileri hakkında daha 'açık' olmaya (sözgelimi duyguları hakkında konuşmaya) özendirirken, erkek ilişkileri, modası ve sağlığına ilişkin daha aleni tartışmalarla erkekliğin (önceden bastırılan) kimi yönlerini açığa çıkarmaktadır. Ancak dergiler, okuyucularını, bu konuları 'fazla ciddiye' alır görünmekten duyabilecekleri mahcubiyetten 'uzaklaştırmak' için, mizah ve diğer yöntemleri kullanarak bu süreci sürekli gözetim altında tutmaktadırlar.

Erkeklik açısından, ataerkil ilişkilerin daha 'belirli' dünyası, erkeklerin maddi çıkarlarını korumuş bir toplumsal düzene duyulan daha kapsamlı nostaljinin bir parçası olmakla kalmaz; aynı zamanda her biri modern eril kimliklerin sarsılmasına hizmet etmiş olan ekonomik değişimlerin yeni dünyasına, lezbiyen ve gey gruplar tarafından cinselliğin sorgulanmasına, bildik kamusal ve özel nosyonlarının zayıflatılmasına ve feminizmin oynadığı siyasi role karşı bir tepkidir. Dolayısıyla, kesinliklerin ve geleneklerin yavaş yavaş zayıflatıldığı bir durumda, (bir bakıma paradoksal olarak) tekrar 'inşa edilmeleri' gerekir. Ancak kültürel biçimlerde inşa edilen kesinlik, yalnızca feminizme karşı bir 'ters tepki' olarak okunmamalıdır. Bunun yerine, siyasal içerimleri bulunsa da bu tarz formasyonların, değişen toplumsal

cinsiyet ilişkilerine karşı daha karmaşık bir tepki olarak anlaşılabileceklerini öne sürüyoruz. Kesinliğin inşasının, hem erkeklere hem de kadınlara toplumsal dünyanın gerçekte olduğundan daha sağlam olduğu hissini verdiği söylenebilir. Yani fallik erkeklik imgeleri, benliğe (geçici de olsa) bir sabitlik ve psişik güvenlik hissi vererek kültürel bir 'huzur bölgesi' oluşturur. O halde bu analiz, erkek *lifestyle* dergilerine ilişkin anlayışımıza nasıl uygulanabilir? Bu durum, dergilerin birçoğunda yer bulan, cinsel performansın gözlenmesinden araba lastiği değiştirmeye kadar çeşitli tekniklere ilişkin bilgilerini tazeleyebilmeleri için (çoğunlukla yarı ironik bir tonda) okuyuculara tavsiyeler sunan 'nasıl yapmalı?' bölümlerinin bereketinde son derece belirgindir. Benzer şekilde, 'genç' erkek gruplarıyla yaptığımız görüşmeler de erkekliğin benimsenmesi ile ***düşünümsellik*** arasında gidip gelmekteydi. Bu anlamda çağdaş tüketim kültürü, erkek özneleri çok sayıda farklı ve çelişkili mevzide konumlandırır. Dergilerin çekiciliği, modernitenin hem daha 'açık' hem de düşünümsel yönleriyle geleneksel özelliklerin kesinliğine bir arada yer verebilmeleriyle açıklanabilir. Bu, erkek tüketicilerin "ileti akışını açıp kapatmalarına, akışa girip çıkmalarına" olanak sağlar (Melucci, 1996: 51). Bu nedenle dergiler, çağdaş toplumsal cinsiyet kaygılarının metalaşmasını temsil ederler. Yani dergiler, ağ kapitalizminin yeni pazarlar simüle etme ve çağdaş erkekliğin değişen tanımlarının şekillenmesine katılma hızı bakımından kültürel güç kaynaklarıdır. Dolayısıyla bu analizde, dergileri, ya esnek birikim biçimleri ya da büyük ölçüde muhafazakâr bir toplumsal cinsiyet politikasının biçimleri olarak görmek zorunda değiliz. Yani kadın dergilerinde olduğu gibi, dergilerin ticari başarısı, metin içerisindeki muğlâklıklara ve bunların nasıl okunduklarına bağlı görünmektedir.

O halde dergi içeriğine ve izleyicisine ilişkin araştırmaların gelişimi, araştırma sürecinde düşünümselliğin artmasının önemi

konusunda, medya araştırmacılarını daha da etkilemiştir. Bu gelişme, görüşmeci ve görüşülen arasındaki ilişki, izleyicinin istikrarsızlığı ve değişken doğası, anlamlılığın metinlerarası doğası ve nihayet medya araştırmacılarının ve izleyicilerin daima belli söylemler tarafından çoktan inşa edilmiş oluşlarını da içeren yeni soruların önünü 'açmıştır' (Alasuutari, 1999). Bu sorular, izleyici çalışmalarının izleyicilerin bakışını ne ölçüde 'doğallıkla' yakalayabileceğinin ciddi biçimde sorgulanmasıyla, önceki teori dalgalarının gelişmesini sağlamıştır. Yani, izleyici çalışmaları yavaş yavaş, medya tüketiminin sıradan kalıpları hakkında iddialarda bulunmanın içerdiği çok boyutlu toplumsal ve kültürel inşa düzeylerinin farkına varmıştır. Dergi kültürlerine ilişkin çalışmaların gelişimiyle, izleyicilerin yorumlayıcı pratiklerini anlama çabasında toplumsal, cinsiyetin önemi üzerindeki vurgu daha da artmıştır. Toplumsal cinsiyetin günümüzde medya izleyicisine ilişkin sosyolojik ve kültürel çalışmalarda en önemli kategori haline gelmiş olması, diğer medya çalışması gelenekleri tarafından nispeten ihmal edildiğinin de altını çizmektedir.

Feminizm ve Eleştirel Teori

Feminist medya teorisyenleri için en tartışmalı konulardan biri, toplumsal cinsiyet temelli öznelerin oluşumu olmuştur. Bu karmaşık bir meseledir ve ilişkili birçok mesele ve soru içerir. Yine de kadınsı (ve elbette eril) *jouissance* biçimlerini açımlama çabasındaki yeni bir paradigma, bana kalırsa, daha kapsamlı bir medya sosyolojisiyle yeniden bütünlenmelidir. Feminizm ve medya çalışmalarının gelişimi açısından, bu, daha kurumsal çerçeveler dile getirmiş önceki araştırma kollarıyla yeni bir eleştirel ilgilenim anlamına gelecektir. Feminist araştırmacılar, kadınların daha önce ihmal edilmiş popüler kültür okumalarını açığa çıkarırken, kamu hizmeti yayıncılığında geniş çaplı bir deregülasyon, kitle iletişim araçlarında da buna tekabül eden bir

küreselleşme gerçekleşti. Bu yapısal değişimler izleyicinin izleme, okuma ve dinleme pratiklerinden yalıtılmış biçimde düşünülmemelidir. Aşağıda yürüteceğim tartışmada odak noktam, feminist ilgiler ile yeniden formüle edilecek bir kamusal alan ihtiyacı arasında tekrar bağlantı kurmak olacak. Umuyorum ki, böylesi bir tartışma, pembe diziler ve aşk romanlarına yönelik, şüphesiz önem taşıyan bir ilginin ötesine uzanacak daha sağlam bir ütopik feminizme katkıda bulunacaktır.

Dallas gibi melodramlar, gerçek anlamda popüler bir kültürel geleneğin uzun süreden beri bir parçasıdır. 1790'lardan beri, melodramların aşırılık retoriği, gösteri anlayışı, iyi ile kötü arasındaki savaşta duygusal olanı desteklemesi, daha incelikli beğenileri rahatsız etse de insanları hoşnut etmektedir (Barbero, 1993; Brooks, 1976). Barbero'nun belirttiği gibi, melodramın kültürel biçiminin kökleri, popüler sınıflar için üretilen müstehcen 17. yüzyıl edebiyatına kadar götürülebilir. İspanyol *cordel*'i ve Fransız *colportage* edebiyatı, halk diline dayanan bir yüksek ve aşağı kültür bileşimi sunar. Bu popüler metinlerde, haydutlar ve suçluların kahramanlık hikâyeleri aktarılırken yüksek kültür ironikleştirilmiştir. O halde, Fiske'nin terimleriyle söylersek, iktidar bloku şu an bu popüler tarz ve tabirleri hegemonik olarak içermekte ve popüler keyif için yaymaktadır. Öyle görünüyor ki melodramın değişen hegemonik ittifaklarının geriye doğru izini sürdüğümüzde, popüler hazzın halkın sapkın bir ifadesi olduğu fikri çok da uzak değildir. Ang'in *Dallas* çalışmasına geri dönersek, trajik duygu yapısı kadınların ataerkil bir toplum içine gömülmüş sıradan gündelik ilgilerini ifade ediyordu. Gördüğümüz gibi Ang, *Dallas*'ın aracılık ettiği 'kişiselin dili'nin, feminist esin taşıyan ütopik bir politika sunduğunu dahi ileri sürmüştü. Ang, kültür emperyalizmi gibi meselelere kafa yoran teorisyenlerin, aslında çökmekte olan ulusal kültürleri korumaya çalışan ulusal elitlerle aynı konumda oldukları konusunda bizi ikna eder.

Ang'in medya emperyalizmi tezine karşı iddiası, *Dallas*'ın, inşası izleyicinin toplumsal ve söylemsel bağlamına bağlı çok anlamlı bir metin olduğudur. Katz ve Liebes (1985) de Ang gibi, *Dallas*'ın küresel izleyicinin bilincine Batılı tüketim kapitalizminin değerlerini yerleştirdiği hususunda genel bir şüphe taşırlar. Çalışmalarında, farklı etnik grupların program içeriğini değerlendirirken kendi kimliklerini ortaya koyduklarını açığa çıkarmışlardır. Ang'le uyumlu bir şekilde, genel olarak izleyicinin dikkatini çekenin tüketiciliğin parıltısından ziyade, anlatının melodramatik doğası olduğunu bulmuşlardır. Katz, Liebes ve Ang'e göre, Amerikan kapitalizminin toplumsal anlamları, izleyici yorumları tarafından çarpıtılıyorsa, medya emperyalizmi tezi çürütülmüş demektir. *Dallas* gibi pembe diziler, küresel kapitalizmin çıkarlarından ziyade, anlık ve gündelik olanın önemini olumlar ve onaylarlar.

Medya emperyalizmi tezinin izleyicinin kültürel karmaşıklığını göz ardı ettiği argümanı şüphesiz doğrudur. Ancak öznelliğin, kimliğin ve izleyicinin söylemsel inşasının muğlâklıklarına yönelik bir ilginin de, medya üretiminin ekonomi politiğine yönelik ilgiyi ortadan kaldırması gibi tersi bir sorun da vardır. Fakat bu noktada, anlam çeşitliliğine yönelik semiyotik ilginin, siyasal olarak eleştirel olmayan bir çoğulculuk oluşturduğunu öne sürmüş Curran (1990) ve Evans (1990) gibi isimlere mesafeli olduğumu belirtmeliyim. İzleyici araştırmacılarının değerleri, akademinin tarihsel olarak marjinalleştirdiği popüler pratik türlerine yönelik saygılı bir ilgi olarak tanımlanabilir. Aşağıdan gelen bu *yeni* tarih, "alanı[mızı] onların mekânında kurma sanatı"nı açığa çıkartır (Fiske, 1993: 70). Dolayısıyla izleyici çalışmaları, siyasal olarak, basit bir çoğulluk övgüsünden ziyade, farklılığın ve ötekiliğin yeniden canlanmasıyla ilişkili olarak düşünülmelidir. Birçok kişinin değindiği gibi, akademik çevrelerde bu tartışmayla ilgili olarak toplumsal cinsiyet temelli bir bölünme yaşandığı görünmektedir

(Hermes, 1997; Gary, 1999). Erkek teorisyenler, daha çok medya kültürlerinin kamusal gücüyle ilgilenirken feminist araştırmacılar, tüketim alanına odaklanma eğiliminde olmuştur. Bu da, 'babaakım'ın (*malestream*) izleyici çalışmalarını resmi kamusal alan çalışmalarından daha önemsiz bularak yadsıması, feminist medya analizinin ise kamusal kültürler meselesini ihmal etmesi anlamına gelmiştir (Geraghty, 1997).[6]

Araştırmalarda ortaya çıkan toplumsal cinsiyet temelli bölünmeden bahsedilmesi, kitabı buraya kadar okuyanlar için pek de şaşırtıcı olmamıştır. Ne var ki, medya kültürlerine ilişkin feminist esinli bir eleştirel teorinin, bu bölünmeleri yapıbozuma uğratma yolları bulması gerektiğini düşünüyorum. Yani araştırmacılar, kendi özgül yola çıkış noktalarını şüphesiz koruyacaklardır, ancak daha sistematik araştırma gündemleri geliştirmek adına hangi eleştirel kaynaklar bulunduğunu da sormamız gerekir. Bu gündemler (daha önce söylediklerimin ışığında), ekonomi politik alanı ile izleyicilerin farklı öznellik alanlarını gözetirken, toplumsal cinsiyet temelli varsayımları yapıbozuma uğratacak şekilde ilerlemelidir. Örneğin feministler, şüphesiz, erkek şiddetinin yetkin, demokratik şekilde tartışıldığı bir kamusal kültür oluşturmak istemektedirler.

Soothill ve Walby'ye (1990) göre İngiliz basını, cinsel suçlarla ilişkili meseleleri iktidar ve erkeklik meselelerinden sürekli yalıtmaktadır. Tecavüz, basında daha çok (örneğin 'Tilki' veya 'Panter' gibi isimlerle hayvansı olarak tanımlanan) sapkın yabancılarla ilgili sansasyonel haberler aracılığıyla, suçluları ideolojik olarak anormal gösterecek şekilde temsil edilmektedir. Böylesi bir strateji, heteroseksüel erkek ve kadınları tecavüzün kötülüğün bir ürünü olduğu hususunda rahatlatırken, erkek iktidarına yönelik kay-

[6] Bu kitabın ilk basımına yönelik zekice eleştirileri için Charlotte Brunsdon'a (1997) özellikle minnettarım. Düşüncelerimi izleyici teorisi, feminizm ve kamu açısından onun düşünceleri ışığında yeniden gözden geçirmeye çalıştım.

gıyı da ortadan kaldırır. Bu haberleri okuyanların, tecavüzün kamusal resmedilme biçimine direnebilecekleri şüphe götürmez. Hatta son dönemdeki kanıtlar, kurmaca tecavüzleri izleyen, erkek şiddetine maruz kalmamış kadınların, maruz kalmış olanlara kıyasla kurbanı daha fazla suçlama eğiliminde olduklarını göstermektedir (Schlesinger vd., 1992). Schlesinger ve arkadaşlarının ihtiyatla belirttikleri gibi, burada medyanın doğrudan bir etkisinden söz edilemez. Ne var ki, erkek şiddeti konusuna ilişkin daha yetkin bir medya tartışması elbette ortaya belli sorular atabilir, klişelere meydan okuyabilir, eleştirel düşünmeyi kışkırtabilir, daha çoğul perspektiflere olanak tanıyabilir ve meseleyi hiç kuşkusuz hakkettiği kamusal saygıyla değerlendirebilirdi. Demokratik olarak yeniden formüle edilmiş bir kamusal mekânda, erkek şiddetiyle baş etmek için gerekli yasal prosedürler, kurbanlara destek veren birimlerin finansmanı, kurbanın kimliğinin korunması, suçluların rehabilitasyonu ve cezalandırılması, daha güvenli kamusal mekân biçimleri ve erkekliğin toplumsal inşası tartışılacaktır. Böylesi bir tartışma, erkek ve kadın kimliklerini, yeniden canlanmış bir kamusal alanın eleştirel ve düşünümsel üyeleri olarak içerecektir. Bu tartışma, belli erişim haklarına dayandırılmakla birlikte; erkekler ve kadınlar arasında var olan güç ilişkilerinin göz önüne alınmasıyla, başkalarının perspektiflerini saygıyla dinleme yükümlülüğünü de içerecektir. Yani, feminist bir analizden esinlenen eleştirel bir medya kültürü, halen gücünü koruyan muhafazakâr toplumsal cinsiyet ideolojilerini ve hegemonik erkekliğin daha sorunlu yönlerini yeniden formüle etmeye çalışacaktır. Dolayısıyla, 1970'lerin feminist kültürel politikalarına dönüş çağrısı yapmadan, ekonomi politik analizi ile izleyicinin semiyotik karmaşıklığını, toplumsal cinsiyet temelli karşıtlıkları yapıbozuma uğratacak şekilde yeniden birleştirmek gerektiği ortadadır. Bir önceki bölümün sonunda belirttiğim gibi bu, kamusal ve özel alanları eleştirel olarak kesen, dolayımlanmış bir yurttaşlık görüşü içerecektir. Feminist analizin bizleri bu türden bir gündemin do-

güşuna yaklaştırması küçümsenmemelidir. Bu noktada, ilerici bir medya siyasetinin, hem öznenin muhafazakâr toplumsal cinsiyet ilişkilerinden özgürleşimi hem de daha geniş kültürel çerçevelerin sorgulanmasıyla ilgili olduğuna dikkat etmeliyiz. Yani feminist esinli medya çalışmaları, hem alternatif kurumsal düzenlemeler hem de daha normatif yargılar sunabilmelidir (Fraser, 1995). O halde dönüştürücü bir feminist medya siyaseti, izleyicinin eleştirel potansiyeli ile 'kamusal uzam'ın bir dizi söylem ve pratik aracılığıyla nasıl oluşturulup tanımlanmakta olduğuna ilişkin yeni tasarı ve gözden geçirmeler gerekliliği arasında (mümkün olduğunca) bağlantı kurabilmelidir.

Özet

David Morley, John Fiske ve feminist izleyici teorisi yorumlayıcı ilgileriyle, izleyici etkinliğine ilişkin bir yorumbilgisi üretmeye çalışmışlardır. Özellikle anlamın semiyotik ifadesi ev içi iktidar ilişkilerine dair sosyolojik bir ilgiyle bağdaştırıldığında, bu tartışmalar medya teorisine çok önemli bir katkı sunmuşlardır. Ancak, bu yaklaşımlar arasındaki özgül farklar gözetilerek, izleyici teorisinin söz konusu kollarının kimi ortak sorunları paylaştığı vurgulanmalıdır. İzleyici teorisinin büyük bölümünde toplumsal olarak dağınık izleyici, okuyucu ve dinleyicilerin mikroskobik dünya görüşlerine fazlaca ilgi gösterilmiştir. Ekonomik, kültürel ve siyasal kurumlarda yapılandırılan alımlama pratiklerinin yerini çoğunlukla daha yerel ilgiler almıştır. Anlam üretimine (kodlama ve kodaçımı pratikleri) yönelik semiyotik odaklanma yüzünden, geç kapitalizmde tüketicilerin boş zaman etkinliklerinin toplumsal işlevi yeterince değerlendirilememiştir. Bununla birlikte, özellikle David Morley ve feminist izleyici teorisi söz konusu olduğunda, bu tür yaklaşımlar medya teorisinin siyasal içerimlerini önemli ölçüde genişletmiştir. Bu noktada izleyici teorisi, farklılığı normalleştirme çabalarını eleştirme

rını eleştirme amaçlı bir siyaset ortaya koymuştur. Bunu, ancak çağdaş toplumsal cinsiyet ilişkilerinin karmaşıklığının, öznenin söylemsel inşasının ve başkalarıyla en mahrem ilişkilerimizi şekillendirmeye devam eden iktidar ilişkilerinin farkında olduğu ölçüde başarabilmiştir. Bu gündemin, artık kamusal ve özel iktidar sorunlarıyla yeniden ilişkilendirilmesi gerektiği bölüm boyunca sürekli belirtilmişti. Böylesi girişimler, gelecek nesillerden araştırmacılara bağlıysa da, dayanabilecekleri böylesi bir düşünsel geleneğe sahip oldukları için minnet duymalılar.

Dördüncü Bölüm

Marshall McLuhan ve Kültürel Araçlar

Küresel Köyde Zaman, Mekân ve İçepatlama

Teknik İletişim Araçları

Kültürel biçimlerin modern yayılımı zaman ve mekân parametrelerini kökten bir şekilde yeniden yapılandırmıştır. Günlük gazetelerin üretiminden en son yarış sonuçlarının elektronik yayılımına kadar teknik kitle iletişim biçimleri günlük hayatın deneyimsel içeriğini değiştiriyor. Teknik iletişim araçları, günümüzde simgesel izlenimlerin küresel çapta ve sürekli artan bir hızda yer değiştirmesini sağlayabiliyor. Dünyanın dizginleri, yerel ve ulusal enformasyon ağlarına sufle edebilen rakip uluslararası haber ajanslarının ellerinde. Bu 'haber olayları'nın bazıları gerçek zamanlı diye bilinen şekilde naklediliyor. Bu, hem enformasyonu ulus devletlerin geçirgen sınırları ötesinde yeniden bağlamsallaştırmakta, hem de anında iletişim görünümü vermektedir. Asıl içerikleri ne olursa olsun olayların anında yayınlanması, insanların zaman anlayışını daraltırken, bununla bağıntılı olarak dünyayı daha küçük bir yer haline getirmiştir. Ama buna rağmen, yatay mekânsal ilişkilerin ve toplumsal hayatın zamansal boyutlarının inşasında kitle iletişim araçlarının etkisi

uzun zamandır yeterince araştırılmamıştır. Bu çeşit teorik sorunlar, bazı kitle iletişim okullarına egemen olmuş kültürel içeriğe dair sorunlardan en azından analitik olarak ayrı duruyor. Günümüzde elektronik medya biçimlerinin artan ölçüde yaygınlaşması ve küreselleşmesi düşünüldüğünde, bu meselelerin daha fazla incelenmesi gerekiyor.

Yeni iletişim biçimlerinin zaman, mekân ve insan algısı boyutları üzerindeki köklü etkileri, Marshall McLuhan'ın çalışmalarında başat motifleri oluşturur. McLuhan'ın çalışmaları, en azından ilk başlarda, yeni medya teknolojilerinin yarattığı en esaslı değişimleri ifade eden eserler olarak geniş bir ilgi gördü. 1960'ların başlarında (kısa bir süre için kendisi de bir medya şöhretine dönüşerek) etkili olduysa da, günümüzde McLuhan'ın az sayıda takipçisi veya hayranı var. Bu, şüphesiz düşüncelerinin özgün içeriğiyle olduğu kadar düzensiz yazı tarzıyla da ilişkilidir. McLuhan'ın fikirleri, doğmakta olan elektrik kültürünün bazı yönlerini ifade etmede önemli bir atılım olarak, kültür ve medya çalışmaları tarafından ilk başta sıcak karşılanmıştır. Ancak bu heyecan kısa sürede sönecek ve McLuhan'ın önermeleri bir teknolojik belirlenimcilik biçimi olarak görülerek geniş çaplı bir tasfiyeye maruz kalacaktı. Kültürelciliğin teknik açıklamalarla arasına mesafe koyma kaygısı o kadar büyük olmuştur ki, kültürel araçların yarattığı farklılığın incelenmesi ihmal edilmiştir. Enformasyonun çoğunun küresel televizyon kanallarından mı yoksa sadece haftada bir yayımlanan ulusal basından mı alındığı, modern kültürler için bir fark yaratıyor olmalıdır. Başka bir sorun da, –Baudrillard'ın sunduğu tarzda– belli postmodernizmin biçimlerinde McLuhan'ın bazı temel önermelerinin yeniden ele alınmış olmasıdır. Baudrillard, McLuhan'ın betimleyici önemini ve daha eski dönem kültür eleştirmenleri tarafından çürütülmüş teknolojik belirlenimcilik vurgusunu savunmaktadır. Yorumlama sorunlarına tekrar dönecek olsam da, burada asıl amacım, McLuhan'a yönelen aşırı sivri uçlara karşı durmak

ve eserlerinin medya araştırmacıları tarafından eleştirel bir şekilde tekrar değerlendirilmesini kuvvetle önermektir. Burada, McLuhan'ın yazılarının kültürelcilik veya postmodernizmle uyuşmayan bir versiyonunu savunacağım: McLuhan'ın teknik araçlar üzerindeki vurgusunun farklı kültürel iletim tarzları (sözlü, yazılı, elektriksel) arasında ayrım yapmada önemli olduğunu ve bu araçların öznelerarası toplumsal ilişkileri yapılandırdığını. Yine de, sorduğu soruların önemini açıklarken McLuhan'ın yaklaşımında bulunan sorunlara da değineceğim.

McLuhan'ın kitle iletişim araçlarına ilişkin sosyal teoriye yaptığı katkının bir taslağını çıkarmadan önce, bir başka Kanadalı olan Harold A. Innis aracılığıyla, kısa bir dolambaçlı yola girmek gerekiyor. McLuhan ve Innis, benzer bir düşünsel bağlamı paylaştıkları ve kitle iletişim araştırmalarına modernitenin şekillenmesinde merkezi bir yer verdikleri için bu bağlantı özel bir önem taşıyor. Bu perspektifte, kitle iletişim araçlarının teknik aygıtı, çağdaş toplumsal ilişkilerin biçimlenmesinde rastlantısal değil, kurucu bir rol oynar. McLuhan ile Innis arasındaki bariz farklar olsa da bu perspektif, bu kitapta şu ana kadar karşılaştığımız yaklaşımlardan önemli ölçüde farklıdır.

Innis, McLuhan ve Kanada Sosyal Teorisi

Innis (1950; 1951), hayatının son 10 yılında insan iletişimi üzerine iki eser vermiş olan bir ekonomi tarihçisiydi. Innis için iletişim ağları, taşıdıkları enformasyon ve toplumsal örgütlenme biçimleri üzerindeki daha geniş çaplı etkileri açısından önemlidir. Herhangi bir iletişim aracı, içerdiği iletinin tersine, zaman veya mekân eğimlidir (*time/space biased*). Matbaa-öncesi insanlık tarihinde egemen olan parşömen, kil ve taş gibi araçlar, mekândan çok zaman eğimliydiler: Mekânda taşınmaları çok zordu, ama zamanın geçişine karşı dayanıklı bir araç olarak kendilerini gösterdiler. Zaman-eğimli araçlar, belirli mekânların fiziksel

mevcudiyetine sıkıca bağlı olduğundan, geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği bağlayan, nispeten sürekliliği olan toplumsal olgulardır. Buna karşın, hafif ve daha az dayanıklı araçlar (basılı kağıt gibi) mekân eğimlidirler; yerleri çok daha rahat değiştirilebilir. Taşınabilir araçlar, idari ilişkilerin mekân boyunca gelişmesini sağlayarak, dünyevi ve siyasal otoritenin merkezsiz gelişimini kolaylaştırdılar. Öte yandan, zaman-eğimli araçlar da merkezi dinsel gelenek biçimlerinin sürdürülmesine yardımcı oldular. James W. Carey'in (1969: 275) savunduğu gibi, "kültürel açıdan zaman kutsal, ahlâki, tarihsel olan; mekân ise şimdiki zaman ve gelecek, teknik ve dünyevi olan demekti".

Innis, zaman ve mekân eğimli araçlar ayrımını sözlü ve yazılı toplumlar arasındaki bir karşılaştırma yoluyla genişletmeye çalışır. Sözlü toplumlarda başlıca iletişim aracı konuşmadır; elbette Innis'in de belirttiği gibi, tek araç bu değildir. İletişim aracı olarak konuşmaya bağlılık, sözlü toplumlarda güçlü bir zamansal eğimi besler. Çünkü konuşma, ancak kısa mesafeler kat edebilir ve enformasyon depolamak için pek verimli bir araç değildir. Walter Ong'a göre (1977) bu, kurumsal düzenlemelerin çoğu sözlü toplumda gözlenen muhafazakâr doğasını kısmen açıklar. Yazılı iletişim biçimlerinin yokluğunda gelenek, tekrarlanabilir ve formüllere dayalı ritüeller ve pratiklerde dikkatle korunmalıdır. Hem Ong hem de Innis, yazının olmayışının, güçlü zamansal eğimleri olan insan toplumlarını beslediğini belirtir. Innis'e göre yazılı gelenekler, geçmiş karşısında geleceğe öncelik verme eğilimleri yüzünden daha çok mekânsal olarak bağlayıcıdır. Yazının icadı, sözlü kültürü belirginleştirerek gelecek toplumların incelemeleri için bir 'nesne' haline getirmekle birlikte, farklı geleneklerin ve kültürlerin köy hayatının mekânsal sınırlarından kurtulmalarına da izin verir. Innis'e göre, zaman ve mekân en iyi, bir kutbun yavaş yavaş yok olmasının diğerinin egemenliğine yol açtığı bir diyalektik olarak görülebilir. Carey (1989),

Innis'in yaklaşımının daha çağdaş bir işlerliği olabileceğini öne sürmüştür. Buradan yola çıkarak, basının zamandan ziyade mekân yoluyla uzanım sağladığı söylenebilir. Basının olay-odaklı doğası, genelde dünün başlıklarının çabucak unutulması anlamına gelir, bunun yanında basının kimliği daha çok mekânsal açıdan değerlendirilir (yerel, ulusal veya uluslararası). Modern bir taşınabilir araç olarak basın, Innis'in terimleriyle zamandan çok mekân eğimli olarak kavramlaştırılabilir.

İletişim aracının zaman ve mekânla ilgili meselelerde içerimleri olduğu hususunda Innis'in haklı olduğuna inansam da, zaman ve mekânı, mutlaka diğerinin kısmi ihracına doğru bir kutba eğimli olarak sunduğunda yanlış bir yola saptığını düşünüyorum. Bana göre bu tatmin edici değildir. Örneğin milliyetçiliğin, hem zaman hem mekân eğimli olduğu söylenebilir. Genelde milliyetçiliğin ulus devletin geçmiş ve şimdiki üyeleri arasında tarihsel bir bağ kurarken, belirli ritüeller ve gelenekler yoluyla mekânsal bir bağ da sağladığı düşünülür. Ulusal hissiyat ve kültür iletiminin tarihsel olarak sinema, dergiler, gazeteler, radyo ve elbette televizyon gibi çok çeşitli araçlara bağımlı olduğunu düşündüğümüzde, bu tartışma daha da karmaşık hale gelir. Bu da Innis'in 'teknolojik belirlenimciliği'nin sınırlarını gösteriyor, ancak bu nokta kültürel çalışmaların kimi okulları tarafından biraz abartılmıştır. Yine de Innis, teknik iletişim araçlarının kültürün toplumsal örgütlenmesinde mutlak bir etkisi olduğuna dikkatimizi çekmekte haklıdır; ancak daha çağdaş süreçleri açıklamak için, Innis'in teknik araçlar, zaman ve mekân arasındaki arayüze ilişkin kavramlaştırmasının köklü bir şekilde yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Egemen iletişim araçlarının tarihsel toplumların gelişimini etkilediği düşüncesi, Marshall McLuhan tarafından daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Araç İletidir

Marshall McLuhan, medyanın en önemli yönünün kültürel içerikle bağlantılı meselelerde değil, iletişimin teknik aracında bulunduğu şeklindeki kışkırtıcı teziyle tanınmaktadır. McLuhan der ki, araç iletidir. Ona göre, sözgelimi bugünkü gazetede yer alan bir makalenin ideolojik veya semiyotik inşasıyla ilgilenmek asıl noktayı gözden kaçırmak demektir. McLuhan, teknik medya biçimlerinin insan algısını nasıl şekillendirdiği üzerine çalışmanın, bugün medya çalışmalarının karşısında duran en önemli teorik mesele olduğunu ısrarla belirtir. Bu süreçle ilgili verdiği en iyi örnek, toplumsal ilişkileri yeniden bağlamsallaştırmada elektrik ışığının önemi üzerinedir (McLuhan, 1994: 52). Her sabah ofisimde yaktığım elektrik ışığı hiçbir ileti taşımaz, ama zaman ve mekân ilişkilerini dönüştürür. Örneğin, akşam geç saate kadar veya sabah erken saatte çalışabilmemi sağlar. Bu da kamusal ve özel hayatımı nasıl yapılandırdığımı etkiler. Elbette elektrik ışığının alışveriş merkezleri, eğlence tesisleri ve işyerlerinin yirmi dört saat çalışır kalabilmeleri gibi daha kapsamlı sonuçları da vardır. Analitik öncelik, bir kez daha, elektrik ışığının toplumsal ilişkileri ve algıları yeniden yapılandırma kapasitesine verilmektedir.

Ancak McLuhan, her zaman bu düşünce kalıbına sahip değildi. İlk önemli eseri *The Mechanical Bride*'da (1951), doğmakta olan medya biçimlerinin yarattığı güdümleme ve denetim fırsatları karşısında son derece eleştireldi. McLuhan'ın geniş çevrelerce tanınmasını sağlayan izleklerin çoğu bu noktada bile açıkça ortada olsa da, bu dönemdeki yazım tarzı Raymond Williams'ın ve erken dönem Frankfurt Okulu'nun edebi duyarlıklarıyla örtüşüyordu.[1] Kitle medyasına yönelik daha bilindik yaklaşımlara ben-

[1] Bu düşünsel bağlantılar, hem Williams hem de McLuhan'ın edebiyat eleştirmeni F.R. Leavis'ten güçlü bir şekilde etkilendikleri gerçeğiyle açıklanabilir. Diğer yandan, ilk dönem Frankfurt Okulu, günümüzde geniş çaplı kabul gördüğü gibi, savaş-

zer şekilde, tüketim toplumunun konserve müzik ve paketlenmiş haber programlarından oluşan hayalî bir besinle yaşayan öznelere bir çeşit edilgenlik yüklediğini savunuyordu. McLuhan, burada, sadece çeşitlilik yanılsaması sunarken, kitlesel tekbiçimlilik ürettiği ve iyi edebiyatın toplumsal temelini kemirdiği için çağdaş kültürü eleştirir. Postmodernizm ve göstergebilimde görülecek gelişmeleri haber verircesine (bu konuya tekrar döneceğim) şunu savunur: "Amerika'da aşağı, orta, yüksek sadece tüketici reytingleridir, başka bir şey değil" (McLuhan, 1951: 59). Reklamcılık, hem ticari alım satım pratiklerini ideolojik olarak maskelemek için toplumsal ayrımlar üretmekte, hem de bu sürece yakalananlar üzerinde insanlıktan çıkarıcı bir etkide bulunmaktadır. En mahrem insan ilişkilerinin ticarileştirilmesi, cinselliğin ifadesini "bir mekanik ve hijyen sorunu"na (McLuhan, 1951: 99) indirgemektedir. İnsan bedeni temsillerinin mekanik yeniden üretimi, hem insan deneyiminin duyusal doğasını tecrit etmekte hem de sadist arzular ve fanteziler için bir üreme yeri oluşturmaktadır. Dolayısıyla modern iletişim biçimlerinin yabancılaştırıcı etkisi, patolojik yan etkiler ürettiği gibi, bir egemenlik aracı görevi de görür. Ancak McLuhan, sonraki yazılarında, tüketim kültürüne karşı eleştirel-edebi denebilecek bir yönelimi terk edip daha yüceltici bir tarzı benimsemiştir.

McLuhan, daha sonraki yazılarının büyük kısmında, daha önceki düşüncelerinin çoğunu tersine çeviren bir medya teorisi geliştirme derdindedir. İlk olarak, McLuhan, artık birincil ilgisini kültürel içeriğe göstermiyordu. Genel olarak bunun nedeni, kültürel yayılım teknolojilerine odaklanmasıydı. Bu noktada modern teknolojiler artık yabancılaştırıcı görünmüyordu. Çünkü bu teknolojiler, bedenin uzantıları ya da McLuhan'ın ara sıra

---

sonrası Amerikan akademik eleştirisinin önemli bir kısmını belirgin şekilde etkilemiştir.

dediği gibi, insanın sinir sistemi olarak gösterilmektedir. Bununla tekerleğin ayağın bir uzantısı, giysinin derinin teknik yansıması olduğunu kastetmektedir. Başka bir örnek olarak ve McLuhan'ın medya tezi açısından, belki de daha önemlisi, kitap, gözün gelişerek dışa büyümesi olarak kavramlaştırılırken radyo ise kulağın teknolojik ifadesi olarak gösterilmektedir.

Bu süreçleri anlamada kilit nokta, modern Avrupa'nın ilk dönemlerinde Gutenberg İncili'nin ortaya çıkmasından sonra ortaya çıkan matbaa kültürünün egemenliğidir (McLuhan, 1962). Innis'i takip eden McLuhan, taşınabilir matbaa aracının düşüncelerin ve perspektiflerin mekân boyunca dolaşımını olanaklı kıldığını iddia eder. Zaman açısından ise, yazılı bir kültürün egemenliği insan hafızalarını küçültmüştür, çünkü artık enformasyon dayanıklı bir araç olan kitapta depolanabilecektir. Bununla birlikte, B. Anderson'ın (1983) da gösterdiği gibi, kitabın taşınabilirliği, milliyetçiliğin kültürel ifadesinin yerleşik dinsel otorite biçimlerinin denetiminden kurtulmasına olanak sağlar. Anderson'a göre 1500 ile 1550 arası dönem, matbaa kapitalizminin yeni pazarlar bulma ihtiyacı, baskı makinesindeki teknolojik gelişmeler ve Latince dışındaki dillerin basılı ifadesini bir araya getirmiştir. Bu etkenler, yeni iktidar dilleri yaratarak feodal kilisenin merkezi otoritesini zayıflatan ulusal meşruluk biçimlerinin güçlenmesine yardımcı olmuştur. Benzer bir noktaya değinmekteyse de McLuhan'ın ana vurgusu başka bir yerdedir. Dilin matbaaya bağlanması, sadece mekânsal bir eğim yarattığı için değil, insan algısındaki bir eğimi güçlendirdiği için de önemlidir. McLuhan'a göre, "Tekerleğin icadı gibi alfabenin icadı da, karşılıklı etkileşim halindeki çok boyutlu, organik mekânların tek bir mekâna çevrilmesi veya indirgenmesidir. Fonetik alfabe, bütün duyuların aynı anda kullanımını, yani sözlü konuşmayı, basit bir görsel koda indirgemiştir" (McLuhan 1962: 45).

Ortaçağda, el yazmaları fiziksel mekânda sıkıca konumlanmıştı, çoğunlukla noktalama işareti içermez ve sesli okunurlardı. Ortaçağ bilginliği, McLuhan'ın ifadesiyle, gözden çok kulağa hitap ediyordu. Egemen bir matbaa kültürüne geçişle birlikte insan duyuları giderek bölmelere ayrılmış ve özelleşmişti. Sözlü kültürler, bütün duyuların zengin karşılıklı etkileşimine izin verirken matbaa kültürü, yazıyı konuşmadan ayırmış ve insan organizmasının görsel bileşenini öne çıkarmıştır. Yazılı iletişim biçimlerinin egemenliği doğrusal, tekbiçimli ve sonsuz kere tekrarlanabilir, rasyonelleşmiş bir kültürü beslemiştir. Matbaa kültürü, sözlü kültürlerin duyumsal oyununun yerine öngörülebilir ve standartlaşmış bir düşünce şekli geçirir. Dahası, tipografyanın hegemonyası gramer, imla ve anlamın birleştirilmesi yoluyla sadece "ufak söz oyunlarının önünü kesmekle" (McLuhan, 1962: 158) kalmayıp, modern bireycilik biçimlerini de şekillendirir. Kitap kültürü, okuma pratiklerinin sessiz ve dikkatli olmasını, metnin bir yazarı olmasını ve paylaşılan ortak bir kültürün tercümesinin bireysel ifade biçimlerine dayalı hale gelmesini gerektirir. McLuhan'ın ifadesiyle, "matbaa, bireyciliğin teknolojisidir" (1962: 158). Matbaa, tekbiçimliliğin ulusal biçimleri için gerekli kültürel kaynakları sağlarken, aynı zamanda bireylik nosyonunu doğurur. Gutenberg matbaası bunu başarırken, zaman ve mekânı hesaplanabilir, rasyonel ve öngörülebilir hale getirmiştir. Yazının doğrusal ve mantıksal vurgusu, saat zamanının tekbiçimli tasnifinde kendini göstermiştir. Baskı makinesinin rasyonelleştirici etkisi coğrafi haritalara, demiryolu tarifelerine ve resimde perspektif nosyonuna giden yolu açmıştır. McLuhan'a göre matbaa kültürünün ortaya çıkışı, hem bazı insan duyularını (görme) diğerlerinden fazla geliştirmiş hem de belli bir insan rasyonalitesi şekillendirmiştir. Ancak, elektrikli iletişim biçimlerinin ortaya çıkışıyla bütün bunlar değişecekti.

Elektronik iletişime geçiş, modernitenin deneyimsel doğasındaki bir değişimle ilişkilendirilebilir. En iyi ifadesini, sıcak araçların yerlerini kademeli olarak soğuk araçlara bırakmasında bulur. McLuhan burada ne kastediyor? Sıcak bir araç katılıma izin vermez ve yüksek enformasyonel içeriğe sahiptir. Buna karşın, daha soğuk araçlar izleyici katılımı için daha fazla alan bırakır ve daha düşük enformasyon yoğunluğu gösterirler. McLuhan'ın ifadesiyle:

> konuşma düşük tanımlı soğuk bir araçtır, çünkü çok az şey verir ve dinleyicinin doldurması gereken boşluk çok büyüktür. Diğer yandan, sıcak araçlar izleyicinin tamamlaması veya doldurması gereken fazla bir alan bırakmazlar. Bu yüzden sıcak araçlarda katılım az, soğuk araçlarda ise izleyici katılımı veya tamamlaması fazladır (McLuhan, 1994: 23).

En bilinen soğuk araç örneği telefondur. Telefon normalde en az iki kişinin iletişime katılmasını gerektiren diyalojik bir araçtır. Matbaa kültürü ise tersine, sıcak bir araçtır; okuma edimi, enformasyon akışını şekillendirmede özneden daha az katılım isteyen bir etkinliktir. McLuhan'ın sözleriyle, telefon "yazılı ve basılı sayfanın tersine, tam katılım ister" (McLuhan, 1994: 267). McLuhan, telefonun aynı zamanda kullanıcılarını sürekli hazır tutarak güç ilişkilerini ve kamuya ve özele ilişkin, kavrayışları değiştirme etkisine sahip olduğunu da belirtir. Bir önceki iletişim aracının egemenliğinde, kitap kültürü kamusal değil özel mekânlarda gerçekleşen okuma pratiklerine dayalıydı ve bilgi üretimi küçük bir yazar grubunun ellerindeydi. Telefon gibi daha soğuk araçlar, daha geniş bir katılımcı grubu gerektirmeleri ve dolayısıyla fikir oluşumunu demokratikleştirmeleri nedeniyle bilgi üretimini merkezsizleştirirler. McLuhan'ın, 'kitap düşkünü' entelektüellerin karakteristik bir özelliğinin, sözde aydınlanmış bakış açılarını daha geri kalmış bölgelerdeki toplumlara yayma arzuları olduğu yönünde ilginç bir iddiası vardır. Bu iddianın peşinden gidildiğinde, bu durum merkezi bilgi üre-

tim biçimlerine dayalı, giderek modası geçmekte olan bir iletişim biçiminin etkisi olarak görünür. Telefon gibi yeni araçlar, iletişimsel ilişkilerde egemenlik ilişkilerine son vermiş ve gerçekte hiçbir merkezi otoritenin yönlendiremeyeceği bir sistem üretmiştir.

Keza McLuhan, televizyonun soğuk, sinemanın ise sıcak olduğunu ileri sürer. Diğer izleyicilerden fiilen yalıtılmış halde bir sinemada oturma pratiği, izleyici katılım biçimlerine izin vermez. Beklenebileceği gibi, McLuhan için film izleme etkinliği, kitap okuma tarafından izleyiciye dayatılan edilgenliğe önemli ölçüde benzerlik gösterir. Film aracı, merkezileşmiş ve otoritedir, sinemacının izleyiciyi başka bir dünyanın içine sokmasını talep eder (McLuhan, 1994: 285). Bir başka deyişle, film gibi sıcak bir araç, anlamları ayrıntılarıyla açıklarken daha soğuk olan televizyon izleme pratiği izleyiciye daha fazla görev yükler. Filmden daha merkezsiz bir araç olan televizyon, yöresel lehçelerin ifadesine izin verir. Yazdığı dönemde çoğu televizyon setinin görüntü kalitesi kötü olduğu için McLuhan, bu sayede izleyicileri anlam üretiminde daha eşit ortaklar haline geldiğini savunmuştur. Bu açıdan televizyon, McLuhan'ın (1994: 321) ifadesiyle 'derinlik katılımı'nı (*depth participation*) geliştirmiştir.

Araçların elektronik iletişim biçimleri olarak yeniden yapılanmasının, zaman ve mekânın yeniden biçimlenmesine ilişkin içerimleri de vardır. McLuhan, önceleri, sözlü kültürlerin zaman eğimli, okuryazar kültürlerin ise mekân eğimli olduğunu savunarak çoğunlukla Innis'in izinden gitmiştir. Ancak matbaanın yerini elektronik devre sisteminin alması, Innis'in önceki düşüncelerini fazlalık haline getirir. Zaman ve mekân yok edilmiştir. Bunu anlamak için, McLuhan'ın medyaya ilişkin görüşünü yeniden düşünmeliyiz. Matbaa kültürü, mahrem bir alımlama tarzına işaret ettiği ölçüde bireyciliği teşvik etmişti. Kişi bir kitap okumak istediğinde, o kitabı etkin bir şekilde ara-

yıp bulmak zorundaydı. Ancak, McLuhan'a göre modern koşullar altında, kültürel biçimler "anında ve sürekli olarak üzerimize akmaktadır" (McLuhan ve Fiore, 1967: 16). Modern özneler ile iletişim ağları arasındaki etkileşim, artık yatmadan önce yalnız geçirilen birkaç saatlik zamandan ibaret değildir. Günümüzde dünya yurttaşlarının yaşamları maddi ve simgesel iletişim tarzlarıyla bitimsiz görünen bir karşılaşmanın etrafına örülmüştür. Otobüs ve trenlerde gazeteler okunmakta, araba radyoları sabah haberlerine ayarlanmakta, koşucular egzersiz yaparken kaset kitapları dinlemekte ve insanlar televizyonun önünde sevişmektedirler. Dolayımlanan modernite deneyimi "hızla dönen bir fantazmagori"dir (McLuhan, 1951: v). McLuhan'a göre modernitenin en belirgin özelliği, enformasyonun zaman ve mekânda durmaksızın yer değiştirmesidir. Bu noktada, iletişim sistemleri farklı bakış açılarıyla sürekli ve anında temas kurmamızı sağlar. Zaman ve mekân koordinatlarının yok olması, kitap kültürünün beslediği bireyci kopukluk hissinin yerini herkesin "herkesle derinden ilişkili olduğu" (McLuhan ve Fiore, 1967: 61) bir kültüre bıraktığı bir dünyanın habercisidir. Yeni araçların ortaya çıkışı, yazılı iletişim biçimlerinin görsel eğimini kırmış, dünya yurttaşlarını sözlü kültürlerle pek çok benzerliği olan, ortak bir kültüre geri döndürmüştür. Küresel köy, hiyerarşik, tekbiçimli ve bireyci matbaa kültürünü ortadan kaldırmış, yerine de eşzamanlı olayların daha dokunsal kültürünü geçirmiştir.

McLuhan, ulus devletin yok oluşu üzerine mevcut tartışmaları öngörür şekilde şu yorumu yapmıştır:

> Elektrik hızı koşullarında, bölüm (*department*) egemenlikleri de ulusal egemenlikler gibi hızla eriyip gitmiştir. Merkezden kenarlara daha eski, mekanik, tek-yönlü genişleme şekillerine saplanıp kalmak günümüzün elektrikli dünyasında geçerli değildir. Elektrik merkezileştirmez, merkezsizleştirir (McLuhan, 1994: 35-36).

Tam da Foucault (1980) ve modern feminist hareketlerin iktidarın her yerde olduğu iddiaları gibi, McLuhan da kitle iletişim araçlarının dokunaçlarının her yerde olduğunu düşünmektedir. Elektriğin sürüklediği bir kültür tek bir yer veya konumdan akmaz, kelimenin tam anlamıyla hiçbir buluşma merkezleri olmayan ağlar şeklinde kurulmuştur. Dolayısıyla, iletişim teknolojisi, merkezi sinir sistemimizi insanlığın geri kalanıyla küresel bir duyumsal buluşmaya açar. Bu da zamansal (geçmiş ve gelecek) ve mekânsal (yakın ve uzak) ayrımları gereksiz kılar. Yeni elektronik ortamla en yakın temasta bulunanlar, modası geçmiş matbaa kültürünün sunduğu eski algı araçlarını terk etmişlerdir. McLuhan, yeni medyayı, 1960'ların karşı-kültür hareketlerinin iyice *gerçekle ilişkisi kopmuş* (spaced out) temsilcileriyle aynı çizgide sunar. Yeni algı tarzları, kopup gitmeyecek ölçüde bir farkındalığı koruyanlar için toplumsal farkı yok etmekte, insanları uyuşturucu etkisindeymişçesine bir birliktelik haline sokmaktadır.

Bunlar tekrar üzerinde duracağım önemli noktalardır. Şimdilik, McLuhan için zaman ve mekânın ortadan kalkmasının kitle iletişim araçlarındaki teknolojik gelişmelere bağlı olduğunu göstermek istiyorum. Baktığımızda sabah gazetemizin geleneksel romandan kökten farklı bir biçim içerdiğini kolaylıkla görebiliriz. Bir anlatının doğrusal ilerleyişi yerine, McLuhan'ın ifadesiyle "komünal (bir) mozaik"le (McLuhan, 1994: 204) karşılaşmaktayız. Kitapta belirgin olan tekil bakış açısına karşı, bir gazetenin çok sayıda yazarı ve çeşitli makale ve bölümleri (spor sayfası, moda sayfası, dış haberler, başyazı) vardır. Ayrıca modern gazetenin kolajı andıran düzenlemesi içerisinde, gazeteyi okuyanlara veya üretenlere çok uzak bağlamlardan iletilmiş çok sayıda unsur vardır. Haber toplama pratiklerinin hızlanması ve küreselleşmesi, gazete içeriğini belirlemede zamansallığın ve mesafenin giderek önemsiz hale geleceğini göstermektedir. Dahası McLuhan, içeriğe ilişkin olarak da, üretim araçlarının mülkiyetine ve denetimine

sahip olanların değil, tüketicilerin belirleyici olduğunu açıkça iddia eder (McLuhan, 1994: 216). Mülkiyet şekilleri gibi zaman ve mekân da gazetenin içeriğiyle ilişkisiz hale gelince, bu süreci izleyicinin katılım ihtiyacı şekillendirir. Modern iletişim biçimlerinin izleyicinin zaman ve mekân boyunca gezinmesine izin veren yapısı da bu süreci beslemektedir. Fotoğrafların kitlesel üretiminden önce, seyahat etmenin amacı "yabancı ve alışılmamış olanla karşılaşmaktı" (McLuhan, 1994: 198). Şimdi sabah gazetemize dönersek, seyahat sayfalarına göz atarak Büyük Kanyon veya Eyfel Kulesi'yle tanışık hale gelebiliriz. Ne var ki mekânla birlikte, doğrusal zaman kavrayışı da ortadan kalkmıştır (McLuhan, 1969: 122). Elektronik iletişim araçları altında, yerküre, hem tarihsel hem mekânsal olarak görünür hale gelmiştir. Gazeteyi taradığımızda, dünyanın farklı bölgelerinden haberler ve insanlık tarihinden olaylar üzerinde göz gezdiriyor olabiliriz. Tek bir gazetede Rus Devrimi'yle ilgili yeni bir film üzerine makaleler, kentimizin 1920'lerde nasıl göründüğünü gösteren fotoğraflar veya gençlik kültürünün 1970'leri diriltme çabası üzerine özel bir yazı bulunabilir. McLuhan, bu yüzden, gazete okuma pratiğinin evimizden ayrılmadan zaman ve mekânda seyahat etmemize izin verdiğini öne sürer.

Bu düşünceler bizi, McLuhan'ın içepatlama kavramına götürür. Ona göre okuryazarlık-öncesi kültürlerde, "bildiğimiz anlamda sanat yoktur, ancak tüm ortam bir bütün olarak deneyimlenir" (McLuhan, 1969: 31). Görmüş olduğumuz gibi, sözlü toplumların toplumsal ve duyusal olarak birleşik dünyası, matbaanın rasyonelleştirici etkisiyle kökünden değişmiştir. Bu da azınlık, hiyerarşik ve özelleşmiş bir uzman kültürünün üretimine yol açmıştır. Habermas'ın (1989) gösterdiği gibi, 18. yüzyılda kamusal alanın ortaya çıkışı okuryazar bir burjuva toplumunun ortaya çıkışıyla yakından ilişkiliydi. Ancak Habermas, çiftdeğerli bir şekilde, okuryazar üretim biçimlerinin iletişimsel

potansiyelini öne çıkarırken McLuhan, bu gelişmenin katı sınırlar içeren merkezileşmiş bir yukarıdan aşağı kültür yarattığını düşünür. Matbaanın uzmanlaşması estetik, siyaset, ekonomi alanlarını ve kamusal ile özel alanları birbirinden ayırmıştır. Ancak elektronik iletişimin etkisiyle bu alanların dikey ve yatay ilişkileri yeniden çizilmiştir. Yeni medya teknolojileri, toplumsal hayatı, katılım için bir uzman olmanızı gerektirmeyecek ölçüde yeniden yapılandırmıştır. Artık kültürel hiyerarşileri ve alan ayrımlarını silmiş, üst üste binen bir dünyada yaşıyoruz. Yerküre dikey, yatay ve zamansal olarak içepatlamıştır. McLuhan, insanlığın kendi içine çöktüğünü, sözlü toplumların karakteristiği olan köy benzeri duruma geri döndüğünü iddia eder.

Siyaset alanı, politikaların kamuya mal olduğu iletişim alanından artık kolayca ayrılamaz. Modernitenin hızlanan kültürü, kamusal söylemi sömürgeleştirebilen bir siyasal kurumun iktidarını genişletmesi anlamına gelmez. Onun yerine, kitle iletişim araçlarının siyasal alana içepatlaması medyanın siyaset, siyasetin de medya olduğu bir toplum doğurmaktadır. Fransa Cumhurbaşkanı, eski Yugoslavya'ya uçtuğunda, amacı siyasal olarak önemli bir anlaşmanın imzalanışına katılmak veya iç savaşın liderleriyle görüşmek değildi. Mitterand'ın ziyaretinin amacı, dünya kamuoyunun dikkatini çatışma altında kalanların çektiği acılara yöneltmekti; küresel medyanın gölgesi altında savaşta harap olmuş caddelerden geçerek de bunda oldukça başarılı olmuştu. McLuhan ve Fiore (1968), siyasal temsilcilerimizin kelimenin tam anlamıyla haber yapabileceklerine veya yaratabileceklerine dikkat çekerler. Dahası, buna paralel olarak, kamusalın özele içepatlaması kamusal alanın sonunu getirmiştir. İlgi talep eden yeni medya, eleştirel düşünümün özel alanına sürekli girmekte, dolayısıyla insan organizmasını küresel fikir oluşumu dalgalarının bir parçası kılmaktadır. Kültürel içepatlama, rasyonel bir kamuyu etkileşimli bir kitleye veya McLuhan'ın zaman zaman dediği gibi, bir elektronik enerji devresine çevirmiştir.

Medya siyasete içepatlamakla kalmamış, eğlence endüstrisi de eğitime içepatlamıştır. Gençlerin video oyunları saplantısının, geleneksel eğitim biçimleriyle ilişkili kitap çalışmasını sönük ve sıkıcı hale getirdiğini söyleyebiliriz. Eğitim kurumları, artık film, televizyon ve videoyu öğretici sürecin bir parçası olarak kullanmaktalar. McLuhan'a göre bu, nihayetinde, hem eğlenceli hem eğitici melezleşmiş kültürel biçimler üretecektir. Melez nosyonu McLuhan için önemlidir. Çünkü melezlik, doğrusal gelişme kalıplarını terk ederek mekânsal takımyıldızlarını düşünmemizi sağlar. McLuhan ve Powers'a (1989) göre dergi üretimi, renkli televizyon tarafından dönüştürülmüştür. Parlak kapaklar, renkli resimler ve daha kullanıcı dostu sayfa düzenlerinin ortaya çıkışı, dergi üretim aracının televizyondaki teknolojik gelişmelere verdiği cevaplardır. Analizimizde dergi üretiminin doğrusal gelişimini izlemekle yetinseydik, bu nokta gözden kaçırılmış olacaktı. McLuhan, belirli bir medya alanının tarihsel gelişiminin diğer kültürel üretim alanlarıyla ilişki halinde olması gerektiğini öne sürerken haklıdır. Medya biçimlerinin teknik melezleşmesi, ilişkili üretim alanlarını yeniden yapılandırarak esaslı etkiler yaratmıştır. Bu fikri güçlendirmek için, müzik kasetleri ve romanın kaset kitaplar şeklinde melezleşmesine, MeTV'nin geliştirilmesinde televizyon ve bilgisayarların birleşmesine, MTV'de televizyon ve videonun birleşmesine ve McLuhan'ın (1994: 231) kendi örneğine dikkat çekmek istiyorum: Sinemadaki yüksek üretim değerlerinin reklamcılığın doğasını değiştirmesine. Bu yorumlar birleştirilirse; McLuhan, medyayı, okuryazar-sonrası toplumların melezleşmiş ve içepatlayan kültürü modern deneyimin çehresini durmaksızın değiştirirken, sabit zaman ve mekân ilişkilerini yerinden söküp atmış bir kasırga gibi görmektedir.

> Enformasyon gerektiği anda, çok hızlı bir şekilde daha da yeni enformasyonla yer değiştirmektedir. Elektriksel olarak yapılandırılmış dünyamız, bizi veri tasnifi alışkanlığından örüntü tanıma yöntemi-

ne geçmeye zorlamıştır. Artık sırayla, parça parça, adım adım kuramayız; çünkü anında iletişim sayesinde bütün çevre ve deneyim unsurları etkin bir karşılıklı etkileşim durumu içinde birlikte var olmaktadır (McLuhan ve Fiore, 1967: 63).

Zaman ve Mekân: Teknoloji ve Kültürel Çalışmalar

Marshall McLuhan'ın görüşleri, ilk başlarda kimilerinin alkışları, kimilerininse eleştirileriyle karşılaştı. Zaman ve mekânla ilgili meselelere eğilmesi nedeniyle kitle iletişim araçları teorisi için önemini koruyorsa da, McLuhan'ın perspektiflerini eleştirmeksizin savunma niyetinde değilim. Çoğu medya ve sosyoloji teorisi içerisinde gördükleri ilginin yetersizliği göz önüne alındığında, bu izlekler önemini korumaktadır. Adam (1990) gibi ben de toplumsal zaman veya medya zamanı söz konusu olduğunda, teorik ikilikler öne sürmekten kaçınılması gerektiğini düşünüyorum. Adam, bununla inşa edilen toplumsal zamanın karşısına gerçek veya doğal denilen zamanın koyulmaması gerektiğini kasteder. Simgesel ve doğal zaman arasında hiçbir mutlak ayrımın yapılamayacağı çok-yönlü bir zaman kavramını savunur. Adam şöyle toparlar: "Kış veya Aralık değil, kaplumbağaların kış uykusu zamanı veya Noel yemeği zamanı değil veya saat bir de değil. Gezegen zamanı, biyolojik zaman, saat ve takvim zamanı, doğal ve toplumsal zaman –hepsi bir arada" (Adam, 1990: 16).

Medyanın zamansallık deneyimini nasıl şekillendirdiğine dair, aynı zamanda özne-nesne ikiliğinden kaçınan yorumsamacı bir ilgi, zamanın toplumsal eylemi nasıl yapılandırdığını incelemekle meşgul olmalıdır. Sosyal teorinin, zamanla ilgili konulara dair yeterince eğildiği öne sürülebilirse de aynı şey mekânsal ilişkiler için söylenemez. Edward Soja (1989), sosyal teorinin sürekli olarak, toplumsal oluş ve zaman incelemesine mekândan daha fazla öncelik verdiğini göstermiştir. Soja, Adam'la benzer bir teorik da-

mardan şunu ileri sürer: Zaman, göz önüne alındığında bile, genelde şeyleşmiş ve nesnel bir ürün olarak kavramlaştırılmaktadır. Zaman nasıl insan eylemleri ve anlamlarıyla iç içe örülüyorsa, mekân da basitçe insan etkileşiminin farklılaşmamış arkaplanı görevi görmez; toplumsal olarak yaratılır ve bu tarz etkinlik tarafından dönüştürülür. Zaman ve mekân, toplumsal etkinliği içeren *boş kaplar* değildir; insan eylemini hem mümkün kılar hem de sınırlarlar. Dahası, McLuhan'ın kavradığı gibi, mekânsal ve zamansal ilişkiler toplumsal pratiklerden ayrı durmazlar, onlar tarafından üretilir ve yeniden üretilirler. Elbette bunu söylerken, McLuhan'ın medya teorisinde zaman ve mekânın dönüşümüne ilişkin sunduğu özgül şekli savunuyor değilim. Ancak McLuhan'ın zaman ve mekân nosyonlarını medyayla bağlantılı olarak tartışma eğilimini göz önüne aldığımızda ve bu izleklerin literatürde yeterince temsil edilmediğini kabul ettiğimizde, şu sorunun sorulması gerekiyor: Kültür ve medya çalışmalarının McLuhan'ın yazılarına gösterdiği direnci nasıl açıklayabiliriz?

McLuhan'ın perspektiflerine karşı görüşlerde, genelde birbiriyle bağlantılı iki neden öne sürülmektedir. Ana hatları en tutarlı şekilde Raymond Williams (1974; 1985) tarafından çizilen birincisine göre, McLuhan'ın teknolojik belirlenimciliği, egemen toplumsal ilişkileri ideolojik olarak meşrulaştırma görevi görür. Williams'a göre, McLuhan'ın iletişim aracı analizi, daha kapsamlı sosyolojik ve kültürel bağlamlardan yalıtılmıştır. Bu da gerçekte medya analizini *toplumsallıktan çıkarır* (desocialise); çünkü McLuhan, egemen otorite ilişkilerinin kültürel üretimi, içeriği ve alımlamayı nasıl yapılandırdığını görünmez kılar. Aslında kültürel teknolojinin toplumsal etkisi, özgül toplumsal ilişkilerin analizinden soyutlandığı için, McLuhan, bu tarz soruları anlamsızlaştırır. McLuhancılığın küresel kapitalist ilişkileri sorgulamadan bıraktığı suçlaması, kimi en sert McLuhan muhaliflerinin sürekli değindikleri bir izlektir (Finkelstein, 1968; Nairn, 1969). Bu analiz gele-

neği, Stuart Hall'un (1986), McLuhan'ın kitle iletişim araçlarına ilişkin kültürel yönelimini postmodernizmin eleştirel olmayan biçimlerine çok yakın bulmasıyla ilişkilendirilebilir.[2] McLuhan'ın yazıları, ilk döneminde görülen eleştirel-edebi bakış açısından daha coşkulu (*euphoric*) bir konuma doğru geçiş yapar. Bu duruş, benzer bir şekilde kültür eleştirisinin terk edilmesini savunan Fransız postmodernizmi içinde görülen bazı gelişmelerle paralellik göstermektedir. Bu noktada, eleştirmen yeterince ciddi bir yönelimden yoksun olmakla ve arkasına yaslanıp küresel köyde hızla çoğalan söylemlerin keyfini çıkaran bir tüketici biçimini savunmakla itham edilmektedir. Bu suçlamalarda doğruluk payı yüksektir. Örneğin, küresel köyü hayal edilebilir kılan kapitalist ilişkiler hakkında McLuhan pek bir şey söylemez. Dahası, iletişim teknolojisinin ulusaşırı gelişimiyle kapitalist örgütlenme şekillerinin, denetimin ve hayat tarzının güçlenmesi arasında nasıl bir bağlantı olduğu sorusu da göz ardı edilmektedir. Mattelart ve Mattelart'ın (1992) savunduğu gibi, kamusal mekânın giderek ticarileşmesi, hegemonik egemenlik tarzları ile kamudan özel işletmecilere, ulusaldan ulusaşırı olana geçiş hareketinin ilişkilendirilebileceğini göstermiştir. Bu meseleler, günümüzde küreselleşme süreçlerinin teknik melezleşme biçimlerinden ziyade, kültürel melezleşmenin gerçekleşmesini teşvik edişiyle de ilişkilendirilebilir. Bir düzeyde homojen bir kapitalist kültürün uluslararası yayılımına tanık oluyorsak, diğer bir düzeyde de farklı kimliklerin patlaması gerçekleşmektedir. Bu, kapitalizmin bir ürünüdür; post-Fordist üretim biçimleri bir yandan çok boyutlu, istikrarsız kimliklerin küresel bir brikolaj aracılığıyla kendilerini simgesel olarak yeniden yaratma kapasitesine kanıt oluştururken, tüketici tarafında da farklı yaşam tarzı yönelimleri üretme ihtiyacındadır

[2] Bu nokta Baudrillard'ın McLuhan'a olan ilgisini büyük oranda açıklar. İki yazar da kitle medyasının teknolojik gelişimini, iletişim araçlarını ve içepatlama kavramlarını analiz yönünde bir arzuyu paylaşırlar.

(Robertson, 1992). Melez etnik kimliklerin siyasal olarak ortaya çıkışı, ulus devletin disipliner söylemleri altında gerçekleşirken, daha küresel yönelimli bir ticari kültürle bağlar da kurulmuştur. Dolayısıyla yerel düzeyde, modernitenin kararsız akışından daha belirli toplumsal kimliklere dönüş ve daha özgürleşimci, daha az tepkisel bir farklılıkların tanınması süreci tespit edilebilir (Hall, 1991).

Gerek Williams gerekse Hall'un eleştirileri, McLuhan'ın iletişim ağlarını anlama çabasının fazlasıyla *teknik* bir doğası olduğunu gerçeğine dikkat çekiyor. McLuhan'ın teknik iletişim araçlarına yönelme kaygısı küresel, ulusal ve yerel ilişkilerin kesişimiyle üretilen anlamların, Williams'ın sözleriyle, "sadece değişken duyu-oranları (sense-ratio) bakımından ayırt edilebilmesi" (Williams, 1974: 127) anlamına gelmektedir. Bu, Miller'ın (1971) McLuhan üzerine klasik çalışmasında değindiğine benzer bir noktadır. Miller, anlamların duyuların teknik dışa büyümeleri tarafından değil, dilsel pratikler tarafından düzenlendiğini öne sürer. Ben de Saussure'ü takip ederek, dilsel anlamı teknik koşulların değil (gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki rastlantısaldır), dilin öznelerarası doğasının belirlediğini savunuyorum. Sözgelimi bir televizyon programının etkileşimli doğası daha çok açık veya kapalı bir metin olup olmadığıyla ya da izleyicinin programa *ilgi* (relevance) yükleyip yüklemediğiyle ilişkilidir. Dolayısıyla televizyonun iletişimsel doğasını belirleyen, teknik araç değildir. Peşinden giden pek çok postmodernist gibi, McLuhan da toplumsal-tarihsel dünyada iktidar ve güç ilişkilerinin etkisini gözden uzak tutmaktadır. Simgesel anlamların üretiminde ve egemen toplumsal ilişkilerin korunmasında kitle iletişim araçlarının rolüne ilişkin teorik ihmaliyle kurumların, kültürün ve ideolojinin örgütlenmesine ilişkin ciddi soruları boş yere paranteze almaktadır.

Bütün bunlar bir noktaya kadar doğruysa da, bana kalırsa kurunun yanında yaş da yanmaktadır. Kültür eleştirmenleri McLuhan'ın analizinin sınırlarına işaret etmekte haklı olsalar da, bizzat kendi kaygıları da benzer anıştırmalara açıktır. Kitle iletişimi içerisindeki eleştirel analizlerde –McLuhan'dan bu yana– onun merkezi uğraşı olan sorulara çok az ilgi gösterilmiştir. Kolaylık olsun diye bu tek bir soruya sıkıştırılabilir: İletişim araçlarının gelişimi çağdaş toplumda zaman ve mekân algılarını nasıl yeniden şekillendirmiştir? Bu mesele, teknolojik belirlenimcilik suçlamalarıyla, anaakım kültürel teoriden dışlanmıştır. McLuhan'ın bu meseleye değinme şekli elbette tartışmaya açıktır ve bu açıdan teknolojik belirlenimcilik suçlamaları önemli bir eleştirel güç taşımaktadır. Yine de ben, Carey (1989), Meyrowitz (1985) ve J.B. Thompson (1990) ile birlikte, kültürel araçların, fiili içerikleri ne olursa olsun, toplumsal hayatın doğasına radikal bir etkide bulunduklarını savunuyorum. Yukarıda adı geçen yazarlar, McLuhan gibi, iletişim araçlarının zaman ve mekânı yeniden yapılandırdığını ve böylece öznelerarası toplumsal ilişkilerin şekillenmesine katkıda bulunduğunu öne sürmektedirler. Böylece, yani McLuhan'a genelde göründüğünden daha az belirlenimci olarak bakıldığında, yazdıkları önemli içgörüler taşımaktadır.

McLuhan, telgrafın insan özneler arası ilişkileri nasıl dönüştürdüğü üzerine ilginç bir analiz sunar. Telefon gibi telgrafın da iletişimsel ilişkiler için bizi diğer insanlara sürekli hazır ve ulaşılabilir kıldığını hatırlatır. Örneğin teknik telgraf aracı, zaman ve mekân boyunca mahrem toplumsal ilişkilerimizi sürdürmemize olanak sağlarken, aynı zamanda bu ilişkileri yapılandırır. Özet olarak, telgraf kişisel iletilerimizin kültürel içeriğini belirlemez, ama onları biçimlendirmede belli bir rol oynar. McLuhan (1994: 256), Rudyard Kipling'in yayımlanan her sözcüğü için 10 şilin kazandığını okuduktan sonra ona telgraf çeken Oxfordlu bir grup

üniversite öğrencisini örnek verir. Öğrenciler, telgrafın yanında 10 şilin yollar ve Kipling'den en iyi sözcüklerinden birini isterler. Kipling hemen cevabını yollar: "Teşekkürler". Teknik araçların kültürel anlamları belirlemediklerini, ancak McLuhan'ın belirttiği gibi, moderniteye özgü yaşam dünyası ilişkilerinin biçimlenmesine katkıda bulunduklarını söyleyebiliriz. J.B. Thompson (1990), kitle iletişim araçlarının egemenliğindeki bir toplumda kültür iletiminin büyük oranda, günlük konuşmanın ayırıcı özelliği olan sürekli geri-besleme biçimleri olmadan gerçekleştiğine işaret eder. Bununla birlikte, televizyonun tek-yönlü etkileşimli akışı, iletinin üreticileriyle izleyicileri arasına mesafe koyarak izleyici tarafında yeni direniş biçimlerine olanak sağlar. Televizyon, ekranda görünenlerin ardyörelerini görünür kılarken, benim kendi tepkilerime yer vermez. George Bush çorbasının içine gömüldüğünde, hareketleri televizyon seyreden herkese anında iletilmişti, ancak televizyon izleyicisinin apaçık sevinci ve keyfi ortada yoktu. Günlük hayattaki kültürel teknolojiler ve araçlar modern deneyimin büyük kısmını yeniden yapılandırma görevi görmüşlerdir. Bu tartışmada, toplumsal ve teknik ilişkilerle anlam üretimini kökten ayrılabilir gören post—yapısalcılık içindeki bazı eğilimlere karşı bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Tekrar edersek, dünkü akşam haberlerinin anlamı belli bazı teknik aygıtlar tarafından belirlenmez; ancak enformasyonun telefon aracılığıyla ikinci elden mi, farklı bir kanalda *Uzay Yolu*'nu izlemeye çalışırken televizyondan mı, yoksa çocukları yatırırken radyodan mı duyulduğu, hem üreticiler hem de tüketiciler için bir fark yaratabilir. Bu argümanları daha da netleştirmek için McLuhan'a yakın olan diğer iki düşünürün katkılarına kısaca değineceğim. Gerek Jack Goody gerekse Anthony Giddens tarihsel değişim analizlerinin merkezine iletişim araçlarına ilişkin bir ilgiyi yerleştirirler. Bunu yaparken de McLuhan'da karşılaştığımız bazı sorunlardan kaçındıkları söylenebilir.

Sözlü, Yazılı ve Modern Kültürler:
Jack Goody ve Anthony Giddens

Goody'nin (1977; Goody ve Watt, 1968) okuryazar toplumlar ile sözlü toplumlar arasında ustaca çizdiği ayrımlara değinmek istiyorum. Goody'nin yaklaşımının özgünlüğü, iki kültür arasındaki temel farkların özgül iletişim araçlarında yattığında ısrar etmesindedir. McLuhan gibi Goody de, bu teknolojik etmenlerin öneminin ideolojik kaygılardan bağımsız değerlendirilebileceğini savunur. Sözlü ve okuryazar toplumları temsil eden iletişimsel edimlerdeki farkların, söz konusu kültürlerin sosyolojik doğaları için geniş kapsamlı sonuçları vardır. Yazılı kültürlere kıyasla sözlü kültürlerde, genellikle dile ilişkin çok daha pragmatik bir yönelim vardır. Kültürün toplumsal iletimi haliyle ağırlıklı olarak yüz yüze etkileşimle gerçekleşir ve bilgi öncelikle var olan toplumsal ilişkileri korumaya yöneliktir. Geleneği mekândan ziyade zaman boyunca koruma ihtiyacı o derece fazladır ki, bu işlevi görmeyen bilgi süratle gözden çıkarılır. Ağırlıklı olarak sözlü bir kültürden yazılı/sözlü bir kültüre geçiş, bilginin yazılı biçimlerde depolanmasını içerir. Bu süreç, özneleri bilginin sözlü iletimine dair başat bir kaygıdan azad ederek daha eleştirel bir yönelimin doğmasını mümkün kılar. Ayrıca kültürün yazıda nesnelleştirilmesi, okuyucuların mantıksal tutarsızlıkları ve çelişkileri algılamasını kolaylaştırarak da eleştiri için gereken koşulları yaratır. Eğer bu kitabı günler boyunca bir dinleyici topluluğuna okumaya karar vermiş olsaydım, eksik teorileştirilmiş bazı sorunların farkına varmak dinleyiciler için şüphesiz çok zor olacaktı. Buna karşın, eleştirmenlerin ve bu kitabı okuyanların elbette farkında olduğu gibi, argümanların çoğunun karmaşık doğası dikkate alındığında, tartışmanın yazılı halde olması eleştirel anlayış biçimlerinin formülasyonunu kolaylaştırmaktadır. Dahası, oturup bu kitabı okuyan insanların çoğu, yazar tarafından tanınmadığı için, eleşti-

rel alımlama biçimleri olasılığı da artmaktadır. Goody, yazının icadının modern bürokrasilerin karakteristiği olan daha gayri şahsi değerlendirme şekillerini mümkün kıldığına dikkat çeker. Yazı, yazardan zaman ve mekânda uzak insanların bir dizi argümanı, sonuçları doğrudan metnin üreticisine ulaşmadan tartışmasına izin verir. Bu, yazar için belli bir endişe yaratabilir, ancak aynı zamanda sözlü kültürlerde görülen kişisel etkileşim biçimleriyle mutlak bir kopuşu içerir. Dolayısıyla Goody, yazılı ve sözlü toplumlardaki karşıt yaşam biçimleriyle ilişkilendirilen uygar ve uygarlaşmamış şeklindeki geleneksel kutupları yapıbozuma uğratırken, bir kültürel görecilik biçimi savunusu da yapmaz. Ona göre, sözlü toplumların nispeten kapalı doğasının açıklaması, kökten farklı zihin yapılarında değil, iletişim araçları arasındaki bariz farklardadır.

Biraz sıkıştırarak sunduğum bu düşünceler, McLuhan'ın yazılarına ilginç bir eleştirel ışık düşürmektedir. Diğer yazarlarla birlikte (Chartier, 1989; Thompson, 1990), Goody de ağırlıklı olarak sözlü bir kültürden matbaa kültürüne geçişin, McLuhan'ın gösterdiğinden daha süreksiz olduğunu savunur. Goody, matbaanın kültür üzerinde bireycileştirici ve uzmanlaştırıcı bir etkisi olduğu ve aynı zamanda bilgi hiyerarşileri ve toplumsal kapanma yarattığı konusunda McLuhan'a katılır. Ancak bu kültürel değişimler, sözlü bir geleneğin devam eden etkisiyle birlikte gerçekleşmektedir. Yazı, sözlü bir kültürün yerini almaktansa onu, hem dönüştürmüş hem de düzenlemiştir. Ebeveynler hâlâ çocuklarına halk geleneklerini aktarmakta, diğer gruplar da hepsi yazıya geçmemiş popüler şarkılar, baladlar ve hikâyeler aracılığıyla bir geçmiş hissini korumaktadır. Matbaanın modern insan ruhundaki doğrusal hükmünü kırma yolundaki bütün iddialarına rağmen McLuhan, iletişim tarzının (sözlü, yazılı, elektrikli) gelişmesinde birbirini izleyen aşamaları parçalı bir yapıda tartışır. Hâlbuki matbaa, sözlü kültürün yerini almaktansa ona eklenmiştir.

Goody, matbaanın doğurduğu iletişimsel olanakları vurgular. McLuhan ise, daha önce gördüğümüz gibi, matbaayı algıları fakirleştiren, tekbiçimli ve homojen yaşam biçimleri üreten bir gelişme olarak görme eğilimindedir. Matbaa kültürüne ilişkin bu kasvetli okumada, yazılı iletişimin ortaya çıkışıyla serpilen daha özgürleşimci fırsatlar yok yere göz ardı edilmektedir. Goody'nin açıkça gösterdiği gibi, söylemin matbaaya bağlanması, onsuz çağdaş hayatı hayal etmenin olanaksız olduğu bir çeşit rasyonel, eleştirel bilincin gelişmesine yardımcı olmuştur. Sonuç olarak, McLuhan'ın savunduğunun aksine, matbaa kültürünün en iyi şekilde diyalektik olarak açıklanabileceğini söyleyebiliriz. Matbaa kültürü, bilgi üretiminde mutlaka rasyonelleştirici bir etkide bulunmuşsa da modern kültürlerin yörüngesini dönüştürmüş olan karşı-olgusal ilgilenim (*engagement*) biçimlerinin düşünümsel temellerini de sağlama almıştır.

Anthony Giddens'ın (1990; 1991) radikalleşmiş modernite teorisi, modern dünyada gerçekleşen bazı dönüşümler üzerine düşünmek için en özgün ve geniş kapsamlı çabalardan biri olarak görünmektedir. Giddens, bu teorik projesinde moderniteyi, her türlü yol çizme çabası sonucunda daha da kontrolden çıkmış bir şekilde fır dönen ve amaçlanmamış sonuçlar üreten firari bir *juggernaut*'a* benzetir. Bu nedenle toplum üzerinde asla toptan denetim kuramayız. Giddens, bu düşünceler ışığında modernitenin daha önceki herhangi bir toplumdan çok daha süratli değiştiğini, küresel uzanımını genişlettiğini ve son olarak da geleneksel toplumsal pratikler üzerinde muazzam derecede dönüştürücü etkide bulunduğunu iddia eder. Burada, bu saptamaların doğurduğu daha geniş meseleleri tartışacak yere sahip değilim; bu yüzden Giddens'ın tartışmasının merkezinde yer alan, modern kurumların ortaya çıkardığı iki mesele üzerine odaklanmak istiyorum.

---

* *juggernaut*: önüne gelen her şeyi yıkan güç (ç.n.).

Birincisi, çağdaş toplumlar, modern-öncesi toplumlarda görülmemiş bir zaman-mekân uzaklaşmasına tanık olmuşlardır. Giddens, bununla, modern-öncesi dönemde zaman ve mekânın her zaman için sıkı bir şekilde fiziksel yere (*place*) bağlı biçimde konumlandırıldıklarını kasteder. Günün geceye dönmesi veya mevsimlerin değişmesi, yerelleşmiş zaman ve mekân işaretleri görevi görmüşlerdir. Saat zamanının ortaya çıkmasıyla zamanın mekândan ayrıldığını ve zaman ile mekânın boş görüngüler haline geldiğini söyleyebiliriz. Zaman ve mekânın birbirinden ayrılması takvimler, demiryolu tarifeleri ve haritalarda görülebilir. Bu düzenekler zaman ve mekânın yer kavramlarına başvurmadan düzenlenebilmesini sağlanıştır; bunlar toplumsal etkinliği düzenleyen soyut araçlardır. Birinin doğum gününü hatırlamak, söz konusu kişinin varlığını gerektirmez. Takvim kullanımı, önemli toplumsal olayları somut yerel etmenlerden bağımsız olarak takip etmemize olanak sağlar.

Bu da bizi, Giddens'ın katkısının üzerinde durmak istediğim ikinci yönüne getiriyor: Toplumsal sistemlerin yerinden çıkması. Giddens'a göre modernite, zaman ve mekânın 'içinin boşaltılması'nın toplumsal ilişkilerin yayılmasına olanak sağladığı gelenek-sonrası bir toplumsal düzendir. Televizyon ağlarının küreselleşmesini düşündüğümüzde bu nokta açıklık kazanır. Küresel, henüz evrensel demek olmasa da, uluslararası medya kurumları görüntü ve temsilleri zaman ve mekân boyunca dünya yurttaşlarının televizyon setlerine kadar taşıyabilmektedir. Kolayca hatırlanacağı gibi, Körfez Savaşı'nı küresel bir çatışmaya çeviren de bu olmuştur. McLuhan'ın terimleriyle söylersek, yerküre zaman ve mekânı yok ederek kendi üzerine içepatlamıştır. Modern iletişim ağları içinde görüldüğü gibi, yerel bağlamlardan gelen enformasyonun yer değiştirmesi Giddens'a göre, zaman ve mekânın birbirinden ayrılması ve teknik araçlar gibi yerinden çıkarıcı mekanizmalar yoluyla mümkün olmuştur. Bu

aygıtlar, toplumsal ilişkilerin "yerel etkileşim bağlamlarından [ayrılmalarını] ve belirsiz zaman-mekân aralıkları boyunca yeniden yapılandırılmalarını" gerektirir (Giddens, 1990: 21). Örneğin Giddens, uzman sistemlerin bu özelliklerin çoğunu gösterdiğini iddia eder, çünkü yaydıkları bilgi onu kullanan faillerden bağımsız bir geçerliliğe sahiptir. Uzman sistemleri, günlük hayat dokusunun parçalarıdır ve toplumsal ilişkileri zaman ve mekânda genişletme kapasitesine sahiptirler. Ne zaman sağlık hizmetleri üzerine popüler bir yazı okusam, uzman referans çerçeveleri hayat tarzıma ilişkin alabileceğim belli kararlar açısından yeniden bağlamsallaştırılır. Et yemeyi bırakma kararım, bir kadın dergisinde okuduğum bir makaleden, McDonald's'a saldıran bir kitapçıktan veya devlet için çalışan bilim adamlarının sunduğu güvencelerden kuşku duymamdan kaynaklanabilir – bunların hepsi, modernitede teknik bilginin düzenli olarak nasıl yeniden oluşturulduğuna örnek oluşturmaktadır.[3]

Giddens (1991: 24-27), gazetelerin kültürel makyajı üzerine sunduğu kısa tartışmada, teknik araçların oynadığı rolü açıkça dikkate alır. İlk gazetelerin, mekânı yer nosyonundan ayırmasına olanak sağlayan şey telgrafın icadıydı. Bu noktaya kadar, basın içeriğini haber olaylarının yakında olup olmaması belirliyordu. Telgrafın enformasyonu toplumsal mekânından çıkarma

---

[3] Giddens, bu noktada, daha önce Habermas'ın sunduğu analizden ayrılır. Habermas, uzman kültürlerinin kültürel olarak fakirleşmiş bir yaşam-dünyasından giderek ayrıldığını iddia ederken Giddens, uzmanlık sistemlerinin düzenli bir şekilde günlük pratiklere yerleştiğini öne sürer. Bunlar uzlaşmaz görüşler değildir, ikisi de modern deneyimin önemli özelliklerini tanımlamaktadır. AIDS gibi bir meseleyi ele alırsak, Giddens, çoğu insanın modernitede cinsel etkinliğin çeşitli derecelerde riskler içerdiğinden haberdar olduğu gerçeğine dikkat çekecektir. Bilgili veya o kadar da bilgili olmayan seçimler yaparken tıp mesleğinden, medyadan, lezbiyen ve gey aktivistlerden vb. kaynaklanan uzman önerisinden faydalanmaktayız. Daha Habermasçı bir yaklaşım ise, para ve iktidar ilişkilerinin toplu AIDS tartışmasını nasıl çarpıttıklarına dikkat çekecektir. Örneğin bir kısım tabloidlerde, daha kapsamlı rasyonel tartışma biçimlerini parantezc alan sansasyonel haberler yer bulmuştur.

kapasitesi, medya içeriğinin zaman ve mekân yakınlığına daha az bağlı olması anlamına gelirken, gazetelerin de daha olay odaklı olmasına olanak sağladı. Teknik telgraf aracının getirdiği dönüşüm, gazetelerin doğasını yeniden şekillendirdi. Giddens, belirgin bir şekilde McLuhan'ı takip ederek, zaman ve mekânın yeniden yapılanmasının uzaktaki olayları günlük hayatın parçası yaptığını ve modern medya içeriğini bir kolaj etkisi verecek şekilde yeniden şekillendirdiğini öne sürer.

Modernitenin değişen hatlarının uzun vadede hem birleştirici hem de parçalayıcı etkileri vardır. Örneğin, gazetenin mozaik benzeri doğası, hem insanlığın tek bir dünyayı paylaştığı görüşünü uyandırır hem de çeşitliliğin farkına varmamızı sağlar. Giddens, yine McLuhan'a çok benzer bir damardan, küresel yaşam biçimlerinin içepatlamasıyla insanlığın şu anda çok sayıda fırsat ve sorunu paylaştığı düşüncesinin güçlendiğini iddia eder. Ancak toplumsal birleşme biçimlerinin aynı zamanda parçalanma süreçleriyle el ele gittiği konusunda Giddens'la aynı fikirdeyim. Giddens'ın (1991: 188) söylediği gibi, bir gazete okuma edimi bizi bir düzeyde küreselleşmeyle ilgili meselelerden haberdar edebilir, ancak bir diğer düzeyde, dolaşımdaki gazete sayısı düşünüldüğünde, diğerleri arasından belli enformasyon biçimlerinin bilinçli seçimini gerektirir. McLuhan'ın iletişim teknolojisinin birleştirici içerimlerine ve bunların ortaya çıkmasına yardımcı oldukları anlamların görece önemsizliğine yaptığı vurgu, bu noktayı gözden kaçırmasına neden olmaktadır.

Diğer açılardan Giddens'ın saptamaları, Goody'nin McLuhan'a yönelttiği eleştirilere benzerlik gösterir. Goody ve Giddens sözlü kültürleri, köyün zaman-mekân örgütlenmesini bütünleştiren geleneksel yaşam biçimlerine mahkûm olarak tanımlarlar. Yazının ortaya çıkışı, Goody'e göre, eleştirel düşünürü olanaklı kılar; Giddens içinse zaman-mekân uzaklaşmasına katkıda bulunarak benzeri bir etkide bulunur. Bu da bilgi

üretiminin geleneksel kod ve pratiklerin yeniden yorumlanmasından muaf olmasına olanak sağlar. Zaman/mekânın yerden ayrılması ve bilginin geleneğin elinden alınarak eleştirel kullanımı modernitenin düşünümsel doğası için uygun koşulları yaratır. Uzman bilgi biçimlerinin düzenli olarak yerinden çıkarılmasının eleştirel pratiklerin sürdürülmesini nasıl sağladığını daha önce görmüştük. Giddens şöyle der: "Bütün kültürlerde, toplumsal pratikler, beslendikleri süregiden buluşlar ışığında düzenli bir şekilde değiştirilir. Ama ancak modernite evresinde uzlaşımların değişimi, insan hayatının (prensipte) bütün yönlerini kapsayacak kadar radikalleşmiştir" (1990: 38-39).

Modernitenin düşünümsel çatısı, nihayetinde akıl dahil hiçbir şeyin mutlak veya sorgulanamaz olmadığı bir dünyayı müjdelemektedir. Düşünümsellik, yani yeni bilgiler ışığında insan eyleminin değişmesi, modern kurumlarda derinlemesine tescil edilmiştir. Tekrar edersek, McLuhan'ın geleneğin çöküşüne ve elektronik iletişim biçimleri altında sözde geri dönüşüne dair tepkisel okuması sorgulanmalıdır. Yeni kitle iletişim araçları modern toplumları modern-öncesi köyde görülen bir rasyonalite biçimine geri döndürmemiştir. Bu noktada, yazdıkları telafi edilemeyecek şekilde hatalıdır. McLuhan, medyanın yeni katılım ve mekânsal bağlantı biçimleri oluşturduğunu savunurken haklı, ancak kültürel araçlar ile düşünümsel sorgulama arasındaki bağlantıyı kurmadığı ölçüde de temelden hatalıdır. Öyleyse, Giddens'ı takip ederek, yeni bilgileri ulaşılabilir kılmış birincil mekanizmalardan birinin kitle iletişim aracı olduğunu söyleyebiliriz. Çeşitli iletişim araçları izleyicinin hayatını, zaman ve mekân içindeki önceki konumlarından koparılmış perspektiflerle doldurmuştur. Mevcut toplumsal pratiklerin eleştirel incelemesi, elbette gözden geçirilmiş bilgiyi dolaştıran iletişim ağlarıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla, Goody ve Giddens'a göre kültürel eleştiri nosyonu, teknik iletişim araçları ile yakından bağlan-

tılıdır. Kültürel araçlar, hem depolama aygıtları olarak hem de enformasyonu zaman ve mekânda yeniden konumlandırmada aracı olarak işlev görürler.

Bu perspektifler, modernitede daha düşünümsel bir kültürü teşvik etmede teknik araçların önemli bir rol oynadıklarını ifade eder. Bir örnek vermek gerekirse, Amerikan talk-şovları çoğunlukla modern hayatın en mahrem yönlerine ilgi gösterir. İster çocuk istismarını, ister dağınık eşleri, isterse ırklar arası ilişkileri konu ediniyor olsunlar, yakın zamana kadar kamunun gözünden sakınılan bir dizi toplumsal kaygıyı kamusallaştırma işlevi görürler. Bu konular, çoğunlukla sansasyonel bir havada işlense de (Amerika'da kanallar arası rekabetin yoğunluğu, izleyici çekmek için çok çeşitli araçların kullanılması demek olmuştur), talk-şovlar kamusal ile özel olan arasındaki ilişkileri yeniden bağlamsallaştırmıştır. Bu programların videokasetlerde depolanabilmesi, araştırmacılara cinsellik ve ırk meselelerinin nasıl temsil edildiğini incelemesi fırsatı sağlar. Program tek bir kez izlenebilseydi, bunu yapmak elbette çok zor olurdu. Kültürün küresel bir televizyon piyasasında taşınabilir hale gelmesi, bu tarz programların potansiyel olarak çok geniş bir izleyici kitlesine ulaşabilmesi demektir. Giddens'ın gösterdiği gibi, talk-şovlar uzman görüşü ve izleyici katılımının popüler bir karışımını sunar. Bu da Birleşik Devletler'den kökten farklı bağlamlardaki izleyicilere, kendi ulusal bağlamlarında daha bastırılmış olabilecek konular hakkında tartışmalarla karşılaşma olanağı sağlar. 'Sağlıklı bir ilişkiyi oluşturan nedir' sorusunun yeniden bağlamsallaştırılması böyle soruları kısmen profesyonel heyetlerin elinden kurtarıp kamusal düşünceye açar. Yine de bu analizdeki temel sorun, teknik araçların modernitede düşünümselliği nasıl demokratikleştirdiğine yönelik ilgilerin, talk-şov ortamlarında üretilen sohbetlerin niteliğinden fazlasıyla ayrı tutuluyor olmasıdır. Belirttiğim gibi, izlenme payı kapma ihtiyacı, bu tarz tartışma-

ların parlak üretim değerlerinin, şok ve şaşırtma unsurlarının hâkimiyetine girmesine yol açabilir. Bu nokta, bu bölümün konusunun dışındadır; ancak teknik araçların belli bir demokratikleştirici etkisi olmuşsa da, kendi başlarına bilgili tartışma düzeylerinin teminatı olmadıkları açıkça görülmelidir. Goody ve Giddens'ın gözlemlerinin önemini yadsımıyorum; ancak toplumsal hayatı eleştirel bir şekilde yeniden düşünmek için gerekli olan gösterge kültürünün belli normatif düşüncelere bağlı olması gerektiğini savunmak, bu kitabın amaçları için can alıcı önemdedir.

McLuhan ve Innis gibi, Goody ve Giddens da modern toplumların gelişimini anlamada iletişimsel sistemlerin evrimine merkezi yer verir. Bana kalırsa, iletişim araçlarının gelişimi, kitle toplumunun yükselişi ve çöküşüyle yakından ilişkilidir. Son zamanlarda kitle toplumunun çöküşü, savaş-sonrası toplumda gerçekleşen bir dizi kültürel değişimle ilişkilendirilmiştir. Bu değişimler arasında değişen iş pratikleri, geleneksel siyasi partilerin gerilemesi, ulusal geleneklerin zayıflaması ve değişen aile yapısı vardır. McLuhan'ın anladığı gibi, teknik araçların doğasındaki değişimin belli kültürel ilişkilere dair içerimleri de vardır. Batı toplumlarının 20. yüzyılın başlarında tanık oldukları kültürel bütünleşme düzeyi, sık sık daha parçalı bir şimdiki zamanla karşılaştırılmaktadır. Ulus devletin yükselişine eşlik etmiş iletişim sistemlerinin merkezi ve ulusal doğası, yurttaşların dikey çerçevelerde bütünleştirilmelerinde kendisini gösterir. İletişim yapılarının ağırlık merkezlerindeki değişim, bugün görülen öznellik çeşitlerini de etkilemiştir. Kablo, uydu yayıncılığı ve daha küresel yayıncılığın ortaya çıkışı, çeşitlilik gösteren bir dergi piyasasının süratli doğuşu, hava dalgalarının ticarileşmesi ve video cihazına sahip evlerin sayısındaki artış, kültürel üretimin eksenini değiştirmiştir. Tüketiciler, artık satın almak isteyebilecekleri kültürel biçimler üzerinde daha geniş bir seçme şan-

sına ve denetim imkânına sahiptir. Bu da tüketicilerin geleneksel kültürel üretim biçimlerinden uzaklaşmasına ve görülmemiş çeşitlilikteki bir semiyotik malzemenin tadını çıkarmasına olanak sağlamıştır. Medya teknolojilerindeki gelişmeler, sadece izleyicileri parçalara bölmekle kalmamış, iletişim araçlarının ulusal güdümleme ve denetim amaçlı kullanımını da sınırlandırmıştır. İletişim ağlarının, ulus devletlerin enformasyon akışını düzenleme kapasitesini ortadan kaldırması, yukarıdan ideoloji dayatılmasına da sınırlar koyar. Bununla birlikte, medya sistemleri büyük oranda ulusal karakterlerini korumaktadır; bu tarz argümanlar hatalı bir şekilde, ticari sistemlerin de keza telkin amaçlı kullanılamayacağını varsayar. Buna karşın, medya pazarlarının hızla çoğalmasının, önceki iletişim şekillerine kıyasla bu tarz stratejileri daha karmaşıklaştırdığı güvenle söylenebilir. Yani, önceki toplumsal bütünleşme kalıplarının yıkılması, günümüzde nüfusun büyük bir kısmının ulaşabildiği teknik sistemlere bağlanabilir.

Bu meselelerle, modernite tarihinin, medya teknolojilerinin gelişimi açısından nasıl yazılabileceğine ilişkin belli bir fikir sahibi olabiliriz. Böylesi bir tasarıda, Innis ve McLuhan'ın yazılarında görülen teknolojik belirlenimcilikten kaçınılmalı, ancak iletişim yapılarını diğer formasyonlara indirgeyen işlevselci veya Marksist tezlere de eleştirel yaklaşılmalıdır. İletişim araçlarının gücünü abartmamak için de aynı derecede dikkat göstermek gerekir. Goody, Giddens ve McLuhan'ın gösterdikleri gibi, modern toplumların şekillenmesinde kitle medyasının rolünü tam olarak anlayabilmek için gerçekten de iletişim araçlarına eğilmek gerekir. Ancak McLuhan ve hatta Innis de, anlam ve kurumların kesişimine dair bir ilginin yerine teknolojiye dair bir ilgiyi geçirme arzularıyla yanlış yola saparlar. Burada sunulan analize göre, medya teorisi, farklı ama birbirleriyle ilişkili analiz düzeyleri arasındaki gerilimi korumaya çalışmalıdır.

Daha Eleştirel Düşünceler

Bu noktaya kadar, Marshall McLuhan'ın görüşlerine nispeten sıcak yaklaştım. Ancak daha sağlam bir eleştirel açıklama sunmadan McLuhan'ın yazılarını diriltme amacında değilim. McLuhan'ın eserlerini kitle iletişim çalışmalarıyla bağlantılı bir şekilde hakkıyla değerlendirmek için, en azından dört eleştiri düzeyi daha saptanmalıdır: 1) Zaman ve mekânın doğasına ilişkin yanıltıcı düşünceleri; 2) medyada görülen birleştirme ve parçalama diyalektiği; ve 3) medya teknolojisinin gözetim stratejileri için nasıl kullanılabileceği. Son olarak, daha sonraki bir tartışmaya hazırlık olarak, 4) McLuhan'ın teorilerinin, özellikle kamusal bir mekânın geleceğine dair içerimlerine değineceğim.

1) McLuhan'a göre kitle iletişim araçları aracılığıyla yerkürenin içepatlaması, anlamlı inşalar olarak zaman ve mekânı yok etmiştir. Enformasyonun hareketi, anlamlı bütün zamansal ve mekânsal ilişkilerin çöküşüyle sonuçlanmıştır. Bu tarz yorumlar, hem özcü hem de fazlasıyla abartılıdır. McLuhan'ın mekân anlayışını ele alırken (gerçi zaman açısından da benzer bir tartışma yapılabilir), Henri Lefebvre'in (1991) yazıları bu konuda yerinde analizler sunar.

Lefebvre'e göre mekân, hem maddi hem simgesel toplumsal pratiklerin ürünüdür.[4] Üç farklı düzeyde mekânsal pratikten söz edebiliriz. İlk olarak, doğrudan belirli mekânların üretimini ve yeniden üretimini içeren pratikler vardır. Modern ulus devlet, bu açıdan kavramlaştırılabilir; çoğunlukla belli giriş ölçütleri uygulayarak yurttaşların sınırlarından geçişini düzenlemeye çalışır. Bu tarz pratikler, belli yurttaşlık anlayışlarını zamana karşı nispeten

[4] Lefebvre, Derrida ve Barthes gibi post-yapısalcı yazarları, mekânı dilin metaforik işleyişine indirgediklerini düşündüğü için eleştirir. Bu, fiziksel mekân ve toplumsal mekân arasında teorik bir ikilik oluşturur. Okunması gereken bir dile dönüştürüldüğünde, mekân, toplumsal pratikler aracılığıyla inşa edilme şeklinden soyutlanmış olur. Lefebvre, bu yüzden, mekânın üretimine bu kadar önem verir.

dayanıklı bir şekilde yeniden üretmeye yarar. Lefebvre, ikinci olarak, doğrudan mekân üretimine bağlanan belli mekân temsillerinin bulunduğunu söyler. Çağdaş mimarinin temsili pratikleri bu şekilde düşünülebilir. Para (sermaye) ve iktidarın (devlet) müşterek aracıları kent peyzajını durmaksızın dönüştürürken (mekânsal pratik), bunun nasıl yapılabileceğini hesaplayabilmek için mimarların çizim ve tasarımlarına bağımlıdırlar. Aslında Batı'ya özgü teknoloji biçimlerinin ve kurumsal pratiklerin küreselleşmesi açısından Lefebvre, kapitalizmin, onun deyişiyle soyut mekânı doğurduğunu öne sürer. Soyut mekân, farklılık ve ötekilik biçimlerini düzleştiren emperyalist bir güdü ve teknolojik akıl biçimleri aracılığıyla yönetilmektedir. David Harvey (1989), sermaye ile emek arası ilişkilerde mekânsal eksenin önemini koruduğunu belirtmiştir: Mekân üzerinde sermayenin akışkanlığı egemenken, emeğin, günümüzde direnişini yerel yer (*local place*) aracılığıyla örgütlemesi daha iyi olacaktır. Son olarak, Lefebvre'in deyişiyle temsil mekânları vardır: Egemen üretim ilişkilerinden nispeten bağımsız, sanat gibi çokboyutlu simgesel işaretler.

Lefebvre'in analizi, ilk bakışta, en azından mekânsal pratiklerin farklı düzeyleri olduğunu anlamamızı sağlar. McLuhan, birbirlerile ilişkili mekânsal analiz düzeylerini elektronik araçların dönüştürücü etkilerine içepatlatmıştır. Ayrıca Lefebvre, mekânsal pratiklerin genellikle zamana karşı belli bir dayanıklılığı olduğuna dikkat çeker. Bu da hem McLuhan'ın mekânın sonunu belirten düşüncelerinin özcülüğünü gösterir, hem de melez kimliklere eğilirken –burada Hall'un ilk dönem görüşlerinden bazıları aklıma geliyor– daha dayanıklı formasyonların devamlılığını koruduğunu ihmal eden post-yapısalcı yazarlara karşı bir düzeltme görevi görür. Konumu saptanabilen bir ulusal basının üretimine devam ediyor olması önemlidir. Ulusal bir gazete satın alma şeklindeki toplumsal pratiğin, zaman ve mekânı bağlayan nispeten sabit bir kimliğe işaret ettiği gösterilebilir. Dahası, Lefebvre'in te-

rimleriyle söylersek, kitle medyasının getirdiği bazı mekânsal dönüşümleri yeniden kurumsal süreçlere bağlayabiliriz. Bu, önceki bir noktayı akla getiriyor: Kamusal mekânı aynı anda, hem ticarileştirmiş hem de özelleştirmiş bu diyalektik toplumsal ilişkilere ilgi göstermeden, teknolojiyle simüle edilmiş bir küresel köy kavramlaştırması yapılamaz. Lefebvre'in daha maddi olan ilgileri, bize mekânın dönüşümünün yalnızca teknolojik değil, daha çok kurumsal referans çerçevelerine dayalı olduğunu hatırlatır. Diğer yandan, Lefebvre'in teorisinde, teknik araçların McLuhan'ın özellikle altını çizdiği bazı kapasitelerine nasıl yer verilebileceğini düşünmek güçtür. Lefebvre, materyalist referans çerçevesinde, televizyonun enformasyonu zaman ve mekân boyunca yeniden bağlamsallaştırabilmesini, kabaca sermayenin çıkarlarına bağlamak zorunda kalmıştır. Elektronik araçların küresel yayılımının kapitalizmin gelişmesine bağlanabileceğini, ancak bu süreçlerin doğurduğu bazı kültürel içerimlerin belli teknik araçların özellikleri şeklinde kavramlaştırılması gerektiğini söylersek, belki daha sağlam bir teorik temele dayanmış oluruz.

Peki ya McLuhan'ın zaman ve mekânı anında iletişim biçimleri olarak göstermesine ne diyeceğiz? Marjorie Ferguson (1990; 1991), anında iletişim *görüntüsünün* belli bazı temsillerin diğerlerine tercih edilmesini sağlayan seçim ilişkilerini örten ideolojik bir güdümleme biçimi olarak işleyebileceğine dikkat çekmiştir. Bir kez daha McLuhan'ın yalnızca teknolojik olan paradigması, kitle medyası üzerine daha toplumsallaşmış düşünceler üretmesini engeller. Ferguson, bu doğrultuda, görüntü üretimindeki belli bazı toplumsal ilişkilerin, öteki olana ilişkin temsil ve görüntülerin seçimine bağlanabileceğini ileri sürer. Örneğin modern devlet, kitle iletişim araçlarının yurttaşlarına ilettiği enformasyonu sürekli gözetim altında tutar. Bu, özellikle yoğun toplumsal çatışma dönemlerinde hassas enformasyonun iletiminde sansür, fiili baskı veya etkin caydırma gibi önlemlere yol açabilir. Bunların hepsi

söz konusu soruna örnektir. Belki de medyanın zaman ve mekânı yok etmediğini, ama kökten sıkıştırdığını söylemek daha doğru olacaktır. David Harvey (1989), kapitalizmin küresel yayılımının, gündelik hayat süreçlerini, onun deyişiyle ***zaman-mekân sıkışması*** aracılığıyla hızlandırdığını iddia eder. Böyle bir argümanda, Harvey'in yaptığı gibi, kurumların belli bazı görüntü ve izlenimleri yerinden çıkarmadaki payına ve bunları küresel, ulusal veya yerel çapta nakletmede oynadıkları role, teknolojik bir paradigmaya içkin olan sınırlamalara yenik düşmeden vurgu yapılmalıdır. Daha önce belirttiğim gibi, medyanın nispeten sabit mekânsal ağlarda yerinin tespit edilemediği bir an gelene kadar, mekânın yok olduğu söylenemez. Bugünkü akşam haberlerinde ana haber öyküsü, dünyanın herhangi bir bölgesinden olabilir, ancak yine de büyük olasılıkla Batı dünyasıyla ve hatta ulusla ilgili olacaktır. Dahası, ulusun kültürel olarak birleştirici gücü azalıyorsa da Avrupa bağlamında haber programları, çoğunlukla ulus devletlerin sınırları içerisinden yayınlanmakta ve yine çoğunlukla kendi özgül kaygılarını yansıtmaktadır. Zaman-mekân ilişkileri bakımından bizim için anında iletişimden daha önemli olan, kurumsal ve teknolojik matrislerin yerel, ulusal veya küresel kimliklerin korunması veya yok olması meselesiyle nasıl kesiştikleridir (Schlesinger, 1991).

2) McLuhan'ın akıl yürütmesinde ilgiye değer bir nokta, kitle iletişim araçlarının yabancıların olmadığı bir dünya ürettiği düşüncesidir. Bununla, egemen bir matbaa kültürünün tersine yeni medyanın, daha az hiyerarşik bir giriş düzeyine sahip olması nedeniyle demokratikleştirici bir etkisi olduğunu kasteder. Bu da yakın (*intimate*) ilişkilere mekân oluşturan, içepatlayan bir yerküre hissini güçlendirme görevi görür. Bu düşünceler Joshua Meyrowitz, (1985) tarafından ilginç bir şekilde geliştirilmiştir. Meyrowitz'e göre, televizyon izlemek bir kitap, plak veya dergi satın almaya atfedilebilecek düzeyde bir kamusal yükümlülük i-

çermeyen özel bir edimdir. Örneğin insanlar, transvestizm üzerine bir dergi almaktan çekinebilir, ancak aynı konuda bir televizyon programı izlemekten pek de rahatsız olmayabilirler. Televizyon çeşitli yaşam biçimlerine ilişkin anlayışımızı derinleştirmeyebilir, ancak en azından yakınımızdaki toplumsal mekânları paylaşmayan ötekilere ilişkin bir yüzey aşinalığı sunar. Meyrowitz televizyonu, çeşitli toplumsal alanları boydan boya kesen, toplumsal etkileşimin sınırlarını yeniden tanımlayan bir kamusal iletişim biçimi olarak görür. Aslında televizyon, aynı yerde birlikte bulunma (*co-presence*) ve mesafe ilişkilerini ve Goffman'ın (1971) deyişiyle sahne önü ve sahne arkası alanlarını bulanıklaştırır. Sekreteriyle bir ilişki yaşadığı iddiasıyla ilgili sorularla karşılaşıp sözcüklerini hatalı seçen bir bakan için bu çeşit sonuçlar söz konusudur. Televizyon, bakanın daha özel ortamlara saklamayı tercih edeceği mahcubiyetini görünür kılar. Onun rahatsızlığını görebilmemiz, başka bakımlardan güçlü insanların da bizim gibi sıradan insanlar olduğunu hatırlatarak büyü bozucu bir etkide bulunur. Siyasetçilere ilişkin sıradanlık hissi, çokça ifade edildiği gibi, Batı demokrasilerindeki yurttaşlar arasında saygı hissinin azalmasına bağlanabilir. Elbette siyasetçiler, oy veren halkla daha 'görünür' kılınan ilişkileriyle başa çıkmak için, yeni stratejiler geliştirecektir; arka alanları gizlemek için ortak çabalarda bulunulurken mesafe ilişkilerini yenilemenin yolları aranacaktır.

Meyrowitz'e göre televizyon, sadece halk ile siyasetçiler arasında değil, erkekler ile kadınlar ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki toplumsal ilişkileri de yeniden biçimlendirir. Meyrowitz, yukarıda sunulan tartışmaya uygun şekilde, televizyon aracının cinsiyetler ve kuşaklar arasında önceden ayrılmış olan toplumsal dünyaları birleştirdiğini iddia eder. Televizyon, kadınların geleneksel olarak dışlandığı iş ve siyasetin kamusal alanı üzerindeki örtüyü kaldırmıştır. Toplumsal deneyimin bu alanlarını ideolojik olarak maskelemek için, tarihsel olarak, erkek-tanımlı matbaa

kültürü kullanılmış, kadınlar etkili bir şekilde susturulmuş ve ev alanında yalıtılmıştır. Keza televizyon, çocuklara da önceleri toplumsal olarak uzak olan yetişkinler dünyasına giriş olanağı vermiştir. Çocuklar, yetişkinlerin günlük hayatın parçası olarak karşılaştığı çok sayıda kamusal ve özel soruna değinen pembe dizileri düzenli olarak seyretmektedir. Bu düşünceler, matbaa makinesinin icadının yetişkinleri ve çocukları okuryazar ve okuryazar olmayan şeklinde tabakalaştırdığını savunan Postman'ın (1982) görüşlerini hatırlatır. Önceleri çocukların yetişkin dünyasına geçiş haklarının bir parçası, yetişkinlerin kitap kültürüne aşinalık kazanmalarıydı. Postman'a göre, özgül bir yetişkin dünyası fikrini ortadan kaldırma eğiliminde olan teknik televizyon aracı, bu durumu dönüştürdü. Bizler, artık üstünde açıkça konuşulmayan pek konunun kalmadığı, kamusal olarak görünür bir dünyada yaşıyoruz.

Meyrowitz ve Postman'ın argümanları da teknolojik belirlenimciliğin benzer sorunlarını paylaşır. İkisi de McLuhan gibi, teknolojinin toplumsal birleşme biçimlerini teşvik etme kapasitesini abartırlar. Televizyonun, Meyrowitz'in ortaya koyduğu bazı etkilerde bulunmadığını iddia ediyor değilim; televizyonun en iyi, bir birleştirme ve parçalama diyalektiği aracılığıyla anlaşılabileceğini öne sürüyorum. Stephen Kline (1993), oyuncak üreticilerinin 1950'lerden bu yana, televizyon reklamları yoluyla çocukları açıkça hedef aldıklarını ileri sürer. 1980'lerde televizyon programlarının giderek ticari ürünler için kendi başlarına reklam haline gelmeleriyle, çocuk kültürünün ticarileşmesi yoğunlaşmıştır. Kapitalist çıkarlar, daha kolay tanımlanabilir kişilikler yaratmak için, yoğun psikolojik araştırmalar, promosyon kampanyaları ve kitlesel pazarlamaları işe koşmuştur. Estetik üretimin ve meta üretiminin birleştirilmesi aracılığıyla, çocukların oyunları, hayal gücü ve kurguları ticari ajanslar tarafından sömürgeleştirilmiştir. Elbette yoğun pazarlama stratejileri, ge-

nellikle başarısızlığa uğramış veya çocuklar ve ebeveynler tarafında dirençle karşılaşmıştır. Yine de parçalı bir izleyicinin açıkça hedeflenmesi, Marshall McLuhan'ın daha verimli bazı içgörülerini geliştirmek için daha diyalektik bir analiz çerçevesinin, birleştirme ve parçalama süreçlerini kavramlaştıran bir çerçevenin gerekliliğini göstermektedir. Kline, televizyonun yalnızca çocukların kendilerini yetişkinlerin dünyasına alıştırmak için kullandıkları bir araç olmadığını; kapitalizmin olabildiğince rekabetçi oyuncak pazarını genişletme stratejilerinde, bizzat çocukların önemli bir pazar dilimi haline geldiğini öne sürer.

3) Son zamanlarda birçok kitle iletişim teorisyeni, iletişim ağlarının toplumsalı giderek daha fazla görünür kıldığını öne sürmüştür. J.B. Thompson ve Meyrowitz, McLuhan'ı takip ederek, bu gelişmelerin toplumsal ilişkilerin daha fazla demokratikleşmesi olasılığına yer açtığını düşünürler. Ancak bana kalırsa, bu tarz düşünceler önemli bir kör nokta içerir, çünkü gözetimle ilişkili meselelere değinmezler. Thompson (1994) ve Meyrowitz (1985), kamusal görünürlükleri sayesinde siyasetçilerin ellerine geçen fırsatlar ve riskler üzerine düşünceleriyle, McLuhan'ın içepatlama üzerine argümanlarını ilginç bir yönde geliştirirler. Ancak McLuhan, Meyrowitz ve Thompson, egemen grupların eylemlerini görünür kılan araçlara odaklanırken, iletişim teknolojilerinin daha güçsüz olanların eylemlerini denetleme amacıyla nasıl kullanılabileceğini göz ardı ederler. İletişim sistemlerinin tarihsel gelişimi üzerine şüphesiz pek bir şey söylememişse de Michel Foucault'nun yazıları, bu noktada önemini gösterir.

Foucault (1977), disipliner iktidarı, modern kurumlara özgü iktidar ve bilgi biçimi olarak tanımlar. *Ancien regime*[*] gibi modern-öncesi toplumlarda kral kendini görünür kılarken, iktidarın üzerinde işlediği bağımlı nüfus görünmezdi. Foucault'nun

[*] Fransız Devrimi öncesinde Fransa'nın siyasal ve toplumsal sistemi (ç.n).

tanımıyla modern hapishane toplumunda (*carceral society*) ise bu durum açıkça tersine çevrilmiştir. Artık iktidar işleyişi, disipline edilmesi, gözlenmesi ve yargılanması gereken bu özneleri görünür kılar. Artık iktidarın kendisi görünmezliği amaçlarken, kurumsal mekânın yeniden örgütlenmesi aracılığıyla denetim nesneleri tekrar görünür hale gelirler. Devlet, modern koşullarda, halkı gözlemek için karmaşık bir gözetim teknolojisinin dağılımına güvenir. Halk karmaşık bir dizi gözetim teknolojisinin eylemlerini kaydetmesine izin vererek kendini görünür kılarken, halkı gözetleyenler gözden uzak kalır. Bir bankada sıraya girmek, bir alışveriş merkezinde alışveriş yapmak veya kimi spor olaylarına katılmak gibi çeşitli faaliyetler, kalabalığın düzenli olarak gözetlenmesini içerir. Bu düşünceler ışığında, iletişim teknolojilerinin, genelde toplumsal hayatın farklı alanlarını içepatlatmakla kalmayıp güçsüz olanların gözetlenmesini de mümkün kıldığını söyleyebiliriz.

Böylesi düşünceler bir kitle iletişimi sosyal teorisine nasıl bir ışık düşürür? Çoğu medya ürünü nispeten kapalı özel alanlarda tüketildiği için, izleyici faaliyetinin genelde Foucault'nun tanımladığı mekanizmalara maruz kalmadığı şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Devletin normatif bakışının (*gaze*) genişlemesiyle belli mahremiyet haklarına kavuşulduğu şeklinde –Foucault'nun değinmediği– bir saptama da yapılabilir. Bu perspektifler, Foucault ve takipçilerinin her yere yayılmış hapishane toplumuna dair daha abartılı iddialarını dengeleme görevi görür. Thompson, Meyrowitz ve McLuhan'ın kitlesel iletişim biçimlerinin müjdelediği daha demokratik yaşam biçimleri üzerine düşünceleri de buraya eklenebilir. Norberto Bobbio (1987), modern iktidarın kendisini görünmez kılmaya çalıştığı konusunda Foucault'yla aynı fikirdedir. İktidarın saklı doğası, demokratik temsil ve merkezsizleşme anlayışlarına aykırıdır. Bobbio'ya göre demokrasi fikri, toplumsal hayatın daha fazla alanını görünmez

ve yok kılmak değil, görünür ve var kılmaktır. Foucault'ya dönersek, modern-öncesi toplumlarda iktidar kullanımı görünür olmuş olabilir, ancak neden bazı kararların diğerlerine tercih edildiğine dair nedenler görünmez kalmıştır. Foucault'nun bu kadar şüpheyle baktığı Aydınlanma geleneğinin amacı, Bobbio'nun analizinde, önceleri gizli kalmış iktidar işleyişinin kamuya açılması ve meşruiyettir. Foucault, görünürlüğü modern bağlamlarda, demokratik yükümlülük biçimleriyle değil, tabi olmayla eş tutarken hatalıdır. Foucault, Thompson'ın (1994: 41) ifadesiyle *küresel gözetimin* (global scrutiny) tanıdığı demokratik olanaklar hususunda disipliner iktidar kullanımının yanıltıcı olduğu konusunda haklıdır. Bununla, siyasal iktidar kullanımının giderek görünürleşen bir dünya sahnesinde gerçekleştiğini kasteder. Kitle iletişim araçları, despotik devletlerin eylemlerini –Çin'de demokrasi yanlısı hareketin bastırılması gibi– dünya yurttaşlarına sürekli görünür kılmaktadır.

Yine de Foucault'nun açıklamalarının medya araştırmacıları için taşıdığı büyük önem konusunda ısrarlıyım. Örneğin popüler basın, Foucault'nun tanımladığı disipliner iktidar biçimlerine benzer teknikleri sıklıkla kullanır. Tabloid basın içeriğinin büyük kısmı, demokratik kamusallık mekanizmalarıyla ilgili olduğu kadar, sıradan insanların *özel* hayatlarının gözetiminin normalleştirilmesiyle de ilgilidir. Aksi birçok iddiaya rağmen, tecavüz kurbanları ve suçlu yakınlarının kimliklerinin kamuya açıklanması ve ayaklanmaların çoğunlukla ırkçı biçimde haberleştirilmesi, demokratik fikir akışından ziyade iktidar biçimlerinin normalleştirilmesiyle ilgilidir. 20 Ekim 1993 tarihli *The Sun* gazetesi, bu tarz iki örnek sunar. Birincisinde, üniversite öğrencilerinin düzenlediği sözde çılgın seks partilerini *keşfeden* kılık değiştirmiş bir grup haberci söz konusudur. Bu haber, üniversite kampüslerinde gerçekleşen, kurbanın faili tanıdığı tecavüz (*date rape*) olaylarıyla ilgili bir tartışmanın arka planını oluşturma amaçlıdır. Gazetede, konuyu farklı

boyutlarıyla ele alan her türlü tartışmanın karşılaşmak zorunda kalacağı cinsellik ve iktidar sorunları yanlış temsil edilirken, öğrencilerin sapkınlığını konu alan feci bir yorum sunulmuştur. Aynı tarihli baskıda, ırkçılık-karşıtı bir yürüyüşte tuğla fırlatırken kameraya yakalanan bir postacının işverenleri tarafından nasıl işten uzaklaştırıldığı bildirilmektedir. Haberdeki iddiaya göre, bu durum, gazetenin yayınladığı fotoğrafın ve okuyuculara söz konusu kişinin kimliğini belirlemeye yönelik yaptığı çağrının doğrudan bir sonucu olmuştur. İki yazı da, enformasyon teknolojisinin daha kapsamlı kamusal hoşnutsuzluk yaratmak için tikelleştirilmiş ahlâki suç olayları yaratmakta nasıl kullanılabileceğine örnek oluşturur. Bu haberler, Foucault'nun terimleriyle, sapkın hareketlere dair net olaylar sunarak halka düzenlenmiş davranış normları dayatma çabasındadır. Foucault'da karşılaştığımız sınırlılıklara rağmen, rast gele seçilmiş bu tarz örnekler, normalleştirici pratiklere ilişkin bir analizin, kitle iletişim araçlarının kamusal hayatı demokratikleştirme rolüyle sınırlı bir açıklamaya feda edilmemesi gerektiğini göstermektedir. Daha sağlam bir kamusal medya teorisinde, iletişim teknolojilerinin eleştirel düşünüm doğuran kamusal potansiyeli kadar, disipliner mekanizmalarda açıkça görülen tehlikeler de dile getirilmelidir.

4) McLuhan'ın açıklamaları, dikkatimizi enformasyon teknolojisi ile kamusal alan arasındaki ilişkiye çeker. Habermas'ın (1989) ana hatlarını çizdiği kamusal alan versiyonu, matbaa teknolojisinin egemenliğindeki bir toplumun ürünüdür. McLuhan, matbaanın bireysel düşünce ve fikir oluşumu için gerekli olan özel alanı beslediğini söyler. Aynı şekilde, elektronik iletişim biçimleri de, toplumsal alanların içepatlaması yoluyla ve daha etkileşimli bir mekânı besleyerek eleştirel bir düşünümsel alanı ortadan kaldırır. McLuhan'ın argümanları, Postman (1985) tarafından biraz muhafazakâr bir şekilde yeniden yorumlanmıştır. Postman, elektronik iletişim araçlarının rasyonel bir kamusal me-

kânı zayıflattığı konusunda McLuhan'la aynı görüştedir. Matbaanın mantıklı dünyası, rasyonel bir demokrasinin değerlerini geliştirmekten aciz bir araç –televizyon– tarafından alt edilmiştir. Görsel bir araç olarak televizyon, çok az beceri gerektirir ve özden çok tarza (*style*) ilgiyi teşvik eder. Jenson'ın (1990) belirttiği gibi, Postman'ın McLuhan'dan miras aldığı teknolojik paradigma, televizyonun anlamını yine iletişim araçlarının belirlediğini varsayar. Yine de bu, iletişim teknolojileri ile kamusal alan arasında kurulacak bir ilişki olmadığı anlamına gelmez.

McLuhan'ın kamusal alan konusundaki argümanlarının büyük oranda yanlış olduğu düşüncesindeyim. Analizinde, iletişim araçları ile eleştirel tartışma ve müzakere biçimlerini besleyecek bir kültür arasındaki bağlantının önemi açıkça göz ardı edilmiştir. McLuhan'ın da farkında olduğu gibi, elektronik iletişim biçimleri kamusal alanı köklü bir şekilde yeniden tanımlamıştır. Enformasyon arzındaki artış ve kültürümüzün genel olarak hızlanması, eleştirel düşünceyi daha sorunlu hale getirmiştir. McLuhan'ın soğuk diye tanımladığı araçlara yönelişin artması, videonun, bilgisayar oyunlarının ve nihayetinde daha etkileşimli televizyon biçimlerinin gelişmesinde görülebilir. Bu, sadece enformasyon sağlayıcıları ile izleyiciler arasındaki dengeyi değiştirmekle kalmaz; kamu anlayışını aşındıran daha uzun erimli bireycileştirici etkilere sahiptir. Bu süreçlerin demokratik kamusal kültür biçimleri için önemli sonuçları vardır. McLuhan gibi, nispeten merkezsiz olmaları ve katılıma izin vermeleri yüzünden televizyon gibi araçların demokratik olduklarını savunmak tatmin edici değildir. Demokrasi kavramı, bir dizi meseleyi kapsayan ortak bir bağlamsal normdur. Örneğin, kendini demokratik olarak gören her kültür, perspektiflerin çoğulluğunu ve meydan okuyucu drama ve tartışma biçimlerini mümkün kılacak kurumsal temeli de sunmalıdır. Günümüzde yeni etkileşimli geleceği pazarlayanların temel kaygılarının bu olduğu, şüphelidir.

Zygmunt Bauman (1993), yakınlarda, bu değişimlerin bazılarını açıklamak için *telekent* kavramını ortaya atmıştır. Bauman'a göre telekent, özne ve nesnelerin sadece haz ve eğlence biçimleri olarak göründükleri yerdir:

> Artık yabancılara açıkça bakılabilir, korkusuzca –hayvanat bahçesindeki aslanlar gibi; dişleri asla vücudunuza yaklaşamayan kükreyen canavarın bütün tüyler ürperticiliği. Yabancılar, TV'de sürekli tekrarlanan suç ve polis dramalarında birbirlerini soyarken, sakatlarken, vururken ve boğazlarken (yabancılardan yabancı oldukları için yapmaları beklenebilecek şeyler) görülebilir. Ya da hayvani tutkularının doruğundayken keyifle seyredilebilirler. Ya da en iyisi, ufacık bir *joystick* hareketiyle hareket ettirilebilir, senaryoya uydurulabilir veya oyun dışı bırakılabilirler. Nesneler olarak son derece yakın; ancak eylemde bulunan özneler olarak mutlu bir şekilde, son derece uzak kalmaya yazgılıdırlar. Telekentte yabancılar zararsız ve güvenlidir (Bauman, 1993: 178).

Televizyon ekranı, evimizden ayrılmadan seyahat etmemize izin verebilir; ancak televizyonun özelleşmiş boş zaman kalıplarıyla bütünleşmesi, modern öznelerin ötekilikle, ancak ciddi bir yükümlülük getirmediği zaman karşılaşması demektir. İnsanların birbirlerine karşı artık hiçbir yükümlülük ve dayanışma hissetmediği bir gelecek tasavvuru güç olduğu için biraz abartılı görünen telekent kavramı, yine de ***sanal gerçeklik*** ve MeTV gibi gelecek teknolojik gelişmelerdeki bazı kültürel dinamiklere dikkat çeker. İki örnekte de görüntüler ve temsiller, öznenin kendi yaşam tarzı beğenilerine ve tercihlerine uyacak şekilde seçilir. Telekentin açtığı mekân, bireysel hazza dayalı bir mekândır; öznenin çok çeşitli medya metinleri üzerinde hiçbir yükümlülüğü olmadan dolaşmasına izin veren bir mekân. Burada ötekilere yönelik bir tavır söz konusudur. Örneğin, şu anda Birleşik Devletler'de geliştirilmekte olan MeTV filmleri, belgeselleri ve komedi programlarını izleyici adına alıcının seçmesine teknolojik olarak izin verecek. Bu, enformasyon otoyolunda sayılarının iyice artması beklenen televiz-

yon ağları ve kanalları göz önüne alındığında, program tercihlerine dair bilgili seçimler yapmakta zorlanabilecek izleyici için faydalı bir aygıttır. Ancak önceden seçilmiş programların izleyicinin önyargılarını etkin bir şekilde zorlamaması gibi daha olumsuz sonuçlar da doğabilir: Şaşırtma ve yüzleşme (*confrontation*) unsurları televizyon kültüründen çıkarıldığında, televizyon izleyicileri normalde seyretmedikleri programlara karşı daha da tahammülsüz hale gelebilir.

Bu tarz olumsuz tahminler, kamusal mekânın sonuna ve atomlaşmış bir haz kültürünün gelişimine işaret etmektedir. Ancak bu düşünceler de fütüristik kalmaya mahkûm; televizyon kanallarının çoğalmasının potansiyel yararları da var. Yeni teknolojinin telekenti teşvik etmektense, ihmal edilmiş izleyici kesimleri için farklı programlar yaratacağını öne sürebiliriz. Daha az maliyetli teknoloji biçimleri sayesinde gazete ve dergi üretiminde (feminist dergilere, siyah basına ve diğer radikal yayınlara olanak sağlayan) nasıl bir devrim gerçekleştiyse, televizyonun açılması da aynı etkiyi yaratabilir. Özellikle matbaa kültürünün alternatif biçimlerinin sınırlı dolaşımı göz önüne alındığında, böylesi tahminler aşırı iyimser görünse de, gelecekteki gelişmeleri herhangi bir kesinlikle tahmin etmek elbette çok güçtür. Ne var ki, kamusal ve iletişimsel sorunlar daha güçlü bir şekilde dile getirilmedikçe, iyimser okumalarımı korumam mümkün olmayacaktır.

Kamusal mekânın çöküşü konusunda McLuhan'ın görüşlerine katılmıyorum, ancak enformasyon ağlarının küreselleşmesinin demokratik kültürler için yeni olanaklar ve tehlikeler taşıdığını öne sürmek makul görünüyor. Bundan dolayı, kamusal mekânı yeniden düşünme çabalarında mekânsal bir vurgunun (yerel, ulusal, küresel) korunması gereklidir. Bu alanların yeniden tanımlanmasında, hem iletişim araçları ve içeriği hem de kurumsal kültür yapılanması göz önüne alınmalıdır. Bu saptamalar tam anlamıyla yeterli olmasa da, McLuhan'ın yazıları,

kültürümüzün şeklini belirleme uğraşında olanlar için kışkırtıcı perspektifler sunmaya devam etmektedir.

Özet

McLuhan'ın analizi zaman ve mekân, içepatlama ve melezlik gibi meseleleri medya çalışmalarına sokmasıyla güncel bir önem taşımaktadır. Kanada sosyal teorisi bağlamından çıkan yazıları, çoğunlukla teknolojik belirlenimcilik ve siyasal muhafazakârlık suçlamalarıyla göz ardı edilmiştir. Önemli bir analitik güç taşıyan bu argümanlar biraz abartılmışlardır. İletişim araçlarının modernitenin gelişiminde ne kadar merkezi bir rol oynadığı konusunda, Goody ve Giddens'la birlikte McLuhan'ın katkısı da anlamlıdır. McLuhan'ın aksine, gerek Goody gerekse Giddens, kültürel araçların belli bazı teknik kapasiteleri ile moderniteye özgü düşünümsel ilişki biçimleri arasındaki bağlantıyı gösterirler. McLuhan'ın, sözlü toplumlara özgü bir duruma dönüşün gerçekleştiği yönünde ısrarı fazlasıyla kısmi ve hatalı görünmektedir. Son kısımda, McLuhan'ın yazılarında, önceki tartışmalarda ortaya çıkanlardan daha önemli kusurlar bulunduğunu gördük. McLuhan'ın zaman ve mekân nosyonları üzerine düşünceleri önemini koruyorsa da, görüşleri daha az özcü ve daha kurumsal temelli bir yaklaşımla desteklenmelidir. Buna ek olarak, elektronik iletişim biçimlerinin McLuhan'ın belirttiği birleştirici ve demokratikleştirici etkisine karşılık gelen kültürel parçalanma ve gözetim de dikkate alınmalıdır. McLuhan'ın yaklaşımındaki sınırlara rağmen, geleceğin daha demokratik kültürlerini destekleyenlerin, değişen teknolojik manzaranın kamusal alanın geleceğine ilişkin içerimlerini yeniden düşünmeleri gerekmektedir. Şimdi postmodernitenin gelişimiyle birlikte bu anlayışların tükenip tükenmediğine daha yakından bakmamız gerekiyor.

Beşinci Bölüm

Baudrillard Fırtınası

Postmodernite, Kitle İletişimi ve Simgesel Mübadele

Heterojen bir Alan olarak Postmodernizm

Genellikle postmodernizm başlığı altında değinilen pek çok mesele vardır ve tek bir birleşik söylem içinde kavramlaştırılamaz. Doğrusu, birleştirme ve sınıflandırma arzusunun arkasında yatan otoriter itkiye karşı çıkan bir felsefi öğretinin, düşünsel alanını isimlendirme çabalarına şüpheyle bakması doğaldır. Buna karşın, içsel çeşitliliğine rağmen postmodernizm çok sayıda hassas konuya ilişkin belli bir bütünlük yakalamıştır. Can alıcı birkaç konu üzerinden bir mücadele alanı ortaya konulmuştur. Bunlar, 1) nesnellik ve dilin göndergesel işlevi gibi felsefi kaygılara karşı mücadele; 2) modern öznelliğin parçalanışı; 3) homojenleştirici itkilere karşı farklılığın korunması; 4) (Marksizm dahil klasik sosyal teorinin büyük kısmında görülen) evrensel bir insan doğası tanımlamayı veya toplumsalı tek bir teorik model aracılığıyla kavramayı amaçlayan bütünleştirici perspektiflerin reddi; 5) toplumsal değişim konusunda teleolojik anlayışların reddi; ve 6) toplumsal antagonizma biçimlerine son vermeyi vaat eden bütün ü-

topik siyasal duruşlara yönelik kuşkuculuk. Bu bölümde bu noktaların hepsine değinilecek. Ancak konunun genişliği göz önünde bulundurulursa, burada tartışılan teorisyenlerin bu ideal tipi eksik biçimde kavramış olmaları şaşırtıcı değildir. Bu da postmodern soruları tamamen reddeden veya başlıca karşıt konumların özgüllükleriyle ilişki kurmayan düşünsel tembelliklere karşı –ki bu yönde epey kanıt vardır– bir uyarıdır.

Şu an mevcut olan en karmaşık postmodern kitle iletişim eleştirisini Jean Baudrillard ortaya koymuştur. Baudrillard, iletişim teknolojilerinin gelişmesi, geçici modalar, konulu parklar, duvar yazıları ve post-endüstriyel yaşam tarzları ile birlikte modernite deneyiminin nasıl değiştiğiyle ilgilenmiştir. Baudrillard'a göre, tüketim kültürlerinin ortaya çıkışı yüksek ve aşağı sanat, derin ile yüzeysel, kültür ile meta, gösteren ile gösterilen ve –ilerideki tartışmada üstünde durulacak olan– insan ihtiyaçları fikri ile geç kapitalizmin sundukları arasında çizilegelen alışılmış ayrımları radikal bir şekilde sorgular. Bu izleklerle bağlantılı olarak, Baudrillard'ın kitle iletişim araştırmalarına ilişkin teorik perspektifler bağlamındaki katkısı, Marshall McLuhan'ın yazdıklarını geliştirmek yönünde olmuştur. Aralarındaki bariz farklar bulunsa da, Baudrillard da içepatlama ve anında iletişim kavramlarını radikalleştirirken doğrudan iletişim aracına odaklanır. Baudrillard, iletiden ziyade aracın önemine vurgu yapar. McLuhan'ın elektronik iletişimi mümkün kılan yeni küresel karşılıklı bağlantı biçimlerine dair iyimserliği noktasında ise iki düşünürün yolları ayrılır. Baudrillard'ın duruma dair çok daha kötümser olan yorumu, postmodern enformasyon saldırısını özneyi ortadan kaldırmak ve katılım yerine kayıtsızlık yaratmakla ilişkilendirir. Baudrillard'ın analizinde egemen postmodernite kültürü içkin hiçbir eleştirellik içermez ve sadece en kinik ilişki biçimlerini gerektirir.

İlerleyen kısımda Baudrillard'ı hakkı olan düşünsel bağlama yerleştirip, devamında onun temel varsayımlarının birçoğunu tersine çevireceğim. Ancak öncelikle Baudrillard'ın yazılarının eleştirmene çıkardığı biçimsel zorluklar hakkında birkaç söz etmek gerekiyor. Baudrillard'ın özellikle son dönem yazılarında görülen çoğunlukla ironik ve oyunbaz mizacı, eserlerini özetlemeyi güçleştirmektedir. Bununla birleşen avangart siyasal görüşleri, Baudrillard'ın söyleminin elinizde tuttuğunuz tarzdaki metinlerde birleştirilmekten kaçınması demektir. Siyasal görüşlerine ne kadar uzak olsam da, uyguladığım tartışmacı stratejiye göre, eleştirmenin Baudrillard'ın teorik saldırılarına cevap verebilmesi için, onun kendi aracının söylemsel bağlamları yorumsamacılıkla açığa çıkartılmalıdır. Benim yorumlama yöntemimin de Baudrillard'a göre çözüm mü yoksa sorunun bir parçası mı olduğunu zaman gösterecektir.

Baudrillard, Althusser ve Debord

Baudrillard üzerine yazılmış üç önemli eserde, onun Bataille, Marx, Mauss ve Nietzsche gibi bir dizi yazarla yakınlığına vurgu yapılmıştır (Gane, 1991a; 1991b; Kellner, 1989). Bu yazarlar kendi tartışmamın da zeminini oluşturacaklar, ancak öncelikle başka bir noktayı vurgulamak istiyorum. Baudrillard 1960'ların sonlarında Nanterre'de ders verdiği dönemde, sitüasyonizm ve post-yapısalcı Marksizm'in bir karışımını sunmuş olan *Utopia* adlı bir dergiye katkıda bulunmuştur. Söz konusu kuramsal pratik alanlarında en önemli iki isim Debord ve Althusser'dir. Baudrillard'ın ilk ve ikinci dönemini değerlendirebilmek için, bu iki yazarın da anlaşılması gerekir.

Baudrillard'ın ilk formülasyonları, hümanist ve yapısalcı Marksizm'le bir tartışma olarak okunabilir. 1960 sonları Fransız düşünsel ortamında, bu tartışmalarda Althusser'in çabaları baskındı. Althusser'in Marksizmi'nin karakteristik özellikleri, sosya-

list hümanizmi reddetmesi ve ideoloji kavramı üzerine ufuk açıcı düşünceleridir. Marx'ın ilk dönem yazılarına dayanan sosyalist hümanizm, Althusser'e göre hem özcü hem de teleolojikti. Bu felsefi öğretide işçi sınıfı, tarihin ayrıcalıklı öznesi olarak sunuluyordu. Devrimci eylem yoluyla insan türünün asli doğasını gerçekleştirmek, bu özneye tarihsel olarak verilmiş bir görevdi. Sosyalist hümanizm, aslolan bir insan doğası tanımladığı ve işçi sınıfına epistemolojik ayrıcalık tanıdığı ölçüde özcüydü. Bu Hegelci şemadaki tarihsici hamleyle, yabancılaşmanın üstesinden gelindiği ve işçi sınıfının kendisini gerçekleştirdiği noktada tarihe bir son belirlenmişti. Buna karşın, Althusser'e göre insanlar nihayetinde yönlendirilebilir bir gerçekliğe hükmeden kurucu failler değildir. İnsanlar, gerçekte zaten mevcut olan toplumsal yapıda yerleri tahsis edilmiş, toplumsal olarak kurulan öznelerdir. Hümanizmin temel teorik hatası, mevcut toplumsal pratikler tarafından belirlenmeyen bir insan doğasına duyulan inançta yatmaktadır (Althusser, 1977).

Althusser'in ideoloji üzerine düşünceleri, Batılı kapitalist toplumların egemen kurumsal ilişkileri nasıl yeniden ürettiğini açıklama amacındadır. Ekonomik sistemin emek gücü gereksinimi, egemen üretim tarzının dışında, temelde eğitim sistemi, aile ve medya gibi ideolojik devlet aygıtlarıyla karşılanır. Emek gücü, ideolojik boyun eğdirme altında yeniden üretilir. Althusser'in önermelerine göre, ideoloji insanları özneler haline getirir. İdeoloji, kendimizi yanlış bir şekilde özerk, kendi kendini belirleyen failler olarak görmemizi sağlar; oysaki bizler, aslında toplumsal ve psişik süreçler aracılığıyla oluşmuş öznelerizdir. Dolayısıyla ideoloji, gerçeğin aynada tersine çevrilmiş görüntüsü değil, paylaştığımız varoluş koşullarıyla hayalî veya simgesel ilişkimizdir. Althusser'in gücü, ideolojinin öndüşünümsel olarak (*prereflexively*) egemen toplumsal düzenin işleyişine bağlanmış olduğuna dair ısrarında yatar. En son *Levi* kot reklamında bana, kendi

biricik tutkuları ve arzuları olan bireysel bir tüketici olarak hitap edilmektedir. Reklamın ideolojik etkisi özgül kültürel içeriğinden ziyade, beni bu şekilde çağırabilmesinde (*interpellate*) yatar. İdeoloji, gerçeğin yanlış temsilinden ziyade, öznenin yaşadığı yanlış tanıma süreçlerine bağlanmıştır. İdeoloji yanlış bilinç değildir. Daha ziyade, ideolojik devlet aygıtları tarafından üretilen maddi bir pratiktir. Böylece *Levi* reklamı, beni hazcı bir tüketici olarak selamlar; sömürülen bir toplumsal sınıfın, kolektif bir üyesi olarak değil. İdeolojik süreçlerin etkisini değil, bağımsız bir tüketici olduğumu düşünmemi sağlar (Althusser, 1984).

Yanlış bilinç hakkındaki yorumlarına rağmen, Althusser, bu tezi geliştirirken bilim ve ideoloji arasında katı bir ayrım yapar. Toplumu dört temel pratiğe ayırır: Ekonomik, siyasal, ideolojik ve teorik. Bilimsel bir pratik olarak teorik pratiğin üç farklı düzeyi vardır: Hammadde, üretim araçları ve nihai ürün. Bir işçi nasıl emek gücünü kullanarak doğayı bir mal haline dönüştürüyorsa, teorisyen de Marksist bilimi uygulayarak kavram ve olgulardan oluşan bir karışımdan bilgi üretir. Marksizm'in bilimsel statüsü, çalışmalarını ihtiyaç, yabancılaşma ve türsel varlık (*species-being*) gibi hümanist kategorilerden temizlediği kabul edilen Marx'ın olgun dönemindeki yazılarına dayanmaktadır. Bu iddialar, günümüzde Althusser'e sıcak bakan eleştirmenler arasında bile rağbet görmemektedir. Örneğin Perry Anderson (1980), Althusser'in yapısal işlevselciliği yüzünden sınıf mücadelesi meselesini açıklayamadığını öne sürmüştür. Vaktiyle E.P. Thompson'ın (1978) belirttiği gibi, Althusser'in formülasyonları insan failliğini önceden-programlanmış toplumsal yapılara indirger. Failler tamamen kavradıkları koşullarda ya da Marx'ı izlersek, kendi seçtikleri koşullarda eylemiyor olabilirler; ancak özellikle Marksist bir perspektiften bakıldığında, insanların toplumsal koşullarını değiştirmek için düşünümsel ve yaratıcı edimlerde bulunabileceklerinin kabul edilmesi gerekir. Benton

(1984) ve Elliott (1987) gibi diğer yorumcular, Althusser'in kuramsal pratik kavramının, hem otoriter hem de döngüsel olduğuna dikkat çekmişlerdir. Sadece Althusser bize öyle söylediği için Marksizm'in bilim olduğuna inanmamız gerekir; işçi sınıfı da sistemin kuklalarına indirgenir. Bütün bu sorunlar bir yana, Althusser'in hümanizm ve ideoloji eleştirisi, Baudrillard'ın Marksizm ve kültür teorisiyle ilişki kurduğu düşünsel iklimin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Baudrillard'ın merkezsizleşmiş özne, ideoloji ve hümanizmin ideolojik iflası üzerindeki vurgusunun kökleri burada görünmektedir.

Debord'un (1987) kapitalist toplum analizi, Althusser'in mesleki teorik üretiminden önemli ölçüde farklıdır. Debord, avangart ajitasyonu Marksizm'le birleştirmeye çalışmış olan Sitüasyonist Enternasyonal'in (kuruluş tarihi 1957) bir üyesiydi. Burada, amaç bilimsel kuramsal pratik üretmek değil, Marx'ın ekonomik üretim analizini kültürel üretim ve medya üretimini kapsayacak şekilde genişletmekti. Vurgu, ilk dönem hümanist Marx'ın yazılarındadır. İşçinin kendisine, diğer insanlara ve emeğinin ürününe yabancılaşmasının kökeninde üretim araçlarının özel mülkiyeti yatmaktadır. Meta emekten ayrıldıkça nesneleşmiş bir varlık kazanıp, işçiyi kendi benliğine yabancılaştırmıştır. Debord, bu süreçlerin yoğunlaşmasıyla işçinin sadece kamusal alanda değil özel alanda da yabancılaştığını iddia eder. Medyanın ve kültürün metalaşması, benzer şekilde görünüşte şey benzeri imgeler ve temsiller üretir. Her akşam televizyon haberlerinde seyrettiğimiz görüntüler, günlük yaşamla pek bir bağı yokmuş gibi görünen özerk görünümler halini almışlardır. Debord'a göre, Körfez Savaşı sırasında sergilenen kitlesel bombalama biçimlerini göründüğü kadarıyla çok az bir siyasal etkiyle seyredebilmemiz de işte bu şekilde gerçekleşmiştir. Sorun, gösterinin insan sefaleti ve ıstırabına gerçekdışılık görüntüsü vermesidir. Gösteri ideolojiktir, çünkü kitleler görüntü üretim araçlarından ayrılmış ve hissiz bir

edilgenlik biçimine zorlanmaktadır. Kitleler mevcut toplumsal ilişkileri belirleyen, iktidar ilişkilerini gizleyen bir dikkat dağınıklığı içinde yaşamaya zorlanmaktadır. Gösterinin yayılabilirliği yüzünden sitüasyonistler, egemen görüntü üretim sistemiyle birleşmeye direnen sanatsal isyan biçimleri geliştirmeyi amaçlamışlardır. Bunlar arasında, insanlardaki devrimci ruhu uyandırmayı amaçlayan birçok şok tekniği de vardır. Sanatın galerilerden çekilip alınmasını ve sokak sanatı, poster kampanyaları, duvar şiirleri ve yaratıcı duvaryazıları aracılığıyla günlük hayatla daha karşılıklı bir ilişki geliştirmesini savunmuşlardır (Plant, 1992).

Debord (1990) sonraki yazılarında, analizini zaman ve mekân açısından verimli bir şekilde genişletmiştir. Şöyle der:

> Göz alıcı (*spectacular*) tahakkümün ilk önceliği, tarihsel bilgiyi genel olarak yok etmekti; yakın geçmişteki hemen hemen tüm rasyonel enformasyon ve yorumdan başlayarak. Bunun kanıtları o kadar ortada ki, daha fazla açıklamaya ihtiyaç yok. Gösteri (*spectacle*), olmak üzere olana dair cehaleti ve hemen ertesinde, her şeye rağmen anlaşılmış her ne varsa onun unutuluşunu mükemmel bir beceriyle düzenler. Bir şey ne kadar önemliyse, o kadar gözden uzak tutulur (Debord 1990: 13-14).

Tarihsel bilginin ortadan kaldırılması sermaye, ulus devletler ve medya profesyonelleri arasındaki küresel ortaklıkla başarılmıştır. Konuşma alıntıları, anında haberler, sürekli değişen modalar ve üç dakikalık pop videolarının dünyası tarih anlayışımızı ortadan kaldırmıştır. Medya söyleminin hareketli ve değişken doğasında ciddi öneme sahip konular, sadece birkaç saniyelik yer işgal edebilir. Matbaa kültürüne ve yüz yüze etkileşime dayalı eski burjuva kamusal alanı, yerini yanıt verme şansı tanımayan tek yönlü bir anında söyleme bırakmıştır. Modern iletişim sistemlerinin amansız hızı o derece artmıştır ki, artık özne sağlam bir geçmiş versiyonu oluşturamaz hale gelmiştir. Tarih ve toplumsal bağlam, medya gevezeliğinin paraziti içinde ortadan

kaybolmuştur. Debord, eleştirel tartışma ve tarihsel bilginin yok oluşuyla birlikte toplumsalın şeyleşmesi ve parçalanmasının çokuluslu sermayenin sınıf çıkarlarına hizmet ettiğini iddia eder.

Debord'un polemikçi üslubu birçok yönden Baudrillard'a yakındır. Şimdilik, iki benzerliğe dikkati çekmek istiyorum. Birincisi, iletişim aracı üzerindeki ortak vurguları. Medya kanalları ve söylemleri bolluğunda hızla değişen kaos, Debord ve Baudrillard için medya analizine bir peyzaj oluşturur. Ancak Baudrillard, daha hümanist Marksizm biçimleriyle ilişkilerini göz önüne alarak yabancılaşma ve şeyleşme gibi kavramlardan uzak durur. Bunun yerine Debord sayesinde, medya iletilerinin içeriğinden çok biçiminin modernitenin merkezi bir özelliği olduğunun fark eder. Hem Baudrillard hem Debord, kendilerini duyurmak isteyen ama bir yanıt gerektirmeyen seslerin artışına vurulmuşlardır. İkinci olarak, gerek Debord gerekse Baudrillard, avangart bir siyasal stratejiyi savunurlar. Böylece daha polemikçi ve patlayıcı stratejileri savunurken sabırlı birlik oluşumlarına yönelik ortodoks siyasal çabalardan uzak dururlar. Baudrillard, sonraki yazılarında okuyucuyla pek de şok edici bir iletişime girmez ve çocuksu bulduğu hümanist inançlarla dalgasını geçer.

Postmodernizm, Simgesel Mübadele ve Marksizm

Bu bölümde Baudrillard'ın teorik yazılarının ana izlekleri olarak gördüğüm noktalara odaklanmak istiyorum. Kellner'i (1989) takip ederek, Baudrillard'ın yazılarını iki farklı ama birbiriyle ilişkili aşamaya ayırmak faydalı olacaktır. Birinci aşamayı, Baudrillard'ın kışkırtıcı Marksizm eleştirisi ve tüketim toplumunun gelişimine ilişkin argümanları oluşturuyor. Bu, Althusser'in etkisinin en güçlü olduğu nokta; ancak Baudrillard, onun bazı temel varsayımlarını ilginç bir şekilde değiştirir. *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'ü (1993a; ilk basımı 1976) yazdıktan sonra Baudrillard, eleştirel Marksist analizden giderek uzaklaş-

maya başlamıştır. İşte bu noktadan sonra, daha geleneksel teorik kategorilerin yerini içepatlama, simülasyon, kitle iletişim araçları, ölümcül stratejiler ve simgesel mübadele izlekleri almaya başlamıştır. Baudrillard, daha belirgin biçimde post-endüstriyel bir analizle, gerçek üretim ve tüketim ilişkilerinin yerini bir gösterge sisteminin aldığını iddia eder.

Baudrillard'ın gösterge analizine yönelişinin kökleri, yayımlanan ilk iki eserinde bulunabilir: *The System of Objects* (Nesneler Sistemi) ve *Tüketim Toplumu*.[1] Baudrillard'a göre tüketim toplumunun ortaya çıkışı, eleştirel teorinin kökten bir şekilde yeniden kurulmasını gerektirmektedir. Tüketim toplumu riayet (*deference*) ve tutumluluk gibi ahlâki kategorileri fiilen yerlerinden etmiş ve yerlerine hazcı tatmin arayışını geçirmiştir. Piyasanın belli bir demokratikleştirici etkisi varsa bile, bu, aynı zamanda Baudrillard'ın deyişiyle 'nesne/gösterge sistemi' (Baudrillard, 1988a: 23) aracılığıyla dışlayıcı yeni toplumsal sınırların kurulmasına da yarar. Baudrillard, malların (nesnelerin) tüketilebilmeleri için önce göstergeler haline gelmesi gerektiğini ileri sürer. Nesnelerin anlamı göstergelerin kodlar halinde düzenlenmesiyle kurulur. İnsanlar, ancak bu kodlar aracılığıyla benlik duygularını ve ihtiyaçlarını gerçekleştirebilirler. Kodların kendileri de hiyerarşik olarak sıralanıp, statü ve prestij ayrımlarını belirtmede kullanılırlar. Baudrillard'ın söylediği gibi, "bir ihtiyaç belirli bir nesneye değil, fark yaratmaya (toplumsal anlam arzusu) duyulan bir 'ihtiyaç'tır; ancak bundan sonra tatminin asla gerçekleşemeyeceğini ve sonuç olarak ihtiyaçların bir tanımının asla olamayacağını anlayabiliriz" (Baudrillard 1988a: 45).

Nesne, evrensel bir insan doğası veya biyoloji yoluyla sabitlenmiş ihtiyaçları olan bir özne tarafından tüketilmez. Bu argü-

[1] Bu eserler henüz tamamen çevrilmedi. Burada Baudrillard'dan seçkilere (1988a) dayanıyorum.

man devam ettirilirse, tüketim de yerinden çıkarılmış öznenin nesneye yönelik önceden oluşturulmuş arzusunun sonucu değildir. Toplumsal mallar önceden var olan ihtiyaçları karşılamak için tüketilmez, toplumsal ayrımları belirtmek için tüketilir. Bu argüman, gerçek ve sahte ihtiyaçlar ile birincil ve ikincil ihtiyaçlar gibi eleştirel formülasyonları zorunlu olarak devre dışı bırakır. Marksist teoride bu kategori çiftleri hem bir özne-nesne ikiliği biçimini, hem de bir taraftan kültürel diğer taraftan biyolojik olan bir özne anlayışını üretir (Baudrillard, 1981a: 68). Bu felsefi ikilikler ve sarsılan hümanizmlerin yerine insan ihtiyaçlarını toplumsal sistemin bir etkisi olarak gören bir analiz geçirilir. Dolayısıyla Baudrillard, öznenin toplumsal sınıflandırmalar ve ideolojik süreçler aracılığıyla kurulduğunu söylerken Althusser'i takip eder. Ancak Althusser'den farklı olarak, Baudrillard, başlıca ideolojik aygıtın tüketim kapitalizmi olduğunu söyler. Bu, bir toplumsal denetimi biçimi olarak iş görür. İlk olarak, nesnelere ilişkin sınıflandırıcı ayrımların tüketici üzerinde atomlaştırıcı bir etkisi vardır. Televizyon reklamlarıyla bir özneye dönüşen bireye dair verdiğimiz örneğe dönersek, Baudrillard, ürüne iliştirilen kodlanmış söylemin gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmadığını söylecektir. Mark Poster'a (1994:178) göre, Baudrillard için "dil sadece kendi yapısı bakımından anlaşılır olmuştur; dolayısıyla dil özneyi kurmuştur, tersi değil". Poster (1990), başka bir yerde de, Baudrillard'a göre televizyon reklamlarının yeni bir dil ve sonuç olarak yeni özne konumları şekillendirmeye yardımcı olduğunu iddia eder. Reklamlarda bir *Levi* kot pantolonu giyen genç bir adam gösteriliyorsa, reklamın amacı ürünü gençlik, seksilik, erkeklik ve moda bilinciyle ilişkilendirmek olabilir. Baudrillard için kot pantolonların simgesel çağrışımlarının gerçekdışı veya sahte ihtiyaçların bir ifadesi olduğunu söylemenin pek bir anlamı yoktur. Eleştirel bir analiz, bunun yerine, reklamda faydalanılan kültürel yananlamları incelemelidir. Reklamın ideolojik etkisi, kültürel ayrımların kuru-

luşunda ve tüketicilere özerk özneler olarak hitap etmesinde yatar. Tüketim toplumunun egemenlik ilişkilerini korumasının diğer bir yolu ise, tüketici kamunun özelleşmesidir. Baudrillard, ticari kültürün bireysel tüketicilerinin birbirlerinden özelleşmiş boş zaman pratikleri ile ayrıldıklarını öne sürer. Bu noktada Baudrillard, televizyon izlemenin yalıtılmış doğasının televizyon reklamlarına karşı toplu direniş biçimlerini hayâl etmeyi güçleştirdiğini düşünür. Sistem tikel tüketici özneler üretmek, ama yine de yurttaşların mali yükümlülüklerini yerine getirmelerini sağlamak için bürokratik denetim biçimlerini teşvik etme zorunluluğuyla temel bir çelişkiye yakalanmıştır. Baudrillard bu noktayı geliştirmese de buradaki eleştirisi, tüketim toplumunun sistemik çelişki ve çatışma yüklü olduğunu göz önüne alacak kadar diyalektiktir.

Şimdi Baudrillard'ın Marksizm'in tarihi mirasına karşı formüle etmeye çalıştığı en kararlı eleştiriye değinelim. *Üretimin Aynası*'nda (1975), Marksizm'in kapitalizmi yansıtan şekilde bir toplumsal imgelem ürettiği savunulur. Ekonomi politik üzerine yapılan vurgu, anlamlandırma nosyonunu teorileştiremez, diğer toplumları anlamada etnosantriktir ve toplumsal pratikleri üretici pratiklere indirger. Baudrillard'ın çıkış noktası, çağdaş felsefenin dilsel yöneliminin gösteren ile gösterilen ya da gerçek ile simgesel arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığıdır. Artık dilin sıkı sıkıya temsil ettiğini varsayabileceğimiz söylem-dışı bir gerçeklik yoktur. Dilsel pratikler, gerçeği yansıtmaktan çok etkin bir şekilde kurarlar. Buraya kadar bir sorun yok. Sorun, Marksizm'in ekonomi politik alanını yeterli bir şekilde metinselleştirebileceğine dair içkin varsayımındadır. Dilin herhangi bir nesnel gerçekliğe gönderme yapmadığı göz önüne alındığında, bu varsayım artık sorgulanabilir hale gelmiştir. Marksizm, aslında ekonomi politik kodu tarafından üstbelirlenmiş bir insan potansiyeli ve tarihsel toplum versiyonu üretir. Baudrillard, Marksizm'in sunduğu simgesel kodun erkekler ve kadınlara öncelikle

üretici kimliği yüklediğini iddia eder. Böyle bir toplumsal yapılanmada, insanlar bir başkasına haz vermek veya yakınlık kurmak için değil, sadece çocuk üretmek için sevişeceklerdir. Dolayısıyla Marx, bir ekonomik üretim teorisi sunmuşsa da, üretim mantığını aksettirmeyen toplumsal pratikleri hesaba katmamıştır. Dilin kendisi birileri tarafından üretilip başkaları tarafından tüketilmez, karşılıklı toplumsal pratikler aracılığıyla mübadeleye girer. Marksizm'in bütünleştirici mantığı özellikle kapitalizm dışındaki diğer tarihsel toplumlara bakışında ortaya çıkmaktadır. Tarihsel materyalizmin ürettiği simgesel kod, yarı-özerk ekonomik üretim alanının diğer toplumlarda da benzer derecede ayrı olmasını gerektirir. Eleştirel teori denen geleneğin etnosantrik önyargısı, ekonominin kültürel yaşam-dünyası içine nasıl gömüldüğünün üzerini örter. 1960'larda Fransız Solu içinde popüler olan bu görüşe göre (Castoriadis, 1987) bilimselciliği, Marksizm'i sonrasında diğer toplumlara da yansıttığı kendi kültürel önyargılarına karşı körleştirir.

Baudrillard, gösterge devrimi dediği şeye ekonomi politik devrimi kadar önem atfeder. Gerek Marksizm gerekse kapitalizm savunucuları, bir dizi çeşitli faaliyeti ekonomik olana indirgeme ve normalleştirici uygun faaliyet kodları üretme eğilimindedir. Bunun sonucunda, Marksizm yeni ortaya çıkan, öncelikle simgesel karakterdeki toplumsal mücadelelerle ilişki kuramamıştır. 20. yüzyılın sonlarında en acil siyasi mesele proletaryanın ekonomik sömürüsü değil, dışlayıcı (*exclusive*) bir egemen kodun dayatılmasıdır. Feminizm ve siyah hareketi, üretim araçlarını toplumsallaştırma değil, beyaz heteroseksüel erkeklerin ideolojik tahakkümünü kırma derdindedir. Marksizm'in bu konuları maddi bir altyapının işleyişine indirgeme eğilimi, etnosantrik ve eril bir kodu güçlendirir. Dahası, Marksizm'in işçi hareketlerindeki kültürel hâkimiyeti, işçilerin kendi köleliklerinin asıl göstergesini bir değer konumuna yükseltir. Yani Marksizm'in çalışmaya verdiği öncelik,

işçiyi emek gücüne indirgenebilir gören kapitalist denklemin bir yansımasıdır. Marksistler için çalışma, sadece baskı alanı değil, gelecekte daha özgürleşmiş bir insanlığı tanımlayacak olan temel faaliyettir de.

Baudrillard'ın Marksist üretkenliğe yönelik eleştirisi ile Yeni Sol arasındaki paralellikler epey fazladır. Williams, Gorz ve Habermas gibi çok farklı yazarlar, Marksist teorinin bazı versiyonlarını ekonomik aklın egemenliğini yeniden üretmekle eleştirmişlerdir. Bu yazarlar, ekonominin sömürgeleştirici gücünün daha yıkıcı bazı yönlerini toplumsallaştırmaya çalışacak, yeniden canlandırılmış bir eleştirel teoriyi savunmuşlardır. Onlara göre, Marksizm'in ekonomik üretkenlik üzerindeki vurgusu, çoğul insan kapasitelerinin kısır bir versiyonunu oluşturur ve ekonomik akıl biçimlerinin kültürel sınırlarını belirtmekte başarısız olur. Buna karşın, Baudrillard'ın katkısını ayırıcı kılan, ekonomik rasyonalite eleştirisi değil, kod üzerindeki vurgusudur. Baudrillard, ekonomik, siyasal ve kültürel pratikler arasındaki ilişkiyi yeniden düşünme çabasında değildir –yukarıda anılan isimler ise bu çabayı gösterirler–, kültürel kod analizinin eleştirel teori için merkezi bir proje haline geldiğini söyleme çabasındadır. Bu da Baudrillard'ın Marksizm eleştirisinde bir sorun yaratır. Baudrillard, eleştirel teorinin toplumsalı ekonomi politiğin göstergesine indirgeme şeklindeki Marksist eğilimden vazgeçmesi gerektiğine dair argümanlarında, reddettiğini iddia ettiği şeyi varsaymaktadır. Baudrillard teori ve pratik alanı arasında teorik bir ayrım yapmadan, Marksizm'in bazı toplumsal mücadeleleri, dilsel mübadeleleri veya tarihi yetersiz resmettiğini söyleyemezdi. Yani Baudrillard, dilin hâlâ gerçeği yansıtabileceğini varsayar. Ne yazık ki bu ikilemi çözmek için, gerçeğin ve göstergenin artık simgesel olana içepatladığı şeklindeki iddiasını sertleştirir. Nasıl Freudçuluk olmadan bilinçdışı olamazsa, Marksizm de proleteryayı simgesel olarak üretir. Baudrillard kendinden emin

bir şekilde, dilin göndergesi olmadığını ve gerçeği ürettiğini sonucuna varır.

Bu fikirler *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'de (1993a) geliştirilir. Üretim tarzı eleştirel düşünce için bir referans noktası olmuşken, Baudrillard, bunun artık geçmişte kaldığında ısrarlıdır. Önceki düşünceleri, kültürün ekonomi politiği ve yapısal tüketim ilişkileri arasındaki bağlantıları yeniden düşünme olasılığına göz kırpıyordu. Göstergenin artık her türlü referans sisteminden azat olduğuna dair iddiasıyla bu analiz tarzını reddetmiş olur. Baudrillard, üretim ve tüketim, ekonomik ve kültürel, maddi ve simgesel arasındaki ilişkileri incelemektense, kodun işleyişine odaklanmamızı önerir. Bu açıdan bakınca, emek, artık bir iktidar biçimi değil, diğer göstergeler gibi bir göstergedir. Baudrillard'ın deyişiyle, "emek gücü öncelikle bir statüdür, bir koda boyun eğme yapısıdır" (1993a: 12). Kapitalizm, emeğin sömürüldüğü aşamadan tasarlandığı, pazarlandığı ve tüketildiği aşamaya geçmiştir. Üretim devri, 1929'da Wall Street'in çökmesiyle bitmiş ve bu dönemden sonra üretim ve tüketim, ne kârı ne de ihtiyaçları hedefleyen bir girdaba yakalanmıştır. O halde kapitalizm, maddi toplumsal ilişkilerden ziyade, sistemin işleyişi için gerekli belli kimlik oluşumlarının buyruklarıyla ilgilidir. Gösteren ile gösterilenin birbirinden ayrılması gibi mal üretimi ile kâr ve ücret düzeyleri de birbirlerinden ayrılmıştır. Para, kendi dışında hiçbir şeyin göstereni olmayan, döviz piyasalarında veya rulet masalarında üzerine kumar oynanabilecek spekülatif bir olgu haline gelmiştir.

Baudrillard, burada, elbette çağdaş kapitalizmin bazı özelliklerini dile getirir. Para piyasalarının uluslararasılaşması aracılığıyla para, yüzergezer bir gösteren haline gelmektedir. Bununla, para piyasalarının deregülasyonunun sermayenin bir mekân hissine bağlılığını giderek zayıflattığını kastediyorum. Para önceden gönderme yaptığı gerçek süreçlerden uzaklaştıkça, opsiyonlar, *swap*lar ve vadeli işlemler aracılığıyla üretilir hale gelmekte-

dir (Lash ve Urry, 1994: 292). Baudrillard'a göre para, ekonomi politiğin ilkelerinden uzaklaştıkça, daha soğuk bir olgu haline gelmektedir. Para artık malların dolaşımıyla değil, temelde kendi kendisiyle ilgilidir. Dahası, bu süreç içinde tüketiciler 'sistemin otomatik yazımı'nın (Baudrillard, 1998: 58) parçası olmuşlardır. Tüketici, durmaksızın niceliği gittikçe artan malların tüketimine seferber edilmektedir. Hatta tüketicilerin iştahının simgesel uyarımı olmasa, sistem çöker. Bu açıdan, tüketim tercih değil, görev meselesidir.

Ancak, Baudrillard'daki sorun, kapitalizmi fazla simgesel hale getirmesi ve yeterince maddi görmemesidir. Elbette meta üretimi artık, kitlesel ve daha verimli (*streamlined*) üretim biçimlerinde bulunmayan anlamlandırıcı etmenler içermektedir. Yine de Baudrillard, bu içgörüyü fazla zorlar. Post-endüstriyel ekonomiler simgesel olduğu kadar maddi olarak da tüketilen nesneler üretmektedir. Ekmek kızartma makinemin en önemli özelliği tasarımı değil, ekmek kızartabilmesidir. Geç kapitalizmde, her biri farklı tüketicileri hedefleyen çok farklı tasarımlarda ekmek kızartma makinelerinin ortaya çıktığı doğruysa da bu etmen, işlevsel kullanımın önüne geçmez. Bana göre çoğu tüketici, ekmek kızartma makinesinin güvenli bir şekilde çalışmasını tercih eder. Bu argümanın kökleri Baudrillard'ın insan ihtiyaçları hakkındaki önceki yorumlarında bulunabilir. Eğer ihtiyaçlar, yaşam tarzı ayrımlarıyla iç içeyse, Baudrillard, kodun vazgeçilmez önemi konusunda haklıdır. Ancak, daha sonra göreceğimiz gibi, insanların içinde yaşadıkları kültürel ayrımlar sistemi tarafından tamamıyla belirlenmeyen maddi ve simgesel ihtiyaçları da olduğu söylenebilir.

Baudrillard'a göre post-endüstriyel ekonomilerde işçi hareketlerinin karşısındaki sorun, sermayenin ikame edilişi değil, daha verimli işleyişidir. İşçiler 'normal' insan statüsü kazanmak için kapitalizme karşı mücadele etmiş ve bunu bir kez sağladık-

tan sonra sapkınlara ve dışlanmışlara karşı burjuvaziyle yandaş olmuşlardır. Baudrillard'ın ifadesiyle, Marksizm ve kapitalizmin ekonomi politiğe olan ilgilerinin en önemli işlevi, politik ekonominin yaşam ve ölüm üzerinde simgesel bir egemenlik sürdürmesidir. Baudrillard'ın burada söylemek istediği, post-endüstriyel toplumda üretken bir işçi olma statüsünün yurttaşlığı imlediği ve temel toplum yasasının 'hayatın bütün yarıklarını' (Baudrillard, 1993a: 34) işgal etmeye çalışan normallik kodu olduğudur.

Böyle bir sistemde egemenliğin kaynağı, armağan mübadelesi kodundan ve süreçlerinden dışlanmaktır. Baudrillard'ın teorisinde, işçi sınıfı çift anlamlı bir konum işgal eder; bir yandan normalleştirici yurttaşlık kavrayışlarını tanımlamaya yardımcı olurken, aynı zamanda kapitalizmin kurduğu simgesel mübadele biçimlerinin egemenliği altındadır. Baudrillard, armağanın, armağan verenin ve alanın şerefinin söz konusu olduğu bir karşılıklılık biçimi olduğunu söylerken Mauss'u (1990) izler. Mauss, toplumsal malların mübadelesinin kolektif yükümlülük biçimlerine bağlı olduğu birçok arkaik toplumu (Polinezya, Melanezya ve Kuzeybatı Amerika Kızılderililerini) inceler. Kültürel olarak farklı olsalar da, bütün bu toplumlar karşılıklı mübadele veya potlaç örnekleri göstermiştir. Potlaç anlayışında birbirine bağlı üç toplumsal yükümlülük biçimi vardır: Vermek, almak ve karşılığını vermek (*reciprocate*). Bu karşılıklı onaylama zinciri, yükümlülük ilişkileri yaratarak küçük ölçekli hiyerarşileri simgesel olarak bağlar. Mauss, kabile şefinin, karşılığında alabileceğinden fazlasını verme edimiyle konumunu doğruladığına dikkat çeker. Diğer kabile üyeleri, hem armağan kabul etmek hem de karşılığını vermekle yükümlüdür. Bunu yerine getiremeyen bir topluluk üyesi için genelde, ya statü kaybı ya da özgür insan mertebesinin kaybı söz konusudur. Karşılıklı armağan mübadelesi toplumsal, dayanışma ilişkilerini koruyan bir pratiktir. Mauss, simgesel mübadele süreç-

lerinin, modern kapitalist toplumlardaki soğuk meta mübadelesini yumuşatacak organik dayanışma biçimleri oluşturabileceğini iddia eder.[2] Baudrillard, Mauss'un antropolojik içgörülerine dayanırken hem kötümser hem de nostaljiktir. Kapitalizm işçi üzerindeki egemenliğini onu sömürerek değil, ona karşılığı ödenemeyecek çalışma armağanını sunarak korur. Baudrillard önemli bir pasajda şöyle der:

> Tahakküm, sistemin karşılığı olmayan armağanın –artı-zevk sisteminin bir sarmalından başka bir şey olmayan tüketim dışında yalnızca yıkım ya da feragatle karşılık verilebilecek çalışma armağanının; kodun tekeli yüzünden hiçbir şeyin karşılık vermesine izin vermeyen araçlar ve iletilerden oluşan bir armağanın; her yerde ve her an toplumsalın, koruma organının, güvenlik, zevk ve artık hiçbir şeyin kaçmasına izin vermeyen talepkâr toplumsal biçimin armağanının– ayrıcalığını korumasından kaynaklanıyorsa; o halde tek çözüm sistemin gücünün dayandığı ilkeyi ona karşı kullanmaktır: Karşılık vermenin ya da yanıtlamanın imkânsızlığı. *Sisteme ancak kendi çöküşü ve ölümüyle karşılık verebileceği bir armağanla meydan okumak* (Baudrillard, 1993a: 36-37, vurgu yazara aittir).

Bu uzun alıntı, Baudrillard'ın Marksizm'e iyice yabancılaştığını gösterirken sosyal teorisinde gelecekte ortaya çıkacak bazı doğrultulara işaret eder. İşçi ve kapitalist arasındaki ilişki, artık bir sömürü ilişkisi değil, eşitsiz bir armağan mübadelesi ilişkisidir. Marksist teorinin sıkıntısı, artık ücret düzeylerinin üretim süreçlerine karşılık gelmemesi, böylece emeğin artık bütün değerin kaynağı olmamasıdır. Diğer taraftan işçinin armağanın karşılığını verememesi, bağımlı bir konuma yerleşmesi demektir. Hayırseverlik örneğini düşündüğümüzde Baudrillard ve Mauss'un ne demek istediğini anlayabiliriz. Hayırseverlik, çoğunlukla yardım alanın talebine dayanmayan ve bağışçının hiç-

[2] Bu savın Durkheimcı içerimleri açıktır. Mauss, Baudrillard'ın önerdiği tarzda nostaljik bir eleştiri sunmaz. Bunun yerine, işsizlik sigortası ve diğer sosyal yardım önlemleriyle kolektif dayanışma biçimlerinin teşvik edilebileceğini öne sürer.

bir yükümlülüğünün olmadığı tek taraflı bir armağandır. Değer dağılımı açısından, hayırseverlik yardım alanı lekeleme, vereni ise yüceltme eğilimindedir. Dolayısıyla çalışma, televizyon görüntüleri, radyo sinyalleri ya da ekmek somunları gibi armağanlar tek yönlü bir iktidar ilişkisidir. Sermaye kodu, eşitsiz armağan mübadelesi dışında, çalışanların ölümlerinin ertelenmesine dayanır. Kodun egemenliği, bu şekilde, yurttaşları hem çalışmaya hem tüketmeye zorlar; buna ancak vakitsiz ölüm veya şiddetli intihar yoluyla kısa devre yaptırılabilir. Yani sistemin mantığı, farklı veya alternatif kodlanmış tüketim okumalarıyla alt edilemez. Aşırı gelişmiş bir toplumda neo-liberalizme sadece daha az tüketerek direnilir (Baudrillard, 1998). Kapitalizm maddi olarak yıkılamayacağı için, egemen kod, sadece performans ilkesinin simgesel reddi aracılığıyla bozulabilir (Baudrillard, 1993a: 123).[3]

Baudrillard, bu noktada ritüel ölümü veya daha az tüketmeyi savunurken sitüasyonistlere benzer şekilde, sisteme tekrar dahil edilemeyecek bir strateji önerir.[4] Artık Baudrillard'ın, kitlelerin Paris'teki Beaubourg Merkezi'ni, ağırlıkları altında çökene kadar doldurmaları önerisini niye yaptığını anlayabilecek durumdayız. Baudrillard, hakiki kültürün "gizlilik, ayartma, eriştirme (*initiation*) ve simge mübadelesi" (1982: 3-13) olduğunu ileri sürer. Beaubourg'un resmi kültürü bunlara izin vermez. Bu kültür (sıradan insanları her zaman hor görmüş olan) resmi kültürün kitlelere verdiği armağanı temsil eder. Kitleler bu armağana karşılık verecek durumda olmadıkları için, duruma uygun tek devrimci slogan şu olabilir: BEAUBOURG'UN BELİNİ

[3] Baudrillard'ın ölüm ve ölme hakkındaki saptamalarıyla Zygmunt Bauman'ın (1992b) yakın zamanlı çalışması arasında çok fazla ortak nokta vardır.

[4] Bununla birlikte, sitüasyonistler, Sadie Plant'in (1992) de belirttiği gibi, gerçek toplumsal ilişkilerin dönüşümüne yol açacak bir gösteri eleştirisi sunma derdindeydiler. Ayrıca sitüasyonistler, eylemlerinin sisteme tekrar dahil olmasını tamamıyla bekliyorlardı. Aynı şeyin Baudrillard için söylenebileceği tartışılır.

BÜKÜN. Baudrillard (1993a), başka bir yerde, New York etrafında ortaya çıkan ve hiçbir anlamı olmayan duvaryazısı biçimlerini olumlu karşılar. Resmi olarak onaylanmış ifade şekillerinin dışında bir yanıt fırsatı verdiği için bu yazı biçiminden etkilenmiş görünür. Duvarlardaki anlamı yadsıyan biçimsel işaretler, hem burjuva sanat dünyasına dahil olmaya direnmekte hem de simgesel mübadele olanağı yaratmaktadır. Benzer şekilde, kendi yazılarında da kitlelerin gerçekten Beaubourg'u ele geçirmesini savunmaz. Amacı daha kurnaz bir kültürel mantığı öne sürmektir. Örneğin, kısa yaşam döngüsüyle bir 'oyun ve yararsızlık' (Baudrillard, 1993a: 95) atmosferini teşvik eden moda da yarar ilkesini zayıflatır. Yeni metaların yaşam döngüleri, Baudrillard'ın kendi nesri gibi, hiçbir şeyin kalıcı olmadığını, ama yine de her şeyin yeniden canlanma şansı olduğunu hatırlatır. Yeni müzik, kitap, giyim, gazete biçimlerinin sürekli ortadan kalkışı bastırılmış bir ölüm arzusunu ifade eder. Baudrillard'ın yeniden yorumlamaya çalıştığı bu arzu, mübadeleye izin vermeyen sonsuz bir yenilenme aracılığıyla sürekli ertelenerek etkisiz hale getirilmektedir.

Mauss ve Debord dışında, Baudrillard'ın Bataille okuması da duruşu hakkında bilgi verir (Baudrillard, 1987a). Baudrillard, Bataille'dan kapitalist sınıfın getirdiği yarar ilkesine karşı direniş ihtiyacını alır. Marksizm'in de kullanım değerini koruma kaygısıyla paylaştığı bu ilkeye karşı, Bataille, feragat nosyonu biçiminde aristokratik bir eleştiri sunar. Yani Bataille ve Baudrillard, atığın, feragatin ve yıkımın yarar-karşıtı mantığı aracılığıyla sermayenin yoldan çıkarılmasını savunurlar. Önceki bütün Marksist devrimler yalnızca araçsal akıl biçimlerinin genişlemesine katkıda bulunmuştur. Baudrillard, Bataille ve Mauss'u birbirine bağlayarak, sermaye mantığının tahakkümünden ayrı bir mübadele biçimi ve alternatif bir ahlâk ekonomisi öne sürer. Bu büyük oranda nostaljik ve avangart bir

stratejidir; Baudrillard, kapitalizmin bu bakımdan tekrar formüle edilmesini önermez. Onun siyaseti, kalıcı bir kenar (*permanent margin*) siyasetidir. Görüşlerinin toplumsal bir hareket tarafından sahiplenilmesi ve böylece egemen koda dahil olması tehlikesi gibi pek de muhtemel olmayan bir durum karşısında, Baudrillard büyük olasılıkla teorik çantalarını toplayıp başka bir yol tutacaktır.

Böyle bir stratejiyi kısmen gerekli kılan, Baudrillard'ın ekonomi politiğin mantığının günlük hayat düzeyinde konformizm ürettiği yolundaki görüşüdür. Bir kez daha, bu, sözgelimi Habermas ve Williams'ın katkılarıyla karşılaştırılabilir. Bu yazarlar, kapitalizm içinde görülen rasyonalite biçimleriyle ilgilenmişlerse de, toplumsal sistemin daha özgürleştirici bir mantığı da içerdiğini algılamışlardır. Bu mantık, ister söz edimlerinde, ister özerklik ihtiyacında, isterse kolektif toplumsal hareketlerde cisimleşsin, toplumsal sistem diyalektik olarak sunulmuştur. Baudrillard'ın koda ilişkin abartılı iddiaları, içkin eleştiri biçimleri olasılığını ortadan kaldırır. Çağdaş toplumların rekabet halindeki rasyonalitelerle yarılmış olduğu gerçeği Baudrillard'ın fazla ilgisini çekmez. Bu bağlamda, Baudrillard'ın şeyleştirici düşünce biçimlerine karşı alternatifler sunan sosyalist, antimilitarist, feminist veya yeşil hareketi nasıl açıklayabileceğini anlamak zor. Bu hareketler, geleneksel olarak, ötekilerle iletişimsel dayanışma ilişkileri kurma yoluyla tamamen hesapçı akıl biçimlerinin altını oyma uğraşındadırlar. Ayrıca günümüzde insanlığın yüz yüze olduğu varoluşsal ve toplumsal bazı önemli sorunlara da değinmektedirler. Bunu göz önüne alarak, daha ileride, Baudrillard'ın söylemsel polemiğinin egemenliğe karşı karşılıklı ilişkiler oluşturma çabalarından daha çok, Yeni Sağ'ın bazı yönleriyle benzeştiğini savunacağım.

Baudrillard daha yakın dönem yazılarında ölümcül teori dediği şey etrafında farklı bir simgesel strateji geliştirmiştir

(Baudrillard, 1990a). Baudrillard, iki çeşit sosyal teori olduğunu ilan eder. Birincisi, teorisyenlerin toplumsala hakim olabilme ve toplumsalın sağlam bir temsilini verebilme iddiasında oldukları bayağı teoridir. Baudrillard, alçakgönüllü bir şekilde, mevcut diğer teori çeşidinin ise kendi markası olan ölümcül teori olduğunu söyler. Ölümcül teori bir yöntemden çok bir eğilimdir. Baudrillard şöyle açıklar: "Nesnenin, pusuda beklediği özneden daha kurnaz, alaycı, yetenekli olduğu düşünülür. Nesnenin başkalaşımı, hileleri, stratejileri öznenin anlayışını aşar" (Baudrillard, 1990a: 181). Amerikan kültürü üzerine eserlerinde nesnenin tarafına geçiş ve düşünümsel öznenin ortadan kayboluşu açıkça görülebilir (Baudrillard, 1988b). Kellner (1989) gibi Marksist eleştirmenlerin, Baudrillard'a bu kadar şiddetle tepki göstermesinin bir nedeni de Amerikan sahnesini değerlendirirken her türlü ıstırap, sömürü, ırk ayrımcılığı ve cinsiyetçilik izini siliyor görünmesidir. Daha sempatik bir Baudrillard portresi çizen Gane (1991a), bunun bir derinlik yorumsamacılığı egzersizi değil, hakkında yazdığı kültür hakkında bir şey söyleme çabası olduğunu öne sürer. Hem Smart (1993) hem Turner (1993a) Gane'le aynı görüşteyseler de, Baudrillard'ın Amerikan kültürünün karanlık tarafını ihmal ettiğine ve küresel egemenliğini göz ardı ettiğine dikkat çekerler. Gane'in daha önceki saptamalarını izleyen Turner (1993a), bir Baudrillard metniyle karşılaşan okuyucunun yaşadığı deneyimi bir turistin deneyimine benzetir. Turner, Baudrillard'ı ciddiyet eksikliğiyle yargılamak yerine, gezinti ve kanal değiştirme kültürünün bir cisimleşmesi olarak okumamızı önerir. Bir konulu park veya alışveriş merkezindeki turist gibi, okuyucu da Baudrillard'ın metninde kayıp gider. Yani, Baudrillard'ın Amerika'nın diğer tarafını ihmal etmesinin nedeni, okuyucuyu eleştirel mesafe biçimlerinin yok olduğunu anlaması için şoka uğratmak istemesidir.

Baudrillard'a (1983) göre özneler, artık arzularını nesnelere yansıtmaz; ikisi arasında uzanan mesafe içepatlamıştır. Özneler, artık nihayetinde kültürel enformasyon akışlarının özel alanı yuttuğu bir dünyada yaşamaktadırlar. En mahrem anlarımız medya teknolojileri yoluyla törensel olarak kamuya mal olmaktadır. Artık tabu konular kalmamıştır: Ne kadar önemsiz olursa olsun, her şey açığa çıkarılıp tartışılmaktadır. Günlük hayatın medyaya içepatlaması Baudrillard tarafından bir pornografi biçimi olarak tanımlanır. Modern kültür, dünyanın, sırlardan yoksunluğuyla anında ve transparan hale geldiği *müstehcen* bir kültür olarak tarif edilebilir. Televizyon ekranının yakın çekim evreni, özneleri hızlı hareket eden, yumuşak bir kültürün terminallerine indirgeyerek eleştirel düşünüm olasılığını ortadan kaldırmıştır. Kültürel aşırı üretim, üretilen enformasyon miktarının öznenin yorumlayıcı kapasitesini aşması demektir. Nesne öznenin soyunu tüketmiştir. Bir barda, etrafı bir yığın televizyon seti, reklam afişleri, küresel basın ve radyonun kesintisiz gevezeliğiyle çevrilmiş bir adam hayâl ettiğimizde, Baudrillard'ın bazı saptamalarını anlayabiliriz. Bu adam, hiçbir araca tüm dikkatini vermeden, medya teknolojileri tarafından *bitimsiz bir elektrik akımına* maruz bırakılırken birasını yudumlar. Biracımızın soğukkanlı alaycılığı bunların hepsini daha önce görmüştür. Küresel enformasyon akışlarının kakafonisi altında 'derin dondurulmuş' halde kalır (Baudrillard, 1993b: 32).

Son olarak, Baudrillard'ın (1993b) kültür teorisine en yeni eklentisi, bir kötülük ilkesi geliştirme çabasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi kod, radikal Ötekilik anlayışlarını ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Böyle bir Ötekilik, artık sadece makul olmayı veya insanların iyiliğini idealize etmeyi ve rasyonalite ile demokrasi gibi değerleri desteklemeyi reddeden iletişimsel biçimlerde ifade edilebilir. Kötülük ilkesi, toleranslı toplumun yumuşak kültürü içine düşmeyecek bir simgecilik biçimi kurma

derdindedir. Örneğin Baudrillard (1993b: 83), bir sakata sakat deme hakkını savunur. Bir kez daha, kasıtlı bir şekilde saldırgan olan bu strateji Baudrillard'ın kendi çelişkilerine yakalanır. Böyle bir formülasyon, eleştirinin, aramızdaki süper-teorisyenler için mümkün olduğu anlayışına dayanmaktadır. Modern reklamların çoğu gibi, Baudrillard'ın kendi yazıları da çoğu kültürel ürünün ciddi tonlarından ayrılarak bir izleyici kitlesi çekme peşindedir. En son bira reklamları gibi, bir aşırı üretim alanında ne kadar insafsız olursa, o kadar çok ilgi çekmektedir.

Fransa'nın McLuhan'ı: Simülasyonlar, Hipergerçeklik ve Kitleler

Baudrillard'ın özgül olarak medyayla ilgili önemli katkılarını özetlemek bu kadar zor olmayacak. Medya ve iletişime dair bir ilgi, yazılarına sızmışsa da Baudrillard, farklı araçların işleyişi üzerine pek odaklanmaz. Ulaşabildiğim çevrilmiş en erken tarihli makalesi, tüketim toplumu içinde göstergelerin patlayışına yönelik ilgisinin bir ürünüdür (Baudrillard, 1990b).[5] Baudrillard, analizinde, temel olarak televizyon üzerine yoğunlaşır; televizyon iki anlamda önemlidir: Birincisi, tüketim toplumunun bir ürünü olarak televizyon, nesne olarak, "kodlanmış (bir) toplumsal statü unsuru(dur)" (Baudrillard, 1990b: 73). Nesnenin farklı sınıf fraksiyonları arasında kültürel farklar kurma işlevinin yanında, televizyonun kültürel içeriği ikincil önemdedir. Başka bir yerde, Gane (1991a), Baudrillard'ın ev içi ortamlarda televizyonun fiziksel konumunun bazı statü farklarını ifade ettiği yönündeki iddiasını aktarır. Alt-sınıf evlerinde, oturma odası çoğunlukla ilk göze çarpan şey haline gelen televizyon setinin etrafında düzenlenmektedir. Buna karşın, burjuvazinin televizyon setlerini saklama veya gizleme yönünde bir eği-

[5] Bu makalenin özgün hali 1968 tarihlidir.

limi vardır; bunun nedeni, muhtemelen televizyonun bayağılık ve kitle kültürü göstergesi olarak görülmesidir. İkinci olarak, Baudrillard, McLuhan'ı takip ederek, iletişim aracını medya kültürünün merkezi bir parçası olarak düşünür. Ev içi alanda televizyonun konumu göz önüne alındığında, Baudrillard'ın 'oyunbaz merak' (*ludic curiosity*) (1990b: 79) dediği bir yüzeysel oyun biçimi ortaya çıkar. Televizyon, dünyayı kolayca tüketilebilir toplumsal 'gerçeklik' parçalarına çeviren derinliksiz bir ilişki sunar. Reklamcılık konusundaki tartışmada gördüğümüz gibi, aracın birincil ideolojik etkisi, toplumsal dünyaya dolayımsız bir şekilde sahip olunduğu (*appropriation*) yanılsamasını sunmasıdır. Aracın, göstergeleri toplumsal bağlamlarından koparma kapasitesi, izleyiciye oturma odasından dünyayı görebildiği izlenimini verir. İzleyici, böylece –Baudrillard'ın Althusserci mirasını hatırlarsak– toplumsal dünyayı transparan bir olgu olarak yanlış tanır. Televizyon, öznenin gerçek bir nesneler dünyasıyla iletişimiyle ilgili değildir, özne ve nesnelerin anlamlandırma zincirleri aracılığıyla birbirlerine eklemlenmeleriyle ilgilidir.

Baudrillard'ın medya üzerine yazıları geliştikçe, teknik araçların simgesel işlevlerinden daha çok kendileriyle ilgilenmeye başladığını görüyoruz. Bunun nedeni, artık kitle medyasına erişimin konuma bağlı bir kazanç olmaktan çıkıp, bir kitle kültürüne içepatlamış olmasıdır. Bu aşamada, Baudrillard (1981b), Enzensberger ve McLuhan üzerinden bir tartışmayla bir medya teorisi geliştirmeye çalışır. Ona göre Marksizm, üretim kodunun egemenliği dolayısıyla, iletişim aracına asla yeterince yer vermemiştir. Birçoklarından daha sofistike bir teori üretmesine rağmen, Enzensberger de benzer şekilde, kitle medyasının simgesel mübadelenin şekli bozulmuş bir versiyonu olduğunu göremez. Kitle medyasının merkezi sorunu, iletilerin üretimini idare eden iktidar ilişkileri içinde değil, aracın 'tek yanlı doğası'nda (Baudrillard, 1981b: 170) yatmaktadır. Baudrillard'ın

simgesel mübadele üzerindeki vurgusu, Enzensberger'in teknik üretim araçlarını sıradan insanların ellerine verme yönündeki demokratik itkisinin bir totalitarizm biçimi haline gelmesi demektir. Resmi Beaubourg kültürü gibi, modern medya teknolojileri de izleyici tarafında hiçbir yanıta gereksinmez. Baudrillard, izleyicinin sık sık medya üretimi (radyoda telefon bağlantıları veya stüdyo tartışmaları) ve tüketimine (televizyon söylemine yorumlayıcı yanıtlar) katıldığında ısrar edenlere, bunların marjinal olgular olduğunu belirtir. Medya demokratikleştirilemez, çünkü iletişim sisteminin teknik kapasitesi tek anlamlıdır. Baudrillard, matbaayı ve elektrikli iletişim biçimlerini duvar yazısı gibi daha karşılıklı mübadele biçimleriyle karşılaştırır. Duvar yazısı, kültürel bir biçim olarak ihlalcidir; kamu tarafında toplumsal yanıta izin vererek medyanın temel kuralını çiğner.

Yukarıdaki tartışma, Baudrillard'ın ölümcül teorisinin sürekli düzeltmeden ve yenilenmeden geçtiğini gösteriyor. Baudrillard (1993c), ölümcül teorinin savunacak doktrinleri değil, sadece stratejileri olduğunu söyler. Baudrillard'ın teknik araçlarla ilgili yorumlarına ilişkin bu tarz bir strateji de bir argümanı, en uca kadar götürmektir. Bunu göz önüne alarak Baudrillard, McLuhan ve Enzensberger'in medya üzerine daha iyimser bazı açıklamalarını iyice tersine çevirmek ister. Medyanın gerçekte yanıt olanağını engellediği argümanı, onun açısından medya-karşıtı bir mücadeleye işaret eder (Baudrillard, 1985). Önceki açıklamalarına uygun olarak, Baudrillard, medya teorisyenlerinin artık medya aracılığıyla insan doğasının bazı yönlerine ifade olanağının verilmediği varsayımını sürdüremeyeceklerini savunur. Aslında, McLuhan'ın yeni medya teknolojilerinin daha geniş katılım ve birleşme biçimlerine izin verdiği şeklindeki iddiası reddedilmektedir. Enformasyonun çoğalması ve kitlelerin sessizleşmesi, anlamın tamamen ortadan kalkmasına yol açmıştır. Baudrillard'ın kışkırtıcı analizinde, eskiden toplumsal ayrımları imleyen kültürel

biçimler, iletişim kargaşası arasında ortadan kalkmıştır. Göstergebilim adlı bilimin yerini, toplumsalın 'sıvılaşması' (*liquefication*) almıştır (Baudrillard, 1993c: 84).

Kamuoyu yoklamaları örneğine bakarsak, aslında kamunun ortadan kaybolduğu bir çağda bu yoklamaların bizzat kendilerinin fikir ürettiklerini görürüz. Bu bir güdümleme biçimi değil, kamuoyu anketlerinin ve özel fikrin içepatlamasının karakteristik özelliğidir. Kitle-dolayımlı süreçler, matbaa kültürünün zayıflamasından bu yana fikir oluşturmanın özel alanını yutmuştur. Aslen McLuhan'a ait olan bu formülasyona göre, artık oy verme kalıplarının mı anketleri etkilediğine yoksa anketlerin mi oy vermeyi etkilediğine dair bir şey söyleyemeyiz. Kamuoyu yoklaması, sadece belli bir ikili mantık temelinde önceden programlanmış bir cevabı gerektirir. Dolayısıyla, kamuoyu yoklamalarında olduğu gibi kitle iletişiminin egemen kodu da evet/hayır ve yana/karşı şeklindedir. Bizden yeni çıkmış çok satan kitabın bir nüshasını almamız, Muhafazakâr parti manifestosunu desteklememiz, en sevdiğimiz film için oy kullanmamız veya sessiz kalmamız istenir. Baudrillard, Marksist eğilimlerini tamamen tersine çevirerek, kitlelerin gücünün, anlamı ve katılımı reddedişlerinde yattığını savunur:

> bu sessizlik bir güçtü, bir cevaptı, geri çekilme yoluyla kuvvetli bir cevaptı, bu sessizlik bir stratejiydi. Bu sadece bir edilgenlik değildi. Bu tam olarak anlama bir son verme, siyasal ve enformasyonel büyük güdümleme sistemlerine bir son verme yöntemiydi (Baudrillard, 1993c: 87).

Bu güç, siyasal mücadele biçimleri gibi sıcak değil, soğuktur. Kültürel kibrin bu melankolik biçimi, Baudrillard'ın kendi popüler kültür kavrayışını da yansıtır gibidir. Sıradan insanları karmaşık popüler kültür okumaları ve anlayışları oluştururken görmek isteyen kültür teorisyenlerinin yerine, Baudrillard, televizyon müptelasını öne çıkartır. Medya iletilerinin hızlanması,

daha önce gördüğümüz gibi, zaman ve mekân deneyimimizi tahrip etmiştir. Bu süreçler kötümser olarak anlaşıldığında, modern kültürün gittikçe artan anlamda derinliksiz ve kullanılıp atılabilir doğasına yol açmıştır. Hiçbir şey sonsuza dek sürmüyorsa, hiçbir şeye inanmaya değmez. Bu enformasyon helezonları, arkalarında kitlelerin doldurduğu kara delikler bırakmıştır. Yani kitleler, enformasyon isterisine yanıt olarak kendi medya-karşıtı stratejilerini üretmiştir. Anlaşılan radyo talk-şovlarında, reklam buyruklarında ve etkileşimli televizyondaki enformasyon patlamasına direnmenin tek yolu, bunlarla ilgilenmeyi reddetmektir. Bu da kendi içinde bir helezon üretir; kitleler ne kadar pasif hale gelirse, medya katılmaları, para harcamaları ve nihayetinde egemen koda boyun eğmeleri için onları ikna etmede o kadar ısrarlı olur. Baudrillard için kitlelerin sessizliği edilgenlik değil, etkin bir geri çekilmedir.

Baudrillard'ın (1988a) medya teorisinin diğer ana damarı, simülasyonlara ve hipergerçeğe ilgisidir. Modern simülasyonlar çağına ilerleyişin üç tarihsel aşaması olmuştur. Baudrillard'a (1993a) göre, Rönesans ve Sanayi Devrimi arasında kalan dönem, taklit dönemi olarak tanımlanabilir. Bu devirde göstergeler düzeni, rütbeyi ve prestiji imlemiştir. Bu, özellikle Shakespeare oyunlarında, maskenin ardındaki insanın gerçek doğasına dair sorulara kapı açar. Bir sonraki aşama, kapitalizme eşlik eden üretim düzeni, nesnelerin sonsuz çoğaltımını mümkün kılar. Walter Benjamin (1973), kapitalist üretimin sanat eserinin *aura*'sını yok etmiş olduğunu iddia etmişti. Benjamin, film ve fotoğraf çağında orijinal bir baskıdan söz etmenin pek bir anlamı olmadığını, bunun sonsuza kadar yeniden üretilebileceğini öne sürmüştür. Baudrillard, bu içgörüleri son aşamada iyice ileri götürür: Günümüzün simülasyon çağı. Yeni medya teknolojilerinin sağladığı olanaklar kültürün artık gerçek olanı kopyalamasına değil, üretmesine dayanmaktadır. Televizyon, bilgisayar ekranları, sanal

gerçeklik ve stereo kulaklıkların bir etkisidir artık gerçek. Artık televizyonda izlediğimiz filmler diğer popüler müzik, ucuz roman, klasik TV dizisi türlerinden ve başka film özelliklerinden esinlenen metinlerarası bir kültürün parçasıdır. Bu biçimler, elbette çoktan kurulmuş bir gerçeği yansıtmazlar, ancak postmodern kültürün büyük kısmının şekillenmesine yardımcı olurlar.

Bu özelliklerin büyük kısmını göstermek için Prenses Diana'nın bir saatlik bir televizyon röportajındaki meşhur itiraflarını örnek olarak alalım. Röportajda Diana'nın, kocası Charles'la ilişkisine, yeme bozukluğuna, kendi kendine zarar vermesine (*self-mutilation*), evlilik dışı ilişkilerine ve medyayla ilişkisine değinilmiştir. İzleyicinin Prenses hakkındaki izlenimi, muhtemelen konuyu irdelemiş olan çeşitli gazete ve dergi yazılarıyla, dedikodu köşeleriyle ve radyo talk-şovlarıyla oluşmaktadır. Bu açıdan izleyici, Diana'yı ancak dolayımlanmış bir kültür aracılığıyla tanımaktadır. Diana kamuyu oluşturan insanlarla yüz yüze gelseydi bile, onunla büyük olasılıkla medyanın simüle ve inşa ettiği imajı aracılığıyla iletişim kurulacaktı. Baudrillard, izleyicinin yargıda bulunurken Prenses'le ilgili güvenilir hiçbir anlatıya sahip olmadığını hatırlatacaktır. Dolayısıyla Prenses hakikat ve kurmacanın artık birbirinden ayrılamadığı simüle edilmiş bir medya kişiliği olarak var olur. Bundan dolayı mesele, ayrılmalarında Charles'ın mı yoksa Diana'nın mı hatalı olduğu değil, bu tarz tartışmaların onların *aura*'larını ve gizemlerini yok etmiş olmasıdır. En büyük etki ileti değil, araç kaynaklıdır. Böyle bir ortamda, Baudrillard, Kraliyet Ailesi'nin 'hakikati' hakkında bir hikâye daha yazmanın ne anlamı olacağını da tartışabilir. Diana'nın kameraya yaptığı itiraflar, gerçeğin, ortadan kaybolduktan sonraki, yalnızca simüle edilmiş 'varlığını' sunar. Bir kez daha mesele, Charles ve Diana'nın 'gerçekte nasıl oldukları' değil, postmodern popüler kültürde simgesel olarak nasıl kodlandıklarıdır. Öyleyse kraliyet üyelerinin özel hayatlarına dair küresel

saplantı, mit ve gerçeklik arasındaki sınırı silmiş olan kinik bir eğlence biçiminden başka bir şey değildir.

Kraliyet evliliği etrafındaki gittikçe artan medya söylemi sadece kinik olarak okunabilir, çünkü izleyiciye hakikat ve kurmacayı yeniden düzenleme olanağı verilmez. Yine de Baudrillard'a (1983) göre, halk egemen ikili kod vasıtasıyla karar vermeye 'zorlandığı' bir konumdadır. Medya bu etkiyi birçok yolla sağlar. Daha önce gördüğümüz gibi, kitle iletişim sistemi, gönderenden alıcıya doğru tek-yönlü bir enformasyon akışı yerleştirmiştir. Baudrillard'a göre diyalojik olmayan bu ilişki, izleyiciyi Kraliyet ailesi hakkında bir fikir sahibi olmak için etkin bir şekilde zorlar. Medya, aynı zamanda kamusal tartışmayı simüle etmek için çeşitli kamuoyu yoklamaları ve telefon anketleri gibi başka araçlar da kullanır. Anında fikir oluşturmak için anlık anketler (*instant polls*) ve başka yöntemler kullanılır. Baudrillard şöyle der:

> Gerçekliği, düzenlenmiş karşıtlık senaryoları halinde yeniden birleştirdikleri basit öğelere ayırdılar; tam da bir fotoğrafçının nesnesini kontrastlara, ışıklara, açılara maruz bırakması gibi (bunu size her fotoğrafçı söyleyecektir: Her şeyi yapabilirsiniz, tek yapmanız gereken kaynağa, aygıtın ve kodunun anlık sınamasına karşı ***doğru cevabı*** vereceği doğru açıdan, doğru anda veya ruh halinde yaklaşmaktır). Bu, aynı, bir çatışmanın veya sorunun bir soru/cevap oyununa çevrildiği ve böylece sınanan gerçekliğin, her ileti ve nesnede minyatür bir kod gibi yazılı olan aynı koda göre sizi sınadığı bir sınav veya halk oylaması gibidir (Baudrillard, 1983: 120-121).

Artık hakikat ile kurmaca, gerçek ile simüle edilen, yüzey ile derinlik arasında bir bağlantı kuramayız. Eleştirel benlik kurmanın (*self-constitution*) ortadan kalktığı bir dünyada, postmodern kültürün parçalarıyla oynamak dışında fazla bir seçeneğimiz yoktur. Öyleyse postmodern, görünüşlerin arkasındaki içsel hakikati bulma şeklindeki modernist hedefin terk edilmesidir. Buradaki paradoks, tam da dünyanın enformasyonla dolup

taştığı noktada boş ve anlamdan mahrum hale gelmesidir. Anlamı açığa çıkarmak için farklı yorumlayıcı ölçütlerin kullanılabildiği modernite çağı bitmiştir.

Simülasyon gerçeğe dair belli bir nostaljiye yol açar. Bu da gerçek hayat hikâyelerinin, özyaşamöyküsünün ve haber-eğlence (*infotainment*) denen biçimin popülerliğinde kendini gösterir. Gerçeğin simülasyonu hipergerçeği üretir. Baudrillard, oyuncuları canlandırdıkları karakterlerin cisimleşmesi olarak gören pembe dizi tutkunlarını veya izleyicileri korkutup geceleri evlerinde kalmalarına neden olan suç öykülerini örnek verir. 1993 yapımı *In the Name of Father* (Babam İçin) filmini de başka bir örnek olarak ekleyebiliriz. Filmde haksız yere bir terör eyleminde bulunmakla suçlanan iki Birmingham Six üyesinin hikâyesi anlatılır. Anlatı, sanıklardan biri olan Gerry Conlon'ın özyaşamöyküsüne dayanmaktadır. Filmin gösterime girişiyle birlikte basında hakikat değeri üzerine büyük tartışmalar yaşanmıştır. Bazıları gerçek denen olayların yanlış temsil edildiğini, böylece filmin İngiliz düzenindeki çürümeyi ve ırkçılığı ifşa etme yönündeki temel amacının zarar gördüğünü iddia etmişlerdir. Baudrillard, bu tartışmaya katılsaydı, filmin kendisi ve yorumladığı gerçek olaylar arasında böyle bir ayrım yapamayacağımıza işaret ederdi. İmge ve gerçeklik arasında bir diyalektik olmadığını, sadece anlamdırma pratiklerinin bulunduğunu savunurdu (Baudrillard, 1987b). Sözde hakikate yakın bir film daha yapmanın ne anlamı olabilir ki? Bu, yalnızca filmin gerçeklik etkisini artırıp, yanlış tanıma süreçlerini güçlendirecektir. Bunun yerine gerçeği bildirdiklerini iddia eden, böylece analizi hakikat ve yanlışlığın ötesine taşıyan belirli türlere kulak vermek daha iyi olacaktır. Yine de Baudrillard için asıl önemli olan, medya iletilerinin içeriğinden (***hipergerçek*** ve simülasyona ait sorunlar) ziyade, kendi ifadesiyle 'iletişim emperyalizmi'dir (Baudrillard, 1998: 146). İleride göreceğimiz gibi, Baudrillard,

bununla fiilen dinleyen veya katılan insan sayısını hesaba katmadan kanal, fikir, ses ve enformasyon miktarını artırma yönündeki medya buyruğuna dikkat çekmek ister. Medya, bu yeni enformasyon devrelerinde halktan çok artan ölçüde kendi kendisiyle ilişkide gibidir. Bu da bir iletişim ilkesini değil, bir dolayım ilkesini öne çıkartır.

Baudrillard ve Jameson

Günümüzde Baudrillard'ın nihayetinde bir postmodernist olmadığını ilan etmek moda olmaya başladı (Gane, 1991a; 1991b). Bu gibi iddialar en iyi ihtimalle şaşırtmacadırlar (*displacement*). Çoğunu postmodernist olarak adlandırmak istemeyeceğim bir dizi farklı teorisyenin Baudrillard'ın yazılarını etkilemiş olduğu doğrudur. Ama Baudrillard'ın, postmodernizm alanını şekillendiren çoğu izleğe katkısı olmuştur. Baudrillard'ın ideolojiyi, hakikati, temsili, ciddiyeti ve öznenin özgürleşimini reddedişi, postmodernizmin kaygılarıyla güçlü bir benzerlik taşımaktadır. Bu izlekleri geliştirmek için, Baudrillard ile günümüzün en incelikli postmodern teorisyeni olarak gördüğüm Fredric Jameson arasında bir diyalog sunacağım. Bu eleştirel karşılaştırmada, ortak izlekler ile karışıklıklara ve neden Jameson'ın yazılarını daha üstün gördüğüme dair nedenlere dikkat çekeceğim. Bu düşüncelere bir arka plan oluşturmak için, Jameson'ın kültür ve medya teorilerine yaptığı en son katkıları ortaya koyacağım. Jameson'ın şu ana kadarki başlıca eserlerinden birine odaklanacağım: *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (1991).

Jameson'ın kitabının başlığının da gösterdiği gibi, postmodernizm kapitalizmin özgül bir aşamasının kültürel ifadesi ya da onun deyişiyle mantığıdır. Jameson, Baudrillard'ın 'sanayi-sonrası' terimi yerine 'geç kapitalizm' terimini özellikle tercih eder. Çünkü Jameson, kültürün küresel çöküşünü ve ekonomik üretim biçimlerine dahil oluşunu analizine başlangıç

noktası olarak alır. Yüksek modernizmin ve ticari kitle kültürünün ortadan kalkması, piyasanın işleyişi yoluyla kültürel alanın sömürgeleştirilmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Estetik üretimin meta üretimiyle bütünleşmesi, yeni kültürel egemeni, postmodernizmi doğurmuştur. Klasik modernizmin amacı, kültürel üretim yoluyla burjuvaziyi sarsmak ve onunla alay etmekti. Postmodern çağda, modernist formasyonlar üniversite bölümlerinde kanonlaştırılmış ve yıkıcı mizaçlarını kaybetmiştir. Bu arada, *punk rock* gibi sistemi yıkmaya çabalayan çağdaş sanat biçimleri de metalaştırılma yoluyla zararsız hale getirilmektedir. Sanatsal üretimin büyük kısmı, artık pazara bağlanmış durumdadır; ve başarı, ticari başarıyla eşit görülmektedir. Jameson'a göre modern kültürün büyük kısmına özgü olan derinliksiz akışkanlık, çokuluslu kapitalizmin sonucudur.

O halde postmodernizmin ayırıcı özellikleri nelerdir? Bunu göstermenin bir yolu diğer sanatsal üretim tarzlarıyla karşılaştırma yapmaktır. Jameson, Van Gogh'un iyi bilinen tablosu *A Pair of Boots* (Bir Çift Çizme) ile Andy Warhol'un *Diamond Dust Shoes*'u (Elmas Tozlu Ayakkabılar) arasında bir karşılaştırma sunar. Van Gogh'un eseri, üretildiği bağlama ve olası aşkınlık anına gönderme yapan geleneksel bir yorumlayıcı yaklaşımı teşvik eder. Tablonun canlı renkleri, ütopik bir jest sunarken içeriği maddi yoksunluğu anlatır. Warhol'un eseri içinse böyle bir yorumda bulunulamaz. Birincisi, baskıdaki, ayakkabılar daha geniş herhangi bir bağlamdan bağımsız yüzen nesnelerin rastgele toplanmasıdır. Jameson ayakkabıların bir dans salonundaki yangından sonra geride bırakılmış olabileceğini veya bir toplama kampının hayaletimsi kalıntılarından olabileceğini düşünür. Jameson –'keyfi hoppalık' diye tanımladığı (Jameson, 1991: 10)– Warhol'un sanatsal eğiliminde de, bunu bilemeyecek oluşumuzun somutlaştığını söyler. Bu kaygılar derinlikli yorumlama modellerine güvenini kaybetmiş çağdaş teorinin kay-

gılarını yansıtır. Gösteren ile gösterilen ve gösterge ile gönderge kavramlarının yerini söylemler ve kodlara yönelik ilgiler almıştır. Van Gogh'unkilerden farklı olarak Warhol'un ayakkabılarının, gerçeğin alanıyla sabit veya açık hiçbir ilişkisi yoktur. Yorumlayıcı bir yaklaşım, köylü çizmelerini Warhol'un projesinde bulunmayan bir bütünlük anlayışına bağlayabilir. Anlamlandırma rejimlerinin özgün maddi bağlamlarından azad edilmesi, küresel postmodern kültürün çok önemli bir parçasıdır.

Piyasanın yüzeysel kültürü, aynı zamanda bireysel tarz anlayışını da ortadan kaldırmıştır. Tekrar edersek, modern teoride öznenin ölümü etrafındaki gelişmeler, 'taklit edilemez' modernizm tarzlarının yok oluşuyla paralel gitmiştir. Toplumsal dünyanın metalaşması, toplumsal kodların çoğalması ve parçalanmasına yol açmıştır. Söylemsel heterojenlik norm haline geldiğine göre, modern kültür en iyi 'boş parodi' veya pastiş olarak temsil edilebilir. Jameson, pastiş ile toplumsal kodların artık geleneksel anlamda parodi konusu olamayacağını kasteder. Tanım olarak parodi, kültürel üreticinin yararlandığı toplumsal kod ve normların eleştirel bir alımlamasını belirtir. Bu, artık mümkün değildir çünkü kültürel tarzların parçalanması, sadece tekil yaratıcı dahi fikrinin değil, dilsel normallik anlayışının da sonunu getirmiştir. Pastiş, "hicivli itkiden yoksun, kahkahadan yoksun, taklidi yapılan şeyin gülünçlüğüyle karşılaştırıldığında normal bir şeylerin var olduğuna dair o örtük histen yoksundur" (Jameson, 1988a: 16).

Babam İçin filmine dönersek, Jameson, muhtemelen metin içinde 1970'leri imlemek için kullanılan dilsel, biçimsel ve müzikal kodların çeşitliliğine dikkat çekecektir. Bu kodlar, 1970'lerin nostaljik bir tekrar gösterimi yoluyla çok sayıda popüler kültür biçimi tarafından işe koşulmaktadır. Özgün toplumsal konumlarından ayrık hale gelen (gösteren ve gösterilenin birbirinden kopması) temsil yöntemleriyle üretilen kültürel nesneler, zamansallıkta bir bozulmayı ilan etmektedirler.

Jameson'ın yorumuna göre film, İngiltere'nin adaletsizliğinden çok, şimdiki zamanın ötekisi olarak artık geçmişi temsil edemeyen şizofrenik kodların dizilimiyle ilgilidir. 1970'ler, belli "düşsel ve basmakalıp ideallikler" (Jameson, 1991: 19) aracılığıyla iletilen bir geçmiş biçimi haline gelmektedir. Gerçek 1970'ler, Baudrillard'ı anımsatan bir şekilde, bu on yılı göstergesel olarak simüle etmeye çalışan metinlerarası kod oyunları yoluyla simgesel olarak silinmiştir. Tarihsellik silinmektedir, çünkü filmi izleme zevkinin bir parçası da müziğin, uzun saçların ve kloş pantolonların kodaçımıdır. Bu tarzların günümüzde yeniden canlanışı göz önüne alındığında, geçmiş ve şimdiki zamanın haritasını çıkarmak zordur. Filmin geçmişliği (*pastness*), kültürel kodların şimdiliğiyle (*nowness*) çelişmektedir. Küresel kültürü sürükleyen 1970'lerin bu yeniden canlanışı, dönem esasına göre yapılabilecek belirli biçimsel ayrımları yıkmıştır. Örneğin, müzikal olarak şu anda 70'ler *soul* müziği, *punk* ve Abba'nın (onları taklit eden gruplar da dahil olmak üzere) aynı anda yeniden doğuşunu yaşıyoruz. Eski tarzların sürekli geri dönüşümü ve taklit edilmesi, ticari müzik kültürünün merkezi bir özelliği haline geldi. Jameson'a göre, bu süreçte aşikâr olan gösterenler ile gösterilenlerin parçalanması, artık daimi bir şimdiki zamanda yaşadığımız anlamına gelmektedir.

Jameson (1988a), başka bir yerde, elektronik medyanın genel olarak, haber ve olay devir hızının yüksekliği yoluyla en son deneyimleri çarçabuk uzak bir geçmişe havale ettiğini söyler. Jameson, Debord'a benzer şekilde medyanın ideolojik etkisinin içeriğinden çok biçiminden geldiğini öne sürer. Gerçekliğin özerk anlamlandırma rejimlerine tercümesi ve enformasyon dolaşımının elektronik hızı, özneyi bir tarihsel süreç duygusundan mahrum etmektedir. Ne var ki, bir diyalektikçi olarak Jameson, medyanın ve modern kültürün aynı zamanda daha eleştirel bir potansiyel de taşıdığını savunur. İletişim teknolojilerinin müjde-

lediği yeni kamusal görünürlük biçimlerinin belli baskı rejimlerini sınırladığını, bu arada Başkan Kennedy'nin öldürülmesi gibi medya olaylarının ütopik bir itki taşıdığını da seve seve kabul eder. Yeni iletişim teknolojileri, hem yaygın bir tarihsel hafıza kaybına hem de zaman zaman daha kolektif paylaşım biçimlerine katkıda bulunmaktadır. Habermas'ın tersine Jameson, dilin yapısı aracılığıyla değil, ortaklığın simgesel temsili yoluyla gerçekleşecek bir ütopya düşler. *Babam İçin*, İrlanda Katolik işçi sınıfının direnişi ve mahkûmların sonunda hapishaneden salıverildikleri bir kapanış sahnesindeki örtmeceli iyimserlik anları gibi kolektif dayanışma ifadeleri içerir. Bu tarz temsiller, meta kapitalizminin şeyleştirici kültürü içinde ifade olanağı bulamayan daha kolektif bir duyarlığa dair ütopik olasılığı öne çıkartır.

Film üretiminin kaygan, parçalı kültürü, aşkınlık anlarını dile getirse de küresel üretim biçimini temsil etmekten uzaktır. Karmaşık nesne parçalarının tahakkümü o kadar etkilidir ki, özneler dışsal bir dünyada kendilerini yeterince konumlandıramamaktadırlar. Tam da sanat eserinin artık bütünü canlandıramayışı gibi, öznenin fenomenolojik deneyimi de küresel kapitalizm koordinatları içerisinde kendisini konumlandıramamaktadır. Geç kapitalizmin toplumsal yapıları ile toplumsal deneyimlerimiz arasındaki ilişki daha da kutuplaşmıştır. Sistemik analiz düzeylerinin gittikçe artan karmaşıklığı, öznenin "toplumsal dünyanın ufak bir köşesiyle sınırlanması"nı doğurmuştur (Jameson, 1991: 411). Jameson, bu tarz bir bakışla, Los Angeles'teki Bonaventura Oteli'yle temsil edilen postmodernist mimariyi, "kendisini çevreleyen kenti reddeden topyekûn bir mekân" olarak tanımlar. Jameson, ana mesele olarak, otelin hem modernizmin yüceltilmiş dilini reddedişiyle popülist olmasını, hem de daha önemlisi mekânsal düzenlemeleriyle öznenin zaman ve mekân algısını bozmasını gösterir. Otelin parçalı tasarımı öyle bir derecededir ki, müşterilerin dükkânları bulması bi-

le zorlaşmıştır. Bu yerel örnek kapitalizmin kültürel özelliklerinin, daha araçsal olan birikim hedefini geçmeye başladığını öne çıkartır. Mekânsal olarak düzensiz kapitalizm, Jameson'ın bilişsel haritalama dediği yeni bir radikal siyaset biçimini gerektirmektedir. Böyle bir girişimle, gerçeğin doğrudan temsil edilemese de haritalanabileceği fark edilecektir. Çokuluslu kapitalizmin mekânsal boyutlarını temsil edebilecek ve yeni bir sınıf bilinci kurmaya yardım edebilecek yeni kültürel biçimler gereklidir. Bu, eleştirel mesafenin bastırılmasına tanık olmuş, mekânsal olarak kafası karışık bir kültür için özellikle gereklidir. McLuhan, Debord ve Baudrillard gibi Jameson da modern iletişimin enformasyon sağanağının eleştirel düşünüme ait özel alanları çökertmiş olduğunu kabul eder. Ancak Jameson'ın açıklamasını –özellikle bu yazarlar arasında– ayırıcı kılan şey bunun, kültürelin ekonomik tarafından unufak edilmesinin sonucu olduğunda ısrar etmesidir. Küresel sermayenin yayılımına bakılırsa, kültürel özerklik ve estetik dolayımlar nihayet çökmüştür. Bu durum, ancak Marksist bilim ve radikallik potansiyeli taşıyan sanat aracılığıyla idrak edilebilir. Özne parçalanmış ve yalıtılmışken yerellik, ulus ve dünya arasındaki karşılıklı ilişkiler ancak bu düzeyde düşünülebilir.

Baudrillard ve Jameson arasında, gerçeğin yok oluşu, öznenin dilsel formasyonu, tüketim kültürünün önemi ve derinliğin aşınması gibi ortak referans noktalarının fazla olduğu görünür. Ayrıca kültürün tarihsel dönemselleştirilmesi ve ayırıcı mekân biçimleri hakkında ikisi de benzer argümanlar sunar.[6] Baudrillard ve Jameson'ın açıklamaları arasındaki temel fark, ekonomi politik nosyonunda yatmaktadır. Jameson, kültürel üretimin organizasyonu ve denetiminde ekonomik ilişkilerin öneminin artmış olduğu düşüncesinde ısrar ederken Baudrillard, bunu egemen kodun

[6] Jameson, kapitalist üretimin ayrı her bir aşamasına karşılık düşen bir mekân rejimi olduğunu savunur. Bkz. Jameson (1988b).

bir göstergesi olarak görür. Benzer bir şekilde, Baudrillard'ın üretimin mantığını simgesel mübadelenin mantığından ayırma ihtiyacıyla, gerçek ve simgesel olanın yerine kodu geçirme arzusu birleşince, gerçeğin simgeseli ne ölçüde yeniden düzenlediğini görememesi sonucu doğar. Jameson'da ekonomik ilişkiler ve simgesel temsiller olarak bilinen şeylerin birleştirilmesi, onun bu şeylerin arasındaki karşılıklı ilişkilerin gitgide karmaşıklaşan biçimlerini keşfedebildiği anlamına gelir. Jameson, doğru bir şekilde, tüketim sermayesinin küreselleşmesinin yeni toplumsal denetim ilişkilerini ve uluslararasılaşmış sınıfsal tahakkümü teşvik ettiği yorumunu yapar.

Yine de Baudrillard gibi, yeni üretim tarzının ve hipergerçek mekânın gelişmesinin toplumsal öznelerin kapasitelerini geride bıraktığını ve klasik sosyal teorinin bu durumu hakkıyla temsil etme gücünün üstüne çıktığını da iddia eder. Jameson, açısından bu, teori ve pratik arasındaki ilişkilerin yeniden çizilmesini gerektirirken Baudrillard, hatalı bir şekilde bu iki düzeyi birbirine bitiştirir. Aslında Jameson, kültür teorisinin karmaşıklığına rağmen belli açılardan geleneksel bir Marksist olarak kalmaya devam eder. Kapitalist sistemin egemenliğinin proletaryanın psişik parçalanmasına dayandığı şeklindeki argüman, Lukàcs'ın erken dönem görüşlerine kadar götürülebilir. Bu boyut, Gramsci'den esinlenerek kapitalizmin gerçekte, ürettiği anlamlarla egemenliğini sürdürdüğünü savunan eleştirel teorisyenlere karşı vurgulanmaktadır. Diğer taraftan Jameson, hem kültürel hem maddi ayırma biçimlerinin çokuluslu sermayenin egemenliğini sağladığında ısrarcıdır. Bu referans çerçevesinde en az kültürel parçalanma kadar önemli olan, tüketim ve üretim pratiklerinin kökten ayrılmışlığıdır (Jameson, 1991: 315). Bu toplumsal alanların şeyleşmesi, daha az şanslı olanları egemen toplumsal grupların imgeleminden ideolojik olarak silmektedir. Bu da, özellikle tarihselliği ve bütünlüğü ifade etme becerisini kaybet-

miş bir kültürde coğrafi dayanışma ilişkilerinin gelişmesini maddi olarak engeller.

Jameson'ın maddi ile simgesel ve teori ile pratik arasındaki karşılıklı ilişkileri vurgulama becerisi, Baudrillard'ın içepatlama düşüncesinden daha ileridedir. Baudrillard, bu tarz bütün ayrımları bir kenara atmakta hiçbir sakınca görmez. Onun bakış açısından, Jameson'ın kültürün sömürgeleşmesine dair eleştirisi, üretimin aynası içinde yakalananlar galerisine bir başka eklentiden başka bir şey değildir. Baudrillard'ın indirgemelerinin tersine, Jameson'ın daha fazla mekân yönelimli teorisi, kültürün üretiminde kapitalizmin devam eden önemini ifade etme arzusunu korur. Bu açıdan Baudrillard ve Jameson arasındaki fark, Baudrillard'ın dünyaya ilişkin teori düzeyi ile dünya üzerindeki fiili toplumsal pratikler arasında ayrım yapmayı reddetmesidir.

Elbette Jameson'ın formülasyonlarının da kendine özgü sorunları vardır. Burada sadece birkaç tanesine değineceğim. Jameson'ın yazılarını okurken neredeyse her zaman Amerikalı kökleriyle karşılaşmışımdır. Kültürel alan üzerindeki ekonomik egemenlik vurgusu, başka toplumsal bağlamlarda bu kadar anlamlı görünmez. Jameson (1991), bir yerde, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin belli bir ulusal bağlam içerisinde yerel bir anlamdan fazlasını taşımadığını iddia eder. Bunun nedeni, Alman toplumunda liberal demokrasi ilkelerinin ancak zayıf bir kurumsal tabanı olmasıdır. Benim buradaki iddiam, Jameson'ın kendi teorisinin küresel kültürden çok, Amerikan kültürü hakkında bilgi verdiğidir. Said (1993), kendi uluslarını dünyanın merkezi varsaymanın, Amerikan entelektüellerinin iddialarının karakteristik bir yanılsaması olduğunu söylemişti. Jameson, bir Marksist olmasına karşın, genelde emperyal bir görüşle ilişkilendirilen derecede bir kendine güven ortaya koyar. Postmodernizmin henüz tam anlamıyla gelmediğini söyleyerek kısmen kendini bu itirazdan koruyorsa da teorisi, ekonomik olanı sınırlandıran belli kül-

türel ve kurumsal dolayımlamaları göz önüne almaz. Avrupalı bir bağlamda bu tarz bir çaba, geleneksel sanatsal pratiklere finansal devlet desteği, kamusal kültür politikasının gelişimi ve ortak kamu hizmeti yayıncılığı geleneğine değinmek durumundadır. Bu kurumsal formasyonlar, nispeten metalaşmamış (*decommodified*) bir alan içinde faaliyet göstermektedir. Jameson'ın bu kurumsal düzeyleri dikkate almayışı, içinde çalıştığı kültür hakkında, en az Habermas için olduğu kadar bilgi verir. Aslında Said (1993), Körfez Savaşı sırasında tam da demokratik bir kamusal alanın eksikliğinin can alıcı rol oynadığını şiddetle savunmuştur. Amerikan bağlamında yerleşik kamusal diyalog üzerindeki sıkı denetim, savaş için kamusal destek sağlamada etkili olmuştur. Jameson bu düzeyleri dikkate almayarak bir şeyleşme fetişi oluşturur. Geç kapitalizmin diğer belirleyicilerinin ve hegemonik özelliklerinin kamusal kültürlerin üretimini ne derece etkilediği Jameson'ın analizinde asla tamamıyla yer bulmaz. Dahası, metalaşmış bir postmodern kültürün istila ettiği çoğunlukla edilgen bir dünya imgesi, dünyanın farklı bölgeleri arasındaki kültürel ilişkiler üzerine fazla bir şey söylemez. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, pek çok post-kolonyalist düşünür, medya emperyalizmine dair benzeri görüşleri eleştirmiştir. Örneğin çok sayıda eleştirmen, zaman/mekân sıkışmasının artan ölçüde melezleşen bir küresel kültüre yol açtığı gerçeğine işaret etmiştir. Bu tarz çabalar, sadece artan ölçüde metalaşan bir kültür ortaya koymaktansa, kozmopolitizm, çokkültürcülük ve kültürel tanınma için bağlantılı mücadeleler gibi siyasal gündemler de ortaya koymuşlardır (Gilroy, 2000). Bu tarz siyasal çabalar, küresel metalaşmayı vurgulayan kapsamlı çabalar tarafından çoğunlukla yetersiz bir şekilde değerlendirilmektedir.

Dikkat çekmek istediğim diğer bir özellik ise, Jameson'ın işlenmemiş görünen Althusserciliğidir. Marksizm'in bir ideoloji değil de, bir bilim olarak statüsünü nasıl haklı çıkarabildiği hiçbir

zaman açıklık kazanmamıştır. Bu kaygı Jameson'ın yazılarında, bir ideoloji eleştirisi anlayışını korumak istemesinde özellikle belirgindir. Jameson'ın ütopya üzerine yazdıklarına baktığımızda, her türlü kolektif imgesinin olumlu bir anlamı olduğunu görürüz. Terry Eagleton (1990: 404), Jameson'ın insan dayanışmasına dair imgelerin aşkın niteliklerine bağlılığının, bizi ırkçı bir mitingin ütopik potansiyeline kulak vermeye zorlayabilecek derecede olduğunu söyler. Buna ek olarak, Jameson'ın benliğin parçalanmasına verdiği önemi göz önüne aldığımızda, ütopik itkilerin kaynağının ne olduğu ya da Marksizm'in tüketici sermayesindeki tarihsel gelişmelere dair *sağlam* bir analiz sunduğunu nasıl iddia edebildiği açık değildir. Jameson'ın bu tarz yorumlar yapıp eleştirisinin temellerini yeterince düşünmekten kaçınması, eleştirel teorinin büyük kısmını zora sokmaktadır. Williams ve Habermas, diğer düşüncelere karşı bir bilimsel üstünlük iddiasındaki teorilerden bir geri çekilişe işaret etmişlerdir. Williams ve Habermas'ın tasarısı, daha demokratik iletişim biçimlerini yaygın kılmaktır. Bu, ideoloji eleştirisini bir günlük yaşam pratiği haline getirecektir. Anlaşılan kamusal kurumların demokratik bir yeniden canlanışı, Baudrillard'ın kitlelerinin yeni düşünceler ışığında kendi çıkarlarını iletişimsel olarak yeniden düşünmelerine olanak sağlayacaktır. Çıkarlar, bu noktada failler için kendiliğinden var olmaz veya Amerikalı profesörlerin ayrıcalıklı mülkü değildirler; çeşitli demokratik ortamlarda, ancak tam bir mülahazadan sonra ortaya çıkabilirler. Dolayısıyla, Jameson'ın teorisi fazlasıyla tüketiciliğin şeyleştirici yönleri etrafında kuruluyken, medya üretimi ve alımlanmasına dair daha normatif bir demokratik teorinin acilen geliştirilmesi ihtiyacına karşı kapalı kalmıştır.[7]

---

[7] Jameson'ın yazılarını daha yetkin değerlendirmeme yardımcı olan Sean Homer'a teşekkür etmek istiyorum. Onun görüşlerinin etkisi, özellikle yukarıdaki bölümde belirgin.

Baudrillard'ın İrrasyonalizmi

Nietzsche'den bu yana Aydınlanma'nın akıl kavrayışına saldırılar yaygınlaşmıştır. Bu saldırılar daha yakın on yıllarda Fransız sosyal teorisi aracılığıyla bilinir hale geldi. Burada Foucault, Derrida, Lyotard ve elbette Baudrillard aklıma geliyor. Bu tarz düşünsel kollar, bilgi ve iktidar arasındaki bağlara işaret etmiş, yerinden çıkarılmış özne mitinin altını çizmiş ve araçsal aklın sınırlamalarını vurgulamıştır. Baudrillard, rakiplerine oranla bu akımları daha da ileriye taşımış görünüyor. O, sadece öznenin konumlanmışlığını değil nesne içinde tamamen yok oluşunu da vurgular. Modern felsefenin epistemolojik odağını eleştirirken, hakikat kavrayışlarını ve doğruluğa yönelik iddiaları bütünüyle bir kenara atar. Baudrillard'ın avangart ölümcül stratejileri, medyanın işleyişini teknik işlevlerine indirgemekle kalmayıp izleyicinin düşünümselliği olasılığını da reddeder. Şimdi Baudrillard'ın bu kitapta da bir örneği savunulan eleştirel ve radikal perspektiflere karşı süregiden saldırısını sertçe tersine çevireceğim. Daha önce değindiğim şu dört analiz can alıcı öneme sahip: 1) Eleştirel bir ideoloji teorisi için hakikat iddialarının gerekliliği; 2) dile yönelik kültürel materyalist bir yaklaşımın önemi; 3) Baudrillard'ın kendi tanımımla avangardist ve teknolojik medya yaklaşımının teorik sınırlamaları; 4) kültürel analizde insan ihtiyacı kavrayışlarının devam eden önemi. Bu sınırlamalara karşın, en azından medya sosyolojisi içinde daha önce kaçınılan önemli soruları sorduğu için gerektiğinde Baudrillard'ın hakkını da vereceğim. Burada Baudrillard'ın etkileşimli medya teknolojileriyle gelişmesi muhtemel öznellik biçimlerine ve izleyicinin abartılan yorumlayıcı faaliyetine dair daha içgörülü yorumları aklıma geliyor. İletişim araçlarına yoğunlaşması da belli bir geçerlilik taşısa da, benim genel kanım, McLuhan'ın daha yenilikçi katkılarının üzerine fazla bir şey katmadığı yönündedir.

1) Belirttiğim gibi, Baudrillard'ın akla saldırmasının kökleri Nietzsche'nin hümanizm karşıtlığında yatmaktadır. Çağdaş Fransız sosyal teorisinde Marx'ın yerini Nietzsche'nin alması kuşkusuz bazı ilginç perspektifler getirmiş –bu özellikle Foucault için geçerli– ancak Baudrillard gibilerinin elinde daha gerici bir tasarıyı meşrulaştırmada kullanılmıştır. Baudrillard'ın (1993c: 209) hümanizm ve feminizm karşıtlığına dair en kışkırtıcı saptamalarının kökleri, bu felsefi kaynakta yatmaktadır. Sabina Lovibond (1990) önemli bir makalesinde, postmodern teorinin büyük kısmının, rasyonalizme Nietzsche'nin kılavuzluğunda –ben burada Baudrillard'ı da ekleyeceğim– iflah olmaz bir erkeklik zemininden karşı çıktığını savunur. Nietzsche, rasyonalizmi kitlelerin hoşnutsuzluğunun kültürel ifadesi olan bir köle ahlâkı biçimi olarak tanımlar. Lovibond, daha hevesli savunucularının tersine, Nietzsche'nin aristokratik sosyal teorisinin, sözde doğal rütbe sırasını sorguladıkları için demokratik hareketlere karşı olduğunu iddia eder. Feminist ve sosyalist hareketlerin geleneksel amacı, egemenliğe dair rasyonel eleştiriler getirmek olmuştur. Lovibond, sağlam bir akıl yürütmeyle, eleştirel teorinin güç ilişkilerinin yerine iletişimsel anlayış ve samimiyet ilişkilerini geçirmekle ilgilendiğini söyler. Nietzsche'ye göre –bunu Baudrillard için de söyleyebiliriz– görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımları ortadan kaldırmış ve ahlâkın temelini yıkmış bir dünyada toplumsal, iktidar sahibi erkeğin müdahalesine açık haldedir. Baudrillard ve Nietzsche için toplumsal, eleştirmeni *kendi* değerlerini yaratması için serbest bırakan anlamsız bir kaostur. Nietzsche, boş bir evren karşısında, güç istenci aracılığıyla eril bir eylemlilik biçimini savunur. Baudrillard da benzer bir şekilde yeni medya teknolojileri aracılığıyla yaratılan toplumsal simülasyonunun hakikat sorularını içten patlattığını söyler. Miki Fare'nin George Bush kadar gerçek hale geldiği bir dünyada, hakikat ne işe yarar, diye sorar Baudrillard. Bu düşün-

celeri iletirken söylemsel stratejisi, benzer şekilde, kendi özne versiyonunun açıkça reddettiği kuvvetli eylemlilik çeşidine yaslanır. Baudrillard, Nietzsche ve onun bazı takipçilerinden nesne tarafından kapsanan, ama yine de *daha sert*, daha az kadınsı teorileştirme biçimlerini savunacak kadar merkezde olan bir özne versiyonu miras almış görünüyor.

Bu karışıklıklar bir yana, Baudrillard'ın hakikat fikri üzerine saptamalarına değinmek istiyorum. Baudrillard'a göre, gösteren ve gösterilen birbirinden koparılmış olduğu için hakikat nosyonundan vazgeçilebilir. Bu, somut olaylar ile yorumlama rejimleri arasında hiçbir ilişki olamayacağı anlamına gelir. Görünüşe göre Baudrillard, gerçek dünyanın mı filmlere benzemeye başladığı yoksa filmlerin mi gitgide gerçek dünyaya benzediği konusunda kararsızdır. Baudrillard (1987b), bu şekilde, Vietnam Savaşı hakkındaki filmleri tartışırken savaşın hiç gerçekleşmediğini iddia edebilmektedir. Bu, Jameson'ın postmodernizm üzerine yazdıklarından farklıdır; orada gerçek olaya ancak belli anlamlandırma rejimleri yoluyla erişebildiğimiz şeklinde daha makul bir iddia vardır. Bana kalırsa, Vietnam Savaşı diye adlandırabileceğimiz bir dizi olay ile savaş hakkındaki bir filmin ontolojik statüsü arasında yakınlık olduğunu reddetmez. Baudrillard, savaş hakkındaki bir filmin de savaşın kendisi kadar simülasyon olduğunu söylerken Jameson, yüzen gösterenler yüzünden gerçeğin tarihselliğinin şizofren hale geldiğini düşünür.

Baudrillard'ın haklı olduğu bir noktayı da söylemek gerek; pop videoları, Hollywood sineması ve dedektif öyküleri gerçeği yansıtmaz. Bundan dolayı, kendi varlıkları çerçevesinde anlamlandırıcı üretim biçimleri olarak görülmelidirler. Tek ebeveynli aileler hakkında bir belgesel filmi düşündüğümüzde, Baudrillard'ın argümanı daha şüpheli –hatta gülünç de diyebiliriz– görünür. Eğer böyle bir film, tek ebeveynli bütün ailelerin çocuk suçlular ürettiğini iddia etseydi böyle bir görüşün yanlış-

lığına dair öfkemizde sonuna kadar haklı olurduk. Burada diğer film üretim biçimlerinin aksine belgesel filmlerin belli kodlar içinde çalışmadığını iddia etmiyorum, ama bu tarz filmler hakikat iddiasında bulunabilir. Dahası Vietnam hakkındaki filmler de hakikatleri dile getirebilir. Oliver Stone'un Vietnam filmleri üçlemesi, evrensel bir izlek olan modern teknolojik savaşın ürettiği gereksiz insan ıstırabını konu alır. Bu filmler, büyük olasılıkla savaş sırasında resmi Amerikan propagandasının yayınladıklarından daha hakiki çatışma temsilleridir. Christopher Norris (1990), bu durumu göstermek için bizi kaçınılmaz olarak, belli temsillerin gerçekliği yanlış sunduğunun kabul edildiği bir ideoloji eleştirisi biçimine sokar. Baudrillard'ın görüşünde Oliver Stone'un filmleriyle çeşitli propaganda biçimleri arasındaki tek fark, propagandanın daha gerçek olma yönündeki iddiasıdır. Böyle kavramlar Baudrillard için, her zaman simgesel üretimin doğasına dair yanlış anlamalardır. Bu, bütün filmler ve belgesellerin toplumsal inşalar olmalarına rağmen, yine de bazılarının ötekilerden daha hakiki olması sorunundan kaçmak demektir. Bu tarz formülasyonları Baudrillard'ın yaptığı gibi yanlış tanıma düzeyine indirgemek, popüler filmlerin, belgesellerin ve yorumların yıkıcı gücünü reddetmek anlamına gelir.

2) Simülasyonlar ve hipergerçek fikri, Baudrillard'ın toplumsal yaşamda kültürün rolünü yeterince açıklayıp açıklayamadığı sorusunu doğurur. Eğer metinler sadece gerçeklik etkisine sahipse Baudrillard'ın kendi beyanlarının hakikatini nasıl değerlendirebiliriz? Baudrillard'ın söylediği gibi dil, gerçeği yansıtmayıp etkin bir şekilde kuruyor da olabilir. Yine de bu olgu kültürel biçimlerin toplumsal yaşama dair yorumlar doğuramayacağı anlamına mı gelir? Baudrillard maddi bir dünyaya gönderme yapmaktan uzaklaştıkça, bu soruların yazılarında gitgide daha fazla bastırıldığı dikkati çeker. Bu noktada, Baudrillard'ın gerçeğin ortadan kaybolup yerine gerçeğin simgesel yasının

geçtiği şeklindeki tezine katılmıyorum. Volosinov'un (1986) ve Raymond Williams'ın (1979b; 1980; 1982) çalışmalarına dönerek, dilin ve kültürel biçimlerin, hem maddi hem simgesel niteliği olduğunu savunacağım. Bu marjinal bir saptama olabilir, ama kültürel materyalist bir bakış açısı konuya Baudrillard'dan farklı bir ışık tutabilir. Kültürel materyalizmin aynı zamanda kültürü yorumlama şeklimiz ve insan ihtiyacı kavrayışlarını yeniden çalışmak için de içerimleri vardır. Hemen ardından, tartışma, Gadamer (1975) ve Ricœur'ün (1981) –Baudrillard ve Jameson'ın yazılarında kapalı kalan– metnin göndergesel uğrağı üzerine bazı düşünceleriyle devam edecek.

Volosinov ve Williams, dilin maddi ve simgesel bir toplumsal pratik olduğunu savunurlar. Göstergenin yeniden üretimi, insan eylemi ile toplumsal yapılar arasındaki ara yüzeyin ürünüdür. İki yazar da, Saussure'ün dilin yapısını, toplumsal ortamlarda yeniden üretiliş şeklinden ***keyfi olarak*** ayırmasını eleştirir. Saussure, dile, insanların canlı sözlerinden soyutlanmış sabit bir nesnel nitelik atfeder. Kültürel materyalizmin diyalektik vurgusu, dilsel üretimin, ne yalıtılmış bir failin öznelliğine ne de dilin önbelirlenmiş yapılarına indirgenemeyeceğini savunur. Dil, öznelerarası toplumsal ilişkilerin kolektif ürünüdür. Volosinov'un (1986: 26) psişenin (*pysche*) biyoloji ile dış dünya arasındaki ***sınır çizgisi***nde uzanan dil aracılığıyla oluştuğu şeklinde çok bilinen bir argümanı vardır. Bu dilsel süreçler, ne insan biyolojisine ne de insan toplumunun yapısal etkisine indirgenebilir. Başka bir deyişle, dilin dinamik yapılaşması, insanların biyolojik temeline veya kapalı, nesnel bir dil sistemine dayanarak çözülemez. Asıl vurgu, insan öznelerin önceden var olan yapıların değiştirilmesi yoluyla dili kolektif bir şekilde değiştirebilen yaratıcı kapasitesi üzerindedir. Böyle bir faaliyetin önkoşulu dilin kuralları olduğu için, bu şekilde insan eylemi sınırlayıcı bir dışsal dilsel yapıyla karşı karşıya getirilmez. Daha önce be-

lirttiğim gibi bu pratikler, hem maddi hem simgeseldir. Gösterge, havada sesler oluşturarak, kağıt üzerinde işaretler bırakarak veya bazı beden hareketleri yaparak maddi olarak üretilmelidir. Göstergenin simgesel niteliği veya bir gösterge topluluğuyla üretilen anlamlar çok-vurguludur (*multi-accentuated*). Gösterge semiyotik bir savaşa konu olur, farklı toplumsal gruplar çok çeşitli toplumsal vurgulara farklı anlamlar yükler. Hem Williams (1979b) hem de Volosinov (1986), egemen grupların göstergenin tek-vurgululuğunda ısrar etme eğiliminde olacağını savunurlar. Hegemonik formasyonlar, göstergeyi tarihsel süreçlerin sonucu olmayan, şeyleşmiş ve sabit bir niteliği varmış gibi temsil edecektir. İnsanların belli maddi biçimler aracılığıyla yeni anlamlar ekleme kapasitesi, bu iki yazar için de bir iyimserlik kaynağıdır.

Bu anlatı, dili dil-dışı toplumsal güçlerin mücadele alanı olarak görmesiyle Baudrillard'ın anlatısından farklılaşır. Baudrillard'ın göstergenin göndergesi olmadığı yönündeki ısrarı filmler, gazeteler, televizyon programları ve dergiler gibi maddi biçimlerin, üretiminin hegemonik bir mücadele alanı olarak hakkıyla anlaşılmaması demektir. Ancak ne Williams ne de Volosinov, toplumsal üretim ilişkilerinin dilsel üretim ve yeniden üretim üzerinde önbelirleyici ya da önemsiz bir etkisi olduğunu gözü kapalı varsayarlar. Bu noktada Williams, kamu kurumlarının rolünü vurgulama eğilimindeyken Volosinov, Bourdieu'ya benzer şekilde, simgesel ifadeyi sınıf geçmişlerine bağlar. Bu izlekler üzerinde daha detaylı durulması gerekse de, bu tarz formülasyonlarda toplumsal bir pratik olarak düşünülen gösterge üretiminin, dışsal toplumsal ilişkilerle bağlantılı olması gerektiği açıkça ortadadır. Baudrillard'ın yaptığı gibi simgesel ve gerçek arasındaki kopuşa aşırı vurgu yapmak, bu ilişkileri açıklayamaz. Dil ve kültür her zaman için belli toplumsal gerçekleşme ve tüketim ilişkilerinin sonucudurlar. Baudrillard'ın

yazılarındaki pek çok hayal kırıklığından biri de bu özellikleri kabul etmekten kaçınmasıdır. Yani gerçek, simgeseli belirlemiyor olabilir; ama üretimi ve alımlanması üzerinde kesinlikle etkilidir.

Modern medya kültürünün büyük kısmının hâlâ göndergesel bir doğası vardır; buna rağmen Jameson ile Baudrillard, metinlerarası kodların üretimi ve iletişim araçlarına vurgu yapan bir medya kültürü analizi sunarlar. Ancak *Babam İçin*, Jameson ve Baudrillard'ın öne sürebileceği gibi sadece bir metinlerarasılık örneği değildir. Bu perspektifler önemli olsa da bir metnin söylemsel olarak açtığı dünya görüşüyle ilgili daha geleneksel yorumsamacı kaygıları göz ardı ederler. Başka bir deyişle, söz konusu film, İngiliz hukuku altında İrlandalı sanıkların tarihsel olarak maruz kaldıkları adaletsizlik biçimleri üzerine bir yorum olarak düşünülebilir. Metnin açtığı boyutlar gerçek toplumsal ilişkilere karşı potansiyel bir eleştiridir. Metni yapıbozuma uğratmak isteyenlerin veya Baudrillard ile Jameson gibi metnin özellikleriyle temelde kültürel bir biçim olarak ilgilenenlerin aksine, daha yorumsamacı bir değerlendirme, *metnin ne söylemeye çalıştığına* dikkat ederek açılan eleştirel ufuklara bakmaya çalışacaktır. Baudrillard, metinsel üretimin bu eleştirel özelliğine karşılık veremez, çünkü dünya üzerine yapılan şiirsel yorumu fiili toplumsal eylemler ve ilişkilerin içine çökertir. Gadamer (1975) ve Ricœur'ün (1981) metnin göndergesel uğrağı dedikleri şey, hem izleyicinin çeşitli metinlerle ilişkisini anlamada vazgeçilmezdir, hem de kültür politikasına yıkıcı bir boyut katmaktadır. Elbette gösterge çoğulluğu artık tüketim toplumunun yapıları tarafından çeşitli şekillerde teşvik edilip içerilmektedir. Ancak feminist perspektiflerin anaakım kültüre kısmen girdiğini düşündüğümüzde, yargılarımız o kadar da kötümser olmamalı. Feminist yayınevlerinin ve genel olarak feminist hareketin yükselişi, kadınlara yönelik çok çeşitli popüler

metinleri dönüştürmüştür (Ballaster vd., 1991; McRobbie, 1994). Kadın dergilerinin içerdiği dişilik ideolojisi, feminizmin etkisiyle zora düşmüştür. Elbette kadınlara yönelik bir dizi derginin hedef kitlesine çoğunlukla tüketiciler veya bakıcılar olarak hitap ettiği gerçeği değişmemektedir. Yine de bazı dergilerin daha özgürleşimci cinsellik tanımlarından sağlığa ve çalışan kadınlara kadar, çok sayıda feminist kaygılara, sözde de kalsa bir bağlılık göstermesi gibi gözle görünür değişimler vardır. Bu maddi kültürler, metinsel içerik ile metin-dışı hareketler ve ilişkiler arasındaki ilişkiye dikkat etmeden anlaşılamayacak yeni kimlikler ve öznellikler için olanaklar sunar. Bu tarz metinlerde, cinsel tahakküm ilişkileri nadiren politize edilse de, kadınsı özne daha değişken bir inşa haline gelmiş ve böylece daha özerk gelişme biçimleri için alanlar açılmıştır. Bu tarz gelişmelerin fazla abartılmaması gerektiğini tekrar vurgulamak istiyorum –bu bağlamda asıl önemli olan Baudrillard'ın ve Jameson'ın çalışmalarının bu konuları çözümsüz bırakmasıdır.

3) Şu ana kadar geliştirilen analiz doğru kabul edilirse, Baudrillard'ın medya kültürüne dair görüşünde bazı yönleri abartırken bazılarını da ihmal eder. Ek olarak, benim görüşüme göre ölümcül stratejiler kavramının altında, yaşam dünyası içinde insanlar arasında karşılıklılık ilişkileri üretebilecek her türlü ortak duyguyu küçük gören eril bir avangardizm yatar. Raymond Williams (1989c), erken dönem modernist hareketten Yeni Sağ'a uzanan benzer bir duygu yapısının izini sürmüştür. Onun Strindberg ve Nietzsche analizine göre, modernist avangart kültürü, burjuvaziye karşı bireyci bir isyan üzerinde durur. Yabancılaşma, parçalanma ve sürgün duygularına dair modernist kaygı, artık daha empatik ve dayanışmacı bağlantıları reddetme uğraşındaki atomlaşmış bireye ait sağcı bir söylemle iç içe örülü hale gelmiştir. Baudrillard'ın yazılarından çıkan duruş, yazarı için modern sürüye uygun olmayan bir bireycilik bi-

çimini savunmasıdır. Öyle görünüyor ki bu da, Williams tarafından anahatları çizilen modernist avangardın daha elitist bazı yönleriyle çakışmaktadır.

Baudrillard'ın teknik kitle iletişim aygıtının insanları sorumsuz bir kitleye dönüştürmesinden duyduğu kaygının altında benzer varsayımların yattığı görülebilir. Bauman (1992a), Hall (1986) ve Kellner (1989), Baudrillard'ın yazılarının yorumsama karşıtı bir önyargı taşıdığı konusunda hemfikirlerdir. Baudrillard, kitleleri, medya stratejilerinin katılım ve özdeşleşme sağlamalarına izin vermeyen duygusuz bir homojen gövde olarak gösterir gibidir. Bu perspektiflere göre, çok çeşitli özne konumlarından muğlâk bir şekilde okunan popüler metinlerin semiyotik çoğulluğu hesaba katılmaz. Bu noktada Williams'ın (1965) kültürel olarak çeşitlilik gösteren insan topluluğunu kitleler gibi birleşik bir kategoriye indirgeme uğraşındakiler hakkındaki yorumları aklıma geliyor. Williams için *kitleler*in belli düşünsel geleneklerin ve sanatsal formasyonların simgesel üretimlerinin dışında herhangi bir göndergesi yoktur. İnsan bağlantılarından bağımsız var olan şeyleşmiş bireye ilişkin olanlarla birlikte bu tarz temsiller, modern hayatın fiilen yaşanan karmaşıklığının indirgemeci bir analizini sunar. Williams'ın terimleriyle, Baudrillard'ın teori ve pratik düzeyindeki tartışmacı stratejisi uzman olmayan (*lay*) failleri öznelerarası bağlamlarından yalıtmakta ve bir teknolojik belirlenimcilik biçiminden fazlasını oluşturmamaktadır. Bu itirazlar mutlak bir işlerlik taşımaktadır. Bununla birlikte Smart (1992), Baudrillard'ı savunarak, onun argümanının teknolojinin tek yönlü doğasının kitleleri sessiz kılması olduğunu söylemiştir. Smart, kitlelerin her halükarda Baudrillard'ın kendi yazılarının bir simülasyonu olduğu hususunda Williams'a katılır. Baudrillard'ı bir elitist olarak niteleyenler, onun söylemsel stratejisini hesaba katmamaktadırlar. Bu bağlamda Baudrillard, izleyici faaliyetini ve katılımını teşvik

eden egemen kodun hegemonyasına bir alternatif üretmiştir. Bundan dolayı Baudrillard, tüketim isteksizliği veya daha genel olarak katılım isteksizliğinde bir ret biçimi bulmaktadır. Sorun yine Baudrillard'ın konuyu formüle ediş şeklinden kaynaklanır. Eğer kitlelerin kendileri sadece bir simülasyon ise, neden Baudrillard'ın açıklamalarını kabul etmem gerektiğini sorma hakkım var. Medya sosyolojisiyle ilişkili olarak Baudrillard'ın derin kötümserliği, izleyici teorisyenlerinin bazı semiyotik sersemliklerine karşı panzehir görevi görür. Bu bağlamda yazıları, gittikçe daha kafası karışık ve kinik hale gelen, ama aynı zamanda popüler kurmacada, televizyon dizileri ve filmlerinde görünen metinlerarası göndermelerin farkında olan popüler kültür tüketicileri versiyonuyla belli bir betimsel önem taşır. Ama Baudrillard'ın düşünceleri izlenimci kalır ve kendi terimleriyle ele alındığında burada öne sürdüğüm ampirik göndergeye de direnmek zorundadır.

Baudrillard'ın diğer güçlü yanı, McLuhan'da olduğu gibi öznelerarası ilişkilerin oluşumunda teknolojinin rolüne vurgu yapmasıdır. O da McLuhan gibi, medya iletişiminin teknolojik yönlerinden bir fetiş yaratır. Modern iletişim sistemlerinin özgül olarak tek yönlü bir iletişim versiyonu yerleştirmiş olduğu içgörüsü önemini korumaktadır. Medya çalışmalarında demokrasi ve ideoloji etrafındaki çalışmaların tamamı, çoğunlukla açıkça fark edilmese de, bu varsayım üzerine kurulmuştur. Bilinen adıyla kitle toplumlarının yerleşmesi, merkezileşmiş iletişim teknolojilerinin olanak sağladığı kültürel homojenliğin belli ulusal biçimlerine dayanmıştır. Günümüzde kişisel müzik setlerinin, uydu istasyonlarının ve videoların ortaya çıkışı, teknolojilerin bireycileştirici etkileri olduğunu göstermektedir. Bu tarz gelişmelerin gösterdiği yeni toplumsal denetim biçimleri, bir kitle toplumuyla bütünleşmekten çok kültürel parçalanmadır. İdeolojik içerme anlayışlarını öne çıkartan Gramscici paradigma, elbet-

te hâlâ anlamlı; ancak popüler kültürün hegemonyacı etkilerine yönelik her ilgi, geç kapitalizmin parçalanan toplumsal alanına yönelik bir ilgiyle de dolayımlanmak zorundadır. Elbette Baudrillard, burada öne sürülen bağlantıları kurmaz; onun asıl önemi, belki de ortaya attığı bazı sorularda yatmaktadır.

Örneğin McLuhan ve Baudrillard'ın anında iletişim veya müstehcen iletişimin kamusal alanı tedavülden kaldırmış olduğu yönündeki ısrarı, analitik bir değer taşır. Williams ve Habermas'ın yaptığı gibi kamusal alanı her yeniden oluşturma çabası, modern enformasyon akışlarının ve nüfusun büyük bir çoğunluğunun suskunluğunun dayattığı belli sınırlamaları kabul etmek zorundadır. Baudrillard ve McLuhan, haklı olarak matbaa kültüründen elektronik kültüre geçişin bu bakımdan içerimleri olduğuna işaret ederler. Moderniteyi niteleyen simüle edilmiş enformasyon fırtınaları, izleyici tarafındaki düşünümsel yanıtların gittikçe artan bir şekilde bireycileşen bir hız kültürüne yakalanması demektir. Ama bu, McLuhan ve Baudrillard'ın belirttiği şekilde, öznenin iyi ve adil olan açısından eleştirel düşünüm kapasitesini mutlaka ortadan kaldırmaz. Debord'un ve Jameson'ın tarihsel anlatıların yıkılışına dair iddiaları daha makul görünüyor –ancak bu tarz ilgilerin de modern çağda milliyetçiliğin esnekliğini açıklaması gereklidir. Ancak böyle bir değerlendirme, tamamen medya aracılığıyla mübadele toplulukları oluşturma çabasına sınırlamalar getirir. Kamusal alan savunucuları, Baudrillard'ın teknoloji saplantısının, teknolojinin demokratik yerleşimine dair konuları muhafazakâr bir şekilde parantez aldığı gerçeğine işaret edebilir. Kamusal ilinti taşıyan konuların çoğul bakış açılarından geniş bir şekilde tartışılmasını nasıl sağlayabiliriz diye sorabiliriz. Dahası, kamunun parçalanmasını göz önüne aldığımızda, zamanımızın en önemli sorunlarının insanların çalıştığı, çocuklarına baktığı, dinlendiği ve fikirlerini oluşturduğu alanlara ulaşımını nasıl sağlama alabiliriz? Bu tarz

sorular, hem kültürümüzün demokratik bir yeniden formülasyonunu gerektirmekte hem de toplumsala dair McLuhan ve Baudrillard'ın sunduğundan daha az medya-merkezli görüşlere yol vermektedir.

Başka bir açıdan bakarsak, medya görüntülerinin hızla akan dünyası, hem fazla iyimser (McLuhan) hem de fazla kötümser (Baudrillard) olarak yorumlanmıştır. Benim yönelimim, her ne kadar anlatısının fazlasıyla meta şeyleşmesi etrafında kurulduğunu savunduysam da, Jameson'a yakındır. Böyle diyalektik bir bakış, medyadaki *biricik* olayların günlük devir hızının bir süreksizlik ve derinliksizlik hissini güçlendirdiği hususunda Baudrillard'a katılacaktır. Bu anlamda modernite, hiçbir şeyin kalıcı değere sahip görünmediği zayıf bir kültürü beslemektedir. Yine de gösterge kültürünün patlaması, buna paralel bir şekilde egemen ticari kültürün içinden ve dışından yeni bir derinlik ve anlam arayışına tanıklık etmiştir. Küresel iletişimin gelişmesi, zaman ve mekân olarak uzakta olanlarla yeni dayanışma ilişkilerine olanak sağlamaktadır. Böyle bir diyalektik –ve bu beni kamusal alana dair kaygılarıma geri götürüyor– özgür iletişim sistemlerine ihtiyacı her zamankinden daha da acil hale getirmektedir. Dünya yurttaşlarının karşı karşıya olduğu fırsatlar ve tehlikeler yüksek nitelikli enformasyona erişimin, eleştirel düşünümü teşvik eden dramanın ve yurttaşlardan yanıt isteyen filmsel haberlerin varlığını gerektirir. Yurttaşların, içinde yaşayıp öldükleri, gittikçe karmaşık hale gelen toplumsal koşullar hakkında eleştirel bir farkındalığa mutlak bir ihtiyaçları var. Bu da hem radikal bir demokrasiyi hem de para ve iktidarın egemenliğinden olabildiğince bağımsız, açık bir iletişimsel mübadele sistemini gerektirmektedir. Ne yazık ki, Baudrillard'ın nihilist sosyal teorisi, bu konuları önemsiz hale getirir.

4) Bu bölüme Baudrillard'ın hümanizm karşıtlığının köklerinin izini sürerek başlamıştım. Bunun Althusser'in erken dö-

nem Marx eleştirisinden ve çok sonraları, Baudrillard'ın Nietzsche ve Bataille'a duyduğu ilgiden kaynaklandığını gördük. Baudrillard'ın sosyal teorisinde bağlayıcı bir düşünce de öznenin nesne içinde kaybolmuş olduğu yönündeki ısrarıdır. Dahası Baudrillard, insan ihtiyaçlarına dair bir ilginin, hem felsefi olarak iflas ettiğini hem de soğuk elektronik kültürler çağında anakronik kaldığını savunur. Buna rağmen ben, toplumsal ve tarihsel olarak dolayımlanmış ihtiyaçları olan insanlar fikrinin hâlâ önemli olduğunda ısrarlıyım. Aksi takdirde, Baudrillard'ın iddiaları kabul edilirse, toplumsal sistemlerin yurttaşların ihtiyaçlarını karşılayamadığı savunulamaz. Daha kesin konuşmak gerekirse, bir çeşit insan ihtiyacını savunmadan, geç kapitalizm yapılarını neden eleştirmek isteyeyim? Süpermarketler tüketim ürünleriyle dolu olabilir, ama bu, gıdalarının zehirli olmadığı veya herkesin erişimine açık olduğu anlamına gelmez. Daha önemlisi, radyo kanallarımız kendilerini ifade eden ünlülerle dolu olabilir, ama bu onların AIDS'e veya yoksulluğa ilişkin algılarımızı zorlayabilecek yetenekte oldukları anlamına gelmez. Bu noktada, pek de revaçta olmayan bir şekilde, 20. yüzyılın sonlarında insanların, hem maddi hem simgesel ihtiyaçları olduğu düşüncesindeyim.

Baudrillard'ın insan ihtiyaçları fikrini reddetmesinin iki temel nedeni var. Birincisi, Baudrillard'ın doğru bir şekilde özetlediği gibi, bu nosyonun insan doğasına dair teorilerle yakın bir ilişkisi var. Baudrillard'a göre insan doğasına dair fikirler, egemen kodun *normalleştirici* işleyişine kapılmıştır. Marksizm ve kapitalizm, insanları özünde üretken işçiler olarak görmekte, bu da bu statüye erişemeyenlere karşı bir türsel ırkçılık biçimini pekiştirmektedir. Baudrillard'ın diğer eleştirisi, ihtiyaç nosyonunun tam anlamıyla toplumsal olmayan bir insan özne versiyonuna bağlı olmasına yöneliktir. Baudrillard, ihtiyaçların öznelerin diğer tüketici gruplardan farklarına bağlı olduğunu ve

içinde yaşadıkları toplumsal sistemin bir etkisi olduğunu savunur. Dolayısıyla ihtiyaç söylemleri, kodun dışlayıcılığını yeniden üretmeleri ve özneyi doğal ve toplumsal ihtiyaçlarına ayırmalarıyla ideolojiktir –Baudrillard'ın pek de hoşlanmadığı bir terim. Ben bu varsayımların ikisini de yanlış buluyorum.

İnsan ihtiyacı ve doğasına dair kavrayışların mutlaka dışlayıcı olması gerektiği şeklindeki birinci argüman kesinlikle yanlıştır. Belki belli formülasyonların bu şekilde işlediğine katılabiliriz, ancak bu mutlaka geçerli olmak zorunda değil. Örneğin Norman Geras (1983), Marx'ın, Althusser'in açıklamalarının aksine, asla bir insan doğası görüşünü reddetmediğini ve bunda da haklı olduğunu savunmuştur. Marx, maddi ve toplumsal ihtiyaçlara dair bir teori aracılığıyla insanlara dair evrenselci bir kavrayışı savunur. Besin, barınak ve sağlık ihtiyaçları karşılanmazsa, insanlar uzun süre hayatta kalamazlar. Marx'a göre insanların, ayrıca insan ilişkisi, yaratıcı çalışma ve çeşitlilik gösteren toplumsal uğraşlar gibi toplumsal ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar, farklı kültürlerde farklı şekillerde ifade edilebilir, ama özünde evrenseldir. Marx'ın insan ihtiyacı ve doğası üzerine teorilerini savunmakla ilgilenmiyorsam da, görüşlerine içkin ırkçı bir yön bulmak çok zor. Baudrillard'ın kendisi de muhtemelen hayatta kalmak için besine ihtiyaç duymakta ve monoton ağır bir iş yerine, bir yazı kariyerinin ona daha büyük bir yaratıcılık kapasitesi verdiğini düşünmektedir. İletişim teorisi açısından, belirtmiş olduğum gibi, topluluğa, bilgiye ve yaratıcı ifadeye ihtiyaç duyan bir insan fikri savunulabilirse –ki ben savunulabileceğine inanıyorum– bunun egemen iletişim araçlarının organizasyonu için de içerimleri olacaktır.

Baudrillard'ın diğer itirazı da benzer şekilde hatalıdır. Bununla birlikte, insan ihtiyacı teorilerinin felsefi ikiliklere eğilimli olduğu düşüncesinin elbette belli bir önemi vardır. Böyle bir

görüş, Marx için kesinlikle doğru olmuştur, çünkü kapitalizmin sorunlarından biri, fabrika işçilerini alçaltılmış bir hayvan statüsüne indirmiş olmasıdır. 19. yüzyıl kapitalizminin barbarlığı, işçilerin özlerindeki *insan* doğalarını tam anlamıyla gerçekleştirmelerini engellemiştir. Bu tarz bir görüş, hayvan ihtiyaçlarını temel, insan ihtiyaçlarını yüce ve asil olarak kodlayan bir türcülük biçimine yakın düşmektedir. Ancak bana göre, Marx'ın insan ihtiyaçlarını formüle etme şeklinde sorunlar olduğunu söylemek, kavramın bütünüyle gözden çıkarılmasını gerektirmez. İnsanların bir tür olarak paylaştığı evrensel maddi ihtiyaçlar düşüncesi malumu ilamdır ve Baudrillard'ın düşüncesinde ontolojiye karşı derin bir önyargıya işaret eder (Bhaskar, 1991). Eğer bu tarz ihtiyaçlar sistemin denetimindeyse, yurttaşlarının açlıktan öldüğü bir toplumun onların ihtiyaçlarını karşılamadığını iddia edemeyiz. Ted Benton'a göre (1993), her türün tarihsel olarak verili belli bir potansiyel taşıdığını düşündüğümüzde, felsefi ikiliklerden kaçınabiliriz. İnsanların ve kedilerin bazı biyolojik koşulları ortaktır (sınırlı ömür, diğer hayvanlarla bağ kurma, cinsel faaliyet vs.), ama farklı türsel potansiyelleri vardır. Örneğin, sadece insanlar kitle medyasının yerleşik mekanizmaları yoluyla ihtiyaçlarına dair yorumlarını dilsel olarak paylaşabilirler. Bu türsel potansiyel, elbette bazı tarihsel gelişim düzeylerine bağlıdır ve sadece biyolojilerinin bir ifadesi olarak yeterli bir şekilde kavramlaştırılamaz (Doyal ve Gough, 1991). Yine de dolayımlanmış bir çağda, insan ihtiyaçlarını nelerin oluşturduğuna demokratik olarak nasıl karar vereceğimiz sorusu güçlüğünü korumaktadır. Baudrillard'a göre bu tarz evrensel inşalar, muhtemelen radikal Ötekilik alanını silecektir. Diğer taraftan benim argümanım, topluluk ve diyalog gibi insan ihtiyaçları bakımından radikal bir siyasetin, egemen kitle iletişim sistemlerini nasıl düzenlemeyi seçtiğimiz konusunda hâlâ önemli sonuçları olduğu yönündedir.

Özet

Baudrillard, temel olarak kitle iletişiminin teknik özellikleriyle ilgilenir. Bu simüle edilmiş kültürün yayılımı, Baudrillard'ın hümanizm karşıtlığı ve uzlaşmaz polemikleriyle birlikte bu bölümün temel ilgi alanıydı. Ama McLuhan gibi Baudrillard da önce özgül teknolojik araçlara yönelik özenli bir ilgi beklentisini yaratırken, sonrasında hepsini birden daha soyut analiz biçimleri altında ezip geçer. Yine de kamu ve ekonomi politik kavramlarını hor görmesi ve medya kültürlerine dair izlenimci analizi göz önüne alındığında, katkıları daha sağlam bir desteğe ihtiyaç duymaktadır. Burada sorun, Baudrillard'ın aşırı ampirizm karşıtlığının böyle bir olasılığın altını oymasıdır. Ancak, modern tüketim toplumunda simülasyon, hipergerçeklik ve egemen kodun buyruklarına dair sorular üzerindeki vurgusu göz önüne alındığında, Baudrillard'ın sosyal teorisi radikal bir değer taşımaya devam etmektedir.

Altıncı Bölüm

Yeni Medya ve Enformasyon Toplumu

Schiller, Castells, Virilio ve Siberfeminizm

Yeni iletişim araçlarının gelişmesi kaçınılmaz olarak yeni teorileştirme biçimlerini de beraberinde getirmektedir. Bu, yeni ve özgün düşünme şekillerini doğururken, daha öngörülebilir anlatılara da yol açabilir. *İnternet* teknolojisinin, dijital televizyonun ve siberuzamın gelişmesi de bu bakımdan farklı değildir. Bu yeni teknolojik gelişmelere eşlik etmiş olan düşünce kampları, ya sundukları toplumsal ve teknik fırsatlar açısından bu gelişmelere kucak açmış ya da kinik bir şekilde bu tarz anlatıların yeni hiçbir şey sunmadığını öne sürmüşlerdir. Örneğin, İnternet üzerine yazılanların çoğunda, ya yeni teknolojik biçimlerin sermaye birikimi, metalaşma ve kamusal alanın yok oluşuyla bağlarına işaret edilmiş ya da iyimser bir şekilde dikey yerine yatay örgütlü enformasyon yapılarının sunduğu iletişimsel olanaklara dikkat çekilmiştir. Bu argümanların altında sanayi toplumundan enformasyon veya ağ toplumuna doğru bir dönüşüme tanık olup olmadığımıza dair daha derin bir tartışma yatmaktadır. İlk olarak sosyolog Daniel Bell (1973) tarafından ortaya atılan bu argüman ile ekonomik ve toplumsal gelişmede bilgi ve enformasyonun başlıca

etmenler haline geldiği öne sürülür. Buradaki temel argüman, ekonomideki üretim ve dağıtım süreçlerinin gittikçe artan bir şekilde bilgi-temelli girdiler tarafından yönlendirildiğidir. Göreceğimiz gibi birçok yazar, enformasyon toplumu yerine ağ toplumu terimini tercih etmektedir. Van Dijk (1999), yeni medyaya etki eden en önemli yapısal değişikliğin telekomünikasyon, veri iletişimi ve yeni ile eski medyanın birleşmesi olduğunu öne sürmüştür. Bu enformasyon devreleri içerisinde televizyon, telefon sistemleri ve İnternetin birleşmesiyle birlikte iletişimin sayısallaşmasına tanık olmaktayız. Bununla ilişkili ikinci değişim ise çift yönlü iletişim biçimlerine izin veren etkileşimli medya biçimlerine geçiştir. Bu iki değişim, çağdaş toplumu sanayileşme çağından ve kitle kültüründen ağların ve etkileşimliliğin hakim olduğu bir çağa götürmektedir. Bu iki değişimin koordinatları, teknolojik iyimserler mi yoksa kötümserler mi olmamız gerektiği şeklindeki tartışmalardan ayrı bir yöne işaret eder. Ağ toplumu fikri kapitalist ekonominin farklı bir modelini, iletişim ve siyaset arasındaki bağlantının yeniden düşünülmesini ve kültürel hayatımızda gerçekleşen değişimlerin dikkate alınmasını getirmektedir. O halde ağ toplumu, kitle iletişim araçlarına dair hem yeni medyanın yükselişini hem de bilgi-temelli toplumlara geçişi ciddiye alan bir sosyal teori sunma çabasıdır. Yeni enformasyon ve iletişim teknolojileri, yeni bir toplum getirmemekte, ama bunu mümkün kılan araçları sağlamaktadır.

Burada, temel olarak Manuel Castells'in çalışmaları üzerinden bu ve benzeri iddiaları incelemeye çalışacağım. Ağ toplumu fikri, kitle iletişim araçları çalışmalarını toplumun değişen doğasına bağlama yolunda önemli bir çabadır. Yeni iletişim teknolojileri ve enformasyon çağı, hiç değilse Marksizm'in ve postmodernizmin bazı sınırlamalarından kurtulmuş bir teoriye olanak sağlamaktadır. Ancak ağ toplumu veya enformasyon toplumuna ilişkin argümanların karşısında duranlar olduğunu da söylemek gerek. 1.

Bölüm'de belirttiğim gibi, pek çok Marksist yazar (iletişimin arzında temel itici güç olan) kapitalist ekonominin bu derece değişmiş olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Buna ilişkin olarak, iletişim sistemlerinin kapitalizasyonu açısından Herbert Schiller'in argümanlarına bakacağız. Ayrıca Paul Virilio'nun yazılarında da etkileşimlilik kültürü tasarısının büyük oranda insan öznenin fenomenolojik kapasitelerinin yok oluşu ve imhasına yol açmakta olan bir mit olduğu iddia edilir. Yani enformasyon toplumu, coşkulu bir teknolojik belirlenimcilik toplumu istila ettikçe, kademeli olarak artan kültürel fakirleşme düzeylerine yol açan bir hız kültürüdür. Son olarak, enformasyon çağının en önemli akademik ve siyasal hareketlerinden biri olan siberfeminizme değineceğim. Burada ana vurgu, toplumsal cinsiyet ayrımları ve eril düşünce şekillerine ilişkin bir ilgiyle bağlantılı olarak büyük çaplı yapısal dönüşümler üstündedir. Siberfeminizm, teknolojik değişimin kimlerin yararına olduğu ve daha genel olarak, kültürümüzün teknolojiyi nasıl temsil edip kodladığı konusunda sağlam etik ve siyasal ilgiler geliştirmiştir.

Herb Schiller ve Medya Emperyalizmi

Amerikalı enformasyon toplumu teorisyeni Herb Schiller'e göre, ekonomik ilişkilerde Batı'nın egemenliği, önlenemez şekilde kültürel egemenlik biçimlerine yol açmaktadır. Ancak küresel kapitalizmin ve kültürün niteliğinin 1960'lar ve 1970'lerden bu yana önemli ölçüde değiştiği ileri sürülebilir. Schiller (1991; 1996) medya emperyalizmi tezini en son yeniden ifade edişinde, 1960'ların, ekonomik ve kültürel Amerikan iktidarının tepe noktasını oluşturduğunu iddia eder. O dönemden bu yana yerküre, rekabet halindeki ekonomik güç ve faaliyet merkezleriyle gitgide karmaşık hale gelmiştir. Amerika'nın bu meydan okumalara yanıtı ise, yeni iletişim teknolojilerinin gelişimi yoluyla çabalarını daha güçlü bir şekilde kültürel endüstrilere kaydırmak olmuştur. Bu

gelişmeler, Amerikan çokuluslu şirketlerinin gittikçe artan küresel yayılımına, kamusal ağların deregülasyonuna ve kitle medyasının gittikçe yayılan ticarileşmesine yardımcı olmuştur.

Schiller (1996), bu argümanının en güncel savunmasında, bu modeli dünyanın geri kalanına taşımadan önce Amerikan popüler kültürünün kapitalist yönelimli doğasına ve metalaşmasına odaklanır. Görünüşe göre yerküre, Amerika'nın kendi imgesinde yeniden oluşturulmaktadır. Schiller'e göre Amerikan kültürü, şu an mevcut olan en saf kapitalist kültürlerden biridir; savaş sonrası toplumunda kredilerin, sınır tanımayan tüketiciliğin, reklamcılığın genişlemesi ve geleneksel sınırlama biçimlerinin sistematik olarak ortadan kalkmasıyla bu kültürün içsel gelişimi teşvik edilmektedir. Amerikan tarzı kapitalizm, büyük oranda, dikkate değer hiçbir sosyal demokrasi geleneğinin olmadığı ve işçi sınıfı örgütlerinin ancak çok zayıf bir kamusal yer işgal ettiği bir ulusal bağlamda ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortam, enformasyon ve kültürün finans ekonomisinin egemen yapılarıyla bütünleşmesini teşvik etmiştir. Amerika'da popüler kültürü kapitalist birikim stratejileri yönetmektedir. Süper enformasyon otoyolu ve İnternet gibi teknolojik gelişmelerin arkasındaki temel yapılar, ekonomik güçlerdir; ve bunlar, aynı zamanda anaakım kitle kültürünün yüzeyselliğini belirlemeye de katkıda bulunur. Ekonomik sistemin diğer toplumsal alanlar üzerindeki egemenliği eleştirel değil konformist, öze değil duyuma dayalı ve düşünceye değil tekniğe dayalı bir kültürü besler. Kültürel ilgiler, küçük bir düşünsel elit kesimin dışında, ekonominin parametreleriyle işletilir, yönetilir ve belirlenir. Bu nedenle Amerikan kültürü, ideolojik tüketicilik iletileri taşımakta ve hem ev sahibi ülkelerde hem de genel dünya nüfusunda açgözlü davranışı teşvik etmektedir. Dolayısıyla kitlesel eğlence biçimleri, çözülen komünal yaşamın bir telafisi olarak iş görürken, aynı zamanda bölünmüş bir toplumla ilişkili eleştirel soruların ortadan kalkmasını sağlar. Schiller, eğlence

hizmetlerindeki büyümenin, sadece reklamcılara yeni pazarlar sağlamakla kalmadığını, büyüyen sınıfaltı kesim, genişleyen toplumsal bölünmeler ve sarmallaşan hapishane nüfusu gibi önemli toplumsal meselelerin üzerini örttüğünü iddia eder. Prime-time televizyonunda ekonomik olarak kaybedenler görünmez kılınır. Böylece kitle kültürü, zengini yoksuldan ayırırken kamusal çıkarlardansa, artan ölçüde özel çıkarlarla işletilir.

Schiller, Amerika'nın, dünya ekonomisi içindeki genel konumu bakımından zayıflamış olsa da, dünya kültürü üstündeki hegemonyasını koruduğunu düşünür. 1980'lerden bu yana kültür, her yerde giderek Amerikanlaşmış ve ekonomik aklın istilasına maruz kalmıştır. Medya ürünlerinin giderek küresel piyasayla bütünleşmesi ve kamusal kültürlerin süratle deregülasyonu dünya çapında Amerikanlaşma süreçlerini teşvik etmiştir. Bu, Amerikan ürünlerinin doğrudan desteklenmesi ve Amerikan televizyon tarzları ile formatlarının yerel taklitleri aracılığıyla başarılmıştır. Amerikan kapitalizmi, kendi evinde muhalif yapıları nasıl marjinalleştirebildiyse, yurtdışında da kamusal kültürlerin yıpranması yoluyla yeni pazarlara nüfuz edebilmiştir. Amerikan ürünlerinin temel taşıyıcısı olan ticari yönelimli medya, şu anda edilgen bir dünyayı istila etmektedir. Önemli bir nokta da, yeni yönetim mekanizmasının ulus-devlet değil, küresel ekonomi olmasıdır. Ulus, küresel sermaye ağları karşısında kültürel özerkliğini koruma ve içsel olarak inşa edilmiş toplumsal kimlikleri muhafaza etme mücadelesi vermektedir. Gerçekten de küresel iletişimin gelişmesini sürükleyenler, tikel devletlerden çok kendilerini yoksullardan ayrı tutmaya çalışan dünyanın zengin ve güçlüleridir. Bu okumaya göre, yine Amerikan toplumundaki gelişmelerin yansımasıyla, yerkürenin varlıklı tüketicileri birikim stratejilerinin hedefi haline gelecek, böylece kapitalist denetim altındaki medya yapılarının kaçınılmaz olarak sakınacağı, gittikçe derinleşen küresel eşitsizliklere ilişkin sorular bastırılacaktır. Ulus yönetiminin egemenliğinin ye-

rini giderek küresel kapitalizmin buyruklarının alacağı bir dünya, azınlığın zenginleşip çoğunluğun marjinalleşeceği bir toplumsal çevreyi besleyecektir.

Schiller, çok sayıda radikal İnternet heveslisinin yeni medyanın küresel kapitalist bir ekonomiyle nasıl bütünleştiğini göz ardı ettiğini söylemek durumundadır. Örneğin Julian Stallabrass (1996), süper enformasyon otoyolu ve siberuzamın ütopik bir özgür iletişim alanı değil, tek bir düğmeye basılmasıyla zaman ve mekân boyunca işleyebilen kusursuz pazaryerini sunacağını iddia eder. Şu anda Net'in gelecekteki olanaklarından heyecan duyanlar enformasyonun kimlerin denetiminde olacağı, kimler için ulaşılabilir olacağı ve muhtemelen kimlerin çıkarları için kullanılacağı sorularını sormuyorlar. Bu soruların yanıtları küresel sermayenin ihtiyaçlarında bulunabilir. Örneğin sanal denilen topluluklar, yükümlülük ve sorumluluk yerleri olan gerçek toplulukların tersine, ironi ve oyun üzerine kurulmuştur. Eğer siberuzamda kimliklerimizi gizleyebiliyorsak, bu 'Öteki'nin özgüllüğünün (*particularity*) devreye girmesi gerekken, gerçekten demokratik bir iletişimsel alışveriş olanağını yok eder. Bunun yerine "görkemli salonlarını korkusuzca, kargaşadan, kirden ve belirsizlikten uzak bir şekilde dolaşacabileceğimiz (bir) enformasyon krallığı" yaratır (Stallabras, 1996: 67). Siberuzam, yoksulların kendi çabalarıyla asla bir özne olarak görünemeyecekleri ve yalnızca ara sıra tartışma 'nesneleri' olarak görünebilecekleri bir sorumsuz tüketim bölgesi haline gelmektedir. Aslında ağ üzerinden 'sanal' topluluklar yaratma arzusu, meta sermayesinin atomlaştırıcı etkisi altında ezilen 'gerçek' komünal ilişkilerin yok oluşuna işaret ederken, aynı zamanda insanların ümitsizce bir aidiyet hissine ihtiyaç duydukları ve ellerinde o an mevcut olan her tür araçla bunu yaratacakları olgusuna işaret etmektedir. Siber çözümleri savunanlar, şu anda topluluğa yönelik insan ihtiyacı ve arzusunu güdümlemektedirler.

Yeni medyanın büyük kısmının demokratik ve komünal potansiyelinin, sermayenin yeni pazarlara ve hevesli tüketicilere duyduğu ihtiyaç dolayısıyla çevirdiği eski bir dümen olduğu ortaya çıkmaktadır. Bilhassa Schiller'in görüşleri medyadaki, yeni gelişmeleri Amerikan sermayesine bağlayarak bu argümanları bir adım ileri götürür. Time Warner, America Online ve Microsoft gibi başlıca şirketlerin çıkarları gerçekten de, süperotoyolun gelişmesinin ardındaki sürükleyici güç olmuştur (Street, 2001).

Öte yandan Mattelart ve Mattelart (1992), medya kültürlerinin temel rolünün inişe geçmiş bir Amerikan imparatorluğunu meşrulaştırmak olduğu argümanından daha kesin bir şekilde uzaklaşmışlardır. Ancak bu, Amerikan medya ürünlerinin evrensel ve küresel mevcudiyetini sorgulamak değildir. Mattelart ve Mattelart, 1970 ile 1981 arasında sadece Fransa ve Japonya'nın yurtiçi film pazarlarında çoğunluk payını elde edebildiklerini aktarırlar (Mattelart, 1984: 20). Dahası 1982'de Amerikan reklam şirketleri, küresel pazarda ilk 50 şirket içinde ilk 30'u oluşturmuştur. Yine de Amerika'nın 1960'lardaki ezici kültürel egemenliğinden bu yana en göze çarpan değişim, çok-kutuplu bir dünyanın ortaya çıkışıdır. Özellikle 1980'lerde, hem 'Üçüncü Dünya'da hem de gelişmiş dünya denen ülkelerde uluslararası görüntü piyasalarının şeklini değiştirmiş olan yeni kültürel ihracatçıların gelişimine tanık olunmuştur. Örneğin, Brezilya'da görsel-işitsel çokuluslu holding topluluğu TV Globo'nun oluşumu, bir dizi yerel teşvikle ve büyük bir yabancı sermaye katkısı olmadan gerçekleştirilmiştir (Mader, 1993). Şirket, çokuluslu reklamcılardan gelen gelirlere bağımlı olsa da, 1980'lerde büyümüş, Fransız televizyon kanallarının birleşik çabalarına eş bir finansal devir hızına sahip olmuştur. Daha ayrıntılı küresel medya akışı analizleri, Amerikan medya emperyalizmi taraftarlarının sunduğundan daha karmaşık bir resim çizmektedir. Örneğin ekonomik analizin 'Üçüncü Dünya' gibi kavramların arkasındaki birliği sorgulaması gibi,

medya analizi de kendi karmaşıklığına daha iyi uyum sağlar hale gelmiştir. Reeves'e (1993) göre Brezilya ve Hindistan'ı daha yoksul bazı Afrika ülkeleriyle aynı kategoriye koymak, pek bir analitik anlam taşımaz. 1985'te Hindistan'da 912 uzun metrajlı film üretilmiş, Brezilya'da ise 86; bu rakamlar sadece (rakamların çoğunlukla kaydedilmeyecek kadar düşük olduğu) Afrika'nın değil, güçlü bağımsız sinema gelenekleri olan Fransa (151) ve İtalya (73) gibi Avrupa ülkelerinin de üzerindedir. Bu rakamlar ekonomik gelişmenin kültürel malların üretiminde doğrudan ve dolayımsız bir etkisi olduğu şeklindeki bazı varsayımları çürütür. Bundan dolayı kültürel gelişmenin ekonomik gelişmeyi 'yansıttığının' varsayılması artık mümkün değildir. Bu yapısal değişimlerin göstergesi olduğu perspektif değişimleri, Mattelart ve Mattelart'ı (1992), medya emperyalizmi tezinin terk edilmesini savunmaya itmiştir. Kültür üretiminde ekonomi politik boyutu önemini korusa da, bunun farklı küresel bölgeler ile yerel koşullar arasındaki kesişimlere dair daha özgül bir değerlendirmeye bağlanması gerektiğini savunmuşlardır. Medya emperyalizmi tezi, zengin kapitalist kulübün dışındaki ulusları bilinçlendirmede tarihsel olarak önemli olmuş olsa da, bu teorinin küresel iletişimsel ilişkilerin haritasını çıkarmada (daha önce olduysa bile) artık yeterli olmadığı ileri sürülmektedir. Dahası Mattelart ve Mattelart, medya emperyalizminin her zaman eksikleri olduğuna, 'Üçüncü Dünya' devletlerindeki kültürel ilişkileri ve kapitalist teknolojinin eşitsiz dağılımını açıklamada her zaman yetersiz kaldığını düşünürler. Küresel ilişkileri açıklamak için 'medya emperyalizmi' tezinin farklı bir teorik paradigmayla değiştirilmesi gereklidir.

Daha yakın zamanda, Mattelart ve Mattelart (1992), yeni paradigmanın ortaya çıkabileceği en umut verici mesele olarak, ortak kamusal uzamların artan ölçüde ticarileşmesine ve ekonomik işgaline işaret ederler. Bu tarz argümanların Batılılaşmanın etnosantrik kavramlarını bir kenara bırakmak ve bunun ye-

rine çok-kutuplu bir ticari kültürden konuşmak gibi ek bir üstünlüğü vardır. Küresel ekonomi politikle ilgilenenler için öncelikli sorun, artık Amerikanlaşma yoluyla kültürel homojenliğin dayatılması değil, bir dünya ekonomisinde kamusal uzamların dönüşümü ve özelleşmesine ilişkindir. Özellikle Avrupa içindeki bu dönüşümler, deregülasyon süreçleri ve uluslararası pazarlarda rekabet etme ihtiyacı aracılığıyla medya üretimine dair ulusal kamu hizmeti modellerini çökertmiştir. Küreselleşme, ekonomi politik bakış açısından liberalleşme, ticarileşme, özelleştirme ve uluslararasılaşma süreçleriyle ilgilidir. Büyük medya holdinglerinin bir araya gelmesi ve yeni enformasyon teknolojisi, devletin değil ticari düzenlemenin hakim olduğu bir iletişim alanı ortaya çıkarmaktadır (Mosco, 1996).

Bu düşüncelerin yeterli olup olmadıkları bir yana, bana göre medya emperyalizmi tezinin temel zaafı ekonomik özcülüğünde yatar. Schiller gibi medya emperyalizmi biçimlerini savunanların çalışmaları, ekonomik bağımlılık teorisine dayanır. Bu argümandaki hata, kültürel kimliklerin ve süreçlerin maddi toplumsal yapıları yansıttığı düşüncesidir. Schiller'e göre Amerika 1960'larda egemen kültürel güç olmuşsa, bu ekonomik konumunun doğrudan bir yansımasıdır. Dahası eğer Amerikan kültürünün küresel doğasını gösterebilirsek, dünya insanlarının ideolojik olarak onun telkini altında olduğunu varsaymak da gayet doğru olacaktır. Dolayısıyla Schiller'in yorumsaması, hem küresel ekonomik trendleri yanlış temsil eder hem de daha 'kültürel' başka örüntüleri marjinalleştirir. Örneğin Robertson (1992), AIDS, nükleer felaketler ve ekolojik bozulmaya ilişkin hayati soruların gerçekten küresel çapta sorular olduğuna dair genişleyen bir siyasal ve kültürel kavrayışa işaret eder. Zengin ve güçlüler, elbette bu tarz gelişmelerin olumsuz etkilerinden daha iyi korunabilecekleri bir konumdadırlar; ama yine de bunların *herkesin sorumluluğu* olduğu hissi kalıcıdır. Bu yönlerin, medya-

nın teknolojik gelişimi gibi süreçlerle beslenen yeni kimliklere dair yalnızca tüketicilik kalıplarıyla kavranamayacak farklı bir anlayış sunduğu söylenebilir. Aslında daha da ileri gidip, kapitalist ekonominin güçlenmesinin kültürel homojenlik kadar kültürel farklılık da ürettiğini öne sürebiliriz. Örneğin kitle iletişim araçları açısından, yaşam tarzı ölçütlerine, gelir grubuna ve diğer bilgilere bağlı olarak tüketicilerin açıkça hedef alındığı niş pazarlamanın gelişimine işaret edebiliriz. Ama bu argümanı tersinden de okuyabilir ve meta kapitalizminin kültürel alana doğru genişlemesinin Coca-Cola'dan Disneyworld'e kadar küresel olarak tanınan ürünler geliştirdiğini öne sürebiliriz. Burada önemli olan homojenlik ve farklılık arasında bir seçim yapmamız gerekmediği, bunların birbirlerini nasıl şekillendirdiklerini anlamayı öğrenmemiz gerektiğidir. Ayrıca dünya kültürlerini istila eden tek bir kültür (bu durumda Amerikan kültürü) imgesini, sömürgeciliğin şekillendirdiği bir imgelemin beslediğine dahi işaret edebiliriz. Bu Avrupamerkezci bir analizdir. Sömürgecilik-sonrası teorisyenleri melezlik, çoğul kimlik ve diaspora gibi adlar altında bu imgeleri sorgulamaktadırlar. Bu şekilde düşünülen bir popüler kültür, Amerikanlaşma veya milliyetçilik gibi çerçeveler içerisinde kapsanamaz. Pieterse ve Parekh (1995), bu özellikleri göz önüne alarak, "Batı imgeleminin bağımsızlaşması (*decolonization*)" çağrısında bulunmuşlardır. Batı, çoğunlukla Amerikanlaşma veya McDonaldlaşma gibi tek-boyutlu terimlerle temsil edilmektedir. Bu, hem 'Batılı' kültürlerin içsel karmaşıklığını hem de dünyanın diğer kesimleriyle ilişkisini hesaba katmamaktır. Dahası, Ruanda soykırımına dair televizyon yayınları üzerine kendi araştırmamın da göstermiş olduğu gibi, popüler kültürün büyük kısmı 'uygar' Batı ile 'Öteki'nin barbarlığı arasındaki söylemsel ikili ayrımları güçlendirmektedir (Stevenson, 1999). Bütüncül medya emperyalizmi ve Amerikanlaşma varsayımları gibi bu tarz söylemsel inşalar, daha kar-

maşık sürgün, kültürel karışıklık ve göç anlatılarını maskeleme görevi görmektedir. Medya çalışmaları Edward Said'in (1993: 401) yorumunu dikkate almak durumundadır:

> Gerçek şu ki, çoğu ulusal eğitim sisteminin hayal bile edemediği kadar birbirimizle iç içe geçmiş durumdayız. Sanatlar ve bilimlerdeki bilgiyle bu bütünleştirici gerçeklikleri uyuşturmak, bana kalırsa günümüzün başlıca düşünsel ve kültürel savaşımıdır.

İzleyici çalışmaları ve kültürel çalışmalara daha etnografik yaklaşımlar, yeni zorluk düzeyleri eklemiştir. Bu çalışmalar, popüler kültürün anlamlarının onlara anlam veren izleyiciden bağımsız olarak anlaşılabileceği şeklindeki basit varsayımları gözden düşürmüştür. Bu argüman, küresel bağlamlarda kültürel emperyalizmle değil, farkla, çokanlamlılıkla ve farklı özdeşleşme şekilleriyle ilgilidir. Ancak bu düşünceler mantıksal sonuçlarına vardırılırsa, yapısal ve kurumsal iktidar ve otorite düzeylerine ilişkin her türlü kaygıyı ortadan kaldırır görünebilirler. Kısacası bu çalışmaların çoğu, izleyicinin akışkan pratikleri üzerine odaklanırken, medyanın kolektif kimliğin sürdürülmesi üzerindeki 'etkilerine' ve kültürün ekonomi politiğinin de bu düzeyler üzerinde etkisi olabileceğine ilişkin bir kaygıyı ortadan kaldırma eğilimindedir. İlgi düzeyimiz popüler programlara ilişkin farklı yorumlamalar üzerine odaklandığında, analizimiz, muhtemelen farklı etnisitelerin, milliyetlerin, toplumsal cinsiyetlerin, yaş gruplarının ve toplumsal sınıfların çeşitli medya ürünlerini nasıl yorumladığını ortaya çıkaracaktır. Eksik olan ise, daha geniş yapısal ve kurumsal değişimlerin kitle iletişim araçları kullanıcılarının 'yaşam dünyası' bağlamları üzerinde devam eden etkileridir. Bu, neo-Marksistlerin ekonominin kültürel kimlik düzeyleri üzerinde nedensel etkileri olduğu şeklindeki hakim argümanlarını ve bu farklı düzeyler arasında daha kökten bir ayrım varsayan 'yeni revizyonistler'in argümanlarını yeniden düşünen bir medya anlayışına işaret etmektedir. Burada üstünde ısrarla durulan nokta, medya-

nın yapı, iktidar ve kimlik düzeylerine bağlı daha geniş bir kültürel ekonomi politik açısından görülmesi gerektiğidir. Yani, medya teorisi ve analizi içerisinde ortaya çıkan çeşitli uzmanlara rağmen, ekonomi politiğe ilişkin sorularla, izleyicinin semiyotik karmaşıklığı ve yeni siyasal bağlanma şekilleri arasında bağ kurabilecek teorik gelişme olanaklarına açık olmalıyız. Bu noktada sıradan yorumlama pratiğinin ürettiği kültürel anlamlara ve ekonomi politiğin sözde 'daha sert' özelliklerine karşı çıkan argümanların ötesine uzanmalıyız. Bu açıdan medya teorisinin bir kez daha post-kolonyalist analiz düzeylerinden öğreneceği çok şey var. Yani, tekelci tutumlardan azade ve farklı kültürlerin ve dünyanın farklı bölgelerinin sürekli bir kültürlerarası diyalog içerisinde konumlandığı durumların çeşitliliğinin farkında olarak, geçmişi ve geleceği ifade etmenin alternatif yollarını bulmalıyız. Schiller'in medya emperyalizmi savunusundaki sorun, gerek kapitalist ekonomideki en son gelişmeleri gerekse siyasal faillerin müzakereci ufuklarını kapsayamamasıdır. Bununla birlikte bu, aşağıda göreceğimiz gibi, tam da Manuel Castells'in en son teorik buluşlarının kapsamaya çalıştığı alandır. Schiller, medya kültürlerinin artan ölçüde metalaşmasını tanımlamakla yetinirken; Castells, daha özgül olarak, enformasyon çağında ekonomi, siyaset ve kültür arasındaki karşılıklı bağlantılara odaklanır.

Enformasyonalizm, Ağlar ve Toplumsal Hareketler: Manuel Castells

Manuel Castells (1996; 1997; 1998a), çağdaş medya kültürlerinin önemli bazı siyasal özelliklerini açımlamada son dönem yazarlar arasında en başarılısıdır. Şu ana kadar sunulan perspektiflerin tersine, Castells, çağdaş medya kültürlerine ilişkin, bir yandan daha önceki tartışmanın kutuplaşmalarını yapıbozuma uğratan, diğer yandan bunları esaslı toplumsal dönüşüm süreçlerine bağlayan bir görüşün anahatlarını çizer. Castells, ortaya çıkan 'en-

formasyon toplumu'nun öncelikle küresel kapitalizm, devlet ve yeni toplumsal hareketler arasındaki ilişkinin değişmesinden doğduğu düşüncesindedir. Ancak bunun kadar emin olduğu bir başka şey de, yeni medyanın gelişimi, medya iletilerinin çeşitlenmesi, siyaset ve medyanın içepatlaması ve 'skandal' siyasetinin gelişiminin kamusal alan üzerinde geniş çaplı etkileri olduğudur.

Castells, sanayi-sonrası toplumun dinamiklerini yeniden düşünme çabasının merkezine, 'enformasyonel ekonomi'nin gelişimini koyar. Bu yeni ekonomide, kişiye özel üretimde bilgi ve teknoloji uygulanması, ekonomik başarıyı sağlama alan yegâne etmendir. Bir işletmenin rekabet edebilirliğini ölçmede, emek maliyetleri gibi eski göstergeler yerine teknolojik düzeyi daha iyi bir rehberdir (Castells, 1989). 1970'lerde ABD'de, Silikon Vadisi'nde, enformasyonel teknolojinin süratli gelişimi, dünya çapında bir ekonomik durgunluğun ardından sermayenin yeniden yapılanmasını sağlamıştır. 'Enformasyonalizm' daha bilgi-temelli ve daha az hiyerarşik yapılar aracılığıyla kuruluşların artan bir esneklik kazanmasını sağlamıştır. Yeni teknoloji, büyük yapıların, bir yandan hem mevcut piyasa durumuna çabuk karşılık vermek hem de ölçek ekonomilerinden yararlanmak için düşünümsel girdilere ağırlık verirken, diğer yandan faaliyetlerini dünya çapında eşgüdümlü yürütmelerini sağlamıştır (Castells ve Hall, 1994). Bundan dolayı, sanayicilik, ekonomik büyümeye yönelikken enformasyonalizm, daha çok bilginin gelişimi ve ağların yaratımıyla ilgilidir. Bilgi temellerinin sayısallaşması, enformasyonun çok uzak mesafeler boyunca işlenip depolanabilmesini sağlar. Dolayısıyla kapitalizm, devlete giderek daha az bağımlı hale gelirken bilgiyi mesafeli ağlar boyunca iletecek, yaygın bir enformasyonel sistemin işleyişine daha bağımlı hale gelmektedir (Castells, 1996). Bu süreçler içerisinde, eski kapitalizm (kâr uğraşı) ve yeni kapitalizm (yeni enformasyon teknolojisi ve yeni organizasyon biçimleri) birleşmektedir.

Emeğin yerelliğinin yerine sermaye akışlarının egemen olması toplumsal, dışlama süreçlerini yoğunlaştırmıştır. Yeni enformasyonel ekonomi, aynı anda gerçekleşen ekonomik gelişme ve az gelişme süreçleriyle tanımlanmaktadır. Enformasyonel ekonominin 'kara delikleri', anaakım toplum ile toplumsal ve kültürel iletişimin dışında kalmış insanları içerir. Enformasyonalizm, yüksek yönetim tabakalarında istihdamın büyümesine yol açmışsa da, aynı zamanda düşük vasıflı istihdamda önemli bir düşüş gerçekleşmiş ve dünyanın daha yoksul bölgeleri küresel sermaye akışından artan ölçüde dışlanmıştır. (Yalnızca Kuzey/Güney bölünmesiyle kapsanamayacak) bu dışlanmış bölgeler, 'yasadışı' (*perverse*) içerme biçimlerini faaliyete sokarak bu süreçlere yanıt vermiştir. Bu da, kent içi gettolar ve dünyanın en kenarda kalmış ekonomileri içerisinde yasadışı ve suça dayalı ekonomilerin genişlemesini beslemiştir. Bu, sermayenin daha da hareketli hale gelmesi, turistlerin ziyaret edecek farklı yerler bulması ve küresel medyanın dikkatimizi başka yöne çekmesi anlamına gelir. Ağlar, karşılıklı bağlantı ve kopukluğun dinamik etkileri aracılığıyla yapılanıp, hem ulus-devletler içerisinde hem de arasında ekonomik kutuplaşma süreçlerini besleyen bir küresel ekonomi oluşturmaktadır. Küresel düzeyde, ağ toplumu en yüksek %20 ile en alttaki %20 arasındaki gelir farkının 1960'taki 30'a 1 oranından 1994'te 78'e 1 oranına sıçradığı bir dünya üretmiştir (Castells, 1998b).

Enformasyonel ekonominin egemenliğinin çeşitlilik gösteren mutlak kültürel etkileri vardır. Özelde televizyon, genelde medya, modern toplumda merkezi ve biçimlendirici kurumlar haline gelmiştir. Castells, bunu, televizyonun şu anda toplumu tanımlamayı sağlayan simgesel mübadele çeşitlerini ve dili şekillendirdiği gerçeğine işaret ederek açıklar. Bir toplumsal hareket, fikir dizisi veya ticari ürün, televizyonda görünmeden hiç var olmamış bile sayılabilir. Medya, işe giderken mırıldandığımız reklam müziklerinden hükümetin en son toplumsal politikaları hakkındaki fikirlerimize

kadar ortak anlayış, bilgi ve dil dizilerimizi şekillendirmektedir. O halde medya, siyasal gündemler belirlemekten ziyade, siyasal ve toplumsal mücadelelere arkaplan ve bağlam oluşturur. Çağdaş kültürde modern iletişimin merkeziliği, bir kitle kültürünü değil, Castells'in 'gerçek sanallık' dediği şeyi doğurmaktadır. Kitle kültürü fikri, iletilerin artık açıkça hedeflenen izleyicinin simgesel dillerine özel hazırlandığı bir medya ortamı tarafından geride bırakılmıştır. Gelecek, insan çeşitliliğini bastıran, kitle yönelimli, homojen bir kültürden çok, rekabet üstünlüğünün ürün farklılaştırma ve izleyici bölümleme yoluyla kazanıldığı, çeşitlilik gösteren bir popüler kültürün yönetiminde olacaktır. Castells'e göre (1996), "biz küresel bir köyde değil; küresel olarak üretilip yerel olarak dağıtılan, kişiye özel kulübelerde yaşamaktayız".

Yeni oluşan enformasyon toplumu, eskiye göre daha bireyci ve daha az homojen bir medya kültürüyle tanımlanmaktadır. 'Gerçek sanallık' kültürü, pembe dizilerin doğurduğu popüler ahlâk ve algıların modern duyarlıklar üzerinde en az siyasetçilerin ahlâki tenkitleri kadar etkili olabildiği bir dünya doğurmuştur. Aslında 'popüler' ve 'siyasal'ın geri dönülmez şekilde iç içe örüldüğü çok sayıda örnek düşünebiliriz. Bu, pembe dizilerin siyasal sorular ortaya atmasına, *infotainment* denen şeyin gelişimine, medya eğitimi alan siyasetçilere, en yüksek medya ilgisini çekmek için özellikle tasarlanmış gösterilere ve medya akıl hocalığı sanatının gelişimine yol açabilir. Bu yönler ve diğerleri birlikte ele alındığında, televizyonda olmadığınız sürece siyasete katılamadığınız argümanını destekleyen bir yeni medya ve kültür çevresinden bahsediyor oluruz. Burada Castells'in üç ciltlik çalışmasında bolca yer alan örneklerden iki tanesini açacağım: Skandal siyaseti ve toplumsal hareketlerin yeni medya teknolojilerini kullanarak keşfettiği bazı alanlar.

Skandal siyaseti artan ölçüde telegörselleşen (*televisual*) bir toplumun genel bağlamı içerisinde gelişmektedir. Siyasal konu-

ların medya tarafından sıklıkla kinik ve stratejik bir oyun olarak kullanılıp haberleştirildiği bir fonda ön plana geçmiştir. Bu, siyasal meselelerin hızlı bir tempoda ve güçlü bir tarzda sunulmasına öncelik tanıyarak, konuşma alıntılarına dayalı bir kültürü ön plana çıkarmaktadır. Dahası, siyasal meselelerin televizyon aracılığıyla görselleştirilmesi ve aynı zamanda önemsizleşmesiyle siyasal tartışmada söz konusu olan anlamlı meselelerden çok 'kişilikler'e ek bir vurgu yapılmaktadır. Televizyon, karmaşık konumların hazmı kolay kategorilere indirgendiği ikili bir siyaset biçimi üretir. Siyasetin kişiselleşmesi ve başlıca siyasal partiler arasındaki ideolojik karşıtlıkların zayıflaması, 'enformasyonel siyaset' çağında temel mücadele biçimlerine zemin oluşturmaktadır. Siyasal partiler arasındaki ayrımların yerini, giderek daha önceleri karşıt siyasal partilerin meşgul olduğu izlekleri ve konumları bozmaya çalışan daha araçsal hareket biçimlerinin aldığı bir çağda, skandal esintisi bir siyasal bölünme ve güvenilmezlik hissi yaratabilir. Önde gelen siyasal partilerin müzmin kaynak yetersizlikleriyle birlikte, aynı zamanda masraflı imaj yaratım biçimleriyle meşgul olmaları yasadışı para kabul etme olasılıklarını artırır. Bu yozlaşma biçimi bir kez anaakım siyaset örgütlenmesinde merkezi hale geldiğinde, gazetecilere ve muhalif siyasal partilere yozlaşmayı tepe noktasındayken ifşa etmeleri için cephane sağlar. Dolayısıyla skandal siyaseti, günlük bir tehdit, hatta günlük bir vaka haline gelmektedir.

Castells, analizi bu noktada sınırlıyorsa da, skandalın 'üzerinde' gündemler ve siyasal gruplar kurarak destek çekmeye çalışan bir toplumsal hareketi tahayyül etmek güç değildir. Yine de, eğer Castells haklıysa, bu tarz çabalar büyük olasılıkla sonuç vermeyecektir. Gelecekte seçmenler arasında gelişebilecek bir çeşit 'skandal yorgunluğu'na işaret ederek bu argümanı daha da genişletebiliriz. Uzaklardaki savaşların, kıtlıkların ve insan hakları ihlallerinin haber yapılması nasıl olası bir merhamet yor-

gunluğunu beslediyse, skandal yorgunluğu da aynı şekilde nüfusun büyük çoğunluğu arasında sarsılmaz bir kinik kayıtsızlık biçimine yol açabilir. O halde skandal yorgunluğu, kamusal alanın anlamdan, siyasetin ise değere ilişkin daha kapsamlı sorulardan ayrıldığı bir durum yaratacaktır. Bu noktada Castells'in kamusal uzam ve söylemin tasfiyesi bakımından kaygıları, Williams ve Habermas'ın kaygılarına yakınlaşır. Bütün bunlar, medyayadoymuş çağdaş toplumlar için ortada olan tehlikelerdir.

Castells, eleştirel teori içinde, medya siyasetinin ideolojik duruşlardan ne kadar kopuk hale geldiğini gösteren bildik izlekler üzerinden gidiyorsa da bu gündemler görünüşe, bakılırsa alttan gelen çeşitli toplumsal hareketler tarafından kesintiye uğratılmaktadır. Castells (1997), ekonomik küreselleşmeye karşı çoğunlukla tepkisel ve savunmacı olan yanıtları güçlendirmede ustalıklı medya teknikleri geliştiren, çeşitli toplumsal hareketler tanımlar. Bu şekilde, incelenen hareketlerin gelecekteki özgürleşmiş bir toplum görüsünü dile getirmektense, mevcut toplumsal kimlikleri koruma amaçlı daha muhafazakâr çabalar olduğunu kasteder. Castells'e (1997: 69) göre, "dünyanın her tarafında insanlar yaşamları, çevreleri, meslekleri, ekonomileri, hükümetleri, ülkeleri ve en sonunda dünyanın kaderi üzerindeki denetimlerini kaybetmenin kızgınlığını yaşamaktadır". O halde her türlü muhalif hareketin görevi, yerel deneyimleri daha küresel bir gündemle bağlantılandırmak olmalıdır. Küreselleşmeye karşı savunmacı tepkiler, bütün dünyadaki bir dizi fundamentalist ve komünalist siyasal hareket ve kültürel mücadelede görülebilir. Demokratik devlet giderek boş bir kabuğa indirgendikçe, yeni iktidar sahaları imgeler ve enformasyon kodlarında yatar hale gelmektedir. Castells'in (1997: 359) dediği gibi, "bu iktidarın alanı insanların zihinleridir". Ancak ağ toplumunda enformasyon ve kültüre verilen yeni canlılık göz önüne alındığında, insanların enformasyon akışları ve ağları yoluyla seferberliği büyük olasılıkla kısa ömürlü

olacaktır. Medya siyaseti açısından, bugün sıkıca savunulan ilkeler ve inançlar kısa zamanda 'yarının çöp torbası' haline gelmektedir. Bu bir 'basitleştirme' meselesi değil, yeni bir toplumun enformasyonel mantığıdır.

Örneğin, (Castells'in ilk uluslararası gerilla hareketi olarak tanımladığı) Meksika'daki Zapatistalar yerel bir saygınlık, demokrasi ve toprak mücadelesini, uluslararası kamuoyunun dikkatini çeken bir hareket haline getirmede görüntü kullanımından (video, İnternet vs.) ustaca faydalanmıştır. Hatta Zapatistaların medya bağlantıları, Meksika hükümetinin hareketi zorla bastırmak için devlet aygıtını kullanmasını olanaksız kılmıştır. Bu, ağ toplumunun ayırıcı özelliklerinden biridir; güç ve servetin yoğunlaştığı yerler, giderek yerel bağlamlardan ayrı hale gelirken kolektif anlam biçimlerimiz daha ulaşılabilir haldedir. Her türlü muhalif hareketin görevi, yerel deneyimleri daha küresel bir gündemle bağlantılandırmak olmalı ve bu süreçte, enformasyonu zaman ve mekân boyunca iletebilme kapasitesi göz önüne alındığında, kitle iletişim araçları kesinlikle hayati bir önem taşımaktadır.

Castells, yeni medya teknolojisinin yeni toplumsal hareketler arasında ağlar oluşturmada katkı sağlayabileceğini söyler. Başka bir yerde, Net'i fiilen kimlerin kullandığını tartışırken bu fotoğraf daha karmaşıklaşır. Castells, burada, yeni medya teknolojilerinin mevcut toplumsal yapıları dönüştürmektense güçlendirdiğini iddia eder. Örneğin, ekonomik ve eğitimsel etmenlere bağlı olduğu için Net erişiminin, bazı yorumcuların ümit etmiş oldukları gibi toplumsal hiyerarşileri yıkmaktansa toplumsal elitlerin kozmopolit yönelimlerini güçlendirmesi daha muhtemeldir. Dolayısıyla yeni medya teknolojileri, bir yandan kültürel sermaye, hiyerarşi ve fark ilişkilerini güçlendirirken diğer yandan toplumsal hareketlerin mücadelelerini duyurmaları ve uzaktaki toplumlarla bağ kurmalarına olanak sağlar. Bu, hipermodernite kültüründe yaşayan toplumsal elitler ile onlar için

küreselleşmenin iş güvencesizliği, suç ve yoksulluk anlamına geldiği mülksüzler arasındaki neo-Ludist eğilim arasında temel bir bölünme yaratır. Castells'e göre, ne teknolojik coşku ne de tersi, dışlama süreçlerini tersine çevirecek yeni toplumsal ve ekonomik gelişim dalgalarına yol açacaktır.

Castells'in enformasyon çağında kamusal alanın kültürel koşullarına yönelik ilgisi, yalnızca ek haklar sağlanmasına ilişkin, sermayenin kültür üzerinde egemenlik kurucu etkilerini tanımlayan ve teknolojik değişimin 'etkileri'nin izini süren sorgulamalardan daha anlamlı bir gündem sunar. Castells, yeni medya kültürlerinin gelişimini egemenlik veya özgürleşim eksenleri aracılığıyla açık ve tutarlı bir şekilde görebileceğimiz görüşünden ayrılır. Aksine, Castells'in modern enformasyon kültürlerine dair karmaşık okuması, medya kültürleri ve teknolojilerinin evrimini siyasal eylemlilik yoluyla dönüştürülebilir yapısal bir alanda gören daha ayrıntılı bir duruşa işaret etmektedir.

Enformasyonel Siyasetin Sınırları

Bu yazı yazıldığı sırada, Castells'in enformasyonel toplum üzerine çalışması medya teorisi içerisinde en heyecan verici tasarılardan biridir. Castells'in başarısı, medya ve iletişim alanındaki çağdaş tartışmaları, medya çalışmalarında mevcut paradigmalarla ilişkilendirilmiş çok sayıda sınırlamanın ötesine taşıyan bir dizi kanıt ve içgörüyü bir araya getirmesidir. Postmodern yanıtlar, güçlü medya kurumları ve toplumsal sorunlarla yeterince ilgilenmezken Marksist argümanlar, ekonominin belirleyici gücünü abartır, izleyici çalışmaları da çoğunlukla daha geniş toplumsal ilişkileri hesaba katmaz. Castells, bütün bu araştırma alanlarına katkı yapmayı başarmıştır. Buna ek olarak, enformasyonel siyaset teorisi, medya ve iletişim çalışmasını analizinin merkezine alırken değişen kapitalist ekonomi, teknolojik yenilikler ve toplumsal hareketleri de açıklayabilir. Bu önemli bir

başarıdır. Bununla birlikte, Castells'in girişiminden duyduğum heyecana rağmen birkaç eleştirel saptama yapmak istiyorum: 1) Castells'in analizinin bir teknolojik belirlenimcilik biçiminden muzdarip olduğu düşüncesi; 2) düşüncesinde açıkça normatif bir boyutun eksikliği; 3) skandal siyaseti analizi; ve 4) küreselleşmeye karşı verilen daha kozmopolit yanıtların ihmali.

1) Castells, yeni teknolojinin ekonomik etkilerinin onun açıkladığı gibi olmadığını ve enformasyonalizm teorisinin fazlasıyla teknoloji belirlenimli olduğunu savunan pek çok eleştirmenin dikkatini çekmiştir. Webster (1995) ve Garnham (2000) da Castells'i bu açılardan eleştirmişlerdir. Göründüğü kadarıyla argümanları, Castells'in analizinin, sonrasında ekonomi, siyaset ve kültürde dönüşümlere neden olan enformasyon teknolojisindeki değişimlere fazlasıyla yoğunlaştığı yönündedir. Ancak Downey'nin (2000) söylediği gibi, Castells, buna muhtemel yanıt olarak, çoğunlukla teknolojik etmenlerin içerimlerini takip ediyorsa da, üç ciltlik çalışmasının gerçekte enformasyon teknolojisinin gelişimi, devletin zayıflayan gücü (hatta etkisi) ve toplumsal hareketlerin rolü arasındaki karşılıklı bağlantılara işaret ettiğini söyleyecektir. Castells'in yazılarında, gerçekten de teknolojinin şekillendirici gücüne dair kanıtlar olsa da toplumsal hareketlerin failliğine yaptığı vurgu, söz konusu eleştirilerin şu anda biraz hedefinden sapmış olduğunu göstermektedir. Aslında Castells'in, belki de en temel içgörüsü, teknolojinin toplum üzerindeki etkisi değil, enformasyon teknolojisinin ekonomi, siyaset ve kültürün egemen niteliklerini kökten bir şekilde yeniden kurmuş olan bazı ekonomik ve toplumsal ağların güçlenmesine nasıl katkıda bulunmuş olduğudur. Örneğin Schiller'in ileri sürdüğü tarzda kültürel emperyalizm teorileri açısından bakıldığında, Castells, küreselleşmenin Amerikanlaşma veya basitçe metalaşma değil, birbirine bağlı ağların gelişimi olduğunu düşünür. John Urry'nin (2000) savunduğu gibi, kültürel em-

peryalizm düşüncesi, daha büyük bir dünya bölgesinin daha güçsüz bölgelerin yerini aldığını varsayarken ağlar, karşılıklı bağlantılara ve bir devredeki bağlantı kesilmelerine vurgu yapma eğilimindedir. Aslında kültürel nitelikler, simgeler ve imgelerin özgül mekânlar ve yerlerle bağlantılarını kaybetmesiyle bu özellikler, toplum içindeki toplumsal ve kültürel iktidarın doğasını değiştirmektedir. Kültürel ikonların ve simgelerin 'kökeni'nden daha önemli olan, toplumsal iktidar ağlarını korumak, yıkmak veya sorgulamak için nasıl kullanıldıklarıdır. Castells'in analizinde İnternet'e ilişkin saptaması, internetin küresel medya holdingleri, bunların teknolojik kapasiteleri, büyük oranda devletlerin düzenleme kapasitelerinin ötesinde olan enformasyon ve simge akışları aracılığıyla kurulduğu ve küresel kapitalizme direniş göstermeye çabalayanların örgütleyici merkezi haline gelmiş olduğudur. Castells'in de işaret ettiği gibi, böyle bir analiz, bizi kültürel veya teknolojik emperyalizmin kesinliklerinin ötesine taşır. Ağ metaforu, kültürel dışlama ve ayırma süreçlerini daha önce medya emperyalizmi fikirleri aracılığıyla mümkün olmayan şekillerde anlamamıza yardımcı olur. Amerikan kültürünün homojenleştirici etkilerine karşı çıkan bir siyasetin tersine, enformasyonel siyaset sermaye kültürleri, siyasal yapı ve toplumsal hareketlerin çeşitli siyasal ve enformasyonel çerçevelerde aynı anda dikkat çekmeye çalıştığı çok-kutuplu bir dünyaya uygundur.

2) Castells'e eleştirel teori geleneğinden baktığımızda, Habermas ve erken dönem Frankfurt Okulu'nda gördüğümüzden daha az 'kötümser (bir) yönelimi' olduğunu söyleyebiliriz.[1] Castells'in en açık katkısı, 'enformasyon toplumu'nun ortaya çıkışına dair toplumsal ve tarihsel bir anlayış sunmasıdır. Adorno ve Horkheimer'ın kültür endüstrisi anlatısı ve Habermas'ın ka-

[1] Castells'in eleştirel teori geleneğiyle ilişkilendirilmesi karmaşık bir meseledir. Bu konuda Frank Webster'in (1995) Castells'e ve düşünsel bağlamına ilişkin birinci sınıf tartışmasına bakınız.

musal alan kavramı gibi, 'enformasyonel toplum' da yeni bir eleştirel paradigma açmaktadır. Bununla birlikte eleştirel teorinin temel gündemlerinden birine sahipse de, bir diğerinden mahrumdur. Castells'in anlatısında, toplumsal değişimi değerlendirebileceğimiz eleştirel bir görüş noktası sağlayacak daha açık şekilde normatif bir analiz eksiktir. Castells, bu eleştiriye bence iki karşılık verecektir. Birincisi, söylediklerinin çoğunda demokrasi ve toplumsal adalet olanaklarını ortaya çıkarmaya çalışan bir gündemin dolaylı olarak yer aldığı olacaktır. İkincisi, toplumsal değişim için reçeteler sunmak, onun gibi 'uzmanlar'ın işi değildir; fiilen yaşanmış sosyalizm tarihi, toplumsal gerçekliği düşünsel öncülerin isteklerine uydurmanın arzulanırlığına (ve hatta olanaklılığına) kesinlikle son vermiştir. Bu tarz nedenler, eleştirel teoriyi –kitabımın merkezinde yer alan– medya ve demokrasi arasındaki bağlantılardan uzaklaştırmış görünmektedir. Açıkça söylemek gerekirse, kamusal alana giderek kinik bir akıl biçimi ve 'gösteri' siyasetinin sirayet ettiğini öne sürmenin bir değeri varsa, bir alternatif oluşturmaya nasıl başlayacağımız üzerine bazı genel önerilerde bulunmanın da bir değeri vardır. Dahası, eğer medya, demokratik toplumların kendilerini tanımlamalarında giderek merkezi hale geliyorsa, radikal bir değişim de ancak yurttaşların daha geniş medya kültürleri içerisinde ilgilerini ve katılımlarını artırmaları yoluyla gerçekleşecektir. Demokratik toplumların özele geri çekilişin tersine kamusal ilgiyi, araçsal stratejilerin tersine iletişimsel ilgileri ve edilgen olarak yorumlanan kültürlerin tersine kamusal ilişkide bulunan çoğulcu kimlikleri nasıl güçlendireceği sorusu, eleştirel teorinin ilgi alanlarının merkezindedir. Bunu yaparken, gerçekten de uzmanların yasa koyucu hırslarını benimsemekten kaçınmalı ve aynı zamanda yeni eleştirel olanaklar açamayan düşüncelerden de uzak durmalıyız. Castells'in dünyanın başka türlü olabileceğine inanmadığı söylenemez, ancak ahlâki ve etik bir

tasarının medya ve kültür için içerimlerini gözden kaçırır. Castells, modern toplumda medyanın konumuna ilişkin gözden geçirilen diğer perspektiflerde görülenden daha karmaşık bir görüş öne sürse de, medya kültürlerini demokratikleştirme ihtiyacına karşı, daha normatif bir yanıt geliştirmeyi başaramaz.

3) Castells'in argümanının çok sayıda ayırıcı özelliğinden biri, medya siyasetinin kişiselleşmesi bağlamında skandal konusuna yoğunlaşmasıdır. Analizi güçlü özellikler taşısa da, bence anlatısının pek çok açıdan yanlış olduğu görülebilir. Demek istediğim, skandal siyasetine yaptığı vurguya rağmen, yaptığı okuma, bence çağdaş medyanın sosyolojik olarak anlaşılması bağlamında fazlasıyla tek yanlıdır. Birincisi, genel olarak anlaşıldığı gibi, skandal ortak norm ve değerlerin ihlalini içerir. Castells'in bakış açısından, siyasetin dolayımı ve post-ideolojik siyasal partilerin kaynak krizi, skandal siyasetine yönelik yapısal bir eğilim doğurmaktadır. Bundan dolayı, skandal siyaseti, enformasyon çağının temel bir özelliğidir. Yine de Castells'in bakış açısı üzerine biraz daha düşündüğümüzde, medya kültürlerimize egemen olmuş (özellikle seks içeren) skandalların geniş çeşitliliğini yeterince açıklayamadığını görürüz. Bu bakımdan, J.B. Thompson (1997), toplumsal skandal üretimi ile 19. yüzyıl sonlarından bu yana medya kültürlerinin gelişimine eşlik etmiş olan yeni görünürlük biçimleri arasında derin bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Medyanın ortaya çıkışından önce, bir olayın kamusal olması için fiziksel olarak mevcut birçok bireyin gözleri önünde gerçekleşmesi gerekirdi. Elektronik medyanın gelişimiyle birlikte eylemlerin kamusallığı giderek özgül mekânlara değil, medyadaki görünürlüklerine bağlı olmaya başladı. Bu, siyasetçilere ve diğer kamusal figürlere uzaktakilerle yeni iletişim olanakları sunarken, birçok risk de getirmektedir. Bir televizyon çağında, siyasetçiler kendilerini nasıl sunduklarının idaresiyle ilgilenmek zorundadır. Kısaca söylemek gerekirse kamusal figürler, modern medya kültürlerinde görünür-

lüklerini tamamen denetlemeleri olanaksız olduğu için medya aracılığıyla sürekli olarak skandal tehdidine açıktır. Richard Nixon'dan Prens Charles'a, Michael Jackson'dan George Michael'a kadar bir dizi kamusal figürün yakalandığı medya skandallarının tamamı, ahlâki dağarcıkların ihlali ve kamusal figürlere yüklenen yeni görünürlük biçimleriyle bağlantılıdır. Bu süreçler, suçlayıcı malzemeyi ve çelişkili kanıtları tekrar ve tekrar oynatıp, halkın zihninde belli izlenimleri sabitleyebilen bir televizyon kültüründe daha da yoğunlaşmış biçimler almaktadır. Dolayısıyla bu analizde, skandalın siyasal partilerin kaynak yetersizlikleri veya siyasal tartışmaların basitleşmesinden ziyade, televizyon görünürlüğünün ürünü olduğu savunulur.

Ayrıca skandal süreçlerini, Castells'de gördüğümüzden daha karmaşık bir şekilde de okuyabiliriz. Örneğin medyanın özel hayatı kamuya mal edebilme becerisi, çok sayıda siyasal ve etik sorun yaratır. Medya, pembe dizilerden talk-şovlara kadar, giderek artan bir şekilde 'özel' olanı 'kamusal' hale getiren karmaşık dolayımlama süreçlerine kapılmıştır (van Zoonen, 1998). Ünlü kişiler ve siyasetçiler, özel hayatlarının giderek kamusal medyanın gözetimine girdiği kamusal kültürlerde yaşamlarını sürdürmek zorundadır. Ancak Castells'in yaptığı gibi, bu özellikleri sadece siyasetin önemsizleşmesine bağlamak fazlasıyla kapsayıcı olur. Onun argümanına göre medya, ünlüler ve siyasetçilerin 'özel hayatları'yla daha fazla ilgilendikçe, ortak kültürlerimiz daha da piyasa güdümlü ve yüzeysel hale gelmektedir. Böyle bir bakış, skandal haberlerinin sıklıkla kamusal ahlâk değerlerinin abartılmasına yol açtığına dair kanıtları göz ardı eder (Bird, 1997). Seks skandallarıyla ilgili haberler, aynı zamanda toplumsal cinsiyete ilişkin boyutlar, erillik ve cinsiyet tartışmaları ve daha genel olarak kişisel etik tartışmalarıyla da bağlantılı olabilir. Skandal siyasetinin yükselişi, derinlikli bir kamusal alanın sürekli altını oyan bir gelişme olarak reddedilmektense, modernite içerisindeki yeni

kamusal görünürlük biçimleri ve özel alanın siyasallaşması ve dönüşümüyle bağlantılandırılmalıdır.

4) Görmüş olduğumuz gibi Castells, kozmopolit bir gündem arayanlara güç sorular yöneltir. Toplum içinde kozmopolit yönelimlerin daha geniş yayılımını nasıl sağlayabiliriz? Kozmopolit bir yönelimi olanlar, çoğunlukla küresel kentlerde yaşayan ve eğitim gibi alanlardaki elitler arasında mı bulunur? Daha kozmopolit eğilimler günlük hayatın sıradan bir parçası haline nasıl gelebilir? Castells'in toplumsal hareketlere küreselleşmeye karşı 'tepkiler' olarak yaptığı vurgu göz önüne alındığında, bu sorular özellikle aciliyet kazanmaktadır. Bununla birlikte, bu gündemlerle ilişkili olarak, küresel boyutlar ile daha kozmopolit bir insan hakları ve kültürel farklılık savunması arasında bağ kurmakla yeterince ilgilenmediği için Castells'i eleştirebiliriz (Beck, 1992; 1998). Bu çerçeve içinde, sadece küreselleşmeye tepki olmayan, küresel olarak birbirine bağlı toplumsal hareketlerin varlığını iddia edebiliriz. Bu argüman dahilinde, yeni medya, özgül olarak yukarıdan gelen tehditkâr güçlere karşı savunma amaçlı kullanılmaz. Bu açıdan insan haklarını, ekolojik sürdürülebilirliği ve *sweatshop*'larda moda giysiler üreten işçilerin yakınlarda yayımlanan mücadelelerini destekleyenlerin tamamı, gelişmekte olan kozmopolit bir gündem olasılığına işaret etmektedirler. 'Sorumluluk sahibi küreselleşme' diye terimleştirebileceğimiz gelişme, küresel toplumdaki karşılıklı bağlantıların sürdürülebilirlik, adalet ve demokrasinin çıkarlarını nasıl destekleyebileceğini araştırma çabasındadır. Bu tarz bir toplumsal hareketin tohumlarını daha sonra, siberfeminizm tartışmasında göreceğiz.

Virilio, Hız ve İletişim

Castells'in enformasyon çağının olanakları ve dışlamalarına dair argümanlarına rağmen, çoğu kişi teknolojik bir toplumun

ortaya çıkışını daha olumsuz bir gözle görmeyi seçmiştir. Bu bağlama göre, çevrimiçi ekonomi, anında kamuoyu ve bir duyum kültürünün gelişimi, insanların eleştiri kapasitelerini yok etmiştir. Bu anlayışa göre asıl tehlike, metalaşma değil, teknolojik aklın zaferidir. Bu çok daha kötümser düşünceler, yakın zamanda Fransız teorisyen Paul Virilio'nun çalışmalarında geliştirilmiştir. Ancak Virilio, modernitenin yok oluşu üzerine yoğunlaşmak yerine, hiper-gelişiminin küresel toplumu gittikçe felakete yaklaştıran insanlık dışı bir kültür doğurduğunu savunmuştur. Yani Castells, yeniçağın çokanlamlı olanaklarını araştırırken, Virilio'nun çalışmasının, pek çoklarının küreselleşme ve teknolojik değişimin ortak gelişimine yüklemeye çalıştıkları olumlu havanın reddi olarak okunması daha doğru olacaktır.

4. Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, medya kültürlerinin zamansal boyutları ile küreselleşme süreçleri arasında güçlü bağlar vardır. Örneğin, 18. yüzyılın ortalarında mektupların Avrupa'dan Birleşik Devletler'e ulaşması yaklaşık kırk gün alıyordu. Bugün ise telefonların, *web*in ve canlı yayınların işe karışmasıyla anında iletişim çağına girmiş bulunuyoruz. Giddens'ın (1990) 'zaman-mekân' sıkışması diye adlandırdığı deneyim, medya haberciliğinin giderek 'olay' yönelimli hale gelen doğasının, küresel yayılımıyla paralel olarak genişlemesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bazı medya kültürü eleştirmenleri yeni, medya kültürlerinin kozmopolit doğasını vurgulamaya çalışmıştır. İnternet, mobil telefon ve çok kanallı televizyon kültürlerinin ortaya çıkışıyla imgelerin ve perspektiflerin yer değiştirmesi, yerel olduğu kadar daha gerçek anlamda küresel konular olasılığını doğurmuştur. Medyanın, metin ve imgeleri zaman ve mekân boyunca hareket ettirebilmesi, J.B. Thompson'ın (1995) deyişiyle 'mesafeli yakınlık' (*intimacy at a distance*) olanağını sağlamıştır. İzleyicinin medya kişilikleriyle ilişkisi, birlikte bulunduğu insanlarla olan ilişkisinden farklıdır. Karşılıklı olmayan bir yakınlık

ilişkisi, ünlü bir kişinin veya haber olayının dikkatle izlenmesine –ve tersinin geçerli olmamasına– bağlıdır. Pek çoklarına göre medyanın *bağlantılılığı* (connexity) güçlendirme kapasitesi, yüzeysel kozmopolitizm biçimlerine olanak sağlamaktadır. Yani medyanın küreselleşmesi, 'Öteki'ne karşı muhtemelen daha hoşgörülü olacağımız, düşünümsellik kapasitemizin gelişeceği veya sonunda bu gelişmelerin artık yerel coğrafyalarla sınırlı olmayan bir 'zeki' insanlar toplumunu besleyeceği anlamına bile gelmektedir (Mulgan, 1997; Giddens, 1994; Urry, 2000). Virilio'nun perspektifinde bu tarz kestirimlerin sorunu aşırı iyimserlikleridir. Virilio'ya göre bu tarz kestirimler ve diğerleri, medyanın ve özellikle yeni medya teknolojilerinin daha genel olarak akademik alandan aldığı aşırı olumlu tepkinin bir parçasıdır. Virilio'ya (1999: 12) göre, "olumlu gibi görünende neyin olumsuz olduğunu belirlemek gerekir. Teknolojide ilerlememizin tek yolunun onun kendine özgü kaza anını, kendine özgü olumsuzluğunu tanımaktan geçtiğini biliyoruz".

Virilio'ya göre yeni medyanın olumlu yönlerini vurgulamaya çalışanların sorunu, bunun en yakınımızdaki komşularımız yerine uzakta olanlara yönelik bir ilgiye yol açma eğilimidir. Hatta Virilio birçok yerde, yeni iletişim teknolojilerinin insan duyuları üzerindeki etkisinin ezici bir şekilde olumsuz olduğunu savunmuştur. Modern medya iletişiminin 'gerçek zaman'ı, ortak gerçeklik kavrayışımızı temelinden değiştirmiş ve bozmuştur. Virilio, bu noktada, teknoloji ile iletişim ve savaş ile hız arasında önemli bağlantılar kurar. Bu sınırlar içerisinde sanal gerçeklik ve İnternet, tamamen yeni iletişim biçimleri değil, modernitenin temel yönlerinin abartılmasından ve bir teknolojik fundamentalizm biçiminin egemenliğinden ibarettirler. Bu bakımdan John Armitage'ın (2000a) yakın zamanda Virilio'yu bir hiper-modernist olarak tanımlayışı isabetli görünüyor. Demek ki Virilio için yeni iletişim araçları, modernitenin gelişime

yönelik yıkıcı mantığında temellenirken, 'gerçek' anlayışımızı da bozmuştur. Marksizm'e, postmodernizme ve medya kültürleri üzerine çalışmalarda etkili olmuş diğer kavramsal yaklaşımlara eleştirel bakan Virilio, kendisini bir kentçi (*urbanist*) olarak tanımlar. Bu şekilde, insanları en yakınlarındaki komşularına, kendilerine ve doğaya yeniden bağlayan yenilenmiş bir kent siyasetini savunur. Virilio (1999: 48), "temel sorunun teması yeniden sağlamak" olduğunu söyler. Bunu, yani sosyal ilişki pratiğini, kapsayıcı bir komünal yaşamın koşullarını ve göreceğimiz gibi, hepsinden önemlisi, yaşanabilir bir zamansallığı geri kazanarak yapabiliriz. Ayrıca Virilio, yukarıda adı geçen kozmopolit teorisyenlerle ortak olarak, demokratik tartışmada 'Öteki' için bir alan da yaratmak ister. Ama bunu, ancak birlikte var olma ilişkileri içinde başarabiliriz; televizyondaki tartışmaları takip ederek veya Net'teki tartışma gruplarına e-posta atarak değil. Bu bakımdan yeni ve eski medyanın etrafı aslında insan bedeninin kırılganlığından, doğaya bağımlılığımızdan ve içinde yaşadığımız topluluklardaki daha yakın toplumsal ilişki dizilerinden kaçabileceğimizi öne süren bir dizi zararlı fanteziyle çevrilidir.

Bu açıdan Virilio'nun yazılarının, kendisi bunun aksini iddia etse de, İnternet'in yükselişine bağlı olarak ortaya çıkmış çoğu distopik yorumla bağlantısı vardır. Örneğin bazı eleştirmenler, yeni teknolojilerin bizi maddi dünyanın ve fiziksel bedenin sınırlamaları ve hüsranlarının ötesine taşıma vaadine dikkat çekmektedirler. Robins'e (1997) göre yeni medya teknolojisi, her şeye gücü yeten fanteziler ve hisler üzerine kurulmuştur. İnsanlar ve teknoloji arasındaki ayrımları ortadan kaldıran ***siborg*** ilişkilerine dair vaat ile aslında 'kaçış heyecanı' sunulmaktadır. Yeni medya evreninde yeni kılıklar seçmeye ve yeni kimlikler edinmeye, böylece kendimizi 'gerçek' insan ilişkilerinden uzaklaştırmaya davet ediliyoruz. Teknolojinin insan çıkmazlarına sihirli çözümler bulma kapasitesi, potansiyel olarak bize benlik ve top-

luluk sorunlarına karşı 'sihirli' bir çözüm sunar. Net, hem bizi atomlaştırıp hem de topluluğa ilişkin sıcak hisler uyandırabilir. Siberuzamda sadece ayrıcalıklı olanla karşılaştığımız, geç kapitalizmin sorunlarından kaçtığımız ve coğrafyanın yüklerinden kurtulduğumuz için farka ilişkin sorunlara karşı körleşiriz. Çevrimiçiyken çok az gerçek sürpriz ve tanıdık olmayan çok az şey vardır. Siberuzam, Öteki'nin ötekiliğiyle ilgilenmeye değil, şirket kapitalizminin idaresine dayalıdır (Robins ve Webster, 1999).

Virilio'ya göre siyaset, insanların ellerinden alınmıştır ve giderek ordu, devlet ve teknoloji tarafından belirlenmektedir. Bu, anlamlı kamusal katılım biçimlerinde bir azalmaya ve toplumsal elitlerin gücünün ve çapının artmasına yol açmıştır. Modernitede insanların, imajların ve perspektiflerin artan taşınma hızını yönlendiren, bir bölgeye olabildiğince az engelle egemen olma ve denetim kurma ihtiyacıdır. Gerçekte modern savaşın gücü, yeni enformasyon teknolojisi biçimlerinin gelişimine bağlıdır. Virilio'nun (1998: 24) ifadesiyle "dünyaya sahip olmak, bir bölgeyi elde tutmak, aynı zamanda onu koruyabilmek ve savunabilmek için en iyi gözetim araçlarına da sahip olmak demektir".

Fotoğrafın yükselişi ile televizyon ve İnternet'i birbirine bağlayan teknolojik gelişmelerin arkasındaki temel itici güç, ordunun daha kapsamlı savaşlar için gereksinimleri olmuştur. Bu, siyasal sınırlarda, yerel kent siyasetinden küresel bir egemenlik ve fetih (*conquest*) jeopolitiğine doğru bir geçişi içermiştir. O halde, hız ve verimlilik üzerindeki vurgu, demokrasiden çok savaşın gereksinimlerine hizmet etmektedir. Örneğin Virilio (1989), *War and Cinema*'da sinematik tekniklerin gelişimiyle savaşın gelişimi arasındaki kültürel bağlantılara işaret eder. 1914-18 arasında, askeri taktiklere karar vermede yardımcı olması için uçaklardan hareketli görüntüler ve fotoğraflar çekilirdi. Sonraları, İkinci Dünya Savaşı ertesinde, silah sistemleri sis-

tematik olarak görünür hedefler üzerine doğrultulurken, askeri istihbarat araçları olarak casus uyduları ve diğer teknolojiler kullanıldı. Bu da özne ve nesneleri görünür kılma arzusuyla, onları düşman olarak yok etme ihtiyacını birbirine bağlar. Bununla birlikte yeni iletişim teknolojileri, gerçekten düşmanı daha görünür kıldıysa da, fiziksel mevcudiyetini de azaltmıştır. Sinema savaşın görünür bir gösteriye dönüşmesine yardımcı olmuş, savaş propagandası amaçlı filmler yapılmış, bu arada 'dalkavuk' spikerler de ekip üyeleriyle kişisel ilişkiler kurarak bombardıman uçaklarının yarattığı yıkımın üzerini örtmeyi başarmışlardır (Virilio, 1989: 24). Fotoğraflar olmadan hiçbir bombalama, kameralar olmadan hiçbir kitlesel yıkım gerçekleşmemiştir. Bu düzen içinde insan gözü, kamera ve bomba hep birlikte savaş silahları haline gelmektedir.

Kamera ve fotoğrafın icadı, aslında görüş alanında bir azalmayı içerir. Örneğin Virilio, bir noktada, ressam Rodin'in sanatıyla fotografik imgelerin ürettiği görsel efektleri karşılaştırır. Bir fotoğraf görüntüyü zamanda dondururken, sanat eseri hareketin karmaşık zamansallığını yakalamayı amaçlayabilir. Elektronik görüntüler, özneyi dünyaya daha yakınlaştırmaz, karmaşık bir görüş alanının fenomenolojisini engeller. Virilio'ya (1994: 13) göre göz ile kameranın kaynaşması, insan bakışının daha sabit ve öngörülebilir hale gelmesine yol açmıştır. Virilio (1994: 13), burada, görsel teknoloji içerisinde '*omnivoyance*'* diye adlandırdığı totaliter bir hırs tespit eder. Bu terim, insan öznenin karmaşık müzakerelerini bastırma ve bunların yerine normalleştirici görme makineleri geçirme arzusuyla ilişkilidir. Görme makinesinin evrimi, fotoğraf makinesiyle başlar ve halkı sürekli gözetim altında tutan video cihazıyla sona erer. Bilgisayarlı görme makinelerinin gelişimi, sonunda artık tamamen

* Her şeyi görme yeteneği (ç.n.).

makineler tarafından işletilen insan duyularını gereksiz kılmıştır. Kendi tanımıyla 'ilişkisel imge' (*phatic image*) aracılığıyla Virilio (1994: 14), görsel alanın karmaşıklığındaki azalmayı araştırır. İlişkisel imge, bakanın bakışını tutabilen belirli bir imgedir. Bu, görsel teknolojilerin bir imgenin özgül niteliklerini aydınlatabilme, yoğunlaştırabilme ve yalıtabilme becerileriyle üretilir. Virilio, ilişkisel imgeyi, Chaplin'in siluetinde veya Marilyn Monroe'nun dudaklarında görebileceğimizi söyler. Virilio'nun burada anlatmak istediği, sadece reklamcılıktan çağdaş sinemaya kadar her şeyde görülebilen imgenin gücü değil, onu çevreleyen bağlam pahasına imgenin özgüllüğü üzerindeki vurgudur. Sanki imgeyi dikkatle incelediğinizde, "bağlam çoğunlukla bir bulanıklık içinde kaybolmaktadır" (Virilio, 1994: 14).

Dolayısıyla Virilio'nun (2000a: 57) 'görmenin sanayileşmesi' dediği şey, yeni gerçeklikler yaratmak bir yana, modernitedeki farklı zamansallıklar ve görsel çelişkilere yönelik duyarlığımızı ortadan kaldırmıştır. Bu da "disleksik bir gerçeklik" (Virilio, 1995: 72) üretmiştir. Televizyonun gerçek zamanı, ortak gerçeklik tanımlarımıza egemen hale gelmiştir. Olayların 'gerçekleştikleri anda' gösterilmesi, kamusal diyalog biçimlerinin yerini bir imge ve gösteri toplumunun alması demek olmuştur. Fransa'da basın, ilk başlarda 'cloitre des Cordeliers* galerilerinde' (Virilio, 1995: 37) okunup üzerine konuşulan bir şeyken, medya hız ve teknoloji üzerine kurulu hale geldikçe ortadan kalkmıştır. Göreceğimiz gibi, "gerçek-zamanlı teknolojilerle, gerçek varoluş (*presence*) yok olmaktadır" (Virilio, 1995: 57).

Bu bakımdan modern iletişimin hızının birçok sonucu vardır. Hız, öncelikle düşünceyi ve demokratik müzakere olanağını yok eder. Demokrasiyi geliştirmek adına teknolojiyi kullanma

* Fransa'da Tarascon isimli bir kasabada bulunan ve 15. yüzyılda inşa edilmiş olan Saint Jacques Kilisesi içinde yer alan Cordeliers Manastırı (ç.n.).

olasılığına dair fikirler hatalıdır. Hız teknolojisi, iletişimin halkın yanıtlarını koşulladığı bir kültür üretir (Virilio, 2000b: 109). İkincisi, enformasyonun ve bilgisayar teknolojisinin küresel yayılımı 'terminal yurttaşı' olasılığını ortaya çıkarır. Yakın ile uzak arasındaki zamansal ilişkilerin yok olmasıyla, insanlar daha yakınlarındaki kişisel ve komünal ilişkilerinin fiili fiziksel yakınlığı yerine ekran gerçekliğiyle daha ilgili hale gelmektedir. Bu şekilde toplum, Virilio'nun (1997: 71) mutlak ve göreceli diye tanımladığı, iki farklı zamansallığa bölünmüş hale gelmektedir. Ekonomik, siyasal ve kültürel faaliyetlerini hızın yönlendirdiği, 'gerçek zaman'da yaşayanlar ile 'gerçek' mekânlarda yaşayarak daha da yoksullaşanlar arasında kökten bir bölünme vardır. Sanal gerçeklik, olay temelli bir medya ve enformasyonun çılgınca devinimi, 'terminal yurttaşı' için 'gerçeklik'i bütünlemek yerine, gerçekliğin yerine geçer. Üçüncüsü, enformasyon toplumunun paradoksu, sanal devinimde bir artışa yol açarken, aynı anda fiziksel ataleti de artırmasıdır. Yani, teknoloji giderek insan bedeninin hatlarına uyacak hale getirildikçe, 'terminal yurttaşı' gerçekten hareket etmek zorunda değildir. İnternet, televizyon ve sanal gerçekliğin desteklediği yeni interaktif uzam, evin, evde oturan kişinin kıpırdamasına gerek kalmadan dünyayı misafir ettiği bir kokpit haline gelmesi demektir. O halde hiç de devinim çağında değil, felç çağındayız. Bu, özneyi, arayışın kamusal eylem olanağı için değil de, 'duyumların yoğunluğu' için sürdüğü bir 'bitkisel hayat' veya kültürel olarak tetiklenmiş bir koma durumuna sürüklemektedir (Virilio, 2000a: 69). Dördüncüsü, enformasyonun giderek benlik üzerine odaklanmasıyla gerçek zamanda 'gerçeklik'in hızlanmasının, bireycileştirici bir etkisi vardır. Gerçekliğin yerine geçilmesiyle birleştiğinde, bu süreç, bütün yaşam biçimlerini destekleyen ekolojik çevremizi gittikçe daha az önemsememiz anlamına gelir. Böylece mekânın çöküşü, bizi dünyadan uzaklaştırıp içimize doğru çevirmekte ve giderek

simüle edilen yeni teknoloji, eğlence ve siberfantezi dünyasına döndürmektedir. Gerçekliğin telegörselleşmesi bir *cosmopolis* değil, bir *ominopolis* yaratmaktadır. Bu da büyük insan topluluklarını yok edebilecek küresel bir kaza olasılığını artırır. Kendi doğallığımız ve kırılganlığımızdan uzaklaştıkça ekonomik çöküş, nükleer savaş veya virüs salgını gibi küresel felaketlerin olasılığı gittikçe artmaktadır. Teknolojik emperyalizm, bu tarz değişimlere direniş göstermek için gereken ekolojik duyarlığa dair insan duyularımızı yok ederken, bizi felakete doğru itmektedir.

Beşincisi, 'gerçek zamanlı' teknolojilerin küresel yayılımı, bizi sürekli gözetim biçimleri altına sokarak yeni bir totalitarizm safhası olasılığını artırır. Bu yeni tehlike ve denetim biçimleri, evlerden Kosova'daki son savaşa canlı İnternet yayını yapmak gibi görünüşte masum bir pratikte bile tespit edilebilir. İnternette yayınlanan, insanların mutfakları ve yatak odalarına kurulmuş canlı web kamerasının çektiği görüntüler, enformasyon veya eğlenceyle değil, bireyin teşhir ve istila edilmesiyle ilgilidir. İnsan faaliyetinin durmaksızın gözlenmesi, artık küresel bir ölçekte gerçekleşmekte ve üzerimize 'teknolojik bir uyanıklık' (Virilio, 2000b: 62) yükleyerek hepimizi sürekli görünür kılmaktadır. (Çalışanlar için kamusal ve özel ayrımını ortadan kaldıran) mobil telefonlardan düşman topraklarının yörüngesel gözetimine kadar yeni gözetim teknolojilerinin yayılımı, hepimizi küresel denetim biçimlerine maruz bırakmaktadır. Kosova'daki savaşın gösterdiği gibi, denetim artık hiç de devlet egemenliğinin bir işlevi değil, havayı ve mekânı kimin kaplayacağını belirleme kapasitesidir. Bu, küresel güçlerin (Birleşik Devletler gibi) yurttaşları dezenformasyona maruz bırakan canlı yayınlar ve (nüfus hareketlerini gözleyen) uydular aracılığıyla bir enformasyon savaşı başlatma olanağını güçlendirir. Bu denetim, aynı zamanda enformasyonu dezenformasyon aracılığıyla kirletebilme gücüne de bağlıdır. Virilio (2000c) dezenformasyonla,

eksiklik veya çarpıtma yoluyla enformasyonun denetlenmesini kastetmez. Kosova Savaşı'nda dezenformasyon daha çok enformasyon fazlasının bir sonucu olmuştur. Yani 24 saat aralıksız sunulan televizyon haberleri, fikirleri bölmektense, çelişkili verilerle bulanıklaştırır. Son olarak, kamusal uzamı sömürgeleştiren teknoloji modernitesinin insan bedeninin mahrem bölgelerini işgal edebilme gücü vardır. Genetik mühendisliği ve vücuda yapılan teknolojik organ naklinin gelişimi, insan bedeni ve ruhunun teknolojinin gereksinimlerine göre biçimlendirilmesi olasılığını artırmaktadır. Virilio, insan bedeni biyodengelerinin yakın bir zamanda, teknolojik bir günlük hayatın zamansallıklarına uyum sağlamak için hızlandırılacağından korkar. Postmodern öznenin 'artı heyecan' tutkusu, insan bedeninin içi ile dışı arasındaki ayrımların yok olmasıyla sonuçlanacaktır. Burada Virilio, teknik bilim öznenin duyularını ve fiziksel varoluşunu değiştirerek bir kez insan bedenine nüfuz ettiğinde, bunun eleştiri olanağını da yok edeceği uyarısında bulunur.

Virilio ve Kitle İletişim Araçları

Kitle iletişim araçları açısından Virilio'nun güncel tartışmalara temel katkısı, teknolojik yenilikler karşısında şüpheci bir ses olması ve dikkatimizi iletişim sistemlerinin zamansal boyutlarına odaklamasıdır. Ancak, aşağıda göreceğimiz gibi, Virilio'ya eleştirel olarak eğilmek şüphesiz faydalı olsa da, katkılarının bazı sınırlamaları da vardır. Virilio'nun yazıları, teknolojik gelişimin etkilerine dair dengeli bir anlatı olarak değil de, belki de en iyi, teknolojik değişimin neler doğurabileceğine dair bir uyarı olarak okunabilir. Burada teknoloji, hız ve kültürel fakirleşmeyi birbirine bağlayarak yaptığı anlamlı yorumlar üzerine yoğunlaşmak istiyorum. Son olarak, analizinin temel sınırlamaları olarak gördüğüm noktalara ilişkin bazı eleştirel yorumlar yaparak Virilio tartışmasını sonlandıracağım.

Teknoloji, Virilio'nun belirttiği gibi, hız ve verimlilikle yakından ilişkilidir. Fikir oluşturmak için ayrılan zamanın hızlandırılması, daha derin ve sağlam bir görüşün yerine çoğunlukla yüzeysel perspektifler üretilmesine yol açabilir. Böylelikle kendimizi daha fazla enformasyonu daha çabuk aldığımız, ama dünyayı daha anlamlı kılacak yorumlayıcı fırsatları kaybettiğimiz bir konumda bulabiliriz. Örneğin, olayların hızının gittikçe artırılması empati ve üzüntü duyma kapasitemizi engeller. Görünüşe göre medya, ara vermeksizin taze haberler ve farklı perspektifler arayarak sürekli yoluna devam etmektedir. Bu da modern çağda, sağduyulu ve anlamlı düşünce biçimlerini giderek zorlaştırmaktadır. Ancak medyanın sadece toplumun başkalarıyla anlamlı ilişkiler oluşturma kapasitesini gasp ettiğini söyleyerek ilerlemek bir hata olacaktır. Örneğin, anındalık ve hız kültürü aynı zamanda bir kriz durumunda bizim, ulus olarak veya uluslararası ittifak olarak bir şeyler yapmamız gerektiği fikrini besleyebilir. Bu, felaket mağdurlarına anında insani yardım götürmeyi düşündüğümüzde paha biçilmezdir; ancak hızın demokratik müzakere için gereken emeği ortadan kaldırabileceği düşünüldüğünde, belki daha olumsuz başka türlü sonuçlara da yol açabilir. Bu kararların verilmesindeki çabukluk, henüz geniş tabanlı bir kamusal tartışmanın gerçekleşmemesi ve bir yargıda bulunmak için yeterince 'nitelikli' enformasyonun mevcut olmaması anlamına gelebilir. Enformasyonu süratle alma gereksinimi ve bunun insan muhakemesi için doğurabileceği sonuçlar arasındaki çelişki çarpıcıdır. Daha genel olarak, medya kültürlerinin getirdiği zamansal eğim, çağdaş siyaset kültürü üzerinde vazgeçilmez bir görev ve etkide bulunurken eleştirel düşünüm kapasitemizi engellemektedir. Buradaki asıl mesele, enformasyon mübadelesinin hızlanmasının 'siyasal' gerekliliğine karşı, kültürümüzde yavaşlığın eksikliğine ilişkin düşünsel bir ilgiyi korumaktır.

Şu ana kadar Virilio'nun yazılarına olabilecek en sıcak şekilde yaklaştım. Virilio'nun çalışmalarının, çağdaş medya kültürlerinin zamansal boyutları açısından bazı temel sorular öne sürme olanağıyla birlikte gerçekten de faydalı bir eleştiri sunduğunu açıklamaya çalıştım. Ancak Virilio'nun mevcut kestirimlerinin ciddi sınırlamaları olduğunu da kabul etmeliyiz. Burada, kitle iletişim araçları açısından Virilio'nun çalışmalarının verimli bir araştırma kanonu geliştirme olasılığının neden düşük olduğuna dair dört neden öne süreceğim: 1) Teknofobisi; 2) eski ve yeni medya kültürlerinin sunduğu siyasal olanakları ihmal etmesi; 3) yeni medya ve kimlik arasındaki karşılıklı bağlantıları analiz etmemesi; 4) tartışmalı bir kültürel alanda yeni medyanın nasıl yapılandığını göz önüne almaması. Bu argümanlara kitabın başka yerlerinde ayrıntıyla eğilindiği için, burada kısa açıklama sunacağım.

1) Virilio'nun yaklaşımının en açık sınırlaması, açıkça göze çarpan teknofobisidir. Çalışmasında çok sayıda bulunan örneklerden birini verelim. Hızın ekonomi politiği dediği şeyin gelişimi öyle bir boyuttadır ki, Virilio zaman zaman teknolojinin totaliter hırslarına direnmenin tek yolunun teknolojiden uzak durmaktan geçtiğini söyler gibidir. Böyle bir duruşun siyasal yörüngesi, hem muhafazakâr hem de tepkiseldir. Virilio'nun siyaset ve sosyal teorisi, örneğin Castells'in tersine, çağdaş toplum ve kültürün yeni teknolojinin etkisiyle geri çevrilemez şekilde nasıl dönüştürüldüğünü değerlendirmez. Böylelikle Virilio'nun yazılarında teknolojik gelişim düzeyi düşük bir topluma dönüş olasılığına dair sürekli bir his bulunur. Bu tarz görüşler çağdaş medyaya ve toplumsal gelişmenin belli niteliklerine karşı direnişin bir parçası olabilirse de, günümüzün çokanlamlılık ve çelişkileri içerisinde sürdürülebilir bir siyasal perspektif sunmaları beklenemez. Aslında Virilio'nun enformasyon toplumu karşısındaki duruşu büyük oranda Castells'in (1998b) ta-

nımladığı neo-Luddizm'e yakın düşer. Virilio, bu şekilde, yeni teknolojilerin kapsayıcı toplumsal gelişme biçimleri tarafından nasıl kullanılabileceğine dair daha yapıcı düşüncelerden uzak durur. Yani, küresel olarak sürdürülebilir bir dünya ekonomisi mümkün olacaksa, bu, yeni enformasyon teknolojilerinin ortadan kaldırılmasıyla değil, onlar aracılığıyla kurulacaktır. Buradaki temel sorun, Virilio'nun "toplumsal analiz ve siyasal eylem yerine ahlâkçı bir eleştiri koyan" (Kellner, 2000) aşırı derecede tek yönlü bir teknoloji görüşü sunmasıdır.

2) Kitle iletişim araçlarının gelişimi, egemen iletişim biçimi olarak kademeli şekilde matbaanın düşüşü ve görsel-işitsel bir alanın yükselişine tanıklık etmiştir. Virilio, medyanın görselleşmesini, bir hız kültürünün gerçeklik algılarımızı giderek baltaladığı düşüş anlatılarına bağlar. Daha önce belirttiğim gibi, Virilio, bu sürecin tersine çevrilmesinde, insan topluluklarının başkalarıyla yüz yüze iletişim ve matbaa kültürleri aracılığıyla daha iyi temas kurabileceği ilerici siyasal olanaklar görür. Görsel kültürün büyük bir kısmının yüzeyselliği ve okuryazar kültürlerini giderek zayıflatması hakkında çok şey söylenebilirse de, bu tarz bir analiz fazla kapsayıcıdır. Televizyonun yükselişi ve medya kültürlerinin giderek görselleşen doğasıyla birlikte medyanın popülerleşmesi, aynı zamanda kamusal kültürleri ve bununla ilişkili tartışmaları daha fazla insana ulaştırmıştır. Medya kültürlerinin görselleşmesi, gerçekten de Virilio'nun öne sürdüğü gibi denetim ve gözetim anlatılarıyla ilişkilendirilebilirse de, aynı şekilde günlük hayatın giderek demokratikleşmesiyle de ilişkilendirilebilir. Araçların ve iletişimin çoğunun görsel eğimi, toplumsal hareketlere, çarpıcı medya olayları sahneleyerek ve imge manipülasyonuyla uğraşarak egemen medya iletilerinin akışını bozmak için önemli fırsatlar sunmaktadır. Net'in gelişimi bakımından da benzer bir argüman öne sürebiliriz. Dahlgren'in (2001) söylemiş olduğu gibi, Net'in hiyerarşik en-

formasyon biçimlerinin kısmen de olsa ortadan kalkmasını sağlaması, kimin gazeteci olup olmadığı ayrımını bulanıklaştırmaktadır. Bu argümanlar bazı Net tutkunları tarafından fazla ileriye götürülmüşse de, yeni medyanın ortaya çıkışıyla 'sıradan' insanların kendi imge, enformasyon ve söylem alanlarını oluşturma olanakları fazlasıyla gelişmiştir. Anlaşılan yeni medya teknolojilerine ilişkin fazlasıyla tek yönlü bir görüş sunan bir eleştiri, bu ve diğer demokratik olanakları gözden kaçıracaktır.

3) Virilio, daha önce belirttiğim gibi, yeni medya üzerine kötümser düşüncelerinden olumlu bir erdem çıkarmaya çalışır. Argümanı, onu *web*in potansiyel olarak özgürleştirici vaadinden yana olanların güçlü bir şekilde karşısında konumlandırır. Bununla birlikte Mark Poster (1995, 1996, 1997), bu tarz düşüncelerin gerçekte eleştirel teorinin yeni medyanın önemini kavrayamaması anlamına geldiğini ileri sürer. Yani, eleştirel teori, medyanın kurabileceği yeni özne konumlarını inceleyeceği yerde, onun özerk toplumsal ilişkileri sınırlayıp sınırlamadığı veya destekleyip desteklemediğiyle fazlaca ilgilenir. Poster'a (1995: 24) göre söz konusu olan yeni medyanın egemenliği veya direnişi destekleyip desteklememesi değil, "kültürde, kimliklerin düzenlenmesinde geniş ve kapsamlı bir değişim"dir. Yani sanal gerçeklik oyun, simülasyon ve keşif üzerindeki vurgusuyla hayal gücü için yeni olanaklar ortaya çıkmasına katkıda bulunur. O halde Net için duyulan heyecan da gerçeklikten bir kaçış değil, özerk ve rasyonel bir özne görüşü kurmaya çalışan başat modernite kodlarından bir kaçıştır. Sanal topluluklarda, özneler daha önceden keşfedilmemiş hayalî dünyalara keyifle girerken, farklı kimlik oluşumlarının sınırlarını da keşfedebilmektedirler. Potansiyel olarak herkesi, çoklu ve değişken özneler oluşturan enformasyonun bir üreticisi ve tüketicisine çeviren, yeni medyanın görece merkezsiz yapısıdır. Bu olanaklar 'gerçek' ve 'kurmaca' bir topluluk arasındaki karşıtlığı bırakıp, katılımcıların

alışılmış görsel ipuçları ve işaretler olmadan kendilerini ifade etmelerine izin vermektedir. Böyle bir durum yerel anlatılardaki artışı, farklı gerçeklik deneyimlerini ve bilgi çeşitliliğini besler. Tekrar etmek gerekirse Poster'ı heyecanlandıran şey özne konumlarının çözülmesiyken, Virilio'yu rahatsız edense gerçeklikten kaçıştır. Sorun şurada; Virilio'nun yeni medyayı yadsıyışı o kadar güçlüdür ki, onun en heyecanlı taraftarları haline gelmiş olanların duruşlarını inceleme gereği duymaz. Virilio'nun siberfeminizmi yadsıması burada dikkat çekicidir. Teorik ve siyasal kaygıların kendine özgü bu karışımının sınırlamaları bir yana, Virilio, "duyguların yerini elektriksel itkilerin alması(nı)" (Armitage, 2000b: 51) övdüğü göz önüne alındığında, siberfeminizmin bir çıkmaz sokak olduğunu düşünür. Burada dikkat çeken, Virilio'nun, siberkültürlerin modern kimlik oluşumları üzerinde, her zaman teknolojinin yıkıcı mantığı tarafından istila edilen insanlar düşüncesine indirgemeyecek şekillerde etkide bulunabileceği fikrine gösterdiği dirençtir. Böylece, bu tarz bir duruş, Net açısından kimlik siyasetinin daha çokanlamlı ve kültürel olarak karmaşık niteliklerine eğilmez.

4) Son olarak, Virilio'nun argümanında yeni medyanın kültürel kimlik mücadelesiyle nasıl bağlantılı hale gelebileceğine ilişkin, bir açıklama eksiktir. Virilio'nun analizi, teknolojinin etkisiyle giderek sınırlanan ve sakatlanan bir insan öznelliği resmi çizer. Bu noktada Virilio ile insani duyarlıkların günümüzde teknolojik olarak belirlenen bir şimdinin saldırısı altında olduğunu savunan çok sayıda kültür eleştirmeni arasında güçlü bir yakınlık vardır (Roszak, 1986). Bu tarz perspektifler, daha 'otantik' kültürlerin yerini kademeli şekilde teknolojik olarak üretilmiş duyarlıkların aldığı özgül düşüş anlatıları ortaya koyar. Ortak kültürler giderek teknolojinin gereksinimleriyle şekillenmeye başladıkça, Postman'ın (1993) deyişiyle bir teknopoli ortaya çıkar. Teknopoli, verimlilik, nesnel ölçüm ve nicelik savu-

nuculuğu yaparak kültürel değer ve nitelik sorunlarını gözden uzak tutar. Virilio'nun radikalliği, teknolojinin kültür üzerindeki egemenliğinin küresel toplumları kendi yıkımlarına götürecek derecede olduğunu öne sürerek bu argümanları daha da ileri götürmesinden kaynaklanır. Bu perspektifleri göz ardı etmek istemesek de, bu tarz bakış açıları muhafazakâr bir eğilime sahiptir ve genelde popüler kültürlerin çok çeşitli tat ve duyarlıkları sürdürebilme gücünü hafife alırlar. Aslında, bu eleştirel saptamalara baktığımızda, teknofobinin toplumsal temelinin ne olduğunu sorabiliriz. Andrew Ross (1994), entelektüeller ve uzmanlar arasındaki teknofobinin, teknolojik gelişimin geleneksel statülerini ve kültürel sermayelerini aşındıracağı korkusuyla bağlantılı olduğunu savunur. (Temelsiz olmayan) bu korku, bilgi ekonomisinin itaatkar, araçsal ve verimli bir bilgi sınıfının yaratımını gerektirdiği korkusudur. Bunlar önemli kaygılar olsa da Virilio, analizini daha geniş bir toplumsal alanda konumlandırma çabasında yeterli düşünümselliği göstermez. Başka bir deyişle, kendi ilgilerinin geleneksel bir bilgi sınıfına nasıl bağlanabileceğini düşünmediği için Virilio'nun kendisininkinden farklı kimlik oluşumlarını analiz etmeyi ihmal ettiğini söyleyebiliriz.

Bu noktada, çağdaş kültürel kimliklerin giderek çoğul ve çeşitli hale geldiğini savunan Stuart Hall'a (1996) katılabiliriz. Kimlikler farklı söylemler, diller ve tarihlerle kurulur; teknolojilerin 'etkisi' değillerdir. Başka bir deyişle, Virilio'nun enformasyon teknolojisinin nüfuz edişinin etkisine dair sunduğu 'okuma', tartışmalı kültürleri ve özne konumlarını yeterince açıklayamaz. Bu bağlamda, Castells (bkz. yukarıda) ve Melucci (1996) ile birlikte modern toplumda iktidarın, teknolojinin insan gerçekliğini aşındırması aracılığıyla değil, simge üretimi ve mübadelesi aracılığıyla işlediğini vurgulayabiliriz. Küresel enformasyon akışları içerisindeki başat kod ve simgelerin yerleşik-

liği, farklı mekân ve uzamlarda giderek daha fazla tartışılacaktır. Bu da, enformasyon teknolojisinin ortaya çıkışının, kaçınılmaz olarak, cinsellikten küresel yoksulluk sorunlarına kadar insan yaşamının temel niteliklerine dair anlayışımızı sarsan, destekleyen ve sorgulayan yeni enformasyon biçimlerine olanak sağlaması anlamına gelir. Bu perspektifler, her durumda, modernitenin hâlâ güçlü enformasyon merkezlerine ve simgesel malzemeye dayalı olduğuna ve aynı zamanda çok çeşitli toplumsal ve kültürel bağlamlarda bu kodlardan giderek daha fazla yararlanıldığına ilişkin bir farkındalığa yol açmaktadır. Buradaki sorun, Virilio'nun, teknolojinin 'zalim' etkilerini vurgulamayı tercih ederek, kimliklerin ve kodların mücadelesini incelememesidir.

Siberfeminizmden Kritik Sorular

Geriye dönüşü olmayan, enformasyonel ve teknolojik bir toplum haline gelmiş bulunuyoruz. Bu, bireyler ve kolektiflerin daha basit toplumsal ilişkiler hakkında hayaller kurmaya devam ettikleri anlamına gelmez; bilim ve teknolojinin etkisinin, ortak dünyalarımızı dönüşü olmayan bir şekilde değiştirdiği anlamına gelir. Bu yeni toplumsal ilişkiler, teknolojik belirlenimcilik olarak reddedilemez, çünkü egemen toplumsal imgelemler, fanteziler ve kestirimler ortaya çıkarmışlar ve bilim de gerçeklik ile fantezi arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına yardımcı olmuştur. Bir zamanlar bilim kurgu dergilerinin ortak kültürü gibi görünen şey, hızla normallik haline gelmektedir. İnsanları, hayvanları ve bitkileri genetik olarak değiştirebilme gücü, akıllı makineler ile robotların gelişimi ve dünya çapında anında iletişimin gelişmesi 'gerçek dünya' diye bildiğimiz dünyayı kökünden değiştirmektedir. Siberfeminizmle ilişkilendirilen radikal gündemde, bu değişimlere, hem olumlu hem eleştirel yanıtlar verme çabası vardır. Siberfeminizm, teknoloji hakkındaki kültürel anlatıların erkek ve kadınların maddi pratikleri ile kültürel imgelemlerini

nasıl sınırlamış olduğuna dikkatimizi çekme çabasındadır. Hümanist bir toplumdan post-hümanist bir topluma geçiş, teknolojik olarak az gelişmiş, okuryazar bir kültürün yasını tutma derdindeki varsayımların yapıbozumunu gerektirir. Bu çeşit bir okumaya göre, teknolojik olan, insan değerlerinin karşısında değil, insanla karışmış ve eşkapsamlı (*coextensive*) olarak görülmelidir. Yeni medyanın gelişimiyle birlikte, siberfeministler, erilliği teknoloji, kadınsılığı ise doğa ile yan yana koyan kültürel anlayışları yapıbozuma uğratma fırsatını bulmuşlardır. Siberfeminizm, kadınların dışlanması ve baskı görmesini eleştirmek için fırsatlar arayarak yeni medyayı yeniden tanımlama ve aynı zamanda teknolojiye anlam vermemizi sağlayan fantezileri ve kültürel çerçeveleri keşfetme çabasındadır. Bu, oyuna, imgeleme ve kadınsı olana yer veren teknoloji anlayışları tanımlamakla kadınların eşit erişimini geliştirme çabası şeklinde ikili bir stratejiyi içermiştir.[2]

Donna Haraway (1991; 1997; 2000) işte bu bağlamda, siborg mitini yaratmıştır. Haraway'in (1991: 154) deyişiyle, "siborg dünyası, içinde insanların makineler ve hayvanlarla ortak akrabalıklarından korkmadığı, kalıcı kısmi kimlikler ve çelişkili bakış açılarından korkmadığı, canlı toplumsal ve bedensel gerçekliklerle ilgilidir". Siborg miti, bilimin aynı anda, hem baskı ilişkilerini onayladığı hem de kültür ile doğa arasındaki ikilikleri sorguladığı bir tahakküm ve ihlal dünyasının kurulmasına yardımcı olmuş kurmacalar, imgelemler ve söylemsel gerçekliklerden yaratılmıştır. Bir bilim kurgu malzemesi ve canlı deneyim olarak siborg, "sınırların bulanıklığından ve bunların oluşumundaki payından keyif (alır)" (Haraway, 1991: 150). Doğa üzerindeki tahakkümün ve denetimin artışını vaat etmiş

[2] Siberfeminizm konusundaki sohbetlerimiz için Nina Wakeford'a mütçşekkirim. Günümüzde bu özel alanda önde gelen bir düşünür haline gelmesi, benim için hiç de sürpriz olmamıştır.

olan modernite hikâyesinde, insanlar ile insan olmayanların karışması bir gedik açmıştır. Bu gedikte insanlar, hayvanlar ve teknoloji arasındaki sınırlar giderek bulanıklaşmış ve gözden düşmüştür. Artık neyin makine, neyin insan veya hayvan sayılacağı hususunda o kadar emin değiliz. Bu da, kimliklerimizin şu anda, çökmeye başlamış sınırları yeniden oluşturma yönündeki özcü çabalara meydan okuyan birçok farklılık üzerinden kurulduğu anlamına gelir. Siborg fikri, ihlalin ironi ve karmaşalarından keyif alıp, aynı zamanda güç ağlarına dair eleştirel bir analiz sunarken, enformasyon toplumuna daha uygun bir siyaset biçimi tutturma derdindedir. Bu bakımdan, siyasetimiz biyolojik, teknolojik ve kültürel olarak kurulmuş, birbiriyle ilişkili çok çeşitli organizmalara dair karmaşık bir anlayış geliştirmek zorundadır. Haraway'e göre feminist imgelem, teknobilimin küresel iktidar biçimleri açısından nasıl işlediğine ve kültür ile doğa arasındaki kararsız alanların ortaya çıkışına yönelik etik bir yanıt aramalıdır. Bu, siber olan her şeyin eleştirilmeksizin kabul edilmesi veya bilimin işleyişinin ideolojik reddi demek değil, çokanlamlı olanaklar ve dönüşümlerin eleştirel incelenmesi demektir. Haraway'in kestirimlerinin tetiklediği araştırmalar bilim, doğa ve kültürün daha önceden varsayılan çok sayıda karşıtlığı bozacak şekilde giderek nasıl birbirine geçtiğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak, Virilio'nun tersine, siborg miti, 'insan'ın teknik olan tarafından nasıl istila edildiğini göstermek yerine, doğa ile teknolojinin kültürlenişini (*enculturation*) ortaya serme amacındadır. Siborg, gerek teknik gerekse organik varlıklarla nasıl ilişki kurduğumuzu ortaya çıkartarak, insanlık, teknoloji ve doğa hiyerarşisini yapıbozuma uğratmaktadır.

Bu araştırma gündemi, yeni medyayla ilişkilerini yeniden düşünmeleri hususunda feministlere çok sayıda fırsat sunmuştur. İlk feminizm yorumlarının, teknolojiyi özü itibariyle toplumsal baskı ilişkilerine bağlı görme eğiliminde oldukları şek-

linde bir tartışma vardı. Daha çağdaş teorisyenler, kadınların modern teknoloji tarafından sömürüldüğü ve denetlendiği durumlara karşılık olarak, bu teorileştirme tarzlarının öz olarak bir kadınsı kimliği öne çıkardığını görmüştür (Wilding, 2001). Bununla birlikte, siborg metaforu, teknolojiyi yapıbozuma uğratma ve onu tahakküm ilişkileri ile ihlal olanakları açısından yeniden düşünme fırsatını sunmuştur. Amaç, teknolojinin kimlik, egemenlik ve elbette, yetkilenme (*empowerment*) oluşumunda oynadığı rolü kavrayabilmek için feminizmleri yeniden kurmaktır (Albright, 2001). Bu gözlemler, görmüş olduğumuz gibi, şu anda teknolojik gelişim ve küreselleşme bakımından birçok toplumsal değişimden geçen bir toplumun içine doğmuştur. Bu tarz dönüşümlere zamanımızın üçüncü büyük değişimini de eklememiz gerekiyor: Cinsel kimliklerin ve toplumsal cinsiyet temelli kimliklerin tanımlanmasında geleneğin rolünün azalışı. Çok çeşitli cinselliklerin giderek artan görünürlüğü, çekirdek ailenin parçalanması, feminizmin etkisi, iş piyasasında giderek artan kadın sayısı ve diğer etmenler hep birlikte çağdaş toplumda kadının rolünün dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Büyük oranda teknolojik değişim, küreselleşme ve toplumsal cinsiyet depreminin sonucu olan modernite krizi, siberfeminizm için kayıp ve çöküş değil, daha çok bir olanaktır (Braidotti, 2001). Siberfeminizmin kimlik siyaseti açısından öncüleri, teknoloji ve kadınsılığın modernite içinde kodlandığı başat yolları kesintiye uğratarak eleştirel bir pratik geliştirmeye çalışan teorik gelişmelerdir. Siberfeminizm, kadınları 'özünde' şefkatli, besleyici ve uysal olarak, teknolojiyi ise hiyerarşik, denetleyici ve dışlayıcı olarak kurmaya çalışan başat kodların tersine çevrilmesi yoluyla başka olanaklar keşfetmeye çalışmıştır.

Sadie Plant (1996; 1997), ilk bilgisayarların ordu tarafından tasarlanmalarına rağmen, metalaşmayla birlikte farklı kullanımlara açıldıklarını söyler. Yeni iletişim teknolojileri kullanıcıları

arasında ağ-benzeri bağlantıların ortaya çıkması, "kullanıcılarıyla birleşmiş, anarşik, kendi kendini örgütleyen bir sistem olarak" Net'e giden yolu açmıştır (Plant, 1996: 174). Yani bilgisayarlar, yönetici bir çekirdeği olmayan, özerk, birbirine bağlı toplulukların ortaya çıkmasına olanak sağlar. Bu çeşit bir ağ toplumunda, bağlayıcı (*connectivist*) toplulukların gelişimi daha az ataerkil bir kültür olasılığını öne çıkartır. Çoğu ticaret ve devlet örgütü hiyerarşik olarak yapılanmışken, Net daha az eril bir kültürü beslemektedir. Plant, bu noktada 'örme' pratiği ve metaforunun *web*in öncü ruhunu en iyi şekilde açıkladığına dikkat çeker. Farklı topluluklar ve bireyler arasında bağlar örülmesi, kadınlara kimlikleriyle deneyler yapabilme olanağını sunan ve geleneksel erkeklik biçimlerine karşı olan bir ağ kültürü oluşturmaktadır. Örme pratiği kendi başına hakiki bir kadınsılık olanağı sunmayıp, daha çok ortak kimlikleri yeniden düşünme olanağı sunarken geleneksel kadın pratiklerine dayanmaktadır. Plant (1996: 181-182) şöyle özetler: "Siberuzam erkeğin denetiminin dışındadır: Sanal gerçeklik erkeğin kimliğini yok etmekte, sayısallaşma ruhunun haritasını çıkarmakta ve zaferinin doruğunda, makinevari ereksiyonlarının zirvesindeyken, erkek kendi güvenliği için kurduğu sistemle karşı karşıya gelmekte ve onun kadın olduğunu ve tehlikeli olduğunu anlamaktadır".

Ancak bu tarz açıklamalar, siberfeminizm içerisinde önemli miktarda tartışma ve münakaşaya yol açmıştır. Wakeford (2001), İnternet'in 'kadın dostu' olduğu argümanlarına karşın, kadınların siberuzamı çoğunlukla bir erkek alanı olarak deneyimlediğini savunmuştur. Bunun nedeni, büyük oranda, çevrimiçi erilliğin kültürel egemenliği dolayısıyla kadınların İnternet kullanıcıları içinde azınlık ve marjinal kalmaya devam etmeleridir. Wakeford'a göre örme metaforu kullanışlı olsa da, en iyi şekilde Net kültüründen potansiyel olarak üretilebilecek yeni ve farklı anlamlar öne süren söylemsel bir strateji olarak

kullanılabilir; kadınlar ve web arasındaki 'hakiki' bir bağı ifade etmek için değil. Squires (1996) da benzer şekilde, Haraway'in yazılarında siborg fikrinin, İnternet'in yol açtığı ikircikli toplumsal ilişki grupları ve kültürel çerçeveleri incelemek için feministlere şüphesiz yeni fırsatlar sunduğunu savunur. Siborg imgesi, daha masum ve 'doğal' bir toplumsal ilişki grubuna dönüş arzusuyla teknolojiyi yadsımayı reddeder. Ancak Plant'in bu araştırma gündemini nasıl incelemeyi seçtiği sorgulanmaya açıktır. Enformasyon teknolojisinin dünyanın her yerinde kadınların yabancılaşması ve sömürüsüne nasıl katkıda bulunduğu unutulmuş görünmektedir. Haraway, yeni teknoloji anlatıları ve pratiklerine dair daha çokanlamlı bir okuma olasılığı sunmuştur; Plant ise sadece teknolojik değişimin kadınlar için daha iyi bir dünya sunduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla, siberfeminizmin altında yatan ütopik enerjiye rağmen, Net'in dünya üzerindeki pek çok kadın için hâlâ bir dışlama alanı olduğunu unutmamalıyız. Bu noktada, siberuzamı oluşturan fazlasıyla 'gerçek' sayısal farklılıkları düşünebiliriz. İnternet kullanıcıları ezici bir çoğunlukla beyaz, erkek ve orta sınıftandır ve Batı Avrupa ile Kuzey Amerika'da yoğunlaşmış durumdadır. ABD'de 2000 yılında ortalama bir İnternet kullanıcısının, yıllık kazancı 65.000$ olan 41 yaşında bir erkek olduğu hesaplanmıştır. Dahası, Segal'in (1999) savunduğu gibi, teknolojik yeniliklere rağmen, pek çok kadın, çalışma saatlerinin uzatılması, boş zamanın azalması ve hem popüler kültüre hem de Net kültürlerine nüfuz eden tutucu toplumsal cinsiyet ideolojilerinin kalıcılığı yüzünden artan bir baskı altındadır.

Bunlar feminist esinli teknolojik heyecanın bir kısmı için önemli düzeltmeler olsa da, siberfeminist tasarıyı tamamen yok saymamaya dikkat etmeliyiz. Wendy Harcourt (2000), İnternet'in dünyanın her yerindeki kadınlara diğer ülkeler ve kültürlerden kadınlarla ulusaşırı diyaloglara girerek, kadın hakları için

mücadele etmede yeni fırsatlar sunmuş olduğuna dikkati çeker. Net, büyük holdingler ve finans kurumlarıyla bağlantılı olmasına rağmen, feminist toplumsal hareketlere farklı mücadeleler ve stratejiler hakkında bilgi değişimi ve paylaşımı için fırsatlar sağlamıştır. Dahası, Braidotti (2001), Net'in kadınlara, hayali tutkular ve mizah ile anaakım popüler kültür içerisinde pek görülmeyen yollarla tecrübeler yaşama olanağı sunmaya devam ettiğini söylemiştir. Bu olanaklara dayanarak, bir kadın ve kimlik çeşitliliğinin ilişkiye girebileceği yeni ve yaratıcı toplumsal uzamlar açılıp açılmayacağını söylemek için henüz çok erken. Ancak medya ve kitle iletişimi sosyal teorisi konumundan bakıldığında, siberfeminizmin temel zaafı, Net kültürlerinin daha araçsal niteliklerini düşünememesidir. Görmüş olduğumuz gibi, siberfeminizmin temel kaygısı, teknolojinin kültürel olarak nasıl kodlandığını incelemek ve çokanlamlı fırsatlarını ortaya çıkarmaktır. Ancak, özellikle Virilio'nun gösterdiği gibi, Net hâlâ diğer kültürel meseleler karşısında kâr, hız ve verimlilik üzerinde duran bir kültürün parçasıdır. Bu noktada, siberfeminizmin toplumsal cinsiyete dayalı çeşitli çerçeveler içerisinde Net'in nasıl kodlandığını araştırabilmesine sıcak bakarken, aynı zamanda eleştirel teorinin daha eski kuşaklarının teknik akıl diye adlandırdığı daha 'sınırlayıcı' bazı niteliklerini de araştırmaya devam etmesi gerektiğine dikkat çekebiliriz.

Özet

Yeni iletişim teknolojilerinin ortaya çıkışı, kitle iletişimi sosyal teorisi için yeni olanaklar yaratmıştır. Bu açıdan, teknolojik değişim, küreselleşme ve yeni toplumsal hareketler arasındaki bağları oluşturmaya çalışan siberfeminizm gibi çok sayıda kışkırtıcı perspektifin gelişimine tanık olduk. Bu bakımdan, Castells ve Haraway, yeni medya çağının çokanlamlı olanakları ve sınırlamalarının en tutarlı taslağını oluşturmaya çalışmışlar-

dır. Castells ve Haraway'in ağ toplumu analizleri, sınırlamalarına rağmen, ne teknolojik iyimserliğe ne de kötümserliğe yakalanırlar. Yine de beklenebileceği gibi, Schiller ve Virilio gibi diğer teorisyenler, yeni iletişim devriminin o kadar da ilerici olmayan bazı niteliklerine odaklanmayı seçmişlerdir. Yani akademi içerisinde Net'in gelişimine eşlik eden 'siber heyecan'a karşı güçlü düzeltiler sunmaya devam etmektedirler. İletişimin gelişiminin arkasındaki temel sürükleyici gücün hâlâ askeri ve piyasaya özgü gereklilikler olduğu bir dünyada, bu tarz perspektifler yerlerini koruyacaktır. Ancak, yorumcular olumlu veya olumsuz analiz kutupları üzerinde yoğunlaşırken, eleştirel tartışma büyük olasılıkla ötekinin söylemi aracılığıyla tanımlanacaktır. Buradaki temel sınırlama, belki de yeni medyanın ortaya çıkışı ile süratle değişen dünyamıza siyasal bir yanıt geliştirmeye çalışan toplumsal hareketlerin sunduğu çok sayıda olanak (ve elbette sınırlama) arasında bağ kurulamamasıdır. Yeni bir çağ için fundamentalizmin cazibesine direnen ve modern dünyanın zorluklarıyla başa çıkabilecek yeni bir siyasetin gelişimi, büyük olasılıkla teknolojik değişim, küreselleşme ve toplumsal cinsiyet politikalarıyla ilişki kurulması aracılığıyla gerçekleşecektir, bunların karşılıklı yadsınmasıyla değil. Bu bölümde, ilerici ve üretici siyasal güçler için, dışlayıcı bir sınıf siyasetine de teknolojik olarak daha az karmaşık bir toplum gibi kesinliklere de geri dönüşün mümkün olmadığı savunulmaktadır.

Sonuç

Kitle İletişim Araştırmalarında Üç Paradigma

Medya teorisinin bıraktığı miras, toplum teorisyenlerine medya pratiği üzerine karmaşık perspektifler sağlamaktadır. Günümüzde yeni teknolojilerin patlayışı ve medya kültürlerinin hızla küreselleşmesi, bu konuların önemini gittikçe artırıyor. İncelediğimiz yazarların çoğunun da katılacağı gibi, medya izlenimlerinin alışverişi artık 21. yüzyılın ilk yıllarına kalıcı bir arkaplan oluşturmuştur. Yaşamlarımızı, ister doğduğumuz köyden ayrılmadan ister durmaksızın dünyayı gezerek geçirelim, medya kültürleri neredeyse her an mevcuttur. Hep birlikte küreselleşme dediğimiz yama işini (*patchwork*) dokuyan mikroskobik ağı oluştururlar. Daha ılımlı ifade edersek; ulusaşırı, ulusal, bölgesel ve yerel kimlikleri oluşturmaya, korumaya ve zaman zaman dönüştürmeye katkıda bulunurlar. İletişim teknolojilerinin iletimini sağladığı kültürlerin akışı, bize fundamentalist ve ayrılıkçı arzuların neredeyse kesin olarak başarısızlığa yazgılı olduğunu hatırlatmaktadır. Kitle iletişim araçlarının her tarafa yayılan dokunaçları, insan türünün birbiriyle daimi olarak ne kadar karışmış olduğuna işaret etmektedir. Aslında, insan varoluşunun simgesel olarak kozmopolit ve geri çevrilemez ölçüde maddi doğasını ne kadar çabuk kabul edersek o kadar iyi olacaktır. Sabah gazetesinin –McLuhan'ın (1994) bir kolaja benzettiği– başsayfasına göz gezdirmekle uluslararası haber ajanslarının küresel menzilinin farkına varılabilir. Farklı haberlerin yan

yana getirilmesi, modernitede adet olan kültürel ilişki biçimlerinin bir örneğidir. Bu kültürel temsiller, çarpıcı geri dönüşler olmadıkça, uzun bir süre daha bizimle olacağa benziyor.

Toplumsal hayatı tek bir paradigma açısından açıklamaya çalışanlara karşın, küresel enformasyon akışları sürekli olarak özneyi merkezsizleştirmektedir. İletişim sistemi tek bir denetleyiciye bağımlı olamayacak kadar geniştir. Muhalif görüşler sızar, çelişkili oluşumlar dolaşıma girer ve iletiler çelişkilidir. Medya kültürleri mülkiyet, teknoloji, iletiler, biçim ve alımlanma bakımından kaçınılmaz olarak çoğuldur. Eğer bu doğruysa, kitle iletişim sistemleri, aynı zamanda potansiyel olarak, düzenlenmeden büyük holdinglerin ellerine bırakılamayacak kadar güçlüdür. Medya kültürleri hegemonik stratejiler ve ideolojik uğrakların (*instances*) saldırısı altındadır. Yine de sunulan üç paradigma arasından bir *seçim* yapmak zorunda değiliz. Aslında tartışılan yazarların çoğu, mevcut farklı yaklaşımların en az iki tanesini bir araya getirmektedir. Örneğin Jameson (1991), eleştirel bir yaklaşımla modern kültürlerin teknolojik doğasına dair bir anlayışı birleştirir; Stuart Hall (1986), izleyiciye dair eleştirel okumalarla birlikte bir hegemonya anlayışı teorileştirir. Üç yaklaşımın da modern elektronik kültüre, matbaa kültürüne ve sözlü kültürlere ilişkin anlayışımıza katkıda bulunduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. İşlerlikleri ise uygulandıkları ampirik bağlamlara ve sormaya çalıştığımız sorulara bağlı olacaktır.

Kitle iletişim araçları hakkındaki çalışmalar, önemlerini abartan görüşler ile yeterince haklarını vermeyen görüşler arasındaki ince bir çizgide ilerlemektedir. Medyayı toplumsal pratiğin diğer alanlarından ayıranlar ve medyanın özneleri belli merkezi inançlara ideolojik olarak bağlama kapasitesi üzerinde duranlar, ilk kategoriye girer. Diğer taraftan, sonraki hatayı yapanlar ise medyanın geç kapitalist toplumda diğerleri gibi bir boş zaman faaliyeti olduğunu savunmakta veya izleyicinin önyargıları üze-

rinde çok az etkisi olduğunu öne sürmektedirler. Bunlar; bana yanlış karşıtlıklar olarak görünüyor; elinizdeki metin, bunları yapıbozuma uğratmakta belli bir mesafe kaydetmiş olmalıdır.

Küresel iletişim sistemlerinin ortaya çıkışına, çıkarları doğrultusunda perspektifler ve teknolojiler sunmaya çalışan belli iktidar gruplarının yükselişi eşlik etmiştir. İletişim teknolojilerinin geniş çaplı gelişimi, kapitalizmin gelişimi ve durmaksızın yeni pazar arayışı ile yan yana gitmiştir. Üretilen kültürel biçimler, ideolojik ve kültürel egemenlik kadar kâr maksimizasyonunu da amaçlayan geniş çaplı kaygıların hizmetinde olmuştur. Bu da bazı yazarların medyayı, tüketim kapitalizminin yeni ihtiyaçlar ve arzular yaratan başat ideolojik gücü olarak görmelerine yol açmıştır. Daha diyalektik bir bakış ise, metalaşmaya ve ideolojik stratejilere direnç gösteren kültürel süreçler ortaya çıkarır. Kamusal alan kavramı; hakikat, nesnellik ve denge gibi gazetecilik değerleri ve yaratıcı sanatçı anlayışı, bu oluşumların para ve iktidarın sömürgesi olmaya direnme yollarından bazılarıdır. İzleyici üzerine daha yorumlayıcı bakışlar, Batılı medya üretim biçimlerinin çoğunlukla niyetlenilmemiş sonuçlar ürettiğini ve semiyotik olarak açık olduğunu saptamıştır. İletiyi üretenler ile tüketen izleyiciler arasındaki yarık, medya metninin çoğunlukla çeşitli bağlamlarda ve çok farklı şekillerde görülmesi anlamına gelmektedir. Ancak belli teknolojik öncüller karşılanmadan bu tarz meselelerden bahsedemeyiz bile. Kültürel biçimlerin enformasyon depolayabilmesi ve bu enformasyonu zaman ve mekân boyunca dolaştırabilmesi. bu tartışmanın öngerektirdiği bir şeydir. Medya, ne edilgen bir şekilde hegemonik oluşumların çıkarlarına hizmet eder ne de ekonomik, siyasal ve kültürel olarak masumdur. Keza, iletişim teknolojileri özel sermaye ve kamu iktidarının kapasiteleriyle yapılaşırken, araçların kendileri de belli güçler taşır. Örneğin bir telefon, ister kamusal ister özel mülkiyet ve işletim altında olsun ortak özellikler taşır. Castells'i

(1997) takip edersek, hangi ekonomik sistemi benimsersek benimseyelim, İnternet'le yaşamayı öğrenmemiz gerekecek. Dolayısıyla, modern ortamlarda iletişim teknolojileri mutlak fırsat ve tehlikelerin odağıdır. Toplumsal iktidarın işleyişiyle bağlantılı kalsalar da, kültürel etkileri genelde tahmin edilemez. Hem egemenlik kurucudur hem de izleyicinin çoğul pratiklerine bağımlıdırlar. Son olarak, küresel düzeyde karşılıklı bağlantılar kurulmasını sağlarken, daha parçalayıcı etkiler doğururlar.

Bu farklı paradigmalar, bizi kitle iletişim çalışmasının çağdaş toplumu anlamada merkezi bir yeri olduğuna ikna etme çabasındadırlar. Medya pratiklerini fazlasıyla merkezi veya kenarda göstermekten uzak duran her türlü anlayış benim amacıma uygundur. Medya çalışmalarının üç geleneği arasındaki açık anlaşmazlıklar varsa da, hepsi de neden medya çalışması yapılması gerektiği hususunda farklı nedenleri vurgulayacaktır. Sonuçta, çok farklı geçmişleri ve yol haritaları olmasına karşın, hiçbir kapsamlı kitle iletişimi yaklaşımı, literatürde bulunan bu üç paradigmadan birini yadsımayı göze alamaz.

Kitle iletişimi çalışmalarının çağdaş toplumu anlamada neden önemli olduğu sorusunun üç yanıtı vardır; bu yanıtların her biri medya pratiğinin farklı bir sahasını dile getirir. Bu teorik formülasyonlar, aynı zamanda çok sayıda yanıtsız soruyla da ilgilenmektedir. Haliyle burada bunların hepsine tekrar değinilemeyecek, bir kısmı diğer eleştirmenlere bırakılacaktır. İlk yaklaşım, kitle iletişimine ilişkin bir *eleştirel teori* sunar. Bu teori çağdaş, toplumlarda medya kültürlerinin hangi yollarla bir toplumsal iktidar biçimi haline geldiğini inceleme amacındadır. Bu konuda ne kadar sonuç aldıkları tartışmalıdır. Bu kitapta sunulan düşünsel gelenekler medya stratejilerinin kültürel olarak yaşam-dünyasına ne derece nüfuz ettikleri hususunda kararsız kalırlar. Buna ek olarak, söz konusu gelenekler medyayı, toplumsal pratiğin diğer alanlarına –ekonomi ve siyaset– bağlamaya ça-

lışmıştır. Metalaştırma stratejilerinin ve devlet iktidarının kültürel olanı ne derece tahakküm altına aldığı ve yönettiği sorusu hâlâ ortadadır. Genelde bu meselelerin önemine ilişkin öne sürülen nedenler, otorite ve demokrasi nosyonlarıyla ilgilidir. Modern demokrasilerin, demokratik tartışmalara yaratıcı ve düşünümsel katkılarda bulunabilmeleri için yurttaşlara çok çeşitli fikirler sunulmasına bağımlı olduğu yaygın bir şekilde savunulmaktadır. Bu can alıcı önemdedir, çünkü bir demokraside otoritenin halkın yetkisinde olması gerekir. Halk seçilmiş temsilcilerini görevden alma gücüne sahip bir gövdedir. Ancak, birçok eleştirmenin farkında olduğu gibi, demokratik karar alma süreçleri ideal koşullardan uzak işlemek zorundadır. Son yıllarda, başlıca siyasal partilere katılımın azalması, genel seçimlere katılımın sendelemesi ve para ile iktidarın belli sonuçların kendi lehlerine çıkmasını sağladığına dair yaygın bir farkındalığın sonucu olarak Batı demokrasileri, bir meşruiyet kriziyle karşı karşıya kalmıştır. Bu bağlamda, kitle iletişim araçları, ideolojik olarak statükoyu koruyup eleştirel sesleri marjinalleştirir görünmektedir.

Hegemonya kavramı, enformasyon akışının egemenliğinin nerdeyse her zaman düzensiz olduğunu ortaya çıkarmıştır. Elbette güçlü olanın sesi ve perspektifine daha yakındır, ama aynı zamanda eleştirel düşüncelere ve diğer öznelerarası ilişkilere de yer bırakır. Bu çalışmanın da gösterdiği gibi, yönetici mekanizmalar imgelerin, seslerin ve tarihselliğin sunumunu sistematik olarak çarpıtır. Ancak yaşanı dünyasını tamamıyla sömürgeleştirememiş veya medya kültürlerinin öngörülemez dolaşımını yönetememişlerdir. Örneğin dünya medyası, şüphesiz Üçüncü Dünya ülkelerindeki insanlık krizlerini yerel ekonomik, siyasal ve kültürel bağlamlara dikkat etmeden, etnosantrik bir şekilde sunmaktadır. Ancak küresel medyanın varlığı olmadan, halkın kitlesel acıya dikkat göstermek için gereken eylemlerde bulunma

olasılığı çok düşüktür. Elbette medya kısa zamanda kitlelerin ilgisini başka bir yöne tekrar odaklayacaktır ve gerekli küresel yeniden dağıtım biçimleri ile kurumlaşma gerçekleşmeyebilir. Ama yine de televizyon görüntüleri, basın haberleri ve radyo röportajları olmasaydı, çoğumuz yaşadığımız küçük köşelerden mekânsal olarak uzak olanlara karşı yükümlülüklerimizin farkında olmayacaktık. Küresel medya, haber yapmanın şüphesiz yeniden üreteceği başat çerçevelere rağmen, Batı dünyası liderlerini eyleme sevk edecek kapasiteye sahiptir. Kısaca söylemek gerekirse, kitle iletişim araçları, eleştirel yaklaşımın ortaya serdiği özelliklerin çoğunu gösterse de, bu tarz medya stratejilerinin sonuçları genelde niyet edilmemiştir ve çoğu hegemonya teorisinin varsaydığından daha çelişkilidir.

Medya araştırmasının ikinci ana kolu daha yorumlayıcı yaklaşımlardan oluşmaktadır. Zaaflarına rağmen izleyici araştırması, medya kültürlerinde görülen çokanlamlı birçok süreci dile getirmektedir. Söz konusu araştırmalar, medya etkileşimlerinin neredeyse tamamıyla ev içi ortamlarda gerçekleştiğini ve izleyiciler ile dinleyiciler tarafında da karmaşık simgesel bir süreci içerdiğini ortaya koymuştur. Yine de izleyici incelemelerinde ilerlemenin en iyi nasıl gerçekleşeceği konusunda önemli anlaşmazlıklar vardır. David Morley (1992) ve Ann Gray'in (1992) yorumlanan özgül metinden ziyade, izleme bağlamıyla ilgilendiklerini görmüştük. Diğer taraftan John Fiske (1987b) ve Ien Ang (1985), belli kültürel biçimleri popüler yapan şey ve bunların semiyotik ve yıkıcı doğaları ile ilgilenmişlerdir. Her çeşit izleyici teorisi, bu tarz edimlere karşı farkındalık sağlarken ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkilerin bütünlüğü ve olağan alımlama süreçlerini nasıl kestikleri konusunu eksik teorileştirmektedir. Ancak bu perspektif, pek çok ilginç sorunun ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Pembe diziler neden bu kadar popülerdir? Çağdaş boş zaman faaliyetlerinde televizyonun ege-

menliğini nasıl açıklayabiliriz? Medyanın ne kadar önemli olduğu sorusu, alışılmış hayat pratiklerinin dokusuna gönderme yaparak yanıtlanmıştır. Yani medya, can alıcı öneme sahip bir çalışma alanıdır; çünkü insanlar, iletişimsel biçimlerle çeşitli etkileşimler yoluyla bir kimlik hissi oluşturur ve başkalarıyla ilişkiye girerler. Halkın sıradan üyelerinin hevesli katılımları yüzünden medya kültürleri önemlidir. Bu perspektiflerin kitle iletişiminde önemli buldukları şey, insanların bir kültüre katılım kapasiteleri gibi görünmektedir. Eleştirel medya teorisi, demokratik katılım biçimlerinde medyanın rolünü vurgularken izleyici teorisi de öznelerin popüler ticari kültürlere katılma haklarını öne çıkartır. Habermas (1989) ve Williams (1974) gibi eleştirel medya teorisyenlerine göre, önceden edinilmiş gelenekleri ve inançları düşünümsel olarak sorgulayabildiğimiz ölçüde olgun insanlar haline geliriz. Benzer şekilde, izleyici teorisyenleri de, kamusal bağlamlardan çok ev içi bağlamlara odaklanmalarına rağmen, toplumsal öznelerin medya metinlerine aykırı düşünme kapasitelerini öne çıkarmaktadır. Öznenin karmaşık simgesel kapasiteleri üzerindeki ortak vurguları onları birleştirir. Ancak, alımlama teorisyenleri için asıl mesele, cumhuriyetçi erdemlerin gerçekleşmesinden çok hayranlık coşkusunun gerçekleşmesidir. Yine de, sözde cumhuriyetçi perspektiflerin de izleyici araştırmalarının açığa çıkardığı toplumsal cinsiyete dayalı iktidar ve perspektif biçimlerini çoğunlukla ihmal ettiğini iddia edebiliriz. Burada medya kültürlerinin yaşandığı ve deneyimlendiği daha az *görkemli* yollar ilgi odağıdır. Bu kuramsal pratik alanı, profesyonel araştırmacıların kendilerini ve izleyiciyi önceden varsayılandan daha çelişkili özneler olarak tanımlamalarını sağlamıştır. Siyasal kimlikler ve daha popüler inşalar üst üste binmiş gibidir. Daha keyifli ve özel bu ilgiler, modern yaşamın önemli bir parçasıdır ve enformasyonel ya da araçsal bir odaktan çok simgesel bir odağa sahiptir. Olumlu bakıldığında, içlerinden bir

benlik ve hayalî topluluk hissi oluşturduğumuz popüler anlatıların çoğulluğuna katılmamıza izin verirler. Daha dikkatle kavramlaştırıldığında ise, ev tüketiminin özelleşmiş pratikleri kendi başlarına Batı demokrasisinde görülen atomlaşma ve depolitizasyon süreçlerinin göstergesidir. Birlikte ele alındığında, popüler medya kültürlerinde görülen derin çokanlamlılığın göstergesi ortaya çıkar.

İletişim araçları üzerine odaklananlar, medya kültürlerinin gelişimini modernite tarihi içine yerleştirirler. Medya kültürleri hakkındaki çalışmaları ikincil bir konuma indirgemiş olanların tersine, kendi farklı yöntemleriyle söz konusu süreçlerin modern toplumların merkezi özellikleri olduğunu savunmuşlardır. Post-yapısalcılığın bazı kollarıyla ortak bir şekilde, medyanın işleyişini istihdam kalıpları veya çocuk bakımı düzenlemelerinden daha az gerçek veya daha yüzeysel görmezler. Ağırlıklı olarak tek yönlü iletişim biçimleri yoluyla zaman ve mekânın değişmesi, günlük hayatlarımızın merkezi bir özelliğidir. Bu yaklaşım, medya kültürlerinin de toplumsal pratikler olduğunu vurgular. Söz konusu kültürleri çoğunlukla daha geniş bir toplumsal yapının işleyişinin bir etkisine indirgeyen materyalist argüman, bu noktayı gözden kaçırır. Medya kültürleri, üzerlerinde biçimlendirici etkisi olan diğer faaliyetler ve pratiklerden, hem özerktir hem de bu pratiklerle iç içe örülmüştür.

Görüntü ve enformasyon mübadelesi için gerekli teknolojik araçların gelişiminin toplum üzerinde derin bir etkisi olmuştur. 19. yüzyılın matbaa ve sözlü kültüründen, zaman ve mekân boyunca öznelerarası ilişkileri sürdürmeyi sağlamış elektronik bir kültür doğmuştur. Bugün yaşadığımız, çalıştığımız ve sevdiğimiz mekânlardan uzaktaki görüntüler ve perspektifler, günlük hayatımıza nüfuz etmektedir. Teknik iletişim araçları, farklı anlarda herkesin konuştuğu olaylar hakkında ayrıntılar sunarak toplumsal bir harç görevi görebilir. Bu olay bir bebeğin kay-

bolması, bir deprem veya Amerikan başkanlık seçimi olabilir. Kitle iletişiminin etkilerinden biri, çeşitli toplulukları ve toplumsal grupları zaman ve mekân boyunca birleştirmesi olmuştur. Bu hayalî topluluklar, dikkatimizi kısa bir süre çeken geçici deneyimler olabilir veya daha yoğun özdeşleşme duygularına mekân oluşturabilirler. Kitle iletişim araçları, bizimkinden çok farklı yaşam biçimleri hakkında bize düzenli olarak bilgi verir. Kitle iletişim araçlarına kapılmak yanlış tanımaya, hegemonik güdümlemeye veya röntgenci eğlenceye yol açabileceği gibi, yaşamımızı sürdürmenin pek çok farklı yolu olduğu hissine de yol açabilir. Yine de çoğu yorumcunun farkında olduğu gibi, iletişim teknolojileri geliştikçe izleyici daha da parçalı hale gelmektedir. İletişim teknolojileri yerel, ulusal ve küreselin mekânsal sınırları boyunca birleşme ve parçalanma süreçlerini beslemektedir. Birbirleriyle kesişen iplikleri dünyayı bir arada tutarken, aynı anda onu giderek parçalara ayırıyor gibidir. Farklı biçim ve türlerdeki medya kültürü miktarındaki patlama, izleyicinin sürekli bir seçme sürecine dahil olduğu anlamına gelir. Polisiye dizi izleme, bir romanı bitirme veya opera dinleme kararı bizi başka izleyiciler, okuyucular ve dinleyicilerle birleştirirken diğerlerinden ayırmaktadır. Bu dönüşümleri mümkün kılan teknik araçlar, söz konusu toplumsal ilişkileri durmaksızın dönüştürdükleri sürece incelenmeye değerdir.

Teknik iletişim aygıtının işleyişinin diğer iki medya çalışması türü için de belli içerimleri olmuştur. Ulusal televizyon, radyo ve basının ortaya çıkışıyla medya teknolojisinin merkezileşmesi, sosyolojik literatürde bir kitle toplumu anlayışıyla ilişkili kaygılar yaratmıştır. Bazı teknolojilerin sermaye ve devlet denetiminde olmasının ideolojik birleştirme (*incorporation*) biçimlerine yol açabileceği hissedilmiştir. Video cihazlarının artışı, televizyon ve radyo kanallarının sayısındaki artış ve dergi endüstrisinin gelişmesi, üretici ile tüketici arasındaki dengeyi değiştirmiştir.

İdeolojik süreçler hâlâ ortada olsa da, kültürel iletişimin gelişimi giderek izleyici odaklı hale gelmiştir. Gelişmiş iletişim teknolojisinin kapitalizasyonu izleyici parçalanmasına katkıda bulunmuştur. Video kayıt cihazları ve kişisel müzik setleri gibi teknolojiler, izleyicilerin medya kültürlerini alımlamada daha önceki teknoloji dalgalarında o kadar geçerli olmayan seçimler yapmalarına olanak sağlayarak bireycileştirici bir etkide bulunmuştur. Teknoloji, izleyicilerin kültürel girdide bulunmasına daha fazla izin verdikçe, izleyici araştırmaları da giderek ilgi çekici hale gelmiştir.

Bu araştırma alanının da kendi kör noktaları vardır; bunlar diğer iki kitle iletişimi teorisi tarafından öne sürülmüştür. Gerek Baudrillard (1988a) gerekse McLuhan (1994), araç üzerine çalışmalarında, aracı daha geniş toplumsal bağlamlardan (sermaye ve devlet politikası) soyutlamış ve izleyicinin semiyotik becerilerini göz ardı etmişlerdir. Teknolojik araçlar üzerindeki vurgu, daha toplumsallaşmış bağlamlar ve meselelerle tekrar birleştirilmelidir. Bu yapılabilirse, bir dizi ilginç soruya yol açılabilir. Bazı teknolojik biçimler özünde diğerlerinden daha mı demokratiktir? Daha etkileşimli teknolojinin gelişimi demokratik süreçleri destekler mi, yoksa kamusal tartışma biçimlerini daha da zayıflatır mı? Elektronik kültürlerin daha soğuk, daha rasyonel tartışma biçimleri üzerinde ne gibi biçimlendirici etkileri vardır? Bu sorulara verilecek yanıtların ne gibi bir yön izleyeceğini belirttiysem de, bunlar tartışmaya açık sorular olmayı sürdürüyor.

Modernite (Williams ve Habermas), radikalleşmiş modernite (Giddens) veya postmodernite (Baudrillard ve Jameson) yorumlarını savunanlar arasındaki tartışma, her üç paradigmanın da arkaplanını oluşturmaktadır. Ben, kitle iletişim araçlarının demokratikleştirilmesini hedefleyen modernist bir tasarıyı savunanlara yakın olsam da, postmodernizmin belli yönlerinin en azından betimsel bir önemi olduğunu inkâr edemem. Baudrillard (1988a)

ve McLuhan'ın (1994) içepatlama kavramını ele alalım. Medya kültürlerinin modernitede görülen pek çok özelleşme sürecini düzenli bir şekilde tersine çevirdiği şüphesiz doğrudur. Medya kültürlerinde medya olaylarının devir hızı, medya sistemlerinin hızla ticarileşmesi ve siyasal elitlerin medya çıktılarını denetleme çabaları, gerçek hakkındaki algımızı değiştirmiştir. Medyanın sadece haberleri bildirmediği, onların oluşmasına katkıda bulunduğu da söylenebilir. Buna ek olarak, gösterge kapitalizminin, anlamlandırma rejimlerini tarihsel olarak değiştirmesi ve gerçeğin simülasyonu, medya kültürlerinin odağını da değiştirmiştir. Medya, Elvis hayranlarının düzenlediği bir toplantı üzerine bir haber yaptığında, bu gerçekten de bir *simulacrum* olarak tanımlanabilir. Muhtemelen en sevdikleri yıldızın plaklarını dinleyerek, filmlerini izleyerek ve onun hakkında popüler hikâyeler okuyarak büyümüş olan hayranların kendileri bir medya olayı haline dönüşmüştür. Bu örnek, medya ve toplumsal dünya arasındaki ilişkinin sabit olmadığını gösterir. Yine de diğer kültürel süreçler de iş başındadır. Tabloidlerin kitlesel gelişimi ve dolaşımında farklı bir kültürel mantık geçerlidir. Gazetelerin nitelikli olanlar ve tabloidler şeklinde kutuplaşması iki paralel piyasa yaratmıştır. Nitelikli basın, görmüş olduğumuz gibi, kamu çıkarını ilgilendiren konular üzerine geniş çaplı kamusal tartışma biçimleriyle ilgilenme eğilimindedir. Diğer taraftan tabloidler, sansasyonel haberlerle, özelleştirme ve depolitizasyondan bahseden bir dünya üzerine absürt ve tikel kavrayışlarla uğraşır. Dolayısıyla, medyadan bahsederken birleşik ve düzensiz bir gelişmeden bahsetmek daha çekicidir. İçepatlama ve simülasyon, elbette medya kültürleri üzerine etkide bulunmuştur, ancak moderniteyle ilişkilendirilebilecek daha oturmuş eğilimleri tersine çevirdikleri söylenemez. O halde medyanın enformasyon piyasalarını aynı anda, hem içepatlattığı hem de farklılaştırdığı söylenebilir. Bu, bir kez daha medya kültürlerinin homojen değil, çoğul olan doğasını gösterir.

Bu kitap boyunca, belli teorilerin anlam ve kullanımlarına ilişkin argümanlarda bulundum. Medya eleştirmenleri, kendi vurgu noktalarını korusa da artık bu üç ilgi alanının da birbirine bağlı olduğunu görebilecek konumdayız. Bunu öne sürerken amacım, farklı kuramsal pratik alanlarını yanlış bir şekilde birleştirmek değil –sonuçta bir alanın eleştirel gerilim halinde olması çok daha verimlidir. Üç alan da aynı çalışma nesnesini paylaşır, ancak onun farklı yönlerini öne çıkartır. İster kurumsal tahakküm şekilleri, ister kimlik oluşumu, ister zaman ve mekânın değişimiyle ilgilenelim, söz konusu perspektifler, sosyal teorinin ilişki kurduğu bazı temel sorunları dile getirmektedir. Toplum teorisyenlerinin, hatta herhangi bir kişinin medyayı neden ciddiye alması gerektiği zaten açıkça ortadadır. Bu nedenler, medya kültürlerinin melez ve çoğul doğasını ortaya koymuş olan karmaşık kuramsal pratik alanları tarafından dile getirilmektedir. Bu çabaların henüz eksik yönleri olması ve belki de hep eksik kalacak olmaları, aşağıdaki düşüncelerin konusunu oluşturmaktadır.

Olası Gelecekler

Kitle iletişim araçları çalışmaları, son zamanlarda yeni bir yön kazandı. İnternet ve süper enformasyon otoyollarının gelişimi pek çoklarının enerjisini yeniden medya kültürleri üzerine odakladı. Bunun, araştırma programlarının henüz ortaya koymaya başladıkları birleşik ve genelde çelişkili etkileri olmuştur. 6. Bölüm'de gördüğümüz gibi, enformasyon toplumu tezinin gelişimi, benim deyişimle "kitle iletişiminin üç paradigması"nın daha da içepatladığına işaret etmektedir. Bu gelişme, çağdaş medya kültürlerinin dönüşümünü anlamlandırmaya çalışan eleştirel teori, izleyici çalışmaları ve farklı teknolojik araçlara ilişkin çalışmaların dahil olduğu yaklaşımlar gibi memnuniyetle karşılanmalıdır. Enformasyon toplumunun ortaya çıkışının 'ikinci'

bir medya çağını mı, yoksa daha da yoğunlaşmış bir metalaşmayı ve piyasanın kültürel nüfuz edişini mi içerdiği hâlâ tartışmaya açıktır. Bu noktada, muhtemelen bir süre daha, mevcut durumun gerçekten yeni olan unsurlarına odaklanmayı amaçlayan bir tartışmayla meşgul olacağız. İnternet'in gerçekten demokratik mübadele için yeni olanaklar mı sunduğu, yoksa katılımcılarını gittikçe gösteri toplumunun içine çekerken sadece daha gerici siyasal güçlere mi yer açtığı, şimdiden hararetli bir tartışma konusudur. Gördüğümüz gibi, bu tartışmalar, söz konusu değişimleri anlamlandırabilmek için sosyal teorideki son gelişmelere giderek daha fazla yöneleceklerdir.

Yeni medyanın ortaya çıkışının arkasındaki sürükleyici gücün ulusaşırı medya holdingleri olduğu gerçeği gizlenemez. Seattle ve Prag'daki son olaylar gibi protesto hareketleri, mücadelelerinin odağına giderek büyük holdingleri almaktadır. Devletin iletişim sistemlerini düzenleme kapasitesine yönelen tehditler, çok çeşitli siyasal ve toplumsal perspektifler arasında yaygın bir kabul görmüştür. Bu değişimler, onları anlamlandırmak için başvurmamız gereken çerçeveler ve teorik modeller üzerinde etkide bulunmuştur. Kabaca söylersek, yeni medya kültürlerinin ortaya çıkışını, piyasanın temel yönetim faili olarak kademeli şekilde devletin yerini aldığı, modernitenin yoğunlaşmış bir aşaması olarak görebiliriz. Kültürel yaşamlarımız para ve teknolojik aklın ikili mantığına bağımlı hale geldikçe, günlük hayatın metalaşması eleştirel perspektifleri sınırlara itmektedir. Bu gelişmeler sonucunda kamu-finansmanlı yayıncılığın sonuna, yurttaşlığın yok oluşuna, teknolojik rasyonelliğin tahakkümüne ve daha yaratıcı siyaset ve estetik biçimlerine karşı yerleşik bir korkuya tanıklık edeceğiz. Teknolojik olarak en yenilikçi olduğumuz bu zamanda, daha geleneksel medya kültürlerinin iyi noktalarını korumak için mücadele etmemizi gerektiren bir medya ve iletişim siyasetiyle karşı karşıyayız. Demokratik olarak

finanse edilen iletişim sistemleri olasılığının hiç olmadığı kadar azaldığı, dolayımlı bir ortama girmekteyiz. Siyasetçiler, yurttaşlar ve akademisyenler, bu iletiyi iletmenin yeni yollarını bulamazsa, ileride iletişimsel özellikleri piyasanın belirlediği bir dünyada yaşama olasılığımız giderek artmaktadır. Bu da sıradan insanların ufuklarının, siyasal ve kültürel istekleri ve perspektifleri açısından, hem daha tepkisel hem de daha az ütopik olacağı bir dünyaya yol açacaktır. Bunlar son derece gerçekçi olasılıklar. Yine de başka meseleleri yeterince değerlendirmekten uzaklar. Yeni teknolojik biçimlerin gelişimi, iletişimin küreselleşmesi ve düşünümselliğin gelişimi, devletin insanların ufuklarını daha az belirlemesi anlamına gelmiştir. Yeni etkileşimli alanlar, fikir ve kimlik oluşumu mekânları, küresel kapitalizmin tam göbeğinde büyümektedir. Görmüş olduğumuz gibi, siberfeminizm ve post-kolonyalist eleştiri gibi gelişimleri de içeren dolayımlı aktivizm bölgeleri potansiyel olarak, daha önceki iletişim biçimlerinin geleneksel olarak dışladığı seslere yer vermektedir. Bu gelişmeler sadece, metalaşmayla sınırlı olmayan, daha geleneksel siyasal kaygıların yeterince kapsayamadığı daha karmaşık kozmopolit bakış açılarına yer vermeye çalışan bir siyasete işaret eder. Bu gündemler büyük olasılıkla insan hakları, kültürler arası diyalog, farklılığın dolayımı ve daha çokanlamlı temas bölgeleri tarafından yönlendirilecektir. İzleyicinin semiyotik çoğulluğu açısından daha az ahlâkçı bir duruş alması beklenen bu eleştirel gündem, aynı zamanda toptan metalaşmadan ziyade, büyük olasılıkla temsil sorunları ve etkileşim olanağıyla ilgilenecektir. Çokanlamlılık, melezlik ve siborglarla ilişkili eleştirel gündemlerin gelişimi yeni siyasal umutların yönlendirdiği bir kültürel gündeme işaret etmektedir. Belki bu çerçeveleri (ve diğerlerini) bir araya getirirsek, gelecekte, ne amansız bir iyimserliğe ne de öngörülebilir bir kötümserliğe sığınan, daha çokanlamlı ve kültürel olarak daha değişken ufuklar ve olanaklara yer

açmaya çalışan çerçevelerin ortaya çıkışına işaret edebiliriz. Böyle bir girişimde, muhtemelen geçmiş düşünceler için güvenilir rehberlere ve yeni dönüşümlere yönelik, bunların nihayetinde getireceklerine karşı bir açıklığa ihtiyacımız olacaktır. Medya kültürlerinin, farklı zevkleri, kamuları ve politikaları bir araya getiren feminizm ve post-kolonyalizm gibi sesler ve perspektiflerden öğreneceği hâlâ çok şey vardır. Görmüş olduğumuz gibi bu gündemler, daima kapitalizmi ve sınıfı öne çıkaran araştırma soruları tarafından eksik bir şekilde anlaşılmıştır. Artık ne eleştirel soruların sadece radikallerin yeni kurumsal düzenlemeler düşünme kapasitesine bağlı olduğunu, ne de demokratik bir medyayı kimlikle ilişkili meselelere bağlayan çeşitli sorular aracılığıyla düşüncenin ısırgan otunu tutmadan çağımızın muhafazakârlığına değinebileceğimizi varsayabiliriz. Burada, umarım, düşüncemiz ne yön alırsa alsın, hâlâ taze perspektiflere duyduğumuz ihtiyacın bize yol gösterdiğini ve bizimkinden çok farklı çağlarda oluşmuş perspektiflere başvurmaya devam ettiğimizi göstermiş olurum.

Sözlük

Sözlükte geçen terimler, metinde ilk kullanımlarında ***koyu italik*** yazılmıştır.

Ağ: Failleri (insan, hayvanlar, teknoloji) veya örgütleri içerebilen bir devre içinde birbirine bağlı bir dizi nokta.

Düşünümsellik: Yeni enformasyon ışığında eylemlerimizi gözden geçirebilme becerisi. Enformasyon toplumlarının düşünümsel toplumlar haline geldiği argümanı sıklıkla dile getirilir. Yani dünya, enformasyon kıtlığı yerine aşırı enformasyon yüklemesiyle tanımlanmaya başladıkça, aynı zamanda giderek düşünümsel hale gelmektedir. Bu da doğa, toplumsal cinsiyet, cinsellik vs. üzerine daha önceki tarihsel dönemlerde bastırılmış soruların açığa çıkması demektir.

Ekonomi politik: Kitle iletişiminin, kurumsal yapılanışı açısından, tarihsel bağlamında, ticari ve kamusal düzenleme biçimleri arasındaki farklı karışımlara karşı da uyanık şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulayan bir görüş. Terim, daha geniş olarak, ekonomi ve siyasetin belirleyici gücüne gönderme yapar.

Eleştirel teori: Kitle iletişimi çalışmasında egemenlik veya özgürleşim ilişkilerini açığa çıkarmak için medya kurumları ve metin analizlerini birbirine bağlamaya çalışan bir yaklaşım. Eleştirel bir medya teorisi, genellikle tarihsel olarak bilgili bir modern toplum ve kültür endüstrileri anlatısı sunma ve bunların demokratik olarak nasıl yeniden formüle edilebileceğini ortaya koyma amacındadır.

Enformasyon toplumu: Sanayi devrimi sırasında oluşan toplumdan farklı bir topluma geçmiş olduğumuz şeklindeki argüman. Burada enformasyon ve bilgi, ekonomik başarı veya başarısızlığın belirlenmesinde temel kaynaklar haline gelir. Dahası, söz konusu gelişmeler, aynı zamanda hizmet sektörünün büyümesi ve toplumsal dışlama meselelerinde kültürün artan rolüyle de bağlantılıdır.

Eylemlilik: Toplumsal ve kültürel bir bağlamda olayların akışında bir fark yaratarak edimde bulunma becerisi. Eylemlilik yapının tersi olarak değil, toplumsal yapıların ürettiği kurallar ve kaynaklara bağımlı olarak düşünülmelidir. Eylemlilik etkin bir şekilde müdahale edebilme becerisiyle tanımlanır.

Feminizm: Erkekler ve kadınların, farklılıklarına saygı gösterirken eşit bir şekilde bir arada yaşayabildikleri bir toplum geliştirme amacındaki siyasal ve toplumsal hareket. Medya çalışmaları içinde (şu ana kadarki) temel etkisi, medya izleyicisine dair daha eleştirel anlayışlar ve medya ürünlerine dair farklı metinsel okumalar geliştirmek olmuştur.

Gözetim: Yeni medya teknolojileri giderek yurttaşların kamusal ve özel bağlamlardaki faaliyetlerini görünür kılmak için kullanılmaktadır. Bu faaliyetler, genellikle sıradan insanların davranışlarını normalleştirmeye ve böylece denetlemeye çalışan erk sahibi faillerle bağlantılıdır.

Hegemonya: Toplumda egemenliğin insanların etkin rızasını kazanmaya dayalı olduğu görüşünü belirtir. Bu görüşe göre, kitle medyası, statükoyu onaylamak için eleştirel sesleri, ya gizler ya da marjinalleştirir. Bununla birlikte, çoğu anlatıda hegemonya her zaman süreç halindedir ve 'strateji' veya 'pozisyon savaşı' gibi askeri metaforlar kullanılmasıyla mücadele ve değişim olanağını ima eder.

Hipergerçek: Şu anda anaakım televizyonda görülen 'gerçek' hayat hikâyelerinin, günah çıkartma biçimlerinin ve 'gerçek' zamanlı kültürel biçimlerin artışıyla bağlantılıdır. Hipergerçek, 'gerçeklik'

diye kabul edilenin aslında belli kültürel uzlaşımlara dayalı olduğunu gösterme amacındadır. Bu süreç, program yapımcılarının/reklamcıların giderek artan rekabet düzeylerinde mücadele etmek zorunda oldukları ve otantik fikirlere hâlâ büyük yatırım yapılan bir medya kültüründe aşırılaşma eğilimindedir.

İçepatlama: Farklı toplumsal alanları tanımlayan sınırların ortadan kalkması. Bu, genellikle medya teknolojisinin etkisiyle gerçekleşir. Örneğin, modern dünyada siyasetin eğlence, eğlencenin siyaset haline geldiği fikri. Yani, pembe dizilerin siyasal bir olgu olmadığını savunmak güçtür; çünkü çocuk yetiştirme üzerine nasihatler verilmekte, erkeklik sorun haline getirilmekte, kişisel etik ve ilişkiler tartışılmaktadır ve elbette pembe diziler daha sorunlu konulardan kaçınmak için de izlenebilir. Dahası, '*spin-doctor*'ların,* imaj manipülasyonunun ve medyanın serpildiği bir çağda, siyaset de süpermarketlerde satılan ürünler gibi belli bir imaj oluşturmaya çabalayacaktır. İçepatladıklarını söylemek, giderek benzer hale geldiklerini de söylemektir.

İdeoloji: Özgül bir fikir dizisi veya bir inanç sistemi anlamına gelebilir. Ancak kitle iletişim araştırmalarında, egemenliği ilişkilerini sorgulamayan veya onaylayan simgesel süreçlere gönderme yapan uzun bir geçmişi de vardır.

İletişim araçları: Farklı araçların (radyo, televizyon veya internet) insan toplumunu biçimlendirmede doğrudan ve farklılaşmış bir etkisi olduğu fikri.

İnternet: Web sayfaları, e-posta, etkileşimli iletişim biçimleri ve ekonomik faaliyetteki gelişmeyi destekleyen bilgisayar temelli etkileşimli ağlardan oluşan dünya çapında bir sistem.

İzleyici: İzleyici birçok anlamda var olabilir. Birincisi, nüfusun belli bir kesimine ulaşmak için iletilerini simgesel olarak şekillendiren

---

* Genellikle kendi aleyhine olan bir durumu, kendi çıkarlarına uygun olarak en iyi biçimde yönetmek konusunda uzmanlaşmış politik danışmanlar ya da halkla ilişkiler uzmanları için kullanılan ifade (ç.n.).

reklamcılar ve program yapımcılarının imgelemlerindedir. Bu açıdan izleyici her zaman için ima edilir, çünkü yayın kurumları gerçekte izleyenin kim olduğundan (yeni teknolojideki ilerlemelere rağmen) asla emin olamaz. İzleyici hakkındaki ikinci düşünme şekli daha sosyolojiktir. Burada izleyicinin farklı simgesel biçimlerden (filmler, reklamlar vs.) çoğunlukla karşıt okumalar yaparak etkin anlamlar çıkardığı varsayılır. Dahası, sosyologlar, aynı zamanda medyanın tüketilmesine dahil olan bir dizi kamusal ve özel ilişki dizisini de incelemeye çalışmışlardır.

Kamusal alan: Kamusal önem taşıyan konuların, kamu çıkarını belirlemek için tartışılabildiği bir toplumsal uzamın (gerçek veya dolayımlanmış) varlığı.

Kimlik: Doğal veya sabit bir şey değildir, kültürel bir bağlam içinde gelişir. Genellikle kişisel benliğe ve sınıf, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet, ırk ve ulusu içeren diğer karakteristiklere dayalıdır

Kitle kültürü: Kültür üzerinde artan bürokratik ve kapitalist denetimin bir aynılık, yabancılaştırıcı teknoloji, verimlilik ve metalaşma dünyası ürettiği fikri.

Kozmopolitizm: Kelime anlamıyla bir dünya yurttaşı. Tamamıyla ulusu veya dünyadaki coğrafi konumu tarafından belirlenen bakış açılarından kurtulmaya çalışan bir dizi perspektife de gönderme yapabilir. Kozmopolit bir bakış açısı, Batı'ya ve Batılı uluslara yönelik önyargıyı onaylayıp onaylamadığını dikkatle incelemek zorundadır.

Kültür: Bu terimin pek çok farklı tanımı vardır. Uygar fikirlerin ve inançların yayılımını belirtmek için kullanılmıştır. Bu kullanım artık kabul edilebilir değildir. Burada, medya egemenliğindeki bir toplumda yaşamakla ilişkilendirilebilecek simgeler, anlamlar ve pratikleri tanımlama amaçlı, daha tarafsız şekilde kullanılmaktadır.

Kültür emperyalizmi: (Genellikle ABD'den çıkan) çokuluslu birkaç örgütün küresel egemenliğinin daha az erk sahibi ülkelerdeki

medya tüketimini nasıl egemenlik altına aldığını gösterir. Terim, aynı zamanda dünyanın giderek, kültürel çeşitliliğin yerini tüketim kültürünün homojenliğinin aldığı bir monokültür haline geldiği fikriyle de bağlantılıdır.

Küreselleşme: Dünya finans piyasalarının, siyasal sistemlerinin ve kültürel boyutlarının giderek daha yoğun ilişkiler oluşturdukları bir süreci tanımlar. Söz konusu süreçlerin çok sayıda farklı sonucu olabilir. Bazı yorumcular küreselleşmeyi temelde olumsuz bir süreç olarak görür, çünkü medya piyasaları giderek bir avuç büyük medya holdinginin mülkiyeti ve denetimine girmektedir, bu da kamusal mekânın özelleşmesi ve kamusal alanın metalaşması sonucunu doğurmaktadır. Başkaları ise, tahakküm yerine iletişime dayalı, daha sağduyulu bir dünyayı amaçlayan olası yeni bir siyasetin ışığını görerek daha iyimser bakmaktadırlar.

Liberalizm: Bireylerin özerk ve bilgili kararlar verme kapasitesini vurgulayan bir siyaset felsefesi. Kitle medyası açısından, bireylerin özerkliğini maksimize etmesini sağlayan özgür bir medyanın devlet denetimiyle değil, en iyi piyasa tarafından sağlanacağı düşünülmüştür.

Marksizm: Modern toplumun başlıca hastalıklarının kapitalist doğasıyla ilişkilendirilebileceğini savunan bir sosyal teori. Bu, medya açısından, çokuluslu büyük şirketlerin mevcut durumda çoğu dünya yurttaşının kültürel ufkunu kendi çıkarları doğrultusunda oluşturduğu anlamına gelir. Ancak başka Marksistler, medyanın temel öneminin ideolojik denetim açısından değil, günlük hayatın metalaşması açısından olduğunu savunmuşlardır. Sonuç olarak bu, tükettiğimiz medya-bağlantılı çoğu ürünün bütün olarak topluluğun yararı için değil, azınlığın kârı için üretilmesi demektir.

Metalaşma: Medya iletileri ve simgesel malların ne ölçüde piyasada alınıp satılan mallara dönüştüğüne gönderme yapar.

Melezlik: Yeni kültürel biçimler ve kimliklerin farklı kültürel unsurları birleştirerek ortaya çıkış süreci. Bu terim, küreselleşmeyle

(insanlar ve kültürlerin giderek artan hareketi) ve/veya farklı teknolojik unsurların yeni donanımlar üretmek için birleştikleri medyadaki teknolojik içepatlamayla ilişkilendirilebilir.

Metinlerarasılık: Medya metinleri ve okuyucularının farklı türler arasından birbirleriyle bağlantı kurabilme becerisine gönderme yapar. Bu, reklamcılığın kendisini tanınmış bir filmle ilişkilendirme becerisini de içerebilir, hayranların kahramanlarının karakterlerine bürünme becerisini de.

Nesnellik: Dünya hakkında toplumsal veya kültürel konumunuzun çarpıtmadığı veya şekillendirmediği kesin bir bilgi sahibi olabileceğiniz fikri.

Ominopolis: Yeni medyanın hiç de yeni bir gerçeklik çeşitliliği yaratmadığı, tersine görüş alanında bir daralmaya neden olduğu görüşü. Medya, bu açıdan, bize, insan duyularını körelten bir hız ve anındalık kültürü dayatmıştır.

Postmodernizm: Modern toplumla ilişkili özelliklerin sona erdiğini söyleyen fikirler. Şu anda postmodern toplumlar, popüler ve eğitimli kültür biçimlerinin birbirine karışmasına, ideolojinin/ütopyaların sonuna (sosyalizmin ölümü) ve dilin gerçekliği yansıtmaktansa ürettiği fikrine tanık olmaktadır. Bazı postmodernizm yorumları, bunun eleştirel siyasetin sonuna işaret ettiğine inanmakta, bazıları ise daha çokanlamlı ve kesinlikten uzak bir kültürel bağlamı sevinçle karşılamaktadır.

Sanal gerçeklik: Bilgisayar teknolojisi kullanımı aracılığıyla (bütün duyuları içeren) yeni insan deneyimleri geliştirilmesi.

Siborg: İster gerçeklikte ister imgelemde insanlar, hayvanlar ve teknoloji arasındaki sınırları sorgulayan organizmaların ortaya çıkışı.

Simülasyon: Medya çağının fabrikasyon ile gerçeklik, imge ile hakikat arasındaki ilişkiyi değiştirdiği fikri. Yeni teknolojilerin gelişi-

mi, kendi dünyasını ve artık somut verilere işaret edilerek yadsınamayacak farklı gerçeklik efektlerini üretmektedir.

Sivil toplum: Genellikle özel hayat ve devlet arasındaki bir ara bölgeye gönderme yapar; burada nispeten bağımsız örgütler, enformasyonu nispeten özerk bir şekilde işleyip dolaşıma sokabilir. Bu terimin, genellikle devlet veya piyasa denetiminden farklı bir medya anlayışı sunduğu düşünülür.

Söylem: Zaman ve mekân boyunca tanımlanabilir kullanım kalıplarına yerleştirilebilecek özgül konuşma, yazma ve düşünme tarzları. İster bir haber yayını ister bir sohbet programını çözümlüyor olalım, diğerlerinden daha yaygın çok sayıda farklı kod veya konuşma tarzı ayırt edebiliriz.

Yanlılık: Dengesiz, yanlış ve kısmi olmakla suçlanan habercilik.

Zaman-mekân sıkışması: Yeni teknolojilerin, evden ayrılmadan seyahat etmeyi mümkün kıldığı fikri. Gerçek zamanlı medya deneyimlerinin ortaya çıkışı, bir olayı coğrafi konumumuzdan bağımsız olarak ve önemli bir zaman gecikmesi olmadan izleyebilmemiz anlamına gelmektedir. Bu, ekonomi içersinde *'just in time'** üretim biçimleri olanağını ve kentsel bağlamlarda da 24 saat yaşayan kent olanağını ortaya çıkarmıştır.

---

* "Just in time" (JIT), üretimin talebin artması veya düşmesine göre ayarlandığı üretim biçimidir. Gerekli ürünler, gerekli miktarlarda üretilerek ve stok maliyetinden kaçınılarak maliyet aşağı çekilmeye çalışılır. "Just in time" esnek üretimi öngörür; çalışanların ve üretim araçlarının esnekliği esastır (ç.n.).

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. (der) (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, Londra, Allen and Unwin.

Adam, B. (1990) *Time and Social Theory*, Cambridge, Polity Press.

Adorno, T. (1974) *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londra, Verso.

Adorno, T. (1991) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Londra, Routledge.

Adorno, T. ve Horkheimer, M. (1973) *The Dialectic of the Enlightenment*, Londra, Allen Lane.

Alasuutari, P. (1999) "Introduction: Three Phases of Reception Studies", *Rethinking the Media Audience*, der. Alasuutari, P., Londra, Sage.

Albright, J. (2001) "Of Mind, Body and Machine: Cyborg cultural politics in the age of Hypertext" http:// www.eff.org/pub/net_culture/ Gender_ issues/cyberfeminism.article.

Althusser, L. (1997) "Marxism and humanism", *For Marx* içinde, Londra, Verso.

Althusser, L (1984) "Ideology and Ideological state apparatuses", *Essays on Ideology* içinde, Londra, Verso.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*, Londra, Verso.

Anderson, B. (1992) "The last empires", *New Left Review*, 193: 3-13.

Anderson, P. (1964) "Origins of the Present crisis", New Left Review 23.

Anderson, P. (1979) *Considerations on Western Marxism*, Londra, Verso.

Anderson, P. (1980) *Arguments within English Marxism*, Londra, Verso.

Anderson, P. (1983) *In the Tracts of Historical Materialism. The Wellek Library Lectures*, Londra, Verso.

Anderson, P. (1992) *English Questions*, Londra, Verso.

Ang, I, (1985) *Watching 'Dallas': Soap Opera and The Melodramatic Imagination*, Londra, Methuen.

Ang, I. (1991) *Desperately Seeking The Audience*, Londra, Routledge.

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, University of Chicago Press.

Armitage, J. (2000a) "Introduction", *Paul Virilio; From Modernism to Hypermodernism*, der. Armitage, J., Londra, Sage.

Armitage, J. (2000b) "From modernism to hypermodernism and beyond: an interview with Paul Virilio", *Paul Virilio; From Modernism to Hypermodernism* içinde, der. Armitage, J., Londra, Sage.

Ascherson, N. (1991) "In defence of new nationalism", *New Statesman*, 20 ve 27 Aralık.

Ballaster, R., Beetham, M., Frazer, E. ve Hebron, S. (1991) *Women's Worlds: Ideology, Femininity and the Woman's Magazine*, Basingstoke, Macmillan.

Bannister, N. (1994) "Cable firms stake superhighway claim", *Guardian* 28 Haziran: 15.

Barbero, J.M. (1993) *Communication, Culture and Hegemony: From Media to Mediations*, Londra, Sage.

Barbook, R. (1992) "Broadcasting and national identity in Ireland", *Media, Culture and Society*, 14(2): 203-225.

Barrett, M. ve Phillips, A. (1992) *Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates*, Cambridge, Polity Press.

Barthes, R. (1973) *Mythologies*, çev. Annette Lavers, St Albans, Paladin.

Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*, çev. Mark Poster'ın sunuşuyla birlikte, St Louis, Telos.

Baudrillard, J. (1981a) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St Louis, Telos.

Baudrillard, J. (1981b) "Requim for the media", *For a Critique of the Political Economy of the Sign* içinde, St Louis, Telos.

Baudrillard, J. (1982) 'The Beauborg effect: implosion and deterrence', *October*, 20, (Bahar): 3-13.

Baudrillard, J. (1983) "The ecstasy of communication", derleyen ve sunan Hal Foster, *Postmodern Culture* içinde, Londra, Pluto Press.

Baudrillard, J. (1985) "The masses: the implosion of the social in the media", *New Literary History*, 16(3): 577-589.

Baudrillard, J. (1987a) "When Bataille attacked the metaphysical principle of economy", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11(3).

Baudrillard, J. (1987b) *The Evil Demon of Images*, Mari Kuttna'nın anısına ilk ders, Power Institute Publications, 3.

Baudrillard, J. (1988a) *Selected Writings*, derleyen ve sunan Mark Poster, Cambridge, Polity Press.

Baudrillard, J. (1988b) *America*, çev. C. Turner, Londra, Verso.

Baudrillard, J. (1990a) *Fatal Strategies*, çev. Philip Beitchman ve W.G.J. Niesluchowski, Londra, Pluto Press.

Baudrillard, J. (1990b) "Mass media culture", *Revenge of the Crystal: Selected Writings on the Modern Object and its Destiny, 1968-1983* içinde, derleyen ve çeviren Paul Foss ve Julian Pefanis, Londra, Pluto Press.

Baudrillard, J. (1991) "The reality gulf", *Guardian*, 11 Ocak, s. 25.

Baudrillard, J. (1993a) *Symbolic Exchange and Death*, çev. Iain Hamilton Grant, sunan Mike Gane, Londra, Sage.

Baudrillard, J. (1993b) *Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, çev. J. Benedict, Londra, Verso.

Baudrillard, J. (1993c) "Games with vestiges", Salvatore Mele ve Mark Titmarsh ile röportaj, der. M. Gane, *Baudrillard Live*, Londra, Routledge.

Baudrillard, J.(1998) *Paroxysm: Interviews with Phillipe Petit*, Londra, Verso.

Bauman, Z. (1992a) *Intimations of Postmodernity*, Londra, Routledge.

Bauman, Z. (1992b) *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge, Polity Press.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev. M. Ritter, Londra, Sage.

Beck, U. (1998) *Democracy Without Enemies*, Polity Press, Cambridge.

Beetham, M.(1996) A *Magazine of Her Own? Domesticity and Desire in the Woman's Magazine, 1800-1914*, Londra, Routledge.

Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press.

Bell, D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books.

Benjamin, J. (1988) *The Bonds of Love*, Londra, Virago.

Benjamin, W. (1973) "The Work of Art in an age of mechanical reproduction", *Illuminations* içinde, Londra, Fontana.

Benton, T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism*, Londra, Macmillan.

Benton, T. (1993) *Normal Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londra, Verso.

Bhaskar, R. (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford, Blackwell.

Bird, S.E. (1997) "What a Story! Understanding the Audience for Scandal", der. Lull, S. ve Hinerman, S. *Media Scandals*, Cambridge, Polity Press.

Blumler, J. (1992) *Television and the Public Interest: Vulnerable Values in Western European Broadcasting*, Londra, Sage.

Bobbio, N. (1987) "Democracy and invisible power", *The Future of Democracy* içinde, Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction*, Londra, Routledge.

Bourdieu, P. (1990) *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, P. (1991) *Language and Symbolic Power*, derleyen ve sunan John B. Thompson, Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, P ve Passeron, C.P (1977) *Reproduction in Education, Society and Culture*, Londra, Sage.

Boyd-Barrett, O. (1977) *Mass Communications in Cross-cultural Contexts: The Case of the Third World*, Milton Keynes, Open University Press.

Boyle, M. (1994) "Building a communicative democracy: the birth and death of citizen politics in East Germany", *Media, Culture and Society*, *16* (2): 183-215.

Braidotti, R. (1986) "Ethics Revisited: Women and/in Philosophy", der. Pateman, C. ve Cross, E., *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Heme! Hempstead, Allen and Unwin.

Braidotti, R.(2001) "Cyberfeminism with a difference" http://www.let.ruu.nl/womens_studies/rosi/cyberfem.htm

Breazeale, K. (1994). "In spite of women: *Esquire* magazine and the construction of the male consumer", *Signs: Journal of women in culture and society* 20, 1-22.

Brooks, P. (1976) *The Melodramatic Imagination*, New Haven, Yale University Press.

Brunsdon, C. (1997) *Screen Tastes: Soap Opera to Satellite Dishes*, Londra, Routledge.

Burchill, J. (1986). "Lad overboard". *The Face* 70, 28-31.

Cannadine, D. (1983) "The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the 'invention of tradition', *c.* 1820-1977", der. E. Hobsbawm ve T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Carey, J.W. (1969) "Harold Adams Innis and Marshall McLuhan", der. R. Rosental, *McLuhan Pro and Con*, Harmondsworth, Penguin.

Carey, J.W. (1989) *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Londra, Unwin Hyman.

Castells, M. (1989) *The Information City: Information Technology, Economic Restructuring and Urban-regional Process*, Oxford, Blackwell.

Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society*; *The Information Age: Economy, Society and Culture*, *Volume 1*. Blackwell, Oxford.

Castells, M. (1997) *The Power of Identity*; *The Information Age*: *Economy*, *Society and Culture*, *Volume 2*, Blackwell, Oxford.

Castells, M. (1998a) *End of Millennium*; *The Information Age*: *Economy*, *Society and Culture*, *Volume 3*, Blackwell, Oxford.

Castells, M. (1998b) "Information Technology, Globalisation and Social Development", UNRISD Conference On Information Technologies and Social Development, Plais des Nations, Cenova, 22-24 Haziran 1998.

Castells, M. ve Hall, P. (1994) *Technopoles of the World: The Making of Twenty-First Century Industrial Complexes*, Routledge, Londra.

Castoriadis, C. (1987) *The Imaginary Institution of Society*, çev. Kathleen Blamey, Cambridge, Polity Press.

Castoriadis, C. (1991) *Philosophy, Politics, Autonomy*; *Essays in Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

Chapman, R. (1989). "The great pretender: variations on the new man theme", *Male Order: Unwrapping Masculinity*, der. R. Chapman ve J. Rutherford, Londra, Lawrence & Wishart, 225-48.

Chapman, R. ve Rutherford, J. (der.) (1989) *Male Order*: *Unwrapping Masculinity*. Londra, Lawrence & Wishart.

Chartier, R. (der.) (1989) *The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press; Cambridge, Polity Press.

Chodorow, N. (1978) *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press.

Cox, D. (1992) "Caught in the act", *New Statesman and Society*, 24 Temmuz.

Cumberbatch, G. (1986) "Bias that lies in the eye of the beholder", *Guardian*, 19 Mayıs.

Cumberbatch, G., McGregor, R., Brown, J., Morrison, D. birlikte (1986) *Broadcasting Research Unit Report*, Londra, Broadcasting Research Unit.

Curran, J. (1990) "The 'new revisionism' in mass communications research', *European Journal of Communications*, 5 (2-3): 135-64.

Curran, J. (1991) "Mass media and democracy: a reappraisal", *Mass Media and Society*, der. J. Curran ve M. Gurevitch, Londra, Edward Arnold.

Curran, J. ve Seaton, J. (1985) *Power without Responsibility*: *The Press and Broadcasting in Britain*, Londra, Methuen.

Dahlgren, P. (2001) "The Transformation of Democracy?", Axford, B. ve Huggins, R. (der) *New Media and Politics*, Londra, Sage.

Dahrendorf, R. (1990) *Reflections on the Revolution in Europe* (Chatto Counterblasts Special), Londra, Chatto and Windus.

Davis, A. (1988) *Magazine Jounalism Today*, Oxford, Focal Press.

De Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.

Debord, G. (1987) *Society of the Spectacle*, Detroit, Black and Red.

Debord, G. (1990) *Comments on the Society of the Spectacle*, Londra, Verso.

Dews, P. (der.) (1986) *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Londra, Verso.

Downey, J. (2000) "Inequality and the Information Age: the Recent Work of Manuel Castells", *Key Words* 3, 45-58.

Doyal, L. ve Gough, L (1991) *A Theory of Human Needs*, Londra, Macmillan.

Eagleton, T. (1989) "Base and superstructure in Raymond Williams", der. T. Eagleton, *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge, Polity Press.

Eagleton, T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell.

Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, Londra, Verso.

Edwards, T. (1997). *Men in the Mirror: Men's Fashion, Masculinity and Consumer Society*, Londra, Cassell.

Ehrenreich, B. (1983) *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*, New York, Anchor Press.

Elliott, A. (1992) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*, Oxford, Blackwell.

Elliott, A. (1994) *Psychoanalytic Theory: An Introduction*, Oxford, Blackwell.

Elliott, G. (1987) *Althusser: The Detour of Theory*, Londra, Verso.

Elliott, P., Murdock, G. ve Schlesinger P. (1983) *Televising Terrorism*, Londra, Sage.

Enzensberger, H.M. (1976a) "The industrialisation of the mind", *Raids and Reconstructions* içinde, Londra, Pluto Press.

Enzensberger, H.M. (1976b) "Constituents of a theory of the media", *Raids and Reconstructions* içinde, Londra, Pluto Press.

Evans, W.A. (1990) "The interpretive turn in media research: innovation, iteration, or illusion?", *Critical Mass Communication*, 7: 147-68.

Fejes, F. (1981) "Media imperialism: an assessment", *Media Culture and Society*, Vol. 3(3): 281-289.

Ferguson, M. (1990) "Electronic media and redefining time and space", *Public Communication, the New Imperatives: Future Directions for Media Research*, der. M. Ferguson, Londra, Sage.

Ferguson, M. (1991) "Marshall McLuhan revisited: 1960s zeitgeist victim or pioneer postmodernist?", *Media, Culture and Society*, 13(1): 71-90.

Finkelstein, S. (1968) *Sense and Nonsense of McLuhan*, New York, International Publishers.

Fiske, J. (1982) *Introduction to Communication Studies*, Londra, Routledge.

Fiske, J. (1987a) "British cultural studies and television", *Channels of Discourse*, der. R. Allen, Londra, Methuen.

Fiske, J. (1987b) *Television Culture*, Londra, Methuen.

Fiske, J. (1989a) *Understanding Popular Culture*, Londra, Unwin Hyman.

Fiske, J. (1989b) *Reading the Popular*, Londra, Unwin Hyman.

Fiske, J. (1992) "Popularity and the politics of information", *Journalism and Popular Culture*, der. Dahlgren P. ve Sparks, C., Londra, Sage.

Fiske, J. (1993) *Power Plays, Power Works*, Londra, Verso.

Fiske, J. ve Hartley, J. (1978) *Reading Television*, Londra, Methuen.

Flax, J. (1990) *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press.

Forgacs, D. (1989) "Gramsci and Marxism in Britain", *New Left Review*, 176: 70-88.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, Harmondsworth, Penguin.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York, Pantheon.

Fraser, N. (1992) "The uses and abuses of French discourse theories for feminist politics", der. Featherstone, M., *Cultural Theory and Cultural Change*, Londra, Sage.

Fraser, N. (1994) "The case of Habermas and gender", *The Polity Reader in Social Theory* içinde, Cambridge, Polity Press.

Fraser, N. (1995) "False Antitheses", Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. ve Fraser N., *Feminist Contentions; A Philosophical Exchange*, Londra, Routledge.

Frazer, E. (1992). "Teenage girls reading Jackie", *Culture and Power*, der. Scannell, P., Schlesinger, P. ve Sparks, C., Londra, Sage, 182-200 (orijinal yayın *Media, Culture and Society 9* (1987), 407-425 içinde).

Frisby, D. (1981) *Sociological Impressionism*, Londra, Heinemann.

Frow, J. (1991) "Michel de Certeau and the practice of representation", *Cultural Studies*, 5(1): 52-60.

Gane, M. (1991a) *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, Londra, Routledge.

Gane, M. (1991b) *Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture*, Londra, Routledge.

Garnham, N. (1986a) "Contribution to a political economy of mass communication", der. R. Collins, *Media, Culture and Society: a Critical Reader*, Londra, Sage.

Garnham, N. (1986b) "Extended review: Bourdieu's distinction", *Sociological Review*, 34.

Garnham, N. (1990) "The media and the public sphere", *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information* içinde, Londra, Sage.

Garnham, N. (2000) "Information society as theory or ideology", *Information, Communication and Society* 3:2, s.139-52.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books.

Geraghty, C. (1991) *Women and Soap Opera: A Study of Prime Time Soaps*, Cambridge, Polity Press.

Geraghty, C. (1997) "Feminism and Media Consumption", der. J. Curran, D. Morley ve V. Walkerdine, *Cultural Studies and Communications*, Londra, Edward Arnold.

Geras, N. (1983) *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Londra, Verso.

Geras, N. (1987) "Post-Marxism?", *Nem Left Review*, 163 (Mayıs-Temmuz): 40-82.

Geuss, R. (1981) *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press.

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

Giddens, A. (1985) *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press.

Giddens, A. (1987a) "Out of the Orrery: E.P. Thompson on consciousness and history", *Social Theory and Modern Sociology* içinde, Cambridge, Polity Press.

Giddens, A. (1987b) "Structuralism, post-structuralism and the production of culture", *Social Theory and Modern Sociology* içinde, Cambridge, Polity Press.

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

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press.

Gilroy, P (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londra, Hutchinson.

Giroux, H. (1999) *The Mouse that Roared; Disney and the End of Innocence*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland.

Glasgow University Media Group (1976a) *Bad News*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Glasgow University Media Group (1976b) *More Bad News*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Glasgow University Media Group (1982) *Really Bad News*, Londra, Writers and Readers Publishing Cooperative.

Glasgow University Media Group (1985) *War and Peace News*, Milton Keynes, Open University Press.

Goffman, E. (1971) *Relations in Public*, Londra, Allen Lane.

Golding, P (1990) "Political communication and citizenship: the media and democracy in an inegalitarian social order", *Public Communication; The New Imperatives*, der. M. Ferguson, Londra, Sage.

Golding, P. (1993) "The mass media and the public sphere: the crisis of the information society", Kamusal Alan konferansı tartışma metinleri, Salford Üniversitesi, 10 Haziran.

Golding, P. (2000) "Forthcoming features: Information and communication technologies and the sociology of the future", *Sociology*, Vol. 34, No: 165-84.

Golding, P. ve Murdock, G. (1979) "Ideology and the mass media: the question of determination", der. M. Barrett, *Ideology and Cultural Production*, Londra, Croom Helm.

Golding, P. ve Murdock. G. (1991) "Culture, communication, and political economy", *Mass Media and Society*, der. J. Curran & M. Gurevitch, Londra, Edward Arnold.

Goody, J. (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goody, J. ve Watt, I. (1968) "The consequences of literacy", *Literacy in Traditional Societies*, der. J.Goody, Cambridge, Cambridge University Press.

Gramsci, A. (1971) *Selections from Prison Notebooks*, Londra, Lawrence and Wishart.

Gray, A. (1992) *Video Playtime: The Gendering of a Leisure Technology*, Londra, Routledge.

Gray, A. (1999) "Audience and reception research in retrospect: The trouble with audiences", der. P. Alasuutari, *Rethinking the Media Audience*, Londra, Sage.

Habermas, J. (1976) *The Legitimation Crisis*, Londra, Heinemann Educational.

Habermas, J. (1981a) *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and Rationalisation*, Boston, Beacon Press.

Habermas, J. (1981b) "Modernity versus postmodernity", *New German Critique*, Kış sayısı.

Habermas, J. (1983a) *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: The Critique of Functionalist Reason*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J. (1983b) "Walter Benjamin: consciousness-raising or rescuing critique", *Philosophical-Political Profiles* içinde, Londra, Heinemann Educational.

Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çev. Thomas MacCarthy, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J. (1990a) "What does socialism mean today? The rectifying revolution and the need for new thinking on the Left", *New Left Review*, 183: 3-21.

Habermas, J. (1990b) *Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J. (1993) *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, çev. C.P. Cronin, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J. (1994) "Citizenship and national identity", *The Condition of Citizenship*, der. B.V. Steenbergen, Londra, Sage.

Hall, S. (1972a) *External Influences on Broadcasting: Television's Double Bind*, CCCS Occasional Paper 1.

Hall, S. (1972b) "The determinations of news photographs", *Cultural Studies*, 3.

Hall, S. (1973) "Encoding and Decoding in Television Discourse", CCCS Occasional Paper, Birmingham.

Hall, S. (1975) "Television as a Medium and its Relation to Culture", CCCS Occasional Paper 34, Birmingham.

Hall, S. (1977) "Culture, the media and the ideological effect", *Mass Communication and Society*, der. J. Curran, Londra, Edward Arnold.

Hall, S. (1980) 'Encoding and decoding', *Culture, Media, Language* içinde, Londra, Hutchinson.

Hall, S. (1982) "The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies", der. M. Gurevitch, *Culture, Society and the Media*, Londra, Methuen.

Hall, S. (1983) "The great moving Right show", *The Politics of Thatcherism*, der. S. Hall ve M. Jacques, Londra, Lawrence and Wishart.

Hall, S. (1986) "Postmodernism and articulation" L. Grossberg'in yaptığı görüşme, *Journal of Communications Inquiry*, 10 (2): 45-60.

Hall, S. (1988a) *The Hard Road to Renewal*, Londra, Verso.

Hall, S. (1988b) "Thatcherism amongst the theorists: toad in the garden", *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. Nelson, C. ve Grossberg, L., Londra, Macmillan.

Hall, S. (1991) "Old and new identities, old and new ethnicities", *Culture, Globalization and the World System*, der. King, A., Londra, Macmillan Education.

Hall, S. (1996) "Introduction: Who needs identity?", *Questions of Cultural identity*, der. Hall, S. ve du Gay, P., Londra, Sage.

Hall, S. ve Jefferson, T. (der.) (1976) *Resistance through Rituals*, Londra, Hutchinson.

Hall, S., Critcher, C. Jefferson, T., Clarke, J. ve Roberts, B. (der.) (1978) *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Londra, Macmillan.

Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Londra.

Haraway, D. (1997) *Modest–Witness@Second–Millennium.FemaleMan–Meets–Onco-Mouse*, Londra, Routledge.

Haraway, D. (2000) *How Like a Leaf; An Interview With Thyrza Nichols Goodeve*, Londra, Routledge.

Harcourt, W. (2000) "World Wide Women and the Web", *Web. Studies: Rewiring Media Studies for the Digital Age*, der. Gauntlett, D., Londra, Arnold.

Hargreaves, I. (1993) *Sharper Vision: The BBC and the Communications Revolution*, Londra, Demos.

Harris, D. (1992) *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effects of Gramscianism on Cultural Studies*, Londra, Routledge.

Harrison, M. (1985) *Television News: Whose Bias?*, Berkshire, Hermitage.

Hartley, J. (1992) *The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Popular Media*, Londra, Routledge.

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell.

Hebdige, D. (1989) "After the masses", *Marxism Today*, Haziran.

Held, D. (1989) "Legitimation problems and crisis tendencies", *Political Theory and the Modern State* içinde, Cambridge, Polity Press.

Hermes, J. (1996). *Reading Women's Magazines*, Cambridge, Polity Press.

Hermes, J. (1997) "Gender and media studies: No woman, no cry", *International Media Research*, der. Corner, J. ve Schlesinger, P., Londra, Sage.

Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hodge, B. ve Tripp, D. (1986) *Children and Television*, Cambridge, Polity Press.

Innis, H.A. (1950) *Empire and Communications*, Oxford, Oxford University Press (Türkçesi için bakınız: *İmparatorluk ve İletişim Araçları*, çev. Nurcan Törenli, 2006, Ütopya Yayınevi, Ankara).

Innis, H.A. (1951) *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press.

Jackson, P., Stevenson, N. ve Brooks, K. (2001) *Making Sense of Men's Magazines*, Cambridge, Polity Press.

Jameson, F. (1977) *Aesthetics and Politics*, Londra, Verso.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra, Verso.

Jameson, F. (1988a) "Postmodernism and consumer society", *Postmodernism and its Discontents: Theories, Practices*, der. Kaplan, E.A., Londra, Verso.

Jameson, F. (1988b) "Cognitive mapping", *Marxism and the Interpretation of Culture*, der. Nelson C. ve Grossberg, L., Londra, Macmillan.

Jensen, J. (1990) *Redeeming Modernity: Contradictions in Media Criticism*, Londra, Sage.

Jessop, B., Bonnett, K., Bromley, S. ve Ling, T. (1984) "Authoritarian populism, two nations and Thatcherism", *New Left Review*, 147 (Eylül-Ekim): 32-60.

Katz, E. ve Liebes, T. (1985) "Mutual aid in the decoding of *Dallas:* preliminary notes from a cross-cultural study", *Television in Transition: Papers from the First International Television Studies Conference*, der. Drummond, P. ve Paterson, R., Londra, British Film Institute.

Keane, J. (1988) *Democracy and Civil Society*, Londra, Verso.

Keane, J. (1991) *The Media and Democracy*, Cambridge, Polity Press.

Keane, J. (1996) *Reflections on Violence*, Londra, Verso.

Kellner, D. (1981) "Network television and American society: introduction to a critical theory of television", *Theory and Society*, 10(1): 31-62.

Kellner, D. (1989) *Jean Baudrillard: From Marxism to Post-Modernism and Beyond*, Cambridge, Polity Press.

Kellner, D. (2000) "Virilio, war and technology: Some critical reflections", *Paul Virilio; From Modernism to Hypermodernism*, der. Armitage, J., Londra, Sage.

Key Note Market Report (1996) *Men's Magazines.*

King, A. (der.) (1991) *Culture, Globalisation and the World System*, Basingstoke, Hampshire, Macmillan.

Kline, S. (1993) *Out of the Garden: Toys and Children's Culture in the Age of TV Marketing*, Londra, Verso.

Laclau, E. (1977) *Politics and ideology in Marxist Theory*, Londra, Verso.

Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso.

Laing, S. (1991) "Raymond Williams and the cultural analysis of television", *Media Culture & Society*, 13 (2): 153-159.

Lash, S. ve Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*, Londra, Sage.

Lee, S. (1990) *The Politics of Free Speech*, Londra, Faber and Faber.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, çev. Donald Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell.

Lefebvre, H. (1992) *Critique of Everyday Life, Vol. 1*, Londra, Verso.

Lichtenberg, J. (1991) "In defence of objectivity", der. Curan, J. ve Gurevitch, M., *Mass Media and Society*, Londra, Edward Arnold.

Lister, R. (1991) "Citizenship engendered", *Critical Social Policy*, 32 (Sonbahar).

Lovibond, S. (1990) "Feminism and postmodernism", *Postmodernism and Society*, der. Boyne, R.ve Rattansi, A., Londra, MacMillan.

Lull, J. (1991) *China Turned On: Television, Reform and Resistance*, Londra, Routledge.

Mader, R. (1993) "Globo Village: Television in Brazil', *Channels of Resistance: Global Television and Local Empowerment*, der. Dowraunt, T., Londra, BFI Publishing.

Mann, M. (1970) "The social cohesion of liberal democracy", *American Sociological Review*, Haziran.

Mann, M. (1988) *States, War and Capitalism*, Oxford, Blackwell.

Marcuse, H. (1977) *The Aesthetic Dimension: Towards a Critique of Marxist Aesthetics*, Londra, Macmillan.

Marquand, D. (1994) "Reinventing federalism", *New Left Reviev*, 203: 17-26.

Marshall, T.H. (1992) *Citizenship and Social Class*, Londra, Pluto Press.

Mattelart, A. ve Mattelart, M. (1992) *Rethinking Media Theory: Signposts and New Directions*, çev. Cohen, J.A. ve Urquidi, M., Minnesota, University of Minnesota Press.

Mattelart, A., Delcourt, X. ve Mattelart, M. (1984) *International Image Markets*, Londra, Comedia.

Mauss, M. (1990) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Londra, Routledge.

McLuhan, M. (1951) *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

McLuhan, M. (1962) *The Gutenberg Galaxy*; *the Making of Typographic Man*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

McLuhan, M. (1969) *Counterblast*, New York, Harcourt, Brace and World.

McLuhan, M. (1994) *Understanding Media: the Extensions of Man*, Londra, Routledge.

McLuhan, M. ve Fiore, Q. (1967) *The Medium is the Message*, Harmondsworth, Penguin.

McLuhan, M. ve Fiore, Q. (1968) *War and Peace in the Global Village*, New York, Bantam Books.

McLuhan, M. ve Powers, B.R. (1989) *The Global Village*, Oxford, Oxford University Press.

McNair, B. (1994) *News and Journalism in the UK: A Textbook*, Londra, Routledge.

McQuail, D. (1992) *Mass Communication Theory: An Introduction*, 2. Baskı, Londra, Sage.

McGuigan, J. (1992) *Cultural Populism*, Londra, Routledge.

McRobbie, A. (1978). "*Jackie:* an ideology of adolescent femininity"; yeni basımı "*Jackie* magazine: romantic individualism and the teenage girl" (1991), *Feminism and Youth Culture*, Londra, Macmillan, 81-134.

McRobbie, A. (1991). "*Jackie* and *Just Seventeen*: girls' comics and magazines in the 1980s", *Feminism and Youth Culture*, Londra, Macmillan, 135-188.

McRobbie, A. (1994) *Postmodernism and Popular Culture*, Londra, Routledge.

Melucci, A. (1989) *Nomads of the Present*, Londra, Hutchinson Radius.

Melucci, A. (1996) *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press.

Menninghaus, W. (1991) "Walter Benjamin's theory of myth", *On Walter Benjamin*, der. Smith, O., Cambridge, MA, MIT Press.

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

Miller, J. (1971) *McLuhan*, Londra, Fontana/Collins.

Mintel Market Intelligence (1997) Men's Lifestyle Magazines (detaylar için www.mintel.com).

Modleski, T. (1988) *Loving with a Vengeance: Mass Produced Fantasies for Women*, Londra, Routledge.

Moore, S. (1989) "Getting a bit of the other - the pimps of post-modernism", *Male Order: Unwrapping Masculinity*, der. R. Chapman ve J. Rutherford, Londra, Lawrence&Wishart, 165-192.

Morley, D. (1980) *The 'Nationwide' Audience*, Londra, British Film Institute.

Morley, D. (1981) "The *Nationwide* audience: a critical Postscript", *Screen Education*, 39.

Morley, D. (1988) *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, Londra, Routledge.

Morley, D. (1992) *Television, Audiences and Cultural Studies*, Londra, Routledge.

Morrison, D. (1992) *Television and the Gulf War* (Acamedia Research monograph 7), Londra, John Libbey.

Mort, F. (1996). *Cultures of Consumption: Masculinities and Social Space in Late Tuentieth-century Britain*, Londra, Routledge.

Mosco, V. (1996) *The Political Economy of Communication*, Londra, Sage.

Mulgan, G. (1997) *Connexity*, Londra, Chatto and Windus.

Murdock, G. (1978) "Blindspots in Western Marxism - a reply to Dallas Smythe", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 2(2).

Murdock, G. (1992) "Citizens, consumers, and public culture", *Media Cultures*, der. Skovmand, M. ve Schroder, M.C., Londra, Routledge.

Nairn, T. (1969) "McLuhanism: the myth of our time", *McLuhan Pro and Con*, der. Rosenthal, R., Harmondsworth, Penguin.

Nairn, T. (1964) "The British political elite", *New Left Review*, 23.

Nairn, T. (1988) *The Enchanted Glass: Britain and its Monarchy*, Londra, Radius.

Negrine, R. (1994) *Politics of the Mass Media*, Londra, Routledge.

Nixon, S. (1993) "Looking for the holy grail: publishing and advertising strategies for contemporary men's magazines", *Cultural Studies* 7, 467-92.

Nixon, S. (1996) *Hard Looks: Masculinities, Spectatorship and Contemporary Consumption*, Londra, UCL Press.

Nixon, S. (1997). 'Exhibiting masculinity', *Representtion: Cultural Representations and Signifying Practices*, der. Hall, S., Londra, Sage; 291-336.

Norris, C. (1990) *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy,* Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Ong, W.J. (1977) *Interfaces of the Word*, Ithaca, NY, Cornell University Press.

Parekh, B. (1991) "British Citizenship and Cultural difference", *Citizenship*, der. G. Andrews, Londra, Lawrence and Wishart.

Pateman, C. (1982) "Critique of the public/private dichotomy", *Feminism and Eguality*, der. A. Phillips, Oxford, Blackwell.

Pateman, C. (1989) *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press.

Phillips, A. (1991) *Engendering Democracy*, Cambridge, Polity Press.

Phillips, D. ve Tomlinson, A. (1992) "Homeward bound: leisure, popular culture and consumer capitalism", *Come on Down? Popular Media Culture*, der. D. Strinati ve S. Wagg, Londra, Routledge.

Philo, G. (1987) "Whose news?", *Media, Culture & Society*, 9(4): 397-406.

Philo, G. (1990) *Seeing and Believing: The Influence of Television,* Londra, Routledge.

Pieterse, J.N. ve Parekh, B. (1995) "Shifting imaginaries: decolonization, internal decolonization, postcoloniality", *The Decolonization of the Imagination: Culture, Knowledge and Power*, der. Pieterse, J.N. ve Parekh, B., Londra, Zed Books.

Plant, S. (1992) *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*, Londra, Roudedge.

Plant, S. (1996) "On the Matrix: cyberfeminist simulations", *Cultures of the Internet*, der. in Shields, R., Londra, Sage.

Plant, S. (1997) *Zeros + Ones: Digital Women + The New Technoculture*, Fourth Estate, Londra.

Poster, M. (1990) *The Mode of Information*, Chicago University Press.

Poster, M. (1994) "The mode of information and postmodernity", *Communication Theory Today,* der. Crowley, D. ve Mitchell, D., Cambridge, Polity Press.

Poster, M. (1995) *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press.

Poster, M. (1996) "Cyberdemocracy; internet and the public sphere", *Internet Culture*, der. Porter, D., Londra, Routledge.

Poster, M. (1997) "Postmodern Virtualities", *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk; Cultures of Technological Embodiment*, der. Featherstone, M. ve Burrows, R., Londra, Sage.

Postman, N. (1982) *The Disappearence of Childhood*, New York, Dell.

Postman, N. (1985) *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*, Londra, Methuen.

Postman, N. (1993) *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York, Alfred A. Knot.

Potter, D. (1994) "The present tense", Melvyn Bragg'la yapılan görüşme, *New Left Review*, 205: 131-40.

Poulantzas, N. (1975) *Political Power and Social Classes*, Londra, Verso.

Poulantzas, N. (1978) *State, Power, Socialism*, Londra, Verso.

Pursehouse, M. (1987) *Life's More Fun with your Number One 'Sun' -Interviews with some 'Sun' Readers*, CCCS Occasional Paper, No 85, Birmingham.

Radway, J. (1986) "Identifying ideological seams: mass culture, analytical method, and political practice", *Communication*, 9: 93-123.

Radway, J. (1987) *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, Londra, Verso.

Ransome, P. (1992) *Antonio Gramsci: a New Introduction*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Reeves, G. (1993) *Communications and the 'Third World'*, Londra, Routledge.

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, çev. ve der. Thompson, J.B., Cambridge, Cambridge University Press.

Robertson, R. (1992) *Globalisation: Social Theory and Global Culture*, Londra, Sage.

Robins, K. (1997) "Cyberspace and the world we live in", *Cyberspace/ Cyberbodies/Cyberpunk; Cultures of Technological Embodiment*, der. Featherstone, M. ve Burrows, R., Londra, Sage.

Robins, K. ve Webster, F. (1999) *Times of the Technoculture: From the information society to the virtual life*, Londra, Routledge.

Ross, A. (1994) "The new smartness", *Culture on the Brink: Ideologies of Technology*, der. Bender, G. ve Druckrey, T., Seattle, Bay Press.

Roszak, T. (1986) *The Cult of information*, Cambridge, Luttenvorth Press.

Rustin, M. (1992) "Democracy and social rights", *New Left Review*, 191.

Said, E. (1978) *Orientalism*, Londra, Routledge.

Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*, Londra, Chatto and Windus.

Saussure, E. de (1974) *Course in General Linguistics*, Londra, Fontana.

Sayers, J. (1986) *Sexual Contradictions: Psychology, Psychoanalysis, and Feminism*, Londra, Tavistock.

Scannell, P. (1986) "Broadcasting and the politics of unemployment: 1930-1935", *Media, Culture and Society: a Critical Reader*, der. Collins, R., Londra, Sage.

Scannell, P. (1990) "Public service broadcasting: the history of a concept", *Understanding Television*, der. Goodwin A. ve Whannel, G., Londra, Routledge.

Scannell, P. (1992) "Public service broadcasting and modern public life", *Culture and Power: a Media, Culture and Society Reader*, der. Scannell, P., Londra, Sage.

Schiller, H. (1970) *Mass Communication and American Empire*, New York, M.E. Sharpe.

Schiller, H. (1986) "Electronic information flows: new basis for global domination?", *Television in Transition*, der. Drummond, P. ve Paterson, R., Londra, British Film Institute.

Schiller, H. (1991) "Not yet the post-imperialist era", *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 8: 13-28.

Schiller, H. (1996) *Information Inequality; The Deepening Crisis of America*, Londra, Routledge.

Schlesinger, P (1978) *Putting 'Reality' Together*, Londra, Constable.

Schlesinger, P. (1990) "Rethinking the sociology of journalism: sources, strategies and the limits of media-centrism", *Public Communication: The New Imperatives*, der. Ferguson, M., Londra, Sage.

Schlesinger, P. (1991) *Media, State and Nation-Political Violence and Collective Identities*, Londra, Sage.

Schlesinger, P., Emerson Dobash, R., Dobash, R.P. ve Weaver, C.K. (1992) *Women Viewing Violence*, Londra, British Film Institute.

Schudson, M. (1993) *Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society*, Londra, Routledge.

Segal, L. (1999) *Why Feminism?*, Cambridge, Polity Press.

Seidler, V.J. (1991) (ed.) *The Achilles Heel Reader: Men, Sexual Politics and Socialism*, Londra, Routledge.

Siune, K. ve Truetzschler, W. (1992) *Dynamics of Media Politics: Broadcast and Electronic Media in Westem Europe*, Londra, Sage.

Smart, B. (1992) *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, Londra, Routledge.

Smart, B. (1993) "Europe/America: Baudrillard's fatal comparison", *Forget Baudrillard?*, der. Rojek, C. ve Turner, B.S., Londra, Routledge.

Smith, A.D. (1990) "Towards a global culture?", *Nationalism, Globalisation and Modernity*, der. Featherstone, M., Londra, Sage.

Smythe, D. (1977) "Communications blindspots of Western Marxism", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 1(3): 1-27.

Soja, E. (1989) *Postmodern Geographies: The Assertion of Space in Critical Social Theory*, Londra, Verso.

Soothill, K. ve Walby, S. (1990) *Sex Crime in the News*, Londra, Routledge.

Soper, K. (1979) "Marxism, materialism and biology", *Issues in Marxist Philosophy: Materialism*, der. Mepham, J., Brighton, Harvester.

Soper, K. (1990) *Troubled Pleasures*, Londra, Verso.

Sparks, C. (1987) "Striking results", *Media, Culture & Society*, 9.

Sparks, C. (1992a), "Popular journalism: theories and practice", *Journalism and Popular Culture*, der. Dahlgren P. ve Sparks, C., Londra, Sage.

Sparks, C. (1992b) "The popular press and political democracy", *Culture and Power: a Media, Culture and Society Reader*, der. Scannell, P., Londra, Sage.

Squires, J. (1996) "Fabulous feminist futures and lure of cybercultures", *Fractural Dreams*; *New Media in a Social Context*, der. Dovey, J., Londra, Lawrence ve Wishart.

Stallabras, J. (1996) *Gargantua: Manufactured Mass Culture*, Londra, Verso.

Stevenson, N. (1995) *Culture, Ideology and Socialism: Raymond Williams and E.P. Thompson,* Aldershot, Avebury Press.

Stevenson, N. (1999) *The Transformation of the Media: globalisation, morality and ethics*, Harlow, Longman.

Street, J. (2001) *Mass Media, Politics and Democracy*, Houndmills, Palgrave.

Taylor, C. (1989) *Sources of Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1991) "Language and Society", *Communicative Action*, der. Honneth, A. ve Jonas, H., Cambridge Polity Press.

Tester, K. (1999) "The moral consequentiality of television", *European Journal of Social Theory* 2(4):469-83.

Thompson, E.P. (1978) "The peculiarities of the English", içinde *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra, Merlin; New York, Monthly Review Press.

Thompson, J.B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity Press.

Thompson, J.B. (1990) *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge, Polity Press.

Thompson, J.B. (1994) "Social theory and the media", *Communication Theory Today,* der. Crowley, D. ve Mitchell, D., Cambridge, Polity Press.

Thompson, J.B. (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Pres.

Thompson, J.B. (1997) "Scandal and social theory", *Media Scandals*, der. Lull, S. ve Hinerman, S., Cambridge, Polity Press.

Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism*, Londra, Pinter.

Tuchman, G. (1978) *Hearth and Home: Images of Women and the Media*, New York, Oxford University Press.

Turner, B.S. (1993a) "Contemporary problems in the theory of citizenship", *Citizenship and Social Theory* içinde, Londra, Sage.

Turner, B.S. (1993b) "Cruising America", *Forget Baudrillard?*, der. Rojek, C. ve Turner, B.S., Londra, Routledge.

Turner, B.S. (1994) "Postmodern culture/modern citizens", *The Condition of Citizenship*, der. Steenbergen, B.V., Londra, Sage.

Turner, G. (1991) *British Cultural Studies: An Introduction*, Boston, Unwin Hyman.

Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: mobilities for the twenty-first century*, Londra, Routledge.

Van Dyk, T.A. (1991) *Racism and the Press: Critical Studies in Racism and Migration,* Londra, Routledge.

Van Dijk, J. (1999) *The Network Society*, Londra, Sage.

Van Zoonen, L. (1998) "The ethics of making private life public", *The Media in Question*, der. Brants, K., Hermes, J. ve van Zoonen, L., Londra, Sage.

Virilio, P. (1989) *War and Cinema: The Logistics of Perception*, Londra, Verso.

Virilio, P. (1994) *The Vision Machine*, çev. J. Rose, Bloomington and Indianapolis, Indiana University.

Virilio, P. (1995) *The Art of the Motor*, çev. J. Rose, Minneapolis, Londra, University of Minnesota Press.

Virilio, P. (1997) *Open Sky*, Londra, Verso.

Virilio, P. (1998) "Military space", *The Virilio Reader*, der. Der Derran, J., Oxford, Blackwell.

Virilio, P. (1999) *Politics of the Very Worst-An Interview by Philippe Petit*, çev. M. Caraliere, Semiotext(e), Columbia University, New York.

Virilio, P. (2000a) *The Information Bomb*, Londra, Verso.

Virilio, P. (2000b) *Polar Inertia*, Londra, Sage.

Virilio, P. (2000e) *Strategy of Deception*, Londra, Verso.

Volosinov, V.N. (1986) *Marxism and the Philosophy of Language*, çev. L. Matejka ve I.R. Titunik, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Wakeford, N. (2001) "Networking women and girls with information/communication technology: surfing tales of World Wide Web", *The Cybercultures Reader*, der. Bell, D. ve Kennedy, B.A., Londra, Routledge.

Webster, R. (1990) *A Brief History of Blasphemy*, Southwold, Orwell Press.
Webster, F. (1995) *Theories of the Information Society*, Londra, Routledge.
White, C.L. (1970) *Women's Magazines, 1693-1968*, Londra, Michael Joseph.
White, S. (1988) *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
Wilding, F. (2001) "Where is Feminism in Cyberfeminism?", http://www-art.cfa.cmu.edu/www-wilding/wherefem.html.
Williams, R. (1952) *Drama from Ibsen to Eliot*, Londra, Chatto and Windus.
Williams, R. (1961) *Culture and Society (1780-1950)*, Harmondsworth, Penguin.
Williams, R. (1962) *Communications*, Harmondsworth, Penguin.
Williams, R. (1965) *The Long Revolution*, Harmondsworth, Penguin.
Williams, R. (1973) "Base and superstructure in Marxist cultural theory", *New Left Review*, 82.
Williams, R. (1974) *Television: Technology and Cultural Form*, Londra, Fontana/Collins.
Williams, R. (1978) "Problems of materialism", *New Left Review*, 109: 3-17.
Williams, R. (1979a) *Politics and Letters: Interviews with 'New Left Review'*, Londra, Verso.
Williams, R. (1979b) *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
Williams, R. (1980) *Problems in Materialism and Culture*, Londra, Verso.
Williams, R. (1982) *Culture*, Londra, Fontana.
Williams, R. (1985) *Towards 2000*, Londra, Penguin.
Williams, R. (1987) "The press we don't deserve", *The British Press: A Manifesto*, der. Curran, J., Londra, Macmillan.
Williams, R. (1988) "Culture is ordinary" (1958), *Resources of Hope* içinde, Londra, Verso.
Williams, R. (1989a) "A defence of realism", *What I Came to Say* içinde, Londra, Hutchinson.
Williams, R. (1989b) "Isn't the news terrible?", *What I Came to Say* içinde, Londra, Hutchinson.
Williams, R. (1989c) *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*, Londra, Verso.
Williams, R. ve Orrom, M. (1954) *Preface to Film*, Londra, Film Drama.
Willis, P. (1990) *Common Culture*, Buckingham, Open University Press.
Winship, J. (1987) *Inside Women's Magazines*, Londra, Pandora Press.

Dizin

Abba, 275
Adam, B., 211, 212
Adorno, T., 11, 92, 95, 96, 98, 99, 100, 103, 318
ağ toplumu, 298, 299, 311, 314, 315, 342, 345
Althusser, L., 30, 35, 38, 58, 69, 70, 71, 73, 80, 136, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 293, 295
altyapı ve üstyapı modeli, 35
America Online (şirket), 304
Amerikan kültürü, 99, 111, 172, 262, 279, 301, 306, 318
Anderson, B., 45, 108, 202
Anderson, Perry, 82, 91, 120, 246
Ang, Ien, 41, 130, 172-175, 189, 190, 352
Arendt, H., 119
armağan mübadelesi, 257, 258
Armitage, John, 325, 336
Attitude (dergi), 185
avangartçılık, 117, 249
aydınlanma, 91, 107, 120, 153, 235, 282

Babam İçin (*In the Name of the Father*), 271, 274, 276, 288
Bad News kitapları, 52, 53
Ballaster, R., 182, 289
Barbero, J.M., 189
Barrett, Michelle, 171
Barthes, Roland, 76, 80, 228
Baudrillard, Jean, 16, 19, 21, 112, 196, 213, 244-297, 356
Bauman, Zygmunt, 48, 238, 259, 290
BBC *bkz.* İngiliz Radyo Televizyon Kurumu
Bell, Daniel, 298
Benhabib, Seyla, 121, 124
Benjamin, Jessica, 20, 119, 125, 178
Benjamin, Walter, 92, 96-98, 268
Benton, T., 246, 296
bilinç felsefesi, 92
bilişsel haritalama, 277
birincil tanımlayıcılar, 67, 79
Birmingham Six, 271
Birmingham Üniversitesi, *bkz.* Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi
Bobbio, Norberto, 123, 235
boş zamanın ideolojisi, 149
Bourdieu, P., 100, 112, 145, 160, 163, 173, 287
Braidotti, Rosi, 125, 341, 344
Brecht, Bertolt, 97
Brezilya, 304
Brooks, Kate, 10, 184, 189
burjuva kamusal alan, 86, 87, 248
Bush, George, 71, 216, 283
bütünsel anlatım, 34

Campion, Jane, 117
Carey, James W., 133, 198, 215
Castells, Manuel, 298, 299, 309-323, 333, 338, 345, 349
Castoriadis, C., 61, 120, 253

Chaplin, Charlie, 328
Charles, Galler Prensi, 120, 269, 321
Chodorow, Nancy, 125, 178
Conlon, Gerry, 271
Costello, Elvis, 11
Cumberbatch, G., 57, 59, 82
Curran, J., 42, 94, 112, 113, 132, 190

Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi, 134, 180

Dahlgren, P., 335
Dallas, 27-28, 43-44, 172-174, 189-190
de Certeau, Michel, 152-154, 168
Debord, G., 244, 247-249, 260, 275, 277, 292
demokrasi, 19, 49, 51, 72, 84, 93, 109, 111, 120, 122, 123, 156, 235, 263, 279, 291, 301, 315, 319, 351
demokratik realizm, 31, 34, 43, 47, 48, 51
devletin baskı aygıtları (DBA), 69
devletin ideolojik aygıtları (DİA), 69-73
dezenformasyon, 331
Diana, Galler Prensesi, 269
dilsel göstergeler, 163
disipliner iktidar, 234, 235
doğalcı yanılsama, 71
Downey, J., 317
duvar yazısı, 266
Dünya Kupası, 130
düşünümsellik, 187, 324

Eagleton, Terry, 43, 45, 64, 92, 149, 281
Edwards, Tim, 184
egemen ideoloji, 54, 56, 80, 99, 146, 147, 171
egemen kültür, 90, 91, 95, 102, 151, 164, 306
egemen söylemler, 73
elektronik iletişim biçimleri, 205, 223, 237, 241
Elliott, A., 9
Elliott, G., 247
Elliott, P., 106
enformasyon toplumu, 20, 94, 299, 300, 312, 318, 329, 334, 340, 358
Enzensberger, H.M., 27, 43, 265, 266
erkek dergileri, 183, 184
erkek egemenliği, 139, 171, 175
eşitsizlik, 83
etnik şiddet, 49
Evans, W.A., 190
eylemlilik, 13, 143, 283, 316

feminizm, 83, 124, 171, 191, 283, 341, 361
Ferguson, Marjorie, 229-230
FHM (dergi), 185
film, 40, 69, 89, 116, 117, 169, 205, 208, 210, 267, 268, 271, 275, 284, 288, 304
Fiore, Q., 206, 209, 211
Fiske, John, 51-60, 101, 102, 133, 150-176, 189-193, 352
Flax, J., 179
fotografik imgeler, 327
Foucault, Michel, 38, 207, 234, 235, 282, 283
Frankfurt Okulu, 19, 87, 91-99, 103, 116, 131, 149, 153, 200, 318
Fraser, Nancy, 74, 126, 193
Frazer, Elizabeth, 182
Frow, John, 168

Gane, M., 244, 262, 264, 272
Garnett, Tony, 34

Garnham, Nicholas, 43-44, 110, 112, 113, 161, 317
Geertz, Clifford, 132
gelenek, 85, 106, 110, 143, 198, 220
Geras, Norman, 35, 44, 295
gerçek sanallık, 312
Giddens, Anthony, 10, 19, 45, 79, 119, 143-145, 216-217, 219, 220-226, 240, 323, 356
Gilroy, P., 101, 108, 280
Giroux, Henry, A., 111, 113
Glasgow Üniversitesi Medya Grubu (GUMG), 25-28, 52-62, 68, 75, 76, 84
Goffman, E., 231
Golding, P., 26, 79, 112, 144, 162
Goody, Jack, 19, 216- 219, 223-226, 240
gösteren ve *gösterilen*, 214, 274, 284
göstergebilim, 23, 135, 152
gözetim, 186, 227, 230, 234, 241, 326, 328, 330, 334
Gramsci, A., 30, 35, 37, 46, 66, 71, 278
Gray, Ann, 9, 140, 142, 168, 177, 179, 352

Habermas, Jürgen, 15, 16, 20, 45, 48, 85-99, 102, 103, 105, 107, 109, 110, 113, 115-127, 142, 157, 166, 208, 221, 237, 254, 261, 276, 279, 281, 292, 314, 318, 353, 356
hakikat iddiaları, 57, 59, 92, 98, 156, 282
Hall, Stuart, 9, 25-28, 64-84, 133, 134, 135, 137, 138, 142, 150, 213, 214, 229, 290, 310, 337, 348
hapishane toplumu, 234, 235
Haraway, Donna, 339, 343, 345
Harcourt, Wendy, 344
Harrison, M., 52, 60
Hartley, J., 57, 58, 60, 156
Harvey, David, 228, 230
Hayırseverlik, 258
Hebdige, Dick, 161
Hegemonya, 35, 46, 66, 351, 363
Held, David, 104, 123, 124
Hermes, Joke, 9, 125, 182, 183, 191
Hindistan, 305
Hobsbawm, Erich, 49, 50
Hodge, B., 155, 165
Hoggart, Richard, 99
Horkheimer, M., 92, 95, 97-100, 103, 319
Hurd, Douglas, 106
hümanizm, 245, 247, 283, 293, 297

Innis, Harold A., 17, 197-199, 202, 205, 225, 226
ırkçılık, 236, 294
ITV (bağımsız televizyon), 58, 106

içepatlama, 208, 209, 213, 233, 240, 243, 250, 279, 357
içerik analizi, 41, 58, 61, 169, 180
ideal konuşma durumu, 92, 116, 125
ideoloji, 13, 19, 27, 37, 43, 45, 54, 66, 69, 71, 78, 81, 83, 84, 91, 95, 97, 104, 146, 148, 150, 159, 163, 165, 175, 176, 180, 183, 226, 245, 246, 280, 282, 285, 291
ifade özgürlüğü, 25, 47, 48, 107
ihtiyaç, 51, 118, 122, 129, 131, 160, 176, 246, 248, 250, 294, 295, 297, 303
ikincil tanımlayıcılar, 67
iktidar bloku, 57, 60, 102, 133, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 161, 162, 164, 165, 166, 189
iletişim emperyalizmi, 271
iletişimsel eylem, 94, 120, 122, 279

iletişimsel rasyonalite, 92, 116
ilişkisel imge, 328
İngiliz kraliyet ailesi, 38
İngiliz Radyo Televizyon Kurumu (BBC), 32, 38, 54-59, 62, 63, 106, 110, 148
insan doğası, 242, 245, 250, 266, 294, 295
internet, 364
İşçi Partisi, 31, 136
işlevselcilik, 71
izleyici araştırmaları, 19, 41, 353, 356
izleyici katılımı, 160, 204, 224

Jackie (dergi), 180-182
Jackson, Michael, 321
Jackson, Peter, 184
Jameson, E., 19, 22, 348, 356
Jameson, Fredric, 34, 45, 96, 131, 272-281, 284, 286, 288, 292, 293
Jenson, J., 237
Jessop, B., 81
jouissance, 156, 188
Just Seventeen (dergi), 181

kablo teknolojisi, 129
kadın dergileri, 172, 183, 187
kamu hizmeti yayıncılığı, 28, 40, 44, 106, 109, 112, 189, 280
kamuoyu anketleri, 267
kamusal kültürler, 86, 191, 280, 302, 321, 334
Kapitalizm, 104, 255, 258, 259
Katz, E., 190
Keane, John, 32, 108, 168
Kellner, D., 65, 244, 249, 262, 290, 334
Kennedy, John F., 276
Kimlik, 171, 175, 365
Kipling, Rudyard, 216
Kline, Stephen, 233
kodlanmış metin, 66, 137
Kosova Savaşı, 331
kozmopolitizm, 280, 324
Körfez Savaşı, 18, 121, 220, 247, 280
kötülük ilkesi, 263
Kuzey İrlanda, 106, 107
kullanımlar ve doyumlar araştırmaları, 131, 143
kültür teorisi, 50, 57, 64, 132, 133, 150, 152, 247, 263, 278
kültürel çalışmalar, 17, 23, 57, 69, 99, 104, 171, 188, 199, 308
kültürel çalışmalara simgesel yaklaşım, 132
kültürel emperyalizm, 308, 317
kültürel materyalizm, 30, 36, 39
kültürel mesafe, 96
kültür tanımı, 30
kürcselleşme, 13, 46, 86, 99, 108, 168, 189, 213, 322, 323, 341, 345, 347

Laclau, E., 57, 64, 72, 73, 136, 138
Langue, 144
Leavis, F.R., 30, 51, 200
Lee, Simon, 47
Lee, Spike, 34
Lefebvre, Henri, 149, 227-229
Liberalizm, 25, 366
Lichtenberg, Judith, 59
Lister, R., 124
Live Aid, 18, 119
Loach, Ken, 34, 107
Loaded (dergi), 185
Lovibond, Sabina, 283
Lull, James, 150

MacDonald, Ramsay, 9, 111
maçoluk, 186
Madonna, 49, 151, 158, 169
Malcolm X, 34

Mann, Michael, 104
Marksizm, 16, 25, 32, 35, 37, 44, 85, 91, 242, 244, 246, 247, 249, 252-254, 257, 258, 260, 265, 280, 294, 299, 325, 366
Marshall, T.H., 15, 119, 124, 195, 196, 199, 200, 211, 227, 233, 243
Marx, Karl, 36, 96, 122, 244, 245, 246, 247, 253, 283, 294, 295, 296
matbaa kültürü, 116, 202, 203, 206, 207, 218, 219, 231, 232, 239, 267, 292, 348
Mattelart, A., 213, 304, 305
Mattelart, M., 213, 304, 305
Mauss, M., 244, 257, 258, 260
McCarthy, Thomas, 87
McGrath, John, 34
McGuigan, Jim, 10, 165
McLuhan, Marshall, 15, 17, 19, 21, 195-243, 264-267, 277, 282, 291-293, 297, 347, 356, 357
McRobbie, Angela, 180, 181, 183, 289
medya emperyalizmi, 173, 190, 280, 300, 304, 306, 309, 318
Meksika, 315
melezlik, 19, 210, 240, 307, 360
melodramlar, 189
Melucci, A., 112, 187, 338
Men's Health (dergi), 186
metnin göndergesel uğrağı, 286, 288
MeTV, 210, 239
Meyrowitz, Joshua, 215, 231, 232, 233, 235
Michael, George, 164, 321
Microsoft (şirket), 304
Miller, J., 214
milliyetçilik, 108, 307
mit, 98, 270, 300
Mitterand, François, 209
mobil özel mülkiyetçilik (mobile privatism), 40, 90
modernite, 45, 86, 206, 219, 220, 223, 226, 243, 271, 293, 316, 322, 335, 340, 341, 354, 356
Monroe, Marilyn, 328
Moore, S., 9, 184
Morley, David, 132-150, 173, 176, 193, 352
Mort, F., 184
Mouffe, C., 57, 64, 72, 73
Murdoch, Rupert, 80, 170
Murdock, Graham, 26, 28, 79, 106, 115

Nairn, Tom, 90, 91, 213
Nationwide, 134-137, 145-147
neo-liberalizm, 64, 114, 124, 259
neo-Marksistler, 308
nesnellik, 53, 56, 57, 59, 62, 65, 80, 242, 349
Nietzsche, Friedrich, 244, 282, 283, 289, 294
niş pazarlama, 307
Nixon, Richard, 184, 321
Norris, Christopher, 285

okuryazar toplumlar, 217
omnivoyance, 327
Ong, Walter, 198
Orrom, M., 34

ölümcül teori, 261, 266
ötekilik, 228, 238
özneilik, 74, 92, 176, 191, 226, 282

para piyasaları, 255
Parekh, B., 109, 124, 307
parodi, 274
parole, 144
Passeron, C.P., 164

Pateman, Carole, 124, 125
pembe diziler, 57, 126, 134, 137, 140, 158, 160, 172, 174, 189, 190, 232, 312, 321, 364
Phillips, A., 124, 149, 171
Philo, Greg, 52, 60, 146, 147, 149
Pieterse, J.N., 307
Plant, Sadie, 248, 259, 342, 343
Popper, Karl, 97
Popülizm, 159
Poster, Mark, 251, 335
Postman, N., 232, 237, 337
postmodernizm, 19, 23, 242, 272, 284, 367
postyapısalcılık, 35
potlaç, 257
Poulantzas, N., 35, 64
Powers, B.R., 210
propaganda, 285
Pursehouse, Mark, 169

Radway, Janice, 175-178, 181
Reeves, G., 305
Reith, Lord, 32, 110
Reklamcılık, 33, 201, 265
Ricœur, P., 286, 288
Robertson, R., 214, 306
Robins, K., 325
Rodin, August, 327
Ross, Andrew, 337
Rushdie, Salman, 46, 47, 48, 50

Said, E., 47, 279, 308
sanal gerçeklik, 239, 269, 324, 335
Saussure, E. de, 75, 214, 286
Sayers, J., 179
Scannell, Paddy, 105, 111
Schiller, Herbert, 7, 49, 298, 300, 301-306, 309, 317, 345
Schlesinger, P., 62, 63, 68, 102, 106, 192, 231
Schudson, Michael, 164
Seaton, J., 42, 94
Segal, L., 343
sembolik şiddet, 164
semiyotik, 19, 52, 61, 72, 75, 81, 83, 137, 138, 141, 149, 150, 157, 159, 161, 162, 165, 168, 190, 192, 193, 200, 226, 287, 290, 309, 349, 352, 356, 360
Shakespeare, William, 268
siberfeminizm, 322, 341, 342, 345, 360
siborg miti, 339
Silikon Vadisi, 310
simülasyon, 16, 250, 268, 284, 291, 297, 335, 357
sinema *bkz.* film
sivil toplum, 26, 31, 38, 73, 85, 87, 97, 110, 124
siyasal partiler, 79, 103, 313, 320, 351
skandal, 167, 310, 313, 317, 320, 321
skolastik yanılgı, 100
Smart, B., 262, 290
Smythe, Dallas, 27, 28, 43, 44
Soja, Edward, 212
Sontag, Susan, 117
Soothill, K., 191
Soper, Kate, 125
sosyal teori, 9, 13, 14, 17, 18, 22, 28, 79, 86, 97, 133, 145, 197, 212, 234, 240, 242, 258, 262, 278, 282, 283, 293, 294, 297, 299, 333, 344, 345, 358, 359, 366
sosyalizm, 31, 319
söylem etiği, 122, 123
sözlü toplumlar, 198, 208, 217, 240
Sparks, Colin, 42, 59, 94, 108, 167
Squires, J., 343
Stallabrass, Julian, 303
Stone, Oliver, 285
Strindberg, August, 289
Sun, 169, 236

şiddet, 67, 87, 146, 174

tabloid basın, 73, 94, 158, 165, 169, 170
talk-şovlar, 126, 168, 224, 268, 269, 321
tarafsızlık, 56, 60, 62, 65, 80, 102, 109, 126
Taylor, Charles, 120
teknofobi, 333, 337
teknolojik belirlenimcilik, 196, 215, 226, 240, 290, 300, 317, 338
teknopoli, 337
telekent, 238, 239
televizyon, 14, 34, 35, 39-42, 44, 50, 52, 53, 56, 57, 59, 61, 62, 65, 71, 77, 82, 89, 103- 108, 112, 117, 130, 133, 134, 138-141, 144, 148-150, 155, 161, 165, 196, 199, 205, 210, 214, 216, 220, 224, 231-233, 237-239, 247, 251, 259, 263-267, 269, 287, 291, 299, 302, 304, 307, 311, 313, 320, 323, 326, 329, 331, 352, 355, 364
televizyon akışı, 41, 50
Tester, Keith, 113
Thatcher, Margaret, 73
Thatcherizm, 66, 68, 71, 72, 73, 75, 80, 81, 82
Thompson, E.P., 246
Thompson, J.B., 10, 69, 92, 99, 110, 114, 122, 145, 170, 215, 216, 218, 233, 235, 320, 324
Time Warner (şirket), 304
toplumsal cinsiyet ilişkileri, 141, 185, 187, 193, 194
toplumsal denetim, 49, 149, 150, 251, 278, 291
toplumsal dışlama, 363
Tripp, D., 155, 165
Turner, B.S., 66, 119, 262
tüketicilik, 114, 301, 307
tüketim, 68, 85, 114, 125, 130, 135, 143, 184, 185, 187, 190, 191, 201, 243, 249, 250, 251, 255, 256, 258, 259, 264, 277, 278, 287, 288, 291, 294, 297, 303, 349, 366
tüketim kültürü, 185, 187, 201, 277, 366
TV Globo (şirket), 304

ulus devletler, 38, 41, 101, 172, 195, 226, 230, 248
Urry, John, 256, 318, 324
Utopia (dergi), 224
uydu yayıncılığı, 226
uzman sistemler, 221
uzun devrim, 31, 34, 39, 49

V. George, Kral, 38
Van Dijk, J., 166, 299
Van Gogh, Vincent, 273
Vietnam Savaşı, 284
Virilio, Paul, 298, 300, 323-337, 340, 344, 345
Volosinov, V.N., 30, 286, 287

Wakeford, N., 339, 342
Walby, S., 191
Warhol, Andy, 273
Weber, Max, 93, 97
Webster, F., 317, 318, 326
Webster, Richard, 46, 47,
Williams, Raymond, 25, 26, 28-52, 61, 65, 66, 75, 80, 84, 90, 99, 106, 111, 117, 131, 145, 166, 169, 200, 212, 214, 254, 261, 281, 286, 287, 289, 290, 292, 314, 353, 356
Willis, Paul, 100, 101
Wilson, Harold, 54

Winship, Janice, 181

yapılaşma teorisi, 143, 144
yapısalcılık, 16, 69, 143, 152, 216
yarışma programları, 135
yaşam dünyası, 20, 64, 93, 97, 131, 216, 289, 308, 351
Yayın Araştırma Birimi, (*Broadcasting Research Unit*), 58
yeni revizyonistler, 102, 308
Yeni Sağ, 67, 71, 73, 81, 261, 289
Yeni Sol, 27, 28, 113, 254
yorumlama teorisi, 136
yozlaşma, 313
yurttaşlık, 13, 34, 81, 94, 109, 111, 114, 115, 119, 123, 125, 193, 228, 257
yüksek kültür, 30, 95, 99, 156, 159, 163, 189

Zapatistalar, 315

Medya kültürlerinin bugün taşıdığı anlam nedir? Birçoğumuzun kabul edeceği gibi, küresel kitle iletişim biçimlerinin ortaya çıkması, gündelik hayatın deneyimsel içeriğini yeniden şekillendirdi. Ancak diğer araştırma alanlarıyla kıyaslandığında, iletişim alanı ne kadar önem taşımaktadır? Kitle iletişim çalışmaları ile toplumsal pratiğin diğer boyutları arasındaki ilişki nedir? Farklı iletişim araçları zaman ve mekân ilişkilerini nasıl yeniden biçimlendirdi? Medya kültürleri günümüzün egemen toplumsal ilişkilerini yeniden olumlamakta mıdır? Elektronik iletişim şimdilerde ne tür kimlikleri teşvik etmektedir? Bu sorunlar üzerine düşünürken haberdar olmamız gereken anahtar düşünürler kimlerdir? Yazar, bu çalışmada birtakım cevapların alabileceği biçimleri genel hatlarıyla gösterirken, bu tür sorulara ilişkin ortak kavrayışa katkı sunmayı ummuyor.



ISBN 978-975-6361-69-6