

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Radyo-TV-Sinema Anabilim Dalı

Doktora Tezi

M. McLuhan ve J. Baudrillard'ın Medya
Kuramlarının Karşılaştırmalı Çözümlemesi

Fahrettin Altun
2502000108

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Edibe Sözen

İstanbul - 2006

ÖZ

Bu tez çalışması, Kanadalı iletişim kuramcısı Herbert Marshall McLuhan ile 1960 sonrası Fransız düşüncesinin önde gelen simalarından Jean Baudrillard'ın medya kuramlarını karşılaştırmalı bir biçimde çözümlenmektedir. Bu çalışmada bir yandan McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyaları kendi bütünlükleri içerisinde ve içerisinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel ortam çerçevesinde incelenmekte, bir diğer yandan da bu iki düşünürün medya kuramları birbirleriyle ilişkisi bağlamında tartışmaya açılmaktadır. Tezin en temel sorunsalı, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarının birbirleriyle ne ölçüde benzeşip, ne ölçüde birbirinden farklılaştığıdır. Baudrillard, kendisinden az bir süre önce eser vermiş olan McLuhan'ın belli kavramlarını kullanmış ve bu durum bugüne kadar iletişimbilimi literatüründe Baudrillard'ın medya kuramının McLuhan'ın medya kuramının bir yeniden üretimi olduğu yönünde genel bir kanının oluşmasına kaynaklık etmiştir. Bu kanı, özellikle Anglo-Sakson düşünce dünyasında McLuhan ve Baudrillard arasındaki felsefi etkileşimi incelemeye çalışan araştırmacıların tezleriyle daha da pekişmiştir. Bu tez çalışması, bir yandan McLuhan ve Baudrillard'ın entelektüel beslenme kaynaklarını ve yetiştikleri kültürel ve toplumsal ortamı göz önünde bulundurarak, bir diğer yandan da onların eserlerini kronolojik bir sıra esasınca ve birbirleriyle karşılaştırmalı bir biçimde inceleyerek söz konusu genel kanının dayandığı temel argümanları eleştiriye tabi tutmakta, bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki ilişkiyi yeni bir gözle ele almaktadır. Bu yeni okuma biçimi, bu iki düşünürün kitle iletişim süreçlerinin anlamı, kitle iletişim araçlarının toplumsal hayata etkisi ve yine kitle iletişim araçlarının tarihteki rolü temaları bağlamında McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarına eğilmekte ve bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki temel ayrım noktalarını gözler önüne sermektedir.

ABSTRACT

This study primarily seeks to examine the media philosophies of Herbert Marshall McLuhan and Jean Baudrillard, two of the major figures of the contemporary Western thought. In view of the fact that McLuhan and Baudrillard have deeply influenced the modern social theory, and the fields of media research and criticism up to the present moment, this study compares their theoretical heritages and media theories. It has two main objectives. First, it seeks to examine the intellectual corpus of McLuhan and Baudrillard, and clarify their theoretical frameworks. Secondly, it endeavors to analyze their media theories comparatively in order to expose the genuine relationship between these two theoretical stances. So far, all researchers who study this relationship have emphasized similarities in their views on the media and accordingly regard Baudrillard as a “new McLuhan” or “French McLuhan” based on this frame. According to them, when Baudrillard abandoned Marxism in favor of postmodernism, McLuhan's media theory influenced and reshaped Baudrillard's philosophy including his media theory. In contrast, this dissertation offers an alternative framework in which their media theories have been regarded as two distinct intellectual paradigms, and attempts to highlight originality of their approaches. In doing so, the study suggests a new way for the thinking about the relationship between McLuhan and Baudrillard's philosophies, in general, and their media theories, in particular.

ÖNSÖZ

Marshall McLuhan ve Jean Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran bu çalışma, bir yandan bu iki entelektüelin düşünce dünyalarının kendi bütünlükleri içerisinde anlaşılmasına katkıda bulunmak, bir diğer yandan da geliştirdikleri iletişim kuramlarını birbirleri karşısındaki konumlarına göre incelemek amacını taşımaktadır. Gerek McLuhan gerekse de Baudrillard, ürettikleri fikirlerle yirminci yüzyıl Batı düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunmuş, ortaya attıkları soru ve eleştirilerle çağdaş iletişim araştırmalarının akademik gündeminin belirlenmesine çeşitli etkilerde bulunmuşlardır. “Medya gurusu” olarak nitelenen, 1960'lı yılların ünlü ismi McLuhan'ın fikirleri önce medya çevrelerinde, 1980'lerin son çeyreğinden itibaren ise akademik ortamlarda karşılık bulmuş, bugüne dek hızı giderek artan bir ilgiye mazhar olmuştur. McLuhan'ın düşünceleri bir yandan medya eleştirilerinin önemli bileşenlerinden birisi haline gelmiş, bir diğer yandan da birtakım görgül araştırmaların ve pratik uygulamaların zihinsel çerçevesini oluşturmuştur. Entelektüel yolculuğunun başından beri radikal bir toplum kuramı oluşturmaya çalışan ve ortaya attığı simülasyon düşüncesiyle sosyal teori ve medya eleştirisi alanında tartışılmaya devam eden Baudrillard ise, bugün özellikle İngilizce konuşulan dünyada geniş bir izleyici kitlesine kavuşmuş durumdadır. Söz konusu ilgi yoğunluğu her iki düşünürün düşünce dünyaları ve medya kuramları hakkında azımsanmayacak araştırmaların yapılmasını beraberinde getirmiştir.

Bu çalışma, bu iki düşünürün medya kuramlarını temel almakta ve ikisi arasındaki ilişkiyi tespit etmeye gayret göstermektedir. Bugüne dek McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyalarını karşılaştırmayı deneyen ve özellikle de her ikisinin medya kuramlarını birbirleri ile ilişkisi çerçevesinde incelemeye çalışan bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların en temel eksikliği, McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyalarını kendi içlerinde birer bütün olarak almamaları, bu düşünürlerin entelektüel beslenme kaynaklarını yeterince göz önünde bulundurmamaları ve yaşadıkları toplumların kültürel ve siyasi yapısından bağımsız bir biçimde değerlendirmeleridir. Bu durum, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasında eksik ve hatalı bağlantı noktalarının kurulmasını, bu iki düşünürün genelde düşünce yapıları ve özelde de medya kuramları arasındaki temel

ayrım noktalarının gözden kaçmasını beraberinde getirmiştir. Bu çalışma, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi, bu iki düşünürün siyasi ve kültürel motivasyonları, entelektüel beslenme kaynakları ve bir bütün olarak düşünce yapılarını göz önünde bulundurarak incelemektedir. Bu incelemenin temel dayanağı, bu iki düşünürün eserlerinin tarihsel bir sıra esasınca ve karşılaştırmalı bir biçimde okunmasıdır. Bunun yanında, ne McLuhan ne de Baudrillard, toplumsal, kültürel ve siyasi anlamda çevresinden soyutlanmış, görevi soyut ve karmaşık düşünceler üretmek olan entelektüeller olarak değil, bir toplumda doğmuş ve çeşitli biyografik süreçlerin inşasına katkıda bulunan aktörler olarak ele alınmışlardır. Bu nedenle bu düşünürlerin biyografilerinin, içerisinde yetiştikleri tarihsel ve toplumsal ortamların, entelektüel beslenme kaynaklarının, bir arada oldukları ve çatıştıkları entelektüellerin ve düşünce sistemlerinin araştırılmasına gayret gösterilmiştir. Bu çerçevede, çalışmada öncelikle McLuhan'ın ardından Baudrillard'ın biyografileri ve entelektüel beslenme kaynakları ele alınmış, ardından McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyaları başlangıçlarından geldikleri son noktaya kadar bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiş ve son olarak da medya kuramları arasındaki ilişkinin gerçek anlamı tartışmaya açılmıştır.

Elinizdeki çalışma aşağıda isimleri anılan insanların katkılarına çok şey borçludur. Yol göstericiliği, yakınlığı ve yardımları için tez danışmanım Prof. Dr. Edibe Sözen'e, tez izleme komitemde yer alan, eleştiri ve uyarılarıyla tezime katkıda bulunan Prof. Dr. Veysel Batmaz ve Doç. Dr. Hikmet Kırık'a, desteğini her zaman yanımda hissettiğim Cengiz Tonbaz'a, üzerimdeki emekleri ve tavsiyeleri için Dr. Yücel Bulut'a, yardımları ve kardeşliği için Özgür Oral'a, katkı ve eleştirileri için Prof. Dr. Yasin Aktay'a, akademik çalışmalarına yönelttiği titiz eleştirilerle daima bana cesaret vermiş bulunan Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı'ya, dostluğu ve entelektüel paylaşımları için Doç. Dr. Besim Dellaloğlu'na, yardımları için Akif Emre ve Dr. Mustafa Özel'e, Utah Üniversitesi'ndeki bir yıllık araştırma sürecimde katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. M. Hakan Yavuz, Prof. Dr. John Costa, Prof. Dr. Edward Epstein, Prof. Dr. Matthew Burbank, Dr. Hasan Kösebalaban, Etga Uğur, Marry Ann Anderwood, Mehmet Ali Doğan, Orhan Özdemir, Savaş Çetin, Nizar Bahaji ve rahmetli Zafer Çetin'e, çağdaş Fransız düşüncesi hakkında ufuk açıcı tespitleriyle bana içtenlikle yol gösteren Dr. Christian Y. Dupont'a, sorularımı yılmadan ve her

seferinde babasının fikirlerini “Türkiye’ye uyarlama”m gerektiği konusunda beni ikna etmeye çalışarak yanıtlayan Prof. Dr. Eric McLuhan’a, tez süresince vardığım sonuçları kendileriyle tartışmaktan büyük bir haz duyduğum Nuh Yılmaz ve Alim Arlı’ya, katkı ve destekleri için Salih Pulcu, Ali Pulcu, İsmail Köse, Abdülhalik Damar, Kemal Özpınar ve Mustafa Demiray’a, doktora çalışmalarım boyunca ve yurt dışındaki ikametim esnasında sağladıkları maddi destek dolayısıyla Çamlıca Kültür ve Yardım Vakfı’na, Utah Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Bilkent Üniversitesi, Chicago Üniversitesi, Bilgi Üniversitesi, Bilim ve Sanat Vakfı ve İSAM kütüphaneleri çalışanlarına, çocuklarım Mustafa Bilge ve Ali Erdem’e, ve tabii ki fedakarlığı, sabrı ve desteği için eşim Fatmanur’a en içten şükranlarımı sunuyorum. Tüm bu katkı ve eleştirilere rağmen metindeki her hata hiç kuşkusuz bu satırların yazarına aittir.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ.....	1
1.MCLUHAN'IN HAYATI VE ENTELEKTÜEL BESLENME KAYNAKLARI.....	12
1.1. McLuhan'ın Hayat Hikayesi.....	14
1.1.1. Kanada: İki Kültürlü Bir Ülke	17
1.1.2. Kanadalı Bir Entelektüel: Herbert Marshall McLuhan.....	30
1.2. McLuhan'ın Entelektüel Kaynakları.....	46
2. BAUDRILLARD'IN DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİ EDEN FAKTÖRLER.....	82
2.1. Baudrillard İle İlişkisi Çerçevesinde Çağdaş Fransız Düşüncesinin Temel Yönelimleri.....	85
2.2. Jean Baudrillard'ın Entelektüel Biyografisi.....	152
3. MCLUHAN VE BAUDRILLARD'IN DÜŞÜNCE DÜNYALARI.....	179
3.1. McLuhan Düşüncesinin Temel Özellikleri.....	197
3.2. Baudrillard'ın Düşünce Evreni.....	232
4. MCLUHAN VE BAUDRILLARD'IN MEDYA KURAMLARI: KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME.....	274
4.1. Baudrillard, Yeni Bir McLuhan mı?.....	274
4.2. McLuhan ve Baudrillard'ın Medya Kuramları.....	296
SONUÇ.....	339
KAYNAKÇA.....	348

KISALTMALAR

Ibid.	: Aynı eser.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
No.	: Numara.
Çev.	: Çeviren.
Ed.	: Editör.
ed.	: Edisyon.
s.	: Sayfa.

GİRİŞ

Bu çalışma, en temelde, Kanadalı iletişim kuramcısı Herbert Marshall McLuhan ile Fransız eleştirel düşüncesinin önemli figürlerinden Jean Baudrillard'ın medya kuramlarını karşılaştırmalı olarak çözümlemeyi hedeflemektedir. Böylesi bir çözümleme girişimi, bir yandan bu iki düşünürün medya kuramlarının kendi bütünlükleri içerisinde ve birbirlerinden bağımsız olarak anlaşılmasını, bir diğer yandan da bu iki düşünür arasındaki entelektüel ilişkinin mahiyetini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu tez çalışması, bir yönüyle Türkiye'deki iletişim çalışmalarının kuramsal birikimine, bir yönüyle de gerek McLuhan gerekse de Baudrillard'ın düşünce dünyalarını konu edinen ikinci el literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda McLuhan ile Baudrillard'ın düşünce dünyaları ve medya kuramlarının sistematik bir çaba ve analitik bir yaklaşım çerçevesinde, doğru bir biçimde gözler önüne serilmesi Türkiye'deki iletişim çalışmaları alanının kuramsal birikimine katkı sağlayacaktır. Bunun yanında söz konusu ikinci el literatüre dönük katkı ise kendisini, bir yandan hem McLuhan hem de Baudrillard'ın fikirlerinin, onların beslenme kaynakları, siyasi motivasyonları, yetiştikleri ve eser verdikleri toplumsal ve kültürel bağlam içerisinde incelenmesi suretiyle, bir diğer yandan da bu iki entelektüelin medya kuramları arasındaki ilişkiye dair yeni bir okuma önerisi sunarak gösterecektir.

Modern Batı düşüncesi Türkiye'ye sistematik olarak ve belli bir bütünlük içerisinde değil, parçalı ve dağınık bir biçimde girmiş, bu durum modern Batı düşüncesinin ancak belli yönleriyle tanınmasına ve sınırlı oranlarda tartışılmasına neden olmuştur. Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi modern Batı düşüncesi çağdaş Türk düşüncesi içerisinde kopuk halkaları, birbirine bağlı halkalarından daha çok olan, kırık bir zincir görünümü arz etmektedir. Bununla birlikte çağdaş Türk düşüncesi içerisinde modern Batı düşüncesi çoğu zaman "ideal düşünme durumu" olarak görülmüş, modern Batı düşüncesi içerisinde üretilen kuramlar, zaman zaman tartışmasız kabul gören yaklaşımlar olarak karşımıza çıkmıştır. Tüm bunlar bir yandan Türkiye'ye özgü kurum, süreç ve kültürlerin sağlıklı bir biçimde çözümlenmesini güçleştirmiş, bir diğer yandan Batı'da meşhur olmuş fikirlerin ve yine meşhur hataların tekrarlanmasına, yeniden üretilmesine de davetiye çıkarmıştır.

Ne yazık ki zaman zaman modern Batı düşüncesinden devralınan kuramsal çözümler kendi bütünlüğü içerisinde değil, çağrıştırdıkları itibariyle önemli görülmüşler ya da kendilerine atfedilen negatif imajlar dolayısıyla görmezden gelinmişlerdir.

Türkiye’de iletişim çalışmalarının dayanacağı kuramsal zeminlerin inşası noktasında yerli düşüncenin katkısı yadsınmamalı, ancak bu, bir içe kapanma sürecine de beraberinde getirmemelidir. Günümüzde Türkiye’deki iletişim çalışmalarının mevcut kuramsal birikimini arttırmak, bir yandan sağlıklı ve kuramsal katkıyı göz ardı etmeyen görgül araştırmaların gerçekleştirilmesine, bir yandan çağdaş Türk düşüncesi içerisinde geliştirilmiş özgün toplumsal eleştiri ve analizlerden yararlanılmasına ve bir diğer yandan da herhangi bir nedenle göz ardı edilmiş veya yanlış aktarılmış Batılı iletişim kuramlarının ya da sosyolojik analizlerin ciddi bir şekilde çözümlenmesine bağlıdır. Bu çerçevede bu doktora çalışması Türkiye’deki şöhretlerine rağmen, çoğunlukla belli yönleri itibariyle ve bazı aforizmalarının çağrıştırdıkları kadarıyla gündeme getirilen ancak Batı dünyasında filizlenen ve tüm dünyada etkileri hissedilen elektronik iletişim teknolojilerinin kurduğu evrene yönelik geliştirdikleri eleştiriler ve önerdikleri kuramsal çözümler yöntemleri yeterince bilinmeyen iki entelektüelin, iki iletişim kuramcısının medya kuramlarını karşılaştırmalı bir biçimde analiz etmektedir.

Bu çalışmada düşünce dünyalarını ve medya kuramlarını incelediğimiz iki düşünür de rahatlıkla birer “kamusal entelektüel” hatta **public persona** olarak nitelenebilirler. McLuhan, 1960’ların ikinci yarısı ile 1970’lerin ikinci çeyreğine kadarki dönemde bir kitabı bir milyonun üzerinde satış yapan, televizyon programlarında ve popüler dergilerde sık sık boy gösteren, hakkında onlarca kitap yazılmış, kelimenin tam anlamıyla şöhret olmuş bir entelektüeldir. McLuhan’a dönük bu popüler ilgi bir süre sonra azalmışsa da, 1980’lerin son çeyreği ile birlikte yeniden gündeme gelmiş ve bu sefer akademisyenler de McLuhan’ın düşünce dünyasına ve medya kuramına ilgi göstermişlerdir. McLuhan bu kez, elektronik iletişim teknolojilerinin yol açtığı “dijital kültürün farkına varan”, yaratacağı “devasa dönüşümleri öngören” bir düşünür olarak değerlendirilmiş ve bu değerlendirme tarzı beraberinde McLuhan’ın düşünceleri hakkında birçok akademik çalışmaya kaynaklık etmiştir. Bunun yanında, McLuhan’ın yaklaşımlarını mevcut toplumsal, kültürel ve

toplumlararası ilişki ve gerilimleri açıklamak üzere kullanmak isteyen akademisyenlerin sayılarının artması ve küreselleşme tartışmalarında McLuhan'ın “küresel köy” kavramına biçilen öncü rol de yine ona dönük ilgiyi kamçılayan diğer faktörler olarak gündeme gelmiştir. Bugün McLuhan'ın ardında bıraktığı eserler, yalnızca iletişimbilimcilerin değil, sosyal teorinin diğer alanlarında faaliyet gösteren akademisyenlerin de ilgisini çekmekte, bu bağlamda farklı disiplinlerden McLuhan literatürüne yapılan katkılar her geçen gün artmaktadır. Bu akademik ilginin yanında McLuhan'ın düşünceleri ve daha ziyade de “özlü sözleri” popüler bir ilginin konusu olmaya devam etmekte ve yüzlerce İnternet sitesine konu olmaktadır.

Aynı şekilde bugün çağdaş Fransız düşüncesinin “dünyaya en açık yüzü” olarak bilinen Jean Baudrillard hakkında da yüzlerce İnternet sitesi yayın yapmaya devam etmektedir. 1960 sonrası çağdaş Fransız düşüncesinin önemli simalarından olan Baudrillard'ın halihazırdaki ünü düşüncelerinin Anglo-Sakson düşünce ortamına taşınması sonrasında vücuda gelmiştir. Her ne kadar bu çalışmada aksi öne sürülmekteyse de Baudrillard ismi söz konusu düşünce ortamında “postmodernizm” bağlamına oturtulmuş ve postmodernizmin artan şöhretine paralel olarak o da ün kazanmıştır. Bunun yanında Baudrillard'ın Körfez Savaşı sürecinde ve daha sonra 11 Eylül saldırıları çerçevesinde yaptığı yorumlar onu dünya genelinde popüler bir ilginin konusu haline getirmiştir. Bunların yanında Baudrillard'ın simülasyon kuramının 1999 yılında vizyona giren ve çok geniş bir ilgiye mazhar olan **Matrix** filminin senaryosu ile ilintilendirilmesi de söz konusu ilgiyi arttıran bir başka faktör olarak karşımıza çıkmıştır.

Bu iki “kamusal entelektüel”in düşünce dünyalarını ve özelde medya kuramlarını karşılaştırmaya tabi tutmak ilk anda bu sözde “bilgi yoğunluğu” dolayısıyla kolaylıkla başa çıkılabilecek bir iş görünümü arzetsede, aksine bu durum sağlıklı bir çözümleme girişimini zora sokmakta, araştırmacıyı bir tür birbirini tekrar eden ve dolaşımda olan yanlışlar zincirini çalışma nesnesinin üzerinden kaldırmak gibi bir uğraşla baş başa bırakmaktadır. Popüler bir ilginin konusu olan bu iki entelektüelin düşünce dünyaları bir noktadan sonra kendi eserlerinden hareketle değil, bu eserler üzerindeki “egemen yorum”lar çerçevesinde ele alınmaktadır.

Bugün Türkiye’de bu iki entelektüelin düşünce dünyalarının yeterince tanındığını ve tartışıldığını iddia etmek doğru değilse bile, ilk anda Baudrillard'ın McLuhan'dan

çok daha fazla tanındığı tespiti rahatlıkla yapılabilir. Peki, Marshall McLuhan'ın düşüncelerinin ve daha özelde de medya kuramının Batı dünyasında uyandırdığı etkiye rağmen bugüne kadar çağdaş Türk düşüncesi içerisinde tartışma dışı kalmış olmasını nasıl değerlendirebiliriz? Acaba bunun nedeni McLuhan'ın yazım tarzı olabilir mi? Öncelikle, McLuhan'ın, sahip olduğu üslup dolayısıyla, ürettiği metinlerin zor okunduğu, bu durumun onun düşünceleri ile muhatap olmak isteyenleri zorlu bir mücadeleye davet edeceği yönündeki inancın en azından muhatabını başlangıçta ürküttüğü açıktır. Ancak McLuhan'ın düşüncesi ile bir bütün olarak ve entelektüel kaynakları göz önünde bulundurularak karşı karşıya gelindiğinde böylesi bir gerekçenin kısa bir süre sonra anlamını yitireceği açıktır. Öncelikle belirtilmesi gereken bir düşünürün yazmayı tercih ettiği dilde karşılık bulması ve düşüncelerinin o dilin bağlamı içerisinde diğer dillere nazaran çok daha fazla tartışılmasının son derece doğal olduğudur. Ne var ki özellikle modern dönemde düşüncenin toplumlararası ve kültürlerarası uzamlara aktarımı tarihin diğer evrelerine nazaran çok daha artmış ve çeviriler aracılığıyla düşünsel geçişliliklerde yoğunlaşma yaşanmıştır. Bu durum farklı toplumlarda doğan düşünürlerin giderek benzer kuramsal problemler üzerinde kafa yormaları sonucunu da beraberinde getirmiştir. Oysa McLuhan, Türkçeye son birkaç yılda ve ancak üç eseri ile taşınmıştır.

Çeviri ve farklı dillerden yapılan düşünce aktarımı, yerli düşünce kalıplarının ve toplumsal gerçekliğin gösterdiği özellikler çerçevesinde bazen bilinçsiz, ancak çoğu zaman bilinçli bir biçimde yapılır. Söz konusu aktarımda esas olan, aktarımı yapılan düşünür ya da düşüncenin popülerliği ve ne tür bir ihtiyaca binaen aktarılmak istendiğidir. Bu aktarım sürecinde bazen resmi kurumlar, bazen belli düşünce akımları ya da ideolojiler, bazen özel yayınevleri ve bazen de tek tek entelektüeller etkin olmaktadır. Çağdaş Türk düşüncesi söz konusu olduğunda, resmi kurumlar ile belli düşünce akımları ya da ideolojiler tarafından gerçekleştirilen aktarım sürecinin toplumsal bir karşılık bulması ve akademik dünya tarafından iltifata layık görülebilmesinin tek tek entelektüeller tarafından yapılan düşünce aktarımlarından çok daha fazla imkan dâhilinde olduğunu belirtmek gerekir.

Özellikle 1980'lerin ikinci yarısına kadar çağdaş Türk düşüncesi içerisinde modernleşme paradigmasının hâkim olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Çağdaş

Türk düşüncesinin en temel tartışma konusu olan modernleşme problemini çözümlenmeye çalışan sosyal bilimcilerimizin aktarmayı tercih ettikleri düşünceler ve tercüme etmeye değer buldukları eserler de yine söz konusu paradigmanın egemenliğini büyük oranda kabul eden düşünce ve eserler olmuştur. Bu süreçte yapılan çevirilerde ve aktarılan düşüncelerde genel olarak modernliğe ve özelde de egemen modernleşme politikalarına eleştirel yaklaşan çalışmaların sayısı son derece sınırlıdır. Buna karşılık Türkiye’deki varlığı yirminci yüzyılın başlarına kadar geri götürülebilecek olan sol/sosyalist düşünce, Türkçeye kapitalizm karşıtı pek çok metin ve yaklaşımın aktarılmasına zemin teşkil etmiştir. Özellikle 1960 sonrasında hız kazanan ve bir yandan Türkiye’nin tarihteki yerini tespiti dönük, diğer yandan da Türkiye’nin toplumsal yapısını çözümlenmeye hedefleyen bu çalışmalar, kapitalizmi “toplumsal ve iktisadi bir sistem” olarak değerlendirmiş ve eleştirmişlerdir. Türkiye’deki sol düşünce geleneği 1980’in ikinci yarısından itibaren de Batı’daki modernlik eleştirilerinin aktarımında büyük oranda öncülük etmiştir. Batı’da sol düşünce içerisinde geliştirilen ve zamanla önce postyapısalcı kuramın daha sonra “postmodern” olarak adlandırılan yaklaşımların temsil ettiği modernlik eleştirileri, Türkiye’de de sol düşünce geleneğine mensup ya da bu gelenekten beslenen entelektüellerin ilgisini çekmiştir. Bu süreçte “postyapısalcı” ya da “postmodern” olarak addedilen düşünürlerin yanında yirminci yüzyıl Batı Marksizminin en önemli düşünce uğraklarından olan eleştirel teorinin önde gelen isimleri ve fikirleri de Türkçeye aktarılmıştır. Türkiye’de bu modernlik tartışmasına yalnızca sol düşünce geleneğine mensup entelektüeller değil, modernlik eleştirisi arayışında olan diğer düşünce akımları ve entelektüeller de katılmışlardır.

Her ne kadar akademik çalışmalarını Batı’da yürüten ve daha sonra yurda dönen kimi akademisyenlerimiz birlikte çalıştıkları hocalarının görüş ve metinlerinden hareketle, kapitalizm ve modernlik karşıtı bazı “ahlakçı” düşünürlerin fikirlerini taşımışsa da Türkiye’deki modernlik ve kapitalizm eleştirilerinde sosyalist düşüncenin baskın bir ağırlığı olmuştur. Özellikle Avrupa’da muhafazakâr düşüncenin ürettiği modernlik eleştirilerinin Marksizmden daha uzun bir tarihi geçmişi bulunuyorsa da, bu eleştiriler çağdaş Türk düşüncesinde sol/sosyalist modernlik eleştirilerinin bulunduğu karşılığı bulamamıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında Türkiye’de muhafazakârlığın tutuculuk ve dindarlıkla eşdeğer görülmesi

etkili olmuş olabilir. Bu çerçevede, muhafazakâr modernlik eleştirilerinden beslenen ve dindar bir Katolik olan McLuhan'ın dillendirdiği eleştirel yaklaşımlar da çağdaş Türk düşüncesine son derece sınırlı bir şekilde taşınmıştır. McLuhan'a Türkiye'de ilgi gösterenlerin büyük çoğunluğu da, bu ilgiyi onun düşüncelerinin Batıda son dönemlerde hatalı bir biçimde sol düşünce ile irtibatlandırılmasına paralel olarak göstermişlerdir. Bunların yanında McLuhan'ın düşüncelerinin Türkiye'de yeterince tartışılmamış olmasında ne Batıda ne de Türkiye'de herhangi bir disiplinin bu düşünceleri sahiplenmemiş olmasının etkisi de büyüktür. Bunun nedeni de hiç kuşkusuz hem McLuhan'ın düşüncelerinin herhangi bir akademik disiplinin sınırları içerisinde değerlendirmeye elvermemesi hem de Türkiye'deki iletişim çalışmalarının çok uzun bir tarihî arkaplanının bulunmayışdır.

Buna karşılık Jean Baudrillard'ın eserlerinin büyük bir çoğunluğu, 1990'ların başından itibaren Türkçeye kazandırılmış ve hatta bir eseri İngilizceye çevrilmeden bir yıl önce Türkçeye çevrilmiştir. Baudrillard'ın eserlerinin Türkçeye aktarılmasındaki en önemli unsur, hiç kuşkusuz onun öğrenciliğini de yapmış bulunan Oğuz Adanır'ın kişisel çabalarıdır. Adanır, Baudrillard'ın radikal düşüncelerinin ve Batı eleştirilerinin Batı dışı kültür coğrafyalarında yaşayan entelektüeller için önemli bir başlangıç noktası olduğunu düşünmüş ve entelektüel enerjisini onun eserlerini Türkçeye kazandırmaya ve onun hakkında değerlendirme yazıları yazmaya hasretmiş, Baudrillard'ın simülasyon kuramından hareketle bir Osmanlı Devleti tarihi dahi kaleme almıştır.¹ Baudrillard'ın eserlerinin Türkçeye çevrilmesinde Adanır'ın kişisel gayretleri yanında, Türkiye'de 1990 sonrası düşünce hayatında yükselişe geçen "postmodern dalga"nın da azımsanmayacak bir etkisi vardır. Bu bağlamda yayınevleri ve okuyucuların Baudrillard'a gösterdikleri ilgi, onun "postmodernizmin peygamberi" olarak nitelenmesiyle ilintili olagelmıştır. Ne var ki, her ne kadar Baudrillard'ın eserlerinin büyük bir çoğunluğu Türkçeye çevrilmiş olsa da çağdaş Türk düşünce dünyasında Baudrillard'ın bu eserlerinde dile getirilen yaklaşımlar hakkında son derece sınırlı sayıda eleştiri ve değerlendirme üretilebilmiştir.²

¹ Bkz., Oğuz Adanır, **Osmanlı ve Ötekiler**, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2004.

² Esasında, Türkiye'de Baudrillard hakkındaki değerlendirmelerin önemli bir kısmında Adanır'ın etkisi hissedilmektedir.

Baudrillard, çözümlerini Fransa'da, önemli oranda çağdaş Fransız düşüncesinin temel problemlerine cevap bulmak amacıyla ve çoğunlukla Batı dünyasının içerisinde olduğu durumu tespit etmek maksadıyla ortaya koymakta, onun ortaya koyduğu radikal eleştiriler Batı dünyası ve medeniyetini muhatap almaktadır. Hiç kuşkusuz bu durum, onun yetişme ve beslenme kaynakları göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilir. Baudrillard, artık sömürge sisteminin oluşturduğu yükün, Fransa'da muhalif entelektüellerce taşınamayacak hale geldiği bir süreçte yetişmiş ve eleştirilerini Batı dünyasının ulusal ve uluslararası tahakküm mekanizmalarına yöneltmiştir. Ne var ki Baudrillard üzerine yazan ve onun fikirlerini yorumlayan kimi entelektüeller, Baudrillard'ın çözümlerini "evrensel" eleştiri ve çözüm önerileri olarak okumaktadırlar. Bu, son derece sakıncalı bir tutumdur ve bu tutumu bu konuda yazan birçok Türk entelektüelinin de paylaştığı belirtilmelidir. Bu bağlamda özellikle Baudrillard'ın ortaya attığı tarihsel dönemlendirme modeli tartışmasız bir biçimde kabul görmüş ve genellikle Türk toplumunun da "postmodern" bir çağı yaşadığı ima edilmiştir. Bu nedenle Baudrillard'ın Batı dünyasının tanıklık ettiği duruma dair yaptığı eleştiriler, çoğu zaman Türk toplum gerçeğini de açıkladığı varsayımına dayanmaktadır. Baudrillard'ın eleştirileri, Batı dünyasının olduğu kadar zaman zaman Türk toplumunun yaşadığı gelişmelerin, Türkiye'deki ve diğer Batı dışı dünyadaki kitle iletişimi süreçlerinin açıklanması noktasında işlevsel olabilir. Ne var ki Baudrillard'ın bu eleştiri ve düşünceleri farklı bir toplumsal ve tarihsel bağlamda geliştirdiğinin farkında olmak gerekmektedir. Aksi takdirde hem Baudrillard'ın düşünceleri yanlış anlaşılacak hem de yaşadığımız gelişmeler sağlıklı bir biçimde tahlil edilemeyecektir.

Batı düşüncesinde belli bir dönemden sonra eser veren entelektüellerin bir kısmı bir "strateji" gereği eserlerini yoğun mecazlar eşliğinde, sistematik olmayan bir tarzda ve son derece kapalı bir üslupla kaleme almışlardır. Bunun nedeni, söz konusu düşünürlerin modern dönemle birlikte bilgi üretim süreçlerini denetleyen mekanizmalara ve bu mekanizmaların ürettiği mantık merkezli söylemlere karşı retorik temelli bir söylem ortaya koyma, bilgi üretimini modern bilim düşüncesi ve pratiği dışında gerçekleştirilebilme amacıyla olmalarıdır. Böylesi bir tasarım çerçevesinde gelişen bu üslup, ne ilginçtir ki bu konuda araştırma yapanların pek

çoğuna da sirayet etmiş, dolayısıyla söz konusu entelektüellere ve onların düşünsel verimlerine ilişkin sistematik ve analitik çalışmalar yeterince gün yüzüne çıkamamıştır. Bu durum özellikle konu ile ilgili Türkçe literatür açısından da böyledir. Hiç kuşkusuz bunun birinci nedeni bir “dil” hassasiyetinden mahrum olmaktır. Daha açık bir ifadeyle, konu ile ilgili Türkçe kaleme alınan birçok yazıda Türkçenin imkanlarını kullanmak yerine yoğun bir kavram ithali karşımıza çıkmakta, bu da süreç içerisinde ciddi bir kavram kargaşasını beraberinde getirmektedir. Söz konusu durumun bir başka nedeni ise, konu ile ilgili araştırma yapanların vardıkları sonuçları, açık seçik ifadelerle paylaşmaktan imtina etmesi ve bunun yerine araştırma nesnelere devşirdikleri yazım tarzları ile karmaşık ve bir o kadar da bağlamsız düşünceler ortaya koymalarıdır.

Bu çalışma, ne McLuhan’ın “irdeleme yöntemi”nin ne de Baudrillard’ın “simülasyon kuramı”nın sunduğu kuramsal zemin üzerinde kaleme alınmıştır. Bu tez, bu iki düşünürün medya kuramlarının karşılaştırmalı çözümlemesini yapmaya çalışmaktadır ve bu iki düşünürden herhangi birisinin düşünce yapısını bütünüyle benimsemek, onu bir diğerine ya da sosyal teorinin diğer girişimlerine karşı yüceltmek gibi bir kaygı taşımamaktadır. Sosyal eleştiriler, düşünce yapıları ve kuramlar üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı, araştırma nesnesini yüceltmek, bir kısmı yermek amacıyla gündeme gelmekte, bir kısmı ise söz konusu düşünce ve kuramların önemini ortaya koymaktan çekinmediği gibi, araştırma nesnesini eleştirmekten de geri durmamaktadır. Bu çalışmada yapmaya çalışılan, genelde çağdaş Türk düşüncesi, özelde iletişim çalışmaları içerisinde çoğunlukla belli moda kalıplar ekseninde hatırlanan, ancak görüşleri yeterince bilinmeyen, “anlaşılamaz”lıkları üzerinde ittifak edilmiş, yirminci yüzyılın iki önemli Batılı entelektüelinin düşünce dünyalarını ve medya kuramlarını çözümlemek, bu iki düşünce dünyası arasındaki bağlantı noktalarını tartışmaya açmaktır.

Her ne kadar entelektüel tarih disiplini ile kesişen bir araştırma alanına sahipse de, bu tez çalışması en temelde bir sosyal teori incelemesi, bir metateori çalışması olarak okunmalıdır. Sosyal teori incelemelerinde özellikle 1980’li yıllardan sonra kendisine daha geniş bir alan bulan metateori kaynağını öncelikle “bilgi sosyolojisi” geleneğinden ve daha sonra da “sosyolojinin sosyolojisi” disiplininden almaktadır. Bilgi sosyolojisi ve sosyolojinin sosyolojisi alanlarında ortaya konan akademik

çalışmalar en genel anlamıyla bilgi ve toplum ilişkisini çözümlenmeye çalışmışlar, bilgi üretiminin toplumsal temelleri üzerinde durmuşlardır. Buna karşılık metateorik çalışmalar, sosyal teorilerin toplumsal bağlamlarını da ortaya koyma amacını gütmekle birlikte, söz konusu teorilerin içerikleri hakkında da derinlemesine analiz yapma hedefini muhafaza ederler. Bir metateori çalışması, sosyal teorinin evrenselliği yaklaşımını kabul etmez ve bu nedenle de incelemeye tabi tutulan teorinin tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamları üzerinde durur. Bu çerçevede teoriyi salt bir akademik uğraş olarak değerlendirmedeği gibi, onu daha geniş bir toplumsal bağlam içerisine yerleştirir. Metateori çalışmasını bir söylem analizinden ayıran en temel nokta, söylem analizinin akademik süreçlerde “özne”yi devre dışı bırakan ve salt ontolojik ve epistemolojik sorular sormakla yetinen tavrını kabul etmemesidir. Metateori alanında önemli çalışmalara imza atmış bulunan George Ritzer, bir metateori çalışmasının üç türü olduğunu belirtir. Birinci tür metateori, incelenen teorinin sistematikleştirilmesi, daha iyi anlaşılmasının sağlanması, hakkındaki yanlış ve yaygın çıkarımların tespit edilip eleştirilmesi ve entelektüel, toplumsal, kültürel ve siyasi kaynaklarının belirlenmesi çabalarını bünyesinde barındırır. İkinci tür metateori, yeni bir teorinin başlangıç noktasına karşılık gelmekte, yeni bir kuramsal çerçeve ortaya konmadan önce mevcut teorilerin eleştiri ve değerlendirmesi girişimini ifade etmektedir. Üçüncü tür metateori ise farklı kuramsal perspektifler arasında bir köprü kurma amacını taşımaktadır.³ Bu çalışma, en temelde metateorinin birinci türüne örnek oluşturmakta, Mark Poster’ın birinci medya çağının sembolü olarak takdim ettiği Marshall McLuhan ile ikinci medya çağının temsilcisi olarak sunduğu Jean Baudrillard’ın medya kuramlarını metateori bağlamında çözümlenmektedir.

Bu tez çalışması, McLuhan ve Baudrillard’ın kaleme aldıkları metinlerin kronolojik bir sıra esasınca okunup çözümlenmesine, bu iki düşünürün biyografileri, beslenme kaynakları ve entelektüel kimlikleri hakkında detaylı bir inceleme çabasına ve konuyla ilgili ikinci el literatürün tespiti ve eleştirel okumasına dayanmaktadır. Elinizdeki çalışmanın savunduğu temel tez, McLuhan’ın medya kuramı ile Baudrillard’ın medya kuramı arasında köklü farklılıklar olduğu, bugüne dek bu iki

³ Bkz., George Ritzer, **Metatheorizing in Sociology**, Lexington, Lexington Books, 1991. George Ritzer, **Sociological Theory**, New York, The McGraw-Hill, 1992, s. 622-627.

düşünür arasındaki ilişkiyi yorumlayan çalışmaların ulaştığı sonuçların gözden geçirilmesi gerektiğidir.

Bu çalışma dört ana bölüm etrafında kurgulanmıştır. Birinci bölümde McLuhan'ın hayat hikayesi ve entelektüel beslenme kaynakları üzerinde durulmakta, bu bağlamda öncelikle, iki kültürlü bir düşünce ortamında yetişen McLuhan'ın zihinsel kodlarını daha iyi çözümleyebilmek amacıyla Kanada'nın siyasi oluşum süreci ele alınmakta, devamında McLuhan'ın biyografisi analiz edilmektedir. McLuhan'ın biyografisi oluşturulurken, ölümünden sonra yayımlanan özel mektupları, hakkında yazılan biyografi çalışmaları, 1965-1969 yılları arasında **New York Times** gazetesinde onunla ilgili çıkan haberler ve büyük oğlu Dr. Eric McLuhan ile yaptığımız yazışmalar yol gösterici olmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü, Jean Baudrillard'ın hayat hikayesine ve entelektüel beslenme kaynaklarına hasredilmektedir. Ne var ki bu bölümde Baudrillard'ın hayat hikayesi, bu yönde bir incelemenin dayanacağı materyalin olmayışı ve Baudrillard'ın kendi hayatı üzerine konuşmaktan özellikle imtina etmesi dolayısıyla, McLuhan'ın hayat hikayesi kadar detaylı bir biçimde ortaya konamamış, ana hatlarıyla ve entelektüel gelişim seyri çerçevesinde resmedilmiştir. Bu nedenle bu bölümde ilk olarak Baudrillard'ın yetiştiği ve düşünce ürettiği entelektüel iklim incelenmekte ve bu çerçevede çağdaş Fransız düşüncesinin temel yönelimleri, Fransız eleştirel düşüncesinin başlıca tartışma gündemleri ve temel aktörleri tespit edilmektedir. Bunun yanında Baudrillard'ın Alman düşüncesi ile ilişkisi de yine bu bölümde ele alınmaktadır.

Üçüncü bölüm, McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyalarını kendi bütünlükleri ve beslenme kaynakları bağlamında incelemeye tabi tutmaktadır. Öncelikle McLuhan'ın düşünsel serüveni tartışmaya açılmakta, düşünce çizgisindeki süreklilik ve değişim unsurları ortaya konmakta, daha sonra Baudrillard'ın düşünce dünyası incelenmektedir. Bu bölümde gerek McLuhan'ın gerekse de Baudrillard'ın düşünce dünyaları ve eserleri, kendi içerisindeki süreklilik unsurları göz ardı edilmeksizin ele alınmakta, "kopuş paradigması" olarak adlandırdığımız yaklaşımın izlediği yöntemin dışına çıkılmaya çaba sarfedilmektedir.

Çalışmanın son bölümünde, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları, birbirleriyle karşılaştırmalı bir biçimde çözümlenmektedir. Bu bölümde öncelikli

olarak McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi bugüne dek tartışmış olan araştırmacıların yaklaşımları ele alınmakta ve eleştirilmektedir. Daha sonra, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları “kitle iletişim süreçlerinin anlamı”, “kitle iletişim araçlarının işlevi ve etkisi” ve de “kitle iletişim araçlarının tarihteki rolü” bağlamlarında karşılaştırılmakta ve bu iki düşünürün medya kuramlarının temelde niçin birbirinden ayrı oldukları, birbirlerinden çok farklı sonuçlara ulaştıkları gözler önüne serilmektedir.

1. MCLUHAN'IN HAYATI VE ENTELEKTÜEL BESLENME KAYNAKLARI

Kişisel tecrübelerin ve toplumsal bağlamın entelektüel üretimler üzerindeki etkisi sosyal bilimlerin en can alıcı tartışma konularından bir tanesidir. Biyografik süreçlerin ve içerisine doğulan toplumsal dünyanın entelektüel üzerindeki etkisi meselesi yalnızca entelektüelin kişiliği, hangi alanlara niçin ilgi duyduğu, nelere yakınlık duyup nelerden uzak durduğu gibi bireysel gündemine ilişkin konularda kendisini göstermez. Adı geçen faktörlerin entelektüelin yazın ve düşün dünyasına kazandırdığı metinlerin içerik ve yöntemlerine bir etkide bulunup bulunmadığı ya da söz konusu metinlerin anlaşılmasında yazarının sosyo-psikolojik konumunun herhangi bir rol oynayıp oynamadığı gibi konular da önemli birer tartışma alanı olarak karşımıza çıkarlar. Tam da bu nedenle, yazar ve metin arasındaki ilişkinin nerede başlayıp nerede bittiği problemine dair pek çok bağımsız çalışmanın ve birçok yazın kuramının varlığından bahsetmek mümkündür. Bu durum, çalışmamız içerisinde ne tür bir okuma yöntemini benimseyeceğimiz hakkında kısa da olsa bir değerlendirmede bulunmayı metodolojik açıdan bir gereklilik haline getirmektedir.

Modern yazın kuramlarının en temel tartışma konularının başında metnin nasıl yaratıldığı ve mesajının en doğru şekilde nasıl anlaşılacağı meselesi gelir. Başka bir ifadeyle, metni yaratan yazarın onu hangi süreçlerden geçerek ortaya çıkardığı ve metin ortaya çıktıktan sonra yazarının kişiliğinin ya da hayat hikayesinin bahsi geçen metnin anlaşılma sürecinde anlamlı bir unsur olup olmadığı konusu yazın kuramlarının ayrıştıkları ya da birleştikleri noktalardır. Bu bağlamda, en temelde iki ana çizgiden bahsetmemiz gerekmektedir: içerik merkezli analizler ve bağlam temelli açıklama biçimleri.

İçerik merkezli bakış açısının en temel iddiası, bir metnin anlam ve değerinin gerek yazarının hedef ve niyetlerinden, gerekse de üretildiği bağlamdan bağımsız bir biçimde, kendi bütünlüğü çerçevesinde çözümlenmedikçe takdir edilemeyeceği yönündedir. Bu bakış açısına göre metne yaklaşırken onun bağlamına ve yazarına ilişkin bilgilerimiz bizde bir önyargının oluşmasına sebebiyet vermekte ve dolayısıyla da bizi objektiflikten alıkoymaktadır. Bu bakış açısına göre önemli olan metnin sınırları içerisinde çözümlenme ve eleştiri yapmaktır. Metnin varoluş

koşulları üzerinde düşünmenin spekülâtif bir çabadan öte bir anlam ifade etmeyeceği iddiası bu bakış açısının merkezinde yer almaktadır. Bu bakış açısına göre metni neyin etkilediği değil, metnin neyi etkilediği önemlidir.

Metni bağlamından hareketle değerlendirmeye çalışan açıklama biçimlerine göre ise esas olan metnin hangi koşullarda ne tür kaygılarla üretildiğidir. Başka bir deyişle, bir metin içerdikleri yanında gizledikleri, yazarının orada söyledikleri kadar söylemedikleri ile de anlamlıdır. Bağlam temelli açıklama biçimlerine göre, bir metni yazarının niyetlerinden bağımsız ele almak onu doğru bir şekilde çözümlememizi imkânsız kılar.

Salt içerik merkezli eleştiri ve çözümleme, bünyesinde barındırdığı nesnelcilik iddiası dolayısıyla bir idealizme dönüşmektedir. Hakikatin metnin satırları ve dilin sınırları içerisinde aranması gerektiği iddiasından yola çıkan metin merkezli eleştiriler bir tür pozitivizm üretmektedir. Yalnızca bu yaklaşım çerçevesinde bir entelektüelin eserlerini doğru bir şekilde çözümlemek mümkün görünmemektedir. Hele ki karşımızdaki isimler metinleri zor okunan ve toplumsallaşmış bir dil kullanmak yerine, bir “üst-dil” üretmeye soyunan isimlerse o zaman bu yaklaşımla yetinmek makul değildir. “Bilgi”, kendiliğinden ortaya çıkan, kendi başına bir varlık değildir ve “bilginin varoluş koşulları” üzerinde düşünmek bilginin gerçek mahiyetini kavramamıza imkan tanıyacaktır.¹

Bununla birlikte metin merkezli çözümleme yönteminin açmazlarına değinmek, bizatihi bağlam temelli okuma yöntemini benimsemeyi de gerektirmez. Kavramların, düşüncelerin ve hatta düşünürlerin çeşitli bağlamların ürünleri olduğuna kuşku yoktur. Bir düşünür ya da onun ortaya koyduğu bir ürün, varlığını, hiç kuşkusuz birtakım tarihsel hadiselerin, kültürel birikimlerin, ekonomik dönüşümlerin, toplumsal yapıların bir araya gelmesine borçludur. Bu arkaplanın bilinmesi o düşünürün ya da ortaya koyduğu ürünün anlaşılmasının da önkoşuludur. Nitekim “insanların dil kullanımları sosyal bağlamlarda gerçekleşir. Bir söylemde sarfedilen sözcüklerin maddî kapsamları, ancak bir bağlam içinde mübadele edilebilir. Söylemler boşlukta doğmaz; bir bağlam içinde gelişir, diğer söylem ve bağlamlarla

¹ Korkut Tuna, **Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993, s. 154.

ilişkiye girer ve dışsallaşır.”² Bir diğer yandan bağlamlara düşünceler, düşüncelere ise kavramlar varlık bahşederler. Hiç şüphesiz, metin onu üreten yazarın elinden çıktıktan sonra yazarın kişisel beklentilerini, toplumsal ilişkilerini ve siyasal taleplerini aşan bir gerçeklik alanı inşa eder. Ne var ki yazar, metni yaratma sürecinde sahip olduğu, bir başka deyişle sırtında taşıdığı kimlik yükünü metne taşır. Bu taşıma süreci yalnızca metnin fikrî öğelerini şekillendirmekle kalmaz, aynı zamanda metinde kullanılan kavramların seçiminden, metin organizasyonuna kadar metnin biçimsel yapısını da belirler.

Marshall McLuhan ve Jean Baudrillard’ın düşünce dünyalarının, kaleme aldıkları eserlerin ve özel olarak da medya kuramlarının sağlıklı bir çözülemeye tâbi tutulabilmesi öncelikle bu iki düşünürün içerisine doğdukları toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel ortamların, aldıkları eğitimin, etkilendikleri entelektüel, siyasi ve dinî figür ya da akımların bilinebilmesine bağlıdır. Bir diğer yandan, her iki düşünürün de metinlerinde ne tür yazım yöntemlerini kullandıkları, hangi konuları metinlerinde daha sıklıkla işledikleri de cevaplanması gereken sorulardır. Bu çerçevede bu bölümde Marshall McLuhan’ın hayatını, entelektüel gelişim seyrini, etkilendiği düşünür ve akımları tartışacak, izleyen bölümde Jean Baudrillard’ın entelektüel kaynaklarını ve genel hatlarıyla yaşamını inceleyeceğiz.

1.1. McLuhan’ın Hayat Hikayesi

Marshall McLuhan’ın hayatı ile ilgili geniş bir malzeme yığını ile karşı karşıyayız. McLuhan’ın düşünce evrenini ve ortaya attığı tezleri anlamak söz konusu olduğunda onun hayatı hakkında sahip olduğumuz ayrıntılı bilgi bütünü en temelde onun ölümünden sonra yayımlanan özel mektuplarına dayanmaktadır.³ Bunun yanında McLuhan’ın hayatı hakkında yazılmış birçok biyografi çalışması da bulunmaktadır.⁴ McLuhan ismi, 1960’lı yıllarda dünyaca ünlü, popüler bir isme

² Edibe Sözen, **Söylem: Belirsizlik, Mücadele, Bigi/Güç, Refleksivite**, İstanbul, Paradigma, 1999, s. 27.

³ Bu mektuplar, Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Teye tarafından 1987 yılında yayımlanmıştır. Bkz., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Teye, **Letters of Marshall McLuhan**, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 123.

⁴ McLuhan’ın biyografileri içerisinde en muteber ve en kapsamlı olanı Philip Marchand’ın biyografisidir. Bkz., Philip Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, Toronto, Random House, 1989.

karşılık geliyorken, 1970'lere ve özellikle 1980'lere gelindiğinde artık bu isim eski popülaritesini kaybetmiştir. McLuhan, ilk kitabından tam on yıl sonra yayımlanan ikinci kitabı **Gutenberg Galaksisi** ile tanınmaya başlamış, ilk baskısı 1964 yılında yapılan **Medyayı Anlamak** isimli üçüncü kitabı ile ise büyük bir şöhret kazanmıştır. Ne var ki McLuhan'ın yakaladığı bu şöhret onun akademik çevreler arasında muteber bir isim olarak takdir edilmesini beraberinde getirmemiş, aksine uzun yıllar akademik çevreler McLuhan'ın fikirlerini tartışma gereği dahi duymamışlardır. Bu durumun ortaya çıkmasında hiç kuşkusuz McLuhan'ın akademisyenleri modası geçmiş bilginler guruğu, üniversiteleri de aşırı derecede bürokratik bir yapının hâkim olduğu, geçmiş dönemlere ait bilgileri yeniden dolaşıma sokan kurumlar olarak görmesinin de payı büyüktür. Bu dönemde McLuhan'ın fikirleri daha ziyade medya çevrelerinde meşhur olmuş ve benimsenmiştir. Özellikle medya sermayedarları ve çalışanları McLuhan'ın fikirlerine iltifat etmiş ve böylelikle bu fikirler çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. McLuhan'a dönük bu ilgi, 1960'ların ikinci yarısı ile birlikte zirveye çıkmıştır. 1970'lerin ikinci yarısından itibaren düşüşe geçen söz konusu ilgi, 1980'lerin son çeyreğinden itibaren, dijital iletişim teknolojilerindeki gelişimlere paralel olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Ancak bu kez McLuhan'ın fikirleri akademik camianın da ilgisini çekmeye başlamıştır. Yeni iletişim teknolojilerinin yarattığı etkileri analiz etmeye çalışan akademisyenler, McLuhan'ın öngörülerinin gerçekleşmekte olduğunu, medya incelemelerinde birçok özgün perspektif sunduğunu düşünmeye başlamışlardır. McLuhan isminin yeniden keşfedilmeye başlandığı bu dönemden itibaren McLuhan'ın hayatı ve düşünceleri hakkında birçok çalışma gün yüzüne çıkmıştır. Bugün, McLuhan'ın hayatını ve görüşlerini farklı perspektiflerden inceleyen birçok çalışma elimizin altındadır. Ne var ki mevcut birikime, McLuhan'ın hayatı ve entelektüel gelişimi hakkındaki bu malzeme bütününe rağmen, bu bilgi birikimi Türkiye'ye yansımamış, Türkçede McLuhan'ın hayatını ve görüşlerini konu edinen çalışmalar gün yüzüne çıkmamıştır.⁵

⁵ Bunun bir istisnası **21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık** isimli kitabın birinci bölümüdür. Derya Altay tarafından kaleme alınan bu bölümde yer alan bilgiler çeşitli İnternet sitelerinden herhangi bir sistematik çaba gözetilmeksizin toparlanan bilgiler mahiyetindedir ve bu nedenle de söz konusu yazının her şeyden önce bir iç tutarlılık sorunu bulunmaktadır. Bkz., Derya Altay, "Küresel Köyün Medyatik Mimarı Marshall McLuhan," **21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık**, Ed., Nurdoğan Rigel, v.d., İstanbul, Su Yayınları, 2003, s. 1-72.

İletişim kuramları açısından McLuhan'ın çalışmaları ne kadar önemli ise, söz konusu çalışmaların anlaşılması açısından da McLuhan'ın hayatının bilinmesi en az o kadar önemlidir. McLuhan'ın yetiştiği aile ortamı, okuduğu okullar ve özellikle de dâhil olduğu dinî cemaat yapısı onun düşünce dünyasının şekillenmesinde çok büyük etkilerde bulunmuştur. Protestan bir ailede yetişen ve daha sonra Katolikliğe ihtida eden McLuhan'ın bu seçimi, onun entelektüel yaşamının can damarı olacaktır. Onun bu serüveni, bir entelektüelin dinî tercihi olmasının çok ötesinde anlamlara sahiptir. McLuhan, Katolikliği seçerek yeni bir entelektüel cemaate üye olmuş ve hayatı boyunca, zihinsel gündemini oluştururken, bu seçime bağlı kalarak hareket etmiştir. Bir başka deyişle, bu durum yalnızca McLuhan'ın hangi konulara ilgi duyduğunu değil, aynı zamanda ilgi duyduğu konuları işleme tarzını da etkilemiştir.

McLuhan'ın verdiği eserlerin hangi bağlamlarda gündeme geldiğini tespit edebilmek ve düşüncelerinin yarattığı etkilerin boyutunu sağlıklı bir biçimde tahlil edebilmek için nasıl onun hayat hikâyesini doğru resmedebilmemiz gerekiyorsa, aynı şekilde söz konusu hikaye açısından da McLuhan'ın doğduğu ve yetiştiği ülkenin, Kanada'nın tarihini, genel hatları ile de olsa ele almamız gerekmektedir. McLuhan, her ne kadar zaman zaman "Kanadalı dar kafalılığını ve mahcupluğu"nu eleştirse de, karakter olarak bariz bir biçimde Kanadalıdır.⁶ Kanada'nın siyasi bağımsızlığını büyük bir coşku ile kutlayan McLuhan'ın Kanadalı kimliği ve geçmişi göz ardı edildiğinde onun yaklaşımları da sıhhatli bir biçimde değerlendirilemez. Zaten gün gelecek McLuhan, Kanada'nın dışa açılan yüzlerinden bir tanesi olacaktır.⁷ Kanada'nın tarihine ilgi duymamızın en temel nedeni, Kanada gibi iki dilli ve iki kültürlü bir ülkenin hangi şartlarda oluştuğunu gözler önüne serebilmek ve böylelikle İngilizce konuşulan bir kültür içerisinde eser veren bir entelektüelin niçin çok erken

⁶ Philip Marchand, "Marshall McLuhan Biography," **Forward Through the Rearview Mirror: Reflections On and By McLuhan**, Ed., Paul Benedetti ve Nancy DeHart, Ontario, Prentice-Hall Canada, 1996, s. 93.

⁷ "Kanada demek aynı zamanda popüler kültür filozofu, Torontolu Marshall McLuhan demektir." Affluent Frontier, "While the Mountains Get Their Man, Others Capture Mink and Polo Ponies", **The New York Times**, 28.01. 1966. McLuhan 1976 yılında "en meşhur Kanadalı düşünür" sıfatıyla George Lonn tarafından kaleme alınan **Kanada'nın Yüzleri** isimli esere bir takdim yazısı yazacaktır. George Lonn, **Faces of Canada**, Toronto, Pitt Publication, 1976. Şu çalışma da McLuhan'ı çağdaş Kanada yazınının en önemli simalarından birisi olarak takdim eder: Margaret Atwood ve David Staines, Ed., **The Canadian Imagination: Dimensions of a Literary Culture**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.

dönemlerde Fransız düşünce ortamına taşınabildiğini ve Fransız entelektüelleri tarafından ciddi bir biçimde izlendiğini bir yönüyle de olsa açıklayabilmektir.

1.1.1. Kanada: İki Kültürlü Bir Ülke

Kanada'nın Avrupalılar tarafından keşfi ve "müreffeh bir Batılı ülke" olarak nitelenmeye başlanması çok uzun bir geçmişe dayanmaz. Kanada yirminci yüzyıla kadar önce Fransa ve Büyük Britanya'nın, daha sonra da yalnızca Büyük Britanya'nın bir kolonisi olagelmıştır. Avrupalı denizcilerin Kanada kıyılarına ulaşması on beşinci yüzyılın sonlarına, Kanada topraklarında yerleşim kurmaya başlamaları ise on altıncı yüzyıl sonu ile on yedinci yüzyıl başlarına kadar geri gider.

Fransızların, İngilizlerin ve İspanyolların Amerika kıtasına ilgi duyma nedenleri farklıdır ve bu kıtada kurdukları yerleşim birimleri de söz konusu ilgiler neticesinde şekillenmiştir. Temelde kürk ve balık avlamak amacıyla Amerika kıtasına gelen Fransızlar, sayı itibarıyla geniş bir topluluk oluşturamadılarsa da, kürk avının doğası gereği kıtanın iç bölgelerine kadar ulaşabilmişler ve buralarda yerleşim birimleri oluşturmuşlardır. Ne var ki sayıca pek kalabalık olmayan Fransızlar yerleşim birimleri kurdukları bölgelerde tarıma ilgi duymamışlardır. Bölgeye gelen Fransızlar, gerek Katolik Kilisesi'nin gerek Fransa Krallığı'nın himayesi altında bulunmuşlar ve bu iki gücün otoritesine tabi olmuşlardır.⁸ Fransızlar bölgeye az sayıda yerleşimci, ancak çok sayıda kâşif, misyoner ve avcı göndermiştir.⁹ Buna karşılık bölgeye kalabalık bir nüfusla gelen ve başlıca motivasyonları değerli madenlere ulaşmak olan İngilizler, zaman zaman Büyük Britanya'nın siyasi otoritesi ile çatışabilmişlerdir. Bunun yanında aralarında Protestanlar çoğunlukta olsa da, İngilizler tek bir mezhep ya da dine mensup olanları bölgeye getirmemiş, farklı din ve mezheplerden insanlar Amerika kıtasına göç etmiştir. Ne var ki Amerika kıtasına gelen ve New England'ı kuran İngilizler burada yeni bir Protestanlık yorumu ortaya koymuşlar ve Püritanizm olarak adlandırılan bu din yorumu daha sonra "Amerikan kimliği"nin oluşumuna en temel katkılardan birini yapmıştır.¹⁰ İngilizlerin bölgede kurdukları koloniler,

⁸ Allan Nevins ve Henry Steele Commager, **Amerika Birleşik Devletleri Tarihi**, Çev., Halil İnalçık, İstanbul, Varlık Yayınları, 1961, s. 63.

⁹ Birleşik Amerika Devletleri Dışişleri Bakanlığı, **Amerika Tarihinin Ana Hatları**, İktisadi İşbirliği İdaresi Türkiye Özel Misyonu, Tarihsiz, s. 30.

¹⁰ Jonathan Wolfe Miller, **McLuhan**, London, Collins, 1971, s. viii.

bütünüyle anayurduna bağlı olan Fransız kolonilerinin aksine, kendi kendilerine yetebilecek şekilde dizayn edilmişlerdir.¹¹ Buna karşılık bölgeye gelen İspanyollar, askeri güç kullanarak yerli halkı sömürerek onların zenginliklerini talan etmişler ve kısa bir süre içerisinde “milyonlarca Kızıl-derili’nin hâkimi olmuş”lardır.¹² İspanyolların Amerika kıtasına gelmelerindeki ana saik, altın ve gümüş elde etmektir.

Kanada’ya ulaşan ilk Avrupalı denizci, İtalyan asıllı John Cabot’tır. Cabot, Doğu’ya giden ticaret yollarını keşfetmek üzere İngiltere Kralı VII. Henry’nin desteği ve yönlendirmesi ile Bristol limanından İngiliz bandıralı bir gemi ile yola koyulmuş ve 1497 yılında bugünkü Kanada’nın doğu kıyılarına ulaşmıştır.¹³ Kendisini Asya’ya götürecek deniz yollarını tespit etmek amacıyla bir yıl sonra tekrar çıktığı seferinde daha kuzey bölgesine giden ve Baffin adası kıyılarına kadar ulaşan Cabot’ın bu keşifleri, İngilizlerin Kuzey Amerika kıtası üzerinde hak talep ederlerken dayandıkları başlıca gerekçe olur. John Cabot, bu bölgeye ilişkin hazırladığı resmî raporda bölgenin balık cenneti olduğunu ifade ederek Avrupalı balıkçıların dikkatini Kuzey Amerika sularına çekmiş, bunun üzerine her yıl pek çok Avrupalı denizci Newfoundland ve Nova Scotia kıyılarına seferler düzenlemeye başlamışlardır. Bu seferler sırasında bölgenin yerli halkı ile karşılaşan Avrupalı denizciler, ellerindeki değersiz süs eşyalarını kullanarak yerlilerden son derece kıymetli kürkler satın almışlardır. “Yeni Dünya’yı keşfettikleri ilk yıllarda yerlilerle bu tarz da olsa ticaret yapan Avrupalı denizciler kısa bir süre sonra “keşfedilmemiş topraklar”daki değerli madenlerin peşine düşmeye başlayacaklardır. Portekizli ve İspanyol seyyahların zengin altın ve gümüş yataklarına ulaşmaları ve bu zenginlikleri kendi ülkelerine taşımaları diğer Avrupalı imparatorlukların da bölgeye duyduğu ilginin artmasına neden olmuştur

¹¹ Nevins ve Commager, **Amerika Birleşik Devletleri Tarihi**, s. 63.

¹² Ibid., s. 62.

¹³ VII. Henry, John Cabot’a yazdığı 5 Mart 1496 tarihli mektupta, onun ve mürettebatının doğu, batı ve kuzey denizlerinde kendi himayesi altında olduklarını ve istedikleri gibi yelken açabileceklerini bildiriyordu. Johathan Hart, "English' and French Imperial Designs in Canada and in a Larger Context," **Imperialisms: Historical and Literary Investigations, 1500-1900**, Ed., Balachandra Rajan ve Elizabeth Sauer, New York, Palgrave MacMillan, 2004, s. 189.

Söz konusu ilgi çerçevesinde Fransa Kralı I. Francis, Floransalı denizci Giovanni da Verrazano'yu bu bölgeye göndermiştir.¹⁴ Verranzano, Kuzey Amerika'nın Kuzey Carolina'dan Newfoundland'a kadarki kıyı şeridine ulaşmış ve Verranzano'nun bu "keşfi" sayesinde Fransa da bu kıta üzerinde siyasi hak talebinde bulunmaya başlamıştır. Fransa Kralı I. Francis, **terra nullius** kavramı ile formüle ettiği yeni bir kolonileştirme doktrini ihdas etmiş ve Fransızların mevcut sömürgeler üzerinde durmak yerine "sürekli işgal" siyasetinin uygulanması gerektiği fikrini öne sürmüştür. Fransa Kralı bu nedenle denizcilerin Yeni Dünya'daki İspanyol ve Portekizliler tarafından işgal edilmiş bölgelere değil, Avrupalı devletlerin henüz adım atmadıkları bölgelere gitmelerini emretmiştir.¹⁵

I. Francis, 1534 yılında Jacques Cartier komutasındaki bir deniz gücünü bütünüyle resmi bir keşif gezisi yapmak üzere bölgeye gönderir. St. Lawrence Körfezi'nin içlerine kadar giden Cartier, ayak bastığı topraklar ve karşılaştığı insanlar hakkında I. Francis'e resmî bir rapor hazırlar ve tekrar Fransa'ya geri döner. Bundan yaklaşık bir yıl sonra yeniden Kanada kıyılarına gelen Cartier, bu sefer bugün Quebec ve Montreal olarak bilinen bölgelerin içlerine kadar girer ve burada bazı yerli köyleri tespit eder. Cartier ve beraberindekiler kış mevsimini orada geçirirler ve baharda tekrar Fransa'ya geri dönerler. Ne var ki, Cartier, geri dönüş yolculuğunda açlık ve aşırı soğuk nedeniyle mürettebatının büyük bir çoğunluğunu kaybeder. Cartier, 1541 yılında St. Lawrence'a üçüncü yolcuğunu yapar. Bu sefer Cartier'e Roberval Sör'ü Jean Francois de la Rocque ile birlikte bir kısım yerleşimci (kolonici) eşlik etmektedir. Ne var ki, Cartier, Rocque'un rızası hilafına mürettebatı ile birlikte geri dönüş yolculuğuna çıkmış, Rocque ve bölgeye yerleşmek için gelenler orada kalmışlardır. Zira Fransa'da imzalanan 15 Ocak 1541 tarihli bir komisyon raporuna göre, Yeni Dünya'daki Fransız politikası Kanada bölgesinde yerleşim kurmaktır.¹⁶ Ancak zorlu kış koşulları ve yerlilerin saldırıları neticesinde altmış yerleşimci hayatını kaybetmiş, bunun üzerine Rocque (Roberval) bölgeyi terk etme ve kolonileştirme faaliyetine son verme kararı almıştır. Bunun üzerine Fransa, Kanada bölgesine yerleşimci gönderme siyasetine yaklaşık altmış yıl ara vermek

¹⁴ Fransa, 1504 senesinde de Paulmier de Gonneville'nin Brezilya'ya yaptığı seyahati finanse etmiştir. Ibid.

¹⁵ Ibid., s. 190-191.

¹⁶ Ibid., s. 191.

zorunda kalmıştır. Fransızların yaklaşık altmış yıl bu bölgeye yerleşimci göndermeyişinin diğer önemli nedenleri de dönemin Avrupasında yaşanan siyasi çalkantı ortamı ve bu bölgede değerli madenlerin olmadığı görüşüdür.

Fransa'nın Kanada bölgesine resmî olarak ilgi duymaması balıkçıların ve kürk tacirlerinin bu bölgeye ilgisine mani olamamıştır. Özellikle Avrupa'da kürkün pahalı ve yeni teknikler çerçevesinde giderek daha büyük ölçeklerde pazara sunulabilir bir meta halini almasına paralel olarak Kanada'nın doğu kıyıları kürk tacirleri için cazip bir boyut kazanmıştır. Söz konusu tacirler özellikle körpe hayvanların kürklerini toplamakta ve bu kürkleri çok yüksek fiyatlara Avrupa'da ellerinden çıkarmaktaydılar. Bu durum bir süre sonra Fransa Krallığı'nın bölgeye duyduğu ilginin yeniden canlanmasını beraberinde getirmiştir. 1598 yılında kürk ticaretinde bütün yetkiyi Fransa Krallığı'na ait kılan bir tekel kuran Troilus de Mesgouez, Nova Scotia'nın güney doğusunda küçük bir koloni inşa eder. 1604 yılında bölgedeki kürk tekeli Pierre du Guast (Sieur de Monts)'a verilir ve o da St. Croix Nehri'nin yakınlarındaki bir adada bir yerleşim birimi kurar.

Pierre du Guast'ın subaylarından Samuel de Champlain adlı “kraliyet coğrafyacısı” ABD'nin bugünkü sınırları içerisindeki kuzey doğu kıyı şeridini Fransızlar için bilinir kılmıştır.¹⁷ Yine Samuel de Champlain'in gayretleri ile Fransızlar 1605 senesinde en başarılı kolonilerini Acadia ismini verdikleri bölgede kurarlar. Samuel de Champlain, bölgeyi çok iyi bildiğini ısrarla ifade ederek St. Lawrence nehri kıyısında daimi bir Fransız kolonisi kurulması konusunda Pierre du Guast'ı ikna eder ve 1608 yılında Fransa, Kanada'daki ilk kalıcı kolonisini Quebec adı verilen bölgede kurmuş olur. Bu tarih aynı zamanda Kanada'ya “siyah köle” ithalinin de başlangıcına işaret eder. Samuel de Champlain bir yandan Quebec'teki koloninin idaresi ile meşgul olurken diğer yandan da Kanada'nın diğer bölgelerinin keşfine çalışmıştır. Champlain, yaptığı keşif gezilerinde Kızılderili kabileleri arasındaki çatışmaları körüklemeye çalışmış ve güçlü tarafa karşı zayıf tarafı destekleyerek bölgede destek bulmaya çabalamıştır. 1628'de Richelieu'nin vesayeti altında “Yeni Fransa Kumpanyası” kurulmuş ve bu, “koloni kurma macerası”na hız

¹⁷ Nevins ve Commager, **Amerika Birleşik Devletleri Tarihi**, s. 61.

vermiştir.¹⁸ Champlain, 1629 yılında bölgeye gelen ve Quebec'i ele geçiren İngilizler tarafından tutuklanarak İngiltere'ye götürülmüş ancak İngiltere ve Fransa arasında barış ilan edilmesinin ardından serbest bırakılmıştır. Yaklaşık üç yıl İngilizlerin idaresi altında kalan ve daha sonra tekrar Fransızların eline geçen Quebec'e dönen Champlain, 1633 yılında burada kurulan "Yeni Fransa"ya vali olarak atanmıştır.

Her ne kadar kürk ticareti bir yandan bölgeye duyulan ilgiyi canlı tutmuşsa da, diğer yandan bölgede tarım bu nedenle çok uzun yıllar gelişmemiştir. Yeni Fransa çok uzun yıllar kürk tacirlerinin ve misyonerlerin yurdu olmuştur.

Paris kökenli bir Hıristiyan misyoner hareketinin müntesipleri 1642 yılında, Fransa'nın kendi toprakları dışındaki en büyük kolonisi olacak olan Montreal'i kurarlar. Hıristiyan misyonerler ve Cizvit papazları bölge halkını Hıristiyanlaştırmak için Quebec ve Montreal'i merkez olarak kullanmışlardır. Fransa'dan bölgeye misyonerlerin akını bu tarihlerden sonra başlayacaktır. Misyonerler, bölgenin yerlilerinden Huronları Hıristiyanlaştırmak için gayret göstermiş, Huronlara savaş açan Iroquois Kızılderililerine karşı savaşmışlardır. Ne var ki bu savaştan Iroquoislar galip çıkmıştır. Daha önce de Samuel de Champlain tarafından kendilerine savaş açılan Iroquoislar, bölgeyi Fransızlar için tehlikeli bir coğrafya haline getirmiştir. Iroquoislar nedeniyle Fransızlar bölgeye sınırlı sayıda yerleşimci gönderebilmişlerdir. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda Kanada bölgesinde İngilizlerden duyulan korkunun da Fransa'dan bu bölgeye doğru büyük bir nüfus akınının gerçekleşmemesinin de etkisi olmuştur.

1663 yılında Fransa Kralı XIV. Louis, Fransızların Kanada topraklarına akın etmelerini cazip hale getirmek için bekârların evlendirilmesi, kalabalık ailelere para yardımı yapılması, bölgeye evcil hayvan ithali vb. gibi teşvik edici politikaların önünün açılmasını emretmiş ve bölgeye sistemli bir göç hareketi başlatmak istemiştir. Bu süreçte Yeni Fransa'nın sınırları genişlemiş, St. Lawrence'ın her iki kıyısına dek uzanmıştır.

Bu politikalara da bağlı olarak on yedinci yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde Fransa'dan "Yeni Fransa"ya gelen insan sayısı bir nebze de olsa artmaya başlayacaktır. Ancak Yeni Fransa'nın nüfusu hâlâ 5000'i aşmış değildir. Bu rakam

¹⁸ Ibid., s. 62.

on yedinci yüzyılın ortalarına doğru 50 bini bulacaktır.¹⁹ Yine bu yüzyılın sonlarına doğru Fransızlar Kanada'nın iç bölgelerine doğru ilerlemişlerdir. Bu dönemde Yeni Fransa Katolik misyonerlerin eğitim merkezi halini almaya başlayacak, Fransa'dan gelen genç Katolikler bu bölgede misyonerlik faaliyetlerinde bulunacaklardır. Bu faaliyetler uzun dönemde bu coğrafyanın Hıristiyanlaşmasını beraberinde getirmiştir.

Büyük Britanya ve Fransa arasındaki siyasi mücadele on yedinci yüzyılın sonlarına doğru giderek tırmanmaya başlar. On yedinci yüzyılda, Britanya'nın sömürgeci bir güce dönüşmeksizin yaşayamayacağı düşüncesi Britanya İmparatorluğu'nda egemen bir düşünce halini alır ve bu düşünce kısa zamanda resmi politikaya dönüşür.²⁰ Amerika Kıtasında on adet koloniyi kontrol altında tutan İngilizler, Fransızların Amerika Kıtasında kendileri için bir tehdit oluşturmaya başladığını düşünmeye başladıkları andan itibaren Fransızlara saldırmaya başlamışlardır. İngilizler, bölgede büyük oranda Fransızların tekelinde olan kürk ticaretine dâhil olmaya çalışmış ve bu çerçevede Hudson Körfezi Kumpanyasını kurmuşlardır. İngilizlerin Hudson Körfezi civarında böyle bir oluşum meydana getirmelerinin temel sebebi Fransızların kürk ticaret yolunu arkadan çevirmek ve engellemektir. Fakat Fransızlar bunun üzerine kara yoluyla İngilizlerin bulunduğu Hudson Körfezi kıyılarına bir sefer düzenlemiş ve bu sefer sonucunda bölgede etkinlik kurmuşlardır.

On yedinci yüzyılda Amerika kıtası Avrupalı güçlerin siyasi nüfuz kavgası verdikleri coğrafyaların başında gelmektedir. Bu siyasi mücadelenin nedeni, Fransız ve İngiliz serüvencilerin kurdukları küçük kolonilerin kökleşmesi ve büyümeye başlamalarıdır. Bu yüzyılda Avrupa'da çıkan savaşlar Amerika kıtasına yansımış, aynı şekilde kolonilerde çıkan savaşlar da Avrupa'daki savaşları tetiklemiştir.²¹

Bu çerçevede 1702 senesinde Avrupalı güçler arasında patlak veren İspanya Veraset Savaşlarında İngiltere ve Fransa karşı karşıya gelmişlerdir. Sekiz yıl süren savaşların ardından Fransa, Amerika Kıtasındaki iki sömürgesi Newfoundland ve Nova Scotia'yı İngiltere'ye bırakmıştır. 1713 tarihinde imzalanan Utrecht Antlaşması

¹⁹ Joel Garreau, **The Nine Nations of North America**, New York, Avon Books, 1981, s. 368.

²⁰ Gerald N. Grob ve George Athan Biliias, "British Mercantilism and the American Colonies: Help or Hindrance," **Interpretations of American History**, Ed., Gerald N. Grob ve George Athan Biliias, New York, The Free Press, 1992, s. 73.

²¹ William McNeill, **Dünya Tarihi**, Çev., Alaaddin Şenel, Ankara, İmge Yayınları, 1994, s. 425.

ile iki taraf arasında bir süreliğine barış tesis edilmiştir. Ne var ki Fransa'nın bölgede yeniden güç elde etme girişimleri ve buna karşılık İngiltere'nin Amerika kıtasına daha fazla müdahale etme kararı Fransa ile İngiltere'yi karşı karşıya getirmiştir.²² Bu süreç, 1740 yılında patlak veren Avusturya Veraset Savaşı neticesinde iyice tırmanmıştır. İngiltere ve Fransa arasında Amerika Kıtasının ve özellikle de bu bölgedeki kürk ticaretinin kontrol altına alınması arzusu iki güç arasındaki çekişmeyi arttırmıştır.

Fransa 1710 ile 1740 tarihleri arasında gerek Amerika Kıtasındaki kolonileri ile yaptığı ticaretin boyutunu gerek denizaşırı ticaret hacmini beş kat arttırmış, buna karşılık İngilizlerin denizaşırı ticaret hacmi çok küçülmüştür. Bu yıllarda Fransızların Karayibler'deki şeker ve Kuzey Atlantik'teki balık ticareti ile İspanyol kolonileriyle girdiği ticari ilişkiler İngilizleri kızdırmıştır. Diğer taraftan İspanyol kolonileri İngilizlerin kendileri ile yaptıkları kaçak mal ticaretine son vermek istemiş, tüm bu gelişmeler üzerine de İngiltere 1739 yılında İspanyollara, 1743 senesinde de Fransızlara savaş açmıştır.²³

İngilizler 1745'te Louisbourg'u işgal etmişler ve 1748'de Aux-la-Chapelle Antlaşması imzalanana kadar burası İngilizlerin elinde kalmıştır. Fransızlar bu antlaşma ile Mississippi üzerindeki nüfuzlarını arttırmışlardır.²⁴ İngilizler 1749 yılında Nova Scotia'nın ismini değiştirip burada Halifax'ı kurmuşlardır.

Bu dönemde dünya yüzeyinde gittikçe daha geniş bir coğrafyada yeni bir sömürge sistemi kurmayı başaran İngilizler bir dünya gücüne dönüşmek arzusu içerisindeydi. Yedi Yıl Savaşları (1756-1763) başladığında artık İngiltere Kanada'yı bütünüyle ele geçirmek istemektedir. İngilizler 1758'de Quebec'i ve 1760'ta da Montreal'i işgal etmiş, "Yeni Dünya'da İngiltere ve Fransa arasında cereyan eden savaşlar İngiltere'nin galibiyeti ile son bulmuştur.²⁵ Bu sonuç 1763 tarihli Paris Antlaşması ile de hükme bağlanmıştır. Paris Antlaşması ile Fransa, "Yeni Fransa" topraklarının tümünü İngiltere'ye bırakmayı kabul etmiştir.

²² Derek McKay ve H. M. Scott, **The Rise of Great Powers 1648-1815**, 4. ed., London & New York, Longman, 1988, s. 138.

²³ Hart, "'English' and French Imperial Designs in Canada and in a Larger Context," s. 193-194.

²⁴ **Amerika Tarihinin Ana Hatları**, s. 30.

²⁵ Robert A. Rosenbaum, **The Penguin Encyclopedia of American History**, New York, Penguin Books, 2003, s. 134.

1763 yılına kadar Fransızların egemen olduğu bölgede artık İngilizlerin egemenliği hissedilir olmuş, Amerika Kıtasındaki Batılı güçler arasındaki denge İngiltere lehine bozulmuştur. Fransızların hâkimiyeti altında bulunan ve Yedi Yıl Savaşları sonrasında İngiltere'nin siyasi egemenliği altına giren bölgede yeni toplumsal sorunlar baş göstermiştir. 1760'lı yıllarda "Yeni Fransa"da yaşayan Fransızların nüfusu neredeyse 60.000 iken İngilizlerin bölgedeki sayısı çok düşüktür. Bu durum İngilizlerin bölgedeki meşruiyetini ve siyasi geleceğini tehlikeye attığından İngilizler 1774 tarihinde imzalanan Quebec Akdi ile Fransızların çoğunlukta bulunduğu bölgelerde Fransız Medeni Hukuku'nun İngiliz Ceza Kanunu ile birlikte uygulanmasını kabul etmişlerdir. İngilizlerin bölgede karşı karşıya kaldıkları bu çelişkiye kaynaklık eden yapı, günümüz Kanada'sındaki siyasi ve toplumsal yapıya da derinden etki etmeye devam etmektedir. Quebec Akdi bir diğer taraftan İngilizlerin kıtanın batısına doğru ilerlemelerini de engelleyen bir yapıdadır ve bu antlaşma "Amerikan Bağımsızlık Savaşı"na giden yolu açmıştır.²⁶

Bu tarihten sonra kıtada yaşanan gelişmeler Büyük Britanya İmparatorluğu ile İngiliz kolonilerinin karşı karşıya gelmelerine yol açmış ve bu gerilimler neticesinde kıtada yeni bir siyasi yapı teşekkül etmiştir. 1763 sonrasında İngiltere'nin kıtadaki egemenliği kısa bir süre içerisinde kolonicileri rahatsız etmiştir. Özellikle yerlilere karşı kendilerini koruyacak siyasi bir güce ihtiyaçları kalmadığını düşünen koloniciler Britanya İmparatorluğu hükümetinin kendilerine yükledikleri ağır vergilere itiraz etmişlerdir. Bu süreç, 1778-1783 tarihleri arasında Britanya İmparatorluğu ile koloniciler arasında bir savaşın patlak vermesini beraberinde getirmiştir.²⁷ Bu savaşta Fransızlar kolonicileri destekleyerek Britanya İmparatorluğu'nu zayıflatmaya çalışmışlar ve Fransızların yardımları sonucunda koloniciler Britanya İmparatorluğu'na karşı verdikleri savaşı kazanmışlardır. Bu tarihlerden itibaren bölgede başlıca çekişme, Kanada bölgesindeki "İngiliz Kuzey Amerikası" ile Britanya İmparatorluğu'na karşı zafer kazanan on üç sabık İngiliz kolonisinin oluşturduğu "Amerika Birleşik Devletleri" arasında olacaktır.

²⁶ Hart, "'English' and French Imperial Designs in Canada and in a Larger Context," s. 194.

²⁷ Richard D. Heffner, **A Documentary History of the United States**, 15 ed., New York & Toronto, Mentor Books, 1965, s. 11.

1783 Versay Antlaşması'ndan sonra Birleşik Devletler topraklarından Britanya İmparatorluğu yanlısı pek çok kişi Kanada bölgesine (özellikle Quebec ve Nova Scotia'ya) akın etmeye başlamıştır. Bu, "Yeni Fransa"nın kuruluşundan beri bu bölgeye dönük en büyük İngiliz akını olmuştur. Bu göçle birlikte hem Quebec hem de Nova Scotia'nın yapısı değişmeye başlamıştır. Kanada bölgesinde halen Britanya İmparatorluğu etkin olduğu için krallığa bağlı olanlar bu bölgeye göç etmişlerdir. Bu durum uzun vadede Kanada'nın İngilizleşmesine büyük bir katkı sağlamıştır. Bölgede kalabalıklaşan İngiliz nüfusu nedeniyle İngilizlerin haklarını önceleyen ve Quebec Akdi ile birlikte Fransızlara verilen hakları geri alan yeni bir düzenleme yapılmış ve 1791 senesinde Kanada, Aşağı Kanada ve Yukarı Kanada olmak üzere iki ayrı nüfus alanına bölünmüştür. Quebec merkezli Aşağı Kanada'da Fransızca konuşanlar ve Ontario merkezli Yukarı Kanada'da ise İngilizce konuşanlar çoğunlukta ve kültürel olarak daha etkin olmuşlardır. Bu dönemde Rusların, Bering Boğazı'nı keşfetmiş ve Alaska'da yerleşim yerleri kurmaya başlamış olmaları İngilizlerin Kanada'nın iç bölgelerine doğru yönelmelerini ve buraları keşfe koyulmalarını tetikleyen bir gelişme olmuştur.²⁸ Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Kanada, Batılılar tarafından, bütünüyle keşfedilmemiştir.

1812 senesinde Amerika Birleşik Devletleri Kanada bölgesinde konuşlanan Britanya İmparatorluğu yanlısı kolonilere savaş açmıştır. ABD savaşın gerekçesi olarak Britanya İmparatorluğu ile Fransa arasındaki savaşta İngilizlerin Amerikalıları da kendi saflarında savaşa çağırma ve Kanada'daki İngiliz kolonilerinin yerlileri Amerikalılara karşı kışkırtıyor olmalarını göstermiştir. ABD, bu savaşla Britanya İmparatorluğu'nu kıtadan söküp atmayı planlamış ancak Kanada'daki düzenli ve düzensiz İngiliz askerlerinin direnişi ile karşılaşınca bu planını gerçekleştirilememiştir.

Bu savaşın ardından özellikle Yukarı Kanada bölgesine yoğun bir nüfus akını başlamıştır. Öyle ki bu bölgeye 1812-1850 tarihleri arasında yaklaşık sekiz yüz bin kişi göç etmiştir. 1700 ila 1760 yılları arasında Amerika kıtasındaki belli başlı kolonilere göç eden Avrupalıların toplam sayısı yüz elli - iki yüz bin civarındadır.²⁹

²⁸ McNeill, **Dünya Tarihi**, s. 427.

²⁹ Philip D. Morgan, Ed., **Diversity and Unity in Early North America**, London and New York, Routledge, 1993, s. 263.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Yukarı Kanada, Aşağı Kanada'ya nazaran daha hızlı gelişmeye ve yeni gelen nüfus için büyük imkânlar sunmaya başlar. Ne var ki mevcut siyasi yapı toplumsal rahatsızlıkları beraberinde getirecek ve bir süre sonra çeşitli isyanlar baş gösterecektir. 1837 senesinde Montreal'de patlak veren ayaklanma, Büyük Britanya İmparatorluğu'nun bölgede yeni bir siyasi yapı arayışı içerisine girmesini beraberinde getirmiştir. Britanya İmparatorluğu bu çerçevede Lord Durham'ı İngiliz Kuzey Amerika'sının valisi olarak tayin etmiş ve ona geniş yetkiler tanımıştır.³⁰ Bölgede bir yıl kalan Lord Durham bir rapor hazırlamış ve Yukarı Kanada ile Aşağı Kanada'nın birleştirilmesini teklif etmiştir. Ona göre kolonilere kendi kaderlerini tayin hakkı tanınmalı ve tek bir parlamento ihdas edilmelidir. Esasında Lord Durham, hazırladığı raporda Fransız unsurların İngilizleştirilmesi gerektiğinin altını çizmekte ve bunun yolunun tek bir hükümet çatısı altında birleşmekten geçtiğini ifade etmektedir.

Nitekim 1840 yılında "Birlik Akdi" kabul edilmiş ve Yukarı Kanada ile Aşağı Kanada merkezî bir hükümet çatısı altında birleştirilmiştir. Bu tarihten itibaren Yukarı Kanada "Batı Kanada", Aşağı Kanada ise "Doğu Kanada" olarak bilinmeye başlayacaktır. Bu yeni yapılanmada her iki sabık koloniden seçilen üyelerden oluşan bir konsey ve atanmış bir yüksek karar mekanizması bulunmaktadır. Aşağı Kanada ve Yukarı Kanada Birleşik Kanada adı altında tek bir koloni durumuna gelse de bölgede İngilizler (İngilizce konuşanlar) ile Fransızlar (Fransızca konuşanlar) arasındaki çekişme ve gerilimler son bulmamıştır.

Birlik Akdi, aslında bölgenin İngilizleştirilmesi amacını güden bir anayasadır. Ne var ki İngiliz idareciler bölgedeki toplumsal yapının dayattığı ihtiyaçlara da duyarsız kalamamışlardır. Bu çerçevede 1848 senesinde Birleşik Kanada Parlamento'su Fransızca'yı resmî dil ilan etmiştir.

1850'li yıllar Kanada'da geçmişe nazaran ekonomik bir refahın yaşanmaya başladığı yıllardır. Kırım Savaşı ile ikiye katlanan buğday fiyatları buğday üretimine hız veren Kanada'nın ekonomik gelişimini hızlandırmıştır. ABD ile Kanada arasında gerçekleştirilen ticaret sözleşmesi ile birlikte Kanada'nın ekonomik gelişimi daha da hızlanacaktır. Bu yıllarda Kanada'nın ilk üniversiteleri de açılmaya başlamıştır.

³⁰ George Williams Brown, **Building the Canadian Nation**, Toronto, J.M. Dent & Sons, 1942, s. 273.

Ekonomik refah ve dönemin ABD'si ile karşılaştırıldığında Kanada'nın sahip olduğu görece siyasi istikrar ortamı Kanada'daki kolonileştirme sürecini hızlandırır ve Kanada'ya yoğun bir göç başlar. Ne var ki 1860'lı yılların ortalarına gelindiğinde, buğday fiyatlarının düşmesi, ABD ile gerçekleştirilen ticaret anlaşmasının akamete uğraması, devletin ekonomik faaliyetlerden desteğini çekmesi gibi sebepler dolayısıyla, iktisadi bir darboğaza giren Kanada, bir süre göç alamaz hale gelir. Bu yıllarda Kanada üzerindeki Fransız etkisi yeniden kendisini hissettirecektir. Bir diğer taraftan ABD de Kanada'ya dönük siyasi istila tehditleri savurmaya başlamıştır. Böylesi bir ortamda Büyük Britanya İmparatorluğu'nun da rızası ile Kanada'da beş eyalet (New Brunswick, Nova Scotia, Ontario, Quebec, Prens Edward Adaları) birleşir ve 1867 yılında Kanada Konfederasyonu adlı yeni bir devlet tarih sahnesine çıkar. 1870 yılında Manitoba, 1873 yılında ise Prens Edward Adası Kanada Konfederasyonu'na katılır. 1870'li yıllar Büyük Britanya İmparatorluğu'nun Prusya ile mücadeleye tuttuğu ve bir dünya gücü olarak otoritesinin sorgulanmaya başlandığı yıllardır.

1880'lere doğru Kanada'ya yeni bir nüfus akını daha yaşanacaktır. Halen tarımın ana gelir kaynağı olduğu, balıkçılığın kayda değer bir geçim aracı olmayı sürdürdüğü bu yıllarda sanayi tesisleri de hızla artmaya başlamıştır. Sayıları hızla artan bu tesisler Kanada'ya yönelen göçün önemli sebeplerinden birisidir. Marshall McLuhan'ın beş yaşında iken taşındığı ve üniversite eğitimini alacağı Manitoba'nın nüfusu bu yıllarda geçmişe nazaran üç kat artmıştır. Manitoba bu yıllarda Katolikler ve Protestanlar arasında cereyan eden ciddi bir gerilime de ev sahipliği yapmaktadır. Protestanlardan müteşekkil Manitoba eyalet meclisi Katoliklerin okullarına çeşitli sınırlamalar getirmiş ve onların kamu yardımı almalarını engellemiştir. Bunun üzerine Katolikler Protestanlara karşı uzun vadeli bir mücadele başlatmışlardır.

Kanada Konfederasyonu'nun göçü teşvik eden siyasetleri sonucunda nüfus artışı devam eder. Kanada'ya bir baştan öbür başa döşenen demiryolu da göçü kolaylaştıran bir etmen olmuştur. 1905 yılında Alberta ve Saskatchewan eyaletleri de Kanada Konfederasyonu'na dâhil olmuştur. Bu dönemde Büyük Britanya'ya karşı Kanada'nın özerkliğini savunan Kanadalı siyasetçilerin sesi de giderek yükselmeye başlayacaktır. Kanada'da iktidarı 1911 yılında Büyük Britanya yanlısı muhafazakârlar ele geçirmiş ve Kanada Birinci Dünya Savaşı'na 480.000 askerini

göndermiş ve bunların onda birini savaşta kaybetmiştir. O esnada Kanada'nın toplam nüfusu 7.200.000 civarındadır.³¹

Savaşın sona ermesinin ardından liberaller iktidarı devralmış ve Mackenzie King başa geçmiştir. King, Avrupa'dan Kanada'ya büyük bir göç dalgası yaratmaya çalışmış, vergileri düşürmüş, ihracat hacmini arttırmıştır. 1921'de ilk kez kadınlara oy hakkı tanınmıştır. 1926 yılında Büyük Britanya ile dominyonlarının "eşit statülerde" oldukları kabul edilmiştir. King'in şahsında temsil edilen liberal politikalar 1929 yılında meydana gelen Büyük Bunalım'ın ardından büyük bir tepki toplamış ve bu tepki neticesinde 1930 yılında Richard Bennett'in öncülüğündeki muhafazakârlar yeniden başa geçmiştir. Bennett'in yaptığı ilk icraat liberallerin önünü açtığı göç dalgasını durdurmak olmuştur. Bu dönemde ABD ile kötü giden ilişkiler 1935 yılında liberallerin başa geçmesi ile iyileştirilir. 1938 yılında ABD ile Kanada arasında imzalanan karşılıklı yardım anlaşmasını 1940 yılındaki karşılıklı askerî savunma paktı izler. Kanada, İkinci Dünya Savaşı'nda da Almanya'ya savaş ilan etmiş, bu savaş esnasında sahip olduğu güçlü silah endüstrisi sayesinde büyük bir gelir elde etmiştir. Bu yıllarda tarım zirveye çıkmış, ülke adeta tahıl ambarına dönmüştür.

Yirminci yüzyılın başına dek Büyük Britanya İmparatorluğu'nun basit bir sömürgesi olarak telakki edilen Kanada, Birinci Dünya Savaşı ile birlikte dünya siyasetinin biçimlendirilmesi noktasında söz sahibi bir ülke konumuna yükselmiştir. Kanada'nın bu konumu elde etmesinde yirminci yüzyılın iki büyük savaşından elde ettiği ekonomik rantın payı büyük olmuştur. Savaşa İngiliz Milletler Topluluğu bünyesinde giren Kanada, bir yandan her iki dünya savaşına da çok sayıda asker göndermiş, diğer taraftan da bu savaşlar esnasında başta buğday olmak üzere gerçekleştirdiği ihracatlarla dünya ekonomik dengelerinin biçimlendirilmesinde söz sahibi olmaya başlamıştır. Birinci ve ikinci dünya savaşları arasında dünya ticaretindeki en yüksek seviyeyi yakalayan ülke konumuna gelen Kanada, bu dönemde, üretim kapasitesi açısından dünya dördüncüsü konumuna yükselmiştir.³² Kanada, her iki dünya savaşının da kendi coğrafyasına sığmamış olmasının sağladığı avantajları sonuna kadar kullanmış ve buna ek olarak savaş ortamına

³¹ Margaret McWilliams, **This New Canada**, London & Toronto, J. M. Dent & Sons, 1948, s. 4.

³² Ibid., s. 12.

uyarladığı ekonomisi sayesinde hızlı bir büyüme gerçekleştirmiştir. İkinci Dünya Savaşı bittiğinde Kanada, ABD ile birlikte savaştan en kazançlı çıkan ülkelerin başında yer alır. Kanada, iki savaş arası dönemde havacılık, radyo yayıncılığı ve film sektörlerinde atağa kalkmış ve bu alanlarda pek çok ilke imza atmıştır.³³

Kanada'da İngiliz kökenliler ve Fransız kökenliler arasındaki çatışma ve gerilimler Kanada'nın siyasi ve toplumsal gerçekliği içerisinde izleri bugüne kadar gelen çatlaklara kaynaklık etmektedir. Kanada'daki bu ikili siyasi yapı uzun dönemde ülkenin kültürel haritasını ve egemen toplumsal davranış kodlarını da etkilemiştir. Marshall McLuhan'ın doğduğu dönemlerde varlığını çok canlı bir biçimde hissettiren ve bugün de etkisini devam ettiren bu ikili yapı içerisinde ulusal kimlikler ve dini kimlikler arasındaki ayrımlar birbirine paralel olarak şekillenmiştir. İngiliz kökenli Kanadalılar çoğunlukla Protestan iken, Fransız kökenli Kanadalılar kahir ekseriyetle Katoliktir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kanada'da Protestanlar ve Katolikler arasındaki çekişme ve sürtüşme son derece bariz bir hal almış durumdadır. Bu durumun tarihî gerekçeleri oldukça belirgindir. On yedinci yüzyılda Büyük Britanya'dan gelen Püritenler ilk yerleştikleri yer olan New England'ın kendilerine Tanrının krallığının kurulması için bahşedildiğine inanmışlar ve uzun vadede bu mit çağdaş Amerikan kimliğinin oluşumuna da çok büyük bir katkı sağlamıştır.³⁴ Kendilerini tüm Amerika kıtasının sahibi olarak gören ve esasında Protestan din anlayışının radikal bir yorumunu yapan Püritenlerin kendilerini “seçilmiş insanlar” olarak takdim etmeleri uzun vadede Kanada'daki İngiliz kökenlilerin itibar ettikleri bir iddia olmuştur.³⁵ Diğer taraftan Amerika kıtasına gelen Fransızlar bölgedeki varlıklarını önemli oranda (Katolik) Cizvit

³³ Ibid., s. 13-18.

³⁴ Ünlü Amerika tarihçisi Sacvan Bercovitch **The American Jeremiad** isimli kitabında Püritanizmin yalnız on sekizinci yüzyıl New England'ında değil, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın bütün Amerikasında da bir “Amerikan misyonu” miti inşa etmeyi başardığını ifade eder. Sacvan Bercovitch, **The American Jeremiad**, Madison, University of Wisconsin Press, 1978. Aynı şekilde Perry Miller Püritanizmin New England'a ilk gelenlerin hayat felsefesi olduğunu ve hâlen Amerikan yaşamında ve düşüncesinde izlerinin son derece belirgin olduğunu belirtir. Miller'a göre “Püritanizm anlaşılmeden Amerika anlaşılabilir.” Perry Miller, **The American Puritans: Their Prose and Poetry**, Garden City, Doubleday, 1956, s. ix. Samuel Eliot Morison meşhur çalışması **The Puritan Pronaos**'ta Püritenlerin “başarısı”nın Batı medeniyetinin kültürel ve zihinsel mirasını Yeni Dünya'ya aktarmak olduğunu söyler. Samuel Eliot Morison, **The Puritan Pronaos**, New York, New York University Press, 1936, s. 264.

³⁵ Peter N. Carroll ve David W. Noble, **The Free and the Unfree: A New History of the United States**, 7 ed., New York, Penguin Books, 1984, s. 50.

papazlarının misyonerlik faaliyetlerine borçludurlar. Roma Katolik Kilisesi, uzun süre “Yeni Fransa”daki siyasi ve toplumsal yapının biçimlenmesine katkıda bulunmuştur. Katoliklik, “Yeni Fransa” yıkıldıktan sonra da Fransızca konuşan Kanadalılar üzerinde etkisini sürdürmüş, büyük oranda Fransızca konuşan Kanadalıların benliklerini şekillendiren en temel etmenlerden birisi olmuştur. Katolikliğin biçimsel yapısı Fransızca konuşan Kanadalıların İngiliz tarzı bir siyasi yapı tarafından idare ediliyor olsalar da, onları kendilerine özgü bir siyasi kimlik inşa etmeleri noktasında cesaretlendirmiştir. Sözün özü, Kanada’daki Protestan-Katolik gerilimi, bir başka ifadeyle Fransızca konuşan Kanadalılar ile İngilizce konuşan Kanadalılar arasındaki gerilim çok köklü bir gerilimdir ve bu gerilimin izleri yirminci yüzyılda çeşitli kereler gün yüzüne çıkmıştır. Bu yönüyle yirminci yüzyılda Kanada siyasetinin en temel problemiği “Kanada’nın birliğı” ve “ortak bir Kanada ulusunun inşası” olmuştur.³⁶ Kanada, farklı bir sosyal yapı ve farklı bir kültüre sahip olan ve farklı bir medeni hukuka tabi bulunan iki etnik yapıyı bünyesinde barındırmaktadır ve bu durumun yarattığı gerilim ortamı Kanadalı entelektüellerin gündemlerine ve perspektiflerine doğrudan yansımıştır. Bir diğer taraftan bu ikili yapı yalnızca gerilim kaynağı olmamış, İngilizce yazan Kanadalı entelektüellerin yazıları çok kısa sürede Fransız düşünce ortamına aktarılmış, aynı şekilde çağdaş Fransız düşüncesi de Kanada’daki düşünce ortamına taşınmıştır. Marshall McLuhan böylesi bir tarihsel arkaplana ve toplumsal bir yapıya sahip olan Kanada’da, Alberta eyaletinin başkenti Edmonton’da, 21 Temmuz 1911 tarihinde Herbert McLuhan ve Elsie McLuhan’ın ilk çocukları olarak dünyaya gelmiştir.

1.1.2. Kanadalı Bir Entelektüel: Herbert Marshall McLuhan

Marshall McLuhan’ın anne tarafından ataları on dokuzuncu yüzyılın başında Bristol’dan Nova Scotia’ya³⁷, babasının dedesi William McClughan ise 1846 yılında Kuzey İrlanda’dan Ontario’ya göç etmiştir.³⁸ 1907 yılında Ontario’dan Alberta’ya taşınan McLuhanlar Metodist bir dini geleneğe bağlı, çiftçilikle geçinen bir ailedir.³⁹ Marshall McLuhan’ın anne tarafı ise Baptisttir. Marshall McLuhan’ın anne

³⁶ McWilliams, **This New Canada**, s. 49.

³⁷ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 1.

³⁸ Ibid., s. 3.

³⁹ Ibid.

tarafından ataları dört, baba tarafından ataları ise üç nesildir Kanada'ya yerleşmiş durumdadırlar.⁴⁰ Marshall McLuhan'ın annesinin babası Heny Seldon Hall 1906 senesinde eşi ve iki oğlu ile birlikte Nova Scotia'dan Alberta'ya taşınmıştır. McLuhan'ın annesi Elsie Hall ise 1907 yılında, Acadia Üniversitesi'ni bitirip, öğretmenlik sertifikası aldıktan sonra ailesine katılmıştır.⁴¹ Elsie Hall ve Herbert McLuhan Alberta'da tanışmış ve 31 Aralık 1909 tarihinde evlenmişlerdir. Evlendikten sonra Minburn şehrinin yakınlarında 160 dönümlük bir alan üzerinde çiftçilik yapmaya başlayan çift, buradaki çetin kış koşulları nedeniyle ancak bir hasat mevsimi burada kalabilmiş ve özellikle Elsie McLuhan'ın ısrarı üzerine Alberta eyaletinin başkenti Edmonton'a taşınmışlardır.⁴²

Herbert ve Elsie McLuhan çiftinin Edmonton'a taşındıkları dönem kente yoğun bir nüfus akınının da yaşandığı bir dönemdir.⁴³ 1912 yılında şehrin nüfusu bir önceki yıla nazaran yüzde altmış artmış, kentte yoğun bir konut ve toprak ihtiyacı hâsıl olmuştur.⁴⁴ Böylesi bir ortamda Herbert McLuhan, kuzeni ve iki arkadaşı ile birlikte bir emlak şirketi kurmuş ve kısa zamanda iyi bir gelir elde etmiştir.⁴⁵ Herbert ve Elsie McLuhan çiftinin ilk çocukları olan Herbert Marshall McLuhan 1911'de, ikinci çocukları Maurice Raymond McLuhan ise bundan iki sene sonra dünyaya gelmiştir. McLuhan ailesi ikinci çocuklarının doğduğu yıl Edmonton'ın müreffeh mahallelerinden birisinde, Highland'de iki katlı bir ev inşa ettirir.⁴⁶ Ne var ki Herbert McLuhan'ın işleri kısa bir süre sonra kötüye doğru gitmeye başlar. 1914'te patlak veren Birinci Dünya Savaşı'na İngiliz Milletler Topluluğu saflarında katılan Kanada'da birçok sektör gibi emlak sektörü de durma noktasına gelir ve bu ortamda Herbert McLuhan'ın şirketi de iflas eder.⁴⁷ Herbert McLuhan da orduya yazılmış,

⁴⁰ Molinaro, McLuhan ve Tøye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 1.

⁴¹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 2.

⁴² *Ibid.*, s. 4.

⁴³ Esasında bu dönemde Kanada'nın pek çok bölgesi yoğun bir nüfus akınına muhatap olmaktadır. Bu dönemde Kuzey Amerika'daki son göçmen dalgası da Kanada topraklarına yerleştirilmekte ve buralarda kendilerine geniş topraklar verilmektedir. Kanada hükümeti çok uygun fiyatlarla göçmenlere toprak kiralamakta ve üç yıl bu toprakları işleyen çiftçilere bu toprakları bedelsiz teslim etmektedir. Bu, Kanada'ya yoğun bir göçü beraberinde getirmiştir. *Ibid.*, s. 1.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 4.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, s. 5.

orduda bulunduğu süre zarfında ailesini Nova Scotia'ya yollamıştır.⁴⁸ Ancak Herbert McLuhan'ın ordu macerası çok uzun sürmemiş, sağlık sorunları nedeniyle kısa bir süre sonra ailesinin yanına geri dönmüştür. McLuhanlar kısa bir süre sonra Manitoba'nın başkenti Winnipeg'e taşınmışlardır. Kanada Konfederasyonuna 1870 yılında katılan Manitoba, on dokuzuncu yüzyılın sonunda buharlı gemi ve demiryolu taşımacılığı sayesinde Avrupa'dan gelen yerleşimcilerin yoğun olarak bulunduğu bir bölge halini almıştır. On dokuzuncu yüzyıl sonu yirminci yüzyıl başı itibariyle bölgede genellikle tarım, madencilik ve kerestecilik yapılmaktadır. O yıllarda Kanada'nın üçüncü büyük şehri durumundaki Winnipeg, 1885 yılında bölgeye gelen demiryolu sayesinde büyük bir çekim merkezi olmuş ve kısa zamanda Kanada'nın finans merkezine dönüşmüştür. McLuhanlar'ın bu şehre taşınmalarında Elsie McLuhan'ın da büyük bir rolü olmuştur. Zira burada bulunan Alice Leone Mitchell Belagat Okulu, Elsie McLuhan'ın gitmeye can attığı bir eğitim kurumudur.⁴⁹ Winnipeg'e taşınır taşınmaz bu okula kaydolun Elsie McLuhan, kısa sürede bu okulun en başarılı öğrencilerinden birisi olarak öne çıkmıştır. Herbert McLuhan, Winnipeg'de bir hayat sigortası şirketinde çalışmaya başlamış, McLuhan ailesi burada şehir merkezinin dışında, İrlandalıların ve İskoçların çoğunlukta bulunduğu Fort Rouge isimli bir banliyöye yerleşmişlerdir.⁵⁰

Elsie McLuhan, Alice Leone Mitchell Belagat Okulu'ndan mezun olduktan sonra aktislik ve hatiplik yapmaya başlar. Okulda edindiği Boston merkezli "üst-kültür" nedeniyle yaşadığı çevreye yabancılaşan Elsie, bu gerilimi hayatı boyunca hem kendisi hissetmiş hem de yakın çevresine hissettirmiştir.⁵¹ İşi gereği sık sık uzun süreli seyahatlere çıkan Elsie⁵², bir yandan çocuklarının entelektüel gelişimleri üzerinde büyük bir etkiye bulunurken, bir diğer yandan da yokluğu nedeniyle onlar üzerinde büyük bir psikolojik yük yaratmıştır. Elsie McLuhan'ın bu özgüvenine ve kariyer merakına karşılık, Herbert McLuhan daha sade ve iddiasız bir kişilik olarak öne çıkmıştır.⁵³ O, çocukları ile uzun süre vakit geçirmeyi tercih etmiş ve dönemin

⁴⁸ Molinaro, McLuhan ve Tøye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 1.

⁴⁹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 5.

⁵⁰ Philip Marchand, bu bölgenin, Winnipeg'de Yahudilerin ve Ukraynalıların yaşadıkları bölgelere nazaran daha saygın bir bölge olduğunu belirtir. *Ibid.*, s. 6.

⁵¹ *Ibid.*, s. 7.

⁵² Molinaro, McLuhan ve Tøye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 2.

⁵³ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 7.

“daha iyisi için daha çok kazan”mayı salık veren liberal havasını pek umursamamıştır.⁵⁴ Herbert McLuhan, özellikle büyük oğlu Marshall McLuhan ile çok iyi bir diyalog kurmayı başarmıştır.⁵⁵

Elsie McLuhan 1921 yılında Manitoba Üniversitesi bünyesinde, İngiliz edebiyatı konusunda bir yıllık bir kursa kaydolmuş ve bu kursu tamamlamıştır.⁵⁶ Elsie McLuhan’ın İngiliz edebiyatına duyduğu yakın ilgi ve hayranlık büyük oğlu Marshall McLuhan’a da sirayet etmiş ve o daha çok küçük yaşta iken klasik İngiliz şiirine aşına hale gelmiştir. Marshall McLuhan’a kelimeleri, dili ve edebiyatı sevdiiren, ona ilk öğretmenliğini yapan kişi annesidir.⁵⁷ Elsie McLuhan bunun yanında çocuklarına çok küçük yaştan itibaren belagat dersleri vermiştir.⁵⁸ Marshall McLuhan, bu dersler ve annesinden devraldığı güzel konuşma yeteneği sayesinde çok erken yaşta insanlar önünde konuşma ve tartışma becerisini geliştirebilmiştir.⁵⁹

Protestanlığı daha ziyade bir doktrin ya da ahlak sistemi olarak değil, müntesiplerine seçkin bir toplumsal çevre sağlayan bir din olarak algılayan Elsie McLuhan, çocuklarının Protestan bir kimliğe sahip olmaları için çaba sarf etmiştir. Bu çerçevede Marshall McLuhan ve kardeşi Maurice McLuhan Baptist, Metodist ve Angilikan Kiliselerine devam etmişlerdir. McLuhan lise yıllarında yine annesinin talebi üzerine Nassau Baptist Kilisesi’ne kaydolmuş ve burada dersler almıştır.⁶⁰ Ne var ki McLuhan, daha sonra, Katolikliği keşfedene dek gerçek anlamıyla “hiçbir şeye inanmadığımı” ifade edecektir.⁶¹ Oysa Marshall McLuhan’ın kardeşi Maurice McLuhan ileriki yıllarda bir Protestan vaizi ve daha sonra da başrahibi olacaktır.⁶²

Çocukluk yıllarında annesinin uzun süreli yokluğu dolayısıyla derin psikolojik buhranlar yaşayan Marshall McLuhan gençlik yıllarında annesi ile daha çok yakınlaşacaktır. Boston’ın seçkin kültürüne hayranlık duyan Elsie McLuhan, daha çok küçük yaşlardan itibaren oğlunu Harvard Üniversitesi rektörü olarak hayal

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Terrance W. Gordon, **Marshall McLuhan: Escape into Understanding**, Toronto, Stoddart Publishing, 1997, s. 23.

⁵⁶ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 2.

⁵⁷ Judith Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, Lantzville, XYZ Publication, 2001, s. 18.

⁵⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 9.

⁵⁹ Marchand, "Marshall McLuhan Biography," s. 51.

⁶⁰ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 2.

⁶¹ Eric McLuhan, "Introduction," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddart Publishing, 1999, s. xviii.

⁶² Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 9.

etmektedir.⁶³ Nitekim annesi bu hayali nedeniyle, günün birinde Katolikliğe yakınlık duyduğunu kendisine bildiren Marshall McLuhan'ı katı bir dille uyaracaktır.⁶⁴

Marshall McLuhan, 1928 yılında Kanada'nın üçüncü büyük üniversitesi olan Manitoba Üniversitesi'ne kaydolar. McLuhan, mühendislik okumak üzere girdiği üniversitede aldığı iki yıllık eğitimin ardından edebiyat ve felsefe okumaya karar verir. Bunun üzerine İngiliz dili ve edebiyatı bölümüne geçer.⁶⁵ Ne var ki McLuhan, üniversitedeki edebiyat hocalarının pek çoğunu beğenmez. Ona göre edebiyat ruhun gıdasıdır. Oysa hocaları edebiyatı böyle görmemekte ve yeni olan hiçbir şey söylememektedir.⁶⁶ McLuhan o yıllarda üniversitenin yaptığı tek şeyin insanlara saçma sapan şeyler öğretmek olduğu kanaatindedir.⁶⁷ McLuhan, mektuplarında hocaları Robert Fletcher Argue ve William Talbot Allison'ın derslerinden nefret ettiğini ve onların derslerine katılmadığını yazar.⁶⁸ Ancak McLuhan'ın üniversitede tanıştığı iki isim onun üniversiteye ilişkin kanaatlerini bir nebze de olsa değiştirir. Oxford Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan ve Manitoba Üniversitesi'nde felsefe bölümünde hocalık yapan R. C. Lodge ve Noel Fieldhouse McLuhan'ın ilgisini cezp etmişlerdir. McLuhan'ın Manitoba Üniversitesi'nde iken aldığı edebiyat eğitimi, Victoria dönemi İngiliz edebiyatını merkeze almakta⁶⁹ ve çağdaş İngiliz edebiyatını görmezden gelmektedir.⁷⁰ O dönemde Manitoba Üniversitesi'ndeki edebiyat hocaları da pek çok Amerikan üniversitesinde olduğu gibi tarihsel ve biyografik bir edebiyat anlayışına bağlıdır.⁷¹

McLuhan üniversite yıllarında iken, bir ara, hayatın fiziksel, ruhsal ve zihinsel boyutlarını kapsayacak "büyük bir eser" yaratma sevdası içerisine düştüğünü ifade eder.⁷² Esas olanın "hayatın kanunları"ni keşfetmek olduğunu düşünmeye başlayan

⁶³ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 46.

⁶⁴ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 72.

⁶⁵ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 16.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 15.

⁶⁷ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 21.

⁶⁸ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie McLuhan; February 19, 1931," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 9.

⁶⁹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 17.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 18.

⁷¹ *Ibid.*, s. 17.

⁷² *Ibid.*, s. 19.

McLuhan söz konusu kanunlara itaat edildiği takdirde “ölüm, hastalık ve günah”ın ortadan kalkacağını düşünmüştür.⁷³ Adı geçen “büyük eser” bu dünya üzerinde temellenmeli ancak Mesih’in ruhunu yansıtmalıdır.⁷⁴ Her ne kadar McLuhan’ın böylesi bir çabayı dinî bir saikle ortaya koyduğu düşünülebilirse de onun “büyük eser” ortaya koyma sevdasının çok açık bir biçimde seküler temelleri de bulunmaktadır. McLuhan, on dokuzuncu yüzyıl Batılı düşünürleri arasında egemen bir yönelim halini alan “tekçi hakikat” anlayışından ve bütünsel toplum tasavvurundan da etkilenmiş görünmektedir. McLuhan’ın bu arayışları onun felsefe ile daha fazla içli dışlı olmasına yol açar. Nitekim McLuhan bu dönemde annesine yazdığı bir mektubunda yoğun bir biçimde felsefe okumak istediğini ifade etmektedir.⁷⁵

Marshall McLuhan, üniversite yıllarında, arkadaşları arasında kendi içine kapalı ve sosyal ortamlardan uzak duran bir tip olarak bilinir. Kütüphanede uzun saatler geçiren birisidir McLuhan. McLuhan’ın o dönemlerdeki en yakın arkadaşı ise son sınıfta iken tanıştığı W. Tom Easterbrook’tur. Tom Easterbrook ve Marshall McLuhan okuldaki vakitlerini olduğu kadar yaz tatillerini de birlikte geçirirler. 1932 yılının yazında koyun çobanlığı yapmak üzere koyunlarla yüklü bir gemi ile İngiltere’ye doğru yola çıkan ve uzun bir yolculuktan sonra Cambridge’e varan bu ikili burada bir yandan koyun çobanlığı yaparlarken, bir diğer yandan da okumaya ve İngiltere’nin entelektüel ortamını keşfetmeye çalışırlar. Bu ikilinin beraberliği, ömür boyu sürecek bir dostluğa dönüşecektir.

McLuhan, 1933 yılında “üniversite altın madalyası” kazanarak Manitoba Üniversitesi’nden mezun olur. Aynı yıl yine orada yüksek lisansa başlar ve “George Meredith as a Dramatic Novelist and Poet” başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamaya karar verir. McLuhan on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk birkaç yılında yaşamış bulunan edebiyatçı ve felsefeci George Meredith’in ihmal edildiğini düşünmüş ve o güne kadar hakkıyla incelenmediğini öne sürmüştür. Ancak Paul

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 20.

⁷⁵ McLuhan, "Letter to Elsie McLuhan; February 19, 1931," s. 9.

Marchand'ın da belirttiği gibi kendisi de tezini bitirdikten sonra bir daha onun düşüncelerine geri dönme gereği hissetmemiştir.⁷⁶

McLuhan'ın yüksek lisans tezi 1934 yılında kabul edilir. McLuhan aynı yıl İngiltere'ye gitmenin yollarını araştırmaya başlar. Bu yıllar Oxford ve Cambridge üniversitelerinde okuyabilmek için kıyasıya bir rekabetin gündemde olduğu yıllardır.⁷⁷ İlk etapta Oxford'a gitmeyi aklına koyan McLuhan, bu amaçla "Rhodes Bursu"na başvurur. Ancak burs mülakatı sırasında burs heyetinde yer alan hocaların onun çalışma konusunu "anlamsız" bulmaları ve kendisinin de onlarla tartışmaya girmesi sonucunda bursu almayı başaramaz. McLuhan, burs heyetine çizgi romanlar üzerine çalışmak istediğinden bahsetmiş ancak onlar bu konunun akademik bir değeri olamayacağını öne sürmüşlerdir. Durum böyle olunca McLuhan Oxford'a gitmekten vazgeçmek zorunda kalır. McLuhan, tam Cambridge Üniversitesi'ne gitmek üzere burs arayışına gireceken, teyzesinin, onun eğitim masraflarının büyük bir bölümünü karşılayacağı teminatını vermesinden sonra rahatlar ve Cambridge'e gider. Ancak McLuhan Cambridge'e doktora yapmaya değil, yeniden lisans okumaya gider. McLuhan'ın Cambridge'te kendi kararı ile mi, yoksa dönemin eğitim sisteminin bir gereği olarak mı yeniden lisans okuduğunu bugün tam olarak bilemiyoruz. Ancak McLuhan, burada alacağı lisans eğitiminden dolayı hiçbir zaman pişman olmadığını belirtecek ve Batı tarzı eğitim sisteminin bu tür gelişmelere imkan tanımasını bir zenginlik olarak takdim edecektir.⁷⁸ McLuhan 1936 yılında Cambridge Üniversitesi'ndeki lisans eğitimini bitirmiş ve ikinci kez lisans derecesi almıştır. Her ne kadar McLuhan, Cambridge'te akademik kariyerine devam etmekte kararlı ise de, 1929 ekonomik krizinin tüm dünyada yarattığı olumsuz ekonomik koşullar McLuhan'ı bir iş bulmak konusunda zorlamıştır. McLuhan, bir yandan Ortaçağ eğitimi ve Rönesans edebiyatı alanında çalışmak üzere Cambridge'de yüksek lisansa başlamış, bir diğer yandan da iş arayışına koyulmuştur. 1935 yılında Manitoba Üniversitesi'ne yaptığı iş başvurusu reddedilen McLuhan⁷⁹, bunun üzerine mezun olduktan sonra dönemin Amerikasının en saygın üniversitelerinden birisi olan

⁷⁶ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 26-27.

⁷⁷ Arnold J. Toynbee, **Hatıralar: Tecrübelerim**, Çev., Şaban Bıyıklı, İstanbul, Klasik Yayınları, 1969, s. 3-13.

⁷⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 30.

⁷⁹ Ibid., s. 32.

Wisconsin Üniversitesi'ne, İngiliz dili edebiyatı bölümünde yardımcı öğretim görevlisi olarak ders vermek üzere iş başvurusunda bulunmuştur. McLuhan'ın başvurusu kabul edilmiş ve 1936 yılında Wisconsin Üniversitesi'nde yardımcı öğretim görevlisi sıfatı ile hocalık kariyerine merhaba demiştir.

McLuhan Wisconsin'e gittiği yıl İngiliz şairi G. K. Chesterton üzerine bir yazı kaleme alır.⁸⁰ Bu yazıyı gören ve çok beğenen Toronto Üniversitesi St. Michael Koleji'ndeki Ortaçağ çalışmaları başkanı ve aynı zamanda Elsie McLuhan'ın arkadaşı olan peder Gerald Phelan, Marshall McLuhan'a bir mektup yazar ve takdirlerini iletir.⁸¹ McLuhan bu mektuba derhal cevap verir ve Katolikliğe bir süredir yakınlık duyduğunu⁸², artık Roma Katolik Kilisesi'ne resmen üye olmak istediğini belirtir. McLuhan aynı yılın sonunda, annesini ziyaret etmek amacıyla gittiği Toronto'da Peder Phelan'la defalarca görüşür⁸³ ve bu görüşmeler sonucunda annesinin bütün uyarı ve itirazlarına rağmen şüphelerinden, korkularından arınmış bir biçimde Katolikliği resmen benimsemeye karar verir. McLuhan, Wisconsin'e döndükten sonra Peder Kutchera'dan Katoliklik hakkında ders almaya ve düzenli olarak Pazar ayinlerine katılmaya başlar.⁸⁴

Roma Katolik Kilisesi'ne üye olmasının üzerinden bir ay bile geçmeden Amerika'nın en iyi Katolik üniversitelerinden birisi olan St. Louis Üniversitesi'ne iş başvurusunda bulunan ve başvurusu kabul edilen McLuhan, 1938 yılının yazında annesi aracılığıyla tanıştığı Corrine Lewis ile bir yıl sonra St. Louis Katedrali'nde hayatını birleştirir.⁸⁵ Balaylarını Fransa ve İtalya'da geçiren genç çift, İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde kısıtlı bir süre için Cambridge'e taşınırlar. Burada McLuhan yüksek lisans tezini tamamlar ve doktora tezini on altıncı yüzyılda yaşamış retorik felsefecisi Thomas Nashe üzerine yapmaya karar verir. McLuhan 1940 yılında, tez konusunu seçtikten kısa bir süre sonra, yeniden St. Louis Üniversitesi'ndeki işine

⁸⁰ Marshall McLuhan, "G. K. Chesterton: A Practical Mystic," **Dalhousie Review**, C. 15, 1936, s. 455-464. Bu makalenin yeni baskısı için bkz., Marshall McLuhan, "G. K. Chesterton: Practical Mystic," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddart, 1999, s. 3-14.

⁸¹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 44.

⁸² McLuhan, esasında Katolikliğe Cambridge Üniversitesi'ndeki ikinci yılından itibaren ilgi duymaya başlayacaktır. Gordon, **Marshall McLuhan: Escape into Understanding**, s. 54.

⁸³ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 93.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ McLuhan'ın bu evlilikten beşi kız, biri erkek toplam altı çocuğu dünyaya gelmiştir.

döner ve burada bir yandan da McLuhan bir yandan da Thomas Nashe üzerine çalışmaya başlar.

“The Place of Thomas Nashe in the Learning his Time” başlıklı doktora tezini 1943 yılında teslim eden McLuhan, bir yıl daha St. Louis’de ders vermeye devam eder. Savaş şartları nedeniyle ABD’de iş bulmakta zorlanan McLuhan bunun üzerine Kanada’ya dönmeye karar verir. Ne var ki McLuhan, bir yandan da devam eden savaş dolayısıyla Kanada ordusu tarafından alıkonacağı endişesine kapılmıştır. McLuhan bu sorunu çözmek amacıyla yine Katolik bir eğitim kurumu olan ve Windsor (Ontario)’da bulunan Assumption Koleji’ne iş başvurusunda bulunmaya karar verir.⁸⁶

McLuhan bu amaçla İngilizce bölümünde hocalık yapan ve idari işlerden sorumlu olan Peder J. Stanley Murphy’ye bir mektup yazar. Bu mektubunda askerlikle ilgili kaygılarını dile getiren McLuhan⁸⁷, hangi dersleri verebileceği hakkında da Murphy’ye bilgi verir. McLuhan, kültür ve çevre, nesir ve nazımın pratik eleştirisi ve de Avrupa ve Amerikan kültürleri arasındaki ikilem konularında ders verebileceğini ifade eder.⁸⁸ McLuhan’ın önerdiği bu ders başlıkları onun üzerindeki Pratik Eleştiri etkisini gözler önüne serer niteliktedir. Zaten McLuhan bu mektubunda Empson ve Leavis’in tekniklerini ABD’de yalnızca kendisinin kullanabildiğini iddia etmiştir.⁸⁹ McLuhan, Assumption Koleji’ne geçmek isteğinin bir diğer nedeninin de kafa dengi ve Katolik zihinlerle sohbet etme ihtiyacı olduğunu belirtir.⁹⁰ McLuhan için bu üniversitenin bir diğer avantajı da Wyndham Lewis’in de burada çalışıyor oluşudur. McLuhan, nihayetinde Assumption Koleji’ne kabul edilir. Ne var ki McLuhan genelde Kanada, özelde de burası hakkında ciddi bir hayal kırıklığı yaşar. McLuhan, Kanada’yı “durgun bir nehir”, Assumption’ı da “küçük bir suskunluk koyu” olarak tanımlar.⁹¹ McLuhan istihzai bir edayla, Kanada’nın hayat

⁸⁶ Assumption Koleji bugün Windsor Üniversitesi’ne bağlıdır.

⁸⁷ Marshall McLuhan, "Letter to J. Stanley Murphy, C.S.B.; March 9,1944," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 156.

⁸⁸ Ibid., s. 157.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., s. 158.

⁹¹ Marshall McLuhan, "Letter to Wyndham Lewis; December 13,1944," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 165.

bulması için en az iki milyon Yahudi'nin bu ülkeye taşınması gerektiğini belirtir.⁹² McLuhan'ın Kanada'dan duyduğu bu hoşnutsuzluğun temelinde oradaki baskın Protestan kimliğin merkezî bir rolü vardır. İngiltere ve ABD'de bir "yabancı" olarak akademik kariyerini sürdüren McLuhan, Katolikliği benimsedikten sonra kendi ülkesine de yabancılaşmış, hayatının bundan sonraki kısmında kendisini oralı hissedeceği bir yurt özlemi içerisinde olmuştur.

McLuhan Assumption Koleji'nde yaklaşık iki yıl süreyle ders verir. 1946 yılında Toronto Üniversitesi bünyesindeki St. Michael Koleji'ne transfer olan McLuhan, New York'taki Fordham Üniversitesi'nde geçirdiği 1967-1968 ders dönemi dışında, ömrünün son demlerine kadar burada ders vermeye devam eder. McLuhan çifti Toronto'ya taşındıklarında üç çocukları bulunmaktadır.⁹³ McLuhan çiftinin diğer üç çocuğu da yine Toronto'da dünyaya gelir. 1952 yılına geldiğinde Marshall McLuhan altı çocuk babasıdır.⁹⁴ McLuhan St. Michael Koleji'ni Assumption Koleji'ne kıyasla daha çok beğendiğini ve orada olmaktan mutluluk duyduğunu çeşitli kereler ifade etmiştir.⁹⁵

McLuhan, St. Michael'e geçtikten iki yıl sonra Washington'da bulunan Amerikan Katolik Üniversitesi ona hocalık teklifinde bulunmuş, ancak McLuhan St. Louis Üniversitesi'nden arkadaşı Felix Giovanelli'nin etkisi ile bu teklifi geri çevirmiştir.⁹⁶ Zira McLuhan Katolik öğretilerinden ve Katolik yazarlardan bariz bir biçimde etkilenmiş, onların gündemlerini paylaşmaya başlamışsa da kariyerinin başlangıcında bir "Katolik entelektüel" olarak yaftalanmak istememiştir. Bu nedenle de açık bir şekilde isminde "Katolik" ibaresi yer alan bir üniversitede olmayı arzu etmemiştir.⁹⁷

İlk kitabı 1951 yılında, **Mechanical Bride: The Folklore of Industrial Man** başlığı altında Vanguard Press tarafından yayımlanan McLuhan, 1953 yılında Ford Vakfı Kültür ve İletişim Programı'nın başkanı olarak atanmış, aynı yıl Ted Carpenter ile birlikte **Explorations: Studies in Culture and Communication** isimli dergiyi

⁹² Ibid.

⁹³ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 172.

⁹⁴ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 186.

⁹⁵ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 172.

⁹⁶ Ibid., s. 210.

⁹⁷ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 66.

çıkarmaya başlamıştır.⁹⁸ Kısmen Ford Vakfı tarafından finanse edilen bu dergi yayın hayatını altı yıl sürdürebilmiştir.

McLuhan 1950'lerin ortalarına gelindiğinde üniversitedeki işi dışında da birtakım ekonomik kaynak arayışı içerisine girer. McLuhan bu çerçevede 1955 yılında eşi Corinne McLuhan ve William Hagon, Corinne Hagon ve Murray Paulin isimli üç arkadaşı ile birlikte "Idea Consultants" isimli bir danışma şirketi kurar.⁹⁹ Bu şirketin hedefi reklâm firmaları başta olmak üzere iletişim sektörüne yeni fikirler pazarlamaktır. Ne var ki şirket hiçbir başarı elden edemedi iki yıl içerisinde miadını doldurmuş ve kapanmıştır. Sonuç bu şekilde olsa da McLuhan'ın bu girişimi onun düşünsel seyrini anlamamız açısından son derece dramatiktir. Bu girişim, **Mekanik Gelin**'de ve daha önceki yazılarında reklâmları endüstri kapitalizminin dili olarak gören McLuhan'ın bazı görüşlerini gözden geçirmeye başladığının da kanıtı sayılmalıdır.

McLuhan ailesi, 1956 yılında ilk evlerini satın almışlardır. 1950'li yıllar McLuhan için son derece verimli geçmektedir. McLuhan, yavaş yavaş çevresini genişletmeye ve birçok kurumla yakın ilişkiler geliştirmeye başlamıştır. Çeşitli konferanslara çağırılmaya başlanan McLuhan bu konferanslarda görüşlerini birtakımı sloganlar eşliğinde açıklamaktadır. McLuhan, 1957 yılında Radyo ve Televizyon Yayıncıları Derneği'nde verdiği konferansta ilk kez meşhur "iletişim ortamı mesajın ta kendisidir" sloganını ortaya atmıştır. McLuhan 1950'lerin sonlarına doğru gelindikçe bir edebiyatçı olarak değil, bir "iletişim uzmanı" olarak bilinmeye başlanacaktır.

McLuhan'ın **Gutenberg Galaxy** isimli ikinci kitabı 1962 yılında Toronto Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanır. Kitap, çıktıktan kısa bir süre sonra Kanada'nın en büyük edebiyat payesi olan ve hükümet tarafından takdim edilen bir ödülle ödüllendirilir. McLuhan 1963 senesinde Toronto Üniversitesi bünyesinde yeni ihdas edilen Kültür ve Teknoloji Merkezi'nin müdürlüğüne atanır. Bu atamadan bir yıl sonra **Understanding Media: The Extensions of Man** ünlü yayıncı McGraw-Hill tarafından yayımlanır. Kitap, büyük bir ilgi toplar ve bir yıl sonra basılan karton

⁹⁸ McLuhan 1960 senesinde bu dergide yayımlanan dokuz yazıyı yine Carpenter ile birlikte toplayıp bir kitaba dönüştürür.

⁹⁹ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 81.

kapaklı baskısı yüz bin adet satar. Bu kitapla birlikte McLuhan, yalnızca Kanada ve Amerika’da değil, tüm Avrupa ve giderek tüm dünyada meşhur bir isim haline gelir. McLuhan’ın **Gutenberg Galaksisi** başta olmak üzere önceki iki eseri de bu yeni kitabının yakaladığı rüzgar sayesinde eskiden olmadığı kadar büyük bir ilgiye konu olur.

Entelektüeller yanında geniş toplum kesimleri tarafından da bilinmeye başlanan McLuhan, Fordham Üniversitesi’nin, İletişim Merkezi müdürü peder John Culkin aracılığıyla kendisine yaptığı teklifi kabul eder ve 1967’nin başında ailesi ile birlikte New York’a taşınır. Üniversite, McLuhan’ı yeni kurulan ve insanbilimleri alanında faaliyet gösterecek olan “Albert Schwitzer” kürsüsü başkanlığına getirir. Fordham Üniversitesi o dönemde Georgetown ve Notre Dame üniversiteleri gibi özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında giderek Amerika’ya da yayılmaya başlayan, Katolikliği sonradan benimsemiş entelektüellerin yoğunlaştıkları mekânlardan bir tanesidir.¹⁰⁰ McLuhan’ın Fordham’ın kendisine yaptığı teklifi kabul etmesinde New York Eyalet Meclisi Naipliği’nin ona vermeyi taahhüt ettiği 100.000 dolarlık fonun etkisi olduğu kadar, üniversitenin New York’ta bulunmasının da rolü büyüktür.

McLuhan New York’ta bulunduğu süre içerisinde Q. Fiore ile birlikte **The Medium is the Message** isimli kitabını yayımlar. McLuhan bu kitabında esasında daha önceki iki kitabında dile getirdiği düşüncelerden farklı bir düşünce geliştirmez. Bu kitabın gündeme gelmesi daha ziyade onun popülerlik arayışının bir ürünüdür. McLuhan kendisine yöneltilen “anlaşılamazlık” eleştirisine göğüs germek amacıyla ressam Q. Fiore’nin çizgilerinin açıklayıcılığına başvurur ve başlıca tezi olarak meşhur olan “iletişim aracı mesajın ta kendisidir” formülasyonunu kitabının başlığı olarak seçer.¹⁰¹ Temel problematiği elektronik iletişim teknolojilerinin insan hayatını nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü olan bu kitap bir yılda toplam bir milyon adet satar. McLuhan bu yıl ayrıca “Culture is Our Business”, “What TV is Really Doing to Your Childeren” ve “The Memory Theatre” gibi yazıların içerisinde olduğu bir kitap çalışmasına başlar. Aynı yıl CBS televizyonu **The Medium is the Message**’ı

¹⁰⁰ Patrick Allitt, **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**, Ithaca, Cornell University Press, 1997, s. 12.

¹⁰¹ Ne var ki, Umberto Eco, aynı yıl yazdığı bir eleştiri yazısında bu eserin (Eco ona “gayri-kitap” der) McLuhan’ın **Medyayı Anlamak** isimli eserine başvurmaksızın tamamen anlaşılamayacağını söylemiştir. Bkz., Umberto Eco, **Travels in Hyperreality**, Fort Washington, Harvest Books, 1990, s. 232.

müzikal ve teatral unsurlar ekleyerek **The Medium is the Massage** başlığıyla sesli ortama aktarır.

Tüm bu gelişmelerin yanında 1967 senesi McLuhan için hiç de kolay bir yıl olmayacaktır. Bu yılın sonunda McLuhan ağır bir hastalıkla yüzleşmek zorunda kalır. McLuhan'ın beyinde büyük bir tümöre rastlanır ve bu tümörün bir an önce alınması için McLuhan hemen ameliyata alınır. McLuhan, on sekiz saat süren çok ciddi bir beyin ameliyatı geçirmiş, beyindeki tenis topu büyüklüğündeki tümör temizlenmiştir.¹⁰² Ne var ki McLuhan uzun yıllar bu ameliyat dolayısıyla bir yandan dehşetli ağrılara katlanmak zorunda kalırken, bir diğer yandan da lokal hafıza kayıpları yaşar. McLuhan ameliyattan sonra birçok kitabı yeni baştan bir daha okuduğunu ifade eder. Özellikle sese ve ışığa karşı aşırı duyarlı hale gelen McLuhan, geçirdiği bu hastalık dolayısıyla üniversiteden ve New York'tan ayrılmak zorunda kalır.

1968 senesinde yeniden Toronto'ya taşınan ve Teknoloji ve Kültür Merkezi'nde çalışmalarına başlayan McLuhan, Şubat ayından itibaren konuşma yapması için kendisine yapılan davetleri tekrar kabul etmeye başlar. McLuhan bir yandan da entelektüel faaliyetlerine hız verir. Bu yılın Haziran ayından başlayarak 1970'in Ekim ayına kadar her ay, güncel basın değerlendirmeleri içeren **McLuhan Dew-Line Newsletters**'ı çıkarır. **Through the Vanishing Point: Space in Poetry and Painting** ve **War and Peace in the Global Village** bu yıl yayımlanır. Aynı yıl Marshall McLuhan, ailesi ile birlikte, on iki yıl önce satın aldıkları evden Toronto'daki Wychwood Parkı'na çok yakın bir eve taşınır. Geçirdiği ağır beyin ameliyatının ardından üçüncü, toplamda altıncı kitabı **Counterblast** 1969'da okur karşısına çıkar.

McLuhan'a gösterilen popüler iltifat geçirdiği ameliyattan sonra da azalmaz. Bir konferanstan diğerine koşan McLuhan Amerika'nın dört bir köşesine seyahatlerde bulunur. Yoğun çalışma temposundan geri durmayan McLuhan, 1970 yılında üç kitap daha kaleme alır. **Culture Is Our Business** McGraw-Hill tarafından, **From Cliché to Achetype** ise Viking Press tarafından yayımlanır. Bu yoğun çalışma temposu McLuhan'ın sağlığını olumsuz yönde etkilemekte, kısa bir süre içerisinde

¹⁰² Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 135.

bu sefer beyne taze kan gönderen ana damarlardaki tıkanma dolayısıyla McLuhan yeni sağlık sorunları ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu duruma rağmen 1972 yılında McLuhan ya televizyon aracılığıyla ya da konferanslar yoluyla toplam otuz kez insanların önüne çıkmış ve konuşmuştur. McLuhan aynı yıl “bu eserimde karar verme ve yönetmedeki elektrik hızının yapısal etkilerini inceliyorum”¹⁰³ dediği **Take Today** isimli çalışmasını kaleme almıştır. Ancak kitap bir yılın sonunda ancak dört bin adet satabilmiş, bu, eserleri satış rekorları kıran McLuhan için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.

1974 yılında Roma Katolik Kilisesi tarafından Papalık İletişim Komisyonu’na atanan McLuhan, 1976 yılında Woody Allen’ın yapımcılığını üstlendiği **Annie Hall** isimli filmde rol alır. Filmde biri akademisyen iki kişi McLuhan’ın fikirlerini tartışmaktadırlar ki sahneye McLuhan girer ve akademisyen rolündeki kişiye “McLuhan hakkında hiçbir şey bilmediği”ni söyler. Bu sembolik tartışma dahi McLuhan ve akademisyenler arasındaki gerilimi yansıtır niteliktedir. Bu filmin çekildiği yıl McLuhan bir kalp krizi geçirir ve iki hafta süreyle hastanede yatar.

Hastaneden çıkar çıkmaz yeniden çalışmaya başlayan McLuhan hayatta iken yayımlanan son kitabı **City as Classroom**’u Kathryn Hutchon ve oğlu Eric McLuhan ile birlikte kaleme alır. Son yıllarında özellikle beynin sol ve sağ yarıküreleri arasındaki farklar üzerine de çalışmaya başlayan McLuhan 1979 yılının Eylül ayında kültürel bir felç geçirmiştir. St. Michael hastanesine kaldırılan McLuhan geçirdiği operasyondan sonra konuşma yetisini büyük oranda kaybetmiştir. Bu arada Toronto Üniversitesi 30 Haziran 1980 tarihinde Kültür ve Teknoloji Merkezi’nin kapanacağını duyurur. McLuhan yaklaşık on dört aylık bir hastalık döneminden sonra 31 Aralık akşamı, onu ziyarete gelen Peder Frank Stroud ayrıldıktan hemen sonra hayata gözlerini yumar.¹⁰⁴

Marshall McLuhan’ın eserleri, onun ölümünden sonra da yayımlanmaya devam etmektedir. Eric McLuhan’ın hazırladığı **Laws of Media**¹⁰⁵, B. R. Powers’ın

¹⁰³ Marshall McLuhan, "Letter to Walter J. Ong, S.J., and Clement J. McNaspy, S.J.; December 23, 1944," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Towe, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 492.

¹⁰⁴ Gordon, **Marshall McLuhan: Escape into Understanding**, s. 297.

¹⁰⁵ Marshall McLuhan ve Eric McLuhan, **Laws of Media: The New Science**, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

hazırladığı **The Global Village**¹⁰⁶, 1995 yılında Eric McLuhan ve Frank Zingrone tarafından derlenen ve McLuhan'ın temel metinlerinden kısa bölümleri bir araya getiren **Essential McLuhan**¹⁰⁷, 1998 yılında yine Eric McLuhan ve Jacek Szklarek tarafından derlenen ve McLuhan'ın Katolikliğe bakışını gözler önüne seren metinlerini ihtiva eden **The Medium and the Light: Reflections on Religion**¹⁰⁸, Eric McLuhan ve William Kuhns'un derledikleri ve David Carson ile Marshall McLuhan'ın metinlerini bünyesinde barındıran **The Book of Probes**¹⁰⁹, Stephanie McLuhan ve David Staines'in derledikleri **Understanding Me: Lectures and Interviews**¹¹⁰, Eric McLuhan ile W. Terence Gordon tarafından derlenen **McLuhan Unbound**¹¹¹ onun ölümünden sonra yeniden ya da ilk kez okur karşısına çıkan metinleridir. 2001 yılından itibaren McLuhan'ın bütün eserlerini yeniden basmaya başlayan Gingko Press, şu ana dek dokuz kitap yayımlamıştır. Bu kitaplar içerisinde McLuhan'ın baskısı tükenen ve dolaşımda olmayan birinci kitabı **Mekanik Gelin** de vardır. Gingko Press 50. yılı anısına Philip B. Meggs'in giriş yazısı ile birlikte kitabı yeniden basmıştır.¹¹² Gingko Press, McLuhan'ın daha önce hiç yayımlanmamış olan doktora tezini de geçtiğimiz günlerde yayımlamıştır.¹¹³ Marshall McLuhan ismi 1990'lı yıllarla birlikte popüler olacak ve görüşleri bu kez geniş bir akademik camia tarafından tartışılmaya başlanacaktır. 1993'te çıkmaya başlayan ve geniş bir okur kitlesi olan **Wired** dergisi kendi "koruyucu melekleri" olarak Marshall McLuhan'ı "seçmişler"dir.

¹⁰⁶ Marshall McLuhan ve Bruce R. Powers, **The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century**, New York, Oxford University Press, 1992. Powers'ın McLuhan'ın 1974 ila 1980 arasında yazdığını iddia ettiği metinlerini bir araya getirerek yayımladığı bu kitap 2001 tarihinde Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz., Marshall McLuhan ve Bruce R. Powers, **Global Köy: 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler**, Çev., Bahar Öcal Düzgören, İstanbul, Scala Yayıncılık, 2001.

¹⁰⁷ Eric McLuhan ve Frank Zingrone, Ed., **Essential McLuhan**, London, Routledge, 1997.

¹⁰⁸ Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Toronto, Stoddart Publishing, 1999.

¹⁰⁹ Marshall McLuhan ve David Carson, **The Book of Probes**, Corte Madera, Gingko Press, 2003.

¹¹⁰ Marshall McLuhan, Stephanie McLuhan ve David Staines, Ed., **Understanding Me: Lectures and Interviews**, Cambridge, MIT Press, 2003.

¹¹¹ Üç cilt olarak tasarlanan bu çalışmanın Gutenberg çağını konu edinen ikinci cildinin 2006 yılında, sanat, Hollywood ve şiir üzerine olması düşünülen üçüncü cildinin ise 2007 yılında yayımlanması planlanmaktadır.

¹¹² Marshall McLuhan, **The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man**, Corte Madera, Gingko Press, 2002.

¹¹³ Marshall McLuhan, **The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of his Time**, Corte Madera, Gingko Press, 2006.

McLuhan'ın fikirlerinin medya çalışmalarına uygulanması noktasında McLuhan'ın ölümünden sonra Toronto Üniversitesi bünyesinde kurulan "McLuhan Kültür ve Teknoloji Programı"nda Eric McLuhan yönetiminde David R. Olson'un, Jim Coutts'ın, Dennis Duffy'nin, Robert K. Logan'ın ve Charles Taylor'ın gerçekleştirdikleri faaliyetlerin rolü büyüktür.¹¹⁴ Bunun yanında Elizabeth L. Eisenstein'in 1978 yılında yayımlanan ve doğrudan McLuhan'ın tezlerinin ayrıntılandırılması amacı güden **The Printing Press as an Agent of Change** isimli iki ciltlik hacimli eseri de da bu bağlamda zikredilmelidir.¹¹⁵ Bu çalışma, McLuhan'ın tezlerinin akademi dünyasındaki en derli toplu izdüşümlerinden birisi olarak değerlendirilebilir.¹¹⁶ McLuhan'ın önermeleri Daniel Czitrom'un **Media and American Mind**, Arthur Kroker'ın **Technology and the Canadian Mind**, Joshua Meyrowitz'in **No Sense of Place** ve Neil Postman'ın **Amusing Ourselves to Death** adlı çalışmalarının da yardımıyla akademisyenlerin ilgisine konu olmaya başlamıştır.¹¹⁷

¹¹⁴ Eric McLuhan'la yaptığımız bir görüşme sonucunda haberdar olduğumuz bu çalışmaların künyeleri şu şekildedir: Jim Coutts, **The Modern Storyteller in Politics**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983, Dennis Duffy, **McLuhan and the Fall**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983, Robert K. Logan, **The Assumptions and Methods of the Innis-McLuhan's Approach to Communication Studies**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983, David R. Olson, **McLuhan on Literacy: "Bringing Language into line with Print"**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1982, Charles Taylor, **Theories of Meaning: Two Theories of Meaning in the Western Tradition and their Relation to Communication and Society**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983.

¹¹⁵ Elizabeth L. Eisenstein, **The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

¹¹⁶ Bu kitaba Postman da atıf yapar ve matbaanın nasıl yeni bir bilgi çevresi ortaya çıkardığını göstermesi anlamında bu kitabın dikkat çekici olduğunu vurgular. Neil Postman, **Teknopoli**, Çev., Mustafa Emre Yılmaz, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004, s. 73.

¹¹⁷ Daniel J. Czitrom, **Media and the American Mind: From Morse to McLuhan**, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982. Arthur Kroker, **Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant**, Montreal, New World Perspectives, 1984. Joshua Meyrowitz, **No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior**, New York, Oxford University Press, 1985. **Amusing Ourselves to Death**, **Amusing Ourselves to Death**, New York, Viking Penguin, 1985. McLuhan'ın çözümlerlerinden etkilenecek çözümlere yapanlar arasında Neil Postman'ın çok özel bir yeri vardır. Postman, **The Disappearance of Childhood** isimli çalışmasında Ortaçağ'da çocukluk diye özel bir toplumsal kategori bulunmadığını, bunun matbaanın keşfi ile birlikte açılan süreçte gündeme geldiğini savunmuştur. Postman'a göre, utanma duygusunun, okuryazarlığın ve ilk öğretimin olmadığı yerde çocukluk da yoktur. Daha öncesinde Kilise genç yaştaki insanları eğitmekte, çocukları ise eğitmemektedir. Matbaanın keşfi ile birlikte çocukların eğitimi de gündeme gelmiştir. Ancak Postman, McLuhan'ın teorisine tıpatıp uygun bir biçimde, gelinek noktada artık çocukluk denen kategorinin bütünüyle ortadan kalktığını, matbaa

1.2. McLuhan'ın Entelektüel Kaynakları

McLuhan'ın entelektüel kaynaklarını açığa çıkarmaya çalışacağımız bu kısımda, kronolojik bir sırayı esas alacak ve McLuhan'ın üniversite yıllarından itibaren kimlerden ne şekilde ve ne ölçüde etkilendiğini tartışacağız. Hiç kuşkusuz bu bağlamda ilk olarak McLuhan'ın annesi Elsie McLuhan'ı anmamız gerekmektedir. McLuhan'a erken yaşta okuma zevki ve edebiyat sevgisi kazandıran Elsie McLuhan, Marshall McLuhan için gerçek bir "entelektüel" figürünü temsil edecektir. McLuhan'ı etkileyen ilk metinler annesi aracılığıyla tanıştığı İngiliz edebiyatının belli başlı klasikleri olacaktır.

Annesinden sonra McLuhan'ı bir entelektüel olarak etkileyecek kişi Manitoba Üniversitesi'nden hocası R. C. Lodge olacaktır. Lodge'ın McLuhan üzerindeki en büyük katkısı ona Platon'un felsefesinin önemini aşlamak olmuştur.¹¹⁸ Platon'un McLuhan düşüncesi üzerindeki etkisine bugüne kadar yeterince değinilmemiş olsa da, bu etki göz ardı edilebilecek bir etki değildir. Zira McLuhan'ın ileriki yıllarda yapacağı teknoloji değerlendirmelerinde Platon'un çok önemli bir katkısı olacaktır. McLuhan Lodge'ın yönlendirmeleri çerçevesinde üniversitenin son sınıfında kendisini felsefe çalışmaya vermiştir. R. C. Lodge McLuhan'ı "tanıdığım en iyi hatip ve en harika öğrenci" diye betimler.¹¹⁹ McLuhan'ın üniversite yıllarında kendisine yakın bulunduğu bir diğer hocası ise "bana en fazla ilham veren hocam" dediği Noel Fieldhouse'dur. Fieldhouse'un McLuhan'a üzerindeki en büyük etkisi onun dikkatini tarihe çekmesi olmuştur.¹²⁰

McLuhan, Manitoba Üniversitesi'nde aldığı eğitimin de etkisiyle Victoria dönemi İngiliz edebiyatı ile yoğun bir biçimde ilgilenmiştir. Üniversite yıllarında McLuhan'ın eserlerinden en fazla etkilendiği isim Victoria dönemi tarihçi ve siyaset adamlarından Thomas Babington Macaulay'dir. George Otto Trevelyan'ın, amcası

öncesi döneme yeniden dönüldüğünü savunmuştur. Neil Postman, **The Disappearance of Childhood**, New York, Delacorte Press, 1982. Postman, McLuhan'ın tarih okumasını ve medya çözümlerini yaptığı birçok çalışmaya uygulamıştır. Ayrıca Postman, McLuhan'dan esinlenerek New York Üniversitesi bünyesinde Medya Ekolojisi Programı adlı bir yapı oluşturmuştur. Bununla birlikte Postman'ın, elektronik medya teknolojilerine McLuhan'dan çok daha eleştirel baktığını belirtmekte yarar vardır.

¹¹⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 15.

¹¹⁹ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 24.

¹²⁰ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 15.

Macaulay hakkında kaleme aldığı biyografi çalışmasını¹²¹ okuduktan sonra tam anlamıyla bir Macaulay hayranı kesilen McLuhan¹²² ilk yazısını da üniversitede çıkan bir öğrenci gazetesi olan **Manitoban**'da Macaulay üzerine yazmıştır.¹²³ Lord Macaulay denemeci ve tarihçi kişiliğinin yanında İngiltere'nin Hindistan'daki sömürge politikasının yönlendirilmesi noktasında önemli etkilerde bulunmuş bir siyasi figürdür.¹²⁴ McLuhan'a göre, Macaulay'nin en büyük başarısı, tarihin, ekonomik güçler ve tesadüfî gelişmelerle ilgili bir mesele olmayıp, insani meselelerle ilgili bir problem alanı olduğunu göstermek olmuştur.¹²⁵ McLuhan, Macaulay'nin Samuel Johnson ve Joseph Addison hakkındaki metinlerinin etkisi ile on sekizinci yüzyıl üzerinde uzmanlaşmaya karar verir.¹²⁶ Macaulay'nin düşünür kimliğinin yanı sıra "eylemci" kişiliği de McLuhan'ı etkilemiştir.

Tüm bunların yanında üniversite yıllarında McLuhan'ın Tom Easterbrook ile arkadaşlığı da onun zihinsel biçimlenişini etkilemiştir. McLuhan ve Easterbrook arasındaki arkadaşlık en temelde entelektüel paylaşım dayalı bir arkadaşlıktır. İki genç uzun saatler boyunca edebiyattan bilime, Tanrı'nın varlığından felsefeye kadar pek çok konuda tartışmaktadır. McLuhan bu tartışmalarda gerek kendisinin gerek Easterbrook'un entelektüel olarak çok yol aldıklarını ifade eder.¹²⁷ McLuhan ve Easterbrook arasındaki bu paylaşım uzun yıllar devam eder. Nitekim McLuhan ilk kitabı **Mekanik Gelin**'in önsözünde "Profesör W. T. Easterbrook'a, bürokrasi ve teşebbüs sorunları hakkındaki pek çok aydınlatıcı konuşması için minnettarım" diye yazmıştır.¹²⁸ Yıllar yılı bu iki arkadaş, mektuplar aracılığıyla da olsa görüşmekten geri durmamışlardır.

¹²¹ Sir George Otto Trevelyan, **The Life and Letters of Lord Macaulay**, Oxford, Oxford University Press, 1978. Dört ciltlik bu kitabın ilk baskısı 1876 yılında yapılmıştır. Kitabın elektronik sürümü için bkz., <http://www.gutenberg.org/etext/2647>

¹²² Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 17.

¹²³ Marshall McLuhan, "Macaulay - What A Man", **Manitoban**, 28 Ekim 1930.

¹²⁴ Bu noktada Macaulay'nin özellikle Hindistan'da eğitim dili olarak Hintçenin yasaklanması ve bunun yerine İngilizcenin ikame edilmesi konusundaki faaliyetleri önemlidir.

¹²⁵ Marshall McLuhan, "Letter to Maurice McLuhan; December 1934," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 46.

¹²⁶ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 18.

¹²⁷ Danny Finkleman, "Marshall McLuhan and Tom Easterbrook," **Speaking of Winnipeg**, Ed., John Parr, Winnipeg, Quenston House, 1974, s. 260.

¹²⁸ McLuhan, **The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man**.

McLuhan'ın ilk olarak Easterbrook ile birlikte gittiği Cambridge'in entelektüel ortamı da McLuhan'ın gelişim seyrinde hatırı sayılır bir etkide bulunmuştur. McLuhan, oradayken Cambridge'i Winnipeg'le kıyaslamış ve Winnipeg'in bütün Kuzey Amerika kıtası gibi modern hayatın bütün kabalıkları ile yaşadığı bir coğrafya olduğunu buna karşılık İngiltere'nin hâlâ mekanik ve ticari yapıya karşı insan ruhunun karşı koyuşunu yansıtan yeni bir edebiyata ev sahipliği yaptığını ifade etmiştir.¹²⁹ Cambridge'de kaldıkları süre boyunca İngiltere'nin fikir ortamına dair yaptığı gözlemler onun İngiltere'yi adeta "kültürel bir başkent" gibi görmesine yol açmış ve Manitoba Üniversitesi'nde yüksek lisansını tamamladıktan sonra İngiltere'ye gelmesinde etkili olmuştur. Ancak bu seyahatin McLuhan üzerinde bıraktığı esas etki bu değildir. Bir gün McLuhan ve Easterbrook Cambridge'de kullanılmış kitaplar satan bir dükkândan birer kitap almışlar, ancak her ikisi de kısa zamanda aldıkları kitaplardan sıkılmış ve kitapları değiştirmişlerdir.¹³⁰ Bu mübadele sonucunda McLuhan'ın eline G. K. Chesterton'ın **What's Wrong with the World** isimli kitabı gelmiştir.¹³¹ McLuhan'ın 1932 yılında okuduğu bir kitap¹³² onun düşünce dünyasına yeni bir boyut kazandırır ve onun üzerinde daha önce karşılaştığı metinlerle kıyaslanamayacak ölçüde, hayatı boyunca hissedeceği büyük bir etki yapar.

Çağdaş İngiliz yazın dünyasının önde gelen simalarından olan Chesterton'ın 1910 yılında kaleme aldığı ve modern dünyanın değerlerini mesiyani bir üslupla eleştiren bu eseri, McLuhan için hayatı boyunca yararlanacağı bir referans çerçevesi sunacaktır. McLuhan bu kitabı okuduktan sonra onu başucu kitabı yapacak, onu elinden bırakamayacaktır.¹³³ Bu kitap McLuhan'ın 1976 yılında John M. Dunaway'a yazdığı bir mektupta da ifade ettiği gibi onun Katolikliğe duyduğu ilginin

¹²⁹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 23.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ G. K. Chesterton, **What's Wrong with the World**, Ft. Collins, Ignatius Press, 1994, s. 91. Kitabın elektronik sürümü için bkz., <http://www.gutenberg.org/etext/1717>

¹³² Marshall McLuhan, "Letter to John M. Dunaway; September 1, 1976," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 521.

¹³³ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie and Herbert McLuhan; June 1932," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 11.

kaynağında yer alacaktır.¹³⁴ McLuhan, Chesterton'ın kitabı ile "bir toplumun karakterinin, giyeceklerinin, yiyeceklerinin, sanat ve eğlencelerinin eninde sonunda onun dini tarafından belirlendiği" kaidesini benimseyecektir.¹³⁵ Bu bağlamda McLuhan'ın "eğer Chesterton'ı ve eserlerini tanımasaydım agnostik olurum"¹³⁶ sözü son derece anlamlıdır.

What's Wrong with the World isimli kitabın McLuhan üzerinde bıraktığı en büyük etki onun Hıristiyan Avrupa geleneğine dikkat kesilmesini sağlamak olmuştur. McLuhan'ın "o, gözlerimi Avrupa kültürüne çevirmemi sağladı ve ona daha yakından bakmam için beni cesaretlendirdi"¹³⁷ dediği Chesterton'ın adı geçen eseri, McLuhan'ın o zamana kadar getirdiği sosyalizm ve kapitalizm karşıtı görüşlerini ve sahip olduğu muhafazakâr toplum tasavvurunu felsefi olarak temellendirmesini sağlamıştır. McLuhan, kartezyen evren tasavvuruna karşı çıkan, diyalektik, lineer ve mantıksal düşünme yöntemlerini eleştiren ve bunların karşısına analojik düşünme yöntemini çıkararak Chesterton'ın görüşlerine büyük bir sempati duymuştur.¹³⁸ Chesterton'ın bu görüşlerinin kaynağı St. Thomas Aquinas'tır. Nitekim Chesterton'ın McLuhan üzerindeki bir diğer etkisi de onu St. Thomas Aquinas'ın dinsel düşüncesi ile tanıştırması olmuştur.¹³⁹

On üçüncü yüzyıl İtalyasında yaşamış olan Thomas Aquinas, Ortaçağ Avrupasının en büyük teologlarından bir tanesidir. Thomas Aquinas (Aquinalı Thomas) Arap filozofların Yunancadan yaptıkları çevirilerden hareketle¹⁴⁰ Aristoteles'i keşfetmiş¹⁴¹ ve onun felsefesini Katolik Hıristiyan düşüncesi ile mezcetmiştir. Seksene yakın eser kaleme alan Thomas Aquinas'ın en meşhur eseri **Summa Theologica**'dır.¹⁴² Thomas Aquinas düşüncesi Katolik düşünce silsilesi içerisinde yeni bir geleneğin başlangıcına işaret eder. İnsan bilgisinin duyusal,

¹³⁴ McLuhan, "Letter to John M. Dunaway; September 1, 1976," s. 521.

¹³⁵ McLuhan, "Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935," s. 73.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 23.

¹³⁹ Gordon, **Marshall McLuhan: Escape into Understanding**, s. 54.

¹⁴⁰ Peter Adamson ve Richard C. Taylor, **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, New York, Cambridge University Press, 2005, s. 4.

¹⁴¹ G. K. Chesterton, **Saint Thomas Aquinas: The Dumb Ox**, New York, Doubleday, 1993, s. 66.

¹⁴² Ibid., s. 120 vd.

rasyonel ve inançsal olmak üzere üç kaynağı olduğunu öne süren¹⁴³ Thomas Aquinas'ın öne çıkan düşüncelerinden bir tanesi de bütün insanların, "oluşların kaynağı" olarak gördüğü Tanrıyı sevmeye eğilimi içerisinde olduğu yönündeki düşüncesidir.¹⁴⁴ Thomasçılık Hıristiyan düşünce geleneği içerisinde her dönemde ilgi çekmiştir. Ancak Thomasçılık'ın modern dönemdeki canlanması on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde gündeme gelmiştir.¹⁴⁵ On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Thomas Aquinas Katolik Kilisesi'nin resmi filozofu seçilmiş, Le Saulchoir, Antonin-Dalmace Sertillanges ve Réginald Garrigou-Lagrange gibi isimler tarafından Yeni-Thomasçılık akımı gün yüzüne çıkmıştır. Ne var ki Yeni-Thomasçılık'ın dinî çevrelerin dışında tanınmaya başlanması yirminci yüzyılda çağdaş Fransız düşüncesinin önemli figürlerinden Étienne Gilson¹⁴⁶ ve Jacques Maritain¹⁴⁷'in çabaları ile mümkün olmuştur.

McLuhan, bu dönemden sonra Thomasçı düşünceye ilgi duymuş, Thomasçı düşünürlerin çalışmalarını yakından takip etmeye başlamıştır. Nitekim McLuhan Katolik olduktan sonra da kendisini "Thomasçı" olarak takdim edecektir.¹⁴⁸ Zaten McLuhan'ın Katolikliği benimsemesine ilham veren düşünürlerin birçoğu Thomasçı düşünce geleneğine mensup isimler olagelmışlerdir. McLuhan, Chesterton'ı okuduktan sonra St. Aquinas'ın fikirlerine dikkat kesilmiş ve bütün entelektüel hayatı boyunca onun düşüncelerinin güncel karşılıkları üzerinde durmuştur. Esasında McLuhan, kendi medya kuramında daha sonra önemli bir unsur olacak olan "çevre" metaforu ile "her yeni teknoloji(nin) insanın uzantısı" olduğu düşüncesinin St. Thomas Aquinas'ın "formel neden" kuramına dayandığını çeşitli kereler ifade edecektir.¹⁴⁹

Muhafazakâr bir perspektiften hareket eden ve Hıristiyan Avrupa geleneğine referansla modern dünyanın "karanlık" yanlarına dikkat çeken Chesterton bundan

¹⁴³ Zeki Özcan, **Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, İstanbul, Alfa, 1999, s. 124.

¹⁴⁴ Christopher Hughes, **On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology**, New York, Cornell University Press, 1989, s. 73.

¹⁴⁵ Gerald McCool, **The Neo-Thomists**, 2. ed., Milwaukee, Marquette University Press, 2001, s. 29.

¹⁴⁶ Étienne Gilson'un en önemli çalışmalarından bir tanesi Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz., Etienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, Çev., Mehmet Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.

¹⁴⁷ Önceleri agnostik olan Maritain 1906 yılında Katolikliği benimsemeye karar vermiştir. Onun Katolikliği seçmesinde Henri Bergson'un etkisi olmuştur.

¹⁴⁸ McLuhan, "Introduction."

¹⁴⁹ Formel neden kavramı esasında Aristoteles felsefesine ait bir kavramdır.

böyle McLuhan'ın hem fikir babası hem de kahramanı olacaktır. McLuhan, **What's Wrong with the World** isimli kitabını keşfettikten sonra Chesterton'ın diğer eserlerine de yönelmiş ve onlardan da etkilenmiştir. McLuhan, Chesterton'ın **Come to Think of It**¹⁵⁰, **Everlasting Man**¹⁵¹, **Saint Thomas Aquinas: The Dumb Ox**¹⁵² ve **A Short History of England**¹⁵³ isimli eserlerini birbirine yakın tarihlerde okumuş ve başta kardeşi olmak üzere çevresindeki insanlara ısrarla tavsiye etmiştir.

Her ne kadar **What's Wrong with the World** daha önceki bir tarihte yazılmışsa da yazarının Protestanlıktan Katolikliğe dönmüş entelektüeller arasında en bilinen isimlerden biri oluşu McLuhan'ın Katolikliğe ilgi duymasını da beraberinde getirmiştir. Sıklıkla Kalvinizm ve Katoliklik arasında bir karşılaştırmaya giden Chesterton Katolikliğin hayatın bütününe kuşatan sahici bir din, Kalvinizmin ise sahte bir girişim olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴ Bu, McLuhan'ın "modern endüstri toplumunun şeytani, gayrı-insani ve nefret uyandıran yönleri"nin Protestanlıktan kaynaklandığı, buna rağmen Protestanların bununla övünmeye devam ettikleri¹⁵⁵ yönündeki görüşleri ile birebir örtüşmüş ve McLuhan'ın Katolikliğe yönelmesine yol açmıştır.

1922 yılında Protestanlıktan Katolikliğe geçen G. K. Chesterton, bu konuda yalnız değildir. Batı'da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Protestanlıktan Katolikliğe geçen birçok entelektüel bulunmaktadır.¹⁵⁶ Bu dönemlerde, geçmişini yücelten, buna karşın modern dünyanın değerlerini eleştiren muhafazakâr yaklaşımlarda sonradan Katolikliği seçen entelektüellerin gözle görülür bir etkinliği bulunmaktadır. Chesterton'ın yanında John Henry Newman, Hilaire Belloc, Gerard Manley Hopkins, Graham Greene ve Evelyn Waugh gibi sonradan

¹⁵⁰ Marshall McLuhan, "Letter to Corinne Lewis; January 21, 1939," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 38.

¹⁵¹ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Oct. 19/20, 1934," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 28.

¹⁵² Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Nov. 10, 1934," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 39.

¹⁵³ McLuhan, "Letter to Elsie and Herbert McLuhan; June 1932," s. 11.

¹⁵⁴ Chesterton'ın kitabının alt bölümlerinden birisi "Günümüzün Kalvinizmi" başlığını taşımaktadır. Chesterton, **What's Wrong with the World**, s. 129.

¹⁵⁵ McLuhan, "Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935," s. 73.

¹⁵⁶ Allitt, **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**, s. 1.

Katolikliği seçen edebiyatçılar eserlerinde Katolik doktrinin dogmalarını farklı boyutları ile işleyerek mevcut sisteme muhalif bir “Katolik gündem” yaratmışlardır.¹⁵⁷ Bu entelektüellerin en önemli özellikleri, Katolik bir aile geçmişine sahip olan entelektüellerin aksine, kendi dinlerinin dışındakileri etkilemek üzere yazmaları¹⁵⁸ ve Katolikliği büyüyen orta sınıf için dini bir alternatif olarak takdim etmeleridir.¹⁵⁹ Adı geçen dönemde uzun tarihsel geçmişine nazaran Katoliklik, İngiltere ve Kuzey Amerika’da toplumsal açıdan kabul gören ve yaptırım gücü olan bir din değilken Anglo-Sakson kültürün en önemli bileşenlerinden birisi olan Protestanlık son derece imtiyazlı bir konuma sahiptir. Bu dönemde Katolik olmak İngiliz ve Amerikan tarihî miraslarına aykırı bir seçimde bulunmak ve ulusal kimliğe sadakatsizlik etmek olarak telakki edilmektedir.¹⁶⁰ Protestan bir aile geçmişine sahip olan ancak sonradan Katolikliğe geçen entelektüellerin yaşadıkları zorluklar bunlarla sınırlı değildir. Bahsi geçen düşünürler, mevcut entelektüel kimliklerinden vazgeçmeden Reform ve Aydınlanma dönemlerinden beri gittikçe artarak gelen Katolik düşmanlığı ile yüzleşmek zorunda kalmışlardır.¹⁶¹

Modern Batı düşüncesi içerisinde Katoliklik, entelektüel gelişime izin vermeyen, katı ve dogmatik bir din olarak görülmüştür. Zira Aydınlanma felsefesinin hareket noktası Katolik doktrin tarafından meşrulaştırılan Kilise otoritesine meydan okumaktır. Katolik Kilisesi Ortaçağ’daki bilgi üretme tekeliyi yitirmiş ve modern dönemle birlikte bilginin alanından kovulmuştur. Oysa entelektüel kimlikleri ile öne çıkmış isimlerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim, felsefe ve edebiyat dışı bir faaliyet alanı olarak görülen Katolikliği seçmeleri doğrudan entelektüel arayışlarının bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. Bu entelektüeller Katolikliği zihinsel ve toplumsal bir direnme imkânı olarak görmüşler ve Protestanlığın temsil ettiği yaşam ve düşünce tarzını eserlerinde eleştirmişlerdir. Max Weber’in **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu** isimli eserinde ortaya konan ve

¹⁵⁷ Ian Ker, **The Catholic Revival in English Literature, 1845-1901: Newman, Hopkins, Belloc, Chesterton, Greene, Waugh**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, s. 1-2.

¹⁵⁸ Allitt, **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**, s. ix. Katolik düşünce geleneği içerisinde nadir de olsa St. Thomas Aquinas’ın **Summa Theologica**’sı gibi Katolik olmayanları “ikna”ya dönük eserlerle karşılaşmak mümkündür.

¹⁵⁹ Ibid., s. 161.

¹⁶⁰ Ibid., s. 6.

¹⁶¹ Ibid., s. 15.

kapitalizmin hızla yaygınlaşmasını ve kökleşmesini Protestanlıkla ilintilendiren yaklaşımı, ortaya atıldığı dönemlerde geniş kabul görmüş bir yaklaşım biçimidir.¹⁶² Protestan bir kültürel arkaplana sahip olan ancak kapitalist toplum sisteminden de rahatsızlık duyan kimi entelektüeller bu dönemde Katolikliği bir imkân olarak değerlendirmişlerdir. Marksizmi ve komünizmi “ateist” felsefeler olarak gören ve bu nedenle de daha başından reddeden bu entelektüeller Marksist ya da sosyalist kapitalizm eleştirilerine de bu nedenle uzak durmuşlardır. Katolik entelektüellerin Marksizm karşıtı görüşleri, 1930’ların ilk yıllarında henüz Katolikliğe geçmemiş olan McLuhan’ın anti-komünist fikirlerinin de kaynağını oluşturacaktır.

Bu entelektüellerin yirminci yüzyılın başlarında kapitalist sisteme vermiş oldukları en sistematik cevap “paylaşımçılık akımı”nda tebellür eder. Bu akım 1920’li yıllarda şekillenmeye başlayan ve bir ülkenin zenginliğinin tarımsal kaynakların zenginliğine, sağlıklı bir sosyo-ekonomik düzeninin de söz konusu kaynakların toplum içerisinde eşit bölüşümüne bağlı olduğunu öne süren, sonradan Katolik olmuş bir grup entelektüel tarafından ortaya atılmıştır. G. K. Chesterton’ın önderlik ettiği bu akım, 1926 yılında kurulan “Paylaşımçılar Birliği” ile kendisini ifade edecek örgütsel bir zemin bulmuştur. Bu topluluğun yayın organı da yine Chesterton’ın çıkardığı **Weekly** dergisidir.¹⁶³ Bu dergide verilmek istenen başlıca mesaj, endüstri kapitalizmi ile birlikte gelen kitlesel üretimin toplumsal bir çöküntüyü beraberinde getirdiği ve bu durumun ancak zanaatkârlık esasına dayalı bir üretimin inşası ile aşılabileceğidir. Paylaşımçılık akımına göre, bunun başarılması adem-i merkezîyetçi bir siyasi yapı kurmaya bağlıdır.¹⁶⁴ McLuhan’ın Chesterton ile ilk kez yüz yüze karşılaşması da yine bu derneğin bir toplantısında olmuştur.¹⁶⁵ Chesterton’ın yazın adamı kimliğinin yanında, akademik uzmanlaşmaya karşı tutumu ve eylemci kişiliği de McLuhan’ı etkilemiştir.

¹⁶² Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, İstanbul, Hil Yayınları, 1997. Bugünden geriye bakıldığında birçok yazar tarafından yanlış bir biçimde Weber’den çok farklı bir kapitalizm değerlendirmesi yaptığı söylenen ünlü kapitalizm tarihçisi Werner Sombart da dâhil olmak üzere, söz konusu dönemlerde birçok tarihçi Weber ile benzer değerlendirmeler yapmıştır. Weber’in bu meşhur eseri bir “istisna” olmayıp uzunca bir süre paylaşılacak olan bir kanaatin sistematik bir çerçeveye büründürülmesidir. McLuhan’ın Protestanlığa duyduğu öfke de Protestanlığı kapitalizmin yükselişinin başlıca kaynaklarından birisi olarak telakki etmesinden kaynaklanmaktadır.

¹⁶³ Chesterton, **Weekly** dergisinde çıkan makalelerini daha sonra kitaplaştırmıştır. Bkz., G. K. Chesterton, **The Outline of Sanity**, Norfolk, IHS Press, 2002.

¹⁶⁴ Allitt, **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**, s. 206.

¹⁶⁵ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 68-69.

McLuhan, ilk yazılarını 1933 yılında Manitoba Üniversitesi'nin yayın organı **Manitoban** gazetesinde yazmaya başlar. McLuhan'ın 1934 yılında burada çıkan "Tomorrow and Tomorrow?" isimli yazısı yazarının o dönemdeki perspektifini ve eğilimlerini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Bu yazıda McLuhan modern dünyayı "batağa saplanmış" olarak niteler. McLuhan bu yazısında faşist politikacıları desteklememekle birlikte onların modern dünyanın zaaf ve hastalıklarına dair yaptıkları değerlendirmelere katıldığını ifade eder. 1951 senesinde yayımlanacak **Mekanik Gelin** isimli kitabında işleyeceği temalara benzer unsurlar içeren bu yazısında McLuhan endüstri kapitalizmini insanı ve cinsel kimlikleri tahrip ettiği için eleştirir ve Marksizmin endüstri kapitalizmine bir çözüm olarak sunulmasına karşı çıkar.¹⁶⁶

McLuhan'ın entelektüel beslenme kaynakları söz konusu olduğunda Cambridge Üniversitesi'ndeki yıllarının çok özel bir yeri olduğunu da belirtmek gerekir. McLuhan Cambridge Üniversitesi'nde aldığı lisans eğitimi, ona hayatı boyunca yararlanacağı yeni düşünme metotları ve bilgi edinme yöntemleri kazandıracaktır. McLuhan'ın Cambridge'de tanıdığı birkaç hocası onun entelektüel gelişimine büyük bir katkı yapmak bir yana, aynı zamanda McLuhan için birer model kişilik olarak da hizmet vereceklerdir.

Cambridge Üniversitesi McLuhan'ın eğitime başladığı yıllarda edebiyat eleştirisi alanında öne çıkmaya başlayan yerlerden bir tanesidir. Burası **Principles of Literary Criticism** (1924) ile **Practical Criticism** (1929) isimli eserlerin yazarı I. A. Richards, **Seven Types of Ambiguity** (1930) isimli kitabın yazarı William Empson ve **Mass Civilisation and Minority Culture** (1930) ile **New Bearings in English Poetry** (1932) isimli eserlerin yazarı F. R. Leavis'in önyak oldukları Pratik Eleştiri yaklaşımının yeşerdiği bir akademik mekândır. Bu eserler ve yazarlar McLuhan'ın edebiyat görüşüne çok köklü etkilerde bulunmuşlardır. McLuhan'ın Cambridge'deki danışman hocası o zamanlar genç bir akademisyen olan Lionel Elvin'dir.¹⁶⁷ McLuhan, Elvin'in hümanist kimliği ve sosyalist eğilimlerine rağmen onunla çok iyi

¹⁶⁶ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 27.

¹⁶⁷ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Oct. 6, 1934," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 21.

anlaşmış¹⁶⁸, Elvin'in ona gösterdiği dostane tutumu sürekli hatırlamıştır. Ne var ki Elvin'in McLuhan'ın entelektüel gelişiminde önemli bir katkısı olmamıştır.

McLuhan'ın Cambridge'te iken derslerinden etkilendiği isimlerin başında I. A. Richards gelir. Cambridge'e gittiği ilk yıl Richards'ın retorik felsefesi derslerine katılan McLuhan¹⁶⁹, özellikle onun şiir çözümleme yöntemine hayran kalmıştır. Richards, şiiri insani iletişimin en üst formu olarak görmekte ve şiir çözümlerinin bu noktayı esas almaları gerektiğini öne sürmektedir.¹⁷⁰ Richards'ın gerek derslerinin gerekse **Practical Criticism** isimli kitabının büyümesine kapılan McLuhan, Richards'ın ateizmine dahi tahammül gösterir.

Richards'ın McLuhan üzerindeki etkisi o denli belirgindir ki Paul Levinson haklı olarak, McLuhan'ın daha sonra geliştireceği ve medya kuramı içerisinde en merkezî unsurlardan bir tanesini oluşturacak olan içerik-form özdeşliği yaklaşımının Richards'ın çalışmalarından beslendiğini ifade eder.¹⁷¹ McLuhan 1968 yılında I. A. Richards'a yazdığı bir teşekkür mektubunda "size Cambridge günlerinden kalma çok büyük borcum var" der.¹⁷² Aynı mektupta McLuhan, Richards'ın "feedforward" (ileri-besleme, ileri-bildirim) sözünün "yirminci yüzyılın en büyük keşfi" olduğunu da belirtecektir.¹⁷³

McLuhan'ın Cambridge'teki ikinci yılında okuduğu, Richards'ın öğrencisi ve Pratik Eleştiri yaklaşımının önde gelen temsilcilerinden birisi olan William Empson tarafından kaleme alınan **Seven Types of Ambiguity** isimli kitap da onun için önemli bir başvuru kaynağı haline gelir. McLuhan'ın büyük bir zevkle okuduğu bu kitap, ona bir şiirin nasıl okunması gerektiği hakkında son derece net bir bakış açısı kazandırır.¹⁷⁴

McLuhan'ı Cambridge yıllarında etki altına alan bir başka isim ise Cambridge İngilizce Okulu'nun kurucusu Mansfield Forbes'tir. McLuhan Forbes'in ilk dersini

¹⁶⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 39.

¹⁶⁹ Ibid., s. 32.

¹⁷⁰ Ibid., s. 33.

¹⁷¹ Paul Levinson, **Digital McLuhan: A Guide to the Information Millennium**, London & New York, Routledge, 1999, s. 39.

¹⁷² Marshall McLuhan, "Letter to Pierre Elliott Trudeau; July 12, 1968," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 355.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 33.

“yaşadığım en büyük entelektüel zevkti” diyerek aktarır.¹⁷⁵ Forbes’in, bilgi edinme yolları hakkında öğrencilerine kazandırmaya çalıştığı yöntem daha o yıllarda McLuhan’ı etkilemiştir. Forbes, öğrencilerine, hazır bilgi aktarmak yerine onlara nasıl bilgiye ulaşmak için “kazı” çalışması yapabileceklerini göstermeye çalışmıştır.¹⁷⁶ Bu durumun McLuhan’ın medya incelemelerinde geliştirdiği “sondaj” ve “irdeleme” yöntemine etki ettiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

Ne var ki McLuhan’ı Cambridge’de en ziyadesiyle etkilemiş olan isim yine Pratik Eleştiri yaklaşımının önde gelen isimlerinden F. R. Leavis olacaktır. Leavis, Richards’ın öğrencilerinden birisi olmakla birlikte, McLuhan’ın Cambridge’e geldiği dönemlerde o da en az Richards kadar ünlü durumdadır. McLuhan, Leavis’le ilk kez 1935 Mayıs’ında Chesterton’ın çevresinde yer alan ve aynı zamanda Leavis’in de çok yakın bir arkadaşı olan A. G. Russell aracılığıyla tanışır.¹⁷⁷ McLuhan Leavis’in edebiyata ve hayata bakışına aşına olmaya başladıkça onu daha fazla sevecek, zamanla onun edebiyat yaklaşımından yapacağı iletişim çalışmalarında da yararlanacaktır. Kısa bir süre içerisinde McLuhan Leavis’in en yakın çevresi içerisinde yer alacak, “Leavis’in düşmanları McLuhan’ın da düşmanları olacaktır.”¹⁷⁸

Richards’ın edebiyat incelemelerinde kullandığı yöntem McLuhan’ın düşünce dünyasında yepyeni ufuklar açmış, Richards’tan öğrendiği analitik yöntemi edebiyat dışındaki araştırma alanlarında da kullanabileceğini düşünmeye başlamıştır. Özellikle Leavis’in inceleme alanına bir bütünlük içerisinde bakması McLuhan’ın bütün inceleme konularını bir “çevre” ile ilintilendirmesini ve bir “zemin”e oturtmaya çalışmasını beraberinde getirmiştir. Bunun yanında Richards’ın üniversitelerdeki edebiyat incelemelerinin “modası geçmiş” olduğuna ilişkin yoğun vurgusu da McLuhan’ı etkilemiş, onun bütün hayatı boyunca üniversitelerdeki “modası geçmiş” uygulama ve yönelimleri eleştirmesinde önemli bir amil olmuştur.

McLuhan’ın dikkatini Ezra Pound ve T.S. Eliot gibi yirminci yüzyıl şairlerine çeken de **New Bearings on English Poetry** (1932) isimli eseri ile yine Leavis

¹⁷⁵ McLuhan, "Letter to Corinne Lewis; January 21, 1939," s. 24.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; May 16, 1935," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 67.

¹⁷⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 35.

olacaktır.¹⁷⁹ Zaten Leavis, T. S. Eliot'ın şiir görüşünden derinden etkilenmiş bir isimdir.¹⁸⁰ Leavis'in bu kitabında dikkat çektiği edebiyatçılar, McLuhan'a medya kuramını şekillendirirken gerçek bir ilham kaynağı olacaklardır.¹⁸¹ McLuhan'ın Eliot'tan aldığı "organik cemaat" fikri ve özellikle Ezra Pound ile geliştirdiği yakın ilişki onun entelektüel serencamında çok özel bir konum elde edecektir.

Richards, Leavis, Forbes ve Empson tarafından temsil edilen **Pratik Eleştiri** yaklaşımının başlıca iddiası bir metnin çelişkileri ve ironileriyle bir bütün olduğu ve her biri kendi başına fonksiyon icra eden parçalardan oluştuğudur. Bir başka deyişle, ürün (metin) onu yaratandan bağımsız, kendi içinde bir varlık oluşturmakta, değeri kendinden menkul bir yapı arz etmektedir. Pratik Eleştiri, bir yandan edebiyatın toplumun anlam dünyasını yansıttığını ve dile getirdiğini söyleyenlere, bir diğer yandan da metnin yazarını metnin önüne geçiren, metni yazarın anlam haritasına vakıf olmanın bir aracı olarak gören ve biyografik süreçleri temel alanlara karşıt bir tutumla ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre eleştirmenin görevi okura metnin biçimi, tekniği ve etkileri hakkında değerlendirmelerde bulunmalarına yardımcı olmaktır. Dolayısıyla eleştiri yazarın biyografisi ve niyetlerini metnin önüne geçirmemelidir. Bu yaklaşım, McLuhan'a daha sonra örnekleri görüleceği üzere, bir ömür boyu düşünce üretim sürecinde eşlik edecektir.

McLuhan, Cambridge'de bulunduğu yıllarda Chesterton'a ve eserlerine duyduğu ilgi de artarak devam etmiştir.¹⁸² McLuhan, bu sıralar diğer Katolik yazarların ve özellikle de Yeni-Thomasçıların eserlerini okumaktadır. Bilhassa Jacques Maritain'in **Art et scolastique (Sanat ve Skolastisizm)** isimli kitabı¹⁸³ McLuhan'ın Katolikliğe duyduğu sempatiyi daha çok arttırır. McLuhan 1969 yılında Jacques Maritain'e yazdığı bir mektupta onun düşünceleri ile ilk kez 1934'te Cambridge'de

¹⁷⁹ Ibid., s. 36.

¹⁸⁰ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 67.

¹⁸¹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 36.

¹⁸² McLuhan, "Letter to Elsie and Herbert McLuhan; June 1932," s. 68. Bu mektupta McLuhan'ın Chesterton'a duyduğu hayranlığın ne denli büyük olduğu açıkça gözlemlenebilir.

¹⁸³ McLuhan, Maritain'in bu eserini 1930 tarihli şu çevirisinden okumuştur: Jacques Maritain, **Art and Scholasticism, with Other Essays**, Çev., J. F. Scanian, New York, C. Scribner's Sons, 1930.

tanıştığını ve **Sanat ve Skolastisizm** isimli kitabının ona verdiği büyük ilham sonucunda Katolik olduğunu yazar.¹⁸⁴

McLuhan'ın Cambridge'e geldiği yıllar çok sayıda "komünist" öğrenci ve hocanın bulunduğu yıllardır. McLuhan'ın Cambridge'deki öğrencilik yılları boyunca "etrafta onlardan başka kimse yoktu"¹⁸⁵ dediği komünistlerle yaptığı tartışmalar ve onların düşüncelerine karşıt düşünceler oluşturma iştiyakı onun için çok önemli bir dinamizm kaynağı olmuştur.

Bu dönemde McLuhan'ın düşüncelerine yeni boyutlar katan önemli bir gelişme de, McLuhan'ın 1936 yılında Wisconsin Üniversitesi'nde yardımcı öğretim görevlisi olarak ders vermeye başlaması ile birlikte yaşanır. McLuhan'ın burada bir edebiyat hocası olarak edindiği tecrübeler onun entelektüel üretim seyrine de doğrudan yansımıştır. McLuhan karşılaştığı genç Amerikalı öğrenci kitlesi ile arasında bir "dil problemi" olduğunu¹⁸⁶ ve bu genç öğrenci kitesini anlayamadığını fark ettikten sonra, bu gençlerin "popüler kültür"lerini çalışmaya karar vermiş¹⁸⁷ ve uzun yıllar onun entelektüel gündeminde çok önemli bir yer işgal edecek bir konuyu çalışmaya başlamıştır. "Genç Amerikalılarla karşılaştığımda onları anlayamadım. Onların arasına girmek için derhal onların popüler kültürlerini çalışmalıydım."¹⁸⁸ McLuhan, buradaki derslerinde alışlagelmiş ders anlatma tekniklerinden farklı yöntemler kullanır ve gazete, çizgi roman, reklâm, ucuz dedektif romanları gibi popüler yayınların içerik çözümlemelerini yaparak yeni kültür dünyasının ayrıntılarını gözler önüne sermeye çalışır.¹⁸⁹ Bu yıllar McLuhan'ın medya üzerine kafa yormaya başlayacağı yıllardır. McLuhan'ın işe başladığı dönemlerde Wisconsin Üniversitesi, özellikle New Yorklu Yahudi ve komünist entelektüellerin yoğun olarak buldukları, son derece hareketli ve canlı tartışmaların yaşandığı bir akademik

¹⁸⁴ Marshall McLuhan, "Letter to Jacques Maritain; May 6, 1969," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toyne, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 371.

¹⁸⁵ McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; May 16, 1935," s. 67.

¹⁸⁶ McLuhan bu dönemi şöyle hatırlar: "öğrencilerle aramızda bir dil engeli vardı. Ya onlar benimkini öğrenecekti ya da ben onlarınkini." Richard Schickel, "Marshall McLuhan: Canada's Intellectual Comet", **Harper's**, Kasım 1965.

¹⁸⁷ Marshall McLuhan, "Interview with Professor McLuhan", **Newsweek**, 06.03. 1967, s. 50.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Gerald Emmanuel Stearn, "Conversations with McLuhan", **Encounter**, Haziran 1967, s. 50.

ortamdır.¹⁹⁰ McLuhan bir süre sonra yardımcı öğretim görevlileri arasında bir fikir kulübü oluşturur¹⁹¹ ve burada Chesterton'ın ve Paylaşımçılar Birliğinin fikirlerini savunur.

Katolikliğe bir süredir yakınlık duyan ve Peder Gerald Phelan'la mektuplaşmaları ve görüşmeleri neticesinde Roma Katolik Kilisesi'ne resmen üye olan McLuhan, yine Wisconsin'de iken Peder Kutchera'dan Katoliklik hakkında ders almaya ve düzenli olarak Pazar ayinlerine katılmaya başlar.¹⁹² McLuhan Katolik olma sürecini şu cümlelerle anlatır: “Katoliklik üzerinde çalışmaya başladığımda dini bir inanç sahibi değildim. Baptist, Metodist ve Anglikan Kiliselerinde yetiştim. Hepsine birden gittim. Fakat hiçbir şeye inanmadım. (...) Kilisenin çok temel bir gerekliliği ya da kendine ait bir kavramlar bütünü vardır ve buna göre siz dizlerinizin üzerine çöküp hakikati talep etmelisiniz. Bir arkadaşım bana “sen teslise inanmıyorsun o nedenle yalnızca Tanrıya dua edebilirsin” dedi. İki ya da üç yıl Tanrıya sadece “göster bana” diye dua ettim. Herhangi bir delil istemiyordum. Bana ne gösterileceğini de bilmiyordum, zira inanmıyordum. Birdenbire bana gösterildi. (...) Ortada herhangi bir travma ya da kişisel ihtiyaç yoktu. Hiçbir zaman için dine dair bir ihtiyaç içerisinde olmamış ya da kişisel veya duygusal bir krize girmemiştim. Son derece basit bir şekilde doğrunun ne olduğunu bilmek istedim ve bu bana söylendi. Bam! Ertesi gün Katolik oldum.”¹⁹³

Arnold J. Toynbee, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren “mesafelerin ortadan kalkması” olarak bilinen gelişme nedeniyle bir Batılının, ailesinden tevarüs ettiği dinî geleneği reddedebilmesinin ya da yeni bir dinî inancı benimseyebilmesinin yaygınlaştığını belirtir. Toynbee şöyle der: “Geçmişte, teknolojinin yakın zamanlardaki şaşırtıcı ilerlemesi vasıtasıyla ‘mesafenin ortadan kalkması’ olarak nitelenen durumdan önce, bir kimsenin dini onun için, şu veya bu zaman ve mekanda doğmuş ve yetişmiş olmasıyla önceden, üstelik ömürlük olarak tayin ediliyordu. Bu kimse doğrudan atalarının dinini miras alıyor ve başka bir dine sarılma ihtimali, sadece kendi cehaletinden ve bu cehaletin doğurduğu önyargıdan dolayı kendisine hemen hemen kapanıyordu. Fakat Batı dünyasında, yaklaşık yüz yıldır, Protestan

¹⁹⁰ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 42.

¹⁹¹ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 44.

¹⁹² Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 93.

¹⁹³ McLuhan, "Introduction," s. xviii.

veya Katolik olarak doğmuş Batılı bir Hıristiyan'ın, akli olgunluğa eriştiği çağda Batı Hıristiyanlığının alternatif formunu, bu dinin atadan kalma formuna bağlı kalmak ile alternatif formu benimsemek arasında tercih yapmasına imkan verecek kadar tanınması mümkündür. Üçüncü bir seçenek olarak, o her iki formu da reddedip agnostik olabilmektedir.”¹⁹⁴

McLuhan, resmen Katolik olduktan sonra, daha önce Katolikliğe geçiş yapmış diğer entelektüellerin önceki sayfalarda ifade etmeye çalıştığımız sıkıntılarına benzer zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. McLuhan'ın annesinin de sürekli altını çizdiği gibi o dönemde ne Amerika, ne İngiltere ne de Kanada'da bir Katolik entelektüelin önde gelen akademik kurumlarda üst düzey bir konuma gelebilmesi imkân dâhilinde görünmüyordu. Diğer yandan toplum içerisinde Katoliklik hiç de sempati uyandıran bir din değildi. Bununla birlikte, McLuhan yeni dâhil olduğu dinî cemaat içerisinde de kendisine bir yer bulmakta zorlanıyordu. Zira Roma Katolik Kilisesi, kurumsal yapısı ve tarihsel gelişim seyri itibarıyla yeni fikirlere yakınlık besleyen, entelektüellere her şeyin üzerinde kıymet veren bir cemaat ortaya koymuyordu. Bu durum McLuhan'ın yeni cemaati ve bu cemaatin lideri olan Kilise ile tamamıyla barışık bir ilişki içerisinde girmesine engel oldu. Ancak McLuhan, bir yandan Katolikliği sonradan tercih etmiş ve kendilerini örnek alabileceği entelektüellerin varlığı, diğer yandan ilgisini çeken konularda akademik çalışmalar yapmaya elverişli Katolik kurumların mevcut oluşu nedeniyle, Katolik bir entelektüel olarak yaşadığı dünyaya ilişkin eleştirel çözümler yapmaya devam edebilmiştir.

McLuhan, Katolikliğe geçiş kararı ile ilgili olarak yakın çevresini “misyonerlik” ya da teologluk yapma amacında olmayıp yalnızca vicdanî bir tercihte bulunduğu noktasında ikna etmeye çalışır. Din ona göre kamusal bir gösteri anlamına gelmemekte, özel alana has bir iç aydınlanma manası taşımaktadır. McLuhan, Max Weber'in ünlü “Meslek Olarak Bilim” ve “Meslek Olarak Siyaset” konuşmalarında işlediği “bilim adamının yansızlığı” ilkesini hatırlatır bir tarzda, öğrencilerin önüne çıkarken dini kimliğini bir kenara bırakacağını taahhüt eder. Ne var ki, nasıl bu taahhüt Weber tarafından yerine getirilemediyse McLuhan tarafından da yerine getirilememiştir. Esasında böylesi bir taahhüt ihtiyacı pozitivist bilime ve bilgi

¹⁹⁴ Arnold J. Toynbee, **Experiences**, New York, Oxford University Press, 1969, s. 330-331.

üretim süreçlerine yaklaşımıyla ve dahası nesnelcilik miti ile doğrudan alakalıdır. Bilgi üretim sürecinde yer alan “insan”ı toplumsal bir varlık olarak değil, soyut bir öz olarak telakki etme yaklaşımı pozitivist nesnelcilik anlayışının başlıca dayanak noktasıdır. Modern dönemde bilim adamları “değer” ve “bilgi” arasında katı bir ayırım olduğu varsayımını temel almışlardır. Bu nedenle Weber’in tezi, “akademik kimlik” sahibi entelektüellerin apriori benimsedikleri bir yaklaşıma dönüşmüştür. Nitekim McLuhan da aynı taahhütte bulunmuş, Katolikliğin kendisi için yalnızca bir “din” olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁵ Ancak, McLuhan’ın hayatına ve eserlerine derinlemesine bir bakış onun Katolik olduktan sonraki akademik yolculuğunun ve düşünce üretim sürecinin “Katolik kimliği”nden doğrudan etkilendiğini ve “dini kimlik” ve “akademik kimlik” arasında yaptığı bu kuramsal ayırımın hayata geçiril(e)mediğini bize gösterecektir. Araştırmacıların bugüne dek McLuhan’ın entelektüel serüveni ile Katolikliği arasındaki bağlantıya gereken önemi vermemiş olmasının da altında yatan neden McLuhan’ın söz konusu mektubundaki taahhütleridir. Oysa bu taahhütün McLuhan’ın entelektüel yaşamında gerçek bir karşılığı yoktur. Bu durum, salt metin merkezli bakış açılarının zaman zaman muhatabını nasıl yanlış sonuçlara götürebildiğinin de kanıtı sayılmalıdır.

McLuhan, resmen Katolikliği benimsedikten çok kısa bir süre sonra Amerika’nın önde gelen Katolik üniversitelerinde St. Louis Üniversitesi’nde Rönesans, Shakspeare ve John Milton üzerine ders vermeye başlar. McLuhan, bölüm başkanı Peder McCabe’in isteği üzerine bir yıl sonra İngiliz edebiyatı tarihi, edebiyat incelemeleri, pratik eleştiri, şiir ve hayat ilişkisi alanlarında da ders verecektir.¹⁹⁶ McLuhan burada verdiği derslerde Pratik Eleştiri yaklaşımının görüşlerini öğrencilerine aktarır. McLuhan buradaki derslerinde de tıpkı Wisconsin’deki derslerinde olduğu gibi sık sık, “popüler kültür”e ait gördüğü metinleri de inceleme konusu yapar ve kanaatlerini öğrencileri ile paylaşır. Bunun yanında McLuhan’ın, aynı üniversitede İspanyolca ve Fransızca dersleri veren Felix Giovanelli¹⁹⁷ ve felsefe dersleri veren Bernard Muller-Thym¹⁹⁸ ile kurduğu yakın dostluk da buradaki

¹⁹⁵ McLuhan, "Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935," s. 72.

¹⁹⁶ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 93. William McCabe doktoraını Cambridge Üniversitesi’nde tamamlamıştır. Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 47.

¹⁹⁷ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 130.

¹⁹⁸ Ibid., s. 111.

günlerini onun için daha anlamlı bir hale getirir. Özellikle Ortaçağ felsefesi alanında uzman olan Bernard J. Muller-Thym, McLuhan'ı Ortaçağ felsefesi ve kültürü ile tanıştırır. McLuhan'ın G. K. Chesterton, Manley Hopkins ve T.S. Eliot'ın eserlerinden aşına olduğu Ortaçağ kültürü Muller-Thym ile kurduğu yakınlıktan sonra akademik bir ilgiye dönüşür.¹⁹⁹

McLuhan'ın St. Louis Üniversitesi'nde ders verdiği yıllarda, eserlerini en yoğun ve coşkulu bir biçimde okuduğu isimlerin başında ressam ve yazar Wyndham Lewis gelmektedir. St. Louis Üniversitesi'ne gelmeden bir yıl önce keşfettiği Lewis'in düşünceleri McLuhan'ı hatırı sayılır bir oranda etkiler. McLuhan ve Lewis arasında ilk olarak 1943 yılında başlayan mektuplaşmalar²⁰⁰ on üç yıl boyunca, Lewis'in son günlerine kadar devam eder. McLuhan ve Lewis arasında zamanla bir dostluk da oluşur ve McLuhan zor koşullar altında hayatını idame ettirmeye çalışan Lewis'e elinden geldiğince yardımcı olmaya çalışır.²⁰¹

Wyndham Lewis, yazdığı denemelerde modern teknolojinin ve endüstri kapitalizminin yarattığı olumsuz koşullar üzerinde durmuş ve "mekanik toplum"un açmazlarını ele almıştır. Daniel Schenker'in "postmodernliğin ilk modernist kâşifi"²⁰² olarak nitelediği Wyndham Lewis, pek çok çözümlemesini dinsel-metafizik bir bağlamda yapmış ve insanı zaafı ile malul bir yaratık olarak tanımlamıştır.²⁰³ Lewis, Birinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan, modern-ulus devlete, endüstri kapitalizmine ve modern teknolojiye endişe ile bakan entelektüeller güruhuna mensup birisidir. Bir entelektüel olarak hayatı boyunca Katolikliğe çok yakınlık duymuş, Thomasçı Tanrı anlayışını benimsemiştir.²⁰⁴ Ne var ki Lewis hiçbir zaman Roma Katolik Kilisesi'ne resmen intisap etmemiştir. Lewis, toplumun gittikçe artan bir oranda devasa kartellerin elindeki teknolojikleşmiş bir ekonomi tarafından idare

¹⁹⁹ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 48.

²⁰⁰ Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; June 2, 1935," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 129.

²⁰¹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 174.

²⁰² Daniel Schenker, **Wyndham Lewis, Religion and Modernism**, Tuscaloosa & London, University of Alabama Press, 1992, s. 194.

²⁰³ Ibid., s. 193.

²⁰⁴ Ibid., s. x.

olunduğu, demokratik ideallerle saptırıldığı ve tam teşekküllü bir medya makinesi tarafından uyuşturulduğu tezlerini işlemiştir.²⁰⁵

McLuhan'ın 1944 yılında kaleme aldığı "Wyndham Lewis: Lemuel in Lilliput"²⁰⁶ isimli yazısı onun görüşlerinden ne denli etkilendiğini gözler önüne serer niteliktedir. McLuhan, bu yazısında Lewis'in geleneksel aile değerlerinin ortadan kalktığı ve bunun başlıca sebebinin kadınların endüstri sektöründe çalışmaya başlamaları olduğu yönündeki fikirlerini ele alır ve Lewis'e hak verir.²⁰⁷ McLuhan'ın bu dönemlerde kaleme aldığı ve yayımlanması için **Esquire** dergisine gönderip de yayımlanmayan "Is Post-War Polygamy Inevitable?"²⁰⁸ başlıklı yazısı Katolik toplum anlayışı ile birlikte Lewis'in onun üstündeki etkisini bütün çıplaklığı ile gözler önüne sermektedir. Bu yazıda McLuhan "boşanma oranlarının yükselmesi", "cinsel serbestliğin artması", "gayri meşru çocuk evlat edinmenin yaygınlaşması", "yapay döllemenin gündeme gelmesi", "tüketimciliğin ve endüstri kapitalizminin kadını ve erkeği robotik kölelere dönüştürmesi"²⁰⁹ gibi gelişmelere dikkat çekmekte ve aile değerlerinin yitirilmesinden duyduğu kaygıyı dile getirmektedir.

Wyndham Lewis'in McLuhan üzerindeki etkisi uzun süre devam etmiş, ancak bir süre sonra McLuhan, Lewis'i "aşırı ahlakçı" tutumları dolayısıyla eleştiriye tabi tutmaya başlamıştır. Ne var ki Lewis'in eleştiri ve çözümlenmeleri McLuhan'ın yalnızca 1940'lı 50'li yıllarda kaleme aldığı yazılarda değil, çok daha sonraki tarihlerde yayımlanan eserlerinde de etkisini hissettirir. McLuhan, Wyndham Lewis'in onda bıraktığı etkiyi "Wyndham Lewis, yaptığı popüler kültür çözümlenmeleri nedeniyle üzerimde büyük bir etkiye sahipti"²¹⁰ diyerek anlatsa da

²⁰⁵ Andrzej Gasiorek, "Lewis, Wyndham (1882-1957)", **The Literary Encyclopedia** (2001). Gasiorek, bu makaleyi genişleterek bir kitaba dönüştürmüştür. Bkz., Andrzej Gasiorek, **Wyndham Lewis and Modernism**, Tavistock, Northcore House, 2004.

²⁰⁶ Marshall McLuhan, "Wyndham Lewis: Lemuel in Lilliput," **Studies in Honor of St. Thomas Aquinas, Key Thinkers and Modern Thought**, C. 2, 1944, s. 58-72. Bu makalenin yeni baskısı için bkz., Marshall McLuhan, "Wyndham Lewis: Lemuel in Lilliput," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddart, 1999, s. 178-198.

²⁰⁷ McLuhan, "Wyndham Lewis: Lemuel in Lilliput."

²⁰⁸ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 66.

²⁰⁹ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 60.

²¹⁰ Stearn, "Conversations with McLuhan", s. 51. Bu röportaj daha sonra şu kitapta biraz farklılaştırılarak tekrar yayımlanmıştır. Bkz., Marshall McLuhan ve Gerald Emmanuel Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" **McLuhan: Hot & Cool**, Ed., Gerald Emmanuel Stearn, New York, Signet Books, 1969. Söz konusu röportajın özet çevirisi Türkçede de yayımlanmıştır. Bu yazı McLuhan'ın Türkçede yayımlanan ilk yazısıdır. Bkz.,

Lewis'in onun üzerindeki etkisi bununla sınırlı değildir. Lewis'in 1948 tarihli **America and Cosmic Man** isimli kitabında geçen "yeryüzü bir baştan bir başa uzanan ve hem hızlı hem güvenli olan telefon hatları ve hava taşımacılığı sayesinde büyük bir köy oldu"²¹¹ cümlesi dahi McLuhan üzerindeki Wyndham Lewis etkisinin ne denli bariz bir etki olduğunu gözler önüne serer. Bunun yanında Lewis'in dinsel bir bağlamda geliştirdiği düşünceler McLuhan'ın entelektüel kişiliğinin teşekkülünde son derece hayati bir rol oynamıştır.

McLuhan'ın St. Louis'de okuduğu isimler arasında James Joyce, T.S. Eliot, Ezra Pound, Edgar Alan Poe, Evelyn Waugh ve Gerard Manley Hopkins'in de önemli bir yeri vardır.²¹² Bu isimlerin Wyndham Lewis'in de ilgi gösterdiği, kendilerine yakınlık duyduğu isimler olduğunu belirtmek gerekir. McLuhan bu yıllarda ayrıca Kanada'nın tarihi ve uluslararası konumuna da ilgi duymaya başlamıştır. McLuhan, André Siegfried'in **Canada: An International Power** ve Wilfred Bowey'nin **Canadien** isimli eserlerini de bu dönemde okumuştur. McLuhan'ın yine St. Louis'de okuduğu bir diğer isim olan Lewis Mumford ise ona adeta yeni bir düşünme sahası açmıştır. Mumford'un **Technics and Civilisation** isimli kitabında endüstri medeniyetini iki basamakta incelemesi ve buhar gücüne dayanan ve büyük oranda mekanik bir karakter gösteren birinci endüstri medeniyetinin, özünde organik bir karakter gösteren ve elektriğe dayanan ikinci endüstri medeniyetinden farklı değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmesi McLuhan için çok önemli bir keşif olmuştur.²¹³ Mumford her ne kadar "küresel köy" kavramını kullanmamışsa da McLuhan'ın ileride geliştireceği "küresel köy" tezi önemli oranda Mumford'dan mülhem olacaktır. Mumford'un ikinci endüstri çağından beklentisi ile McLuhan'ın "küresel köy"den beklentisi ile çok yakın benzerlikler göstermektedir. Mumford, elektriğe dayanan ikinci endüstri çağında telefon ve telgraflar aracılığıyla iletişimin tüm dünya yüzeyine yayılacağını ve böylelikle toplumun bir kez daha adem-i merkezi bir yapıya kavuşacağını, dev şehirler ve fabrikalar yapmaktan geri döneceğini, tarımsal yaşamın, cemaat değerlerinin ve kırsal toplum yapısının

Marshall McLuhan ve Gerald Emmanuel Stearn, "Marshall McLuhan'la Konuşma, Türkçesi: Yusuf Kaplan," **Bilgi ve Hikmet**, Çev., Yusuf Kaplan, No. 9, 1995.

²¹¹ Wyndham Lewis, **America and Cosmic Man**, New York, Doubleday, 1949, s. 21.

²¹² Herbert Marshall McLuhan, "Gerald Hopkins and His World", **The New York Times**, 3 Eylül 1944.

²¹³ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 69.

yeniden ıslah olunacağını öne sürmüştür.²¹⁴ Tüm bu yaklaşım ve çözümleme tarzının aynıyla ileriki yıllarda McLuhan'ın eserlerinde tekrar edildiğini göreceğiz.

Bunun yanında McLuhan'ın St. Louis'de tanıştığı İsveç asıllı sanat tarihçisi Sigfried Giedion'un McLuhan'da bıraktığı etkiden de bahsedilmelidir. McLuhan, Giedion'un onda bıraktığı izlerle ilgili olarak şunları söyler: "Giedion beni kökten etkiledi. **Space, Time and Architecture** benim hayatımın en büyük olayıydı. Giedion bize mimarinin ve sıradan çevre içerisindeki pek çok çeşit eşyanın yapısal dünyasının hakkından gelmek için bir dil verdi."²¹⁵ Marchand, Giedion'un McLuhan'ın St. Louis'den ayrılmasından bir yıl sonra çıkan **Mechanization Takes Command** isimli kitabını da bu bağlamda zikreder ve bu kitabın McLuhan'ı bütün kariyeri boyunca etkilediğini öne sürer.²¹⁶ Bu çalışma McLuhan'a teknolojinin insan varoluşunun bütün yönlerini nasıl etkilediğini göstermiştir.²¹⁷

Jonathan Miller, McLuhan'ın bu dönemdeki hocalık deneyiminin onun düşünce dünyasını yapılandıran en önemli tecrübe olduğunu öne sürer. Miller'a göre McLuhan, Missouri'de geçirdiği zaman zarfında, Güney Amerika'nın organik toplum yapısına hayran kalmış ve Güney Amerika'yı mekanik toplum tarzının egemen olduğu Kuzey Amerika'nın tam karşıtı bir konuma yerleştirmiştir. Miller, McLuhan'ın Kuzey Amerika'nın bireyciliğine ve düzenbazlığına karşı Güney Amerika'nın cemaat, şeref ve sadakat gibi değerlerini yücelten George Fitzhugh, Henry W. Grady gibi düşünürlerin çizgisinden gittiğini iddia eder.²¹⁸ McLuhan'a göre de Güney tarım temelli bir yapıya ve organik cemaat ideallerine sahip iken Kuzey'in tek derdi endüstridir. "Güney beygir istemektedir, Kuzey ise beygir-gücü."²¹⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi McLuhan doktora tezinde on altıncı yüzyılda yaşamış edebiyatçı, oyun ve hiciv yazarı Thomas Nashe'in hayatı, dönemi ve fikirlerini inceleme konusu yapmıştır. McLuhan'ın Thomas Nashe'a çeken şey, onun

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" s. 260.

²¹⁶ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 69.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Miller, **McLuhan**, s. 38.

²¹⁹ Janine Marchessault, **Marshall McLuhan: Cosmic Media**, London, Sage Publications, 2005, s. 26.

fikirleri yanında cinaslarla ve şatafatla dolu yazma tarzı olmuştur.²²⁰ McLuhan, doktora tezinde yalnızca Nashe üzerinde durmamış, onun anlaşılmasına yardımcı olacak bağlam üzerine de kafa yormuştur. Bu çerçevede McLuhan, antik felsefedeki retorik, mantık ve gramer üçlemesi üzerinde durmuş ve bunlardan her birinin kendine özgü bir dünya görüşünü ihtiva ettiğini ifade etmiştir.²²¹ McLuhan tezinde Batılı yazın geleneğinin ancak mantık, retorik ve gramer arasındaki ilişki doğru bir şekilde kavrandığı takdirde anlaşılabilceğini iddia etmiş, Thomas Nashe ve Gabriel Harvey arasında cereyan eden ve retorik ile diyalektik arasındaki kadim kavgayı konu edinen polemik üzerine de yoğunlaşmıştır. McLuhan tezi ile ilgilenirken on altıncı yüzyılda yaşamış Fransız filozof Petrus Ramus'u da keşfetmiştir. McLuhan, Ramus'u keşfettikten birkaç yıl sonra St. Louis'den öğrencisi ve sonrasında yakın bir dostu olacak olan Peder Walter J. Ong'a Petrus Ramus ve onun İngiliz Rönesansı'na yaptığı etki üzerine çalışmasını salık verecektir.²²² Bunun üzerine Ong, doktora tezini bu alanda yapmaya karar vermiş, bugün hâlâ alanında bir klasik olarak kabul edilen ve uzmanlarınca aşılammış bir eser olarak nitelenen **Ramus, Method, and the Decay of Dialogue** isimli eser gün yüzüne çıkmıştır.²²³ McLuhan'ın tavsiyesi üzerine gün yüzüne çıkan bu eserin McLuhan üzerindeki etkisi de azımsanmayacak düzeydedir. Ong'un doktora çalışması McLuhan'ın dikkatini 1430'ların Strasbourg'unda Johannes Gutenberg adlı bir kuyumcu tarafından keşfedilen matbaanın ne tür dönüşümler yaratabileceği konusuna çekmiştir.

McLuhan, doktorasını tamamladıktan sonra yoğun bir biçimde akademik çalışmalara yoğunlaşır ve birçok makalesi yayımlanır. McLuhan'ın bu makaleleri²²⁴

²²⁰ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 53.

²²¹ McLuhan, "Introduction," s. xii.

²²² Marshall McLuhan, "Letter to Walter J. Ong, S.J.; April 13,1947," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 188.

²²³ Walter J. Ong, **Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason**, Cambridge, Harvard University Press, 1958. Bu çalışmanın ikinci cildi de aynı yıl yayımlanmış, Ong bu çalışmasını "tüm bunları başlatan Herbert Marshall McLuhan'a ithaf etmiştir. Bkz., Walter J. Ong, **Ramus and Talon Inventory**, Cambridge, Harvard University Press, 1958, s. iii.

²²⁴ Bu makalelerden bazılarının başlıkları şu şekildedir: "Dagwood's America", "Is Polygamy Inevitable?", "Education of Free Man in Democracy: The Liberal Arts"; "Wydhm Lewis: Lemuel in Lilliput"; "Herbert's Virtue"; "Eliot's 'The Hippopotamus'"; "Henley's Invictus"; "Edgar Poe's Tradition"; "Poetic vs. Rhetorical Exegesis"; "Kipling and Forster". McLuhan'ın daha sonraki tarihlerde çok sık bir biçimde adının anılacağı **New York Times**'ta ilk kez imzasının görülmesi de yine Gerald M. Hopkins hakkındaki bir kitaba değerlendirme yazısı yazmak suretiyle olacaktır. Bu

G. K. Chesterton'inkiler yanında, T. S. Eliot, Edgar A. Poe, Ezra Pound, Gerald M. Hopkins ve Wyndham Lewis'in düşüncelerinden son derece belirgin izler taşımaktadır. Ne var ki bunlar içerisinde Lewis'in etkisi özellikle kayda değerdir. Lewis'in bu dönemde McLuhan üzerinde bıraktığı etkinin yoğunluğu zamanla azalacak, hatta McLuhan tarafından bazı açılardan eleştiriye tabi tutulacaktır. McLuhan bu dönemlerde yazdığı yazıları daha sonra şu şekilde hatırlayacaktır: "Yıllar önce (...) yazdığım yazılarda tüm çevresel faktörlere ahlakçı bir perspektiften bakıyordum. Makinelere ve şehirlerden tiksiniyordum. (...) Zamanla, bunun pek de yararlı bir şey olmadığını fark ettim ve yirminci yüzyılın sanatçılarından daha farklı bir yaklaşım benimsediklerini keşfettikten sonra ben de onların benimsedikleri yaklaşımı benimsedim."²²⁵ McLuhan bu dönemde yazdığı yazılarda toplumsal yapı ve gelişmelere dönük eleştirel değerlendirmelerde bulunmaya çalışmaktadır.²²⁶

McLuhan, St. Louis'den ayrıldıktan sonra bir diğer Katolik yüksek öğretim kurumu olan ve iki yıl süreyle çalıştığı Assumption Koleji'ndeki derslerinde Pratik Eleştiri akımının uyguladığı teknikleri tanıtmaya çalışmış ve onun akabinde Kanada'da Toronto Üniversitesi bünyesindeki St. Michael Koleji'nde Shakespeare, modern şiir ve drama, on altıncı yüzyıl İngiliz şiiri ve çağdaş eleştiri alanlarında ders vermeye başlamıştır.²²⁷ McLuhan, St. Michael'daki ilerleyen yıllarında iletişim alanında da dersler verecek, farklı disiplinlerin sunduğu bilgi gövdelerinden yararlanarak ulaştığı sonuçları öğrencileri ile paylaşacaktır.

McLuhan Toronto'daki ilk yıllarında Ezra Pound, T. S. Eliot ve James Joyce'un sembolist edebiyat yaklaşımlarına sempati beslemektedir. Bu şairlerin dünyaya bakışlarından ve yazı ile kurdukları ilişkiden etkilenen McLuhan, yazın hayatının ilerleyen dönemlerinde bu isimlerin aşırı ahlakçı tutumlarını benimsemediğini dile getirecektir. Bu çerçevede McLuhan son eserlerinden **Through the Vanishing Point**'in "Eliot ve Joyce ile başlayan modern hareketin sonuncu [ürünü]" olarak

yazı onun Hopkins'ten ne denli etkilendiğini göstermesi açısından çok iyi bir örnektir. Bkz., McLuhan, "Gerald Hopkins and His World".

²²⁵ McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" s. 286-287.

²²⁶ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 66.

²²⁷ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 172.

nitelenmesine de şiddetle karşı çıkar.²²⁸ Bununla birlikte McLuhan, kendi yönteminin oluşmasında sembolistlerin payı olduğunu da belirtmekten çekinmez. McLuhan 1966 yılında Wallace Turner'ın kendisi ile yaptığı bir söyleşide şunları söyler: "Ben kimsenin söylediklerime inanmasını istemiyorum, sadece insanların düşüncelerini istiyorum. Bunu sembolist şairler keşfetti, ben bu [yöntemi] onlardan öğrendim."²²⁹

Ne var ki Ezra Pound'un McLuhan üzerindeki etkisi çok daha özel bir etkidir. Onun şiirlerine Cambridge yıllarından beri aşina olan McLuhan, Pound'un düz yazılarını da bu dönemlerde okumaya başlamış ve onun edebiyat bilgisi McLuhan'ı hayran bırakmıştır.²³⁰ Öyle ki bu dönemde Ezra Pound'un 1908'de İngiltere'ye taşınmasından sonra çağdaş İngiliz edebiyatının esas çehresini kazandığını iddia edecek kadar Pound hayranıdır. 1948 yılında Hugh Kenner ile birlikte Washington D.C.'deki St. Elizabeth Hastanesi'nde yatan Ezra Pound'u²³¹ ziyaret eden McLuhan²³² bu görüşmeden çok derinden etkilenir. Pound ve McLuhan bu görüşme sonrasında bir daha hiç yüz yüze görüşmeler de²³³ uzun süre mektuplaşmaya devam ederler. McLuhan Pound'a yazdığı mektuplarda çalışmalarından, hazırlamayı düşündüğü çalışmalardan bahsetmiş, onun görüşlerini almıştır. McLuhan **Gutenberg Galaksisi** isimli kitabı çıkmadan tam on yıl önce Ezra Pound'a yazdığı bir mektupta Gutenberg çağının sonu hakkında bir kitap yazmayı planladığını ifade etmiş ve bu kitabın içeriği ile ilgili bilgi vermiştir.²³⁴ Buna karşılık Pound da McLuhan'ı desteklemiş, ona sık sık elindeki imkânları kullanmasını salık vermiştir.²³⁵

Marshall McLuhan'ın Toronto Üniversitesi bünyesinde çalışmaya başlamasının onun entelektüel macerasına yaptığı en büyük katkının ne olduğu sorulsa bu soruya, hiç tereddütsüz, aynı üniversite bünyesinde, siyasal ekonomi bölümünde çalışan

²²⁸ Marshall McLuhan, "Letter to J. G. Keogh; July 6,1970," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 413.

²²⁹ Wallace Turner, "Understanding McLuhan, by Him", **The New York Times**, 22 Kasım 1966.

²³⁰ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 173.

²³¹ E. Pound tam on iki buçuk yıl bu hastanede tedavi görmüştür. Wendy Stallard Flory, **The American Ezra Pound**, New Haven & London, Yale University Press, 1989, s. 156.

²³² McLuhan, o sene New York'u ziyarete gitmiş ve Vanguard Press ile görüşmüştür. Yayınevi McLuhan'dan reklâm olgusunun çağdaş dünyada sağladığı başarı hakkında bir kitap hazırlamasını talep etmiştir. Kitabın başlığının **Folklore of Industrial Man** olması planlanmıştır. Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 74.

²³³ McLuhan, "Letter to J. G. Keogh; July 6,1970," s. 412.

²³⁴ McLuhan, "Letter to John M. Dunaway; September 1, 1976," s. 231.

²³⁵ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 233.

“Harold A. Innis’le tanışması”dır diye cevap vermemiz gerekirdi. 1940’ların sonunda gerçekleşen bu tanışma McLuhan’ın geçmişte daha ziyade “popüler kültür” merkezli olarak ilgi duyduğu iletişim meselesine yeni ve çok daha geniş bir çerçeve kazandırmasını mümkün kılmıştır. McLuhan’ın iletişim meselesini merkezî bir çalışma alanı olarak belirlemesi ve onunla siyasî, toplumsal, tarihî ve iktisadî bir oluşum olarak ilgilenmeye başlaması Harold Innis’in düşünceleriyle tanışmasından sonradır. McLuhan, Innis ile tanıştıktan sonra onunla çok yoğun bir biçimde görüşmeye başlar. Lisansüstü Araştırmalar Okulu’nun dekanı olan Innis’in²³⁶ o dönemde üniversite içerisinde kendisine en yakın hissettiği ve önemli atamalardan bölümlerin organizasyonlarına kadar pek çok konuyu kendisi ile müzakere ettiği kişi McLuhan’dır.²³⁷ Innis’in liberal bir siyasi perspektife sahip olması dahi McLuhan için bir sorun teşkil etmemiş, 1952’de hayatını kaybeden Innis ile son günlerine kadar dostluğunu sürdürmüştür.

McLuhan ve Innis arasındaki bu yakınlığa rağmen Innis’in düşüncelerinin McLuhan’ı etki altına alması **Empire and Communication**²³⁸ (1950), **The Bias of Communication** (1951) ve **Changing Concepts of Time**²³⁹ (1952) isimli eserlerinin basılması ile birlikte mümkün olur. Harold Innis’in bu eserlerinde işlediği, iletişim teknolojilerindeki değişimin tarihin motoru olduğu yönündeki tezi²⁴⁰, McLuhan’ın bundan sonraki çalışmaları için adeta yeni bir başlangıç noktası olur. McLuhan’a göre Innis’in bütün çabası, Yunan kültürünün yazının keşfiyle ve bu keşfin sözlü kültüre yaptığı olumsuz etkiyle nasıl tahrip edildiğini göstermektir.²⁴¹ McLuhan Innis sayesinde iki bin beş yüz yıllık Batı felsefesi tarihinde eşyaların ve teknolojilerin hiçbir zaman yaşayan bir organizmadaki gelişme ve eylemleri yönlendiren doğal bir güç olarak görülmediğini keşfettiğini belirtmektedir.²⁴² Daha önce Kanada’nın iktisadi tarihi hakkında çeşitli çalışmalara imza atmış olan Harold Innis, yukarıda adı

²³⁶ Harold Innis o dönemde ayrıca Kanada Kraliyet Topluluğu başkanıdır. Dennis Duffy, **Marshall McLuhan**, Toronto, McClelland & Stewart, 1969, s. 14.

²³⁷ Örneğin McLuhan, Innis’in ricası üzerine Lewis Mumford’a mektup yazmış ve Innis’in onu Toronto Üniversitesi’ndeki yeni oluşumlar hakkındaki görüşlerini almak üzere Toronto’ya davet ettiğini bildirmiştir. McLuhan, "Letter to Maurice McLuhan; December 1934," s. 208.

²³⁸ Harold A. Innis, **Empire and Communication**, Oxford, Clarendon Press, 1950.

²³⁹ Harold A. Innis, **Changing Concepts of Time**, Toronto, University of Toronto Press, 1952.

²⁴⁰ Harold A. Innis, **The Bias of Communication**, 2 ed., Toronto, University of Toronto Press, 1964, s. 3.

²⁴¹ McLuhan, "Letter to Pierre Elliott Trudeau; July 12, 1968," s. 429.

²⁴² Ibid.

geçen eserlerle yeni bir düşünce durağına ulaşmış, ekonomi merkezli tahlillerinin yerini iletişim merkezli çözümler almıştır. Örneğin Innis daha önce Kanada demiryolları tarihi ile ilgili olarak yaptığı bir çalışmada²⁴³ demiryolunu iktisadi değeri açısından inceliyorken, son iki eserinde demiryollarını iletişim bağlamı içerisine yerleştirmektedir.

Dennis Duffy, Harold Innis'in McLuhan'a yaptığı etkinin büyük oranda metodoloji sahasında kendisini gösterdiğini öne sürer.²⁴⁴ "Bu, McLuhan'ın Innis'ten sistematikleştirmeyi öğrendiği anlamına gelmez: aslan yemeğini yemek için asla kaplana ihtiyaç duymaz. Fakat McLuhan'ın, iletişim araçları ve onları saran toplumlar arasındaki ilişkinin sistematik bir açıklamasını Innis'te bulduğu da bir gerçektir."²⁴⁵ McLuhan, Harold Innis'in düşünceleri ile tanıştıktan sonra artık edebiyat eleştirisini entelektüel uğraşlarının merkezine yerleştirmeyecek, teknolojinin toplum ve kültür dünyasında yarattığı dönüşümlerin yoğunluğu ve mahiyeti üzerine çalışmaya başlayacaktır. Hiç kuşkusuz bu, McLuhan'ın edebiyat eleştirisine ilgisiz kalacağı ve onu gündeminden çıkaracağı anlamına da gelmemektedir. Zira McLuhan gramercilerin, retorik ustalarının, edebiyatçıların metinlerini de iletişim kuramını inşa ederken kullanmaktan çekinmemiştir.

McLuhan'ın **Gutenberg Galaksisi** isimli kitabı, onun medya kuramının Innis'ten ne kadar çok etkilendiğini son derece açık bir biçimde gözler önüne serer. McLuhan, 1962 yılında yayımlanan bu eserini "Innis'in yazı ve matbaanın toplumsal ve fiziksel sonuçları hakkındaki gözlemlerine düşülmüş bir dipnot" olarak takdim etmektedir.²⁴⁶ McLuhan Innis'in **The Bias of Communication** isimli kitabının 1964'te yapılan ikinci baskısına²⁴⁷ ve **Empire and Communications** isimli eserinin ise 1972 tarihli baskısına²⁴⁸ birer takdim yazısı yazacaktır. Innis'in iletişim tarihi alanında yazdığı bu son dönem eserlerine ilk yayımlandıkları dönemde çok fazla ilgi gösterilmemiş,

²⁴³ Harold A. Innis, **A History of the Canadian Pacific Railway**, *Canadian Writers*, Toronto, McClelland & Stewart, 1923. Innis'in bu eseri Chicago Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezinin kitaplaşmış halidir.

²⁴⁴ Duffy, **Marshall McLuhan**, s. 14.

²⁴⁵ *Ibid.*, s. 15.

²⁴⁶ Marshall McLuhan, "Introduction," **The Bias of Communication**, Ed., Harold A. Innis, Toronto, University of Toronto Press, 1964, s. ix.

²⁴⁷ McLuhan bu giriş yazısında Innis'in Chicago Üniversitesi'nden hocası olan Robert Ezra Park'tan ne denli etkilendiğini anlatır. Innis, **The Bias of Communication**, s. vii-xvi.

²⁴⁸ Harold Adams Innis, **Empire and Communications**, Toronto, University of Toronto Press, 1972.

McLuhan'ın yazdığı takdim yazılarından sonra bu eserlere gösterilen ilgi daha da artmıştır.²⁴⁹

Bunların yanında McLuhan, Toronto'daki bu yıllarında kültürel antropolog Edward T. Hall, Walter Ong, Alvin Toffler, Peter Drucker, Jonathan Miller, Eric Havoleck, Hugh Kenner, Buckminster Fuller, Pierre Trudeau ve Etienne Gilson ile de çok yakın ve güçlü entelektüel bağlar kurmuştur.²⁵⁰ McLuhan üzerindeki Chesterton etkisi bu dönemlerde de kendisini hissettirmeye devam etmektedir. McLuhan, bu dönemde Hugh Kenner'in kaleme aldığı **Paradox in Chesterton** isimli kitaba da bir giriş yazısı yazar.²⁵¹ Katoliklik o dönemde de McLuhan'ın sanata ve edebiyata bakışını derinden etkileyen bir faktördür. O, Katolik-Hıristiyan bir bakış açısı ile edebiyatçıları ve edebiyat ürünlerini değerlendirmekte, yazdığı yazılarda bu kaygıyı gözetmektedir.²⁵²

McLuhan'ın medya teknolojilerinin toplum üzerinde yarattığı etkiler hakkında çalışmaya başlaması ve fikir üretmesi girdiği birtakım kurumsal ilişkilere bağlı olarak da hız ve yoğunluk kazanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Ford Vakfı'nın McLuhan'a verdiği destek zikredilmelidir. McLuhan, 1940'ların sonlarında tanıştığı ve hayatı boyunca ona arkadaşlık edecek olan Toronto Üniversitesi Antropoloji bölümü öğretim üyesi Edmund (Ted) Carpenter ile birlikte, 1953 yılında Ford Vakfı'ndan bir araştırma fonu talebinde bulunmuştur. Taleplerinin olumlu karşılanması sonucunda McLuhan ve Carpenter 44.250 dolarlık bir araştırma fonu almaya hak kazanmışlardır. Burada McLuhan, antropolog Ted Carpenter başta olmak üzere beş öğretim üyesi ve birkaç doktora öğrencisi ile birlikte özellikle elektronik medya teknolojilerinin toplumsal çevrede yarattığı dönüşümler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu programın başkanlığını iki yıl devam ettiren McLuhan, Carpenter ile birlikte söz konusu program çerçevesinde **Explorations: Studies in Culture and Communication** isimli dergiyi çıkarmıştır. Carpenter'ın yayın yönetmenliğinde,

²⁴⁹ Paul Heyer, **Communications and History: Theories of Media, Knowledge, and Civilization**, New York, Greenwood Press, 1988, s. 111.

²⁵⁰ McLuhan ve Zingrone, Ed., **Essential McLuhan**, s. 1-2.

²⁵¹ Charles A. Brady, "An Expert Exploiter of Paradox", **The New York Times**, 6 Temmuz 1947.

²⁵² Örneğin McLuhan, Harold C. Gerald'in derlediği ve Hıristiyan bir bakış açısı ile yirminci yüzyılın ilk yarısındaki Amerikan romanını değerlendirme amacını güden **Fifty Years of the American Novel, 1900-1950: A Christian Appraisal** isimli eserine "John Dos Passos: Technique vs. Sensibility" başlıklı bir makale ile katkıda bulunmuştur. Dudley Fitts, "The Basis Must be Moral", **The New York Times**, 9 Aralık 1951.

McLuhan'ın editörlüğünde çıkan dergide birçok ünlü kalemin yazısının yanında iletişim alanında yazmaya başlayan genç kalemlerin de yazıları yayımlanır.

McLuhan'ın Ford Vakfı'ndan aldığı araştırma fonu sayesinde yaptığı medya incelemeleri ona yeni ufuklar kazandırmıştır. McLuhan, doktora öğrencileri ile birlikte yaptığı medya incelemelerinde bir yandan iletişim teknolojilerinin tarihteki rolüyle, bir diğer yandan da elektronik medya teknolojilerinin çağdaş dünyada yarattığı devasa dönüşümlerle ilgilenmektedir. McLuhan'ın elektronik medya teknolojilerinin etkileri üzerinde durmaya başlaması onun düşünce çizgisine yeni boyutlar eklemiş, McLuhan daha önce ulaştığı birtakım sonuçları gözden geçirmeye başlamıştır. Ne var ki bu süreci zaman zaman iddia edildiği gibi McLuhan'ın düşünce çizgisinde bir "kopuş" süreci olarak görmek de doğru değildir. McLuhan'ın elektronik medya teknolojilerinin etkilerine ilişkin çözümlenmeleri çoğunlukla, o yıllarda Amerika kıtasında çok hızlı bir biçimde yaygınlaşan televizyon aygıtı üzerinden olmuştur. McLuhan medya ve iletişim teknolojileri hakkında çalışmaya başladığı ilk dönemlerde, 1950'lerin ikinci çeyreğinden itibaren yakaladığı yayılma hızına ulaşamamış olan televizyonun yaptığı etkiyi hesaba katamamıştır.

McLuhan'ın 1955 yılında Columbia Üniversitesi'nde düzenlenen, yirmi akademisyenin konuşmacı olarak yer aldığı ve eğitimin temel problemlerini konu alan bir panelde tebliğ sunması²⁵³ onun daha sonra yapacağı medya çalışmalarına önemli bir zemin teşkil edecek olan eğitim problemine dönük ilgisinin ne düzeyde olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir. McLuhan iletişim ve eğitim ilişkisi bağlamında yaptığı sunum sonrasında Talcott Parsons'ın öğrencisi ve dönemin ünlü sosyologu Robert K. Merton ile tartışmış²⁵⁴, McLuhan'ın fikirlerini savunma biçimi salondaki birçok akademisyen tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

McLuhan'ın medya çalışmalarına zemin hazırlayan bir diğer gelişme de, 1959 senesinde Amerikan Ulusal Eğitim Yayıncıları Derneği'nin medyanın yarattığı etkileri anlamaya dönük bir eğitim metodu oluşturması amacıyla McLuhan'ı yardıma çağırmasıdır. Bu durum McLuhan'ın medyaya dönük ilgisini daha fazla disipline etmesini ve medya konusu ile daha detaylı bir biçimde ilgilenmeye başlamasını beraberinde getirmiştir. McLuhan bir yıllık bir çalışma neticesinde, 1960 yılında

²⁵³ New York Times, "Columbia Lists Education Talks", **The New York Times**, 13 Kasım 1955.

²⁵⁴ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 132.

Report on Project Understanding the New Media başlıklı bir rapor kaleme almıştır. Bu rapor, McLuhan'ın bundan dört yıl sonra yayımlanacak **Medyayı Anlamak** başlıklı kitabının da ana iskeletini oluşturacaktır.

Bu rapor yayımlandıktan sonra McLuhan, Walger Ong'un doktora tezinde dikkatini çeken bir konu üzerinde yoğunlaşmaya karar verir. Bu, Johannes Gutenberg tarafından keşfedilen matbaanın etkilerini konu edinen bir çalışma olacaktır. Bununla birlikte McLuhan'ın bu kitapta göstermek istediği, Harold Innis'ten aldığı ilham ve perspektifle iletişim teknolojilerindeki değişimin yarattığı tarihsel dönüşümlerdir. McLuhan'ın iki yıllık uğraşları neticesinde **Gutenberg Galaksisi** isimli kitabı yayımlanır. 1960'ların ikinci yarısından itibaren McLuhan'ın fikirlerini medya incelemeleri alanında uygulayan çeşitli çalışmalar da gün yüzüne çıkmaya başlar.²⁵⁵

McLuhan'ın ömrünün geri kalan kısmındaki entelektüel enerjisini medya çalışmalarına hasretmesine imkân tanıyan çok önemli bir gelişme de Toronto Üniversitesi rektörü Claude Bissell ve Lisansüstü Araştırmalar Okulu dekanı John Kelly'nin gayretleri ile 1963 senesinde ihdas edilen Kültür ve Teknoloji Merkezi'dir. Başına Marshall McLuhan'ın getirildiği bu merkez, yıllar yılı McLuhan'ın düşünsel yolculuğuna eşlik edecek, onun pek çok araştırmasına imkan sağlayacak, ona rahat bir çalışma ortamı sunacaktır. Zaten, disiplinlerarası bir tutumla iletişim alanında araştırma yapması planlanan bu merkez, "tek kişilik bir düşünce kuruluşu"²⁵⁶ gibi işleyecektir. McLuhan'ın bu merkez bünyesindeki çalışmaları daha ziyade iletişim ve duyuşsal algılar ekseninde şekillenmiş, bunun yanında McLuhan burada her Pazartesi akşamı doktora öğrencileri için seminerler düzenlemiş, bu seminerler için birçok konuşmacı davet etmiştir. Bu merkezin resmî hedefi "bütün teknolojilerin fiziksel ve toplumsal sonuçları"nı incelemektir. Üniversitenin bu merkezden bir diğer beklentisi de farklı bölümler ve fakülteler arasında bir köprü kurmasıdır.²⁵⁷ Bu merkezin kurulmasına neden olan bir diğer gelişme ise aynı zamanda McLuhan'ın yakın

²⁵⁵ Frederic Underhill, **Post-literate Man and Film Editing: An Application of the Theories of Marshall McLuhan**, Boston, Boston University School of Public Communication, 1964. Beni bu metinden haberdar ettiği ve onu gözden geçirmeme imkan tanıdığı için Eric McLuhan'a teşekkür ederim.

²⁵⁶ Marchand, "Marshall McLuhan Biography," s. 88.

²⁵⁷ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 158.

arkadaşları olan rektör Bissell ve dekan Kelly'nin McLuhan'ı Toronto'da tutma kaygısıdır.²⁵⁸

Aynı yılın Temmuz ayında McLuhan'ın Atina'da katıldığı bir uluslararası sempozyum, yeni bir araştırmaya başlamasına vesile olacaktır. Şehir planlaması üzerine düzenlenen ve ünlü Yunanlı mimar ve şehir planlamacısı Constantin A. Doxiadis tarafından organize edilen bu sempozyuma McLuhan'ın yanında Buckminster Fuller, Charles Abrams, Japon sosyolog Eichi Isomura, Kanadalı iktisatçı Stewart Bates, Alman coğrafyacı Walter Christaller, Polonyalı şehir planlamacısı Waclaw Ostrowski, Amerikalı antropolog Margaret Mead, İngiliz bilim adamı Sir Robert Watson-Watt, genetik uzmanı C. H. Waddington ve McLuhan üzerindeki etkisine daha önce değindiğimiz İsveçli tarihçi Sigfried Giedion katılmışlardır. Toplantıda kentlerdeki plansızlığın şehirleri kaosa sürüklediği, kentteki toplumsal düzeni alt-üst ettiği ve zengin tarihsel gelenekleri tahrip ettiği yönünde ortak bir kanaate varılmış, bunun önüne nasıl geçilebileceği hakkında görüş alışverişinde bulunulmuştur.²⁵⁹ McLuhan bu toplantıda yer alan isimler arasında Margaret Mead ve Sigfried Giedion ile de yakın bir dostluk kurmuştur.

McLuhan Atina'da bulunduğu süre zarfında televizyonun Yunan toplumuna henüz girdiğini öğrenmiş ve televizyonun duyar üzerindeki etkileri hakkında derhal bir araştırma yapılması gerektiğini öne sürmüştür.²⁶⁰ McLuhan Toronto'ya döner dönmez Yunanistan'daki dönüşümü incelemek üzere bir grup kurmaya ve bu grubun masrafları için kaynak bulmaya çalışır. McLuhan, algılar ve duyar üzerine uzmanlaşmış olan Toronto Üniversitesi hocalarından psikiyatrist Daniel Cappon'a bu projeyi yönetmesini teklif etmiş ve Cappon da bu teklifi kabul etmiştir.²⁶¹ Ne var ki McLuhan böyle bir proje için kaynak bulmakta çok zorlanmış ve araştırma için gereken kaynağı ancak 1965 yılının Ocak ayında bulabilmiştir. IBM firmasında yöneticilik yapan ve McLuhan'ın yakın çevresinde yer alan Mac Hillock'un yardımı ile proje için gerekli kaynağı bulan²⁶² McLuhan, heyecanla çalışmanın sonuçlarını

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ New York Times, "World Parley on City Planning Calls for Drive to Avert Chaos", **The New York Times**, 14 Temmuz 1963.

²⁶⁰ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 162. Adamson ve Taylor, **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, s. 12.

²⁶¹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 162.

²⁶² Ibid.

beklemeye başlar. Cappon Atina'daki çalışmalarını iki yılda tamamlar ancak IBM bu araştırmaların sonuçlarından memnun kalmaz.²⁶³

McLuhan, düşünce hayatı boyunca aldığı en yoğun eleştiriyi, **Medyayı Anlamak**'ta da dile getirdiği ve bir iletişim ortamı olarak kitabın elektronik medya teknolojileri sayesinde modasının geçtiği, etki gücünün ortadan kalktığı yönündeki tezi dolayısıyla almıştır. Bir keresinde McLuhan dünyanın dört bir yanından şairler, oyun-yazarları, romancılar, denemeciler ve akademisyenlerin katıldığı uluslararası P.E.N. kongresinde bu kitabındaki tezleri özetleyen bir tebliğ sunmuş ve McLuhan'ın bir iletişim ortamı olarak kitap hakkında ortaya koyduğu düşüncelere yöneltilen eleştiriler toplantının bütününe damgasını vurmuştur. 15 Haziran 1966 tarihli **New York Times** gazetesinde yayımlanan bir habere göre McLuhan bu tezi ile bu toplantının huzurunu kaçırmıştır.²⁶⁴ Bu toplantıda söz alan Macar edebiyatçı Ivan Boldizsar McLuhan'ı dinlediğinde Oswald Spengler'in **The Decline of the West** isimli eserini okumuşçasına dehşete kapıldığını ifade etmiştir.²⁶⁵ Aynı şekilde **Medyayı Anlamak** hakkında yazılan eleştiri yazılarında da McLuhan çoğunlukla "kitap düşmanı" olarak takdim edilmiştir. Bu durum, McLuhan'ın akademik camia tarafından dışlanması da en önemli gerekçelerinden bir tanesidir. Söz konusu eleştiri yazılarında McLuhan'a yöneltilen bir başka eleştiri de onun anlamsız ve tutarsız şeyler söylediğidir.

Medyayı Anlamak basıldıktan sonra medyanın giderek daha fazla McLuhan'a ilgi göstermesi yalnızca bu kitabın uyandırdığı etki ile sınırlı değildir. Medyanın McLuhan'a sıklıkla yer vermeye başlaması kendilerine "yetenek avcısı" diyen Dr. Gerald Feigen ve Howard Gossage isimli San Franciscolu iki reklâmcının McLuhan'ı keşfetmesi sayesinde olacaktır. İlk olarak Feigen **Medyayı Anlamak**'ı okumuş ve ortağı Gossage'ı McLuhan'a ulaşmak gerektiği konusunda uyarmıştır. İki ortak McLuhan'a telefon açmış ve onu görmeye gelmek istediklerini ifade etmişler, McLuhan da onların teklifini kabul etmiştir. Feigen, Gossage ve McLuhan Toronto'da Royal York Oteli'nde buluşmuşlar, üçü de bu buluşmadan çok memnun kalmışlardır. Feigen ve Gossage San Francisco'ya döner dönmez McLuhan'ın

²⁶³ Ibid., s. 162-163.

²⁶⁴ Harry Gilroy, "McLuhan's Vision Unsettles P.E.N." **The New York Times**, 15 Haziran 1966.

²⁶⁵ Ibid.

reklâmı için plan yapmaya başlamışlardır. Gazetecilerle çok yakın bir ilişkisi olan Gossage New York'un ünlü dergi ve gazeteleri ile bağlantı kurmuş, McLuhan'ı bu dergi ve gazetelerin editörleri ile tanıştırmıştır.²⁶⁶ Dönemin ünlü gazetecilerinden Tom Wolfe da McLuhan'ı bu vesileyle tanımış²⁶⁷ ve McLuhan ile tanıştıktan kısa bir süre sonra, yayımlandıktan sonra çok meşhur olacak "What If He is Right?" isimli bir yazı kaleme almıştır. Wolfe bu yazısında McLuhan'ı Newton, Darwin, Freud, Einstein ve Pavlov'dan sonra gelmiş geçmiş en büyük düşünür olarak takdim eder.²⁶⁸ Wolfe'un bu yazısının ardından McLuhan'a gösterilen ilgi daha da artar. Bu bağlamda BBC editörlerinden Jonathan Miller da aynı yılın sonlarına doğru **New York Times**'ta yayımlanan bir yazısında McLuhan'ın **Medyayı Anlamak** isimli eserinden sonra artık kimsenin yeni medyanın etkilerini göz ardı edemeyeceğini ifade etmiştir.²⁶⁹ Miller'ın McLuhan ile yaptığı bir söyleşi de yine aynı yıl BBC'de yayımlanır.²⁷⁰ Yine Richard Schickel'in "Marshall McLuhan: Canada's Intellectual Comet" başlıklı makalesi de dikkatlerin McLuhan'a yönelmesine vesile olmuş bir başka makaledir.²⁷¹

Bu süreçte McLuhan'ın makaleleri ve onunla yapılmış söyleşiler birçok popüler dergide çıkmaya başlayacaktır. **Fortune, Newsweek, Life, Esquire, New York Times, Time, The National Review, Glamour, Family Circle, Partisan Review, Look, TV Guide, McGalls, Playboy, Encounter, Family Circle, The Saturday Evening Post, Vogue** ve **Mademoiselle** başta olmak üzere birçok dergi onunla söyleşi yapmıştır.²⁷² 1966 yılında McLuhan hakkında onlarca yazı kaleme alınacaktır. Yalnızca **New York Times**'ta 1966'da yirmiyeye, 1967'de otuza yakın McLuhan'ı konu edinen makale yayımlanmıştır. McLuhan bu arada yoğun bir biçimde seyahatlere çıkar ve konferanslar verir. McLuhan, çalışmasının "büyük bir kısmını yalın bir şekilde konuşurken" gerçekleştirdiğine ve konuştuğu zaman daha çok düşündüğüne inanmaktadır.²⁷³ McLuhan şöyle der: "Pek çok insan konuşmayı

²⁶⁶ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 172-173.

²⁶⁷ *Ibid.*, s. 174.

²⁶⁸ Tom Wolfe, "What If He is Right?" **McLuhan: Hot & Cool**, Ed., Gerald Emanuel Stearn, New York, Signet Book, 1969, s. 31-32.

²⁶⁹ Jonathan Miller, "Through a Glass Darkly", **The New York Times**, 21 Kasım 1965.

²⁷⁰ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 177.

²⁷¹ *Ibid.*, s. 176.

²⁷² Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 175.

²⁷³ Marshall McLuhan ve Harry J. Boyle, "Marshall McLuhan", **Weekend**, 18 Mart 1967.

(hitabı) düşüncenin bir sonucu olarak kullanır, ben ise onu bir süreç olarak kullanırım.”²⁷⁴

McLuhan’ın görüşlerinin bu denli geniş bir muhatap kitlesi bulabilmesi önemli oranda da 1960’ların ikinci yarısı ile birlikte Batı dünyasında gün yüzüne çıkan “sistem-karşıtı hareketler”le ilintilidir. Toplumsal eşitsizliğin giderilmesini talep eden, savaş karşıtı bir tutum takınan, siyasi sistemin iflas ettiğini düşünen ve geleceği devrimci iddialarla şekillendirme arayışında olan gençlik hareketleri, “sistem-karşıtı” olarak görülen düşünürlere büyük bir sempati beslemekte ve onların eserlerine büyük bir ilgi göstermektedir. Her ne kadar McLuhan dönemin muhalif gençlik hareketleri içerisinde örneğin bir Marcuse kadar sevilen bir isim değilse de, “aykırı” kabul edilen birçok fikri nedeniyle özellikle üniversite gençliği arasında büyük bir sempati toplamaktadır. Bu durum bazı araştırmacıların McLuhan’ın “sol” bir perspektife sahip olduğunu öne sürmelerine dahi yol açacaktır. “Cinsel serbestiyet”in çağın en önemli tehditlerinden biri olduğunu düşünen ve bu konuda bazı yazılar da kaleme alan McLuhan, son derece çelişkili bir biçimde “cinsel serbestiyet”i de başlıca talepleri arasında zikreden bu gençlik kesimlerinin kahramanlarından birisi olmuştur. Bunun başlıca nedeni McLuhan’ın medyaya ilişkin düşüncelerinin söz konusu muhalif gençlik kesimlerini etkilemiş olması ve McLuhan’ın söz konusu yazılarının görece erken dönemlerde basılmış olmasıdır. 1960’ların muhalif gençliği McLuhan’ın gençliğin gündelik hayatına dair birtakım unsurları akademik bir çalışma alanı olarak gündeme getirmesinden de çok etkilenmişlerdir.²⁷⁵ McLuhan’ın görüşleri, dönemin muhalif kesimlerine Amerika’da mevcut olan üç televizyon kanalına alternatif bir televizyon oluşturma noktasında ilham olmuştur. 1970’lerin hemen başında Michael Shamberg ve Raindance Corporation’ın katkıları ile hazırlanan **Guerrilla Television** isimli kitapla kendilerini ifade eden bu alternatif hareket, videoların televizyonların merkezîliğini tahrip ettiği fikrini esas almıştır.²⁷⁶ Bu alternatif hareketin temsilcileri portatif video kameraların ve sürücülerin yaygınlaşmasını fırsat bilerek merkezî televizyon yayınlarına karşı video filmler

²⁷⁴ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 176.

²⁷⁵ Ibid., s. 175.

²⁷⁶ Deirdre Boyle, **Subject to Change: Guerrilla Television Revisited**, Oxford, Oxford University Press, 1997, s. xiv.

çekerek mücadele etmeyi önermişlerdir.²⁷⁷ 1960'lı yılların muhalif gençliğine mensup olanlarca gündeme getirilen bu harekete ilham kaynağı olan isimlerin başında Marshall McLuhan ve eseri **Medyayı Anlamak** gelmektedir.²⁷⁸ Her ne kadar McLuhan'ın televizyonun merkezîliğine yüklediği anlam ile bu muhalif kesimlerin televizyonun merkezîliğine yüklediği anlam arasında çok fark olsa da, McLuhan'ın “gerilla videosunun yüksek idealizmi”ne²⁷⁹ yaptığı katkı büyük bir katkıdır. McLuhan'ın yanında Tom Wolfe ve Hunter Thompson'ın “Yeni Gazetecilik” metodu ve Buckminster Fuller'ın düşünceleri de söz konusu akıma kaynaklık eden diğer unsurlar olarak karşımıza çıkar.²⁸⁰

Feigen ve Gossage, McLuhan'ı yalnızca gazete muhabirlerine, dergi editörlerine ve televizyon programcılarına değil, birçok şirketin üst düzey yöneticisine de takdim ederler. Tom Wolfe, McLuhan'ın bir keresinde üst düzey yöneticilerden oluşan bir topluluğa yirmi beş bin dolar karşılığında bir seminer sunduğunu aktarır.²⁸¹ Bu toplantıyı ayarlayanlar da, daha sonraki birçok toplantıda olduğu gibi yine Feigen ve Gossage'dir. Gossage ve Feigen, Gossage'in hayatını kaybettiği 1969 senesine kadar McLuhan'a pek çok konuşma, televizyon programı ve söyleşi ayarlamışlardır.

McLuhan 1966 yılında bir önceki yıl tanıştığı iktisatçı Robert Theobald'ın editörlüğünü yaptığı **The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution** isimli kitabına bir bölüm yazar.²⁸² İlgi alanı oldukça geniş olan ve farklı disiplinlerde faaliyet gösteren pek çok kişi ile yakın ilişkiler kuran McLuhan'ın bu konuya duyduğu ilgi genel olarak kalkınma problemine duyduğu alakadan bağımsız değildir. Kalkınma konusu o dönemin en yaygın araştırma konularından bir tanesidir ve bu araştırmalar sonucunda kalkınmanın ekonomik boyutu yanında toplumsal, kültürel ve siyasi “gereklilikleri” hakkında da geniş bir literatür gün yüzüne çıkmıştır.²⁸³ McLuhan medyanın etkileri konusunda yaptığı incelemeler yanında 1950'li yıllardan beri Kanada'nın ekonomik kalkınması üzerine kafa yormuş, klasik modernleşme

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Ibid., s. 12.

²⁷⁹ Ibid., s. viii.

²⁸⁰ Ibid., s. xiv.

²⁸¹ Marchand, **McLuhan: The Medium and the Messenger**, s. 175.

²⁸² Leon H. Keyserling, "Something for Everybody", **The New York Times**, 27 Şubat 1966.

²⁸³ Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, 2. ed., İstanbul, Küre Yayınları, 2005.

yaklaşımlarını hiçbir zaman benimsememiş, konu hakkında detaylı araştırmalar yapmadıysa da, alternatif kalkınma yöntemleri üzerine düşünmekten vazgeçmemiştir. Bu durum, kimilerinin ilgilerini çok dağınık bulduğu McLuhan'ın niçin ekonomik gelişme konusuna ilgi duymuş olduğunu da açıklamaktadır. Ne var ki McLuhan'ın yukarıda zikredilen yazısı bugüne kadar McLuhan ve çalışmaları üzerine yazan araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır. McLuhan bu yazısında zorunlu çalışma kavramını eleştirmiş, aynı kitapta bir yazısı bulunan Eric Fromm ile birlikte "çalışmama özgürlüğü"nü savunarak bu durumun nihai kertede ekonomik kalkınmaya daha fazla imkan sağlayacağını iddia etmiştir.²⁸⁴

McLuhan, 1967 yılında Fordham'a geçtikten sonra entelektüel açıdan son derece besleyici bir ortamla karşı karşıya kalmıştır. McLuhan uzun yıllar "McLuhan'ın çizgisini takip eden en kayda değer düşünür" olarak bilinecek olan Neil Postman ile Fordham Üniversitesi'ndeki görevi sırasında tanışacak ve onun çok sıcak bir dostluk kuracaktır. McLuhan, bu dönemde New York'taki medya, kültür ve iş çevrelerine yakın olmayı tercih etmektedir. McLuhan IBM, AT&T, Amerikan Pazarlama Birliği ve Ulusal Standartlar Bürosu'nda bir dizi konuşmalar yapar. McLuhan aynı yıl Teknoloji ve Dünya Ticareti Uluslararası Sempozyumu'na da katılır. 1967 yılında NBC-TV onunla ilgili bir saatlik bir program hazırlar. McLuhan NBC-TV'nin hazırladığı programda McLuhan, "medyanın yansız bir şey olmadığını, insanlara bir şeyler yaptığı"nı anlatmaya çalışır.²⁸⁵

1970'lerin ikinci çeyreğinden itibaren yavaş yavaş McLuhan'a duyulan popüler ilginin ortadan kalkmaya başladığını gözlemlemek mümkündür. Bu tarih, 1990'lı yıllarla birlikte yaşanacak olan "McLuhan rönesansı"na kadar McLuhan'a dönük ilginin gittikçe azalmaya başlayacağına işaret eder. Her ne kadar McLuhan, bu tarihten sonra zaman zaman televizyonda görünse, bir filmde kısa bir rol alsın ve bazı konferanslara davet edilse de hiçbir zaman 1965-1972 yılları arasında yakaladığı popülerliği yakalayamayacaktır.

McLuhan üzerine 1967-72 yılları arasında İngilizcede on, İspanyolcada iki ve Fransızcada bir kitap yayımlanır. Gerald Emanuel Stearn tarafından derlenen

²⁸⁴ Marshall McLuhan, "Guaranteed Income in the Electric Age," **The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution?** Ed., Robert Theobald, Garden City, Doubleday Company, 1966.

²⁸⁵ Raymond Rosenthal, Ed., **McLuhan: Pro&Con**, Baltimore, Penguin Books, 1969, s. 20.

McLuhan: Hot&Cool²⁸⁶, Raymond Rosenthal'ca derlenen **McLuhan: Pro&Con**²⁸⁷, Eugene McNamara'nın derlediği **The Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan 1943-1962**²⁸⁸, Harry Crosby ile George R. Bond tarafından derlenen **The McLuhan Explosion**²⁸⁹, Sidney Finkelstein tarafından kaleme alınan **Sense and Nonsense of McLuhan**²⁹⁰, Dennis Duffy imzalı **Marshall McLuhan**²⁹¹, Rebecca Dame West'e ait olan **McLuhan and the Future of Literature**²⁹², Jonathan Miller'ın yazdığı **McLuhan**²⁹³, Donald Theall'ın yazarı olduğu **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan**²⁹⁴, Barry Day'in kaleme aldığı **The Message of Marshall McLuhan**²⁹⁵ isimli eserler İngilizcede, Alan Bourdin'in **Macluhan: Communication, Technologie et Société**²⁹⁶ isimli çalışması Fransızcada, José Sazbon tarafından derlenen **Análisis de Marshall McLuhan**²⁹⁷ ve J. M. Bermudo Avila'nın kaleme aldığı **El Mcluhanismo: Ideología De La Tecnocracia (McLuhanizm: Teknokrasi İdeolojisi)**²⁹⁸ ise İspanyolca'da okur karşısına çıkar. Bu dönemde **Gutenberg Galaksisi** ve **Medyayı Anlamak** yirmiye yakın dile çevrilmiştir.²⁹⁹

²⁸⁶ Gerald Emmanuel Stearn, Ed., **McLuhan: Hot & Cool**, New York, Signet Books, 1969. Stearn'in bu derlemesi aynı yıl Fransızcaya da çevrilecektir. Gerald Emanuel Stearn, **Pour ou contre McLuhan**, Çev., G. Durand ve Y. Petillon, Paris, Seuil, 1969.

²⁸⁷ Raymond Rosenthal, **McLuhan: Pro & Con**, New York, Funk & Wagnalls, 1968.

²⁸⁸ Eugene McNamara, Ed., **The Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan 1943-1962**, New York, Graw-Hill, 1969.

²⁸⁹ Harry H. Crosby ve George R. Bond, **The McLuhan Explosion: A Casebook on Marshall McLuhan and Understanding Media**, New York, American Book Co., 1968.

²⁹⁰ Sidney Walter Finkelstein, **Sense and Nonsense of McLuhan**, New York, International Publishers, 1968. Bu eser 1970 yılında Fransızcaya çevrilir. Bkz., Sidney Walter Finkelstein, **McLuhan: prophète ou imposteur**, Çev., Philippe Burdigal, Paris & Montréal, Mame; HMH, 1970.

²⁹¹ Duffy, **Marshall McLuhan**.

²⁹² Rebecca Dame D. B. E. West, **McLuhan and the Future of Literature**, London, Oxford University Press, 1969.

²⁹³ Miller, **McLuhan**.

²⁹⁴ Donald F. Theall, **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan**, Montreal & London, McGill University Press, 1971.

²⁹⁵ Barry Day, **The Message of Marshall McLuhan**, London, Lintas, 1967. Bu kitap birkaç ayda dört baskı yapmıştır.

²⁹⁶ Alain Bourdin, **Macluhan: communication, technologie et société**, Paris, Éditions universitaires, 1970.

²⁹⁷ José Sazbon, Ed., **Análisis de Marshall McLuhan**, 2. Ed., Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972.

²⁹⁸ J. M. Bermudo Avila, **El Mcluhanismo: ideología de la tecnocracia**, Barcelona, Picazo, 1972.

²⁹⁹ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 176. Tüm bunların yanında şunlar da not edilmelidir. 1969 senesinde **Supergrow; Essays and Reports on Imagination in America** isimli kitabın bir bölümünün başlığı "Against McLuhan" (McLuhan'a Karşı)'dır. Benjamin

Her ne kadar düşünsel gündemi, önemli oranda çağdaş dünyada Katolikliğin temel problemlerine çözüm bulma arayışı içerisinde şekillenmişse de McLuhan, altmışlı yaşlarına yaklaşıncaya kadar kendisini Katoliklikle özdeşleştirecek hiçbir resmi görev almamıştır. 1974 yılı geldiğinde McLuhan, Roma Katolik Kilisesi tarafından Papalık İletişim Komisyonu'na atanmıştır. Eric McLuhan, esasında bu atamanın Roma Katolik Kilisesi'nin adres defterine girmek ve arada sırada Roma'ya davet edilmekten öte bir anlam taşımadığını öne sürse de³⁰⁰, bu atamayla McLuhan'ın uzun yıllardır Katolik Kilisesi'nin iletişim problemlerini temel alarak yaptığı çözümler somut bir karşılık bulmuş olmaktadır. Eric McLuhan'ın da ifade ettiği gibi her ne kadar bu atama Marshall McLuhan'ın hayatında büyük değişikliklere sebebiyet vermemişse de, bu durum söz konusu atamanın sembolik olarak taşıdığı değeri göz ardı etmeyi gerektirmez. Bu atamanın ardından McLuhan Meksika, Yunanistan, İsveç, Bahama, İspanya ve İsviçre'de çeşitli konferanslar verecektir.

McLuhan son dönemlerinde de kıyasıya çalışmakta, geliştirdiği kuramları televizyon ve reklâmlara uygulamaya devam etmektedir. Yeni sorular üzerinde düşünen McLuhan yayımlanan son kitabının ardından özellikle Fransız post-yapısalcı düşüncesine ilgi duymaya başlamış, bilhassa Jacques Derrida, Michel Foucault ve Ricoeur'ın fikirlerini incelemeye koyulmuştur. Bu dönemde McLuhan ayrıca gençlik, şiddet ve kirlenme sorunlarına da ilgi duymaya başlamış, ne var ki bu konularda eser vermeden hayata gözlerini yummuştur.³⁰¹

DeMott, **Supergrow; Essays and Reports on Imagination in America**, New York, Dutton, 1969. 1972 yılında Wilbert E. Moore'un derlediği **Technology and Social Science** isimli kitapta R. Kostelanetz'in "Understanding McLuhan (in part)" ve J. Leo'nun "McLuhan Weighs Aimless Violence" başlıklı iki yazısı yayımlanır. Wilbert Ellis Moore, **Technology and Social Change**, Chicago, Quadrangle Books, 1972. 1977'de John Fekete'nin kitabı piyasaya çıkar. John Fekete, **The Critical Twilight: Explorations in the Ideology of Anglo-American Literary theory from Eliot to McLuhan**, London & Boston, Routledge & K. Paul, 1977.

³⁰⁰ McLuhan, "Introduction," s. xxv.

³⁰¹ Molinaro, McLuhan ve Toye, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 177.

2. BAUDRILLARD'IN DÜŞÜNCE DÜNYASINA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Jean Baudrillard'ın hayatı hakkında bildiklerimiz Marshall McLuhan'ın hayatı hakkındaki bilgilerimize kıyasla sınırlıdır. Bunun başlıca nedeni Baudrillard'ın kendi hayatı hakkında konuşmaktan imtina ediyor oluşudur. McLuhan, hayatta olduğu dönemde kendisi hakkında konuşmaktan kaçınmamış, ölümünün ardından özel mektupları yayımlanmış ve onu tanıyan pek çok kişi McLuhan hakkında, içerisinde pek çok kişisel ayrıntının da yer aldığı eserler kaleme almışlardır. Söz konusu malzeme bolluğu ne yazık ki Baudrillard örneğinde karşımıza çıkmaz. Ancak ne ilginçtir ki bizim burada Baudrillard hakkında yaptığımız durum tespitini 1988 yılında yazdığı bir eserinde Paul Heyer da McLuhan için yapmaktadır. Heyer, McLuhan'ın kapalı bir kişilik olduğunu ve kişisel tarihi hakkında konuşma noktasında ketum davrandığını iddia etmiştir.¹ Her ne kadar Heyer'in bu iddiası doğru verilere dayanmıyorsa da² bir düşünürün hayatı hakkındaki manzaranın netleşebilmesi için, ihtiyacımız olan verilerin gün yüzüne çıkmasının zaman alabildiği de bir gerçektir. Bu nedenle belki de bundan bir süre sonra Baudrillard'ın özel hayatı ve entelektüel serüvenine ilişkin birinci elden birçok bilgiye ulaşmış olabileceğiz.

Halihazırda Baudrillard'ın hayat hikayesini konu edinen ne bir biyografinin ne de bizzat Baudrillard tarafından, kendi hayatına dair kaleme alınmış herhangi bir metnin varlığından söz edebiliriz. Buna ek olarak, Baudrillard'ın çalıştığı kurumların kayıtlarında ona ait hiçbir biyografik detaya rastlanmadığını da belirtmemiz gerekir. Baudrillard'ın ilişkili olduğu kurumlarda hiçbir zaman üst-düzey bir konumda çalışmamış olması, bu durumun başlıca nedeni olsa gerektir. Tüm bunlara rağmen, sınırlı ve çoğu zaman dolaylı da olsa, Baudrillard'ın hayatına ışık tutmamıza yardımcı olabilecek birkaç birinci el kaynağa sahip olduğumuzu da ifade etmeliyiz.³

¹ Heyer, **Communications and History: Theories of Media, Knowledge, and Civilization**, s. 216.

² Heyer'in bu satırları yazdığı dönemden tam bir yıl önce McLuhan'ın mektupları çoktan yayımlanmıştır. Bununla birlikte o dönemde McLuhan'ın hayatını konu edinen bazı biyografi çalışmaları da yayımlanmıştır.

³ Bu bağlamda François L'Yvonne'nin Baudrillard ile yaptığı söyleşileri ihtiva eden şu eserin merkezi bir konumu vardır. Jean Baudrillard, **Fragments: Conversations with François**

Baudrillard'ın hayatını büyük oranda bu metinlerden hareketle gözler önüne sermeye çalışacağız.

Ne var ki, bu durum Baudrillard'ın düşünce dünyasına ışık tutmamıza yeterince el vermemektedir. Bu nedenle bu bölümde bir önceki bölümde izlediğimiz yöntemden farklı bir yöntem izleyecek ve Baudrillard'ın arkasında bıraktığı düşünce birikimini hakkıyla tartışabilmek için öncelikle onun içerisine doğduğu ya da etkisi altında kaldığı düşünce dünyasının temel niteliklerini resmetmeye çalışacağız. Hiç kuşkusuz Baudrillard'ın düşünce dünyasını anlamak, içinde doğup yetiştiği, etkisi altında kaldığı düşünce ortamını anlamaya bağlıdır. Çağdaş Fransız düşüncesinin gösterdiği özellikleri göz ardı ederek Baudrillard'ın düşünce dünyasını anlamak mümkün değildir. Baudrillard, çağdaşı pek çok Fransız entelektüeli gibi, yirminci yüzyıl Fransız düşüncesinin belli başlı temalarına getirdiği yorumlar ekseninde kuramsal çerçevesini oluşturmuştur. Bunun yanında Baudrillard'ı doğru anlamak için etkilendiği düşünürler kadar, cevaplarına katılmadığı ancak sorularını önemseydiği düşünürleri de dikkate almak durumunda olduğumuzu da ifade etmeliyiz. Ne yazık ki düşünce tarihi analizleri çoğu zaman sadece “entelektüel ata”ları merkeze almakta, “entelektüel düşman”ları görmezden gelmektedir. Oysa sıklıkla “entelektüel düşman”ların soruları, düşünürün yeni cevaplar ortaya koymasında “entelektüel ata”larından çok daha fazla etkili olabilmektedir. Bu, Baudrillard örneğinde de böyledir. Nitekim Baudrillard'ı konu edinen ikinci el literatürde zaman zaman “entelektüel ata” olarak takdim edilen akım ya da düşünürler esasında Baudrillard'ın, Gaston Bachelard'ın kavramıyla ifade edersek, “entelektüel kopuş” yaşayarak kendi düşünce çizgisini oluşturabildiği akım ya da düşünürler olabilmektedir.

Baudrillard'ın yetiştiği dönemde Fransız siyasi, toplumsal, kültürel ve düşünsel ortamının ne tür özellikler arz ettiğini betimlemek Baudrillard düşüncesinin kaynaklarını, önceliklerini ve reflekslerini anlamamıza imkân tanıyacaktır. Bu, hem Baudrillard'ın da üyesi olduğu Fransız düşünce geleneğinin bütününi anlamlandırabilmemiz, hem de Baudrillard'ın yazın dünyasına henüz adım atmadığı

L'Yvonne, Çev., Chris Turner, London & New York, Routledge, 2004. Bu kitaptan çok daha önce yayımlanan şu kısa söyleşi de Baudrillard'ın hayatı ile ilgili birtakım bilgiler içermektedir. Jean Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," **Baudrillard Live: Selected Interviews**, Ed., Mike Gane, London & Paris, Routledge, 1993, s. 19-25.

dönemlerde ne tür gelişmelerle yüzleşerek bir zihinsel şekillenmeye maruz kaldığını ortaya çıkarabilmemiz açısından bir gerekliliktir. Bu nedenle bu bölümün birinci kısmında, Baudrillard'ın düşünce gündemini sağlıklı bir biçimde tahlil edebilmek amacıyla, çağdaş Fransız düşüncesinin temel yönelimleri üzerinde duracağız. Hiç kuşkusuz buradaki amacımız çağdaş Fransız düşüncesini bütün yönleriyle işlemek değildir. Amacımız, öğreniminin çok erken safhalarından itibaren modern bilime ve rasyonalizme kuşku ile yaklaşmaya, siyasi sistemin işleyişine dair radikal eleştiriler geliştirmeye başlayan Baudrillard'ın düşünce dünyası ile ilişkisi çerçevesinde çağdaş Fransız düşüncesindeki temel yönelimleri açığa çıkarabilmektir. Böylelikle Baudrillard'ın hayatı hakkında pek çok detaydan mahrum olmamızın yarattığı boşluk giderilebilecek, onun düşünce ürettiği bağlamı, soruları ya da cevapları ile Baudrillard'a etki etmiş düşünür ve akımları inceleyebilmemiz mümkün olabilecektir. Her ne kadar Baudrillard'ın hayatına dair birtakım detaylardan yoksun olsak da, bu onun entelektüel beslenme kaynaklarını açığa çıkarmamıza engel değildir. Eğer bunu yapabilirsek Baudrillard'ın düşünce dünyasına nüfuz etme imkanımız artacak, Baudrillard ile McLuhan'ın medya kuramları arasındaki paralellik ve karşıtlıkları yerli yerine oturtabilmemiz mümkün olabilecektir. Bu bölümün ilk kısmında, Baudrillard'ın yetiştiği dönemde dolaylı ya da doğrudan temas ettiği düşünce hareketlerini inceleyecek, ikinci kısmında ise Baudrillard'ın bir yandan kısa bir biyografisini sunacak, bir diğer yandan da düşünsel ve siyasal kimliğinin oluşum sürecinde birinci kısımda bahsi geçecek olan düşünce ve akımların spesifik etkileri üzerinde duracağız. Her ne kadar Baudrillard'ın çocukluk ve gençlik dönemi başta olmak üzere, hayatı hakkında birbirleri ile çelişen pek çok bilgi ile karşı karşıya kalabiliyorsak da, biz daha önce zikrettiğimiz söyleşilerinde, biyografisi ve entelektüel beslenme kaynakları hakkında verdiği ipuçlarını esas alacak ve ikinci el literatürde karşımıza çıkan birtakım eksiklikleri gidermeye çalışacağız.

2.1. Baudrillard ile İlişkisi Çerçevesinde Çağdaş Fransız Düşüncesinin Temel Yönelimleri

Pozitif Felsefe Dersleri'nin yazarı, sosyolojinin kurucu babası Auguste Comte, on dokuzuncu yüzyıl Fransası'nı "pozitivizmin kalesi" olarak niteler.⁴ 1789 sonrası Fransız toplum düşüncesi yeni bir düzen arayışı içerisindeki Fransa'nın sorunlarını çözecek, ona yeni bir toplumsal ahlak sunacak bir bilimsel sistem arayışındadır.⁵ Bilginin birörnekleştirilmesi, insan ve toplumun kanunlarının keşfedilmesi on dokuzuncu yüzyıl bilim ve felsefesinin başlıca rüyalarıdır.⁶ On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Fransız düşüncesinin etkili simalarından ve sosyolojinin kurucu babalarından olan Emile Durkheim Fransa'yı Fransız Devrimi ve Aydınlanma düşüncesinin ideallerinin somutlaştığı, "pozitivist bilim ideali"nin kutsandığı ülke olarak takdim eder.⁷ Gerçekten de Fransa, 1789 İhtilali sonrasında, Aydınlanma felsefesinin akılcılığının, bireyciliğinin, gelenek düşmanlığının, Kilise karşıtlığının⁸ ve özgürlük mitinin siyasi ve toplumsal bir projeye dönüşmesine ilk olarak ev sahipliği yapmış ülkedir. On dokuzuncu yüzyılda, toplumun doğa kanunlarına benzer kanunları olduğuna inanan, ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip, Fransız ihtilali ile endüstri devriminin yarattığı sorunları çözüme kavuşturmayı hedefleyen ve kurucusu Auguste Comte'un "bilimlerin kraliçesi" olarak nitelediği sosyoloji de yine Fransa'da dünyaya gelmiştir. On altıncı yüzyıldan itibaren sömürgeci bir güç olarak dünya siyasetindeki yerini alan Fransa, on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'nin ardından Batı'nın en büyük ikinci sömürgeci devleti konumundadır.

⁴ Auguste Comte, "A General View of Positivism," **Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings**, Ed., Gertrud Lenzer, New York, Harper Torchbooks, 1975, s. 319.

⁵ Mary Pickering, "Auguste Comte and the Saint-Simonians," **French Historical Studies**, C. 18, No. 1, 1993, s. 213.

⁶ Sydney Eisen, "Herbert Spencer and the Spectre of Comte," **The Journal of British Studies**, C. 7, No. 1, 1967, s. 48.

⁷ Emile Durkheim, **Suicide, A Study in Sociology**, Çev., John A. Spaulding, London, Routledge & K. Paul, 1952.

⁸ Ernst Cassirer'in de belirttiği gibi Aydınlanma filozofları içerisinde dine karşı en sert tutum alanlar Fransızlar olmuştur. Bkz., Ernst Cassirer, **The Philosophy of the Enlightenment**, Boston, Beacon Press, 1955, s. 135-136. Robert Bierstedt da 18. yüzyılın Hıristiyanlığa karşı ardı arkası kesilmeyen saldırıların yüzyılı olduğunu, Fransız Aydınlanmasının bundan başka bir anlama gelemeyeceğini ifade eder. Robert Bierstadt, "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce," **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, s. 18.

On dokuzuncu yüzyıl Fransız düşüncesi, Joseph de Maistre ve Louis de Bonald'ın öncülüğünü yaptıkları muhafazakâr düşüncenin ve bazı Katolik entelektüellerin itirazları dışında, en temelde, pozitivist bir bilim anlayışının egemen olduğu, “aklın kamusal kullanımı”na⁹ engel teşkil ettiği düşünülen kurumsal din anlayışının en temel sorun olarak görüldüğü, bireycilik idealine rağmen toplumsal bütünleşmenin öneminin altının çizildiği, ilerleme fikrinin ve toplumsal evrim düşüncesinin onaylandığı bir düşünce ortamıdır. “Deneyle sınırları çizilmiş aklın merkeziliği, bilginin hükmetme aracı halini alması, insanlığın, bilginin ve iyinin evrensel olduğu düşüncesi, tarihin Batı’da dondurulmak istenmesi, Batı dışı dünyaya bakışta geçerli olan etnosantrizm, muhataplarını aydınlatma misyonunu kendinde gören bir üslup”¹⁰ Aydınlanma felsefesinin olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyıl Fransız düşüncesinin de en temel unsurları arasında sayılabilir. Akılcılık, bilim, tarih, medeniyet ve evrensellik temalarının köşe taşlarını oluşturduğu Fransız Aydınlanmasının¹¹ ve on dokuzuncu yüzyıl Fransız düşüncesinin temelinde, büyük oranda René Descartes tarafından formüle edilen Kartezyen düşünce yatmaktadır.

Toplumsal, siyasi ve uluslararası ilişkilerin entelektüel yaşamda kendisine ne denli güçlü bir karşılık bulabildiğini Fransız düşünce hayatında müşahede edebiliyoruz. 1870 tarihinde cereyan eden Prusya-Fransa savaşı Fransa’daki siyasi dengeleri alt-üst ettiği kadar Fransız düşüncesinin de yeni boyutlar kazanmasına neden olmuştur. Fransa’nın bu savaşta yenilmesi üzerine Fransızların büyük bir çoğunluğunda 1806 yılında Napoléon Bonaparte tarafından bozguna uğratılan Almanların nasıl böylesi “hızlı bir modernleşme hamlesi” yaptıkları hususunda bir hayret, hayranlık ve devamında korku psikolojisi başgöstermiştir. Bu dönemde Almanların “modernleşme hamlesi”ni izlemek gerektiği hususunda III. Cumhuriyet’in idarecileri ve entelektüelleri fikir birliğine varmışlar, bu doğrultuda yetişme safhasındaki genç akademisyen ve entelektüeller Almanya’ya gönderilmeye başlanmıştır. Bu gidiş-gelişler bir yandan uzun dönemde Alman düşüncesine dönük

⁹ James Schmidt, "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı?" **Toplumbilim**, No. 11, 2000, s. 29. James Schmidt, "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the Mittwochsgesellschaft," **Journal of the History of Ideas**, C. 50, No. 2, 1989.

¹⁰ Altun, **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, s. 72.

¹¹ Maxim Silverman, **Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society**, London & New York, Routledge, 1999, s. 2.

bir etkilenmeyi de beraberinde getirmiş, bir diğer yandan siyasi ve askeri bir Alman işgali korkusu da Fransız kamuoyunda ve entelektüellerinde yaşamaya devam etmiştir. Nitekim her iki dünya savaşında da Almanya Fransa'yı işgale kalkışacak ve II. Dünya Savaşı esnasında bu muradına erecektir.

1880'lerden sonra Fransa'da liberal Cumhuriyetçilerin merkezîyetçi yapıyı savunan, Kilise karşıtı ve rasyonalist politikaları daha baskın bir şekilde uygulamaya konur. III. Cumhuriyet'in modernleşme ideali bu dönemden sonra ivedilikle hayata geçirilmesi gereken birtakım politikalara endeksli hale gelir. Bu tarihten sonra Fransa'da devlet ve Kilise arasındaki çatışma alanı daha da genişler ve bu çatışma uzun yıllar Fransız düşünce yapısının şekillenişine etkide bulunur. Özellikle 1894 yılında cereyan eden Dreyfus hadisesi sonrasında Fransa'da Kilise ve devlet arasındaki gerilim giderek tırmanır ve ¹² bu hadise sonrasında Kilise'ye yoğun bir baskı söz konusu olmaya başlar.

Dreyfus hadisesi Fransız düşüncesi içerisinde sonuçları yirminci yüzyıl siyaset ve düşünce hayatına da etki edecek şekilde, birtakım siyasal ve düşünsel karşıtlıkların inşasına yol açar. 1894 yılında, Fransız Genelkurmayı'na atanan ilk Yahudi subay olma sıfatını taşıyan Alfred Dreyfus'un casuslukla suçlanması ve askeri mahkeme tarafından askerlikten men edilerek ömür boyu kale hapsine çarptırılması sonrasında kamuoyunda ve entelektüeller arasında başlayan yoğun tartışma uzun dönemde Fransız siyasetindeki gerilim alanlarının iyice belirginleşmesine yol açar. Dreyfus'un bu suçlamayla yüz yüze kalmasının ardından bir grup entelektüel onun birtakım anti-semitik önyargılar dolayısıyla böylesi bir suça muhatap kaldığını iddia etmişler¹³ ve süreç içerisinde Dreyfus hadisesi Fransız siyaset ve fikir sahnesinde iki grubun karşı karşıya kalmasına yol açmıştır. Dreyfus'a destek veren tarafta bireyin hakları, adalet, eşitlik ve birlik gibi idealleri savunanlar yer alırken, Dreyfus karşıtı kampta gelenek, otorite ve ulusal çıkarı savunanlar bulunmaktadır.¹⁴

Dreyfus hadisesi, Fransa'da uzun bir süredir yaşanagelen “Yahudi sorunu”nunun kamusal bir tartışmaya dönüşmesine vesile olur. Fransa'da Yahudiliği bir ırk olarak

¹² Niyazi Berkes, **Siyasî Partiler: İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da**, İstanbul, Yurt ve Dünya Yayınları, 1946, s. 122.

¹³ Doroty Pickles, **France**, London, Oxford University Press, 1964, s. 59.

¹⁴ Dreyfusçu kanatta Émile Zola ve Bernard-Lazare, Dreyfus karşıtı kampta ise Maurice Barrès bulunmaktadır.

telakki etme ve onu dışlama temayülü on dokuzuncu yüzyılda had safhasına ulaşır. On dokuzuncu yüzyılda Arthur de Gobineau, P. A. Taguieff, H. S. Chamberlain, George Vacher De Lapouge, Alfred Rosenberg başta olmak üzere pek çok düşünür Yahudilik-karşıtı bir söylem geliştirmişler ve ortaya koydukları fikirlerle Alman nasyonal sosyalizmine kuramsal kaynak sağlamışlardır.¹⁵ On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Fransa'da sağ düşünce kendisini Yahudilik karşıtlığı üzerinden ifade etmiştir. Bu düşünce içerisinde Yahudilik bir ırk olarak telakki edilmiş ve ulus-devletin Yahudilere tanıdığı hakların geri alınması gerektiği üzerinde durulmuştur.¹⁶ III. Cumhuriyet'in bütünleşmiş toplum ideali doğrultusunda Yahudilerin de toplumun diğer kesimleri ile eşit haklara sahip olacağı endişesi Fransız radikal sağının en temel söylemlerinden ve birleştirici unsurlarından bir tanesi olmuştur. İlginç olan nokta, Fransa'da Yahudi karşıtlığının yalnızca sağ düşüncede değil, aynı zamanda sol düşüncede de kendisine karşılık bulmasıdır. Nitekim dönemin Fransız sosyalist düşüncesi içerisinde Yahudilik ve kapitalizm birbirleri ile özdeşleştirilmiştir.¹⁷ Ancak Dreyfus olayından sonra hatlar daha netleşmiş, bir tarafta Maurice Barrés, Eduard Drumont ve Charles Maurras gibi Yahudi karşıtlığını Fransa'nın geleceği için bir teminat olarak görenler¹⁸, karşı tarafta ise Yahudileri savunanlar yer almıştır. Her ne kadar Yahudi karşıtlığı Dreyfus hadisesi ile iyice ayyuka çıksa da Fransa'da Durkheim, Brunschvicq, Levy-Bruhl ve Berr gibi Yahudi entelektüeller III. Cumhuriyet'in ideolojik altyapısını oluşturmaya devam etmektedirler.¹⁹

Bu dönemde Cumhuriyetçi ideolojinin karşısında Bonapartistler ve monarşistler yer almaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde Fransa'da III. Cumhuriyet'in temsil ettiği siyasi ideolojinin karşısında kendisini konumlandıran en önemli siyasal hareket 1898'de kurulan, aristokratların ve Cumhuriyet karşıtı kralcıların oluşturduğu **Action Française**'dir. Yirminci yüzyılın ilk yarısının büyük bir bölümünde Fransız siyasetinin en radikal sağcı grubu olarak öne çıkan **Action**

¹⁵ Deniz Vardar, **Aşırı Sağdan Popülist Radikal Sağa: Fransa Örneği**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2004, s. 45-51.

¹⁶ Ibid., s. 54.

¹⁷ Ibid., s. 57.

¹⁸ Maurras'a göre Dreyfus gibi Yahudilerin amacı Protestanlar, masonlar ve melezlerle işbirliği yaparak Fransa'yı çökertmektir. Ibid., s. 59.

¹⁹ Edward A. Tiryakian, "Emile Durkheim," **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç, 1997, s. 204.

Française özellikle Dreyfus hadisesinin ardından siyasal kimliklerin net bir biçimde ayrışması ile kendisine geniş bir alan bulmuştur. Fransa’da uzun dönemde radikal sağ siyasetin en temel kaynaklarından bir tanesini oluşturan **Action Française** Yahudilik karşıtı, radikal milliyetçi bir siyaset gütmüştür. İlk zamanlar Fransa’da 1870 yenilgisinden beri canlı olan Alman korkusu dolayısıyla Alman karşıtı bir söylemle öne çıkan **Action Française**, Almanya’da Hitler’in iktidara gelmesinin ardından Alman aleyhtarlığı yapmaktan vazgeçmiştir.²⁰ Katolik Kilisesi **Action Française**’i bir süre desteklemiş ancak 1926’da bu desteğinden vazgeçmiştir. **Action Française** Katolik Kilisesinin desteğini yitirdikten sonra gün be gün kan kaybetmiş, giderek küçülmüş ve sonunda Fransız siyaset sahnesinden çekilmiştir. Ne var ki **Action Française**’in oluşturduğu siyasal kültür uzun vadede Fransa’daki sol kanat muhalif entelektüellerin eleştirilerinin en temel unsurlarından birisi olmuştur.

Yirminci yüzyıl Fransız toplumsal düşüncesi içerisinde pozitivist ve Kartezyen felsefeye karşı geliştirilen eleştirilerin kaynağı önemli oranda Alman felsefesi olsa da ortaya konan ilk eleştiriler “yerli” eleştirilerdir. Fransa’da Kartezyen felsefeye, rasyonalizme, deneyciliğe ve pozitivistliğe duyulan tepki on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine kadar geri götürülebilir. Söz konusu tepki, Fransız entelektüelleri arasında dini düşünceye yoğun bir ilginin uyanmasına neden olmuştur.²¹ Fransa-Prusya savaşının ardından Fransa’da siyaset sahnesinde oluşan kötümser hava düşünce dünyasında da izlerini göstermiştir.

Fransa-Prusya savaşının ardından Strazburg’da yer alan Protestan İlahiyat Fakültesi’nin Paris’e taşınması ile birlikte Fransa’da Protestan din adamları ile Katolik din adamları arasında yoğun bir tartışma başlamıştır.²² Bu tartışmaya, Katolik düşünürler St. Thomas Aquinas’ın fikirlerinden, Protestan düşünürler ise Immanuel Kant’tan ve Kant-sonrası düşünceden hareketle katılmışlardır. Önce din adamları arasında başlayan tartışma, daha sonra Fransız düşünce dünyasının geneline yayılmış, Fransa’da felsefe, bilim ve siyasetin alanına girmesi yasaklanan din, giderek Kartezyen düşünce karşıtlığının yeşermesinde öncü rol oynamaya başlamıştır. Bu süreçte, daha önceleri Katolik kimlikleri ile düşünce adamı kimlikleri

²⁰ Berkes, **Siyasî Partiler: İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya’da**, s. 123-124.

²¹ McCool, **The Neo-Thomists**, s. 50.

²² Ibid.

arasında net bir ayrıma giden düşünürler, giderek yerlerini “Katolik felsefe” üretme arayışındaki isimlere bırakmıştır.

Maurice Blondel bu isimlerin başında gelmektedir. Kendisinden sonra eser veren Jacques Maritain ve Étienne Gilson kadar geniş bir etki uyandırmasa da eserlerinde “Katolik kurtuluş öğretisi”ne (Katolikliğin ruhsal hayatına)²³ vurgu yapan Maurice Blondel, kendinden önceki Katolik düşünürlerden farklı olarak “Katolik bir felsefe” üretme arayışı içerisinde olan ilk filozoftur.²⁴ Dönemin kötümser havasını eserlerinde yansıtan Blondel bu nedenle de daha sonra Varoluşçu düşünürlerin itibar ettikleri düşünürler arasında yer almıştır. Blondel eserlerinde “hayatın anlamının olup olmadığı”nın cevabını vermeye çalışmış ve “hayatta hiçbir şey(in) arzu etmeye değer olmadığı”nı öne sürmüştür.²⁵ Mekanik hayat karşısında organik hayatı yücelten Blondel’in ortaya attığı “eylem felsefesi”, doğrudan doğruya “on dokuzuncu yüzyıl rasyonalistlerinin “entelektüelizmleri”ni hedef almıştır.²⁶ Blondel’in düşünceleri Fransız Katolik modernist hareketini etkilemiş²⁷ ve daha ziyade 1930’ların ikinci yarısı ile birlikte daha geniş bir etki uyandırmaya başlamıştır.

Maurice Blondel’in yanında başlıca eserlerini on dokuzuncu yüzyılın sonlarında vermeye başlayan Fransız filozof Henri Bergson’un geliştirdiği metafizik kuramı da hem Katolik filozoflara yaptığı etki, hem de Fransız düşüncesine yaptığı katkılar bakımından son derece önemlidir. Bergson’un modern felsefe ve bilime dair çözümlenmeleri ile rasyonalizm, pozitivizm ve determinizme yönelik eleştirileri her şeyden önce pek çok Katolik düşünürün felsefe ile barışmasına yol açmıştır.²⁸ Bergson’un düşünceleri Fransız düşüncesi içerisinde pozitivizm ve rasyonalizm karşıtlığının oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Bergson’un Aydınlanma karşıtı görüşleri ve mekanik toplum tasavvuruna karşı geliştirdiği eleştiriler, aynı zamanda Fransa’da Kartezyen düşünce geleneğinden, “pozitivizmin yavanlığından ve

²³ Roger Daval, **Fransız Düşünce Tarihi**, Çev., Ahmet Angın, İstanbul, Akşam Kitap Kulübü, 1968, s. 90.

²⁴ Gutting, Lachelier, Boutroux ve Le Roy gibi filozofların dindar Katolikler olduklarını ancak dinî kimliklerinin felsefi görüşlerinin kaynağında yer almadığını, bu yönüyle M. Blondel’in bir ilk olduğunu ifade eder. Gary Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, Port Chester, NY, Cambridge University Press, 2001, s. 89.

²⁵ McCool, **The Neo-Thomists**, s. 52.

²⁶ Ibid., s. 53.

²⁷ Lavinia Cohn-Sherbok, **Who's Who in Christianity**, London & New York, Routledge, 1997, s. 33.

²⁸ McCool, **The Neo-Thomists**, s. 56.

metafizik düşmanlığından bunalmış genç nesiller tarafından son derece çekici” eleştiriler²⁹ olarak görülmüştür. Bergson’un bilginin kaynağının akıl değil sezgi olduğu iddiası Fransız düşünce ortamında yaşanan toplumsal ve siyasi gerilim ortamının da etkisiyle geniş bir muhatap kitlesi bulmuştur. Hiç kuşkusuz Bergson’un pozitivizm karşıtı görüşlerinin yaygınlaşmasında onun çizgisini takip eden öğrencilerinin de rolü büyük olmuştur. Bu bağlamda özellikle René LeSenne’in ve Louis Lavalleye’in bir “ruh felsefesi” geliştirme gayretleri Fransa’da pozitivizm karşıtlığının yeşermesinde önemli bir rol oynamıştır.³⁰

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında giderek tırmanan din-devlet çatışması yalnızca Katolik entelektüelleri harekete geçirmemiş, aynı zamanda Katoliklerin siyasi ve toplumsal haklarını teminat altına almak amacıyla birtakım siyasi yapılanmalar da gündeme gelmiştir. Bunlar içerisinde en göze çarpanı **Action Liberal Populaire** isimli Katolik partidir. 1901-1914 yılları arasında son derece faal olan bu parti Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasının ardından resmî olarak kapanmışsa da, ondan doğan birçok grup Fransız siyasetinde etkin olmaya devam etmiştir. Katolik Kilisesi’nin 1926’dan sonra **Action Française**’i desteklemeyeceğini açıklamasının ardından Katolikler içerisinde “ilerici ve liberal” siyasi akımlarla yakınlaşan isimler gündeme gelir. Bunun yanında bazı Katolikler, III. Cumhuriyet’in din ve devletin ayrılması kanunu da dâhil olmak üzere kendileri açısından tartışmalı kanunlarını kabul ettiklerini açıklarlar. Bunların dışında aynı zamanda Parlamentoda da temsil edilen **Démocrates Populaire** isimli bir Katolik grup ise radikal sosyalistlerle yakınlaşmışlardır.³¹ Bununla birlikte Birinci Dünya Savaşı’nın ardından Katoliklerin pek çoğunu kendisine çeken siyasi kurum **Fédération Républicaine** olmuştur. Bu parti Fransa’daki egemen laiklik anlayışına karşı olduğu için pek çok Katolik tarafından sempati ile karşılanmıştır.³²

Fransa’nın Prusya’ya yenilmesinin ardından Fransız düşünce ve siyaset sahnesinde baş gösteren korku psikolojisi, 1905’ten itibaren Almanya ile yeni bir savaşa girileceğine ilişkin ciddi bir endişeye dönüşmüştür. Almanya’nın Birinci Dünya Savaşı başlar başlamaz Fransa’yı işgal planı ve Paris’e saldırması bu korku ve endişeyi doruk noktasına ulaştırmıştır. Bu dönemde **Action Française**’in yanında

²⁹ Ibid., s. 54.

³⁰ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 84.

³¹ Berkes, **Siyasî Partiler: İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya**’da, s. 124-125.

³² Bu parti aynı zamanda özel sermaye ve teşebbüs yanlısı, ancak tasarruf taraftarıdır. Ibid., s. 126.

Charles Péguy'nin temsil ettiği milliyetçilik anlayışı da güç kazanmıştır.³³ 1940'lardan itibaren Fransız siyaset sahnesinin zirvesine yerleşecek olan de Gaulle, Pétain vb. isimler bu akımların etkisinde kalmışlardır.

Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Fransa'da düşünce ve siyaset sahnesinde geçerli olan ideolojik kutuplaşmaların etkisi olabildiğince azalmış, farklı kanatlardaki entelektüeller birlik ve bütünlük temalarını işlemeye, ülkenin bağımsızlık arzusunu simgeleyen sembolleri temel almaya başlamışlardır.³⁴ Bununla birlikte 1917 yılında Rusya'da meydana gelen Bolşevik İhtilali Fransa'daki ideolojik çatışma zeminine yeni renkler katmıştır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Bolşevik İhtilali'nin lideri Vladimir Lenin, Sovyetler Birliği'ne ve Bolşevik İhtilali'ne sempati besleyenleri dünya çapında yeni bir örgütlenme oluşturmaya çağırır. Lenin'in bu çağrısı iki önemli sonuç doğurur. Birincisi Lenin'in bu çağrısından sonra diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa'da da Bolşevizm karşıtı güçlü bir milliyetçi dalga yükselişe geçmiştir. Hiç kuşkusuz bu milliyetçi dalganın yükselişinde savaşın ulusları kendi içlerinde bir bütünlük arayışı içerisine sokmasının da etkisi büyüktür. Lenin'in yaptığı çağrının ikinci sonucu ise Avrupa'daki sosyalistler ile ilgilidir. Lenin'in bu çağrısından sonra Avrupa'daki sosyalistler (sosyalist akımlar) Sovyetlerin liderliğini kabul edenler ile etmeyenler arasında ikiye bölünür.³⁵ Bunların yanında Fransa'da savaş sonrasında yaygın bir Alman-korkusu ve anti-semitizm dalgasının yeniden sahneye çıktığını da belirtmek gerekir. Birinci Dünya Savaşı son bulduğunda Fransa'da **Action Française** hareketi en iyi günlerini yaşamaktadır. **Action Française**'in bu gücü Vatikan'ın 1926 yılındaki tepkisinden sonra zayıflamıştır.³⁶ Birinci Dünya Savaşı III. Cumhuriyet'in varlık koşullarını daralttığı gibi ideolojik meşruiyetini de ciddi bir biçimde zedelemiştir. Nitekim 20 Mart 1917 yılında Alexandre Ribot, III. Cumhuriyet'in son başbakanı olarak göreve başlayacaktır.³⁷

Birinci Dünya Savaşı, yalnızca Fransa'da değil Batı dünyasının tümünde entelektüelleri büyük bir endişeye ve umutsuzluk haline sevk eden dehşetengiz bir hadise olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. O günleri yaşamış ünlü dünya

³³ David Drake, **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, Gordonsville, Palgrave Macmillan, 2005, s. 4-5.

³⁴ Ibid., s. 5.

³⁵ McNeill, **Dünya Tarihi**, s. 555.

³⁶ Drake, **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, s. 5.

³⁷ Christopher M. Andrew, **France Overseas**, London, Thames & Hudson, 1981, s. 116.

tarihçisi Arnold J. Toynbee, hatırlarında dönemin ve tabii ki entelektüellerin psikolojisini şu cümlelerle aktarmaktadır: “Bizim için son büyük savaş 18 Haziran 1815’te, Waterloo’da sona ermişti. Benim neslimin ders müfredatında Waterloo aynı zamanda tarihin de sonuydu. (...) Ben Batı dünyasının öyle bir nesline mensubum ki bu nesilde kadın için olmasa da erkek için otuzlu yaşlarının ortalarında gelen erken bir ölüm normalken, benim hissemeye düştüğü gibi yarım asır daha hayatta kalmak kendini anormal hissetmeye yetecek derecede müstesnadır. Okul ve üniversitedeki dönem arkadaşlarımla yaklaşık yarısı 1915-16 yıllarında öldürüldü.”³⁸ Toynbee’nin tasvir ettiği bu ortam Batı dünyasındaki entelektüeller için, bir yüzyıl öncesinin akılcı, ilerlemeci ve evrenselci beklentilerine ilişkin ciddi kuşku beslemeye başlamak anlamına geliyordu. Birinci Dünya Savaşı henüz bitmeden Rusya’da gündeme gelen Bolşevik İhtilali, sömürgelerde bir türlü önü alınamayan isyanlar, nasyonal sosyalizmin ve faşizmin yükselişi başta olmak üzere birçok hadise Batı dünyasının genelinde entelektüeller için sarsıcı gelişmeler olarak öne çıkar. İkinci Dünya Savaşı ve Nazizmin Avrupa’yı işgali Batılı entelektüellerin Aydınlanma ideallerine dair kuşkularını daha da arttırır. Fransa’nın Almanya tarafından işgali Fransız düşünürlerinin tepkilerini Aydınlanma düşüncesine ve özellikle de evrenselcilik fikrine yöneltmelerini beraberinde getirmiştir. Nihayetinde tüm bu savaşlar farklı ülkelerin evrenselcilik iddialarının birbirleri ile çekişmelerinin bir sonucu olarak görülmektedir.

Kartezyen düşünce ve rasyonalizm başta olmak üzere, Fransız Aydınlanmasının temel kabulleri, on dokuzuncu yüzyıl Fransız düşüncesinin pozitivist bilim anlayışı ve evrenselci tarih felsefesi Birinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesi ile birlikte çok daha güçlü eleştirilerle karşı karşıya kalır. Savaş esnasında ve sonrasında, verilen kayıplara tepki olarak Fransa’da güçlü bir pasifist akım gündeme gelir. Pasifistler içerisindeki bazı isimler bir süre sonra komünist bir çizgiye doğru kayarlar. Pasifizm akımı ile birlikte bu dönem Fransasında sürrealizm de popüler bir ilginin konusu olmaya başlar.³⁹ O dönemde Sürrealistler Fransızların Fas’taki kolonyal müdahalelerine karşı çıkmaktadırlar. Sürrealistler ve daha sonraki uzantıları Fransız düşünce ve sanat dünyasının siyasetle olan iç içeliğine somut bir örnek teşkil etmektedir.

³⁸ Toynbee, **Hatıralar: Tecrübelerim**, s. 56.

³⁹ Drake, **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, s. 5.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa’da Aydınlanma’ya, pozitivistliğe ve III. Cumhuriyet’in evrensel felsefe girişimine karşı oluşan muhalif havanın yaratılmasında bir yandan Katolik filozofların geliştirdikleri tezlerin bir diğer yandan da sol-kanat entelektüellerin ürettikleri edebi ve felsefi metinlerin katkısı bulunmaktadır. Eric Matthews, bu dönemlerde Fransız entelektüellerinin önünde ya Marksist ya da Katolik olma seçeneklerinin bulunduğunu öne sürmektedir.⁴⁰ Bu dönemin Katolik düşünürleri, on dokuzuncu yüzyılın sonunda açılan süreci devam ettirerek felsefe ile yakınlaşmaya devam etmiş ve Fransa’da net bir biçimde iki karşıt kategori olarak görülen “din” ile “felsefe”yi birbirleri ile olabildiğince barıştırmıştır. Fransız hükümeti 1903 yılında bütün kurumsal dini yapıları feshetmiş ve din adamları Belçika, İngiltere ve Kanada’ya zorunlu olarak göç ettirilmiş olmasına rağmen bu süreç işlemeye devam etmiştir. Zira bu süreci işletenler, büyük bölümü itibariyle din adamı sınıfından olmayan ve çoğunlukla sonradan Katolikliği seçmiş düşünürlerdir. On dokuzuncu yüzyılda “Fransız cumhuriyet kültürünün mabetleri” olarak görülen seküler okullarda⁴¹ felsefe eğitimi alanlar din ve felsefeyi telifi imkânsız birimler olarak görüyorlarken, bu dönemde Fransa’da felsefe eğitimi almış Katolik filozofların çabaları ile din ve felsefe arasında bir köprü kurulabileceği düşüncesi yerleşmeye başlamıştır.

Dönemin Fransasında pozitivistliğe ve Kartezyen felsefeye karşı bir muhalefetin oluşmasında Yeni-Thomasçılık akımının önde gelen isimlerinden Jacques Maritain’in düşünceleri oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Her ne kadar eserlerinde Katolik bir felsefe inşa etmeye çalışmışsa da Maritain’in düşünceleri uluslararası bir zeminde ve çok farklı çevrelerde karşılık bulmuştur.⁴² Önceleri bir agnostik olan, Bergson’un fikirlerinin etkisi altında kalan ve “modern varoluşun anlamsızlığı”na inanan Maritain 1906 yılında Katolik olmaya karar vermiştir.⁴³ Maritain, Katolik olduktan sonra uzun yıllar St. Thomas Aquinas felsefesi üzerine

⁴⁰ Eric Matthews, **Twentieth-Century French Philosophy**, Oxford & New York, Oxford University Press, 1996, s. 40.

⁴¹ Francesca Aran Murphy, **Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson**, Missouri, University of Missouri Press, 2004, s. 2.

⁴² Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 95.

⁴³ R. D. Zaretsky, "Jacques Maritain," **Historical Dictionary of World War II France: The Occupation, Vichy, & the Resistance, 1938-1946**, Ed., Bertram M. Gordon, Oxford, Greenwood Publishing, 1998, s. 235.

çalışmış ve buradan hareketle Kartezyen düşünceye muhalif bir epistemoloji oluşturmaya gayret sarfetmiştir.⁴⁴ Maritain'in Thomas Aquinas'ın fikirlerinden hareketle liberal demokrasiye sıcak bakan yorumları onun İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'daki Hıristiyan Demokrasi arayışlarının da en önemli fikrî mimarlarından birisi yapacaktır.

Yeni-Thomasçılık akımının bir diğer muteber ismi olan Étienne Gilson'un yaptığı felsefe tarihi çalışmaları da Fransız düşüncesi içerisinde ilerlemeci tarih algısının ve pozitivist dünya görüşünün sorgulanması noktasında oldukça etkili olmuştur. Gilson'un yaptığı araştırmalar sonucunda, Aydınlanma ile birlikte "karanlık çağ" olarak görülmeye başlanan Ortaçağ, bakir bir çalışma alanı olarak sunulmuş ve yeni bir ilginin konusu olmaya başlamıştır.⁴⁵ Gilson ayrıca Descartes'ın felsefesinin skolastik kaynaklarını da açığa çıkarmış ve böylelikle Kartezyen düşüncenin yaygın ele alınmış biçimlerini de eleştirmiştir.⁴⁶ Gilson'un düşünce çizgisinde göze çarpan varoluşçu ton, onun düşüncelerinin Katolik olmayanlar nezdinde de önemli bulunmasını sağlamıştır.

Katolik filozof Gabriel Marcel'in geliştirdiği düşünceler de yine çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde pozitivist ve Kartezyen düşünceye karşı oluşan muhalif havanın temellendirilmesine hizmet etmiştir. Gabriel Marcel Katolik bir düşünür olsa da görüşleri ile birçok ateist varoluşçuyu etkilemeyi başarır ve bu nedenle de "Hıristiyan varoluşçu" olarak tanınır. Önceleri bir agnostik olan ve 1929'da Katolikliği benimseyen Marcel⁴⁷, 1920'lerin ikinci yarısından itibaren verdiği eserlerinde sistematik felsefeye karşı çıkar ve sistematik felsefenin bir tür üst-bilim gibi işlediğini savunur. Marcel'in uğraşı, bilim ve felsefe arasında çok net bir ayrım ortaya koymak⁴⁸ ve felsefenin pozitivist bilimin hizmetine sokulmasına engel olmaktır. Fransız varoluşçuluğunun gelişiminde ve anti-pozitivizmin oluşumunda son derece önemli bir isim olan Marcel, edebiyatla felsefeyi harmanlayarak birçok varoluşçu düşünürü ilham olmuştur.⁴⁹ Her ne kadar Gabriel Marcel, ümitsizlik, saçmalık ve çatışma yerine ümit, sadakat ve aşk temalarını öne çıkarmış, İspanyol

⁴⁴ Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, s. 96.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 94.

⁴⁶ Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*, s. 44-47.

⁴⁷ Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, s. 47.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 48.

⁴⁹ Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, s. 98.

diktatör Franco'yu destekleyecek kadar sağcı bir siyasal konum benimsemişse de yine de Merleau-Ponty'nin deyimiyle ateist ve sol-kanat varoluşçuların “varoluş felsefesi”ni keşfetmelerinde büyük bir katkı sağlamıştır.⁵⁰ Zaten Fransa'da yirminci yüzyılın başından itibaren filizlenen varoluşçu felsefe içerisinde solcu ve sağcı çizgilerin net bir biçimde ayrışabilmesi ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra söz konusu olacaktır. Maritain, Gilson, Blondel ve Marcel başta olmak üzere yirminci yüzyılın birinci ve ikinci çeyreğinde düşünce üreten Fransız Katolik düşünürler, bir yandan III. Cumhuriyet'in egemen bilim ve felsefe anlayışının sarsılmasına hizmet etmişler, bir diğer yandan da İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Fransız düşünce ve siyaset sahnesinin biçimlenmesinde etkili olmuşlardır.

Bu Katolik filozofların yanında esasen doğa bilimi eğitimi alan ve bu eğitimden çok sonra felsefe doktorası yapan Gaston Bachelard'ın 1930'lu yıllarda bilim felsefesi alanında ortaya koyduğu tezler de Fransa'da Kartezyen düşünce geleneğine karşı geliştirilen ve etki uyandıran tezler olarak öne çıkmışlardır. Yirminci yüzyıl Fransız düşüncesinin kayda değer isimlerinden olan, Michel Foucault ve Louis Althusser gibi isimlerin de hocalığını yapan Bachelard'ın temel tezi, hakiki bir bilimin “epistemolojik kopuş” olmaksızın ortaya konamayacağıdır.⁵¹ Ona göre Newton'dan kopmadan Einstein'ın çıkması mümkün değildir ve gelinen noktada Kartezyen olmayan bir epistemoloji üretilemeden ne felsefeden ne de bilimden bahsetmek mümkündür. Bilimsel ilerleme tasavvurunu bütünüyle reddetmeyen ve felsefeyi bilimsel gelişmeleri yansıtan bir uğraş olarak gören Bachelard, gelinen tarihsel uğrakta felsefenin bilimin ilerlemesine kendisini uydurmadığını ve modası geçmiş fikirler yumağı haline dönüştüğünü savunmuştur. Bachelard'ın bilim hakkındaki görüşleri İkinci Dünya Savaşı patlak verdikten sonra farklılaşmaya başlar ve Bachelard bundan böyle “bilim-öncesi deneyim”in önemine dikkat çeker. Bachelard'ın bu çerçevedeki yazdıkları Jean Paul Sartre'ı, “epistemolojik kopuş” hakkında, daha önceki eserlerinde bilimsel bilgi ve sağduyu bilgisi arasında yaptığı

⁵⁰ Ibid., s. 102.

⁵¹ Ibid., s. 86.

ayırma dayanarak ortaya koyduğu düşünceler ise Louis Althusser'i ve yapısalcılık-sonrası düşüncenin bilime bakışını etkileyecektir.⁵²

Kapitalist dünya ekonomisini alt-üst eden 1929 ekonomik krizi (Büyük Bunalım) Amerika'yı ve savaşın ağır yükünü üzerinden henüz atamamış olan Avrupa'yı ciddi bir biçimde sarsmış, finans krizini endüstriyel yapılara ve ilişki ağlarına indirilen ağır darbeler izlemiştir. Her ne kadar 1929 krizi Fransa'yı diğer endüstri toplumlarından daha geç vurmuş olsa da önünde sonunda Fransa'da da sanayi üretimi düşmeye, iflaslar başgöstermeye ve işsizlik artmaya başlamıştır. Toplumda filizlenmeye başlayan rahatsızlık bir süre sonra ayaklanmalara dönüşmüş ve nihayetinde Paris'te 6 Şubat 1934 tarihinde demokrasi karşıtı büyük bir ayaklanmaya tanık olunmuştur. 1929 krizi ve onu takibeden olaylar zinciri pek çok Fransız entelektüeli tarafından kapitalist kalkınma ve modernleşme reçetelerinin başarısızlığı olarak algılanmış ve “kapitalizmin krizi” hakkında birçok tartışma yapılmıştır.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşen 1929 ekonomik krizi ve bu süreçte faşizmin yükselişi Fransız entelektüel dünyasında derin izler bırakmıştır. Bu kriz sonrasında pek çok entelektüel daha önceki düşünsel ve siyasal konumlarını bir kenara bırakmış, yeni konumlar elde etmişlerdir. Örneğin, öğrencilik yıllarında Sosyalist Öğrenciler Federasyonu genel sekreterliği yapan Claude Lévi-Strauss, 1930-1933 yılları arasında “Fransız çöküşü”nü yaşadığını ve “siyasal gerçeklikleri formel düşünceler içine kapatmanın ne denli büyük bir yanlış olduğunu kavradığı”nı belirtir.⁵³ Bu dönemde Kojeve'in “Tarih”in trajik ve mutlak bir biçimde son bulduğu tezi Fransız düşünce dünyasını adeta zaptemiş, bu dönemden itibaren “tarihin sonu” konusu Fransız düşüncesinin önemli tartışma gündemlerinden bir tanesini oluşturmuştur. Bataille tam da o dönemi tasvir etmek için “imkansızın politikası”

⁵² Etienne Balibar, Althusser'in “epistemolojik kesinti” kavramının 1960-1965 yılları arasında ortaya atılmış “gayet özgün bir kavram” olduğunu öne sürmektedir. Etienne Balibar, **Althusser İçin Yazılar**, Çev., Hülya Tufan, İstanbul, İletişim, 1991, s. 21. Oysa gerek Althusser'in bu konudaki metinleri, gerekse de Althusser'in ölümünden iki, Balibar'ın kitabından bir yıl sonra, 1992 yılında yayımlanan otobiyografisi incelendiğinde Bachelard'ın Althusser üzerindeki etkisi açıkça görülür. Louis Althusser, **The Future Lasts Forever: A Memoir**, Çev., Richard Veasey, New York, The New Press, 1993.

⁵³ Claude Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam**, Çev., Şen Süer ve Selahattin Erkanlı, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, s. 67.

kavramını ortaya atmıştır.⁵⁴ Bu ortamda kapitalizmin ve liberal cumhuriyetçi siyasetin bundan böyle geçersiz olduğunu düşünenlerin bir kısmı Avrupa’da yıldızı parlamaya başlayan faşizme ve nasyonal sosyalizme yakınlaşırlarken, bir diğer kısmı da Sovyetlerin etkisi altına girmiştir.

Bu dönemde İtalyan faşizmi ve Alman nasyonal sosyalizmi Fransa’daki milliyetçi sağ kanatta yer alan entelektüellere büyük bir ilham vermektedir. Özellikle Robert Brasillach ve Pierre Drieu la Rochelle gibi isimler Fransa’nın kurtuluşunun Almanya ve İtalya’nın uygulamaya koymaya başladığı hamleleri izlemekten geçtiğini savunmuşlardır. Bu kanatta yer alan Fransız entelektüelleri Fransa’yı mevcut konumundan kurtarmak ve daha önceki “şanlı geçmiş”ine kavuşturmak çabası içerisinde olduklarını belirtmekte⁵⁵ ve bu doğrultuda faşizmin ve nasyonal sosyalizmin çözüm önerilerini Fransa için uygun bulmaktadırlar.

Buna karşılık 1930’ların ikinci yarısına doğru Fransız entelektüelleri arasında faşizm karşıtı örgütlenmeler de güçlenmeye başlamıştır. Bu dönemde Fransa’da faşizm ve nasyonal sosyalizm karşıtı söylemin inşasında Sovyetler Birliği’nin hamiliği açıkça göze çarpmaktadır. Bunun nedeni özellikle 1929’daki Büyük Bunalım sonrasında Sovyetlerin uyguladığı kalkınma modelinin birçok Fransız entelektüeli nezdinde geçerli bir çözüm olarak görülmeye başlanmasıdır.⁵⁶ Bu ortamda birçok Fransız yazar 1935 yılında Moskova’da düzenlenen Uluslararası Yazarlar Kongresi’ne katılmış, André Breton, Louis Aragon gibi sürrealistler de dâhil olmak üzere birçok sanatçı ve yazar Fransız Komünist Partisi’ne kaydolmuşlardır.⁵⁷

Sovyetler Birliği’nin Almanya’daki Hitler iktidarından sonra kendisini faşizmin ve nasyonal sosyalizmin karşısında durabilecek tek güç olarak lanse etmesi Fransız Komünist Partisi’nin Fransız entelektüelleri nezdinde meşruiyet kazanmasını

⁵⁴ Sean Hand, **Michel Leiris: Writing the Self**, West Nyack, Cambridge University Press, 2002, s. 45.

⁵⁵ Drake, **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, s. 6.

⁵⁶ Ibid., s. 5. Immanuel Wallerstein’in Wilsonculuk ve Leninizmin, kalkınma modelleri konusunda hemfikir olduklarını, bu nedenle de Sovyet tarzı kalkınma modeli ile Batı tarzı kalkınma modeli arasında esasa dair herhangi bir ayrımın söz konusu olamayacağını ifade etmesi son derece anlamlıdır. Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, Çev., Erol Öz, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 117. Bu nedenledir ki bir dönem “Sovyet tarzı kalkınma modeli”ne yakınlık duyan Fransa ve Türkiye gibi bazı ülkeler İkinci Dünya Savaşı sonrasında rahatlıkla Amerikan tarzı kalkınma modelini benimseyebilmişlerdir. Daha ayrıntılı tartışma için bkz., Fahrettin Altun, "Kemalist Bir Modernleşme Yorumu Olarak Yön Dergisi," **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 2, No. 1, 2004, s. 574.

⁵⁷ Drake, **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, s. 6.

sağlamıştır. Sovyetler Birliği'nin kendisini faşizmin ve nasyonal sosyalizmin karşısında konumlandırması onun Fransa'da 1870'ten beri gittikçe artarak devam eden Alman korkusu dolayısıyla büyük bir sempati toplamasına yol açmış ve Sovyetlerin bu siyasetine Fransız entelektüellerin birçoğu iltifat etmiştir. Şunu bir kez daha ifade etmek gerekir ki, Fransa'daki Alman korkusu göz ardı edilerek, yirminci yüzyıl Fransız entelektüellerinin Alman düşüncesine gösterdikleri ilgiyi anlamak imkansızdır.

Bu ortamda Fransa'da sosyalist siyasi gruplar **Front Populaire**⁵⁸ ismi altında güçlerini birleştirme kararı almışlar ve 3 Mayıs 1936 yılında Fransa'da ilk kez sosyalist bir hükümet iktidara geçmiştir. Sosyalistlerin birleşme kararı almasında ve toplumsal iltifata mazhar olmalarında yaşanan ekonomik buhran, İtalya'da faşizmin Almanya'da nasyonal sosyalizmin yükselişi, radikal-sağ eğilimlerin gittikçe daha fazla kabul görmeye başlaması, İspanyol iç savaşının yarattığı sosyo-psikolojik durum, Etiyopya'nın İtalyanlarca işgali ve 1934 Şubat'ında Paris'te gündeme gelen parlamento karşıtı gösteriler etkili olmuştur.

Fransa'da Kartezyen düşünceye, rasyonalizme, pozitivism ve III. Cumhuriyet'in siyasi ideolojisine karşı bir fikrî birikimin ortaya çıkmasında sosyalist eğilimlere sahip, faşizm ve nasyonal sosyalizme karşı kendilerini konumlandıran kimi entelektüellerin de rolü büyüktür. Her şeyden önce belirtilmesi gereken, söz konusu entelektüellerin ortaya koydukları muhalif çizginin akademik metinlerden çok edebî ürünlerde yansıtıldığıdır. III. Cumhuriyet'in egemen bilim ve felsefe anlayışı, Birinci Dünya Savaşı yıllarından itibaren Fransız edebiyatında üretilmeye başlanan çeşitli metinlerde farklı boyutları ile eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu edebi metinlerin birçoğunda endişe, korku ve şüphe temaları sıklıkla işlenen temalar olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu metinlerin sahipleri, büyük oranda, Marshall McLuhan'ın da önemli kaynaklarından bir tanesi olan avant-garde (modernist) edebiyattan da beslenmişlerdir. Bu noktada, Raymond Queneau, eserlerinde akılcılığı eleştiren, buna karşı akıl-dışılığı ve Komünistlerle şiddetli bir ittifak aracılığıyla gerçekleştirilecek bir siyasal devrimi savunan André Breton, antropolojinin ve etnolojinin yardımını alarak yazdığı romanlarda rasyonalizme radikal eleştiriler yönelten, toplumun ve

⁵⁸ Berkes, **Siyasî Partiler: İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da**, s. 136.

insan hayatının en temelde şiddet ve ihlal deneyimleri üzerinde kurulu olduğunu öne süren George Bataille ve “kurulu düzenin filozları”nı, III. Cumhuriyet’in fikrî birikimini, felsefe ve bilim anlayışını kıyasıya eleştiren Paul Nizan⁵⁹ başta olmak üzere pek çok Fransız edebiyatçısının yazdığı felsefî içerikli metinler de bahsi geçen muhalif çizginin oluşmasına katkı sağlamışlardır.

Ne var ki yukarıda adı geçen isimlerin hiçbirisi Fransa’da varoluşçu felsefenin, Kartezyen düşünce karşıtlığının ve anti-pozitivizmin gelişmesinde kimi Alman felsefecilerin uyandırdığı etkiye denk bir etki uyandıramamışlardır. Fransız edebiyatında öne çıkan “endişe”, “korku” ve “şüphe” temaları da kaynaklarını Alman düşüncesinde bulmuşlardır. Fransa’da varoluş felsefesinin ve pozitivizm karşıtlığının gelişiminde Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Edmund Husserl ve özellikle de Martin Heidegger’in rolü büyük olmuştur. Düşünce tarihçilerinin büyük bir bölümü bu isimler arasında en fazla Edmund Husserl’in etkisini ele almış, onun fenomenolojisinin 1930’larla birlikte Fransız düşüncesine taşınması ve bunun yarattığı etkiler üzerinde durmuşlardır. Bu noktada Edmund Husserl’in önemi son derece açık olsa da, Arthur Schopenhauer’un, Friedrich Nietzsche’nin, Max Scheler’in ve özellikle de Martin Heidegger’in etkisinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

1920’li yıllarda Schopenhauer’un öncülüğünü yaptığı kötümser felsefe ve Nietzsche’nin ortaya koyduğu nihilist düşünce Fransa’da geniş bir yankı uyandırmıştı.⁶⁰ Fransız yazın dünyasına mensup birçok isim dönemin siyasi konjonktürünün de etkisi ile “hayat”ın anlamsızlığı ve “geleceğin” imkansızlığı tezlerini işlemeye başlamışlar, felsefenin en temel sorunlarından bir tanesi olan “varlık” sorununu yeniden tartışmaya başlamışlardır. Bu ortamda yapılmaya başlanan tartışmalar zamanla Fransa’da pozitivizm ve Aydınlanma karşısında en güçlü eleştiriyi ortaya koyan “varoluş felsefesi”nin gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır.

⁵⁹ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 103-104.

⁶⁰ Ibid., s. 90. Deleuze, Nietzsche’nin felsefesinin “nihilist” olarak adlandırılmasını doğru bulmaz. Çünkü ona göre nihilizm pasifizmden ibaret bir felsefedir ve Nietzsche’nin ömrü boyunca yeni düşünceler üretmek üzere harcadığı delicesine gayret onun nihilist olmadığını göstermektedir. Gilles Deleuze, **Nietzsche and Philosophy**, New York, Columbia University Press, 1983.

Fransa'da Edmund Husserl'e başlangıçta gösterilen ilgi dinî kökenli bir ilgidir. Her ne kadar Raymond Aron Husserl'i ilk olarak Merleau-Ponty'nin keşfettiğini söylüyorsa da⁶¹ Christian Dupont'dan öğrendiğimize göre Husserl'in düşüncelerinden Fransız entelektüellerini ilk haberdar eden kişi, Louvain Katolik Üniversitesi'nde **Institut Supérieur de Philosophie**'nin müdürlüğünü görevini yürüten Monsignor Léon Noël olmuştur. 1910 yılında Husserl üzerine bir makale kaleme alan Noël'in esas ilgisi Husserl'in "psikolojizm eleştirisi" olsa da, o Husserl'in fikirlerini Fransa'ya taşıyan ilk kişidir.⁶² Aron'un iddiasının aksine Merleau-Ponty'den çok önce Husserl'in fikirlerini keşfeden birçok Fransız entelektüelinden bahsetmek mümkündür. Her ne kadar Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya ile Fransa'nın karşı karşıya gelmesi Alman düşüncesinin Fransa'ya taşınmasını biraz geciktirmişse de, 1920'li yıllarda başta Rusya, Polonya, Almanya ve diğer Doğu Avrupa devletlerinden Fransa'ya göç eden entelektüellerin de etkisiyle Alman düşüncesi Fransa'ya aktarılmıştır.⁶³ Bu süreçte Husserl'in fenomenolojisi de Fransa'ya taşınmıştır. Lev Shevtov, Jean Héring, Bernard Groethuysen, Georges Gurvitch, Bernard Groethuysen⁶⁴, Édouard Le Roy, Pierre Rousselot, Gaston Rabeau ve Joseph Maréchal, Husserl fenomenolojisini Fransız düşünce ortamına tanıtmışlardır.

Bunun yanında, yaygın kanaatin aksine, Max Scheler'in düşüncelerinin Fransız entelektüel dünyasına aktarımının Edmund Husserl'in düşüncelerinin aktarımından daha önce olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Scheler'in **Wesen und Formen der Sympathie (Duydudaşlığın Biçimleri ve Doğası)** isimli kitabı Fransızcaya çevrilen ilk fenomenoloji kitabıdır. Buna karşılık Husserl'in herhangi bir eserinin Fransızca çevirisi ancak 1947 yılında yapılabildiği görülmüştür.⁶⁵ Yine buna paralel olarak Max Scheler'in etkisinin Edmund Husserl'in etkisinden geri kalır bir yanının olmadığını da ifade etmek yararlı olacaktır. Nitekim George Gurvitch'in 1930 senesinde çağdaş

⁶¹ Raymond Aron, "The Impact of Marxism in the Twentieth Century," **Marxism in the Modern World**, Ed., Milorad M. Drachkovitch, California, Stanford University Press, 1965, s. 19.

⁶² Christian Y. Dupont, "Receptions of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought, 1889-1939", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Notre Dame, Department of Theology, 1997, s. 135.

⁶³ Ibid., s. 143.

⁶⁴ Dupont'a göre fenomenolojiyi Fransa'da popüler hale getiren en önemli iki isim Gurvitch ve Groethuysen'dir. Bkz., Ibid., s. 182.

⁶⁵ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 106.

Alman felsefesi üzerine yazdığı Fransızca kitapta Scheller'e Husserl'a ayırdığından çok daha fazla yer ayırma gereği duymuştur.⁶⁶

Martin Heidegger'in düşüncelerinin bu dönemlerde çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde yarattığı etki ise yukarıdaki isimlerden çok daha güçlü bir etkidir. Heidegger'in 1931 yılında "Metafizik Nedir (Was ist Metaphysik?) ve "Aklın Doğası Hakkında" (Vom Wesen des Grundes) isimli yazıları Fransızcaya çevrildikten sonra Heidegger'in görüşleri Fransa'da hızla meşhur olmuş, Fransa'daki varoluş felsefesinin gelişimine en temel katkılardan bir tanesini yapmıştır. Heidegger'in işlediği "hiçlik" ve "keder" temaları dönemin Fransız felsefesinin temel tartışma konuları haline almıştır. Heidegger, Fransız varoluşçuluğunun önde gelen ismi Jean Paul Sartre'ı, Gabriel Marcel'e "Sartre'ın bütün varoluşçu eserlerinde Heidegger'in etkisi hissedilir"⁶⁷ dedirtecek kadar etkilemiştir.

1930'lu yıllarda dönemin birçok Fransız düşünürünün Edmund Husserl, Max Scheler ve Martin Heidegger'in fenomenolojik düşüncelerine ilgi göstermelerinin başlıca nedeni, Durkheimcı toplum tasavvuru tarafından temsil edilen egemen paradigmayı eleştirme arzusudur. Saint-Simon ve Auguste Comte gibi öncülleri gibi Durkheim da siyasal kargaşa ortamının hangi koşullarda ortadan kaldırılabilceği konusunu temel mesele edinmiş ve dolayısıyla da sosyolojisinin merkezine bütünleşme problemini yerleştirmiştir. Endüstri devrimi ve Fransız ihtilalinin ardından yaşanan toplumsal sıkıntıların aşılması noktasında toplumsal birlik, düzen ve bütünleşmenin önemine dikkat çeken Durkheim, toplumda nasıl bir tesanüt ruhu yaratılabileceği üzerinde durmuştur. Marx'ın sınıflar arası çatışmanın toplumsal sorunları çözeceği ve yeni bir toplum yaratacağı tezine karşılık, Durkheim toplumsal bütünleşmenin ve aynileşmenin önemini vurgulamış, kolektif bilinç ve kolektif iktidarın ne tür araçlarla sağlanabileceği hususunda fikir yürütmüştür. Durkheim'a göre farklılaşma değil, aynileşme ve bütünleşme esastır. Durkheim, dönemin Fransa'sında yaşanan toplumsal sorunları III. Cumhuriyet'in siyasi beklentileri ile paralel bir biçimde ele almıştır. "III. Cumhuriyet laikliğine, rasyonalizmine ve

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Edo Pivcevic, **Husserl and Phenomenology**, London, Hutchinson University Library, 1970, s. 122.

ahlakçılığına yürekte bağlı” olan Durkheim⁶⁸, dini ahlakın yerine laik bir ahlakın tesisi için çaba sarf etmiştir. Durkheim’ın sosyolojisi on dokuzuncu yüzyılda Fransız ve İngiliz düşüncesi arasında sosyal değişimin yönüne dair yapılan tartışmalara verilmiş bir cevap niteliği taşır. Bu tartışmalar temelde bireyciliğin yükselişi, dini dayanışmanın ve geleneksel iktidar biçimlerinin zayıflaması ve de pazarın insan ilişkilerinin temel aracısı haline gelmesi gibi temalar etrafında dönmüştür. Durkheim sosyolojisi, Herbert Spencer’da en somut ifadesini bulan ve toplumların aşamalı olarak askeri rekabetten ekonomik rekabete ve oradan da bireyler arasındaki özgür sözleşmelere doğru ilerlediğini varsayan yaklaşımlara verilmiş bir tepkidir.⁶⁹ Durkheim çağdaş Fransız düşüncesi içerisindeki eleştirel çizginin karşı durduğu birçok temayı da formüle etmiş olmakla birlikte kimi görüşleri ve takipçileri ile çağdaş Fransız düşüncesinin tartışma gündemine doğrudan etki etmiş bir düşünürdür. Fenomenolojinin Fransız düşüncesi açısından taşıdığı önem onun Fransa ortamında en net biçimde Durkheim tarafından formüle edilen birlik ve bütünlük doktrinlerine eleştirel yaklaşması, farklılık üzerinden bir felsefe inşa etme çabasıdır.⁷⁰

Fransız düşünce ortamında Alman felsefesinin etkisinin bariz bir biçimde hissedilmeye başlanması muhalif Fransız entelektüellerinin Fransız Aydınlanma geleneğine, pozitivist bilim anlayışına ve mekanik toplum tasarımlarına karşı çıkma arzuları ile ilintilidir. Bu çerçevede Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Scheler ve Husserl’in yanında Karl Marx ve G. F. Hegel’in de, bu dönemde yoğun bir ilgiye mazhar olduklarını görmemiz mümkündür.

1940’lara kadarki Fransız düşünce geleneği içerisinde Hegel felsefesinin herhangi bir etkisi olmamış, Hegel’in fikirleri hiçbir Fransız düşünür tarafından temsil edilmemiştir. Gutting, bu durumun Hegel’in Alman devleti ile yakınlığından kaynaklandığını, bu yönü dolayısıyla Fransız düşünce geleneğinin ona tepki duyduğunu öne sürmektedir.⁷¹ Ancak Gutting’in iddiasını geçersiz kılan, Fransız

⁶⁸ Michèle Richman, "Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the *Collège de sociologie*," **Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text**, Ed., Marcy Manganaro, Princeton, Princeton University Press, 1990, s. 187.

⁶⁹ David Graeber, **Toward an Anthropological Theory of Value**, New York, Palgrave Macmillan, 2001, s. 152.

⁷⁰ Zeynep Direk, birlik ve bütünlük sorunlarının Platon’dan beri felsefenin en önemli sorunu olduğunu iddia eder. Bkz., Zeynep Direk, "Önsöz," **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Ed., Zeynep Direk, İstanbul, Epos, 2004, s. 12.

⁷¹ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 109.

düşünürlerinin Hegel felsefesine yoğun ilgi duymaya başlamalarının İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıç yıllarına, Alman güçlerinin Fransa'yı işgal ettiği döneme denk gelmesidir. Bununla birlikte Gutting, Fransız düşüncesi içerisinde güçlü bir idealist felsefe karşıtlığının ve diyalektik düşünceye dönük güvensizliğin varlığı ile Hegel felsefesinin Fransız düşüncesi içerisinde kendisine yer bulamayışı arasında bir ilişki kurmakta haklıdır.⁷² Buna Fransa'da Kartezyen düşüncenin ve Kantçı felsefenin sahip olduğu güçlü konum⁷³ da eklenmelidir. Fransız rasyonalistlerine göre akıl ve mantık tarih üstü, ezeli ve ebedidir. Hegel felsefesi ise bu görüşün reddi üzerine kurulmuştur. İlginçtir ki, 1960'lı yıllardan sonra Fransız düşüncesi içerisinde Hegel felsefesine dönük eleştirilerin en temel odaklarından bir tanesi “akılcılık” olacaktır.

Fransa'da Hegel felsefesinin geniş bir izleyici kitlesi bulabilmesi İkinci Dünya Savaşı başladıktan kısa bir süre sonra Alman güçlerinin Fransa'yı işgali ile doğrudan ilintilidir. Söz konusu işgal, bir yandan Fransız Devrimi ideallerinin zayıflamasını ve liberal Cumhuriyetçi siyasi projenin iflasın eşiğine gelmesini bir diğer yandan da sosyalizm beklentilerinin yükselmesini beraberinde getirmiştir.⁷⁴ Sosyalizm beklentilerinin yükselişi beraberinde 1920'lerin sonlarından itibaren Marksizmi pozitivist ve materyalist bir bilim olarak takdim eden yaklaşıma karşı yeni bir Marksizm yorumu ortaya koymak isteyenlerin başvurduğu kaynak olan Hegel'in yoğun bir biçimde gündeme gelişini beraberinde getirmiştir.

Hiç kuşkusuz Hegel'in bu dönemde ilgi görmesi Aydınlanma felsefesine ve pozitivistliğe duyulan tepki ile de doğrudan ilintilidir. **Geist** kavramını felsefesinin temelini yerleştiren Hegel, Aydınlanmanın akılcılığına karşı romantik bir felsefe kurmuş ve Aydınlanma'nın bireyciliğine karşı “toplum ruhu” düşüncesini ortaya koymuş bir filozoftur. İki dünya savaşı arası dönemde Varoluşçuluğu gündeme getiren kaygı ne ise, aynı kaygı Hegel'in Fransız entelektüeller tarafından yoğun bir biçimde okunması sonucunu da doğurmuştur. Bu okuma 1940 ile 1960 yılları

⁷² Ibid.

⁷³ Mark Poster, **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, Princeton, Princeton University Press, 1975, s. 4.

⁷⁴ Ibid.

arasında egemen bir yönelim halini alacak olan “Hegelci Marksizm”in gün yüzüne çıkmasına da yol açmıştır.⁷⁵

Her ne kadar Fransa’da Hegel felsefesi birtakım siyasi gerekçeler dolayısıyla 1940’ların başında ilgi odağı haline gelmişse de Fransa’da Hegel düşüncesine dönük ilginin uyanmaya başlaması yaklaşık on yıl daha geriye gider. Bu bağlamda Alexander Koyré’nin École Pratiques des Hautes Études’te verdiği derslerin rolü özellikle belirtilmelidir. Tarihsel ve antropolojik bir ilgiyle Hegel felsefesini Fransız düşünce ortamına aktaran Koyré’nin dersleri ile birlikte Hegel ve diyalektik kuramı ilgi çekmeye başlar.⁷⁶ 1929 yılında Jean Wahl, “varoluşçu bir ilgi” çerçevesinde ele aldığı Hegel üzerine müstakil bir kitap yayımlar ve Hegel’in diyalektik kuramının önemine dikkat çeker.⁷⁷ Bunun yanında Alexander Kojève’in 1933 yılından itibaren Koyré’nin yerine vermeye başladığı ve 1939 yılına kadar devam eden Hegel dersleri de Fransa’da genç kuşaklar üzerinde hatırı sayılır bir etkide bulunur. Hegel’in köle-efendi diyalektiğini merkeze alan Kojève’in derslerine Raymond Queneau, Raymond Aron, Georges Bataille, Eric Weill, André Breton, Jacques Lacan ve Merleau-Ponty gibi çağdaş Fransız düşüncesinin önde gelen simaları katılmış⁷⁸ ve onların aracılığıyla uzun dönemde Hegel felsefesi Fransız düşüncesinin en temel tartışma gündemlerinden bir tanesi haline gelmiştir. Alexander Kojève’in dersinin başlığı her ne kadar “Hegel’in Din Felsefesi” olsa da o, Hegel felsefesine hümanist bir perspektiften bakmaktadır.⁷⁹ Kojève’in yanında, Hegel üzerine verdiği derslerle genç nesilleri etkileyen bir diğer isim ise Jean Hyppolet’tir. Michel Foucault, Jacques Derrida ve Gilles Deleuze gibi düşünürlerin öğrencileri arasında yer aldığı Jean Hyppolet⁸⁰ 1940 yılında Hegel’in **Tinin Görüngübilimi** isimli eserini Fransızcaya çevirmiştir. 1946 yılında Hyppolet’in **Hegel’in Tinin Görüngübiliminin Yapısı ve Kökenleri (Genése et Structure de la Phénoménologie de L’Esprit de Hegel)** isimli eseri ve onu müteakiben Alexander Kojève’in **Hegel Okumaya Giriş (Introducion á la Lecture de Hegel)** başlıklı çalışması yayımlanmıştır. Tüm bu

⁷⁵ Hegelci Marksizm “Batı Marksizmi” olarak da bilinmektedir. Robert Young, **Beyaz Mitolojiler**, Çev., Can Yıldız, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2000, s. 15.

⁷⁶ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 110.

⁷⁷ Ibid., s. 109.

⁷⁸ Stephen Priest, **Merleau-Ponty**, London, Routledge, 1998, s. 2.

⁷⁹ Ibid., s. 1.

⁸⁰ Richard J. Lane, **Jean Baudrillard**, London, Routledge, 2000, s. 10.

çabalar Fransa’da Hegel düşüncesine dönük canlı bir ilginin gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır.

Hegel felsefesine duyulan ilgi 1940’ların ortalarına doğru öyle artmıştır ki 1930 yılında Alexandre Koyré Fransa’da Hegelci bir düşünce okulu olmadığını söylüyorken 1946 yılında Merleau-Ponty, “Marx ve Nietzsche’nin felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz gibi geçtiğimiz yüzyılın bütün büyük felsefi fikirlerinin kaynağı(nın) Hegel” olduğunu öne sürebilmektedir.⁸¹ Merleau-Ponty’ye göre varoluşçu düşünürlerin pek çoğu Hegel’e neler borçlu olduklarının bilincinde değillerdir ve bu nedenle de onun felsefi sistemini reddetmeye çalışmaktadırlar.⁸² Hegel’in bu dönemden sonraki Fransız düşüncesine yaptığı etki o denli güçlüdür ki Vincent Descombes, çağdaş Fransız felsefesini değerlendirdiği klasik çalışmasında 1960 sonrası çağdaş Fransız felsefesini “Hegelci diyalektik”ten kurtulma çabası olarak değerlendirir.⁸³ Ona göre post-yapısalcılık da yine Hegel’in felsefesi ile bir hesaplaşma girişimidir. Hegel’in diyalektik kuramı Varoluşçuluğun da etkisiyle 1960’lı yıllara kadar çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde en muteber düşünme yöntemi olarak karşımıza çıkar. Öyle ki Descombes, 1960’lara kadar bir düşüncenin diyalektik olmadığını söylemenin o düşünceye yöneltilebilecek en ağır eleştiri olduğunu belirtir.⁸⁴

Çağdaş Fransız düşüncesindeki tüm bu yönelimler en temelde Kartezyen düşünceye, pozitivism, rasyonalizme, deneyciliğe ve tabii ki III. Cumhuriyet’in siyasi ideallerine karşı bir düşünce çizgisi yaratma amacına hizmet ediyordu. 1930’lardan itibaren bu ortamda kendisini en belirgin şekilde ortaya koyan düşünce hareketi ise Varoluşçuluk olmuştur. Jean Paul Sartre, Merleau-Ponty ve Simon de Beauvar’ın öncülük ettikleri⁸⁵ Varoluşçuluk, Aydınlanma aklının egemenliğine karşı irrasyonaleiteyi, modern hakikat vurgusuna karşı “absürd olan”ı öne çıkaran,

⁸¹ Vincent Descombes, **Modern French Philosophy**, Çev., L. Scott-Fox ve J. M. Harding, 12. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 11.

⁸² Priest, **Merleau-Ponty**, s. 38.

⁸³ Descombes, **Modern French Philosophy**, s. 75.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Kimi düşünürler Varoluşçuluk akımını Sören Kierkegaard’a kimileri de Alman felsefeci Martin Heidegger’e dayandırmaktadırlar. Buna karşılık Jean Paul Sartre varoluşçuluğu ikiye ayırmaktadır. Karl Jaspers ve Gabriel Marcel gibi Katolikler tarafından temsil olunan dini varoluşçuluk ile Heidegger, çeşitli Fransız düşünürleri ve Sartre tarafından temsil edilen tanrıtanımaç varoluşçuluk. Jean Paul Sartre, **Varoluşçuluk: Existentialisme**, Çev., Asım Bezirci, İstanbul, Yazko, s. 54-55.

varoluşun özden önce geldiğini savunan bir akımdır. Savaş arası dönemde ortaya çıkan ve dönemin Fransız entelektüellerinin ümitsizliğini ve çöküntü halini ele veren Varoluşçuluk, ilk olarak hümanist ve bireyci yönü ağır basan edebi bir yönelim olarak gündeme gelmiştir. Büyük oranda fenomenolojinin etkisiyle bireyi (özneyi) “anlamın kaynağı” olarak gören Varoluşçu düşünürler bu yönüyle kelimenin tam anlamıyla hümanist bir düşünce çizgisini paylaşırlar. Özerk ve rasyonel birey anlayışını çözümlerlerinin merkezine yerleştiren Varoluşçular, bu nedenle önce yapısalcıların daha sonrasında ise post-yapısalcıların eleştirilerine muhatap kalırlar. Jean Paul Sartre ve Merleau-Ponty’nin 1930’lardaki yazıları çağdaş Alman düşüncesinden, özellikle de Edmund Husserl, Max Scheler ve Martin Heidegger’in fikirlerinden belirgin izler taşımaktadır. Sartre, Raymond Aron’un yardımıyla Berlin’de bulunan Fransız Enstitüsü’nde bir süre çalışmış ve burada Husserl ve Heidegger’in fikirlerini daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur.⁸⁶

İkinci Dünya Savaşı patlak verdikten çok kısa bir süre sonra Almanya Fransa’ya savaş açar ve ordularını Paris’e doğru sürer. Liddell Hart’ın “Almanya’nın Batı’yı işgali”⁸⁷ olarak tanımladığı bu süreçte Paris ve daha sonra Fransa’nın tümü işgal edilir. Fransa’nın Almanya tarafından işgal edilmesinin ardından barış antlaşması imzalanır ve ardından III. Cumhuriyet’i yıkan ve başkent ilan ettiği Vichy kenti nedeniyle Vichy hükümeti olarak anılan yeni bir hükümet tesis edilir. Marshall Pétain’in başkanlık ettiği ve bir işgal hükümeti olarak görev yapan bu hükümet Fransız toplumunun önüne “vazife”, “aile”, “vatan”, “birlik” gibi idealler koyar. Bunu fırsat bilen Drieu la Rochelle ve Robert Brasillach gibi radikal sağcı entelektüeller Fransa’da faşist bir idarenin tesisi için çalışmaya başlarlar.⁸⁸ Almanya’nın Fransa’yı işgalinin ilk dönemlerinde herhangi bir toplumsal direniş söz konusu olmaz. Bunun en bariz nedeni sol kanat Fransız entelektüellerinin Fransa’yı faşizme ve nasyonal sosyalizme karşı koruyacak bir güç olarak gördükleri Sovyetler Birliği’nin 1939 yılında Hitler ile antlaşma imzalamasıdır. Bu durum pek çok Fransız entelektüelinde büyük bir hayal

⁸⁶ Jean-Paul Sartre, Alexandre Astruc ve Michel Contat, **Sartre by Himself**, New York, Urizen Books, 1978, s. 40.

⁸⁷ B. H. Liddell Hart, **History of the Second World War**, 7. ed., London & Sydney, Pan Books, 1982, s. 71.

⁸⁸ Drake, **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, s. 6.

kırıklığına yol açmış ve Fransız Komünist Partisi'nden ayrılmalarını beraberinde getirmiştir. Bunun yanında bu ortamda Raymond Aron gibi kimi entelektüeller de Gaulle'ün ekibine katılırken, Jean Paul Sartre ve Merleau-Ponty örneğinde olduğu gibi kimi entelektüeller de siyasi direniş örgütleri kurmuşlardır.

Fransız Komünist Partisi Almanya'nın Rusya'yı 1941'deki işgaline kadar Fransa'daki direniş sürecini resmi olarak desteklememiştir. Komünist Parti 1941 yılının sonunda direnişi destekleyen yazarlardan müteşekkil olmak üzere gizli bir ulusal örgüt kurmuş,⁸⁹ bu durum Fransız Komünist Partisi'nin sol kanat Fransız entelektüelleri nezdinde yeniden ve hatta eskisine nazaran çok daha fazla saygınlık kazanmasına yol açmış ve Fransız Komünist Partisi'nin bu saygınlığı savaş sonrasında da devam etmiştir. 1942 senesinden sonra entelektüeller arasında direniş daha çok yaygınlaşmış ve daha etkili hale gelmiştir.

1944 yılında Paris Alman işgalinden kurtulur. Ancak her ne olursa olsun Almanya'nın Fransa'yı işgali Fransız entelektüelleri üzerinde çok derin izler bırakmıştır. Nazi yanlısı entelektüeller gittikçe daha kötümser bir ruh haline bürünürler. Otorite, hiyerarşi, ırkçılık ve şovenizmi savunan pek çok entelektüel işgal hükümetiyle işbirliği yaparlar. De Gaullecüler, komünistler, cumhuriyetçiler ve demokratlar ise bu dönemde hep birlikte özgürlük, demokrasi, hukuk devleti ve adalet temalarını işlemeye başlarlar.⁹⁰

Avrupa'yı tahrip, Amerika Birleşik Devletleri'ni taltif eden İkinci Dünya Savaşı'nın ardından uluslararası ilişkiler sahnesinde Soğuk Savaş, sömürgeleştirme politikaları ve kalkınma programları başta olmak üzere birtakım yeni gelişmeler gündeme gelir. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa coğrafyası ABD ile SSCB arasındaki gerilimin en somut olarak açığa çıktığı coğrafyaların başında gelmektedir. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerika önderliğinde örgütlenmeye başlanan yeni dünya düzeni belli başlı Avrupalı güçler için söz konusu

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., s. 6-7. Savaş sonrasında Soğuk Savaş şartları dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Fransa'da da akademisyenlerin ve entelektüellerin faaliyetlerini ve zihinsel gündemlerini ciddi bir biçimde etkilemiştir. Niyazi Berkes, İkinci Dünya Savaşı'ndan bir yıl sonra kaleme aldığı eserinde Fransız siyasetindeki aktörleri sağcı partiler, solcu partiler ve merkez partileri olmak üzere üçe ayırır. Ona göre “reaksiyonerler, muhafazakârlar, liberal muhafazakârlar ve müstakiller” sağda, “mutediller, progresifler, liberaller” merkezde ve “mutedil sosyalistler, sosyalistler [ve] komünistler” ise solda yer alırlar. Berkes, **Siyasî Partiler: İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da**, s. 120.

gerilimden daha fazlasını ifade etmektedir. ABD, Batılı devletlerin Batı dışı dünya ile olan ilişkilerini yeniden gözden geçirmesi gerektiğini öne süren bir dış politika çizgisi izlemeye başlamış ve artık Batılı devletlerin Batılı olmayan devletleri sömürgeleştirmesi esasına dayalı dış politikalarını gözden geçirmeleri gerektiğini iddia etmiştir. Buna göre, İngiltere ve Fransa başta olmak üzere Avrupalı sömürgeci devletlerin halihazırdaki sömürgelerine siyasi olarak bağımsızlık vermeleri gerekiyordu. Sömürgesizleştirme siyaseti ile ABD bir yandan eski sistemi bütünüyle tasfiye ederek kendisine Batı içerisinde bir rakip çıkmasını önlemeyi, bir diğer taraftan da Soğuk Savaş ortamında Batı dışı ülkeler nezdinde güven ve dolayısıyla da destek toplamayı hedeflemiş oluyor, böylelikle dünya lideri olma konumunu perçinleyeceğini düşünüyordu. Buna karşılık sömürgeciliğin bir siyasi kültür halini aldığı ve iktisadi kaynakların kayda değer bir kısmının bu siyasi kültüre bağımlı bulunduğu Fransa için ABD'nin öngördüğü sömürgesizleştirme politikası kolay kabullenilebilir bir politika değildi. Durum böyle olsa da “reelpolitik” bunu mecbur kılmış, Fransa, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD öncülüğünde oluşturulan sömürgesizleştirme politikasına destek vermek durumunda kalmıştır.

Savaş sonrasında Fransız devleti Amerikan eksenli bir kalkınma ve modernleşme politikası izlemeye başlamıştır. Tüm bu gelişmeler Fransız düşünürlerinin büyük bir kesiminde rahatsızlık meydana getirmiş, sağ kanat Fransız entelektüelleri Amerika'nın sömürgesizleştirme siyasetine destek verilmesine, sol kanat Fransız entelektüelleri ise Amerikan eksenli kalkınma stratejileri oluşturulmasına karşı çıkmışlardır. Fransa'da uygulamaya konmak istenen Amerikan destekli kalkınma stratejileri, o tarihlerde birçok ülkede olduğu gibi kısa ve orta vadeli planlar doğrultusunda yürürlüğe konmaktaydı. Fransa'da bu planlardan ilki 1946 yılında Jean Monnet tarafından Fransa'nın ekonomik istikrarını ve daha sonra da büyümesini sağlamak, böylelikle de başarılı bir modernleşme politikası ortaya koymak amacıyla gündeme gelen Monnet Planı'dır. Monnet Planı sanayinin yeniden yapılanmasını, tarımın geliştirilmesini, başarılı bölgesel kalkınma stratejileri ortaya konmasını, toplumsal yapıdaki sorunların ortadan kaldırılmasını hedeflemekteydi.⁹¹ Fransa, 2. Dünya Savaşı sonrasında bu plan doğrultusunda bir toplumsal seferberlik

⁹¹ John Ardagh, **The New France De Gaulle and After**, Middlesex, Penguin Books, 1968, s. 46.

başlatmıştır. Tüm bu gelişmeler savaş sonrası Fransız düşüncesinin başlıca gündem maddelerini oluşturmuş, Amerika'nın öngördüğü kalkınma politikalarına karşı çıkan, bunun yanında sömürgelerdeki direniş hareketlerine kulak vererek sömürgelere bağımsızlıklarının verilmesi gerektiğini vurgulayan muhalif düşünürlerin hâlihazırdaki durumdan duydukları rahatsızlıklar 1950 sonrası Fransız düşüncesinin güzergâhını belirleyen en önemli faktörlerden birisi olmuştur. Bu, Baudrillard'ın ait olduğu neslin hangi düşünce ikliminde yetiştiğini göstermesi açısından son derece önemlidir.

Fransa, savaşın ardından sömürgelerinden bir bir çekilmeye başlar. 1954 yılında Fransız sömürge yönetimine karşı direnişin yoğunlaştığı Hindiçi'nden çekilmek zorunda kalan Fransa, bundan iki yıl sonra da Tunus ve Fas'a bağımsızlık vermeye mecbur kalır. Ancak Fransa'nın yaşadığı esas kriz Cezayir'de kendisini gösterecektir. Fransa'nın Kuzey Afrika'daki en eski sömürgesi olan Cezayir, 1954 yılında Fransa'ya karşı ayaklanır ve dört yıl boyunca Cezayir'de Fransız sömürge güçleri ile sömürge karşıtı direnişin öncülüğünü yapan Cezayir Milli Kurtuluş Cephesi arasında kanlı bir savaş yaşanır. Sonuçta Fransız hükümeti, dönemin uluslararası ilişkilerinde egemen olan yönelimlerin de etkisi ile 1958 yılında Cezayir Milli Kurtuluş Cephesi ile anlaşarak Cezayir'den çekilme kararı alır. Fransız hükümetinin bu kararı almasında Fransız kamuoyunun büyük bir bölümünün Cezayir Milli Kurtuluş Cephesi'nin taleplerine kulak verilmesi gerektiği yönünde bir kanaate sahip olmasının da rolü büyüktür.⁹² Ne var ki Cezayir'de bulunan Fransız askerleri kendi hükümetlerinin kararına muhalefet etmişler ve çekilmeyi reddetmişlerdir. Bu gerilim çok kısa süre içerisinde Fransa'da iç siyasetin tıkanma noktasına gelmesine yol açar. Bir savaş kahramanı olarak tanınan Charles de Gaulle, bu krizi çözmesi beklentisiyle göreve çağrılır ve aynı yıl de Gaulle göreve başlar. Yeni bir başkanlık sistemi oluşturan ve yine yeni bir anayasa hazırlayan, saldırgan bir dış politika çizgisi tutturana de Gaulle, uzun vadede, özellikle Fransız düşünürlerinin muhalefet ruhunu

⁹² John Talbott, "French Public Opinion and the Algerian War: A Research Note," **French Historical Studies**, C. 9, No. 2, 1975, s. 358.

daha da ateşleyen bir siyasi figür olarak öne çıkar. Bu dönemde Fransız düşüncesi içerisinde radikal bir iktidar karşıtlığı ve eleştirisi belirgin bir tutum halini alır.⁹³

Fransa'nın siyasi tarihinde pek çok örneğine rastladığımız askeri darbe girişimleri ve asker kökenli siyasetçiler etrafında oluşturulan kahramanlık kültürü Fransız siyasi kültüründe militarist politika anlayışının ne denli güçlü olduğunu gözler önüne serer. General Boulanger'in başarısız darbe girişiminden, bir savaş kahramanı olarak takdir gören de Gaulle iktidarına kadar birçok örnek Fransa'da siyasal süreçleri biçimlendiren radikal askerî müdahalelerin önemini ortaya koymaktadır. On dokuzuncu yüzyıldan beridir Fransız siyasi kültüründe askerî ve polisiye çözüm (ve tedbirlere) özel bir önem atfedilmektedir. Bu durum Fransa'da entelektüeller ile siyasi iradenin sık sık karşı karşıya kalmalarını beraberinde getirmiş, bu karşılaşmalar sonucunda entelektüeller diğer Avrupalı muadillerinden çok daha fazla siyasallaşmışlardır. Bu siyasallaşma entelektüellerin ürettikleri metinlerin dilini bir propaganda diline dönüştürmekten çok, zihinsel gündemlerinin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Her ne kadar Baudrillard hakkında yapılan incelemelerde bu konuya hiç değinilmemişse de, Baudrillard'ın da dâhil olduğu düşünce geleneğinin özünde toplumun ve siyasetin militarizasyonuna karşı direnme arzusu yer almaktadır. Daha ileride göstermeye çalışacağımız gibi Baudrillard, Fransa'daki siyaset, toplum, ekonomi ve kültür alanlarındaki bu militarizasyonu en temel tahakküm biçimi olarak telakki etmektedir.

İki büyük dünya savaşının yarattığı ağır tahribat ve sömürgeci bir devlet olan Fransa'nın sömürgelerinde yaşadığı sistem krizi, yoğun bir felsefe mirasına sahip Fransız entelektüellerini rasyonalizm başta olmak üzere Aydınlanma felsefesinin başlıca ideallerini bir kez daha sorgulamaya ve Kartezyen düşünce geleneği ile hesaplaşmaya itmiştir. Roland Barthes 1957 tarihinde "günümüzde Marx'ın proletarya için tasvir ettiği bütün ahlaki ve siyasi şartları haiz olanlar sömürge halkları"dır der.⁹⁴ Bu söz savaş sonrası Fransız eleştirel düşüncesinin öncelikleri hakkında da bir fikir vermektedir. Fransız düşüncesi içerisinde Amerikan dünya egemenliğinin yarattığı etkiler kadar, Fransa'nın, sömürgesi Cezayir'de uyguladığı

⁹³ Mike Gane, "Lyotard's Early Writings: 1954-1963," **Politics Of Jean-Francois Lyotard**, Ed., Chris Rojek, 1998, s. 139.

⁹⁴ Roland Barthes, **Mythologies**, New York, Hill and Wang, 1972, s. 148.

politikaların doğurduğu sonuçlar da önemlidir. Bu bağlamda Sartre, Althusser, Derrida ve Lyotard'ın tümünün ya Cezayir doğumlu olduklarını ya da Cezayir savaşına tanıklık ettiklerini bilmekte yarar vardır.⁹⁵

Kartezyen düşünceye ve Aydınlanma felsefesine yöneltilen eleştiriler, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından daha da artar. Comte ile başlayan, Durkheim ile devam eden sosyal bilim geleneği birçok Fransız düşünür tarafından eleştiri konusu yapılır ve pozitivism ve nesnelcilik karşıtlığı öne çıkar.⁹⁶ Bununla birlikte savaşın sona ermesinin ardından Fransa'da, Avrupa'nın birçok ülkesinde olduğu gibi Marksizm geniş bir ilgiye mazhar olur. Savaş sonrasında Marksizmin Fransız entelektüellerinin gündemine yoğun bir biçimde girmesinin en temel sebebi, ABD'den sonra savaştan güçlü bir biçimde çıkan Sovyetler Birliği'nin bu gücüne paralel olarak dünya siyasetinde söz sahibi olmaya çalışması ve bu çerçevede Avrupa'daki Marksist oluşumları teşvik etmesidir. Fransız Komünist Partisi etrafında toplanan Sovyet yanlısı siyasal aktörlerin savaştan sonra kendilerine daha fazla alan bulmalarına koşut bir biçimde Marksizm Fransız entelektüelleri arasında popüler bir ilginin konusu haline gelir. Marksizmin bu dönemde Fransız düşünce dünyası içerisinde egemen düşünce kalıplarına yön veren bir çerçeve halini almasında bir yandan SSCB lideri Stalin'in dünya politikasından destek bulan bir diğer yandan da hem bu politikaların Marksizmi temsil etmesinden rahatsızlık duyan hem de Fransa'daki siyasi sistemden hoşnut olmayan entelektüellerin yarattıkları canlı tartışma ortamının etkisi büyüktür. Sol kanat Fransız entelektüelleri arasında baş gösteren bu canlı tartışma ortamı içerisinde hattın bir ucunda Fransız Komünist Partisine yakın entelektüeller yer alırken, diğer ucunda Marksizmin Bolşevik yorumunu kıyasıya eleştiren ve Fransız Komünist Partisi'ne katılmayı reddeden entelektüeller yer alır. Leninist, devrimci, hizipçi ve enternasyonal bir çizgiyi benimseyen Fransız Komünist Partisi'nin⁹⁷ güçlenmesi bir yandan ona yakın entelektüeller arasında bir canlılık yaratırken bir diğer yandan onun fikirlerini benimsemeyen sol kanat Fransız entelektüellerinin Marksizmin temas ettiği tartışma konuları üzerine eğilmelerini de

⁹⁵ Young, **Beyaz Mitolojiler**, s. 11.

⁹⁶ Gane, "Lyotard's Early Writings: 1954-1963," s. 141.

⁹⁷ Cyrille Guiat, **French and Italian Communist Parties: Comrades and Culture**, London, Frank Cass Publisher, 2002, s. 2.

beraberinde getirmiştir.⁹⁸ Marksizmin Stalinist yorumunu kabul etmeyen sol kanat Fransız entelektüelleri, Marksizmin özgünlüğü meselesini tartışmaya açmışlar, gerçek Marksizmin ne olduğu sorusunun cevabını vermeye çalışmışlardır.

Fransız Komünist Partisi etrafında kümelenen entelektüellerin temsil ettiği Marksist anlayışı kabul etmeyen sol kanat Fransız entelektüelleri, 1920’li yıllarda Avrupa’da gündeme gelen ve George Lukács’ın **Tarih ve Sınıf Bilinci**⁹⁹ isimli çalışmasının kaynaklık ettiği “Batı Marksizmi” geleneğine dayanmayı tercih etmişlerdir. Lukács’ın tezlerinin en dikkat çeken yanı, Bolşevik İhtilalinin Avrupalı Marksist entelektüellerin pek çoğu nezdinde olumlu bir gelişme olarak nitelendiği bir dönemde, Bolşevik İhtilali’nin gerçek bir Marksist devrim olarak nitelenemeyeceğini vurgulamasıdır. Hegel ve Marx arasında güçlü bir ilişki olduğunu ileri süren ve Ortodoks Marksist anlayış tarafından temsil edilen materyalist ve ekonomik determinist perspektifin geçersizliğini savunan, buna karşılık tarihin önemini vurgulayan Lukács’ın nesneleştirme ve yabancılaşma üzerine yaptığı çözümler Avrupalı sol kanat entelektüellerinin dikkatlerini üzerine toplamıştır.

Bu ortamda, Almanya’da ortaya çıkan ve Frankfurt Okulu olarak adlandırılan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü bünyesindeki entelektüellerin geliştirdiği fikirler de yine Batı Marksizminin gelişmesine hizmet etmiştir. Max Horkheimer ve Theodor Adorno başta olmak üzere bu enstitü etrafında kümelenen düşünürler, yaşadıkları dünyada kapitalizmin inşa ettiği tahakküm mekanizmaları ile mücadelede ekonomik determinizmin ve vulgar materyalizmin yetersizliğine dikkat çekmişlerdir. Batı Marksizmi, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal’in temsil ettiği vulgar ekonomik determinist anlayışa karşı olan ve kültür, ideoloji ve “üstyapı unsurları”nı esas alan bir Marksizm anlayışına atıfta bulunmaktadır.¹⁰⁰ Batı Marksizmini gündeme getiren başlıca saik, Avrupalı Marksistlerin daha önce “devrimci bir güç” olarak telakki

⁹⁸ Raymond Aron İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesinin ardından Fransız entelektüellerinin birbirleri ile ve Komünistlerle “ilginç bir diyaloga” girdiklerini ve bu diyalog sonucunda birçok kitap ve çalışma yayımladıklarını belirtir. Aron, "The Impact of Marxism in the Twentieth Century," s. 19.

⁹⁹ George Lukács’ın ilk baskısı 1927 yılında yapılan **Tarih ve Sınıf Bilinci** isimli çalışması Fransızca’ya 1960 senesinde çevrilmiştir. Eserin Türkçesi için bkz., George Lukács, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, Çev., M. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

¹⁰⁰ Stuart Hall, "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems," **Culture, Media, Language**, Ed., Stuart Hall et. all, London, Hutchinson, 1980, s. 25.

ettikleri “işçi sınıfı”na ilişkin yaşadıkları hayal kırıklığı ve Rusya’da Marksist bir devrimin gündeme gelmesinin yarattığı şaşkınlık halidir.

Söz konusu entelektüeller, tarihin dönüştürücü gücü olarak görülen toplumsal sınıfların faşizmin yükselişine ve kapitalist sistemin idamesine sağladığı katkı dolayısıyla artık geleneksel Marksist mücadele ve çözümleme tarzlarının geçersiz hale geldiğini savunmuşlardır. Dahası bu entelektüeller faşizmin ve kapitalizmin tahakküm altına alıcı yanlarının kaynağında bizzat Aydınlanma aklının, “araçsal akıl”ın olduğunu vurgulamışlar, eleştirilerini Aydınlanma felsefesine yöneltmişler, ilerlemenin teleolojik boyutlarına ilişkin geleneksel hal almış yargıları tartışmaya açmışlardır.¹⁰¹ Bu çerçevede bilim ve teknolojiyi de eleştiren Frankfurt Okulu düşünürleri, bilim ve teknolojinin, son noktası faşizm olan kapitalizmin hizmetinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu düşünürler pozitivistimin yaygın bir biçimde eleştirilmeye başlandığı bir dönemde söz konusu değerlendirmelerini ortaya koymuşlardır. Bu dönemde Theodor Adorno ve Hans Albert arasında cereyan eden polemikte olduğu gibi bir düşünceyi mahkum etmek için ona “pozitivist” damgasını vurmak yeterli görünmektedir.¹⁰² Horkheimer ve Adorno birlikte kaleme aldıkları **Aydınlanmanın Diyalektiği** isimli eserde, faşizmi Aydınlanma aklının insanlığı getirdiği bir nokta olarak değerlendirmiş ve Aydınlanma’nın totaliter mantığını eleştirmişlerdir.¹⁰³ Buna karşılık Batı Marksizmi kapitalizmin “ekonomik hareket yasalarının incelenmesi, burjuva devletinin politik aygıtının analizi, burjuva devletinin yıkılması için gereken sınıf mücadelesinin stratejisi gibi tarihi maddeciliğin klasik geleneklerinin en önemli alanlarında bilinçli bir suskunluğa” girmiştir.¹⁰⁴ Kültürel Marksizm ya da Batı Marksizmi Hegel felsefesinin yeniden gündeme gelmesinde çok önemli bir katkı sağlamıştır. Hegelcilik yalnızca Fransa’da değil, Avrupa’nın diğer bölgelerinde de Ortodoks Marksizmi gözden geçirmenin bir aracı olarak öne çıkmıştır.

İlginç bir biçimde Marksizmin Bolşevik yorumuna ve ekonomik determinizm anlayışına yapılan itirazlar, Marx’ın 1920 yılında Sovyetler Birliği’nde kurulan ve

¹⁰¹ Stephen Bronner, **Of Critical Theory and its Theorists**, New York, Blackwell, 1993, s. 5-6.

¹⁰² Adorno ve Albert birbirlerini karşılıklı olarak “pozitivist” olmakla suçlamışlardır. Johan Heilbron, "Auguste Comte and Modernist Epistemology," **Sociological Theory**, C. 8, No. 2, 1990, s. 153.

¹⁰³ Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, **Dialectic of Enlightenment**, Çev., John Cumming, New York, Herder and Herder, 1972.

¹⁰⁴ Perry Anderson, **Batı'da Sol Düşünce**, Çev., B. Aksoy, İstanbul, Birikim Yayınları, 1982, s. 72.

David Riazanov'un başkanlık ettiği Marx-Engels Enstitüsü'nün gün yüzüne çıkardığı **Alman İdeolojisi, Feuerbach Üzerine Tezler** ve özellikle de **1844 Elyazmaları** isimli metinlerine dayanarak gündeme gelmiştir. İlk olarak Frankfurt Okulu etrafındaki düşünürlerin ilgisini çeken bu metinler, zamanla "ortodoks Marksizm" karşıtı Fransız entelektüellerince de temel alınmaya başlanmıştır. Söz konusu metinlerin gün yüzüne çıkmasına paralel olarak, Marx'ın düşüncelerindeki felsefi boyuta daha fazla vurgu yapılmaya başlanmıştır. Batı Marksizmini inşa eden düşünürler, adeta Marksizmi arındırmak saikiyle hareket etmişler ve Sovyetler Birliği'nin devlet ideolojisi halini almış olan Marksizme karşılık, Marx'ın metinlerindeki kültürel, insani ya da felsefi boyutu öne çıkarmışlardır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Jean Paul Sartre'in öncülüğünü yaptığı hümanist Marksizm yorumu da böylesi bir bağlamda gündeme gelir. Zaten Marksizmin Fransız düşünce ve siyaset dünyasında kendisine bu denli yer bulmasında savaş sonrasında Varoluşçuluk ile Marksizm arasındaki yakınlaşmanın etkisi büyüktür. Jean Paul Sartre başta olmak üzere pek çok Varoluşçu düşünür İkinci Dünya Savaşı ile birlikte önceki hümanist ve bireyci perspektiflerini Marksist bir çizgi ile birleştirmişlerdir. Jean Paul Sartre, Marksizmle yakınlaşmaya başladıktan sonra daha öncesinde insanın yalnızlığının sebebi olarak gördüğü ve dışladığı toplumu ihmal edilmemesi gereken bir varlık olarak değerlendirmeye başlamıştır.¹⁰⁵ Bununla birlikte Sartre Marksizmi hümanist bir perspektifle yorumlamış ve Marksizm içerisinde "birey"e de bir yer bulmuştur.¹⁰⁶ Raymond Aron Merlau-Ponty ve Sartre'in İkinci Dünya Savaşı patlak vermeden önce ne Marksist bir kimliğe sahip olduklarını, ne de Marksizmi ciddi bir biçimde tahlil ettiklerini belirtir. Aron'a göre söz konusu dönemde Varoluşçu düşünürlerin yazıları ekonomik problemler hakkında fikir verici nitelikte olmadığı gibi, modern toplumların doğası ve muhtemel toplumsal sistemler hakkında da herhangi bir bilgi içermemektedir.¹⁰⁷ Buradaki dönüm noktası İkinci Dünya Savaşı'dır.¹⁰⁸ Sartre'in savaş yıllarında dokuz ayını esir

¹⁰⁵ Pivcevic, **Husserl and Phenomenology**, s. 140-141.

¹⁰⁶ Ibid., s. 141.

¹⁰⁷ Aron, "The Impact of Marxism in the Twentieth Century," s. 19.

¹⁰⁸ Ibid.

kampında geçirmesi onu “fildişi kulesinden ayrılmaya” zorlamış, onun siyasi bir düşünce çizgisine kaymasına sebep olmuştur.¹⁰⁹

Sartre 1941 yılında Merleau-Ponty ile birlikte “Sosyalizm ve Özgürlük” isimli elli kişilik bir grup oluşturmuş ve aynı yıl yüz sayfalık bir siyasi broşür kaleme almıştır. Bu broşürde ütopyik sosyalizmin etkisinde kaldığı açıkça anlaşılan Sartre, komünizm karşıtı bir dil kullanmıştır.¹¹⁰ “Sosyalizm ve Özgürlük” isimli grup, Avrupa’da İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonraki dönemde örgütlenecek sol tabanlı daha geniş çaplı entelektüel ve siyasi grupların habercisi niteliğindedir. Savaş yıllarında **Oluş ve Hiçlik** gibi felsefi eserler kaleme alan Sartre aynı zamanda edebi metinler de üretmiş ve pek çok eseri savaşın hemen ardından, önce Fransa’da daha sonra da dünyanın birçok yerinde yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Sartre’ın bu ünü onun Fransa’da Marksizme kazandırmak istediği varoluşçu ve hümanist formun daha geniş tabanlı bir platformda tartışılmasına yardımcı olmuştur.

Sartre 1944 yılında yine Merleau-Ponty ile birlikte, daha sonraki yıllarda Baudrillard’ın ilk çevirilerinin yayımlayacak olan **Les Tempes Modernes** isimli bir dergi çıkarır. Sartre ve Merleau-Ponty **Les Tempes Modernes**’in başyazısında Husserl ve Heidegger’den nasıl Hegel ve Marx’a doğru yöneliklerinin açık ipuçlarını verirler.¹¹¹ Ne var ki Sartre bu tarihten itibaren giderek Marksizme daha fazla yakınlaşmaya başlamış, süreç içerisinde “tarihin Marksist felsefenin kusurlu olduğunu açığa çıkardığı”¹¹²ni iddia eden Merleau-Ponty ile yolları ayırmıştır.¹¹² Sartre’ın Marksizme yakınlaşmasında Stalin’in temsiliyetindeki Marksizm yorumuna karşıt, Avrupamerkezci bir Marksizm yorumu inşa etme iştiağı göze çarparken, Merleau-Ponty, Marksizmin Sovyetler Birliği’nde bir devlet ideolojisine dönüşmesinin Marksizmin özüne aykırı olmadığını ifade etmiş ve bu nedenle de süreç içerisinde kendisini Marksist çizgiden geri çekmiştir.¹¹³

Sartre, hümanizm ile Marksizm arasında bir köprü kurarken Marx’ın gençlik dönemi yazılarını temel almaktadır Sartre’ın “varoluşçu Marksizmi” bir yandan Karl

¹⁰⁹ Mike Gane, **French Social Theory**, London, Sage Publication, 2003, s. 102.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ John Heckman, "Preface," **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Ed., Jean Hyppolite, Evanston, Northwestern University Press, 1974, s. xvi.

¹¹² Young, **Beyaz Mitolojiler**, s. 50.

¹¹³ Ibid., s. 51. Ali Akay, Merleau-Ponty’nin 1965 sonrasında “Marksizmi ve onun alanını” terk ettiğini belirtir. Ali Akay, **Tekil Düşünce**, 2. ed., İstanbul, Afa Yayınları, 1999, s. 37.

Marx'ın “yabancılaşma” ve “praxis” kavramlarından hareket ederken, bir diğer yandan da Saint Simon'un “yeni ahlak ve toplum talebi”ni yeniden gündeme getirir.¹¹⁴ Marksizmin hümanist bir yorumunu yapmaya çalışan Jean Paul Sartre, böylelikle bir yandan eserlerinde yalnızlık, çaresizlik ve kötümserlik temalarını işleyen kimi Fransız entelektüellerine bir tutamak sunmuş, bir diğer yandan da yaptığı yeni Marksizm yorumu ile sabık Marksistlerin eleştirilerini üzerlerine çekmiş ve yeni bir tartışma ortamının yaratılmasına hizmet etmiş olmaktadır.

1950'lerle birlikte varoluşçuluk Fransız düşüncesindeki kuramsal tartışmaların merkezine oturur. Varoluşçuluğun uluslararası alandaki etkinliği de yine bu dönemde hissedilir. Fransız düşüncesi içerisinde Sartre'ın temsilini üstlendiği bu düşünce çizgisi 1960'lara kadar egemenliğini korumayı başarmıştır. Sartre'ın hümanist, varoluşçu Marksizm yorumu 1960'lı yıllarla birlikte, Claude Lévi-Strauss'un en önemli öncülerinden bir tanesi olduğu yapısalcı düşünce tarafından sarsıcı eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.

Savaş sonrası Fransız düşünce dünyasında Marksizmin ve radikal düşüncenin bu denli güçlenmesi muhalif bir siyasal dil ve toplumsal ortam inşa etmeye çalışan örgütlü düşünce hareketlerinin de tarih sahnesine çıkmasına vesile olmuştur. Bunlar içerisinde gerek çağdaş Fransız düşüncesi içerisinde bıraktığı etki bakımından gerekse de Baudrillard'a yaptığı tesir açısından en kayda değer olanının hangisi olduğu sorulsa, hiç kuşkusuz bu sorunun cevabı Uluslararası Durumcular (Sitüasyonistler) hareketi olurdu.

Patrick Seale ve Maureen McConville'in “sürrealistlerin son moda temsilcisi” olarak nitelediği¹¹⁵ “Uluslararası Durumcular” resmen 1957'de kurulmasına rağmen oluşum hazırlıkları 1950'lerin başlangıcına kadar geri gitmektedir.¹¹⁶ Bu hareket İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'sında, Guy Debord öncülüğünde, Marksizmin yeni bir yorumu olarak gündeme gelmiştir. Bradley J. Macdonald'ın da ifade ettiği gibi Uluslararası Durumcular genellikle 1968 Mayıs'ında Fransa'da gerçekleşen

¹¹⁴ Gane, **French Social Theory**, s. 102.

¹¹⁵ Patrick Seale ve Maureen McConville, **French Revolution 1968**, London, Penguin Books, 1968, s. 109.

¹¹⁶ Uluslararası Sitüasyonistler hareketinin dağılma tarihi ise 1972'dir.

öğrenci eylemlerindeki rolleriyle tanınırlar da¹¹⁷ esasında onların ortaya koydukları muhalif fikir çizgisi çağdaş Fransız düşüncesinde belirgin izler bırakmıştır. Uluslararası Durumculara göre kapitalizm, daha önceki formlarından farklı olarak, tüketimcilik ideolojisi tarafından şekillendirilen yeni bir gösteri toplumu aracılığıyla toplumsal bir baskı ortamı inşa etmiştir. Gösteri toplumu bireylerin edilgen seyircilere ve depolitik yaratıklara dönüştürüldüğü bir toplumdur ve Guy Debord'a göre verilmesi gereken mücadele bu edilgen seyircileri toplumsal devrimin öncüleri olacak aktif öznelere dönüştürmektir.

Uluslararası Durumcuların görüşlerini yansıtan başlıca yayın organı Guy Debord öncülüğünde çıkarılan ve 1958-1969 tarihleri arasında yayınına devam eden **Internationale Situationiste** dergisidir. Guy Debord tarafından kaleme alınan ve ilk baskısı 1967 yılında yapılan **Gösteri Toplumu** isimli eser de Uluslararası Durumcuların başucu kitabı olmuştur. Guy Debord'ın "gösteri toplumu" tezine mesnet teşkil eden düşünce Feuerbach'a kadar geri götürülebilir. Debord, Feuerbach'ın "çağımız göstergeyi gösterene, kopyayı orjinale, temsili gerçeğe ve görüntüyü öze tercih etmektedir" ifadesini kitabının birinci bölümüne epigraf olarak yerleştirmiş¹¹⁸ ve kitabı boyunca Feuerbach'ın bu teşhisinden yola çıkarak "gösteri toplumu"nun farklı boyutları üzerinde durmuştur.

Guy Debord, çağdaş dünyada gösterilerin sonsuz birikiminin sermaye birikiminden çok daha önemli olduğunu ve hayatın gösteriler tarafından işgal edildiğini ifade etmiştir.¹¹⁹ Marx'ın mülkiyet esaslı olarak tanımladığı toplumsal yapıyı Debord "gösteri" temelli olarak tasavvur etmektedir. Debord'a göre artık "gösteri, yalnızca bir imgeler toplamı olmayıp, imgeler aracılığıyla aktarılan, insanlar arasındaki bir toplumsal ilişki" ortamıdır ve muhataplarına bir anlam dünyası sunmaktadır.

Guy Debord'ın ve Uluslararası Durumcuların Marksizm açısından son derece temel tartışma alanlarından bir tanesi olan "değer" konusunu yeniden tartışmaya açmaları bu konuya Baudrillard'ın da ilgisinin yönelmesini beraberinde getirmiştir. Debord, adı geçen kitabında artık bir ürünün "kullanım değeri"nin önemsiz hale

¹¹⁷ Bradley J. Macdonald, "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi," **Cogito**, Çev., Rita Urgan, No. 14, 1998, s. 203.

¹¹⁸ Guy Debord, **The Society of the Spectacle**, Detroit, Black & Red, 1970, s. 1.

¹¹⁹ Ibid.

geldiğini, “kullanım değeri”nin temelinde “değişim değeri” olduğunu öne sürmüştür. Bu tez, Baudrillard’ın “gösterge değeri” kavramına ulaşmasına öncülük etmiş benzerdir. Çözümlemelerini Fransız toplumundan hareketle ortaya koyan Uluslararası Durumcular, gösteri toplumunun yalnızca Batı toplumları için değil, tüm dünya için bir tehlike olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre, gösteriyi taşıyan toplum, az gelişmiş bölgeleri ekonomik hegemonya aracılığıyla değil, “gösteri toplumu olarak” tahakküm altına alır.¹²⁰ Modern toplum her ne kadar pratikte görünmese de gösteri araçları sayesinde bütün yeryüzünün toplumsal yüzeyini işgal etmiştir.¹²¹

Greil Marcus ve Sadie Plant, Uluslararası Durumcuların fikir babalarının dadacılık ve gerçeküstücülük başta olmak üzere sanat ve siyaset arasında köprü kurmaya çalışan Fransız **avant-garde** sanat çevrelerine mensup isimlerden olduklarını belirtmektedirler.¹²² Guy Debord ve Uluslararası Durumcuların siyasi kaynakları ve motivasyonları ise İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransız toplumsal yapısının arz ettiği durumla doğrudan bağlantılıdır. Debord ve Uluslararası Durumcuların amacı, İkinci Dünya Savaşı’nın ardından hızlı bir modernleşme süreci içerisine giren ve tüketimcilik ideolojisinin yaygınlaştığı Fransız toplumunun yaşadığı sıkıntılara Marksizm başta olmak üzere radikal düşünce geleneklerinden mülhem bir çözüm önerebilmek, hem sanat alanında hem gerçek hayatta bir “devrim” meydana getirebilmektir.¹²³ Uluslararası Durumcular Ortodoks Marksizm’in tersine üretim süreçlerinin ve üretim araçlarının değil, kentin dokusunun ve gündelik hayatın araştırılması gerektiğini öne sürmüşlerdir.¹²⁴

Debord ve arkadaşları Varoluşçuluk akımından ve özellikle de Jean Paul Sartre’ın metinlerinden de etkilenmişlerdir. Sartre’ın insani varoluşun daima özel bir bağlam ya durumda yaşadığı ve kendine ait “durumlar”ı (situations) yaratabileceği yaklaşımından hareket eden Uluslararası Durumcular yeni “durumlar” inşa etmenin

¹²⁰ Vurgu, Debord’a aittir. Ibid., s. 57.

¹²¹ Ibid.

¹²² Greil Marcus, **Lipstick Traces: A Secret History of the 20th Century**, Cambridge, Harvard University Press, 1990, s. 208. Sadie Plant, **The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age**, London, Routledge, 1992.

¹²³ Steven Best ve Douglas Kellner, **The Postmodern Turn**, New York, Guilford, 1997, s. 81-82.

¹²⁴ Ibid., s. 81.

yollarını araştırmışlardır.¹²⁵ Onlar ayrıca G. F. Hegel'in düşüncelerinden, George Lukács'ın, Antonio Gramsci'nin ve Karl Korsch'un Marksizm yorumundan ve de Henri Lefebvre'nin "gündelik hayat eleştirisi"nden etkilenmişlerdir. Uluslararası Durumcular, iktidar ve toplum arasındaki ilişkiyi analiz ederken özellikle Gramsci'nin "toplumsal rıza" ve "kültürel hegemonya" kuramını temel almışlardır. Buna göre iktidarın toplum üzerinde kurduğu tahakküm, baskıya değil rızaya dayanır. Uluslararası Durumculara göre gösteri toplumunda yaşayan bireyler, artık endüstri kapitalizmi dönemindeki gibi yalnızca emekleri sömürülen üreticiler değil, bundan böyle reklamlar ve kitle iletişim araçları aracılığıyla kendilerine sunulanları tüketen ve gittikçe birbirlerine benzeyen insan tekleridir. Özellikle Ortodoks Marksist çizginin dışında düşünce üreten eleştirel düşünürleri önemseyen Guy Debord ve arkadaşları "Sosyalizm ya da Barbarlık" ile "Arguments" gibi gruplarla da yakınlık kurmuşlardır. Uluslararası Durumcular, gösteri toplumu içerisinde dönüştürücü bir rol oynayacak olan iki önemli sınıfın, öğrencilerin ve işçilerin hayatlarının her aşamasında ve bütün toplumsal alanlarda mücadele vermeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.

İnsanları uyuşturan, pasifize eden, atomize hale getiren ve depolitikleştiren gösteri toplumunu¹²⁶ ortadan kaldırmak için kültürel ve toplumsal bir devrim yaratabilecek devrimci öznelerin yaratılması gerekmektedir. Uluslararası Durumcular işçi sınıfının ve üniversite öğrencilerinin bu sistemli yanıltmacanın farkına varabileceklerine inanmışlar ve bütün uğraşlarını böylesi bir "uyanış"ın gerçekleştirilmesi için seferber etmişlerdir. Onlar, bütün amaçlarının toplumu ve gündelik hayatın taksimini yeniden inşa etmek olduğunu dile getirmişlerdir.

Uluslararası Durumcular, bu doğrultuda, gösteri toplumunun kullandığı sembollerini tahrif etmeye dayalı pratik bir mücadele stratejisi benimsemişlerdir. Reklâm afişlerindeki kelimeleri değiştiren, reklâm sloganlarını siyasi sloganlara dönüştüren Uluslararası Durumcular¹²⁷, Paris'in dört bir yanını duvar yazıları ile bezemişler, karikatürler ve kısa filmler yoluyla mesajlarını iletmeye çalışmışlardır. Modern teknolojik araçların "özünde kötü" olmadığını, gösteri toplumuna karşı

¹²⁵ Ibid., s. 81-82.

¹²⁶ Debord, **The Society of the Spectacle**, s. 44.

¹²⁷ Sitüasyonistler bu tür eylemler için "yön değiştirme" anlamına gelen **détournement** terimini kullanmışlardır.

verilecek mücadelede bu araçların imkânlarından yararlanmak gerektiğini düşünen Durumcular, özellikle iletişim teknolojilerinden yararlanmaya çalışmışlar, başta sinema olmak üzere, kitle iletişim ortamlarından devrimci bir bilinç oluşturulması noktasında faydalanılabileceği düşünmüşlerdir.

Tıpkı kendilerinden önceki Frankfurt Okulu düşünürleri gibi, kapitalizmin yeni bir örgütlenme mantığı ile toplum karşısına çıktığını düşünen Uluslararası Durumcular¹²⁸, tam da bu nedenle Karl Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl koşullarında ortaya attığı kimi iddia ve çözüm önerilerinin gözden geçirilmesi ve günün koşullarına uyarlanması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu noktada Ortodoks Marksist perspektife göre üstyapının bir unsuru olan, dolayısıyla da altyapı tarafından belirlenen ve genellikle yanlış bilinç ya da ideoloji olarak nitelendirilen sanat, başlıca direniş imkânları arasında zikredilecektir. Yaptığı resimlerle geleneksel sanat anlayışına, yüksek sanat – popüler (alt) sanat ayrımına karşı çıkan ve yeni estetik formlar üretme iddiasında olan ressam Asger Jorn'un çalışmaları, Guy Debord tarafından çekilen sinema filmleri başta olmak üzere Uluslararası Durumcuların birçok girişimi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Baudrillard'ın düşünsel gündeminin oluşumunda belirgin bir iz bırakan bir başka akım da ortaya çıktığı dönemde Fransız fikir hayatı içerisinde son derece etkin bir konum elde eden ve Fransa'da dönemin genelgeçer düşünce kalıplarından bir tanesi durumundaki hümanizmin köklü bir eleştirisini ortaya koyan yapısalcılık akımıdır. 1960'lı yıllarda yıldızı parlayan yapısalcılık, Durkheim'in ve kısmen Comte'un düşüncelerinin yanında¹²⁹, en temelde, Ferdinand de Saussure, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss ve Jean Piaget'nin fikirlerine, Jacques Lacan'ın psikanaliz ve Michel Foucault'nun düşünce tarihi çalışmalarına dayanır. Hem bir çözümleme yöntemi hem

¹²⁸ Ne var ki Sitüasyonistlerin Frankfurt Okuluna mensup düşünürlerde olduğu gibi karamsar olduklarını düşünmek doğru değildir. Onlar nasıl Ortodoks Marksizmin ekonomik determinizmine karşı çıkıyorlarsa, Frankfurt Okulu'nun karamsarlığına da karşı çıkmışlardır. Macdonald, "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi," s. 203.

¹²⁹ Terence Hawkes, Tom Bottomore ve Robert Nisbet gibi yazarlar on sekizinci yüzyılda yaşayan İtalyan tarih felsefecisi Giambattista Vico'nun düşüncelerinin "yapısalcılığın habercisi" olduğunu söylerler. Terence Hawkes, **Structuralism & Semiotics**, London & New York, Routledge, 1997, s. 15. Zira Vico "tekrar eden örüntüler ya da yapılar"ın peşindedir. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, "Yapısalcılık," **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç, 1997, s. 562. Bu görüş İngiliz antropolog Edmund Leach'in ilk olarak 1970 yılında yayımlanan şu eserine dayandırılarak gündeme getirilmektedir: Edmund Leach, **Claude Lévi-Strauss**, 3. ed., Chicago, University of Chicago Press, 1989.

de bir kuramlar bütünü olan yapısalcılığı¹³⁰ herhangi bir disipline hasretmek mümkün olmadığı gibi, onu fenomenoloji gibi bir “felsefe okulu” olarak görmek de doğru değildir.¹³¹ Jameson’ın bir tür “felsefi formalizm” olarak nitelediği yapısalcılık¹³², her ne kadar yirminci yüzyılın ikinci yarısında C. Levi-Strauss başta olmak üzere kültürel antropologların eserlerinde karşımıza çıktıysa da sosyoloji, psikoloji, dilbilim ve felsefede de etkin bir çözümleme yöntemi olarak varlık bulmuştur.¹³³

On dokuzuncu yüzyıl sosyal bilim zihniyeti içerisinde yapı kavramının önemi son derece aşikârdır. Bu yönüyle “yapısal”cılığın on dokuzuncu yüzyıldaki kaynağı Aguste Comte’a ve Comte düşüncesinin de kaynağında yer alan Saint-Simon’a kadar geri gider. Bu bağlamda Karl Marx’ın düşüncesinin de yapısalcı unsurlarla dolu olduğunu belirtmek gerekir.¹³⁴ Ancak yapısalcı çerçeveye esas biçim kazandıran ve Fransız düşüncesi içerisindeki yapısalcı düşünceye de en dolaysız etkiyi yapan başlıca düşünür Emile Durkheim’dır. Durkheim sosyolojisi en temelde çözümleme birimi olarak toplumsal olguları esas alır.¹³⁵ Ona göre yapı, toplumsal gerçekliğin, toplumsal gerçeklik de hakikatin merkezindedir. Emile Durkheim’ın toplumcu zihniyeti başta Marcel Mauss ve C. Lévi-Strauss olmak üzere Fransız yapısalcılığının önde gelen figürlerini ciddi bir biçimde etkilemiştir. Nitekim yapısalcılık Fransız düşüncesi içerisinde Durkheim’ın öncülük ettiği toplumcu bakış açısının devamı niteliğindedir.

Yapısalcılık, Hegelci diyalektiğin radikal bir reddiyesi olarak okunabilir.¹³⁶ Yapısalcı düşüncenin en temel karşıtlığı bireyi anlamın kaynağı olarak gören Varoluşçu düşünürlerin hümanist özne tasavvurlarına ilişkindir. Yapısalcılık, bir anlamda fenomenolojistlerin “konuşan özne” düşüncelerine bir karşı çıkışı temsil

¹³⁰ Maurice Freedman, **Main Trends in Social and Cultural Anthropology**, New York & London, Holmes and Meier Publishers, 1978, s. 79.

¹³¹ Descombes, **Modern French Philosophy**, s. 77.

¹³² Fredric Jameson, **The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism**, Princeton, Princeton University Press, 1972, s. 195.

¹³³ Jacques Ehrmann yapısalcılığın bir felsefe olmaktan çok bir “çözümleme yöntemi” olduğunu belirtir. Jacques Ehrmann, **Structuralism**, New York, Anchor Books, 1970.

¹³⁴ Richard T. De George ve Fernande M. De George, "Introduction," **The Structuralists: From Marx to Lévi Strauss**, Ed., Richard T. De George ve Fernande M. De George, Garden City, Anchor Books, 1972, s. xv.

¹³⁵ Emile Durkheim, "Methods of Explanation and Analysis," **Emile Durkheim: Selected Writings**, Ed., Anthony Giddens, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 74.

¹³⁶ Descombes, **Modern French Philosophy**, s. 75.

etmektedir.¹³⁷ Durkheim'in "toplum(un) bireylerin toplamından fazla bir şey" olduğu yönündeki öncülünü hareket noktası olarak alan yapısalcılara göre anlamın kaynağında yapılar ve sistemler yer almaktadır. Yapısalcılar Fransız düşünce dünyası içerisinde Varoluşçu düşüncenin ve fenomenolojinin etkisiyle toplum çözümlemelerinin merkezine yerleştirilmeye başlanan akılcı ve bağımsız özneyi yapılarca tâbi bir unsur olarak değerlendirmişlerdir. Tom Bottomore ve Robert Nisbet'a göre yapısalcı düşüncenin en açık formülü "ilişki, taraflardan daha önemlidir" cümlesinde gizlidir.¹³⁸ Yapısalcılık içerisinde "yapı"nın bir diğer adı da "kod"dur.¹³⁹

Yapısalcılığın temelinde yatan düşünce, toplumsal gerçekliği belli yapıların inşa ettiği ve bu yapıların kodlarını çözmenin imkân dâhilinde olduğudur. Yapısalcılık, fenomenolojinin aksine güçlü bir "soyutlama" güdüsüne sahiptir.¹⁴⁰ Yapısalcı analizlerin odaklandıkları nokta, söz konusu kodların nasıl çözülebileceğine ilişkindir. Bu noktada 1960'lar Fransa'sında yıldızı parlayan yapısalcılığa ilham olan kaynakların başında Ferdinand de Saussure'ün dil felsefesi gelir. Cenova Üniversitesinde dilbilim hocalığı yapmış olan Saussure'ün 1907-1911 yılları arasında verdiği dersler **Genel Dilbilim Dersleri** başlığı ile 1915 yılında, ölümünden iki yıl sonra Ch. Bally, A. Sechehaye ve A. Riedlinger isimli üç öğrencisinin gayreti ile yayımlanmış ve bu eserindeki fikirleri her ne kadar "yapısal" ve "yapısalcılık" gibi kavramları kullanmasa da¹⁴¹ ilerleyen tarihlerde yapısalcılığın şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Saussure'ün bu etkili çalışması onun daha sonraki ününün de kaynağı olmuştur.¹⁴²

Dilin "bir ilişkiler sistemi" olduğunu düşünen Saussure¹⁴³, onu aynı zamanda bir gösterge sistemi olarak değerlendirir. "Dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir. Onun için de yazıyla, sağır-dilsiz alfabetiyle, kutsal nitelikli simgesel törenlerle, bir toplumda incelik belirtisi sayılan davranış biçimleriyle, askerlerin

¹³⁷ Ibid., s. 98.

¹³⁸ Bottomore ve Nisbet, "Yapısalcılık," s. 557.

¹³⁹ Descombes, **Modern French Philosophy**, s. 100.

¹⁴⁰ Ibid., s. 87.

¹⁴¹ P. H. Matthews, **Short History of Structural Linguistics**, Port Chester, Cambridge University Press, 2001, s. 4.

¹⁴² Berke Vardar, **Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları**, Yeni İnsan Yayınları, Tarihsiz, s. 12-13.

¹⁴³ Matthews, **Short History of Structural Linguistics**, s. 147.

bildirişim belirtkeleriyle, vb., vb. karşılaştırılabilir. Yalnız dil bu dizgelerin en önemlisidir.”¹⁴⁴ Saussure’ün temel tezi bizim gerçeklik algımızı, hakikatlerimizi, deneyimlerimizi belirleyen esas unsurun dil olduğudur. Saussure, genel kabulün aksine, gerçekliğin dilin öncülü olmadığına inanır ve dili konuşan insandan değil, insanı konuşan dilden bahseder. Ona göre dil, kelimelerin bir araya gelmesi neticesinde ortaya çıkmış basit bir iletişim aracı olmayıp, kendi bütünlüğü olan ve gerçekliği inşa etme yetisine sahip bir sistemdir. “Kimilerine göre dil temel ilkesine indirgendiğinde bir dizelge niteliğiyle karşımıza çıkar; bir başka deyişle, dil bir terimler derlemesidir ve burada yer alan her öge bir nesnenin karşılığıdır. Bu görüş, birçok açıdan eleştirilebilir. Bir kez, sözcüklerden önce var olan hazır kavramlar bulunduğu varsayımını içerir. Sonra, adın ses özellikli mi, yoksa anlaksal mı olduğunu belirtmez. (...) Dil göstergesi bir nesneyle bir adı birleştirmez, bir kavramla bir işitimi imgesini birleştirir.”¹⁴⁵

Saussure’e göre bir gösterge sistemi olan dil sayesinde insan gerçeğin ne olduğunu öğrenir, tecrübe kazanır. Saussure, göstergelerin gerçekliğin ta kendisi olduğunu, onların herhangi bir iletiyi iletmekle görevli basit araçlara indirgenemeyeceğini düşünür. Gerçekliği asıl şekillendiren dil de dâhil olmak üzere göstergelerdir. Saussure bu nedenle yapılması gerekenin bu göstergeleri çözümlenmek olduğunu iddia eder. Saussure’e göre dil toplumsal bir kurumdur ve bütün göstergelerin toplumsal işleyiş yasalarını inceleyen göstergebilimin konusudur.¹⁴⁶ Göstergebilimin bir alt dalı olan dilbilim ise bütün dilleri tasvir etmek ve onların evrensel yasalarını ortaya çıkarmakla yükümlüdür.¹⁴⁷ Saussure, dil ve söz arasında yaptığı ayrımla hem kendi kuramının hem de çağdaş dilbilimin temelini oluşturmuş olur.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Ferdinand de Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri I**, Çev., Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, s. 36. Karşılaştırma için bkz., Ferdinand de Saussure, **Course in General Linguistics**, Charles Bally, Albert Sechehaye ve Albert Riedlinger, Çev., Roy Harris, 3. ed., La Salle, Illinois, Open Court, 1989, s. 33.

¹⁴⁵ Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri I**, s. 60-61.

¹⁴⁶ Vardar, **Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları**, s. 82.

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 34.

¹⁴⁸ *Ibid.*, s. 40.

Saussure, on dokuzuncu yüzyılın evrimci ve tarihsel dilbilimine karşı dili bir ilişkiler bütünü olarak tahlil eder.¹⁴⁹ O, dilin ve göstergelerin ikincil unsurlar olarak anılıp, kurucu unsurlar olarak görülmemesini eleştirir ve bu nedenle de göstergebilimin henüz bir bilim dalı olarak değerlendirilmediğinden yakınır.¹⁵⁰ “Göstergebilim, göstergelerin öz niteliğini, hangi yasalara bağlı olduğunu öğretecek bize. Henüz yok böyle bir bilim. Onun için göstergebilimin nasıl bir şey olacağını söyleyemeyiz. Ama kurulması gerekli; yeri önceden belli. Dilbilim, bu genel nitelikli bilimin bir bölümünden başka bir şey değil. Onun için, göstergebilimin bulacağı yasalar dilbilime de uygulanacak. Böylece, insana ilişkin olgular bütünü içinde dilbilim iyice belirlenmiş bir alana bağlanabilecek.”¹⁵¹

Ferdinand de Saussure göstergelerin elimizdeki gerçekliklerin, kazandığımız tecrübelerin ve varolan düşüncelerimizin gerçek sahibi olduklarına inanır. Ona göre “gösterge”, kendi dışında bir şey belirten öğelere verilen addır.¹⁵² “Göstergenin temel koşulu bir gösteren ile gösterileni kapsamasıdır. Göstergeler ‘doğal’ ve ‘yapma’ olmak üzere ikiye ayrılır: Yağmur yağacağını belirtmesi bakımından bulut doğal bir göstergedir, oysa yön belirten bir ok yapma bir göstergedir. Doğal göstergede neden-sonuç ilişkisi görülür; ok işaretinin yön göstermesi ise benzerliğe dayanır.”¹⁵³

Gerçeklik dilin dışında doğal bir ortamda üretilmez. Bizatihi dil (göstergeler) gerçekliği inşa eder. Saussure’e göre bizim benlik bilincimiz dahi dil sayesinde oluşur. Kendimizi birey olarak düşünmeyi (“ben” bilincini) bize dil ve diğer göstergeler öğretir. Saussure bireyin tek başına dili yaratamayacağı gibi onu değiştirme kudretinden de yoksun olduğunu belirtir. Birey, “tüm varlığını, toplumun üyeleri arasında yapılmış bir çeşit sözleşmeye borçludur. Öte yandan kurallarını bilebilmek için bireyin dili öğrenmesi gerekir. Çocuk onu yavaş yavaş edinir. Dil o kadar ayrı bir şeydir ki, sözü kullanma olanağını yitirmiş bir kimse bile, duyduğu sesli göstergeleri anlamak şartıyla dili bilmeye devam eder.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ Adrian Mellor, "Structuralism," **The International Encyclopedia of Sociology**, Ed., Michael Mann, New York, Continuum, 1984, s. 381.

¹⁵⁰ Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri I**, s. 37.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Vardar, **Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları**, s. 60.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., s. 47.

Saussure'ün dili bir gösterge sistemi olarak tasarlaması ve bu gösterge sisteminin evrensel yasalarını keşfetme arayışı 1960 sonrası Fransız düşüncesine son derece merkezî bir etkide bulunmuştur. Ferdinand de Saussure'ün Fransız yapısalcılığı üzerindeki etkisi, onların “diyakronik” (artsürem) yaklaşıma karşı “senkronik” (eşsürem) yaklaşımı benimsemelerinde kendisini ele verir.¹⁵⁵ Roy Harris'in de ifade ettiği gibi Saussure modern dilbilimi yirminci yüzyılın yapısalcılığının öncü kolu haline getirmiştir.¹⁵⁶ Bu nedenle yapısalcılık, dilbilimde ortaya çıkan ve Saussure'ün öncülük ettiği “yapısalcı devrim”in diğer disiplinlere de uygulanması anlamına gelir.¹⁵⁷ Saussure, ilk kez dili bir sistem ve toplumsal bir kurum olarak değerlendirmek suretiyle kendisinden önceki düşünürlerden farklılaşmış olur.¹⁵⁸ Onun anlam(lama) ve gösterge arasında yaptığı ayırmadan hareketle geliştirdiği ve çözümlerinin temelinde yer alan yaklaşımı, 1960 sonrası Fransız düşüncesinin en önemli unsurlarından birisi halini almıştır.¹⁵⁹

Esasında Saussure tarafından geliştirilen ve dilin anlamın temeli olduğu, Heidegger'in formülasyonu ile varlığın evi olduğu yönündeki düşüncesi Kant'ın dilin bir temsil aracı olduğu şeklindeki tezine doğrudan verilmiş bir karşılıktır.¹⁶⁰ Yirminci yüzyıl Fransız düşüncesi içerisinde dilin merkeziliği fikrini benimseyenler yapısalcılar ve postyapısalcılar olmuşlardır. Dil, Baudrillard'ın da yetiştiği düşünce geleneği içerisinde, Derrida'nın formülasyonu ile “farklılıklara ve karşıtlıklara dayalı bir gösterge sistemi” olarak algılanmış ve onun dışında hiçbir gerçekliğin mümkün olamayacağı varsayımı temel kabul halini almıştır.¹⁶¹ Yine Derrida'nın ifadesiyle “metnin dışında hiçbir şey yoktur” düşüncesi yapısalcı ve postyapısalcı düşünce içerisinde paylaşılan bir görüş olarak öne çıkmıştır.¹⁶²

Yapısalcılık bir dönem Fransız düşüncesi ile özdeşleştirilmesine rağmen, kaynakları göz önünde bulundurulduğunda onun bütünüyle Fransız kültür ve düşünce

¹⁵⁵ Mellor, "Structuralism," s. 381.

¹⁵⁶ Roy Harris, "Translator's Introduction," **Course in General Linguistics**, Ed., Ferdinand de Saussure, v.d., La Salle, Illinois, Open Court, 1989, s. x.

¹⁵⁷ Raymond Boudon ve François Bourricaud, **A Critical Dictionary of Sociology**, Çev., Peter Hamilton, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, s. 387.

¹⁵⁸ Jameson, **The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism**, s. 5-6.

¹⁵⁹ Ibid., s. 114.

¹⁶⁰ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. ed., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 217.

¹⁶¹ Ibid., s. 218.

¹⁶² Sözen, **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bigi/Güç, Refleksivite**.

dünyasına ait bir unsur olmadığı anlaşılır.¹⁶³ Jacques Ehrmann, dünyanın yapısalcılığı keşfetmek için Fransızları beklemediğini, ancak yapısalcılığın uzun yıllar Fransız düşünce dünyasının en hayati unsurlarından birisi olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Christian Delacampagne'ın İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'nın yaşadığı krize verilmiş bir entelektüel cevap olarak gördüğü yapısalcılığın¹⁶⁵ Fransız düşüncesi içerisinde etkinlik sağlaması Ferdinand de Saussure'ün ve Marcel Mauss'un düşüncelerinden etkilenen Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarına çok şeyler borçludur. Boudon ve Bourricaud'un belirttiği gibi yapısalcılık itibarını dilbilim ve antropolojideki "bazı keşifler"e borçludur¹⁶⁶ ve bu keşiflerin en önemli iki mimarı Ferdinand de Saussure ve Claude Lévi-Strauss'tur. Lévi-Strauss yaptığı antropolojik incelemelerden çıkardığı sonuçlara dayanarak tarihselci bakışa ve öznenin merkeziliği düşüncesine karşı tarihin her döneminde bütün toplumlar için geçerli olan ve bireyleri aşan yapıların belirleyiciliği yaklaşımını öne çıkarmıştır.

Edith Kurzweil'in "yapısalcılığın babası" olarak takdim ettiği¹⁶⁷, Derrida'nın yapısalcılığın en önemli ismi olarak gördüğü Lévi Strauss¹⁶⁸, Amerika'da birlikte çalıştığı Rus dilbilimci Roman Jakobson aracılığıyla haberdar olduğu Saussure'ün¹⁶⁹ fikirlerinden hareketle yeni bir kültür kuramı inşa etmeye koyulmuştur. Jean Paul Sartre'ın 1960 yılında yayımlanan **Critique de la Raison Dialectique (Diyalektik Aklın Eleştirisi)** isimli eserindeki tezlere bu tarihten iki yıl sonra yayımlanan **Yaban Düşünce** isimli çalışmasında cevap veren Claude Lévi-Strauss'un¹⁷⁰ böylelikle

¹⁶³ Hawkes, **Structuralism & Semiotics**, s. 11.

¹⁶⁴ Ehrmann, **Structuralism**, s. vii-viii.

¹⁶⁵ Christian Delacampagne, **A History of Philosophy in the Twentieth Century**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, s. 226.

¹⁶⁶ Boudon ve Bourricaud, **A Critical Dictionary of Sociology**, s. 392.

¹⁶⁷ Edith Kurzweil, **The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault**, New York, Columbia University Press, 1980, s. 13.

¹⁶⁸ Jacques Derrida, **Of Grammatology**, Çev., Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, s. 99.

¹⁶⁹ Michael Mann, "Claude Lévi-Strauss," **The International Encyclopedia of Sociology**, Ed., Michael Mann, New York, Continuum, 1984, s. 205. Jakobson'un Lévi-Strauss üzerindeki etkisi yalnızca ona Saussure'ü tanıtmaya değil, Roman Jakobson Lévi-Strauss'un yapısalci kuramının çerçevesinin oluşumunda N. S. Trubetzkoy ile birlikte oldukça etkili olmuştur. Alan Jenkins, **The Social Theory of Claude Lévi-Strauss**, New York, The Macmillan Press, 1979, s. 17.

¹⁷⁰ Lévi-Strauss eserinin "Tarih ve Diyalektik" başlığını taşıyan son bölümünü doğrudan Sartre'ın fikirlerini tartışmaya ayırmış, onun hümanist Marksizm yorumunu ve Avrupa-merkezci perspektifini eleştirmiştir. Bkz., Claude Lévi-Strauss, **The Savage Mind**, 5. ed., Weidenfeld & Nicolson, London, 1981, s. 245-269. Ancak ne gariptir ki, George Steiner, Lévi-Strauss'un Fransız düşünce hayatındaki etkisinin ne denli büyük olduğunu anlatırken onu "ikinci Sartre" olarak niteler.

ünlenen düşünceleri kendisinden sonraki Fransız düşünce dünyasına köklü bir etkide bulunmuştur. Lévi-Strauss'un yapısalcı görüşleri 1960'lar Fransa'sında, özellikle **Yaban Düşünce** isimli eseri ile birlikte meşhur olmuşsa da, ilk kez 1945 yılında "yapısalcılığın manifestosu" olarak kabul edilen bir makale yazmış,¹⁷¹ bu makale 1958 yılında **Yapısal Antropoloji** isimli eserinin ikinci bölümünü oluşturmuştur. Saussure'ün etkisiyle toplumsal kurumları bir dil gibi telakki eden Lévi-Strauss, kültürel yapıların bir dil gibi çözümlendiği takdirde anlaşılabilceğini savunmuştur. Bu çerçevede Lévi-Strauss "dildeki sentakslar ve semantik yapılar" gibi gündelik yaşamın evrensel kurallarını keşfetmeye çalışmıştır.¹⁷² O, "insanın hakkında hiçbir şey bilmediği (...) kendi gerekçelerine sahip insan aklı"¹⁷³ olarak tanımladığı "dil"i çözümlenmelerinin merkezine yerleştirir. Ona göre dil öznelerin bilinçli eylemlerinin sonucunda değil, yapısal bir bilinçaltı düzeyinde ortaya çıkar. "Dil, bilinçaltı bir sistemdir."¹⁷⁴ Toplumu da bir dil gibi telakki eden Lévi-Strauss'un çalışmaları, hiç kuşkusuz Saussure'ün çalışmaları ile birlikte "dilbilimsel dönüş" olarak ifadelendirilen sürece esin kaynağı olmuştur. Bu süreçte toplumsal yapılar yerine dilsel yapıları öne çıkaran, toplumsal gerçekliği bir dil gibi ele almak gerektiğini ifade eden ve göstergelerin analizini temel alan çalışmalar yoğunlaşmıştır.

Lévi-Strauss, 1949 yılında yayımlanan **Les Structures élémentaires de la parenté (Akrabalığın Temel Yapıları)** isimli eserinde ortaya attığı ve daha sonraki eserlerinde geliştirdiği yapısalcı görüş, birtakım toplumsal kurum, ilişki, pratik, görenek ve adetlerden hareketle tüm toplumlar için geçerli, tarih-üstü bir model inşa etmeye çalışır. Freud'un ve Marx'ın düşüncelerinden de önemli oranda yararlanan Lévi-Strauss¹⁷⁵ on dokuzuncu yüzyılda bir çeşit "dil hastalığı" olarak görülen

George Steiner, "Orpheus with his Myths," **Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero**, Ed., E. Nelson Hayes ve Tanya Hayes, London, The M.I.T. Press, 1970, s. 170.

¹⁷¹ Claude Lévi-Strauss ve Didier Eribon, **Conversations with Claude Lévi-Strauss**, Çev., Paula Wissing, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, s. 68. "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie" başlığını taşıyan bu makale Roman Jakobson ve arkadaşlarınınca çıkarılan **Linguistic Circle of New York** isimli dergide yayımlanır. Leach, **Claude Lévi-Strauss**, s. viii.

¹⁷² Mann, "Claude Lévi-Strauss," s. 205.

¹⁷³ Aktaran: Anthony Giddens, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki**, Çev., Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 146.

¹⁷⁴ Oliver Abel, "Lévi-Strauss'un Antropolojik Yapısalcılığına Bir Yaklaşım," **İrk ve Tarih**, Claude Lévi-Strauss, İstanbul, Metis, 1985, s. 17.

¹⁷⁵ Ona göre bu iki düşünür gerçekliği tahlil ederken daha derindeki yapısal aşamaya ulaşmayı becermişlerdir. Mann, "Claude Lévi-Strauss," s. 205.

mitosları¹⁷⁶ “insanlığın temel düşünce ve davranış yapıları”nı bulmak maksadıyla¹⁷⁷ araştırmalarının merkezine oturtur. Toplumsal kurumları bir iletişim sistemi, bir dil gibi telakki eden Lévi-Strauss, Batı dışı toplumlarda geçerli olduğuna inandığı yapılardan hareketle Avrupa toplumları için de geçerli olacak bir kuram geliştirme arayışında olmuştur. Lévi-Strauss’a göre örneğin akrabalık sistemlerine birey ve rasyonalizm penceresinden bakıldığında hiçbir şey anlaşılabilir, onlar ancak ve ancak “bilinçsiz düşünce zemininde akıl tarafından inşa edilmiş” ilişkiler ağı olarak görüldüğünde doğru kavranabilir.¹⁷⁸ Lévi-Strauss’un **Yaban Düşünce** isimli ünlü yapıtı Levy-Bruhl’ün ilkel toplumların “mantık-öncesi” bir zihniyetinin olduğu yönündeki düşüncesine¹⁷⁹ ve Jean Paul Sartre’ın “yabanıl toplumlar” a mensup olanların zihni melekelerinin ve kendilerini ifade becerilerinin yeterince gelişmemiş olduğu yönündeki tezlerine¹⁸⁰ bir cevap niteliği taşımaktadır. Ancak Lévi-Strauss esasında bu iki ismin temsiliyetinde Avrupamerkezci toplum ve tarih okumalarını, “yaban düşünce”nin saf, çocuksu ve atıl olarak değerlendirmesini eleştirir.¹⁸¹

Lévi-Strauss’un çalışmalarındaki en temel amaçlardan bir tanesi, “ilkel-uygar” insan karşıtlığını geçersiz kılmaktır. Lévi Strauss, **Yaban Düşünce**’de yapmak istediği şeyin “ilkel olarak anılan topluluklar” ile “medeni olarak anılan topluluklar” arasında düşünme ve eylem noktasında herhangi bir farklılık olmadığını göstermek olduğunu söyler.¹⁸² Zaten Lévi-Strauss’un Batı medeniyetinin ayrıcalıklı ve biricik medeniyet olduğu görüşünü reddi onun şöhretinin de başlıca nedenlerinden bir tanesidir.¹⁸³ Lévi-Strauss insanlığın ilkel ve medeni olarak ayrılmasına karşı çıkar ve bir tek insanlık olduğunu savunur. O bunu kültürler arasındaki yapısal benzerliğe vurgu yapmak suretiyle ve insanlığa ilişkin bütün hiyerarşik konumlandırmaları

¹⁷⁶ Bottomore ve Nisbet, "Yapısalcılık," s. 563.

¹⁷⁷ Ibid., s. 580.

¹⁷⁸ Claude Lévi-Strauss, **Structural Anthropology**, Çev., C. Jacobson ve B. Grundfest, New York, Basic Books, 1963, s. 34.

¹⁷⁹ Jean Piaget, **Yapısalcılık**, Çev., Füsün Akatlı, Ankara, Dost Kitabevi, 1982, s. 114.

¹⁸⁰ Leach, **Claude Lévi-Strauss**, s. 6.

¹⁸¹ Ibid., s. 84.

¹⁸² Lévi-Strauss ve Eribon, **Conversations with Claude Lévi-Strauss**, s. 110. Lévi-Strauss, “ilkel”(primitive) kavramı yerine “önceki” (prior) sözcüğünün yeğlenmesi gerektiğini düşünür. Lévi-Strauss, **The Savage Mind**, s. 16.

¹⁸³ E. Nelson Hayes ve Tanya Hayes, "Preface," **Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero**, Ed., E. Nelson Hayes ve Tanya Hayes, London, The M.I.T. Press, 1970, s. v.

dışlayan bir çerçeve önererek gerçekleştirir.¹⁸⁴ Oliver Abel'e göre kültürler arasındaki yapısal benzerliği vurgulamak "dünya çapındaki uygarlığın teknik ussallığının doğrulanması değil, onun yerini belirlemek ve eleştirmek"tir.¹⁸⁵

Lévi-Strauss, Fransız toplum düşüncesinde geçerli bir ayırım olan ve aynı zamanda da antropolojinin en önemli sacayaklarından birisini oluşturan ilkel-uygar ayırımına karşı çıkmış ve bu ayırımın ontolojik gerekçelerle değil, siyasi gerekçelerle oluşturulduğunu öne sürmüştür. Antropoloji, ilk ortaya çıkış koşullarında bu ayırımı dayanarak varlık bulmuştur. Zira ilk antropologlar Batı'nın üstünlük varsayımını delillendirmek ve bu çerçevede insanlığın gelişme safhalarını ortaya koymak üzere Batılı olmayan "tarihsiz" toplumları incelemeye çalışıyorlardı. Yapılan bu incelemeler Baykan Sezer'in ifadesiyle Batılı "üstünlük ideolojileri"nin birer parçası durumundadır.¹⁸⁶ Lévi-Strauss ise Batı-dışında yaşayan ve "ilkel" olarak nitelenen topluluklar üzerinde uzun yıllar yaptığı araştırmalardan hareketle bütün dünya kültürlerinin yapısal olarak birbirlerine benzer olduğu sonucuna varmış, dolayısıyla da kendilerini "uygar" olarak adlandıran toplumların "ilkel" adını taktıkları toplumlar nezdinde herhangi bir üstünlüklerinin olamayacağını ifade etmiştir. Bu nedenle Derrida, Lévi-Strauss'un öncülüğünü yaptığı yapısal antropolojiyi, "Batılı metafiziğin ve entnosantrizmin altını oyma girişimi" olarak nitelemiştir.¹⁸⁷ Lévi-Strauss, bununla birlikte "evrensel tarihi hakikat" düşüncesine de karşıdır. Ona göre Batı'nın kendi yerel tarihinde yaşadıklarını evrensel tarihi hakikatler olarak takdim etmesi meşru görülemez.¹⁸⁸ Çünkü evrensel ve bütünsel tarihi hakikatler olamaz, çünkü tarih özü gereği parçalıdır.¹⁸⁹

Batı toplumlarının üstünlüklerinin temel gerekçesi olarak sunulan akılcılık mefhumunun hiçbir somut dayanağı olmadığını öne süren Lévi-Strauss, esasında bütün toplumların akıl-dışı olduğunu göstermeye çalışır.¹⁹⁰ Marcel Mauss'un

¹⁸⁴ Abel, "Lévi-Strauss'un Antropolojik Yapısalcılığına Bir Yaklaşım," s. 8.

¹⁸⁵ Ibid., s. 9.

¹⁸⁶ Baykan Sezer, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 27.

¹⁸⁷ Jacques Derrida, **Writing and Differance**, Çev., Alan Bass, London, Routledge, 1978, s. 282.

¹⁸⁸ Lévi-Strauss, **The Savage Mind**, s. 257.

¹⁸⁹ Ibid., s. 258.

¹⁹⁰ Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam**, s. 69.

toplumsal olguların açıklanmasında daima bilinçaltına başvurmasından ilham alan¹⁹¹ Lévi-Strauss, bu nedenle toplumsal kurumların ve geleneklerin altlarında yatan bilinçsiz yapıyı kavramak¹⁹² amacıyla Batılı olmayan ve “ilkel” olarak sınıflandırılan toplumları incelemiştir. Böylelikle “bilinçli olan” a karşın “bilinçdışı” nı öne çıkaran bir yapısalcılık¹⁹³ gün yüzüne çıkmıştır. Lévi-Strauss ile birlikte ilk kez Batı-dışı toplumlardan edinilen bilgi bütünü Batılı toplumların açıklanmasında da kullanılmaktadır. Tarihin ve toplumun akıl-dışı unsurlar olduğunu ortaya koymak isteyen Lévi-Strauss, aksini ispat etmeye çalışmanın saçma, saçma olduğu kadar da tehlikeli olduğunu ifade eder.¹⁹⁴ O böylelikle Fransız düşüncesi içerisindeki Descartesçi çizgiye de güçlü bir eleştiri yöneltmiş olur.

Lévi-Strauss, 1930’ların ikinci yarısından itibaren etnoloji ya da sosyal antropoloji alanında yaptığı araştırmalar sonucunda dünya yüzeyindeki bütün toplumların yapısal olarak eşdeğer olduğu sonucuna varır. Onun amacı on dokuzuncu yüzyıl Fransız düşüncesinde temsil edilen Batılı etnosantrizme karşı yeni bir kültür tanımı yapmaktır. Lévi-Strauss bu yönüyle, Jean Baudrillard da dâhil olmak üzere kendisinden sonraki Fransız düşünür kuşağının hatırı sayılır bir bölümünü etkisi altına almıştır. Bu etkiyi ve çağdaş Fransız düşüncesinin kazanmaya başladığı yeni biçimi doğru değerlendirmek için Lévi-Strauss’u antropolojik araştırmalara yönelten güdüyü tahlil etmek gerekir. Her şeyden önce belirtilmesi gereken Lévi-Strauss’un sosyal antropolojiye ilgi duymaya başladığı dönemde yalnız olmadığı, kendi kuşağından pek çok düşünürün bu alana yönelmek arzusu içerisinde olduğudur. 1937 yılında Georges Bataille, Roger Caillois ve Michel Leiris’in öncülüğünde kurulan Collège de Sociologie¹⁹⁵, büyük savaşların, faşizmin ve nasyonal sosyalizmin yarattığı toplumsal ortamda, Batılı modernliğin üstünlük iddiasını geçersiz kılmak amacıyla olan Fransız entelektüellerini bir araya toplamıştır. Bu entelektüeller faşizmin ve çıkması muhtemel büyük bir savaşın yarattığı sosyo-psikolojik ortamda modern kültürdeki “mit, iktidar ve kutsal” temalarını çözümleyerek, yaşanan

¹⁹¹ Claude Lévi-Strauss, "Marcel Mauss'un Eserine Giriş," **Sosyoloji ve Antropoloji**, Ed., Marcel Mauss, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 33.

¹⁹² Piaget, **Yapısalcılık**, s. 109.

¹⁹³ Madan Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev., A. Baki Güçlü, Ankara, Ark Yayınları, 1995, s. 48-49.

¹⁹⁴ Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam**, s. 69.

¹⁹⁵ Hand, **Michel Leiris: Writing the Self**, s. 62.

olumsuzluklara entelektüel bir cevap üretmek amacıyla¹⁹⁶ antropolojik ve etnolojik çalışmalara ilgi duymuşlar, Batı toplumlarının Batılı olmayan toplumlardan üstün olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Lévi-Strauss'un hümanizmin doğal uzantıları olarak gördüğü ve her birini birer trajedi olarak değerlendirdiği "ilkin Sömürgecilik, daha sonra faşizm ve sonra da Nazi İmha Kampları" deneyimleri¹⁹⁷ Fransız düşüncesi içerisinde Avrupamerkezci düşünceye ve on dokuzuncu yüzyılın egemen etnosantrik anlayışına dönük eleştirilerin çerçeve kazanmaya başlamasında çok temel bir etkide bulunur. Bu kaygıyla antropoloji ve etnoloji alanına yönelen söz konusu entelektüellerin tümü üzerinde Durkheim'in öğrencisi ve yeğeni Marcel Mauss'un 1925 yılında yayımlanan **Essai sur le don (Armağan Üstüne Deneme)** isimli eserinde ortaya attığı tezlerin ve uyguladığı çalışma yönteminin büyük bir etkisi olmuştur. Bu eser 1950 öncesinde etnoloji ve antropoloji ile ilgilenen herkesin el kitabı mahiyetindedir.¹⁹⁸ Lévi-Strauss Mauss'u "özgün antropolojik yapısalcılığın başlatıcısı" olarak takdim eder.¹⁹⁹

Marcel Mauss Durkheim'in din çözümlemesini ve organik dayanışma kuramını esas alarak yaptığı çalışmalarında "arkaik toplumlar"da armağan olgusunu çözümler ve buradan hareketle bütün toplumlar için geçerlilik iddiası taşıyan bir kuram ortaya koyar. Buna göre armağan ne karşılık gözetilmeksizin verilen bir meta, ne de psikolojik ihtiyaçlarımızı karşılamak amacıyla kendisine müracaat ettiğimiz bir araçtır. Armağan toplumsal bir kategoridir ve her armağan bir karşılık beklentisi ile karşı tarafa sunulur. Mauss'a göre armağan değiş tokuşu ile hedeflenen bir toplumsal dayanışma meydana getirmektir.²⁰⁰ Armağan'ın hukuki, dinsel, ekonomik, estetik ve morfolojik boyutları olduğunu vurgulayan Mauss²⁰¹, böylelikle basit kategorilerle açıklanmak istenen "arkaik (ilkel) toplumlar"ı karmaşık ilişkiler ağına tabi toplumlar olarak sınıflamış olur. Bununla birlikte Mauss, "arkaik toplumlar"daki

¹⁹⁶ Richman, "Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the *Collège de sociologie*," s. 183.

¹⁹⁷ Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam**, s. 77.

¹⁹⁸ Hand, **Michel Leiris: Writing the Self**, s. 48.

¹⁹⁹ Piaget, **Yapısalcılık**, s. 97.

²⁰⁰ Bottomore ve Nisbet, "Yapısalcılık," s. 571.

²⁰¹ Marcel Mauss, **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies**, Çev., W. D. Halls, London, Routledge, 1990, s. 79.

gözlemlerinden hareketle oluşturduğu armağan kuramını Batılı toplumlara da uyarlamaktan çekinmez.

Mauss, entelektüel gündemini ve temel sorularını benimsediği hocası Durkheim gibi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesindeki toplumsal sözleşme tartışmalarını sürdürmüş, “sözleşmenin kökeni” problemini temel almıştır.²⁰² Ne var ki Mauss, Durkheim’den farklı olarak Batılı olmayan toplumlardan hareketle bir sözleşme kuramı inşa etmeye çalışmıştır. Mauss’un Thomas Hobbes’un doğa durumunda insanların tatmin edilemez güdülleri dolayısıyla birbirleriyle sürekli savaş halinde olacakları, buna karşın (Batılı) insanların güç kullanma haklarından feragat etmeleri ve söz konusu haklarını bir üst otoriteye devrederek bir toplum yapısı inşa ettikleri yönündeki kuramına duyduğu tepki, antropolojik çalışmalarının başlıca motivasyon kaynağı olmuştur.²⁰³ **Armağan** isimli eserinin “sözleşmenin arkaik formları”na duyduğu daha geniş çaplı bir ilginin ürünü olduğunu ifade eden Mauss²⁰⁴, toplumsal sözleşmenin kökeni hakkında yaptığı araştırmalarla Lévi-Strauss başta olmak üzere birçok yapısalcı düşünürü etki etmiştir.²⁰⁵ Marcel Mauss’un armağan üzerine yaptığı çözümler onun sembolik mübadele fikrini geliştirmesine imkân tanımıştır ki bu düşünce daha sonra Baudrillard’a da kaynaklık teşkil edecektir.

Mauss ile başlayan ve Lévi-Strauss ile doruk noktasına ulaşan çözümlerler sonrasında, Fransız düşüncesi içerisinde, bilginin evrenselliği düşüncesi, Batı’nın insanlığın en ileri noktasında olduğu iddiası ve ilerlemeci tarih telakkisi ciddi tereddütlerle karşı karşıya kalır. Hiç kuşkusuz söz konusu tereddütler, Fransız düşünce dünyasının tümüne teşmil edilebilecek kadar yaygınlaşmamışsa da Baudrillard’ın da içerisinde yetiştiği Fransız radikal düşünce geleneği içerisinde bu eleştirilerin yarattığı tesir oldukça derin olmuştur.

²⁰² Graeber, **Toward an Anthropological Theory of Value**, s. 151. Durkheim şöyle der: “bir sözleşme kendi başına yeterli değildir; sözleşme ancak özünde toplumsal olan bir düzenlemeden sonra mümkündür.” Aktaran: Bottomore ve Nisbet, "Yapısalcılık," s. 565.

²⁰³ Mauss ve Hobbes arasındaki ilişkiye Marshall Sahlins dikkat çekmektedir. Marshall Sahlins, **Stone Age Economics**, Somerset, Aldine Transaction, 1972.

²⁰⁴ Mauss, **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies**, s. 1.

²⁰⁵ Lévi-Strauss Fransız Devriminin siyasal felsefesi haline gelen, Descartesçiliğe kadar uzanan ve çağdaşlarının zihinsel kalıplarını belirleyen bir düşünce akımı olarak gördüğü **contract social** fikrine karşı çıkmakta ve onu çok tehlikeli bulduğunu ifade etmektedir. Lévi-Strauss, **Mit ve Anlam**, s. 66.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Marksizm, Fransız düşünce ve siyaset dünyasının yükselen yıldızı olmuş, “siyasal Marksizm” güç kazanmış, “entelektüel Marksizm”²⁰⁶ ise kendisine geniş bir alan bulmuştur. “Entelektüel Marksizm”in alanının genişlemesinde yukarıda da bahsettiğimiz gibi Fransız düşünce hayatının öncü simalarının Marksizme yönelmelerinin rolü büyük olmuştur. Birinci Dünya Savaşı sonrasında fenomenolojik yaklaşımın da etkisiyle varoluşçu felsefe Fransız entelektüel yaşamında giderek kök salmış, İkinci Dünya Savaşı’nın son bulmasının ardından önde gelen varoluşçu düşünürler Marksizme yakınlaşmışlar, böylelikle hümanist bir Marksizm yorumu öne çıkmıştır. Mark Poster, yakın dönem Fransız sosyal düşüncesinin iki hakim yönelimi olarak takdim ettiği Marksizm ve varoluşçuluk arasındaki bu yakınlaşmanın bir yandan Sartre ve çevresinin Marksizme ilgi duymaya başlamasıyla, bir diğer yandan da Marksistlerin giderek Stalinizm’den uzaklaşmaları ile mümkün olabildiğini öne sürer.²⁰⁷ Ne var ki Fransız Komünist Partisi’ne yakın entelektüellerin Poster’ın sözünü ettiği Marksizm yorumundan uzaklaşmaya başlamaları ancak Sovyetler’in 1956 yılında Macaristan’ı işgali ve Kruşçev’in Sovyet Komünist Partisi’nin yirminci yıldönümünde yaptığı “gizli konuşma”nın açığa çıkması sonrasındadır. Bu iki olayın yarattığı kriz ortamında bazı Marksist entelektüeller Komünist Parti’den kopmuşlar, buna karşın daha öncesinde Ortodoks Marksizmin sınırlarını zorlayan kuramsal çözümlere sıcak bakmayan Fransız Komünist Partisi kendisine yakın entelektüelleri Stalinizmin katı yorumlarına alternatif yeni Marksizm yorumları üretmeleri noktasında teşvik etmeye başlamıştır. Bu kriz ortamında Fransız Komünist Partisi’nden ayrılan entelektüellerden birisi olan Henri Lefebvre, bu dönemde Fransa’da SSCB’nin giderek gözden düştüğünü ve bu gözden düşüşle birlikte “devrim fikri ve sosyalist ideoloji(nin) değer” kaybederek radikalizmlerini (“insanın ve toplumun kökenlerine kadar inme hırslarını”) kaybettiklerini belirtir.²⁰⁸ Bu ortamda Marx’ın siyaset

²⁰⁶ William S. Lewis, Fransız Marksizminin, “entelektüel Marksizm” ve “siyasal Marksizm” kategorileri çerçevesinde incelenmesi gerektiğini ifade eder. William S. Lewis, "The Purification of the Theory for Practice: Louis Althusser and the Traditions of French Marxism", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pennsylvania State University, College of the Liberal Arts, 2001.

²⁰⁷ Poster, **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, s. vii.

²⁰⁸ Henri Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, Çev., Işın Gürbüz, İstanbul, Metis Yayınları, 1996, s. 47.

felsefesi ile Fransa'daki yerli düşünce akımlarını mezcetme girişimleri gün yüzüne çıkmıştır.²⁰⁹ Diğer taraftan Fransız Komünist Partisi söz konusu kriz ortamında daha önce dışladığı Marksist entelektüellerle yakınlık kurmaya çalışacaktır.

Hümanist Marksizm yorumunun, kendilerini Marksizm çatısı altında konumlandıran kimi entelektüellerin tepkisini çekmesi ve söz konusu hümanist, varoluşçu Marksizm yorumunun bu entelektüellerin meydan okuması ile karşı karşıya kalması 1960'lar Fransasında gündeme gelmiştir.²¹⁰ Hümanist Marksizm yorumuna esas darbeyi indiren ise, Lévi-Strauss ya da diğer yapısalcı düşünürlere göre çok daha belirgin bir Marksist kimliğe sahip bulunan Louis Althusser olmuştur. **Yaban Düşünce'**den üç yıl sonra **Marx İçin ve Kapital'i Okumak** başlıklı çalışmaları ile öne çıkan Althusser, bu eserlerinden sonra "yapısal Marksizmin mimarı" olarak adlandırılacaktır.²¹¹

1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne üye olana dek Katolik düşünür Jean Guilton'un etkisinde, Fransız Katolik hareketinin etkili bir üyesi olan Althusser²¹², yukarıda bahsi geçen kriz ortamının ardından Komünist Parti ile de ilişkilerini asgari düzeye indirir. 1956 yılından sonra Marksizmin Fransa'daki temsilleri üzerinde kafa yormaya başlayan Althusser, mevcut temsillerin ötesinde "sahici bir Marksizm"ın koşullarını ortaya koymaya çalışır. Althusser ilk olarak Ortodoks Marksizmin vulgar felsefesine ve katı ekonomik determinist yaklaşımına karşıt düşünceler geliştirir.

²⁰⁹ Bu girişimlere verilebilecek en iyi örnek Roger Garaudy'nin 1960 yılında yayımlanan ve Marx'ın siyaset kuramı ile Theillard de Chardin'in Katolik evren tasarımını mezcetmeye çalıştığı **Perspectives de l'homme (İnsan Arayışı)** isimli eseridir. Garaudy'in kendisine yakın bulunduğu bir diğer Katolik filozof ise Maurice Blondel'dir. Garaudy, Blondel'i "oluş" felsefesini değil de "eylem" felsefesini önelediği için önemsemekte ve siyasal bir beklenti doğrultusunda bir ateist olarak Katoliklik ile Marksizm arasında bir bağlantı noktası inşa etmeye çalışmaktadır. Bkz., Roger Garaudy ve Quentin Lauer, **A Christian-Communist Dialogue**, Garden City, Doubleday, 1968. Garaudy yalnızca Hıristiyanlarla değil, aynı zamanda sosyalistlerle, varoluşçularla ve hümanistlerle de diyaloga girmiştir. Poster, **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, s. 340.

²¹⁰ Bugünden geriye doğru bakıldığında farklı akımlara mensup gibi görünen sol kanat Fransız entelektüellerinin pek çoğu, savaş sonrası dönemde en temel tartışma düzlemi olarak Marksizmi öğrenmişlerdir. Bu açıdan Lévi-Strauss ve Jean Paul Sartre'ın arasında cereyan eden tartışmanın bir istisna olduğu söylenemez. Aksi takdirde bu iki düşünürün birbirlerini "Marksizme ihanet"le suçlamalarını anlamak mümkün değildir. Leach, **Claude Lévi-Strauss**, s. 6. Bununla birlikte Lévi-Strauss kendi teorisinin Marksizmden çok Marx'a yakın olduğunu öne sürer. Lévi-Strauss, **Structural Anthropology**, s. 336. Ancak yine de kendi misyonunu Marksizmin eksik bıraktığı üstyapı unsurlarını çözümlenmek olarak niteler. Lévi-Strauss, **The Savage Mind**, s. 130.

²¹¹ Dan Schiller, **Theorizing Communication: A History**, Cary, NC, Oxford University Press, 1996, s. 143.

²¹² Althusser, **The Future Lasts Forever: A Memoir**, s. 93.

Ancak Althusser'in fikirlerini süreç içerisinde cazibe merkezi haline getiren husus, onun özne merkezli, hümanist Marksizm anlayışına getirdiği eleştiriler olmuştur. Althusser'in Marksizmin tarihinde olduğu kadar Fransız düşünce tarihinde de önemli bir figür halini alması, “genç Marx - olgun Marx” ayrımı yaparak Marx'ın ilk dönem metinlerinin Hegel ve Feurbach etkisinde kaleme alındıklarını²¹³ ve “olgun Marx”ı temsil etmediğini öne sürmesi ile doğrudan ilintilidir. Althusser böylelikle 1930'lardan itibaren giderek güçlenen Hegelci Marksizmin (Batı Marksizminin) kuramsal kaynakları hakkında ciddi kuşklar uyanmasına neden olmuştur.

Althusser, Gaston Bachelard'ın “epistemolojik kopuş” kavramını devralmak suretiyle Marx'ın **Kapital**'ini okumaya girişir²¹⁴ ve bu okuma süreci sonunda hümanist Marksistlerin güvendikleri ilk dönem Marx metinlerinin “ideolojik” metinler olduğunu, buna karşılık Marx'ın olgun döneminde kaleme aldığı metinlerin tarihsel materyalizmi bir bilim olarak ortaya koyduğunu iddia eder. Althusser'e göre nasıl ki “genç Marx” ideolojikse, ona dayanarak düşünce geliştiren ve Batı Marksizminin önde gelen simaları durumundaki Lukacs, Gramsci ve Sartre da ideolojiktirler.²¹⁵ Marksizmin Theilhard de Chardin'in etkisiyle Hıristiyanlaştırıldığını, Frankfurt Okulu ile hümanistleştirildiğini, Sartre ve Gramsci tarafından da hümanistleştirilip tarihselleştirildiğini ifade eden Althusser'in²¹⁶ çabası adeta Marksizmi hurafelerden temizlemektir.

Althusser, kendi tarihsel materyalizm yorumunu, **Paris Elyazmaları**'ndaki ideolojik ve “hümanist Marx”a değil, **Kapital**'i yazan, “bilimsel ve materyalist Marx”a dayandırır ve entelektüel uğraşlarını “Marx'a dönüş” olarak niteler.²¹⁷ Ancak Mark Poster'ın belirttiği gibi Althusser, Marksizmin Stalinist yorumuna da geri dönmez.²¹⁸ O, Marksizmin hümanist ve varoluşçu yorumlarına sıcak bakmadığı gibi, Stalinist görüş tarafından temsil edilen Ortodoks Marksizme de yakınlık duymaz.

²¹³ John Lechte, **Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity**, London & New York, Routledge, 1994, s. 39.

²¹⁴ Althusser, **Kapital**'i bir iktisatçı, tarihçi ya da bir dilci gözüyle değil, bir felsefeci gözüyle okuduğunu söyler. Louis Althusser, **Kapital'i Okumak**, Çev., Celal A. Kanat, İstanbul, Belge Yayınları, 1995, s. 30.

²¹⁵ Poster, **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, s. 343.

²¹⁶ Lechte, **Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity**, s. 37.

²¹⁷ Alex Callinicos, **Marxism and Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 1983, s. 93.

²¹⁸ Poster, **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, s. 341.

Althusser'in entelektüel ve siyasi çabası “Ortodoks Marksizm”in ve “Batı Marksizmi”nin ötesinde, Marksizmin otantik bir yorumunu ortaya koymaktır.

Althusser özne merkezli Marksizm yorumlarına karşı yapısal unsurların temel alınması gerektiği yönünde ikna kabiliyeti yüksek ve kısa zamanda şöhret kazanan metinler kaleme almıştır. O, böylelikle özne merkezli kuramların muhafazakâr, Marksist ve liberal versiyonlarına karşı güçlü bir yapısalcı zeminin inşasına katkıda bulunmuştur. Althusser, yapısalcılığın psikolojizmden ve tarihselcilikten kopmuş olmanın getirdiği avantajla “meşhur (bir) ideoloji” olduğu bir dönemde ona ilgi duyduğunu belirtir.²¹⁹ Althusser, Marx'ın iki “temel” sözünü, “ben insandan hareket etmiyorum, verili tarihsel dönemden hareket ediyorum” ve “toplum insanlardan değil, ilişkilerden oluşur” sözlerini temel almaktadır.²²⁰

İnsanın benliğinin bilincine varmasının dil sayesinde mümkün olduğu, öznenin dili inşa etmeyip, dilin özneyi inşa ettiği yönündeki düşünce 1960'larla birlikte Fransız eleştirel kuramında etkinlik kazanır ve Althusser'in bu sürece katkısı çok açıktır. Althusser'in özne merkezli kuramlara yönelttiği eleştiriler, Fransa'da hümanist Marksizmin ve Hegelci felsefenin kan kaybetmesine yol açmıştır. Althusser, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransız düşüncesinin başlıca problem alanları üzerinde düşünmüş²²¹ ve sorunların çözümü olarak gördüğü Marksizmin yeni bir yorumunu ortaya koymuştur.

Althusser Fransa'daki entelektüel Marksizm ile Fransız Komünist Partisi'nin öncülük ettiği siyasi Marksizmin dışında yeni bir Marksist kuram geliştirmiş ve kendisinden sonrasına büyük bir etkide bulunmuştur. Bununla birlikte Althusser'in Marksizmi materyalist bir bilim olarak yorumlama yönündeki ısrarlı girişimleri, **Marx İçin ve Kapital'i Okumak** isimli eserlerin yayımlanmasından hemen sonra, Marksizmin bilimselci yorumunu geçersiz kılmaya dönük yoğun bir zihinsel emeği beraberinde getirmiştir. Bu emeğin verildiği zeminde Jean Baudrillard da bulunmaktadır.

²¹⁹ Althusser, **The Future Lasts Forever: A Memoir**, s. 185.

²²⁰ Ibid., s. 186.

²²¹ Althusser düşüncesi genellikle “evrensel bir felsefe” arayışının ürünü olarak okunmuş ve Althusser'in Fransız düşüncesinin temel problemlerinden bağımsız bir biçimde düşünce ürettiği öne sürülmüştür. Bu bakış açısı Althusser düşüncesini anlamaya imkan tanımamaktadır. Bu bakış açısına verilebilecek en iyi örnek Callinicos'unkidir. Callinicos'un kitabı bu tezi ispata çalışmaktadır. Bkz., Alex Callinicos, **Althusser's Marxism**, London, Pluto Press, 1976.

Althusser'in kuramı Fransız Komünist Partisi'ne yakın entelektüellerce ciddiye alınmasa da²²², Fransız düşünce dünyasının genelinde büyük bir tartışma başlatır. 1960'ların ikinci yarısında Louis Althusser, Michel Foucault ile birlikte Fransa'da fikirleri en fazla tartışılan düşünürlerin başında gelmektedir.²²³ Althusser'in Marx okumasına ilk desteği veren düşünür ise Jacques Lacan olacaktır.²²⁴ Bilinç, siyaset ve ideoloji ekseninde fikirlerini geliştiren Althusser'in, Fransa'da 1940'lardan itibaren kendisine egemen bir konum edinen Hegel felsefesine dönük eleştirileri²²⁵ ve özne temelli tarih ve toplum yorumlarına dönük köklü itirazları kendisinden sonra sarsıcı bir etki yaratmıştır. Bu doğrultuda 1960'lar Fransa'sında Jacques Lacan, George Bataille, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Giles Deleuze ve Julia Kristeva'nın düşüncelerinin de hatırı sayılır etkisi olmuştur.

Yapısalcılığın canlanmasına paralel olarak Fransız düşüncesi içerisinde psikanaliz ve Sigmund Freud'un düşünceleri de geniş çaplı bir ilgiye mazhar olur. Fransa'da yapısalcı düşüncenin gelişiminde önemli katkılarda bulunan Jacques Lacan'ın verdiği seminerler ve yine onun 1966 yılında yayımlanan **Écrits (Yazılar)**²²⁶ isimli hacimli eseri ile birlikte Fransız entelektüelleri Freud'un düşüncelerine dikkat kesilmeye başlamışlardır.²²⁷ Yapısalcılığın, çevresinden yalıtılmış, varlığının bilincinde ve rasyonel tercihlerde bulunabilen özne kurgusuna dönük köklü eleştirileri, psikanalizin bireyin davranışlarını rasyonel tercihlerin değil, bilinçaltı süreçlerinin yönettiği tezi ile örtüşmüştür. Freud'un bilinçaltı süreçleri ve yapısı hakkında yirminci yüzyılın başlarından itibaren yürüttüğü ve Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı ağır tahribat ortamının ardından insan davranışının irrasyonel kökenlerine ilişkin uyanan merakın karşılanması noktasında büyük bir ilgi gören

²²² Althusser Komünist Partide kimsenin teoriye ilgi duymadığını belirtir. Althusser, **The Future Lasts Forever: A Memoir**, s. 186.

²²³ Lechte, **Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity**, s. 37.

²²⁴ Althusser, **The Future Lasts Forever: A Memoir**, s. 186.

²²⁵ Poster, **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, s. 343.

²²⁶ Lacan'ın 1936-1966 yılları arasında yazdığı metinleri ihtiva eden bu önemli eserin İngilizce tam çevirisi ancak 2005 yılında yapılabilmıştır. Jacques Lacan, **Écrits**, Çev., Bruce Fink, New York, W. W. Norton, 2005. Bu çeviriden önce **Écrits**'in çeşitli bölümleri İngilizceye çevrilmiş ve dört beş farklı nüsha halinde yayımlanmıştır.

²²⁷ Madan Sarup, Fransa'da psikanaliz etrafında cereyan eden ilk Marksist diyalogun 1963 yılında Louis Althusser'in, Lacan'ı Ecole Normale'e çeşitli seminerler vermesi için davet etmesi üzerine başladığını belirtir. Bundan bir yıl sonra da Althusser "Freud ve Lacan" başlıklı meşhur makalesini yazmıştır. Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 7.

çalışmaları²²⁸, Fransa’da 1960’ların ikinci yarısından itibaren özne merkezli tarih ve toplum tasavvurlarının eleştirisi amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.

Freud’un psikanaliz kuramını Fransız düşünce ortamına taşıyan ve bu kuramla Saussurcü dilbilim arasında bir bağlantı noktası oluşturan Lacan, “bilinçaltının bir dil gibi yapılandığı”nı göstermeye çalışmıştır.²²⁹ “Bilinçaltı”nın modern zamanların en önemli keşfi olduğuna inanan Lacan²³⁰ yapısalcılığın özne eleştirisini daha da derinleştirmiştir. Ona göre hümanist söylem, öznenin evrendeki merkeziliğine inarak öznenin kendi müphemliklerinin farkında olduğunu öne sürmüştür, bu da “modern insanın narsist doğası”nı ele vermiştir.²³¹ Dili ve bilinçaltını göstergelerden müteşekkil bir sistem olarak değerlendiren Lacan, semiyotiğin görevinin gösteren ve gösterilen arasındaki sınır çizgisini ortadan kaldırmak olduğunu söyler.²³² Lacan bir adım daha atarak “gösteren”in maddi bir varlık olmayıp zihinsel bir varlık olduğunu, “gösterilen”in ise ancak zihnimizdeki soyut bir “kavram” olabileceğini öne sürmüştür. Bu süreçte akılcı, özerk ve kendisinin bilincinde olan özne tanımına yer yoktur. Zira özne ne dili ne de simgeleri inşa etmiştir, o yalnızca bu süreçlerde yer alan ilişkiler tarafından şekillendirilmiştir. Lacan’a göre zaten doğru ve bütünsel kimlik yalnızca bir fantezidir.²³³

Bunun yanında Lacan insanbilimlerinin bilgi ve inanç arasında yaptıkları katı ayırımın geçersizliğini, gerçeği keşfetmek üzere harcadıkları çabaların yanlış zeminlere dayandığını öne sürmüştür. Lacan, eleştirisini “görünen” ve “gerçek” arasında yaptığı ayrıma dayandırır. Gerçek ve gerçek olarak sunulan şey birbirlerinden ayrıştırılmalıdır. Zira bize “gerçek” diye sunulan şeyler yalnızca “gerçeğin temsilleri”dir. Lacan’ın dilbilim ve psikanalizin kesiştiği alanda ortaya koyduğu bu yorumlar Jean Baudrillard başta olmak üzere modernliğin “simgesel sistem”lerini çözümlenmek isteyen düşünürlere kuramsal bir kalkış noktası sunmuştur. Nitekim 1968 olayları sonrasında yapısalcılık ve mevcut Marksizm yorumları Fransa’da zayıflamaya başlayacaksa da, Lacan’ın “merkezinden edilmiş özne”

²²⁸ McNeill, **Dünya Tarihi**, s. 565.

²²⁹ Jacques Lacan, **Écrits: A Selection**, Çev., Alan Sheridan, New York, W. W. Norton, 1977, s. 147.

²³⁰ Ibid., s. 115.

²³¹ Ibid., s. 165.

²³² Jacques Lacan, "Sign, Symbol, Imaginary," **On Signs**, Ed., Marshall Blonsky, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, s. 203.

²³³ Lacan, **Écrits: A Selection**, s. 147.

kavramı etrafında toparladığı düşünceleri ve 1960'lı yıllara dek Fransa'da ciddiye alınmayan Freud'un psikanaliz yorumu geniş bir muhatap kitlesi bulabilecektir.²³⁴

Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser ve Jacques Lacan gibi yapısalcı düşünürlerin eleştirileri, 1930'lardan itibaren Fransız düşünce hayatının içerisinde yer alan ancak görüşleri 1960'lı yıllara kadar yeterince tartışılmayan George Bataille'ın yıldızının parlaması ile daha sağlam bir zemine oturur. Hyppolet ve Kojève'in öğrencisi olan ve fikirleri ölümünden sonra şöhret kazanan Bataille, Hegelci gelenek içerisinde yetişmiş olmasına rağmen süreç içerisinde Hegel felsefesine köklü eleştirilerde bulunmuştur. **Tel Quel** başta olmak üzere birçok dergi çıkaran ve bu dergiler aracılığıyla Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Philippe Sollers gibi genç kuşak Fransız düşünürleri üzerinde etkili olan Bataille'ın radikal irrasyonelizm ve Fransız toplum değerlerine dönük eleştirisi 1960'lardan itibaren bir cazibe merkezi oluşturmuştur. Marcel Mauss'un fikirlerini gözden geçirerek yeniden gündeme getiren Bataille, Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'in görüşlerini eserlerinde yansıtmıştır.

Bataille, daha önce de belirtildiği gibi antropolojik verilerden hareketle rasyonalizme radikal eleştiriler yöneltmiş ve eserlerinde toplumun ve insan hayatının “şiddet” ve “ihlal” süreçleri üzerinde bina olduğunu ispata çalışmıştır.²³⁵ Bu çerçevede şiddet ve erotizm temalarının işlendiği edebiyat ürünleri kaleme alan Bataille, Fransız düşüncesinde 1960'lı yıllardan itibaren dozu giderek artan bir radikalizmin yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Bunun yanında Bataille'ın kapitalizmin yeni toplumsal görünümünü de çözümlenmeye imkan tanıyan ölçüde, ekonomik ilişkiler ağının örgütlenme mantığı hakkında yaptığı yorumlar da özellikle Jean Baudrillard üzerinde etkili olmuştur. Bataille, geleneksel Marksizmin toplumsal yaşamı, üretim ilişkileri ve verimlilik esasına dayalı ekonomik davranışlar çerçevesinde açıklama çabasını, “harcama” kültürünün farklı toplumsal pratiklerini

²³⁴ Ronald Bogue, **Deleuze & Guattari**, Florence, Routledge, 1989, s. 5. 1960'ların Fransız düşünce ortamı içerisinde daha öncesinde ciddiye alınmayan psikanalizin de ilgi çekmeye başlamasında, görüşleri bu dönemde meşhur olan ve yukarıda anlatılmaya çalışıldığı gibi yapısalcılığa kaynaklık teşkil eden Ferdinand de Saussure'ün, göstergebilimi psikolojinin bir alt dalı olarak görmesinin de payı olsa gerektir. “Demek ki, göstergelerin toplum içindeki yaşamını inceleyecek bir bilim tasarlanabilir: Toplumsal ruhbilime, bunun sonucu olarak da genel ruhbilime bağlanacak bir bilim. Göstergebilim (semiyoloji) diye adlandıracağız biz bu bilimi.” Saussure, **Genel Dilbilim Dersleri I**, s. 36.

²³⁵ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 103.

gözler önüne sermek suretiyle geçersiz kılmaya çalışmıştır. Bataille, bunu birtakım etnolojik verilerden hareketle ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Mauss'un armağan çözümlemesini sürdüren Bataille'in, Kanada'nın kuzeybatı sahillerinde yaşayan yerli kabilelerin "potlaç" adını verdikleri toplumsal pratik üzerine yaptığı çözümlemeler, 1960'lar Fransasında yeni bir çığır açmıştır. Bataille, ekonomik yapı içerisinde "konfor, yas, savaş, dini ritüeller, oyunlar, gösteriler, sanatlar" vb. gibi alanlarda yapılan "verimsiz harcamalar"ın varlığının görmezden gelinemeyecek denli önemli olduğunu işlemiştir.²³⁶ Bataille'in "potlaç" kavramı etrafında yaptığı çözümlemeler, Baudrillard'ın kuramsal çerçevesinin oluşumunda en temel katkılardan bir tanesini yapmıştır. Bununla birlikte Bataille'in sembolik mübadele kavramı etrafında yaptığı analizler, Baudrillard'ın ekonomi yorumunun da merkezinde yer alacaktır.

Bataille'in ölümünün ardından gündeme gelişi, dönemin Fransız düşüncesinin ihtiyaçları ile doğrudan bağlantılıdır. Bir yandan Hegel felsefesi ve Ortodoks Marksizm eleştirilerine dayanak oluşturma ihtiyacı, bir yandan düşünsel ve siyasi radikalizmin üzerinde yükseleceği kuramsal bir zeminin inşası ve bir diğer yandan da gittikçe yükselen rasyonalizm karşıtlığı daha önce Jean Paul Sartre tarafından "yeni mistik" olarak yaftalanan²³⁷ ve pek çok Fransız entelektüelince küçümsenen Bataille'ı 1960 sonrasında Fransız toplum kuramının merkezine taşımıştır.

1960 sonrası Fransız toplum kuramının şekillenmesinde, Ferdinand de Saussure'ün analizlerini toplumsal hayatın bütün görünümüne ve her türlü gösterge sistemine teşmil eden Roland Barthes'ın çözümlemelerinin de payı büyüktür. Jean Baudrillard'ın da hatırı sayılır kaynaklarından bir tanesi olan Barthes, 1957 yılında yayımlanan ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'daki egemen kitle kültürünü çeşitli reklam metinlerinden hareketle ortaya çıkarmaya çalıştığı **Mythologies** (Mitolojiler) isimli eseri ile modern dünyanın gösterge sistemlerine dikkat çekmiştir. Barthes'ın bu eseri başta olmak üzere çalışmalarının İngilizceye çevrilmesi, 1970'li ve 80'li yıllarda, özellikle İngiltere'de yeni-sol hareketine mensup entelektüellerin çabaları sonucunda, göstergebilimin Anglo-Sakson dünyada medya incelemelerinde

²³⁶ Georges Bataille, **Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939**, Çev., Allan Stoekl, Carl Lovitt ve Donald Leslie, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, s. 117-121.

²³⁷ Gutting, **French Philosophy in the Twentieth Century**, s. 103.

sıklıkla kullanılan bir çözümleme yöntemine dönüşmesini beraberinde getirmiştir.²³⁸ Barthes, 1962 yılında École Pratiques des Hautes Études'de “göstergeler, semboller ve temsiller sosyolojisi” alanında ders vermeye başlamış ve bu tarihten sonra yaptığı yapısal ve göstergebilimsel çözümler²³⁹ Fransız entelektüelleri tarafından daha yakından takip edilmeye başlanmıştır. Barthes 1968 yılına kadar yazdığı metinlerde dilbilim, psikanaliz ve yapısalci terminolojiyi bir araya getirmiş ve göstergebilimin kurucusu olarak ün yapmıştır. Barthes'ın 1968 sonrasında yaptığı çalışmalar onun yapısalci düşünceden postyapısalci düşünceye doğru kayışını simgeler.²⁴⁰ Barthes'ın göstergebilimi bu tarihten sonra özellikle yazılı metin ya da söylemin analizine yoğunlaşacaktır.²⁴¹

Barthes da tıpkı, Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, Lacan ve Bataille gibi 1968 olayları öncesinde Fransa'da üniversite gençliğince fikirleri takip edilen ve sempati ile karşılanan düşünürler arasındadır.²⁴² Barthes'ın toplumsal ilişkilerde içkin olan iktidarın siyasal bir iktidardan çok daha önemli olduğu ve bu nedenle de toplumsal ilişkilerde kendisini açığa vuran iktidarı ortadan kaldırma amacının siyasal bir iktidarı yıkma amacının önüne geçmesi gerektiği yönündeki düşünceleri Fransız düşüncesindeki radikalizmin tırmanmasına hatırı sayılır katkılarda bulunmuştur.²⁴³ Barthes'ın ekonomik örgütlenmenin mantığı hakkında Bataille ile ortaklaşan çözümleri ve özellikle harcama nosyonu üzerine yaptığı çalışmalar bu bağlamda özellikle dikkat çekicidir.²⁴⁴ Bununla birlikte Barthes'ın **Tel Quel, Communications** ve **Critique** dergilerine yaptığı katkılar da Paris'in entelektüel çevrelerince yakından

²³⁸ Daniel Chandler, **Semiotics: The Basics**, Florence, Routledge, 2001, s. 7.

²³⁹ Roland Barthes göstergebilimin amacını ve alanını şu şekilde tanımlar: Göstergebilim kökenleri ya da sınırları ne olursa olsun herhangi bir gösterge sistemini ele almayı hedefler. Ritüel, toplantı, ya da kamusal eğlencenin içeriğini biçimlendiren imajlar, jestler, müzikal sesler, nesnelere ve tüm bunların karmaşık birlikteliği: bunlar eğer birer dil değilse bile en azından gösterge sistemleri inşa ederler. Roland Barthes, **Elements of Semiology**, Çev., Annette Lavers & Colin Smith, London, Cape, 1967, s. 9.

²⁴⁰ Bununla birlikte Ayşe İnal'ın da belirttiği gibi Barthes'ın 1968'den önceki çalışmaları da yapısalcilik ve postyapısalcilik arasında bir köprü oluşturur niteliktedir. Ayşe İnal, "Roland Barthes: Bir Avant-garde Yazarı," **İletişim Araştırmaları Dergisi**, No. 2, 2003.

²⁴¹ M. Gottidiener, "Hegemony and Mass Culture: A Semiotic Approach," **American Journal of Sociology**, C. 90, No. 5, 1985, s. 987.

²⁴² Steven Ugar, "Barthes, Roland," **Encyclopedia of Contemporary French Culture**, Ed., Alex Hughes, London, Routledge, 1998, s. 49.

²⁴³ Richman, "Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the *Collège de sociologie*," s. 205.

²⁴⁴ Ibid.

takip edilmektedir.²⁴⁵ Roland Barthes'ın Fransız düşüncesi içerisindeki yeri kuşkusuz bunlarla sınırlı değildir. Barthes'ın dil ve edebiyat kuramına yaptığı katkılar, hem edebiyatçıların hem de akademisyenlerin gündemine oturmuştur. Özellikle son yapıtlarında sanat biçimlerinin muhatabına “anti-sosyal” ve “hedonistik” zevkler önerdikleri eleştirisini yapan Barthes'ın söz konusu düşüncelerinin arkasında, “modern insan”ı temel alan edebiyat anlayışının çöktüğü ve modern dünyada gerçek diye takdim edilen süreçlerin aslında birer tahakküm mekanizması olarak işlediği varsayımı yatmaktadır.²⁴⁶ Bu nokta, göstergebilimsel çözümlenmeleri yanında Baudrillard'ı Barthes'a yakınlaştıran noktalardan birisi olacaktır.

Saussure'ün dilbilimi, Lévi-Strauss'un yapı analizi, Lacan'ın psikanaliz yorumu, Bataille'in irrasyonalist felsefesi, Barthes'ın çalışmaları ve kısmen Althusser'in Marksizm değerlendirmesinin yanında, metinlerinde, Batı felsefesiyle herkes için en doğrusunu önerme iddiasında olan evrensel bir düşünce sistemi inşa etmeye çalıştığı için hesaplaşmaya çalışan Jacques Derrida ve ilk dönem metinlerinde bilgi yapıları, daha sonraki metinlerinde ise iktidarın mikro siyasetleri ya da mikro iktidarlara konu edinen ve Nietzsche'den ilham alarak bilgi-iktidar ilişkisini açığa çıkarmak isteyen Michel Foucault gibi rasyonalizmi, hümanizmi ve bireyci siyaset felsefelerini geçersiz kılmaya çabalayan düşünürler kuşağı Fransız düşüncesinde yeni yönelimlerin uç vermesine, yeni bir düşünce ikliminin oluşmasına hizmet etmişlerdir. Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Giles Deleuze, Julia Kristeva gibi isimlerin mensup olduğu ve yapısalcı paradigmanın geliştirilmesine hizmet eden düşünürler kuşağı belli bir noktadan sonra yapısalcı düşünceden uzaklaşmaya ve en temelde iktidar problemini merkeze alarak ve radikal bir tarih, siyaset, kültür, birey, ekonomi ve siyaset eleştirisi ortaya koymaya başlamışlardır. Bugün çoğu zaman post-yapısalcılık olarak adlandırılan bu düşünce birikimini gündeme getiren başlıca kırılma noktası hiç kuşkusuz 1968 yılında Fransa'da cereyan Mayıs olaylarıdır. Baudrillard, Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard ve Morin gibi düşünürler bu

²⁴⁵ Ugar, "Barthes, Roland," s. 49.

²⁴⁶ Roland Barthes, **Semiotic Challenge**, Çev., Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1988, s. 95-135.

olaylar sonrasındaki “yeni siyasal mecburiyetler” nedeniyle düşüncelerini gözden geçirme ihtiyacı hissetmişlerdir.²⁴⁷

Post-yapısalcılığın, en genelinde, “entelektüel Marksist” gelenek içerisinde yetişen ve 1960’ların başlangıç yıllarından itibaren düşünsel enerjilerini bireyciliğe, rasyonalizme ve hümanizme kaynaklık teşkil ettiğine inandıkları “özne” kurgusunu bozmaya, dolayısıyla da Aydınlanma felsefesi sonrasında çerçevesi çizilen Batılı üstünlük varsayımlarını ortadan kaldırmaya hamleden, siyasal ümitlerini 1968 öncesinde toplumda ve özellikle de üniversite gençliğinde oluşan sistem karşıtı muhalefete bağlayan Fransız entelektüellerinin “1968 yenilgisi”ne bir cevap olarak doğduğu söylenebilir.

Cezayir Savaşı, Çin’deki “kültür devrimi”, Küba devrimi, Latin Amerika’daki gerilla savaşları, Amerika Birleşik Devletleri’nin Vietnam Savaşı’ndaki başarısızlığı, ABD’de zencilerin mücadeleleri, Filistin’deki direniş hareketi gibi dünyanın farklı bölgelerinde gündeme gelen olayların yarattığı politik hava Fransa’da Marksist kökenli işçi ve öğrenci hareketlerinin de gelişmesine ve kendilerini özgüven içerisinde ifade etmelerine imkan tanımıştır.²⁴⁸ 1968’in Mart ayından itibaren Fransa’da yoğunlaşmaya başlayan ve başlangıçta de Gaulle’ün eğitim politikalarını hedef aldığını söyleyen ancak esasında mevcut siyasal ve toplumsal otoriterin bütün norm ve kurumlarına karşı acilen bir devrim beklentisi içerisinde olan öğrencilerin eylemleri 3 Mayıs’ta Fransız polislerinin Sorbonne Üniversitesi’ne müdahale etmesiyle yeni bir boyut kazanır ve kısa zamanda polis ve öğrenciler arasında yurt çapında sokak çatışmaları başgösterir. 13 Mayıs tarihinde bir milyon işçinin öğrencileri desteklemek amacıyla büyük bir sokak gösterisi yapması Fransa’da siyaseti tıkanma noktasına getirir. Mayıs ayı bitmeden dokuz milyon işçinin greve çıkması ile birlikte Fransız hükümeti çok daha ciddi bir krizle karşı karşıya kalır. Gerilimin gittikçe tırmandığı bu ortamda yalnızca öğrenciler değil, sistem muhalifi pek çok entelektüel de siyasal ve kültürel bir devrimin çok yakın bir gelecekte gerçekleşeceğine inanmaktadır. Ne var ki, 1968 yılı bitmeden hükümetin işçilerin çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve daha fazla ücret almalarının sağlanması yönündeki politikaları ve

²⁴⁷ Mark Poster, **Foucault, Marxism and History**, Cambridge, Polity Press, 1984, s. 8.

²⁴⁸ Louis Althusser, "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup - Çeviren: Taciser Belge," **Birikim**, No. 1, 1975, s. 45.

de Gaulle'ün erken seçim talebine Fransız Komünist Partisi'nin derhal olumlu cevap vermesi ortamın yatışmasını sağlamıştır.²⁴⁹ Böylelikle Louis Althusser'in "Nazilerin yenilişinden bu yana Batı tarihinin en önemli olayı" olarak nitelediği Mayıs olayları²⁵⁰ sisteme muhalefet besleyen radikal Fransız entelektüelleri için büyük bir hayal kırıklığı ve ciddi bir dönüm noktası olmuştur. Baudrillard'ın düşünce çizgisinde de 1968 yılında "devrimci" öğrenci ve işçilerin Charles de Gaulle'ü devirmeyi başaramayıp, büyük bir yenilgi yaşamalarının da etkisi bulunmaktadır. Komünist Parti'nin 68 olaylarına ve iktidara bu şekilde yaklaşımı bazı Fransız radikallerinin Marksizmi "Komünist bürokrasi" ile özdeşleştirmelerine ve yeni yol arayışları içerisine girmelerine de sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda öncelikli hedef Louis Althusser tarafından geliştirilen yapısalcı Marksizmin "bilimsel determinizm"i olacaktır. Yapısalcı Marksizme dönük bu eleştiriler, postyapısalcı kuramın gün yüzüne çıkmasına yol açmıştır. Bu ortamda Nietzsche gündeme gelecek, "farklılık ve çoğulculuk" temaları öne çıkacaktır. Zamanla bu radikal kuramcılar "devrimin ve özgürleşmenin modern tasavvurlarını da tehlikeli ve totalleştirici olduğu için reddedecekler ve özgür öznelcilik ve göçebe arzunun bireyselci programlarına döneceklerdir."²⁵¹

Arrighi, Hopkins ve Wallerstein'in, "iki dünya devriminden birisi"²⁵² olarak nitelediği 1968 olayları sonrasında Fransız düşüncesi içerisinde Marksizmin gücü gittikçe zayıflamaya başlayacaktır. Fransız düşünce dünyası, Komünist Parti'ninki başta olmak üzere Fransa'da o tarihe kadar ortaya konan bütün Marksizm yorumlarını eleştiren ve hem bir ideoloji hem de bir felsefi sistem olarak onu tadil etmek isteyen entelektüellerin yoğun zihinsel faaliyetine ev sahipliği yapacaktır. Ne var ki çok kısa bir süre içerisinde söz konusu zihinsel faaliyeti yürütenler için Marksizm yüzleşilmesi ve reddedilmesi gereken, geçmişte kalmış bir sistem arayışı halini almıştır. Bu tarihten sonra Marksizmin dogmatizmi, pozitivizmi, ekonomik determinizmi ve her şeyden öte totalleştirici doğası üzerine yığılma çözümleme gündeme gelmiş, yine bundan böyle Fransız düşünce dünyası içerisinde Marksizm de

²⁴⁹ Bu durum "devlet başkanının iktidara geri dönmesine, statükoyu yeniden oturtmasına ve devrim ümitlerinin yıkılması"na yol açmıştır. Best ve Kellner, **The Postmodern Turn**, s. 5.

²⁵⁰ Althusser, "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup - Çeviren: Taciser Belge," s. 49.

²⁵¹ Best ve Kellner, **The Postmodern Turn**, s. 5-6.

²⁵² Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins ve Immanuel Maurice Wallerstein, **Antisystemic Movements**, London & New York, Verso, 1989.

dahil olmak üzere bütün “hakikat” arayışlarına dair radikal reddiyeler yazılmaya başlanmıştır. Her ne kadar Louis Althusser gibi bu tarihten itibaren Fransız Komünist Partisi’ne daha fazla yakınlaşacak olan birkaç entelektüelin varlığından bahsedilebilirse de, Marksist gelenek içerisinde yetişen ve radikal muhalefetten yana olan entelektüellerin büyük bir çoğunluğu 1968 kırılması sonrasında “postyapısalcı” bir siyasal ve felsefi konum benimseyeceklerdir.²⁵³

1968 sonrasında Fransız düşüncesi bir yandan Marksizmle hesaplaşma girişimlerine bir diğer yandan da yoğun bir biçimde Aydınlanma felsefesinin “totaliterizm”ine ve Batı metafiziğinin bütününe dönük son derece radikal eleştirilere tanıklık edecektir.²⁵⁴ Bu süreçte Fransız entelektüellerinin dayanağı önemli oranda on dokuzuncu yüzyılın ayrıksı Alman filozofu Friedrich Nietzsche’nin düşünceleri olacaktır. Bütün siyasal projelerin çöktüğü kanısını temel alarak radikal bir direnme ve eleştiri felsefesi geliştirmek isteyen söz konusu entelektüeller Nietzsche’nin felsefesinden yararlanacaklardır. G. Stuaht ve B. S. Turner Fransız düşünce ortamında Nietzsche’ye gösterilen bu iltifatın onun eserlerinde dil ve metafora yüklenen anlamla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Stuaht ve Turner’a göre “Nietzsche’nin üslubunun oyunculuğunun Fransız entelektüellerin edebi ve sanatsal ilgilerine oldukça uygun olduğu ortaya çıktı. Nietzsche’ye göre dil, düz anlamsal (literal) olmaktan ziyade metaforiktir; anlam, metaforlar arasındaki farklılıkların oyununa dayanır. Gerçekliğin kendisinin metaforik bir söylem olmasından ötürü dil gerçekliği temsil etmez.”²⁵⁵ Ne var ki Fransız entelektüellerinin Nietzsche’ye gösterdikleri ilginin nedeni yalnızca Nietzsche’nin “üslubunun çekiciliği” değildir. Nietzsche’nin “hakikat” ve rasyonalizm eleştirisi, hümanizme ve bilimciliğe yönelik tenkitleri, nesnelcilik karşısında perspektivizmi yücelten tavrı, Marksizm de dahil olmak üzere Aydınlanma sonrası modern siyasal ideolojilere dönük reddiyeci tutumu, iktidar konusundaki çözümlenmeleri, bilgi problemini ele alışı ve tarihe bakışı 1968

²⁵³ Marksist gelenekten gelen ancak postyapısalcı düşünürlerden etkilenmelerine rağmen kendilerini onlardan özenle ayrı tutmaya çalışan ve kendilerine “Yeni Felsefeciler” adını veren Bernard-Henri Lévy, André Gluksmann, Jean Marie Benoist gibi düşünürler de 1968 sonrasında Marksizme karşı açılan savaşta yerlerini almışlardır. Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 124.

²⁵⁴ Peter Dews, "From Post-Structuralism to Postmodernity: Habermas's Counter-Perspective," **Postmodernism: ICA Documents**, Ed., Lisa Appignanesi, London, Free Association Books, 1989, s. 33.

²⁵⁵ G. Stuaht ve B. S. Turner, **Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Şiddet**, Ankara, Ark Yayınları, 1995, s. 204.

sonrasında Fransız entelektüellerini ona yönelten başlıca nedenler olarak sıralanabilir. Fransız düşüncesi içerisinde Nietzsche felsefesine zaman zaman farklı düşünce ekolleri başvurmuşsa da, 1968 sonrası Fransız düşüncesinde bir “Nietzsche rönesansı” yaşanmıştır. Mike Gane, haklı olarak Baudrillard’ı da yeni-Nietzscheci akımın önde gelen temsilcilerinden birisi olarak takdim eder.²⁵⁶ Ancak daha sonra göstermeye çalışacağımız gibi Baudrillard’ın Nietzsche’ye olan ilgisi daha erken dönemlere dayanır.

Nietzsche’nin düşüncelerinin muhalif Fransız entelektüelleri arasında bu denli büyük bir ilgiye mazhar olmasında çağdaş Fransız düşüncesinin önemli figürlerinden Giles Deleuze’ün 1962 yılında yayımlan **Nietzsche et la Philosophie (Nietzsche ve Felsefe)** isimli çalışmasının öncü bir rol oynadığı unutulmamalıdır. Deleuze “radikal bir felsefe” inşa etme arayışında olduğu bu klasik eserinde²⁵⁷ Nietzsche’den hareketle felsefenin kurulu tarihsel kimliğini kaybettiğini ve farklı tür bir oluşa tabi olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁵⁸ Deleuze’ün bu eserindeki temel endişesi diyalektik düşüncenin mevcut biçimlerini Nietzsche felsefesi aracılığıyla geçersiz kılmaktır. Deleuze’ün, Nietzsche’nin “değerler felsefesi”ni felsefe yapmanın tek yolu olarak takdim ettiği bu eseri²⁵⁹ Roland Bogue’ye göre Fransız felsefesinde bir dönüm noktasına işaret eder.²⁶⁰ Bogue, bu tespiti yaparken **Nietzsche ve Felsefe**’nin Fransız entelektüellerinin Nietzsche’ye ilgi göstermelerinde bir milat olduğu kanaatine yaslanır. Oysa muhalif Fransız entelektüellerini Nietzsche’ye yönelten başlıca sebep, Deleuze’ün bu eseri değil, 1968 öncesi ve sonrasında oluşan siyasi iklimdir. Deleuze’ün çalışması bir “öncü eser” olarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde bu eserin niçin basıldıktan beş-altı yıl sonra popüler olduğunu anlayabilmemiz mümkün olmazdı. **Nietzsche ve Felsefe**’nin bir diğer önemi, Stuaht ve Turner’ın iddia ettiği gibi Fransız entelektüellerini Nietzsche’ye çeken başlıca sebebin mecazlara dayalı yazı üslubu değil, Batı felsefe geleneği ile yüzleşme girişimi olduğuna çok iyi bir örnek teşkil etmesidir.²⁶¹

²⁵⁶ Gane, **French Social Theory**, s. 152.

²⁵⁷ Keith Ansell-Pearson, **Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer**, London, Routledge, 1997, s. 73.

²⁵⁸ Ibid., s. 1.

²⁵⁹ Deleuze, **Nietzsche and Philosophy**, s. 1.

²⁶⁰ Bogue, **Deleuze & Guattari**, s. 15.

²⁶¹ Stuaht ve Turner, **Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Şiddet**, s. 51.

1968 sonrasında postyapısalcı düşüncenin gelişimine katkı sağlayan entelektüeller için Nietzsche'nin çizdiği "filozof" tiplemesi bir model halini almıştır. Nietzsche'ye göre filozof Kant gibi bir yargıç ya da faydacılar gibi mekanikçi olmaktan ziyade, bir "soykütük"çüdür.²⁶² Soykütükçü filozofa düşen, "üstü örtülmüş zafer veya yenilgilerin, asıl çatışma ve mücadelelerin tarihini ortaya koymak"tır.²⁶³ Soykütük, "hem kaynağın değeri, hem değerlerin kaynağı anlamına gelir."²⁶⁴ Bir başka deyişle filozof değerlerin kaynağına inmeli ve değerlerin eleştirisini yapmalıdır.²⁶⁵ Nietzsche'nin bu dönemde kabul gören kurgusuna göre bir filozofun yapması gereken akıl ve hakikati her şeyin merkezine yerleştiren sistematik tarih anlatılarının oyununu bozmaktır. Bu oyunu ortaya koyanların dayandığı temel zihniyet Batı rasyonalizmidir. Nietzsche bu noktada özellikle Hegel'in tarih algısını eleştirisinin merkezine oturtur ve onun tarihi evrensel bir mantığın ürünü olarak telakki etmesini eleştirir. Oysa felsefi düşünme tarzına en uygun düşen çoğulculuk, tekçi toplum, tarih ve siyaset kuramlarının hegemonyasına karşı bir savaş açmıştır.²⁶⁶ Değer yargılarının hakikat olarak sunulmasına karşı çıkan Nietzsche, nesnel bilgi diye bir şeyin olamayacağını, bunun yerine iktidarın bilgisinin olabileceğini ifade etmiş ve gerçek filozofun bunun farkında olması gerektiğini belirtmiştir. Nietzsche'nin önerdiği bu filozof modeli, belli bir tarihten sonra sistem muhalifi radikal Fransız entelektüelleri için geleneksel ideolojilerin, tarih anlatılarının, toplumsal kurtuluş reçetelerinin yok sayılması ve siyasal eylemin doğasına ilişkin yeni açılımlar geliştirilmesi noktasında işlevsel olmuştur. Nietzsche'nin modernliğin tektipleştirici doğası hakkında yaptığı çözümler, Deleuze, Derrida ve Foucault felsefelerinde örnekleri verildiği gibi, Fransız entelektüellerince birlik ve bütünlük söylemlerine karşı "fark" düşüncesinin merkeze taşınmasını beraberinde getirmiştir.²⁶⁷

²⁶² Deleuze, **Nietzsche and Philosophy**, s. 2.

²⁶³ Michel Foucault, "War in the Filigree of Peace: Course Summary," **Oxford Literary Review** 4, No. 2, 1980, s. 83.

²⁶⁴ Deleuze, **Nietzsche and Philosophy**, s. 2.

²⁶⁵ Bu noktada 1968 sonrasında "iktidarın soykütüğü" meselesini temel alan Foucault'nun çalışmaları verilebilecek en somut örnektir.

²⁶⁶ Deleuze, **Nietzsche and Philosophy**, s. 4.

²⁶⁷ Bu bağlamda karşı çıkılan başlıca felsefi gelenek Platonculuk olmuştur. Ronald Bogue, "Word, Image and Sound: The non-representational Smiotics of Gilles Deleuze," **Deleuze and Guattari**:

Bu radikal entelektüeller her ne kadar Marksizmden uzaklaşmaya başlamışlar ve süreç içerisinde de ondan tamamıyla kopmuşlarsa da, 1968 Mayıs olaylarının ardından, enerjilerinin önemli bir bölümünü filozofun (entelektüelin) siyaset, bir başka deyişle siyasal tahakküm mekanizmaları karşısındaki konumuna hasretmişlerdir. Michel Foucault'nun yeni ve mikro direnme odakları oluşturma gayreti²⁶⁸, Deleuze ve Guattari'nin küçük gruplarda kendisini gösterecek “devrimci arzu” hakkındaki kuramsal çabaları²⁶⁹, Lyotard'ın siyasete yeni bir tanım kazandırma teşebbüsleri gibi örneklerde karşımıza çıktığı şekliyle, daha esnek ve daha mikro direniş felsefeleri oluşturma isteği öne çıkmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi iktidar problemi tartışmaların merkezine oturmakta ve daha önceki iktidar analizleri radikal bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. Toplumsal gerçekliğin analizinde ideoloji çözümlemesinin yetersizliğine dikkat çekilmekte, buna karşılık söylem analizinin önemine vurgu yapılmakta ve siyasal ve toplumsal varoluşun ancak ve ancak iktidar ilişkileri tarafından oluşturulmuş söylemsel pratikler olarak değerlendirildiğinde doğru çözümlenebileceği düşünülmektedir.

Bunların yanında 1968 sonrası eleştirel Fransız düşüncesi içerisinde psikanalizin etkili bir çözümleme yöntemi olarak yaygın bir kullanım sahasına kavuştuğunu da ifade etmek gerekir. İlk olarak Guy Debord başta olmak üzere Uluslararası Durumcular tarafından siyasal bir okuma aracı olarak gündeme getirilen psikanaliz, 1968 sonrasında Lyotard, Deleuze ve Guattari gibi düşünürler tarafından, Baudrillard'ın ifadeleriyle, “aşırı bir radikalizm”in²⁷⁰ sacayağı olarak görülmüştür. “Bizler arzulayan makineleriz” sloganı ile öne çıkan Deleuze ve Guattari'nin psikanalizin 1968 sonrası ortama aktarılmasında büyük katkıları olmuştur. “Kişisel olanın siyasal olduğu”²⁷¹ fikrinin öne çıkması ile hümanizmin tahakkümünden kurtarılmış yeni bir insan tanımı gündeme getirilmiştir. Bu insan ne Marksizmin öznesidir ne de Foucault'nun **Bilginin Arkeolojisi** isimli kitabında öne sürdüğü

Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume 1, Ed., Gary Genosko, Florence, Routledge, 2001, s. 81.

²⁶⁸ Barry Smart, **Michel Foucault**, Florence, Routledge, 2002, s. 6. Foucault'nun 1971 yılında kurduğu “Hapishane Haberleşme Grubu” söz konusu odaklara bir örnektir.

²⁶⁹ Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 115.

²⁷⁰ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 18.

²⁷¹ Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 114.

Aydınlanma felsefesinin icadı olan “modern insan”dır.²⁷² Bu insan bilinçdışının hükmettiği, modern psikiyatrinin normal tanımına girmeyen “şizofren insan”dır. Şizofren insan, faşizme karşı direnebilecek tek insan türüdür.²⁷³ Hiç kuşkusuz 1968 sonrası radikal Fransız düşüncesi içerisinde Baudrillard gibi Freud’un siyasallaştırılmasını kabul etmeyen düşünürler de vardır. Baudrillard’a göre, “Marx’ı cinselleştirmek, Freud’u siyasallaştırmak itimat telkin etmeyen bir karışım”dır.²⁷⁴

1968 sonrasındaki Fransız düşüncesi hakkında şu tespiti de yapmak durumundayız. 1968 sonrası Fransız düşüncesinde belirgin bir yönelim halini alan radikalizm, bu dönemden sonra düşünce üreten entelektüellerin çağdaş Fransız düşüncesinin temel problem alanlarına duyarsızlaştıkları, onları görmezden geldikleri anlamına gelmez. Aksine söz konusu radikalizm bu sorunlara verilmiş pek çok farklı cevabı bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda Fransa’nın dünya siyaseti içerisindeki konumu ve uyguladığı Doğu politikasının oluşturduğu kriz alanları 1968 sonrasındaki Fransız düşüncesinin güzergahının belirlenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Zaten on dokuzuncu yüzyıl Fransız düşüncesi de Napolyon’un Mısır seferi ile yeni bir çerçeveye kazanan Doğu siyasetinden²⁷⁵ ve yine Fransa’nın Avrupalı güçler arasındaki konumundan neşet eden sorunsalları temel tartışma gündemi olarak tayin etmişti. Fransa’nın Doğu siyasetinin temelinde, Batı dışındaki coğrafyaların askeri güç kullanarak etki altına alınması ve etki altına alınan bu coğrafyalardaki zenginliklerin anavatana taşınması yatmaktadır. Fransa’nın belli bir tarihten sonra sömürgecilik siyasetinden vazgeçmek zorunda kalışı ve 1960’lı yıllarla birlikte karşı karşıya kaldığı “Doğulu göçmenler sorunu” uzun dönemde Fransız düşüncesine yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu durum Fransız düşüncesi içerisinde “yurttaşlık”, “Avrupa-merkezcilik”, “etnosantrizm”, “kimlik politikaları” gibi konuların egemen tartışma gündemleri halini almasına yol açmıştır. Ne yazık ki sosyal teori üzerine çalışan araştırmacıların birçoğu bu konu üzerinde yeterince durmamaktadır.

²⁷² Michel Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, Çev., Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayınları, 1999. Foucault modern insanın toplumsal süreçlerde çeşitli “teknolojiler” eliyle nasıl inşa edildiğini göstermeye çalışmıştır. Yasin Aktay, "Body, Text, Identity", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 1997, s. 51.

²⁷³ Sarup, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, s. 115.

²⁷⁴ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 19.

²⁷⁵ Yücel Bulut, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2004.

Postyapısalcılık olarak adlandırılan ve Jean Baudrillard'ın da içerisinde zikredildiği düşünce çizgisinin homojen bir fikir hareketi olmadığı da belirtilmelidir. Postyapısalcılık, en temelde, “yeni bir dönem”e girildiği ve iktidar ilişkilerinden, ekonomik paylaşma, kültürel üretimden toplumsal kimliklere varıncaya kadar radikal dönüşümlerin yaşandığı bu yeni dönemin “eski dönem”in kavramları ve refleksleri ile çözümlenemeyeceği inancından neşet etmiştir. Postyapısalcılık başlangıçta, yapısalcılığın özne eleştirisine yeni bir boyut kazandıran, Marksizmi ve diğer ideolojileri iflah olmaz siyasal anlatılar olarak karakterize eden, Batılı üstünlük varsayımlarını ve Avrupamerkezci tarih değerlendirmelerini reddeden, nesnel bilgiyi ve uzmanlaşmayı merkeze koyan akademik üretimi küçümseyen, iktidar problemini temel alan ve yeni direnme stratejileri oluşturmaya çalışan entelektüellerin birbirlerinden bağımsız bir biçimde ortaya koydukları zihinsel üretimler sonucunda gündeme gelmiş, ancak süreç içerisinde söz konusu entelektüeller birbirlerinden farklı soru ve çözüm önerileri ile çağdaş Fransız düşüncesine katkıda bulunmuşlardır. Bu nedenle 1970'lerin başlarında “postyapısalcı” olarak adlandırılan bir düşünürün bu dönemden sonraki çalışmaları için de aynı etiketi esas almak ve onu diğer “postyapısalcı” düşünürler ile aynı çerçevede incelemeye çalışmak her şeyden önce metodolojik açıdan hatalı olacaktır. Benzer kaynak ve kaygılardan hareket eden bu düşünürler nesli, farklı varsayım ve sonuçlara ulaşmışlardır. Zaten, evrenselcilik ve tümellikler karşısında farklılıklara, çoğulluklara ve tikelliklere önem veren bu düşünce tarzını geliştiren entelektüellerin uzun yıllar “homojen bir fikir hareketi”nin içerisinde konuşacağını beklemek, kendi içerisinde çelişkili bir tutum olacaktır.

Bununla birlikte Amerikalı sosyal bilimciler 1968 sonrası Fransasında düşünce üreten ve toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel sistemlerden, farklı tahakküm mekanizmalarından rahatsızlık duyan, bununla beraber kapitalist toplum düzenine karşı bir alternatif önerisinde olan Marksizmin de kapsamlı bir çözüm üretmekten aciz olduğuna inanan entelektüelleri “postmodern” olarak nitelemeyi tercih etmektedir. Bu düşünürler benzer kaygıları paylaşıyorlar da, birbirlerinden çok farklı düşünce güzergahlarına sahip olduklarını bir kez daha yinelemek durumundayız. Bu çeşitliliğin bütünü “postmodern düşünce” ya da Douglas Kellner ve Steven Best'in yaptığı gibi “postmodern teori” olarak nitelemekse ciddi bir hatadır. Zaten söz konusu entelektüellerin hiçbir tanesi bu tabirle birlikte anılmak istemediklerini de

çeşitli kereler dile getirmişler, kendilerine ısrarla “postmodern” yaftasını yapıştıranlara da tepki göstermişlerdir. Onların bu tepkilerinin temelinde herhangi bir düşünür ya da akımla özdeşleştirilme korkusu yatmaktadır. Bu entelektüellerin hemen hepsi benzer konular üzerinde durmuşlarsa da her biri kendi tarzını yaratma peşinde koşmuştur. Bu nedenle de metinlerini çok yoğun bir biçimde aforizmalarla süslemişlerdir. Baudrillard, söz konusu entelektüeller nesline ait bir düşünürdür ve onların kaygılarını paylaşmakla birlikte bütün entelektüel serüveni boyunca kendine ait bir tarz yaratma gayreti içerisinde olacaktır.

Baudrillard, yukarıda bahsi geçen düşünür ve akımlardan farklı düzeylerde yararlanmış, onların bakış açılarını kendi düşüncesi içerisinde yoğurmuştur. Baudrillard, entelektüel serüveni boyunca hiçbir şekilde tek bir düşünür ya da akımın takipçisi olmamış, söz konusu düşünür ya da akımlardan kendi düşüncesi için merkezi kavram ya da fikirler devşirse de onu kendisine ait kılmaya çalışmıştır. Baudrillard’ın şu cümleleri onun beslenme kaynaklarına yaklaşım biçimi hakkında son derece açık bir fikir verir: “İşin beni çeken yanı bu nesnelere düzenine özgü bitki örtüsü ve hayvanlar aleminin keşfidir. Bunu yapabilmek için o dönemde moda sayılabilecek psikanaliz, Marksist üretim çözümlemesi, özellikle Barthes’a özgü dilbilimsel çözümleme gibi disiplinlerden yararlandım. Bu disiplinlere özgü bakış açılarından yararlanmadan nesneyi inceleyip böyle bir çözümleme yapabilmek mümkün değildi. Bu özgün disiplinlerin hiçbiri nesneyi tek başına çözümleyemezdi, çünkü nesne onların hepsini daha da karmaşıktırarak, ortaya koydukları postulların sorgulanmasına yol açıyordu.”²⁷⁶ Baudrillard, daima kendi tarzını yaratmaya çalıştığını iddia etmiştir. “Bir insanın büyük otoritelerle (...) yüz yüze gelmesine diyeceğim yok, ama [bu insan] doğrudan etkilenmeye maruz kalmamalı.”²⁷⁷

2.2. Jean Baudrillard’ın Entelektüel Biyografisi

27 Temmuz 1929’da Fransa’nın kuzeydoğusunda yer alan ve bir sanayi kenti olan Reims’te dünyaya gelen Jean Baudrillard, kırdan kente yeni göç etmiş bir

²⁷⁶ Jean Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, Çev., Oğuz Adamır ve Leyla Yıldırım, Ankara, Paragraf Yayınları, 2005, s. 19.

²⁷⁷ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L’Yvonnet**, s. 13.

ailenin tek çocuğudur. Kendisinden öğrendiğimiz kadarıyla, Baudrillard'ın dedesi çiftçi, babası ise bir devlet memurudur.²⁷⁸ Baudrillard'ın yetiştiği aile ortamı ve toplumsal çevre entelektüel açıdan zengin değildir ve Baudrillard bunu çok erken yaşlardan itibaren bir “eksiklik” olarak telakki etmektedir. O, bu “eksikliği” gidermek için ortaokul yıllarından itibaren yoğun bir okuma ve çalışma süreci içerisine girdiğini belirtir. “Hayatımdaki o dönem devasa bir başarı elde etmek için gerçekten de çok sıkı çalıştığım bir dönemdir”²⁷⁹ diyen Baudrillard için bu sıkı çalışma sonucunda elde edilen birikim, üniversite yıllarında çalışmadan girdiği sınavlarda başarılı olabilmesine imkan tanır.²⁸⁰ Baudrillard, aile içerisinde üniversite okuyan ilk kişidir ve o bu durumu “ben, tabir caizse kabilenin bir şeyler okuyan ilk üyesiydim”²⁸¹ diyerek aktarır.

Baudrillard, orta öğrenimine Reims Lisesi'nde başlar. Reims Lisesi 1920'li yıllarda “Grand Jeu” (Büyük Oyun) adı verilen akımın önde gelen isimlerinin (René Daumal, Roger Gilbert-Lecomte ve Roger Vailland) hocalık yaptıkları bir yerdir ve bu isimlerin buradaki etkisi uzun süre devam etmiştir. Baudrillard, bir düşünce okulu olarak gördüğü Grand Jeu'den hocası Emmanuel P.'nin ona bahsettiğini ancak kendisinin bu düşünce okulunu daha sonra keşfettiğini belirtir.²⁸² Baudrillard, orta öğrenimine başladığında Fransa, Almanya'nın işgali altındadır ve işgal yılları onun siyasi kimliğinin oluşumunda derin bir etkide bulunmuştur. Bu yıllarda Marksist söyleme sahip direniş hareketlerine sempati duymaya başlayan Baudrillard, lise eğitimini yine savaş yıllarında tamamlar.

Baudrillard lise yıllarında Almanca çalışmaya başlar. Baudrillard'ın Almanya'nın işgali altında bulunan Fransa'da Almancaya ilgi duyması zaman zaman çelişkili bir tutum olarak görülmüştür. Ancak ortada bir çelişki varsa bu, dönemin Fransız düşüncesinin genel çelişkisidir. Çünkü 1930'ların sonu ve 1940'ların başlangıcından itibaren Fransız düşüncesi Alman düşüncesinin kuşatması altındadır. Ne var ki bu kuşatma siyasal ve askeri kuşatma karşısında düşünsel bir direniş imkanı oluşturmak

²⁷⁸ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 19.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 4.

²⁸¹ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 19.

²⁸² Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 4.

üzere gündeme gelmiş bir kuşatmadır. Bir başka deyişle siyasal ve askeri bir kuşatmaya maruz kalan Fransa'da düşünce hareketleri Alman düşüncesinin imkanlarını kullanarak felsefi bir özgürleşmenin koşullarını oluşturmaya çalışmaktadırlar. Böylesi bir ortamda Baudrillard da Almanca çalışmaya başlamıştır. Baudrillard, Almanca öğrenmeye başladıktan sonra gittikçe daha fazla Alman filozoflarıyla ve sanatçılarıyla yakınlaşacak, onların düşüncelerini yakından tanıma fırsatı bulacaktır. Her ne kadar Baudrillard, Alman filozoflarını bu dönemde orijinal dillerinde okumadığını ve onları bir bütün halinde değil, ancak parça parça okuyabildiğini ifade etse de²⁸³, uzun vadede, modernlik karşıtı düşünceye ilham veren belli başlı Alman sanatçı ve filozoflarının fikirlerinden hatırı sayılır ölçülerde yararlanacaktır.

Şaşılacak bir hafızaya sahip olduğunu belirttiği lise yılları Baudrillard'ın Friedrich Nietzsche'nin fikirleri ile de tanıştığı dönemdir. Çok erken dönemde "Nietzsche'nin büyük bir hayranı"²⁸⁴ olduğunu belirten Baudrillard'ın Nietzsche'ye duyduğu ilgi bir ömür boyunca devam etmiştir. Nietzsche'nin düşünme biçimi ve yazım tarzı Baudrillard'ın zihinsel gündemine ve entelektüel güzergâhına çok büyük bir etkide bulunmuştur.

Baudrillard'ın lise yıllarında ilgisini cezbeden ve onda büyük izler bırakan bir diğer düşünce (biçimi) ise "patafizik"tir. "Düşsel çözümler bilimi" ibaresinin karşılığı olmak üzere, ilk olarak Fransız tiyatro yazarı, gerçeküstücü (sürrealist) ve absürt tiyatronun mucidi Alfred Jarry (1873-1907) tarafından kullanılan "patafizik", zamanla bazı Fransız düşünürleri nezdinde pozitivist bilim anlayışına ve metafizik bilgi tasavvuruna muhalif, modern bilim anlayışının parodisi niteliğinde yeni bir bilgi üretme yolu olarak benimsenmeye başlanmıştır. Patafizik, nesnelere gerçekliğinin onların görünüşünde aranmaması gerektiği temel varsayımından hareket etmiş, "modern bilimin yasaları"ndaki "mizah"ı yakalamaya çalışmıştır. Özünde kuramsal, felsefi ya da bilimsel bir akım olmayan, daha ziyade bir sanat anlayışı olarak ortaya çıkan patafizik, zamanla Fransız düşünce ortamında felsefi bir boyut kazanmış, Patafizik Koleji (Collège de Pataphysique) isimli bir oluşum dahi meydana

²⁸³ Ibid., s. 2.

²⁸⁴ Ibid., s. 1.

getirilmiştir. Bu oluşumun başkanlığını yapacak olanlardan bir tanesi de Baudrillard'ın lisedeki felsefe hocası Emmanuel P.'dir.²⁸⁵

Baudrillard, lise yıllarında hocası Emmanuel P. aracılığıyla patafizikle tanışmış²⁸⁶ ve bu akımdan çok etkilenmiştir. Patafizik, Baudrillard'ı çok erken yaşta pozitivist bilim anlayışına karşı muhalif bir tutum almaya itmiştir. Baudrillard, patafiziğin onda bıraktığı en büyük etkinin, onun sayesinde “aklı kurban edebilme”si olduğunu belirtir.²⁸⁷ Baudrillard, bütün düşünsel serüveni boyunca, “bilimlerin bilimi” olarak nitelediği ve çözüm ya da tartışma odaklı değil, imge odaklı olarak gördüğü²⁸⁸ patafiziğin “oyun olarak bilim” anlayışını temel almıştır. Baudrillard'ın penceresinden patafizik onu başarılı ancak sıradan bir öğrenciden sıra dışı bir düşünür adayına çevirmiştir. Baudrillard'ın patafizik ile kurduğu ilişki onu, kendisine verilen eğitimi sorgulamaya itmiştir. Baudrillard'ın düşünsel serüveni söz konusu olduğunda, onun patafizik ile kurduğu ilişkiyi göz ardı etmek, Richard Lane'in yaptığı gibi, kimi yazarların “Baudrillard'ın geleneksel bir tarzda yetiştiğini ve eğitim aldığı”nı iddia etmelerine yol açabilmektedir.²⁸⁹ Oysa Baudrillard, patafizikle tanıştıktan sonra modern bilime, belli disiplinler etrafında örgütlenen modern sosyal bilimler ve insan bilimlerinin sunduğu bilgi gövdelerine büyük bir kuşku ile yaklaşmaya başlamıştır. Erken yaştan itibaren ilgisini edebiyata, sanata ve kısmen de felsefeye yönelten, modern bilim dallarından, sistematik bilgi edinme yöntemlerinden uzak duran Baudrillard'ın bu yönü onun bütün düşünce hayatına sirayet edecek, ilerleyen tarihlerde modern toplum ve kültürün unsurlarına dair yaptığı değerlendirmelerde, sistematik analizlerden ziyade retorik egemen olacaktır.

Baudrillard, Paris'in saygın liselerinden birisi olan IV. Henri Lisesi'ne, bir yıllık yoğun bir eğitime katılmak ve üniversiteye hazırlanmak üzere transfer olur. Baudrillard IV. Henri Lisesi'nden sonra Paris Nanterre Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne kaydını yaptırır. Baudrillard üniversite eğitimine başladığında Fransa, Amerikan eksenli kalkınma politikalarının etkisi ile oluşturulan Monnet Planı'nı uygulamaya koymuş ve tam anlamıyla bir toplumsal seferberlik ortamı oluşturulmuş

²⁸⁵ Ibid., s. 4.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid., s. 5.

²⁸⁹ Örnek olarak bkz., Lane, **Jean Baudrillard**, s. 1.

durumdadır. Henri Lefebvre, bu dönemde siyasal seçkinlerin “eski toplumsal ilişkileri biraz değiştirilmiş bir biçimde yeniden kurmaya çalıştıkları halde, başka bir toplum kurmakta olduklarına” inandıklarını belirtir.²⁹⁰ Dönemin Fransasında “genel olarak ‘insan’ hâlâ üretici ve yaratıcı etkinlik ile tanımlanmaktadır.”²⁹¹ Daha önce de ifade edildiği gibi sanayinin yeniden yapılandırılmasını, tarımın geliştirilmesini ve başarılı bölgesel kalkınma stratejileri oluşturulmasını hedefleyen Monnet Planı, yürürlüğe konduktan sonra Fransız entelektüellerinin birçoğu tarafından eleştiriye tabi tutulmuş, bu plan Amerikan hegemonyasını tesis etmeye ve toplumu disiplin altına almaya dönük bir siyasal projenin uzantısı olarak algılanmıştır. Savaş sonrasında Fransa’da egemen olmaya başlayan Amerikan kültür politikaları ve modernleşme stratejileri de entelektüellerin büyük bir tepkisini çekmektedir. Böylesi bir ortam Baudrillard’ın düşünsel ve politik gelişiminde dikkat çekilmesi gereken bir diğer faktördür.

Baudrillard, üniversite yıllarının başlangıcında lise yıllarında ilgisini çeken patafizikle yakınlığını sürdürür. Patafiziğin Baudrillard üzerindeki bir diğer etkisi onu Varoluşçu düşünce ile tanıştırmasıdır. Baudrillard ilk olarak Jean Paul Sartre’ın **Bulanti** isimli romanının etkisinde kalmış²⁹², daha sonra Sartre’ın varoluşçu Marksizmi ile tanışmıştır. Her ne kadar Baudrillard uzun vadede hümanizm aleyhtarı bir tavır geliştirecek ve 1960’lı yıllarda Bataille’in etkisi ile Hegel’in diyalektik kuramına karşıt bir konuma sahip olacaksa da, üniversite yıllarında Sartre’ın modern insanın yalnızlığına ilişkin düşünceleri ve rasyonalizme dönük eleştirileri onun ilgisini çekecektir. Dönemin Fransız düşüncesi üzerinde çok belirgin bir etkisi olan Sartre’ın fikirlerine Baudrillard da duyarsız kalmamıştır. Ancak Baudrillard’ı Sartre’a yakınlaştıran çok önemli bir etken de ortaya çıktığı dönemde Fransa’daki siyasal kutuplaşmaların en önemli unsurlarından bir tanesi olan Cezayir sorununda Sartre’ın takındığı tavrıdır. Cezayir’in bağımsızlık mücadelesi Baudrillard’ın siyasallaşma sürecindeki en kayda değer gelişmelerden bir tanesidir.²⁹³ Baudrillard’ın öğrencilik yıllarından itibaren sistem karşıtı düşüncelere sempati

²⁹⁰ Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, s. 37.

²⁹¹ Ibid., s. 39.

²⁹² Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 18.

²⁹³ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 20.

beslemesinde ve bu yıllardan itibaren kurulu siyasal sisteme muhalif bir kimlik inşa etmesinde Cezayir sorununun rolü büyüktür. Sartre, erken dönemlerden itibaren Cezayir'in bağımsızlık mücadelesini desteklemiş ve siyasal iktidarla karşı karşıya kalmış bir entelektüel olarak meşhur olmuştur. Baudrillard'ın Sartre'a duyduğu yakınlık 1960'ların başında kaleme aldığı ilk yazılarını Sartre'ın dergisinde yayımlatmasında da kendisini gösterir. Ancak 1960'ların ikinci çeyreğinden itibaren Baudrillard Sartre'dan uzaklaşmaya başlayacaktır.

Baudrillard, üniversite yıllarında da Almanca çalışmaya devam eder ve bir süre Sorbonne Üniversitesi'nde Almanca eğitimi alır. Alman edebiyatı ve kısmen de Alman felsefesi ile bu yıllarda çok daha yakın bir temasa geçen Baudrillard, bir türlü anlayamadığı Kant'ı keşfetmek için Almanca öğrendiğini ifade etse de, Alman düşüncesi ile ilişkisini daha ziyade edebi metinler üzerinden ve dağınık bir biçimde kurar. Baudrillard, bu yıllarda Nietzsche, Schopenhauer ve diğer bazı önemli filozofların metinlerini Almanca orijinallerinden okuduğunu ancak bu metinlerin felsefi metinler olmadığını, kendisinin de bu metinleri sistematik bir tarzda okumadığını belirtir.²⁹⁴ O, Heidegger'i de bu yıllarda keşfedecek, ancak onun metinlerini de hızlı ve sistematik olmayan bir tarzda okuyacaktır.²⁹⁵ Baudrillard'ın üniversite yıllarında üzerinde durduğu metinler daha ziyade şiirsel metinlerdir ve bu noktada Rimbaud, Artaud, Nietzsche ve Bataille'in metinleri öne çıkmıştır.²⁹⁶

Baudrillard'ın lise ve üniversite yıllarında Almancaya duyduğu ilgi, bazı yazarların onun düşünce çizgisi üzerinde Alman romantiklerinin etkilerinden bahsetmelerine yol açmıştır. Ancak Baudrillard Alman romantizminden etkilendiği iddiasını açık bir dille reddetmiştir.²⁹⁷ Baudrillard bu bağlamda Alman romantikleri arasında sayılan ancak esasında romantik değil, mitik bir düşünür olduğunu ifade ettiği Hölderlin'den etkilendiğini belirtir. Baudrillard, her ne kadar Alman romantizmini Fransız romantizmine yeğleyeceğini dile getirirse de, onu fazla subjektif ve duygusal bulduğunu da ekler.²⁹⁸

²⁹⁴ Ibid., s. 21.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid.

Baudrillard, 1956 yılında Reims Lisesi'nde Almanca öğretmenliğine başlar. 1956 yılı, Sovyetler Birliği'nin Macaristan'ı işgali ve Kruşçev'in Sovyet Komünist Partisi'nin yirminci yıldönümünde yaptığı gizli konuşmanın ifşa oluşu dolayısıyla, Komünist Parti'ye yakın olsun olmasın, Marksist entelektüellerin siyasal konumlarını gözden geçirme ihtiyacı hissettikleri bir tarihtir. Baudrillard hiçbir zaman için Komünist Parti'yle organik bir bağ kurmamışsa da, Komünist Parti'nin İkinci Dünya Savaşı yıllarındaki Alman işgaline karşı direnişin örgütlenmesi noktasındaki aktif rolü ve savaş sonrasında Amerikan kaynaklı modernleşme politikalarına karşıt bir siyasal söylem geliştirmesi Baudrillard'ın bu partiyi, bütün olumsuzluklarına rağmen, kendisine yakın hissetmesine neden olmuştur. Ne var ki 1956 yılında gerçekleşen bu iki olayın ardından Baudrillard da Komünist Parti'den ve onun temsilindeki Marksizm anlayışından bir daha geri dönmemesine uzaklaşmıştır. Bu tarihte, daha sonra Baudrillard'ın doktora tez danışmanı olacak olan Henri Lefebvre de Komünist Parti'den ayrılacaktır. Baudrillard bu ortamda yeni oluşmakta olan ve önemli oranda Batı Marksizminin etkisi altında kalmakla birlikte Fransa'ya özgü radikal bir direniş felsefesi ortaya koymaya çalışan Uluslararası Durumcuların fikirlerine yakınlık duymaya başlar. Baudrillard'ın bu dönemde edindiği siyasal kimliğinin zihinsel dayanak noktasını da önemli oranda Frankfurt Okulu çevresinde bulunan entelektüellerin düşünceleri oluşturur. Bu yıllarda Cezayir kurtuluş hareketini yakından takip eden Baudrillard, bu süreçte Fransa'nın başına getirilen asker kökenli Charles de Gaulle'ün kurduğu dördüncü cumhuriyetin militarist zihniyetini muhalefetinin merkezine oturtmuştur. Bu tarihten sonra Baudrillard, militarizmi Fransız siyasal kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak görmeye başlar ve siyaset, toplum, ekonomi ve kültür alanlarında başgösteren militarist zihniyeti çözümlenmeye çalışır.

Baudrillard, 1950'lerin sonlarından itibaren Almancadan Fransızcaya çeviriler yapmaya başlar. Peter Weiss, Bertold Brecht, Karl Marx–Friedrich Engels ve Wilhelm E. Mühlmann gibi isimlerden çeviriler yapan Baudrillard bir süre sonra Paris'in entelektüel çevrelerinde Mike Gane'in ifadesiyle “zeki ve üretken bir çevirmen” olarak tanınmaya başlar.²⁹⁹ Baudrillard'ın çevirdiği metinler onun o

²⁹⁹ Gane, **French Social Theory**, s. 152.

dönemdeki entelektüel ve siyasi kimliği hakkında da çok net bilgiler verdiği gibi kimlerin etkisi altında kaldığı hakkında da fikir vermektedir. Bu bağlamda özellikle Bertold Brecht'ten yaptığı şiir çevirileri ve oyun yazarı Peter Weiss'ten çevirdiği **Pointe du Fuite** (1964), **Marat/ Sade** (1965), **L'Instruction** (1966) ve **Discours sur la genèse et le déroulement de la très longue guerre de libération du Vietnam** (1968) başlıklı metinleri kayda değerdir. Bu edebi metinlerin özelliği iktidar ilişkilerine ve toplumsal kurumlara dair radikal eleştiriler ihtiva eden, “durağan bakış açılarının altını oyan” son derece politik metinler olmasıdır.³⁰⁰ Lane, bu metinlerin Baudrillard'ın “dünya hakkında yazarken sahip olduğu bakış açısının habercisi” sayılabileceğini belirtir.³⁰¹ Baudrillard'ın Weiss'tan çevirdiği ve Vietnam savaşını ilk gerçek “televizyon savaşı” olarak takdim eden son metin, onun Vietnam Savaşı hakkındaki görüşlerine de doğrudan etki etmiştir. Weiss bu eserinde Vietnam Savaşı'nı Marksist bakış açısından eleştirmekte ve bu savaşla kapitalist sistemin kendi emperyalist rejimini savunduğunu öne sürmektedir.³⁰²

Baudrillard, 1960'ların başlarında öğretmenlik ve çevirmenliğin yanında bir yandan da Seuil Yayınevi için editörlük yapmaktadır. Söz konusu editörlük tecrübesi, Baudrillard'ın Paris'in entelektüel yaşamına çok hızlı bir biçimde nüfuz etmesine imkan tanımıştır. Baudrillard'ın bir yazar olarak kendisini göstermesi ise Sartre'ın çıkardığı **Les Tempes Modernes**'de yayımlanan edebiyat incelemeleri ile mümkün olur. Gane, Baudrillard'ın bu yazılarının “toplumsal eleştirinin (...), edebi ve psikanalitik kuramın dikkate şayan kavranışı ile kalem oynatan bir yazarı ele vermekte”³⁰³ olduğunu öne sürer. Daha önce de ifade edildiği gibi Sartre'ın düşüncelerine yakınlık hisseden Baudrillard, kendi üzerindeki Sartre etkisini anlatırken, bu etkinin dönemin egemen havası dolayısıyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu etki Varoluşçuluğun Fransız düşüncesi içerisindeki konumunu yitirmeye başladığı 1960'ların ikinci çeyreğinden itibaren azalamaya başlar. Bu durumun açığa çıkmasında hiç kuşkusuz Roland Barthes'ın düşüncelerinin rolü büyüktür. Baudrillard'ın yapısalcı düşünce ile ilişkisi de yine Roland Barthes'ın semiyoloji

³⁰⁰ Lane, **Jean Baudrillard**, s. 3-4.

³⁰¹ Ibid., s. 4.

³⁰² Ibid., s. 19.

³⁰³ Mike Gane, **Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture**, London & New York, Routledge, 1991.

çözümlemeleri üzerinden olacaktır. Ne var ki Baudrillard hiçbir zaman bir düşünce sistemi olarak yapısalcı düşünceyi benimsememiştir. Barthes'ı yakından tanıma fırsatı bulan Baudrillard, onun kendisi için ne anlama geldiğini şu cümlelerle dile getirir. “Sartre’in büyük bir etkisinin olduğu doğruysa da, 1960’lı yıllarda başka bir çekim merkezi daha vardı. Bu, Barthes’in çekim merkeziydi. Ben Barthes’ı keşfettim ve onunla çalıştım ve onu giderek daha da ilginç buldum. Ben onun Sartre’dan daha önemli olduğunu söyleyemiyorum, ancak o daha büyüleyiciydi. Barthes daha bakir bir alan sunuyordu. Bu perspektiften her şey değişti.”³⁰⁴

Barthes’in modern toplum ve kültüre ilişkin semiyolojik çözümlemelerine hayranlık duyan Baudrillard, onun antropolojinin imkan ve kavramlarını kullanarak Batı toplumlarına ilişkin bir yaklaşım geliştirmesini büyük bir teveccühle karşılar. Baudrillard, bu bağlamda Marcel Mauss’un armağan kuramını da inceler ve bu kuramı Bataille’in antropolojik tahlilleri ile birleştirerek kendisi için uzun vadede yararlanacağı bir çerçeve inşa eder. Zaten Baudrillard’ın entelektüel serencamı içerisinde Fransız kültürel antropologlarının geliştirdikleri ve Batılı “üstünlük ideolojileri”ne meydan okuyan Avrupamerkezcilik karşıtı yaklaşımların rolü büyüktür. Baudrillard, Batı kültürünün hangi gösterge sistemlerinden geçerek bugüne geldiği konusunu gözler önüne sermeye çalışırken söz konusu antropologların geliştirdikleri modelleri esas almış, bu dönemden sonra “radikal bir antropolojik” perspektif geliştirmeye çalışmıştır.

Baudrillard, geriye dönüp 1960’lı yıllara baktığında o dönemdeki konumunu Marksizmden ziyade anarşizme yakın görür. Baudrillard, bu yıllarda Marksizmle ilişkisinin ise şu şekilde olduğunu öne sürer: “Evet, benim çalışmalarımda Marksist bir çözümleme vardır ancak pek çok başka faktörün süzgecinden geçmiş bir şekilde olmuştur bu. (...) Daha en başından beri [çalışmalarımda] semiyoloji, psikanaliz ve benzeri şeyler hep el ele gitmiştir. Marksizm, zaten geçmişe ait bir şeydi. Biz zaten post-Marksist çağda filan yaşıyorduk. Dolayısıyla gerçekten bir Marksist olup olmadığım konusunda kolaylıkla bir şey söyleyemem. Fakat Marx’ın çözümlemeleri kesinlikle benim çalışmalarımda çok etkili olmuştur. Başından beri, [benim metinlerimde] üretim temelli analizler “armağan”ın ve “harcama”nın tüketilmesi gibi

³⁰⁴ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 20.

antropolojik terimlerle birlikte gitmiştir. Böylelikle üretim analizleri geride bırakılmış oldu. Ekonomi politiğin imkan verdiği oranda, Marksizmi yapıbozuma uğratmak amacıyla onunla ilgilenmeye başladım. Aslında en başında Marksizme adım attım fakat neredeyse derhal onu sorgulamaya başladım, onun hakkında kararsızlıklar yaşadım ve gün geçtikçe ondan daha fazla uzaklaştım.”³⁰⁵ Baudrillard’ın bu sözleri esasında serüvenini yeterince açıklamaktadır. Ancak yine de, gerek 1968 öncesinin siyasal ve entelektüel gelişmelerini göz önünde bulundurduğumuzda gerek Baudrillard’ın çalışmalarını incelediğimizde, Baudrillard’ın ifadeleri hilafına da olsa, söz konusu “yapıbozum” girişiminin bu yıllarda değil, 1970’lerin başlarından itibaren gündeme geldiğini belirtmemiz gerekmektedir.

Baudrillard, 1950’lerin ikinci yarısından sonra Uluslararası Durumcular aracılığıyla görüşlerinden haberdar olduğu Henri Lefebvre ile 1962 yılında tanışır ve onun yönetiminde Paris Nanterre Üniversitesi (Université Paris X – Nanterre) Sosyoloji Bölümünde “Nesneler Sistemi” isimli doktora çalışmasına başlar. Dönemin Fransız akademi dünyasının radikal ve muhalif isimlerinden birisi olan ve 1947 yılında yayımlanan **Gündelik Hayatın Eleştirisi** isimli kitabı ile şöhret kazanan Lefebvre, çalışmalarında en temelde kapitalist toplumda metalaşma sürecinin yarattığı siyasal ve kültürel çelişkiler üzerinde durmuş ve “gündelik hayat” içerisindeki yabancılaşma problemine dikkat çekmiştir. Lefebvre, Ortodoks Marksist gelenekten gelmekle birlikte Fransız düşüncesi içerisindeki fenomenolojik yaklaşımların da etkisinde kalmış, bu nedenle Fransız Komünist Partisi’ne kayıtlı iken **Gündelik Hayatın Eleştirisi** isimli kitabını yazabilmiştir. Bu çalışmasında ve daha sonraki eserlerinde siyasal Marksizme olduğu kadar entelektüel Marksizme de eleştirel yaklaşan Lefebvre artık “sıradan ve tekdüze dünyanın yarattığı yabancılaşma”nın görmezden gelinemeyeceğini ve Marksizmin gündelik hayatın her alanına sirayet etmiş çağdaş kapitalizmin yeni örgütlenme mantığını kavramak zorunda olduğunu belirtmiştir.³⁰⁶ Baudrillard’ın Lefebvre’nin düşüncesinde dikkatini çeken başlıca nokta onun gündelik hayat analizleri olmuş, Lefebvre’nin hümanist

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Aktaran: Macdonald, "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi," s. 207.

Marksizme daha yakın duran görüşleri Baudrillard'ın yapısalcılıkla ilişkisinde dengeleyici bir unsur olmuştur. Lefebvre, Ferdinand de Saussure'ün gönderge (referent) ve gösterge (sign) arasında yaptığı ve Fransız yapısalcı düşüncesine ilham olan ayrımın bilimsel bir ilerleme olmayıp, “görüngülerin çöküşü”nü gizleyen bir örtü olduğunu savunagelmiştir.³⁰⁷ Lefebvre, yirminci yüzyılın başından itibaren elektriğin yaygınlaşmasının sembolize ettiği bir dönüşümler zincirinin “göndergelerin çöküşü”ne yol açmış olması nedeniyle klasik gösteren-gösterilen ilişkisini ortadan kaldırdığını iddia etmiştir.³⁰⁸ O, “göndergelerin çöküşü” teziyle Baudrillard yanında Derrida'yı da etkileyecektir.

Düşünce üretmeye başladığı bu dönemlerde, ütopyacı Marksist bir perspektiften beslenen Baudrillard giderek tüketim kültürünün semiyolojik çözümlemesini yapmaya koyulur. Baudrillard, ütöpik Marksist düşünce çizgisi ile Roland Barthes'ın semiyolojisini mezcederek tüketim kültürü ve tüketimcilik ideolojisini araştırmaya girişmektedir. Baudrillard'ın düşüncesinin bu yönde şekillenmesinde yeni bir Marksizm yorumu ortaya koyan Uluslararası Durumcuların payı büyüktür. Baudrillard sahip olduğu radikalizmi önemli oranda onlardan ve patafizikten devşirmiştir. Baudrillard'ın radikalizminin ortaya çıkmasında 1968 olaylarına giden toplumsal gerilimlerin payı da son derece belirleyicidir.

Guy Debord başta olmak üzere Uluslararası Durumcular tarafından 1950'li yılların sonlarından itibaren dile getirilmeye başlanan görüşler Jean Baudrillard'ın dünya algısına etki etmiş, içerisinde yaşadığı toplumu çözümlemesi noktasında ona bir zemin sağlamıştır. En temelde durumcuların radikalizminden etkilendiğini belirten Baudrillard, onların “işçi kurultayları” oluşturmak vb. düşüncelerini daha o dönemde “modası geçmiş” fikirler olarak gördüğünü ifade eder.³⁰⁹ Baudrillard Uluslararası Durumcular ile hiçbir zaman örgütsel bir ilişki kurmamasına, organik bir ilişki tesis etmemesine rağmen³¹⁰, düşünsel ve ideolojik olarak onların görüşlerinden, yarattıkları radikalizmden ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Öyle ki Sadie Plant, Baudrillard'ın fikirlerini “sitüasyonist kuramın çok önemli bir uzantısı” olarak

³⁰⁷ Mark Poster, "Semiology and Critical Theory: From Marx to Baudrillard," **Boundary 2**, C. 8, No. 1, 1979, s. 280.

³⁰⁸ Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, s. 114.

³⁰⁹ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 16.

³¹⁰ Baudrillard Sitüasyonist Enternasyonel hareketi ile çok yakın olduğunu ancak hiçbir zaman bu hareketin lideri Guy Debord ile karşılaşmadığını ifade eder. *Ibid.*, s. 15.

değerlendirmektedir.³¹¹ Aynı şekilde Bradley J. Macdonald da bu durumu şu sözlerle açıklığa kavuşturur: “Sitüasyonistlerin etkisine değinmekle birlikte, Baudrillard’ın onların çözümlerinden, dile getirdiğinden çok daha fazla yararlandığı ortadadır. Dahası, kullanım değerinin değişim değerinden kaynaklandığı görüşü, daha sonraları her şeyin simülasyon ve hipergerçeklik olduğu, gerçekliğin kendisinin ise düzenin gücünün kavranmasını engelleyici bir etmen olduğu yönündeki kuramının temelini oluşturmaktadır.”³¹² Macdonald bununla birlikte Baudrillard’ın karamsarlığının Uluslararası Durumcuların kabul edebilecekleri bir şey olmadığını da eklemektedir.³¹³ Ne var ki, Baudrillard’ın Uluslararası Durumculardan beslenmesine, önündeki toplum hakkında yaptığı teşhisler noktasında onlarla aynı düşünmesine rağmen çözüm noktasında onlar kadar iyimser olmaması, önemli oranda Baudrillard’ın Uluslararası Durumcular kadar Marx’tan beslenmemiş olması, Marx’ın yanında ciddi bir biçimde Nietzsche’nin ve kısmen Heidegger’in felsefesinden etkilenmiş olması nedeniyledir. Durumcular, Marx’ın “sistemli yanıltmaca” karşısında “sistemli mücadele” anlayışını benimsemişler ve kapitalist toplumda bir sınıfın kendi çıkarları için organize olabilmesinin mümkün olduğunu öne sürmüşlerken Baudrillard için bu denli net bir çözümden bahsetmek imkansızdır.

Baudrillard’ın 1950’lerin ikinci yarısından itibaren düşünsel bir yakınlık kurduğu Uluslararası Durumcuların birçok görüşünden ve özellikle de gösteri kuramından yararlandığı açıktır. 1967 yılında yayımlanan **Gösteri Toplumu** isimli kitabından çok daha önce bu kitapta yer alan görüşlerini Durumcuların bildirilerinde, kitapçıklarında ve toplantılarında dile getiren Guy Debord’ın yaklaşımları Baudrillard’a gündelik hayatın nasıl bir gösteriye indirgenebildiği, içeriğinden soyutlanıp anlamsızlaşabildiği konusunda yol gösterici olmuştur. Bu düşünsel ortaklığın yanında Baudrillard’ın birçok Sitüasyonist entelektüel ile dostluk ilişkisi de bulunmaktadır. Ne var ki belli bir tarihten sonra birtakım gelişmeler nedeniyle, söz konusu düşünsel ortaklık sürse de, Uluslararası Durumcular ile Baudrillard’ın arası açılmıştır. Peki, ne olmuştur da bu durum cereyan etmiştir?

³¹¹ Aktaran: Macdonald, "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi," s. 208.

³¹² Ibid., s. 206.

³¹³ Ibid., s. 208.

Baudrillard, 1964 yılında Félix Guattari ve birkaç arkadaşı ile birlikte “Franco-Çin Halkları Derneği” isimli bir oluşum meydana getirmiştir.³¹⁴ Guattari ve Baudrillard bu dernek bünyesinde bir de gazete çıkarmışlardır. Ne var ki dernek, Çin hükümeti tarafından “tanınmadığı” için gazetenin “iki-üç sayı”dan daha fazla çıkması mümkün olmamıştır. Gazeteye kaynak bulmak amacıyla bir grup Cezayir’e giderek orada Chou En-lai ile buluşmuş, ancak bir sonuç elde edememişlerdir.³¹⁵ Dernek bünyesinden bazı kişiler de Cenova’da Çin Halk Cumhuriyeti’nden resmî yetkililerle görüşmüşler ancak onlar da olumlu bir sonuç elde edememişlerdir. Bunun üzerine Baudrillard ve arkadaşları büyük bir miting organize etmişler, ancak kendilerine “Gizli Ordu Teşkilatı” adını veren fanatik sağcı bir grup zor kullanarak bu mitinge engel olmuştur.³¹⁶ Her ne kadar Baudrillard, kendisinin temelde gazeteden sorumlu olduğunu, gazetenin hayatına devam edememesinin ardından bu dernekle yollarını ayırdığını ifade etse de, bu dernek bünyesindeki faaliyetleri dolayısıyla Uluslararası Durumcular tarafından “Maocu” olarak nitelenmiş ve suçlanmıştır. Baudrillard, kendisinin de ifade ettiği gibi en başından beri Çin’deki Kültür Devrimini yakından izlemiş ve desteklemiştir.³¹⁷

Baudrillard’ın Uluslararası Durumcularla arasındaki fiili gerginliği arttıran bir diğer mesele, onun Henri Lefebvre ile birlikte çalışıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Baudrillard’ın doktora tez danışmanı olan Henri Lefebvre, hem görüşleri ile Uluslararası Durumculara ilham olmuş hem de onların lideri Guy Debord ile bir zamanlar son derece yakın bir ilişki geliştirmiş bir isimdir. Ne var ki, 1965 yılında Debord ve Lefebvre arasındaki ilişki bozulmuş ve Debord Lefebvre’yi “aşırı soyut ve felsefi” çalışmalar yapıyor olması hasebiyle eleştirmiş, onunla yollarını ayırmıştır. Yine aynı yıl Guy Debord, Lefebvre’ye yeni bir suçlama yöneltmiş ve **La Proclamation de la Commune** isimli eserinin aslında Uluslararası Durumcuların bir bildirisinden aşırma olduğunu belirtmiştir.³¹⁸ Lefebvre ile Debord arasındaki bu gerginlik Baudrillard’ın her ne kadar düşüncelerinden etkilenmiş olsa

³¹⁴ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 15.

³¹⁵ Ibid., s. 16. Baudrillard, Çinlilerin radikal solcuları değil, sorumluluklarının bilincinde, kanunlara uyan, sağcı müttefikler aradıklarını ifade eder. Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 16.

³¹⁶ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 16.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Ibid., s. 17.

da Sitüasyonalistlerle arasındaki mesafenin daha fazla açılmasına yol açmıştır. Baudrillard hakkında yazan bazı yazarlar yanlış bir biçimde Baudrillard'ın Uluslararası Durumcular ile arasındaki ilişkinin Henri Lefebvre ile çalışmaya başladıktan sonra kurulduğunu iddia ederler.³¹⁹ Oysa Baudrillard'ın Uluslararası Durumculara yakınlık duymaya başlamasının tarihi Lefebvre ile çalışmaya başlamasından daha öncedir. Aksine, Baudrillard'ın Lefebvre ile çalışıyor olması Uluslararası Durumcular ile arasının bozulmasına yol açan etmenlerden bir tanesidir. Guy Debord, bir zamanlar Henri Lefebvre'nin gündelik hayatın eleştirisi başta olmak üzere pek çok düşüncesinden etkilenmiş olmasına rağmen, gün gelmiş bu ikilinin arası bozulmuştur.

Baudrillard, üniversiteden mezun olduktan sonra Paris'in önde gelen üniversitelerinde iş bulabilmek için uzun süre çırpınırsa da başarılı olamaz. Bu nedenle, uzun yıllar lise öğretmenliği yapan Baudrillard, 1966 yılında, otuz yedi yaşına geldiğinde nihayet Paris Nanterre Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne Lefebvre'nin asistanı olarak atanır. Baudrillard, Nanterre Üniversitesindeki bu asistanlık görevine kadar, Ecole Normale Supérieure da dahil olmak üzere birçok üniversitedeki hocalık girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu, Baudrillard'ın resmi öğretim kurumları karşısında bir türlü icazet alamaması sürecinin başlangıcıdır adeta. "Üniversiteye girdim, ancak dolaylı yoldan. (...) Hiçbir zaman bir profesör olmadım. (...) Ben (de) özgürlük titrini istedim"³²⁰ diyen Baudrillard'ın akademiyle arasındaki ilişki kısmen McLuhan'inkine benzemektedir. Zira McLuhan çalıştığı üniversitelerde başarılı bir akademisyen olarak kabul görse de düşünceleri uzun yıllar Batılı akademisyenlerden icazet alamamıştır. "Şu anda üniversiteler yabancı ve sinir bozucu yerler oldular" diyen Baudrillard Nanterre Üniversitesi'nde 1960'lı ve 70'li yıllarda bulunduğu için şanslı olduğunu da dile getirir.³²¹ Baudrillard, o yılların üniversitenin en iyi yılları olduğunu, o yıllar bittikten sonra yas tuttıklarını, onu da çok iyi yapamadıklarını, o nedenle melankolik olduklarını, fakat daha sonra nesnelere ölümü ile Nanterre'in bir cenazeye dönüştüğünü söyler: "Bunun üzerine

³¹⁹ Örneğin bkz., Andrew Hussey, "Jean Baudrillard," *New Statesman*, C. 132, No. 4646, 2003, s. 34.

³²⁰ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 19.

³²¹ *Ibid.*, s. 20.

ben [üniversiteden] ayrıldım. Bir an önce ayrılmalıydım.”³²² Nanterre Üniversitesi, Baudrillard’ın göreve başladığı yıllarda artan öğrenci ayaklanmalarının (hareketlerinin) yoğun olduğu birkaç üniversiteden bir tanesidir ve bu yıllarda Baudrillard söz konusu gelişmeleri en azından ümit vaat edici gelişmeler olarak izlemektedir. Baudrillard 1966 yılında Paris Nanterre Üniversitesi sosyoloji bölümünde başladığı okutmanlık görevini 1987 yılına kadar sürdürecektir. Baudrillard, 1969-1973 yılları arasında aynı üniversite bünyesinde yer alan **Centre d’Etudes des Communications de Masse** (Kitle İletişimi Çalışmaları Merkezi)’nde bulunur. Baudrillard, 1975 yılından itibaren yaklaşık on beş yıl süreyle Paul Virilio ile birlikte **Traverses** dergisi için çalışmıştır.³²³

Baudrillard, **Le Système des Objets (Nesneler Sistemi)** başlıklı doktora tezini 1966 senesinde tamamlar ve Paris Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde savunur. Marx’ın kimi çözümlene yöntemlerinin yanında özelde Roland Barthes’ın ve psikanalizin etkisinin açıkça hissedilmekte olduğu bu tez, iki yıl sonra kitap olarak basılmıştır. Baudrillard doktorasını verdiği yılın sonunda Nanterre Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde ders vermeye başlar. Nanterre Üniversitesi, Paris’te öğrenci olaylarının en yoğun olarak yaşandığı üniversitedir ve 1968 öncesinde Baudrillard, aktif bir militan olmasa da bu olaylara destek vermektedir. Baudrillard, üniversitede göreve başladıktan sonra aynı zamanda yayın kurulunda da yer aldığı **Utopie** dergisinde de yazılar yazar. Baudrillard’ın, onun aracılığıyla “kendi küçük alanımızı yarattık” dediği **Utopie** dergisi 1980’e kadar yaşamını sürdürür.³²⁴ Baudrillard, dergi çevresinde yer alan entelektüellerle bağlantısını hiçbir zaman kesmemiştir. Baudrillard ve **Utopie** dergisi etrafında bulunan bazı entelektüellerin 2001 yılında bir araya gelerek gerçekleştirdikleri toplantının metinleri geçtiğimiz yıl **A propos d’Utopie (Utopie Hakkında)** başlığı altında yayımlanmıştır.³²⁵ François L’Yvonnet’ye göre bu dergi, “Sitüasyonistlerin zihni ve militan enerjilerinin büyük bir bölümünü işgal eden ‘Bolşevik’ ukalalıklarını, lanetlerini, eğreti yargulamaları”nı

³²² Ibid.

³²³ Gane, **French Social Theory**, s. 152.

³²⁴ "La Biographie de Jean Baudrillard", Çevrimiçi: <http://www.evene.fr/celebre/biographie/jean-baudrillard-801.php> 2006, [3.1. 2006].

³²⁵ Jean Baudrillard ve Jean-Louis Violeau, **A propos d’Utopie**, Paris, Sens & Tonka, 2005. Bu eser, önümüzdeki günlerde Semiotext(e) tarafından **Utopia Deferred** başlığıyla İngilizcede de yayımlanacaktır.

sona erdirmektedir.³²⁶ Baudrillard, **Utopie** dergisine, gerek çıktığı dönem için gerekse de kendi düşünce çizgisi içerisinde çok önemli bir konum biçer. “Bana göre **Utopie** benim nesnelere, tüketim toplumu ve ekonomi politik konularındaki çalışmalarım için bir hazırlık niteliğindedir. **Üretim Aynası** ileride sembolik değiş-tokuşun ortaya çıkışı ile Marx’tan bir kopuştu. Bu düşünce **Utopie**’ye kadar geri gider.”³²⁷ **Utopie** dergideki yazıları ile Baudrillard, Fransız Komünist Partisi etrafında kümelenen entelektüeller ile arasına bir kez daha çok net bir çizgi çekmiştir. O, söz konusu yazılarında psikanaliz, Marksist üretim çözümlemesi ve Barthes’in dilbilimsel analizini harmanlamaya³²⁸ ve tüketimcilik ideolojisinin farklı boyutlarını çözümlemeye devam eder.

Baudrillard, Heidelberg Üniversitesi sosyoloji ve etnoloji profesörlerinden Wilhelm E. Mühlmann’ın kaleme aldığı ve 1961 yılında neşredilen **Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen** isimli hacimli çalışmayı **Messianismes révolutionnaires du tiers-monde (Üçüncü Dünya’nın Devrimci Mesihçilikleri)** başlığı altında Fransızcaya çevirmiş, bu çeviri yine Gallimard tarafından 1968 senesinde yayımlanmıştır.³²⁹ Bütünüyle kendi isteği ile çevirdiği bu eser, Baudrillard’ın sistem karşıtı radikal, devrimci hareketlerin psikolojik, tarihsel ve toplumsal özelliklerini keşfetme arzusunu yansıtmaktadır. Bu eserin başlıca özelliği, yazarının Batılı olmayan devrimci (Mesihçi) hareketler üzerine yaptığı antropolojik çalışmaların verilerine dayanarak, tüm dünyadaki devrimci hareketleri açıklamaya dönük genel bir kuramsal çerçeve ortaya koymak istemesidir. Mühlmann devrimci hareketlerin ortaya çıkışını her toplumdaki toplumsal ve psikolojik gerilim alanları ile bağlantılı bir gelişme olarak görmekte ve “devrim”in tüm tarih boyunca karşımıza çıkan Mesihçi hareketleri ortaya çıkaran beşeri vasıfların seküler ifadesi olduğunu öne sürmektedir.³³⁰ Din sosyolojisi, karizmatik kişilik ve çevre, eskatolojik tasavvurlar, mitlerin yapısı, beklenti ve eylem diyalektiği gibi temaları işleyen Mühlmann, Nazi hareketinden Müslümanların ve Yahudilerin devrimci eylemlerine kadar farklı

³²⁶ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 20.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 19.

³²⁹ Wilhelm E. Mühlmann, **Messianismes révolutionnaires du tiers-monde**, Çev., Jean Baudrillard, Paris, Gallimard, 1968.

³³⁰ Lucy Mair, "Chiliasmus und Nativismus," **Man**, C. 62, 1962, s. 60.

tecrübeler üzerinde durmuştur.³³¹ Baudrillard, bu eseri Uluslararası Durumcuların “devrim” düşüncesini ve Marksist politika tasavvurunu geçersiz kılmak ve tarihsel ve toplumsal açıdan karşılaştırmalı bir perspektif içerisinde devrim olgusunun anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla çevirmiştir. Ancak bunun yanında Mühlmann’ın tarih yöntemi ve eskatolojik tasavvurlar hakkındaki yorumları ile uzun vadede Baudrillard’ın çözümlenmeleri üzerinde etkili olacak, Baudrillard’ın mesiyani hareketlere olan ilgisi onun önemli beslenme kaynaklarından bir tanesini teşkil edecektir.

Baudrillard’ın doktora çalışmasının Mayıs Olayları ile aynı dönemlerde yayımlanması, onun Fransa’da radikal bir toplum kuramcısı olarak ün yapmasına önemli oranda imkan tanımıştır. Doktora tezinin ardından nesne ve gösterge sistemleri üzerine çalışmaya devam eden Baudrillard, tezlerini daha da geliştirerek 1970 yılında **La Société de consommation (Tüketim Toplumu)** isimli kitabını yayımlar. Aynı yıl üniversitede kendisine yıllarca sürdüreceği baş-asistanlık görevi tevdi edilir. Bu sene Baudrillard’ın “Reklamın Ürettiği Gösterge” isimli bir metni İspanyolcaya çevrilir ve Luiz Costa Lima’nın derlediği **Teoria da cultura de massa (Kitle Kültürü Kuramı)** başlıklı kitapta A. A. Moles, P. F. Lazarsfeld, R. K. Metron, M. Horkheimer, T. W. Adorno, D. Riesman, M. McLuhan, W. Benjamin, H. Marcuse, E. Sanguinetti, J. Kristeva, R. Barthes ve E. Panofsky’nin metinleri ile birlikte yayımlanır.

Baudrillard’ın **Tüketim Toplumu**’ndan sonraki kitabı **Pour une critique de l’économie politique du signe (Göstergenin Ekonomi Politığının Eleştirisi)** 1972 yılında yine Gallimard tarafından yayımlanır.³³² 1973 yılında **Le miroir de la production; ou, L’illusion critique du matérialisme historique (Üretimin Aynası: Ya da İllüzyon Tarihsel Materyalizmi Eleştiriyor)**³³³, 1975 yılında ise

³³¹ Simon D. Messing, "Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen," **Ethnohistory**, C. 9, No. 3, 1962, s. 299.

³³² Bu eser 1981’de İngilizceye çevrilir. Jean Baudrillard, **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, Çev., Charles Levin, St. Louis, Telos Press, 1981.

³³³ Çıktıktan iki yıl sonra Mark Poster’ın kaleminden İngilizceye aktarılan bu kitap, Baudrillard’ın İngilizceye çevrilen ilk kitabıdır. Jean Baudrillard, **The Mirror of Production**, Çev., Mark Poster, St. Louis, Telos Press, 1975. 1973 yılında evinde ziyaret ettiği Baudrillard’ın o tarihe kadar yayımlanan dört kitabını kendisine hediye ettiğini belirten Mark Poster, bu kitaplar içerisinde en ince olanını çevirmeye karar verdiğini aktarır. Gary Genosko: "The Arrival of Jean Baudrillard in English Translation: Mark Poster and Telos Press ", *International Journal of Baudrillard Studies*,

L'échange symbolique et la mort (Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm) piyasaya çıkar. 1974 yılında J. P. Mayer'in bir önsözü ile birlikte **Tüketim Toplumu**'nun, 1976 yılında ise **Göstergenin Ekonomi Politikasının Eleştirisi**'nin yeni baskıları yapılır.

Baudrillard, giderek 1968 sonrası Fransız radikal toplum düşüncesinin önemli isimleri arasında sayılmaya başlanmıştır. İktidar probleminin farklı yönleri üzerinde duran Baudrillard özellikle geleneksel düşünce kalıplarının dışında yeni eleştiriler ortaya koymak amacıyla yoğun bir üretim sürecine girmiştir. 1977 yılında Éditions Galilée, seksen yedi sayfalık **Oublier Foucault (Foucault'yu Unutmak)**'yu yayımladığında Baudrillard, Fransa'da bir yandan popüler bir ilginin konusu haline gelirken bir diğer yandan da eleştiri oklarının muhatabı haline gelir. Baudrillard'ın Foucault'yu modası geçmiş olmakla itham ettiği bu ufak kitabı onun Fransız akademi dünyasının büyük bir bölümünce dışlanmasını da beraberinde getirmiştir. Zira Foucault bu eser yayımlandığında şöhretinin zirvesindedir ve çağdaş Fransız düşüncesinin dünyadaki en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Aynı yıl Casterman Yayınevi **Üretimin Aynası**'nın ikinci baskısını yaparken, Baudrillard'ın elli sayfa hacmindeki, **L'effet Beaubourg: implosion et dissuasion (Beaubourg Etkisi: Göçme ve Caydırma)** isimli kitabı yine Éditions Galilée tarafından yayımlanır. Éditions Galilée 1978 yılında Baudrillard'ın bu kez kırk sayfa hacmindeki **L'Ange de stuc (Alçı Meleği)** isimli kitabını, bundan bir yıl sonra da **De la séduction (Baştan Çıkarma Üzerine)** isimli eserini piyasaya çıkarır. 1978 yılında Baudrillard'ın önemli eseri **A l'ombre des majorités silencieuses, ou, La fin du social, suivi de, L'extase du socialisme (Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Sosyalizm Sarhoşluğu Sonrasında Toplumsalın Sonu)** de yayımlanır. Baudrillard, tüm bu eserlerinde çağdaş dünyadaki yeni tahakküm mekanizmalarının farklı boyutları üzerinde durmakta, yaşanan tarihsel kırılma sonrasında tarihte ilk kez ortaya çıkan toplumsal görüngülerin kodlarını deşifre etmeye çalışmaktadır.

Baudrillard, özellikle 1970'in ikinci yarısından itibaren Paris'in sanat çevreleri ile de yakınlaşmış, sanat felsefesi alanında geliştirdiği yaklaşımlar düşünce üretim sürecinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda ressam ve sanat felsefecisi Jean Revol ile arkadaşlığının da onun sanat tasavvuruna önemli etkileri

Çevrimiçi: http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/poster.htm#_edn1 2004, [12.12.2005].

olmuştur.³³⁴ Baudrillard'ın "simülasyon" düşüncesini kökleştirmeye çalıştığı 1980'lerdeki ürünleri, aynı zamanda onun şöhretini Kıta Avrupası'nın dışına taşıyacak ürünlerdir. 1981'de yayımlanan **Simulacres et simulation (Simülakrlar ve Simülasyon)** başlıklı çalışma bu bağlamda özellikle zikredilmelidir. **Simülakrlar ve Simülasyon** ile **Sessiz Yığınların Gölgesinde**'nin 1983 yılında ünlü yayıncı Semiotext(e) tarafından İngilizcede yayımlanması³³⁵ sonrasında Baudrillard ismi giderek tüm dünyada sosyal teori ile ilgilenenlerce bilinmeye başlar.³³⁶ Aynı yıl **Les stratégies fatales (Çaresiz Stratejiler)** bir yıl sonra da **Chronique des années 1977-1984 (1977-1984 Kronikleri)** Paris'in önde gelen yayıncılarından B. Grasset tarafından yayımlanır. Bundan bir yıl sonra André Frankovits'in derlediği ve Baudrillard'ın düşünceleri ile ilgili ilk bağımsız kitap çalışması olan **Seduced and Abandoned: the Baudrillard Scene**³³⁷ yayımlanır. Kitapta Frankovits'in giriş yazısının yanında Paul Foss'un "Despero Ergo Sum", Jacques Delaruelle ve John McDonald'ın "Resistance and Submission", Louise Burchill'in "Either/or: Peripeteia of an Alternative on Jean Baudrillard's *De la Séduction*", Ross Gibson'ın "Customs and Excise", Colin Hood'un "Fly by Night", Nick Carter "From Red Center to Black Hole", Andrew Preston'ın "Down to Earth" ve Morris Meagan'ın "Room 101 or A Few Things Worst in the World" başlıklı yazıları yer alır. 1986 yılında yine Grasset tarafından yayımlanan **Amérique** (Amerika) ise Baudrillard'ın şöhretini uluslararası alana taşıyan bir çalışma olarak öne çıkar. Baudrillard bu dönemden itibaren ABD ve İngiltere'de çeşitli üniversitelerde, sanat merkezlerinde dersler, seminerler ve konferanslar vermeye, televizyonda sık sık görünmeye başlar.

³³⁴ Baudrillard ve Revol birlikte bir yazı da kaleme almışlardır. Bkz., Jean Revol ve Jean Baudrillard, "Entretien: Vivian Forrester," **Jean Revol: peintures, dessins**, France, Editions Feudon-Béarn, 1981.

³³⁵ Jean Baudrillard, **In the Shadow of the Silent majorities, or, the End of the Social, and Other Essays**, New York, Semiotext(e), 1983. Jean Baudrillard, **Simulations**, New York City, Semiotext(e), Inc., 1983.

³³⁶ Nitekim Baudrillard hakkındaki ilk müstakil kitap bu tarihten hemen bir yıl sonra yayımlanır. André Frankovits, **Seduced and Abandoned: the Baudrillard Scene**, Glebe, Stonemoss Services, 1984.

³³⁷ Ibid. Bu kitapta yer alan yazıların birçoğunun ilk halleri daha önce **Telos** dergisinde yayımlanmıştır. Genosko: "The Arrival of Jean Baudrillard in English Translation: Mark Poster and Telos Press ",

1987 yılında **Forget Foucault**, Nicole Dufresne'nin kaleminden İngilizceye aktarılır ve Semiotext(e) tarafından piyasaya çıkarılır.³³⁸ Aynı yıl Baudrillard, Sidney'de bulunan Power Institute of Fine Arts'ta Mari Kuttna anısına düzenlenen konferanslar serisinin birinci konuşmasını yapar ve konuşma metni, İngilizcede elli dört sayfalık bir kitap olarak yayımlanır.³³⁹ Baudrillard, bu yılın Haziran ayında Paris merkezli **Liberation** gazetesinde yazmaya başlar ve bu yazılarını 1997 Mayısına kadar sürdürür. 1987 yılı aynı zamanda Baudrillard'ın Nanterre Üniversitesi'nden emekli olduğu tarihtir. Baudrillard emekli olmadan bir yıl önce profesör olmuş ve Paris-IX Dauphine Üniversitesi bünyesindeki Institut de Recherche et d'Information Socio-Économique (IRIS, Sosyo-Ekonomik Araştırma ve Enformasyon Enstitüsü) isimli kurumda da "bilimsel direktörlük" görevini üstlenmiştir. Baudrillard bu görevi 1990 yılına kadar sürdürmüştür.

Nanterre Üniversitesi'nden emekli olduktan sonra sık sık seyahatlere çıkmaya başlayan Baudrillard'ın bu seyahatlerine eşlik eden fotoğraf tutkusu onu yeni düşünce duraklarına taşır. Baudrillard'ın fotoğraf felsefesi üzerine yazdığı yazılar farklı ortamlarda yayımlanmış, fotoğrafları çeşitli kereler sergilenmiştir. Baudrillard'ın 1985-1998 seneleri arasında çektiği fotoğrafların bulunduğu bir albüm 1999 yılında Fransızca, Almanca ve İngilizce olarak basılmıştır.³⁴⁰

Baudrillard, emekliliğinin ardından dünyanın pek çok sayılı üniversitesinden konferans davetleri almış, bu davetlerin çoğuna olumlu yanıt vermiş ve onlarca konferansa katılmıştır.³⁴¹ Baudrillard'ın emekli olduktan sonra kendisini daha özgür hissetmeye ve daha önceki eserlerinden çok daha fazla saldırgan ve sıra dışı bir üslup kullanarak yazmaya başlamıştır. Baudrillard'ın emekliliğinin ardından çıkan ilk kitabı **Cool Memories I: Crônicas**³⁴² başlığını taşımaktadır ve yazarının daha önceki

³³⁸ Kitabın İngilizce baskısında Sylvere Lotringer'in Baudrillard ile yaptığı bir söyleşi metni de yer almaktadır. Jean Baudrillard ve Sylvère Lotringer, **Forget Foucault**, Çev., Nicole Dufresne, New York, Semiotext(e), 1987.

³³⁹ Bkz., Jean Baudrillard, **The Evil Demon of Images**, Sydney, Power Institute of Fine Arts, 1987.

³⁴⁰ Jean Baudrillard, **Jean Baudrillard: fotografien, photographies, photographs 1985-1998**, Ostfildern-Ruit, Hatje/Neue Galerie Graz, 1999.

³⁴¹ Baudrillard ilki 1999'da, ikincisi 2004'te olmak üzere iki kez İstanbul'da da konferans vermiştir. Bkz., Fahrettin Altun, "Jean Baudrillard'dan Bize Kalan," **Anlayış**, No. 13, 2004.

³⁴² Baudrillard'ın bu denemelerinin ikincisi **Cool Memories II: Crônicas 1987-1990**, üçüncüsü **Cool Memories III: Crônicas 1991-1995**, dördüncüsü **Cool Memories IV: Crônicas 1996-2000** ve son olarak da beşincisi **Cool Memories V: Crônicas 2000-2004** başlığı altında yayımlanır. Bu kitaplar

eserlerinden farklı ve kısmen Adorno'nun **Minima Moralia** isimli eserini, kısmen de Benjamin'in **Paris Günlükleri**'ni hatırlatır bir tarzda kaleme alınmıştır. Aforizmalar ve metaforlarla yoğrulmuş, şiirsel bir üslupla yazılan bu metinden sonra Baudrillard'ın yayımlanan pek çok çalışması benzer özellikler gösterecektir. Baudrillard'ın bu yıllardan sonra yazdığı yazılarda retoriğin egemen olduğunu, metinlerinde yoğun bir biçimde mecazlar ve semboller kullandığını görürüz. Geleneksel yazım tarzlarının hiçbirini uygulamayan Baudrillard, kendisine ait bir yazım yöntemi inşası içerisindedir. 1988-1990 yılları arasında Baudrillard'ın **Amérique**³⁴³, **Cool Memories**³⁴⁴, **Les stratégies fatales**³⁴⁵ ve **De la séduction**³⁴⁶ isimli kitapları İngilizceye çevrilir. Bu metinler, önce Anglo-Sakson düşünce dünyası içerisinde daha sonra da Batı dışı dünyada Baudrillard'ın önde gelen "postmodern" düşünürler arasında sayılmasına yol açar. Baudrillard'ın bu imajı Mark Poster'ın 1988 yılında yaptığı Baudrillard seçkisi³⁴⁷ ve Douglas Kellner'ın 1989 yılında yayımlanan **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**³⁴⁸ isimli eserinden sonra daha da pekişir. Her ne kadar Mike Gane'nin 1991 yılında yayımlanacak olan **Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture** isimli kitabı Baudrillard'ın bu imajını ortadan kaldırmaya çalışmışsa da, çok sınırlı bir kabul görebilmiştir.³⁴⁹

Baudrillard'ın düşünceleri bu dönemden sonra yüzlerce makalenin ve pek çok müstakil kitabın konusu haline gelir. Baudrillard'ın düşüncelerinin bu denli bir karşılık görmesi onu bazen yanlış anlaşıldığı düşüncesine iterek daha farklı açılımlar ortaya koymaya bazen de düşüncelerinin geniş bir alıcı kitlesine sahip olduğu inancından hareketle daha fazla eser vermeye yöneltmiştir. Bu bağlamda Kellner, Poster ve Gane'in yukarıda adı geçen eserlerinin dışında Julian Pefanis'in

çıkıktan kısa bir süre sonra İngilizceye çevrilmiştir. Bu dizide yer alan kitaplar son cildi hariç Türkçeye çevrilmiştir.

³⁴³ Jean Baudrillard, **America**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 1988.

³⁴⁴ Jean Baudrillard, **Cool Memories**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 1990.

³⁴⁵ Jean Baudrillard, **Fatal Strategies**, Çev., Philip Beitchman ve W. G. J. Niesluchowski, New York & London, Semiotext(e) & Pluto, 1990.

³⁴⁶ Jean Baudrillard, **Seduction**, Çev., Brian Singer, New York, St. Martin's Press, 1990.

³⁴⁷ Jean Baudrillard ve Mark Poster, **Selected Writings**, Stanford, Stanford University Press, 1988.

³⁴⁸ Douglas Kellner, **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**, California, Stanford University Press, 1989.

³⁴⁹ Gane, **Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture**.

Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard³⁵⁰, Mike Gane'in **Baudrillard: Critical and Fatal Theory**³⁵¹ ve **Baudrillard Live: Selected Interviews**³⁵², William Stearns ve William Chaloupka'nın **Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics**³⁵³, Chris Rojek ve Bryan S. Turner'in **Forget Baudrillard?**³⁵⁴ Douglas Kellner'in **Baudrillard: A Critical Reader**³⁵⁵, Gary Genosko'nun **Baudrillard and Signs: Signification Ablaze**³⁵⁶, Chris Horrocks, Zoran Jevtic ve Richard Appignanesi'nin **Introducing Baudrillard**³⁵⁷, Nicholas Zurbrugg'un **Jean Baudrillard: Art and Artefact**³⁵⁸, Rex Butler'in **Jean Baudrillard: The Defence of the Real**³⁵⁹, Baz Kershaw'in **The Radical Performance: Between Brecht and Baudrillard**³⁶⁰, Chris Horrocks'in **Baudrillard and Millennium**³⁶¹, Gary Genosko'nun **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**³⁶² ve **The Uncollected Baudrillard**³⁶³, Richard Lane'in **Jean Baudrillard**³⁶⁴, Mike Gane'nin, dört ciltlik **Jean Baudrillard**³⁶⁵ ve **Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty**³⁶⁶, Victoria Grace'in **Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading**³⁶⁷ Patricia Cormack'in **Sociology and Mass**

³⁵⁰ Julian Pefanis, **Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard**, Durham, Duke University Press, 1991.

³⁵¹ Mike Gane, **Baudrillard: Critical and Fatal Theory**, London, Routledge, 1991.

³⁵² Mike Gane, **Baudrillard Live: Selected Interviews**, London & New York, Routledge, 1993.

³⁵³ William Stearns ve William Chaloupka, **Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics**, Basingstoke, Macmillan, 1992.

³⁵⁴ Chris Rojek ve Bryan S. Turner, **Forget Baudrillard?** London & New York, Routledge, 1993.

³⁵⁵ Douglas Kellner, **Baudrillard: A Critical Reader**, Oxford, Blackwell, 1994.

³⁵⁶ Gary Genosko, **Baudrillard and Signs: Signification Ablaze**, London; New York, Routledge, 1994.

³⁵⁷ Chris Horrocks, Zoran Jevtic ve Richard Appignanesi, **Introducing Baudrillard**, New York & Lanham, Totem Books, 1996.

³⁵⁸ Nicholas Zurbrugg, Ed., **Jean Baudrillard: Art and Artefact**, London, Sage Publications, 1997.

³⁵⁹ Rex Butler, **Jean Baudrillard: The Defence of the Real**, London & Thousand Oaks, Sage, 1999.

³⁶⁰ Baz Kershaw, **The Radical in Performance: Between Brecht and Baudrillard**, London & New York, Routledge, 1999.

³⁶¹ Chris Horrocks, **Baudrillard and the Millennium**, Cambridge, Icon Books, 1999.

³⁶² Gary Genosko, **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**, London, Routledge, 1999.

³⁶³ Jean Baudrillard ve Gary Genosko, **The Uncollected Baudrillard**, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2001.

³⁶⁴ Lane, **Jean Baudrillard**.

³⁶⁵ Mike Gane, **Jean Baudrillard**, 4 vols., London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2000.

³⁶⁶ Mike Gane, **Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty**, London & Sterling, Pluto Press, 2000.

³⁶⁷ Victoria Grace, **Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading**, London & New York, Routledge, 2000.

Culture: Durkheim, Mills, and Baudrillard³⁶⁸, Rajan Tilottama'nın **Deconstruction and the remainders of phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard**³⁶⁹, Francesco Proto'nun **Jean Baudrillard: Simulacra in Architecture**³⁷⁰, Victoria Grace, Heather Worth ve Laurence Simmons'nun **Baudrillard West of the Dateline**³⁷¹, David Scott'ın **Semiologies of Travel: From Gautier to Baudrillard**³⁷², Aleksandar S. Santrac'ın **The Deconstruction of Baudrillard: the "Unexpected Reversibility" of Discourse**³⁷³, Paul Hegarty'nin **Jean Baudrillard: Live Theory**³⁷⁴, başlıklı kitapları Baudrillard düşüncesini başta Anglo-Sakson düşünce dünyasına olmak üzere tüm dünyaya taşımıştır.³⁷⁵ Ne var ki Baudrillard düşüncesine gösterilen bu yoğun ilgi, büyük oranda, postmodernizm tartışmaları bağlamında gündeme gelmiş, Baudrillard önde gelen postmodern düşünürlerden birisi olarak zikredilmiştir. Baudrillard'a bu yönüyle gösterilen ilgi çağdaşı pek çok radikal Fransız düşünürüne de gösterilmiştir. Bu, sosyal teorinin son yirmi yılının önemli bir tartışma gündemini oluşturan postmodernizmin Fransız radikalizminin Anglo-Sakson düşünce dünyası içerisinde yeniden biçimlendirilerek oluşturulmuş bir eleştiri yöntemi olduğunun da kanıtı sayılmalıdır.

Baudrillard'ın düşünsel serüveninde Berlin Duvarı'nın yıkılması ile başlayan uluslar arası gelişmelerin bir kırılma noktasına değilse bile, önemli bir durağa karşılık geldiği belirtilmelidir. Doğu Almanya ve Batı Almanya'nın birleşmesi,

³⁶⁸ Patricia Cormack, **Sociology and Mass Culture: Durkheim, Mills, and Baudrillard**, Toronto & Buffalo, University of Toronto Press, 2002.

³⁶⁹ Tilottama Rajan, **Deconstruction and the Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard**, Stanford, Stanford University Press, 2002.

³⁷⁰ Francesco Proto, **Jean Baudrillard: Simulacra in Architecture**, London, Academy Editions, 2003.

³⁷¹ Victoria Grace, Heather Worth ve Laurence Simmons, **Baudrillard West of the Dateline**, Palmerston North, Dunmore Press, 2003.

³⁷² David H. T. Scott, **Semiologies of Travel: from Gautier to Baudrillard**, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2004.

³⁷³ Aleksandar S. Santrac, **The Deconstruction of Baudrillard: the "Unexpected Reversibility" of Discourse**, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2005.

³⁷⁴ Paul Hegarty, **Jean Baudrillard: Live Theory**, London & New York, Continuum, 2004.

³⁷⁵ Bu eserler yanında Baudrillard'ın düşünceleri hakkında Hollanda, Almanya, İtalya, Türkiye ve İspanya'da da müstakil kitaplar yayımlanmıştır. Bkz., Wouter van Gils, **Realiteit en illusie als schijnvertoning: over het werk van Jean Baudrillard**, Nijmegen, SUN, 1986. **Philosophie und Kunst: Jean Baudrillard; eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag**, Berlin, Merve, 2005. Oğuz Adanır, **Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler**, 2. ed., İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 2004. **Moderne Franse filosofen: Foucault, Ricoeur, Irigaray, Baudrillard, Levinas, Derrida, Lyotard en Kristeva**, Kampen, Kok Agora, 1993. Ottmar Ette, **Literatura de viaje: de Humboldt a Baudrillard**, *Colección Jornadas*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Servicio Alemán de Intercambio Académico, 2001.

Sovyetler Birliği'nin çöküşü sonrasında "soğuk savaş" söyleminin iflas etmesi, Amerika'nın Irak saldırısı ve dünya siyasetinin aldığı yeni biçim Baudrillard'ın dikkatini yoğunlaştırdığı, zihinsel enerjisini oluşturan yeni gelişmeleri anlamak üzere seferber ettiği gelişmelerdir. Bu gelişmelerin Baudrillard'ın düşünsel serüveninde üç şekilde karşımıza çıktığını öne sürebiliriz. Birincisi, bu gelişmelerin ardından Baudrillard, siyasal anlatıların "nihai amaç" vurgularının yersizliğini göstermeye çalışan kuramsal eserler kaleme almış, ikincisi medya analizlerine "sanal" (virtual) kavramının da yardımına başvurarak daha fazla yer ayırmış ve üçüncüsü dünya siyasetinin yeni yönelimleri hakkında televizyon ekranları da dahil olmak üzere popüler yayın organlarında kışkırtıcı yorumlar yapan bir "kamusal entelektüel"e dönüşmüştür. Baudrillard'ın 1991 yılında okur karşısına çıkan **La guerre du Golfe n'a pas eu lieu (Körfez Savaşı Yaşanmadı)**³⁷⁶ isimli çalışması onun bir "kamusal entelektüel" olarak kaleme aldığı en önemli eseridir. Yine bu çerçevede 1990'da yayımlanan **La transparence du mal: essai sur les phénomènes extrêmes**³⁷⁷ (**Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**) 1992'de basılan **L'illusion de la fin (Son Yanılsaması)**³⁷⁸ 1994'te okur karşısına çıkan **La pensée radicale (Radikal Düşünce)** ve 1995 yılında neşredilen **Le crime parfait (Kusursuz Cinayet)** onun ideolojiler ve tarih arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırdığı metinleridir.³⁷⁹ Baudrillard bu dönemde Fransız toplumunun en önemli problemlerinden bir tanesi olan göçmenlik ve bütünleşme sorunları üzerinde de durur ve bu çerçevede 1991'de çıkan **Citoyenneté et urbanité (Vatandaşlık ve Medenilik)**'i ve Marc Guillaume'la birlikte 1994 yılında yayımlanacak olan **Figures de l'altérité (Ötekilik Figürleri)**'i kaleme alır. Baudrillard'ın aynı yıl Michel Dion'ın derlediği **Madonna, érotisme et pouvoir (Madonna, Erotizm ve Yetenek)** isimli eserde bir yazısı yayımlanır. Baudrillard, bir yıl sonra Martin Schwander ve

³⁷⁶ İngilizce çevirisi için bkz., Jean Baudrillard, **The Gulf War did not Take Place**, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

³⁷⁷ **La transparence du mal** iki yıl sonra İngilizceye çevrilir. Jean Baudrillard, **The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena**, Çev., James Benedict, London & New York, Verso, 1993.

³⁷⁸ Bu eser iki yıl sonra İngilizceye çevrilmiştir. Jean Baudrillard, **The Illusion of the End**, Çev., Chris Turner, Cambridge, Polity Press, 1994.

³⁷⁹ **La transparence du mal** basıldıktan üç, **L'illusion de la fin** yayımlandıktan iki, **Le crime parfait** ise neşredildikten bir yıl sonra İngilizceye çevrilir. Bkz., Baudrillard, **The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena**. Baudrillard, **The Illusion of the End**. Jean Baudrillard, **The Perfect Crime**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 1996.

Luzern Kunstmuseum ile birlikte **Andy Warhol: Paintings, 1960-1986** isimli esere katkıda bulunur. 1997 yılı Baudrillard için “verimli” bir yıldır. Bu yıl, **Illusion, désillusion esthétiques (Yanılsama, Karşı-Yanılsama ve Estetik)**’i kaleme almış, **Liberation** gazetesinde yazdığı yazıları bir araya getirerek **Ecran total (Tam Ekran)** isimli bir kitaba dönüştürmüştü³⁸⁰, Philippe Petit’ nin kendisiyle yaptığı uzun soluklu söyleşiler **Le Paroxyste Indifférent (Umarsız Saldırı)** başlığı altında yayımlanmıştır. **Le Paroxyste Indifférent**, çıktıktan kısa bir süre sonra İngilizceye çevrilmiş³⁸¹ ve küreselleşme konusu başta olmak üzere birçok güncel konuyu tartışmaya açtığı için popüler bir ilgiye mazhar olmuştur. 1998 yılında **Car l'illusion ne s'oppose pas à la réalité (Çünkü İllüzyon Gerçeğe Karşı Değildir)** ve **De l'exorcisme en politique, ou, La conjuration des imbéciles (Siyasette Egzorsizm Ya da Ahmaklar Komplosu)** 1999 yılında ise **L'échange impossible (İmkansız Takas)**³⁸² isimli önemli kitabı ile okur karşısına çıkan Baudrillard 2000 yılında, düşünsel serüveninin en başından beri kendi kuramını inşa ederken kullandığı merkezi kavramları aydınlatmak amacıyla **Mots de passe (Parolalar)**³⁸³ isimli kısa bir kitap ve mekan felsefesi alanında Jean Nouvel ile birlikte **Les objets singuliers: architecture et philosophie**³⁸⁴ (**Tekil Nesnelere: Mimari ve Felsefe**) adlı eseri kaleme alır. 2001 senesinde François L'yonnet’ nin Baudrillard ile yaptığı söyleşilerden oluşan ve daha önce Baudrillard’ın düşünsel geçmişi ve beslenme kaynakları hakkında en muteber eser olarak nitelendiğimiz **D'un fragment l'autre (Öteki Parçaya Dair)** ve elli bir sayfalık **Télémorphose (Telemorfoz)** adlı küçük kitap piyasaya çıkar. Aynı yıl Baudrillard kültür felsefesi ve medya eleştirisi alanında İsviçre’ nin Saat-Fee kentinde bulunan European Graduate School’ da yoğunlaştırılmış yaz dersleri vermeye başlar.

³⁸⁰ Bu eser 2002 yılında İngilizceye çevrilir. Jean Baudrillard, **Screened Out**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 2002.

³⁸¹ Jean Baudrillard, **Paroxysm: Interviews with Philippe Petit**, London & New York, Verso, 1998.

³⁸² Bu çalışma iki yıl sonra yine Chris Turner tarafından İngilizceye çevrilir. Jean Baudrillard, **Impossible Exchange**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 2001.

³⁸³ Bu kitap Türkçeye **Anahtar Sözcükler**, İngilizceye **Passwords** olarak çevrilmiştir. Bkz., Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, Jean Baudrillard, **Passwords**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 2003.

³⁸⁴ Bu eser 2002 yılında İngilizceye aktarılmıştır. Jean Baudrillard ve Jean Nouvel, **The Singular Objects of Architecture**, Çev., Robert Bononno, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

11 Eylül 2001 tarihinde New York'ta bulunan "İkiz Kuleler"e gerçekleştirilen saldırı ve sonrasında dünya siyasetinde yaşanan yeni gelişmeler Baudrillard'ın kışkırtıcı düşüncelerini bir kez daha ilgi konusu yapar. Baudrillard, 11 Eylül saldırıları sonrasında terör ve şiddet meselesine yeniden eğilir. Çeşitli televizyon programlarına katılır, birçok dergi ve gazete kendisi ile 11 Eylül'ün anlamı ve dünya siyasetinin yönü hakkında röportaj yapar. Baudrillard bu süreçte önce kırk beş sayfalık **L'esprit du terrorisme (Terörün Ruh)** isimli kitabını³⁸⁵ ve **Power Inferno** adlı eserini kaleme alır. Baudrillard'ın bu kitaplarında dikkat çektiği başlıca tema, terörizmin anarşizm, nihilizm ya da fanatizmin geleneksel tarihinin bir ürünü olmak yerine küreselleşmenin çağdaş ortağı olduğu ve terörizmin başlıca özelliklerini kavramak için küreselleşmenin ve özellikle de onun tikel ve evrensel ile olan ilişkisini incelemek gerektiğidir.³⁸⁶ Bu kitabı, içerisinde Baudrillard'ın ve Edgar Morin'in "l'Institut du monde arabe" (Arap Dünyası Enstitüsü)'da yaptıkları konuşma metinlerinin yer aldığı **La Violence Du Monde(Dünya'da Şiddet)** isimli kitap takip eder. Burada Baudrillard, finansal iktidara ve muzaffer liberalizme adanmış bir dünyanın sembolik sistemini temsil eden İkiz Kulelerin kibirli ve küstah mimarisi nedeniyle çöküşe ve yok olmaya yabancı olmadığını iddia etmekte, Morin ise terörist eylemlere imkan tanıyan tarihsel koşulların neler olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.³⁸⁷

Fotoğraf sanatçısı Lourise Merzeau'nün 2 Eylül 2000 ila 3 Eylül 2001 tarihleri arasında gündelik hayatın içerisinde yakaladığı kareleri bünyesinde barındıran **Au jour le jour, (Günü Gününe)** Baudrillard'ın katkı yaptığı bir diğer kitaptır. 2004 yılında piyasaya çıkan ve arka kapağında hem filozof hem de fotoğrafçı olarak tanıtılan Baudrillard, Merzeau'nün fotoğrafları ekseninde gündelik hayatın mikro süreçlerine dair yorumlarda bulunmaktadır.³⁸⁸ Aynı yıl **Le Pacte du lucidité ou**

³⁸⁵ Baudrillard'ın bu yazısı 2003'te Stanley Hauerwas ve Frank Lentricchia'nın derlediği şu eserde yeniden yayımlanır. Stanley Hauerwas ve Frank Lentricchia, **Dissent from the Homeland: Essays after September 11**, Durham, Duke University Press, 2003. Baudrillard'ın bu metni, yine aynı yıl, 11 Eylül sonrasında kaleme aldığı "Requiem for the Twin Towers", "Hypotheses on Terrorism" ve "The Violence of the Global" başlıklı diğer yazıları ile birlikte İngilizcede bir kitap olarak yayımlanır. Jean Baudrillard, **The Spirit of Terrorism and Other Essays**, New ed., London & New York, Verso, 2003.

³⁸⁶ Jean Baudrillard, **Power Inferno**, Paris, Galilée, 2005, s. 63.

³⁸⁷ Jean Baudrillard ve Edgar Morin, **La violence du monde**, Paris, Félin, 2003.

³⁸⁸ Louise Merzeau ve Jean Baudrillard, **Au jour le jour**, Paris, Descartes & Cie, 2004.

l'intelligence du mal (Şeytana Satılan Ruh Ya da Kötülüğün Egemenliği) yayımlanır. 2005'te Enrique Valiente Noailles ile birlikte **Les exilés du dialogue** isimli kitabı kaleme alan Baudrillard burada da illüzyon, gerçek ve simülasyon arasındaki ilişkiyi bir kez daha tartışmış, siyasal ve teknolojik gelişmeler ekseninde “yok oluşun soykütüğü”nü konu edinmiştir.³⁸⁹ 2005 yılı içerisinde **Cool Memoirs**'in (2000-2004) beşinci cildi Galilée Yayınevi tarafından yayımlanmış, 1961'den beri altı aylık periyotlarla çıkan ve her bir sayısını önde gelen bir siyasetçi ya da entelektüele hasreden **Cahiers de l'Herne** seksen dördüncü sayısını Baudrillard'a ayırmıştır. On iki bölümden oluşan bu sayıda Baudrillard'ın çeşitli metinleri yanında Michel Maffesoli, Edgar Morin, Philippe Muray, François Strong, François Barred, Jean New gibi isimlerin Baudrillard hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir.³⁹⁰ Baudrillard, bugün ilerlemiş yaşına ve kanser hastalığına rağmen European Graduate School'daki derslerine ve özellikle Fransa'da son dönemlerde baş gösteren gençlik isyanları üzerine yazılar kaleme almaktadır. Bunların yanında Baudrillard Ctheory.net'in de yayın kurulu üyesidir.

³⁸⁹ Jean Baudrillard ve Enrique Valiente Noailles, **Les exilés du dialogue**, Paris, Galilée, 2005.

³⁹⁰ Bu özel sayıda Baudrillard'ın Hölderlin'den çevirdiği dokuz şiir dışındaki metinleri daha önce yayımlanmış metinlerdir. François L'Yvonnet, Ed., **L'Herne, N° 84: Jean Baudrillard**, Paris, Cahiers de l'Herne, 2005.

3. MCLUHAN VE BAUDRILLARD'IN DÜŞÜNCE DÜNYALARI

Entelektüel tarih araştırmalarının en temel problematiklerinden birisi inceleme konusu yapılan düşünürün hayatı boyunca serdettiği fikirleri arasındaki farklılaşmaların nasıl formüle edilebileceği konusudur. Özellikle Karl Marx'ın düşüncelerinin bir siyasi sistem önerisine dönüşmesine paralel olarak, bu sistem önerisine sempati besleyen entelektüellerin onun düşüncesindeki boşluk noktalarını ortadan kaldırmak amacıyla yaptıkları “genç Marx” - “olgun Marx” tasnifi uzun vadede birçok entelektüele uygulanır hale gelmiştir. İnceleme konusu yapılan hemen her düşünürün hayatı boyunca serdettiği birbirinden farklı fikirleri bu ayırım temelinde değerlendirmek birçok araştırmanın makul gördüğü bir uygulama olsa da bir düşünürün hayatında bu denli net ayrımlar yapabilmek bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Entelektüel tarih araştırmacılarının geriye dönük olarak inşa ettikleri bir kurgu olan “genç-olgun” dikotomisi pek çok düşünürün zihinsel seyrini ve dönüşümünü açıklamakta yetersiz kalmakta, “ilk dönem” eserleri ya da “son dönem” eserleri arasındaki bağlantı noktaları görmezden gelinmektedir. Bu durum, düşünürün yetiştiği ortamdan, beklentilerinden, korkularından, ideallerinden vb. diğer süreçlerden bağımsız bir biçimde, salt matbu eserlerinden hareketle ve çoğu zaman da bütün eserleri dikkatli bir biçimde okunmadan ele alınmasından kaynaklanmakta ve sonuçta onun düşünsel serüvenini kendi bütünlüğü içerisinde tartışılmamaktadır. Bu yaklaşım tarzı, bu çalışmada “kopuş paradigması” olarak adlandırılmaktadır.

Biz burada McLuhan'ın ve Baudrillard'ın ortaya koydukları düşünce birikimini, düşüncelerine kaynaklık eden “kaygı”ları ve öne çıkan temaları tartışmaya çalışırken bu kopuş paradigmasının dışında kalacağız. Çünkü her iki entelektüelin düşüncelerine de uygulanan bu paradigma pek çok yaygın ve bir o kadar da yanlış kanaatin oluşmasında etkili olmuştur. Bu noktada McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyaları arasında bir farklılık olduğunu da en başta belirtmek gerekmektedir. McLuhan, ilk kitabı **Mekanik Gelin**'deki çıkarımlarının yeni teknolojik gelişmeler nedeniyle geçersiz hale geldiğini açıkça dile getirmiş, sonraki eserlerinde ilk eserindeki perspektifinden birçok noktada farklılaşmıştır. Baudrillard

ise geçmişte serdettiği fikirler hakkında, birkaç sınırlı örnek dışında, eleştirel değerlendirmelerde bulunmamıştır. Ne var ki bu farklılık McLuhan'ın kopuş paradigması içerisinde değerlendirilmesini meşrulaştırmamaktadır. Hiç kuşkusuz Marshall McLuhan'ın düşünce dünyasını kavramak, bu düşünce dünyasındaki değişen ve süreklilik arz eden unsurları doğru bir şekilde tespit etmeyi gerekli kılmaktadır. McLuhan, uzun bir zaman diliminde düşünce üretmiş bir entelektüeldir. Yazı yazmaya başladığı dönemlerden hayatının son safhasına kadar izlemiş olduğu düşünce güzergâhını hakkıyla resmetmek istiyorsak onun düşünce çizgisindeki süreklilikleri ve farklılaşmaları gözler önüne sermek durumundayız. Aksi takdirde McLuhan'ın tezleri arasında göze çarpan çelişkilerden hangisinin gerçekten çelişki, hangisinin eski düşüncelerinin gözden geçirilmesi sonucunda varılmış yeni düşünceler olduğunu anlayamaz ve sağlıklı bir çözümleme yapamayız. Ancak önemli olan, onun düşüncelerinin bir bütünlük içerisinde ele alınabilmesi, düşüncelerine kaynaklık eden kaygıların göz ardı edilmemesi ve farklılaşmaları göstermek uğruna sürekliliklerin gözden kaçırılmamasıdır. Bir düşünürün herhangi bir konudaki ya da eserindeki düşüncelerinin değişmesi, farklı bir perspektif benimsemesi ya da yeni ilgi alanları edinmesi onun önceki birikimini, daha önce ortaya attığı tezlerin tümünü bir kenara bıraktığı anlamına gelmez. Zaten söz konusu düşünür istese de bunu yapamaz. Nadiren kendi geçmişini bütünüyle inkar eden entelektüellerin varlığından bahsedilebilirse de bu durum ne McLuhan ne de Baudrillard için geçerlidir.

McLuhan'ın entelektüel yolculuğu İngiliz edebiyatına duyduğu merakla başlar. Çok erken yaşta tanıştığı edebiyatçıların eserleri zihinsel gündeminin temel unsurlarını belirlemiştir. İlk olarak klasik İngiliz edebiyatına merak salan McLuhan, Cambridge Üniversitesi'nde modern İngiliz edebiyatına ilgi duymaya başlamıştır. McLuhan'ın modern İngiliz edebiyatına yönelik ilgisinin esas odağı da daha ziyade T. Eliot, E. Pound, G. K. Chesterton, J. Joyce, W. Lewis gibi modern dünyanın insanın özünü tahrip ettiği iddiasında olan ve geleneksel toplum tasarımlarına yakınlık duyan sanatçılar olmuştur. Aydınlanmacı ve rasyonalist toplum ve devlet tasavvurlarına karşı çıkan bu sanatçılar, modern kitle kültürünün benlikleri tahrip ettiği düşüncesini eserlerinde işlemişlerdir. Bu sanatçıların McLuhan'a yönelik etkisi bir dönem oldukça belirgin bir biçimde kendisini

göstermiştir. McLuhan'ın İngiltere'deki ilk yıllarından itibaren kendisini hissettiren bu etki 1940'lı yıllarda yayımlanan yazılarında ve ilk kitabı **Mekanik Gelin'de** iyice belirgin bir hale gelmiş, son eserlerine kadar da varlığını hissettirmeye devam etmiştir.

McLuhan'ın reklamın modern endüstri insanının kültürünü nasıl şekillendirdiği konusunu ele aldığı ve "teknoloji ile insanın evliliği" konusunu işlediği **Mekanik Gelin**, Wyndham Lewis'in matbaa, radyo, sinema ve reklâma dair duyduğu nefretin izlerini, E. Pound ve T. Eliott'ın şiirlerinde modern dünyaya dönük olarak gözler önüne serilen öfkenin uzantılarını bünyesinde barındırır. McLuhan bu eserinde modern dünyanın tahrip edici boyutları hakkında pek çok çözümlemeye bulunur ve bu tahribatın temel aktörünün mekanik teknoloji olduğu kanaatine varır. McLuhan, yazdığı ilk yazılardan itibaren geçmişe özlem duyan, birincil toplumsal ilişkilerin esas olduğu cemaat örgütlenmesini mekanik toplum karşısında yücelten, bireyciliği ve milliyetçiliği parçalayıcı bir yapı olarak telakki eden ve ulus-devleti mekanik bir mekanizma olarak yaftalayan bir düşünce çizgisine sahip olmuş, endüstri kapitalizminin yaslandığı kültürel ve ahlâki dayanakların toplumsal yapıyı tahrip ettiğini öne sürmüştür. McLuhan'ın bu yaklaşımlarına kaynaklık eden gelişmeleri onun biyografisinden çıkarmamız mümkündür. Daha önceki bölümde ele aldığımız gibi McLuhan'ın G. K. Chesterton'ın eserleri ile tanışması, Pratik Eleştiri yaklaşımının kurucuları ve McLuhan'ın Cambridge Üniversitesi'nden hocaları olan Leavis ve Richards'ın düşüncelerinden etkilenmesi, Protestanlıktan Katolikliğe ihtida edişi, hoca olarak bulunduğu Güney Amerika'daki organik toplum yapısına duyduğu hayranlık ve 1940'lı yıllarda Wyndham Lewis'in düşüncelerinin etkisi altında kalışı onun düşünce yapısında endüstri kapitalizmine ve onun yarattığı siyasi, iktisadi, kültürel, toplumsal ve ahlaki tahribatlara ilişkin billurlaşan çekincelerin başlıca sebepleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

McLuhan'ın, bu kitabında ve bu kitaba kaynaklık eden metinlerinde modern teknoloji karşısında hissedilen tedirginlik, daha sonraki eserlerinde ortadan kalkmış, dahası bu tedirginlik yerini bir beklentiye bırakmıştır. Bunun en temel sebebi, McLuhan'ın egemen teknolojik kodlara ilişkin kanaatinin televizyonun yaygınlaşması ile birlikte değişmesi, modern dönemi artık mekanik teknolojilerin değil, elektronik teknolojilerin belirlediğine inanmaya başlamasıdır. Marshall

McLuhan'ın 1950'lerin ikinci çeyreğine kadarki yazılarında göze çarpan hakim unsur, mekanik teknoloji eleştirisi ise, bu tarihten sonraki yazılarında öne çıkan tema elektronik teknolojiye dair beslenen ümittir. Burada belirtilmesi gereken ve birçok yazar tarafından görmezden gelinen husus, McLuhan'ın mekanik teknolojiye duyduğu hoşnutsuzluğun, elektronik teknolojiye ümit beslediği dönemde de ortadan kalkmadığıdır. Ancak McLuhan için söz konusu hoşnutsuzluk, güncel ve egemen bir sisteme duyulan bir öfke ve tiksinti hissinden çıkmış, “tarihe karışmış” bir toplumsal sistemi belirleyen teknolojik kodlardan duyulan bir rahatsızlık halini almıştır. McLuhan, entelektüel yolculuğunun en başından en sonuna kadar, organik kültür ve mekanik kültür arasında ayırım yapmış, her birinin farklı görünümünü hesaba katarak, organik kültürü yüceltirken, mekanik kültürü eleştirmiştir.

McLuhan, **Mekanik Gelin**'e kaynaklık eden yazıları yazdığı dönemde “tüm çevresel faktörlere ahlakçı bir perspektif”ten baktığını, “makinelere ve şehirler”den tiksindiğini belirtmiştir.¹ Ne var ki McLuhan, televizyonun yaygınlaşması ile birlikte yeni bir tarihsel dönemeyle karşı karşıya kaldığını ve bu yeni ortamdaki teknolojik gelişmelerin kendisinin daha önceki korku ve endişelerini anlamsız kıldığını belirtmiştir. McLuhan'ın **Mekanik Gelin**'i “bir kitapta sunulan fikirlerin televizyonun ortaya çıkışı ile birlikte nasıl tamamıyla anlamını yitirdiğini göstermesi bakımından güzel bir örnek” diye nitelemesi de bununla alakalıdır. Çünkü mekanik teknolojilerin egemen olduğu bir dünyanın esas alındığı **Mekanik Gelin**'deki ana fikir, böylesi bir dünyanın ahlaki açıdan ne kadar değersiz ve yıkıcı olduğunu gözler önünde sermektir.

Mekanik teknolojilere karşı bir yandan tedirgin, bir diğer yandan da hınç dolu bir tavrın göze çarptığı **Mekanik Gelin**, McLuhan araştırmacılarının pek çoğu için “önemsiz” bir metindir. Ne var ki bu kitap, McLuhan'ın entelektüel kaygıları arasındaki sürekliliği göz önünde bulundurmaktan sağlıklı bir incelemeye tabi tutulması gereken bir metindir ve bu nedenle de onun önemsiz olarak değerlendirilmesi hatalı bir tutumdur. Wyndham Lewis, Lewis Mumford ve Siegfried Giedion'un etkisinin bariz bir biçimde hissedildiği bu eser, özetle “çevre”mizde yer alan mekanik iletişim aktörlerinin yarattığı toplumsal gerilim ortamını ve bu ortamın

¹ McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" s. 286-287.

ne tür özellikler gösterdiğini reklâm metinlerinin çözümlenmesinden hareketle göstermeye çalışan bir metindir.² Bu nedenle de her şeyden önce McLuhan'ın medya çözümlerinde kullandığı yöntem hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu eserin göz ardı edilmesi demek McLuhan'ın 1930'ların ikinci yarısından 1950'lerin başına kadarki bütün entelektüel bakiyesinin yok sayılması demektir. Bu da, McLuhan'ın medya kuramının ne tür etkiler dolayımında, hangi safhalardan geçerek ve ne gibi kaygılar ekseninde oluşturulduğunu kavrayamamak anlamına gelir. Oysa McLuhan'ın 1950 sonrasında yapacağı pek çok araştırmanın yönü ve soruları, 1950 öncesinde şekillenmiştir.

Bu bağlamda McLuhan'ın 1942 yılında tamamladığı doktora tezini hatırlamakta yarar vardır. McLuhan'ın bu tezi yazma sürecinde geliştirdiği bazı fikirler ondan sonraki düşünce seyrine azımsanmayacak etkilerde bulunmuştur. Bunun yanında McLuhan'ın Cambridge yıllarında kazandığı formasyon, şöhret bulmuş eserlerinde olduğu gibi yine ihmal edilen son dönem eserlerinde de bütün çıplaklığı ile karşımıza çıkar. Pratik Eleştiri için eseri tanımlayan dünya değil, eserin tanımladığı dünya esastır. Esas olanın teknolojiyi yaratan ortam değil, teknolojinin yarattığı ortam (etki) olduğunu öne süren McLuhan ise, Pratik Eleştiri'nin metin merkezli olarak yaptığı çözümlerini teknoloji merkezli olarak yapmaktadır. Pratik Eleştiri yaklaşımı metni bir sanat eseri gibi incelemek, onu kendi içinde her biri bir işlev icra eden parçalardan oluşan bir dil sistemi gibi görmek gerektiğini öne süren ve metin düzenli ve tutarlı bir dilsel süreç olarak ele alınır. Aynı yaklaşım entelektüel yaşamı boyunca iletişim teknolojilerinin yarattığı dünyayı, bir başka deyişle oluşturduğu etkileri, kitle iletişim araçlarını tarih sahnesine çıkararak siyasi, ekonomik ve kültürel etkilerden önce tutan McLuhan'da da karşımıza çıkar. McLuhan'ın Pratik Eleştiri yaklaşımından devraldığı çözümlerini teknolojiyi değeri kendinden menkul bir yapı olarak görmesine imkan tanımış, teknolojiyi neyin etkilediğine değil, teknolojinin neyi etkilediğine odaklanmıştır. McLuhan bu tutumunu 1930'ların ortalarından eser verdiği son dönemlerine kadar terk etmemiş, bütün eserlerinde bu yaklaşım sirayet etmiştir.

² Stearn, "Conversations with McLuhan", s. 50.

McLuhan'ın düşünce dünyasının kopuş paradigması çerçevesinde ele alınmasının en temel nedeni, onun sadece 1960'larda meşhur olmuş fikirleri ile **Mekanik Gelin**'deki düşünceleri arasında bir karşılaştırmaya gidilmesi, buna karşın 1930'lu ve 40'lı yıllardaki yazılarıyla 1970 ve 80'lerde yayımlanan son eserleri arasındaki bağlantı noktaları ve süreklilik unsurlarının ihmal edilmesidir. Eğer McLuhan'ın bütün entelektüel yaşamı boyunca verdiği ürünler böylesi bir ihmale kurban gitmemiş, McLuhan'ın biyografisi yeterince dikkatli okunmuş olsaydı o zaman bu denli keskin ve mutlak ayrımlara dayanarak iki ayrı McLuhan'ın varlığından bahsedebilmek pek de mümkün olmazdı. Döneminin en meşhur entelektüellerinden olan McLuhan, "meşhur entelektüel"lerin kaderini paylaşmış, sadece meşhur olduğu dönemde serdettiği fikirlerle ve yalnızca bir "medya gurusu" olarak anılmıştır.

McLuhan'ın, 1960'ların sonundaki bir söyleşisinde halihazırdaki entelektüel ilgilerinin edebi çalışmalarından üretilmiş ve onların bir uzantısı durumunda olduğunu ve nihayetinde yine edebi çalışmalarına dönmek istediğini söylemesi, McLuhan literatüründe karşımıza çıkan "edebiyatçı McLuhan" – "iletişimci McLuhan" mutlak ikilemini anlamsız kılmaktadır.³ Ne yazık ki 1960'ların sonlarına doğru, özellikle Gerald Emmanuel Stearn'ın derlediği **McLuhan: Hot&Cool** ve Raymond Rosenthal'in derlediği **McLuhan: Pro&Con** isimli eserlerde karşımıza çıktığı şekliyle, "edebiyatçı McLuhan" ve "iletişimci McLuhan" arasında ihdas edilen mutlak ayırım uzun dönemde geçerliliğini korumuş, dönemin genel havası içerisinde ortaya konan yorumlar McLuhan'ın düşüncesi söz konusu olduğunda bugün bile tartışmadan kabul edilen bir modele dönüşmüştür. Her ne kadar aynı dönemlerde Eugene McNamara **The Interior Landscape** isimli derleme eserinde McLuhan'ın halen seçkin bir edebiyat eleştirmeni olduğunu ve ilk dönem edebi eserlerinin onun düşünce dünyasının anlaşılması için vazgeçilmez bir önem arzettiğini göstermeye çalışmış⁴, Donald Theall **The Medium is the Rear View Mirror** adlı kitabında McLuhan'ın edebi geçmişinin önemine vurgu yapmış ve 1970'lerin sonlarında John Fekete **The Critical Twilight** isimli eserinde McLuhan'ın medya kuramını "Yeni Eleştiri" geleneğinin devamı olarak yansıtmaya

³ McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" s. 261.

⁴ McNamara, Ed., **The Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan 1943-1962**, s. v-vi.

çalışmışsa da⁵, tüm bunlar McLuhan'ın düşünce seyrinin bahsi geçen ikilem çerçevesinde ele alınmasına engel olamamıştır.

McLuhan'ın mekanik topluma ve onun değerlerine ilişkin eleştirel tavrı 1950'lerin ortalarına kadar herhangi bir farklılaşma yaşanmaksızın ya da yeni unsurlarla zenginleşmeksizin sürmüştür. **Mekanik Gelin** isimli eserinde ve ondan önce kaleme aldığı yazılarda, bireyciliği telkin ettiğini düşündüğü mekanik teknolojilerin doğasının özünde kötü olduğu tezini işlemiş, endüstri döneminin insanının reklâmların oluşturduğu kültür dünyasının içerisinde acınacak bir halde olduğunu, endüstri kapitalizminin ve tüketimciliğin insanı kendi benliğine karşı yabancılaştırdığını ifade etmiştir. Ancak, 1950'lerin ikinci yarısı ile birlikte başlayan ve 1962 yılında yayımlanan **Gutenberg Galaksisi** isimli eserinde en açık ifadesini bulan bir yaklaşım McLuhan'ın düşünce evrenine yeni unsurlar eklemeye başlar. McLuhan'ın, Harold Innis'in **The Bias of Communication** isimli kitabına “düşülmüş bir dipnot” olarak nitelediği **Gutenberg Galaksisi**'nde geliştirdiği bu yaklaşımın odaklandığı nokta, matbaa teknolojisinin sembolize ettiği mekanik iletişim teknolojilerinin Batı toplumunda yarattığı tahribat ve buna karşılık elektrik/elektronik teknolojisinin insanlığı yeniden kurtarma potansiyeline sahip bir güç olarak görülmesi gerektiğidir. Lewis Mumford'un **Tehncics and Civilisation** ve Harold Innis'in **The Bias of Communication** isimli eserlerinde geliştirdikleri tarih okuma yöntemini esas alan McLuhan, çözümlmelerini on dokuzuncu yüzyıl tarih felsefecilerinin yaptıklarına benzer bir biçimde birkaç ana tarihsel kategori çerçevesinde ortaya koyar. **Gutenberg Galaksisi**'nden sonraki eserlerinin tümünde bu kategorilere sadık kalan McLuhan, elektronik iletişim teknolojileri sayesinde insanlığın geldiği son tarihsel durakta “kurtuluşun imkanları”nı göstermeye çalışır. Bu kaygı onun bütün eserlerine sirayet etmiştir.

McLuhan'a göre tarihsel süreç içerisinde temel duyuları arasındaki eşgüdümü kaybeden insanoğlu elektronik iletişim teknolojilerinin neşvünema bulması ile birlikte bu eşgüdümü yeniden sağlayabilir hale gelmiş, matbaanın keşfi ile zirveye çıkan bireycilik, toplumsal farklılaşma, eşitsizlik, seri üretim, milliyetçilik, savaş ve militarizm gibi hastalıklardan kurtulma, insanların bir arada yaşayabileceği bir köy

⁵ Fekete, **The Critical Twilight: Explorations in the Ideology of Anglo-American Literary Theory from Eliot to McLuhan**, s. 5-10.

inşa etme imkânı doğmuştur. Bu tarihten itibaren McLuhan'ın teknolojinin tarihin motoru olduğuna ilişkin görüşlerinde bir değişiklik olmasa da teknolojiye ve özellikle de elektronik iletişim teknolojilerine ilişkin beslediği ümit gittikçe merkezi bir hal almıştır. Bundan sonraki eserlerinde elektronik iletişim teknolojilerine hamledilen bu kırtarıcılık misyonunun bariz bir biçimde karşımıza çıktığını görürüz.

Gutenberg Galaksisi'nin McLuhan'ın düşünce yolculuğunda bir yönüyle yeni bir durağa işaret ettiği bir gerçektir. Antropolog Edmund Carpenter ile birlikte, ilk olarak 1954 senesinde çıkardıkları **Explorations** isimli dergide dile getirmeye başladığı ve **Gutenberg Galaksisi** isimli kitabında billurlaşan fikirler daha önceki fikirlerinden farklılıklar arz etse de bunun McLuhan için köklü bir kırılma ya da kopuş olduğunu iddia etmek doğru değildir. Zira McLuhan'ın 1950'li yılların ikinci yarısından itibaren gündemine aldığı meseleler onun daha önceki kaygı ve eleştirilerini bir yönüyle bütünlemektedir. Dolayısıyla söz konusu süreci bir kopuş olarak değerlendirmek yerine bazı düşüncelerin gözden geçirilmesi olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz. McLuhan, **Mekanik Gelin** kitabında daha önce olumsuzladığı tarihsel gelişmeleri, toplumsal gerçeklikleri ve kültürel örüntüleri bu kitabında da olumsuzlamaya devam eder. Ancak bu sefer elektronik iletişim teknolojilerinin yarattığı toplumsal dönüşüm üzerinde durur ve elektronik iletişim teknolojilerinin tarihsel süreç içerisinde oynadığı olumlu rolün altını çizer. McLuhan'ın özellikle televizyonu merkeze alarak yaptığı bu çözümlemeler, bu iki kitabın yazıldığı dönemler boyunca televizyonun toplum içerisinde ne denli yaygınlaştığı ve sosyalleşme tarzlarını, kültür kalıplarını hangi oranlarda etkilemeye başladığı hesaba katıldığında yerli yerine oturtulabilir cinstendir. Her ne kadar McLuhan, elektronik çağın başlangıcını on dokuzuncu yüzyılın ortalarına, telgrafın bulunduğu tarihlere kadar götürüyorsa da ona esas ilham veren gelişme televizyonun yaygınlaşması olmuştur. Bunun yanında McLuhan'ın biyografik serüveni eğer doğru okunursa onun her iki kitabı kaleme alırken de benzer kaygılardan hareket ettiği görülebilir. McLuhan'ın erken dönem yazılarından itibaren peygambervari bir üslup kullanması da yine aynı kaygı nedeniyledir. Ne var ki McLuhan, belli bir döneme kadar ki yazılarında muhatabını dehşetli cehennem senaryoları ile korkutuyorken, belli bir dönemden sonra kaleme aldığı metinlerinde uyarılarını dikkate alanlara güzel günler vaat etmektedir. Nitekim McLuhan'ın gelecek hakkındaki senaryoları

onun bazı yazarlar tarafından fütürolog olarak değerlendirilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir.⁶

McLuhan'ın Mekanik Gelin isimli çalışması söz konusu olduğunda, en az bu eserin görmezden gelinmesi kadar ilginç olan bir başka durum da McLuhan'ın, bu kitapta savunduğu düşünceleri dolayısıyla özellikle 1980 sonrası neo-Marksist akademik yazın içerisinde “olumlu” bir figür olarak anılmaya başlanmasıdır. İlk olarak Arthur Kroker'ın 1984 yılında yayımlanan **Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant** isimli eserinde dile getirilen ve daha sonra birçok neo-Marksist entelektüel tarafından tekrarlanan bir yaklaşıma göre McLuhan'ın düşünceleri sol kapitalizm eleştirileri için son derece elverişli bir zemin teşkil etmektedir.⁷ Kroker'ın tezi sol akademik yazın içerisinde taraftar bulmuş, örneğin Paul Grosswiler, McLuhan'ın solun eleştirel dünyasını zenginleştirme potansiyeline sahip bir birikim ortaya koyduğunu⁸; Glenn Wilmott, McLuhan'ın teknokratik topluma dönük ütöpik eleştirilerinin onu Yeni Sol'un da kökeni olan radikal kültüre ait kıldığını⁹, Judith Stamps ise McLuhan'ın Frankfurt Okulu geleneğini devam ettirdiğini¹⁰ öne sürmüştür.

McLuhan hiçbir zaman sol akademik camianın entelektüel gündemini ve kaygılarını paylaşmamış olsa da bu kitapta dile getirdiği görüşlerin neo-Marksist akademisyenler arasında sempati toplaması anlaşılabilir bir durum değildir. Zira McLuhan'ın çağdaş kapitalizmin modern toplumdaki izlerine dair takındığı eleştirel tutum neo-Marksist entelektüellerin dikkatini çekmiştir. Ancak, McLuhan'ın düşüncelerini yalnızca bu kitaptan hareketle ortaya koymak ve daha sonra geliştirdiği düşünceleri görmezden gelmek onu yanlış bir biçimde takdim etmek anlamına gelir. Bunun yanında sol akademik camianın McLuhan'ı sol, hatta Marksist bir politik perspektife sahip bir düşünür olarak değerlendirmelerindeki bir diğer açmaz da McLuhan'ın Katolik kimliğidir. Her ne kadar Donald Theall McLuhan'ın Katolik

⁶ Roy Ascott, **Embrace: Visionary Theories of Art, Technology, and Consciousness**, Ewing, University of California Press, 2003, s. 3.

⁷ Kroker, **Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant**.

⁸ Paul Grosswiler, **Method is the Message: Marshall McLuhan and Karl Marx**, Montreal, Black Rose Books, 1996.

⁹ Glenn Wilmott, **McLuhan, or Modernism in Reverse**, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

¹⁰ Judith Stamps, **Unthinking Modernity: Innis, McLuhan, and the Frankfurt School**, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995.

hümanizminin Marksizmle uyum içerisinde olduğunu öne sürse de¹¹ McLuhan'ın hayat hikâyesi onun "ateist bir felsefe" olarak gördüğü Marksizme ne kadar mesafeli durduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte McLuhan'ın bazı düşüncelerinin Marksist toplum kuramı ile benzerlik göstermesi pekâlâ mümkündür. Nitekim onun Frankfurt Okulu düşünürleri ile benzeşen yanlarından söz etmek mümkündür. Ancak bu, McLuhan'ın bütün düşünce hayatı için geçerli bir durum değildir. Üstelik bir düşünce adamının kimi düşüncelerinin herhangi bir düşünce akımının bazı unsurları ile benzeşiyor olması, onu söz konusu düşünce akımına mensup bir düşünür olarak okumamızı gerektirmez. McLuhan'ın eleştirel teori ile olan benzerliği her ikisinin de liberalizmi ve kitle kültürünü eleştirme iştiağı içerisinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Ne var ki McLuhan, eleştirel teorisinin sahip olduğu gelecek tasarımıyla çok farklı bir gelecek tasarımıyla sahiptir.

Peki, o zaman McLuhan'ın düşünce çizgisi neo-Marksist akademik camiaya niçin sempatik gelmektedir? McLuhan'ın düşünce çizgisinin belli bir tarihten sonra sol akademik camiaya sempatik gelmesinin nedeni, bu camianın kapitalizmin yeni görüngülerinin artık Ortodoks Marksist toplum kuramının dar çerçevesinden hareketle açıklanamayacağı, dolayısıyla da bu yeni görüngüleri eleştirel bir temelde analiz eden yeni figürlerle zenginleşmek gerektiği yönündeki kanaatidir. McLuhan'ın endüstri kapitalizmine, ulus-devlete, modern bürokrasiye, bireyciliğe, milliyetçiliğe ve liberalizme dönük eleştirileri sol akademik camia tarafından büyük bir beğeni toplamıştır. 1960'larda McLuhan'dan esirgenen bu ilginin 1980'lerin sonlarından itibaren kendisine gösterilmesinin nedeni neo-Marksist akademik camianın kendi içindeki bu tartışmadır.

McLuhan'ın endüstri kapitalizmine, modern bürokrasiye, ulus-devlete, bireyciliğe, milliyetçiliğe, liberalizme vb. olgulara yönelik eleştirel tavrı onun eleştirel teoriye ya da Marksist toplum kuramına duyduğu yakınlığa değil, önemli oranda Katolik kimliğine ve bu kimliği entelektüel olarak besleyen İngiliz muhafazakâr yazarlarının düşüncelerine dayanmaktadır. Ne var ki, özellikle Kuzey

¹¹ Theall, **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan**, s. 124. Theall zikredilen eserinde McLuhan'ın Katolik hümanizminin Marksizmle uyum içerisinde olduğunu söylüyorsa da, 1971 yılında yayımlanan **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan** isimli eserinde McLuhan'ın fikirlerinde Marksist bir yan olmadığını dile getirmiştir. Theall, **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan**, s. 204.

Amerikalı yazarların pek çoğu McLuhan'ın bu kaynaklarını görememişlerdir. Bunun nedeni Avrupa ve Amerika'nın tarihsel deneyimlerindeki farkta yatmaktadır. Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da tarihsel süreç içerisinde birbirlerine karşı mücadele veren toplumsal aktörler farklıdır. Amerika tarihi Avrupa'daki aristokrasi-burjuvazi mücadelesine ve bu mücadelenin beraberinde getirdiği tarihsel hınç duygusuna tanıklık etmemiştir. Bu nedenle aristokrasinin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren geliştirdiği ve önce siyasi daha sonra entelektüel bir boyut kazanan muhafazakâr eleştirisinin entelektüeller üzerinde ne denli etki yapabildiğini yeterince kavrayamamışlardır. Tam da bu nedenle Avrupa'daki muhafazakâr düşünce geleneğinden büyük oranda beslenmiş olan Marshall McLuhan'ın fikirlerinin Frankfurt ekolünün yaklaşımlarından beslendiğini öne sürmüşlerdir. Bu düşünürler McLuhan'ın reklâm endüstrisine dönük eleştirileri ile Frankfurt ekolünün kitle kültürüne dönük eleştirileri arasındaki içerik benzerliği dolayısıyla bu kanaatlerini ısrarla öne sürmüşlerdir. Ne var ki söz konusu benzerlik bu iki çizginin tek bir çizgi olarak görülmesini gerektirmez. Bu benzerliğin nedeni Frankfurt ekolünün geldiği geleneğin de muhafazakâr düşünce geleneğinin de burjuva toplum kuramına alternatif arayışı içerisinde olmalarıdır. Ancak her iki geleneğin sunduğu alternatif birbirinden tamamıyla farklıdır. Marshall McLuhan, geçmiş tecrübe ve yaşantılara özlem duyan ancak bunu bir nostalji unsuru olarak değil, bir gelecek tasarımı olarak gören, Aydınlanma'ya ve liberalizme karşı olan bir entelektüeller sınıfının üyesidir.

Tüm bunların yanında günümüzde Baudrillard'ın toplum eleştirmeni, McLuhan'ın ise iletişim kuramcısı olduğu bir başka deyişle Baudrillard için medya çözümlerinin onun kuramsal çerçevesinin bir kısmını oluşturduğu, oysa McLuhan'ın medya analizlerinin kuramsal çerçevesinin tümünü kapsadığı yönünde bir genel kanı mevcuttur. Öncelikle Baudrillard'ın bir "toplum eleştirmeni" olarak nitelenmesinin yanlış olmadığını belirtmek gerekir. Baudrillard gerçekten de, yıllarca kurulu toplum düzenine dönük radikal eleştiriler üretmiş bir düşünürdür. Bunun yanında McLuhan'ın bir iletişim kuramcısı olarak nitelenmesinde de hatalı bir durum söz konusu değildir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken ne McLuhan'ın ne de Baudrillard'ın bu tanımlamalardan ibaret olduğudur. Baudrillard ne kadar "toplum eleştirmeni" (sosyal teorisyen) ise McLuhan da en az o kadar "toplum eleştirmeni" (sosyal teorisyen)dir. Aynı şekilde McLuhan ne kadar iletişim kuramcısı ise

Baudrillard da o denli iletişim kuramcısıdır. Gerek McLuhan'ın, gerekse de Baudrillard'ın çağdaş toplum analizleri çağdaş kitle iletişim ortamları ile ilgili yaptıkları çözümlemelere çok şey borçludur. Bu çerçevede her ikisi de, farklı yoğunluklarda olsa da uzun dönemde medyayı ve McLuhan'ın deyiimiyle "medya çevresi"ni tahlil etmişlerdir. Dolayısıyla çağdaş iletişim çalışmaları ve eleştirileri açısından her iki isim de son derece önemlidir. Ne yazık ki, sosyal bilimlerin 1945 sonrasındaki bölünmesi zaman zaman disiplinlerarası bir alanda eser vermiş düşünürlerin belli yönlerinin öne çıkarılıp, belli yönlerinin görmezden gelinmesini, buna karşın bir bütün olarak söz konusu entelektüelin düşünce dünyasının incelenememesini beraberinde getirmiştir. Bunun yanında "postmodernizm" akımının Amerikan akademi dünyasında ve Türk düşünce dünyasında etkisini hissettirmesinin ardından da bazı düşünürlerin belli yönlerinin öne çıkarılıp, belli yönlerinin görmezden gelinme süreçleri artmıştır. McLuhan'ın "postmodernist" olarak yorumlanması da yine bu gelişmelerle ilintilidir.¹² McLuhan çalışmalarında, yeni ilişkiler ve iktidar biçimlerinin gün yüzüne çıktığını, yeni teknolojilerin yarattığı hayati dönüşümlere adapte olunması gerektiğini işlemiştir. Onu "postmodern" bir düşünür olarak nitelerek, esasında postmodernizmin de derme çatmalığını gösterir. Bir şeylerin sonundan bahseden bir düşünür değildir esasında McLuhan, aksine kendisine Batı dünyasını "yeni başlayan şeylerden haberdar etme" misyonunu uygun görmüş ve bu doğrultuda bütün iletişim ortamlarını en etkin biçimde kullanmaya çalışmıştır.

McLuhan'ın düşünce dünyası, birçok araştırmacının yaptığı gibi yazarın belli bir dönemden önce kaleme aldığı eserler görmezden gelinerek ya da birtakım araştırmacıların yaptığı gibi tek bir eseri diğerlerinden yalıtılarak sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Aynı durum Baudrillard'ın düşünce dünyası için de

¹² Örneğin Glenn Wilmott McLuhan'ı modernizmden postmodernizme geçişteki anahtar figür olarak yansıtır. Wilmott'a göre halihazırdaki postmodern ortam McLuhan'ın tarzına ve yaklaşımlarına çok şey borçludur. Wilmott, **McLuhan, or Modernism in Reverse**. Aynı yaklaşım şu makalede de karşımıza çıkmaktadır. Marjorie Ferguson, "Marshall McLuhan Revisited: 1960s Zeitgeist Victim or Pioneer Postmodernist?" **Media, Culture and Society**, C. 13, No. 1, 1991. Aynı şekilde geçtiğimiz yıllarda yayımlanan ve Richard Appignanesi tarafından derlenen **The End of Everything: Postmodernism and the Vanishing of the Human: Lyotard, Haraway, Plato, Heidegger, Habermas, McLuhan** isimli kitap McLuhan'ı postmodern düşünürler arasında zikretmektedir. Richard Appignanesi, Ed., **The End of Everything: Postmodernism and the Vanishing of the Human: Lyotard, Haraway, Plato, Heidegger, Habermas, McLuhan**, Cambridge, Icon, 2003.

geçerlidir. Bugün konu ile ilgili Batı dünyasında ve çoğunlukla İngilizce olarak yazılan eserlerin önemli bir bölümü Baudrillard'ın düşünsel serüvenini bir kırılmalar, kopmalar ve köklü farklılaşmalar süreci olarak takdim etmektedir. Bu durum, büyük oranda, Douglas Kellner'in 1989 yılında yayımlanan **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond** isimli çalışmasında Baudrillard'ın eserlerinin dönemlendirilmesi hakkında geliştirdiği ve genel bir kabul gören yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Kellner, Baudrillard'ın **Nesneler Sistemi, Tüketim Toplumu ve Göstergenin Ekonomi Politikasının Eleştirisi** isimli çalışmalarını "ilk dönem metinler"i arasında saymakta ve bu metinlerin Marksist bir bakış açısından üretildiğini belirtmektedir.¹³ Kellner, Baudrillard'ın sonraki metinlerinde söz konusu Marksist kimliğini bir kenara bırakmış olması hasebiyle yeni düşünce duraklarına ulaştığını ve bu nedenle de ilk dönem metinlerinin "aşılmış" metinler olduğunu öne sürmektedir.¹⁴ Her ne kadar Kellner, Baudrillard'ın "ilk dönem metinleri"ne daha fazla sempati duyuyorsa da, Baudrillard'ın "son dönem çalışmaları" ile "ilk dönem çalışmaları" arasındaki bağlantı noktalarını görmezden gelmesi kabul edilebilir bir tutum değildir. Ne var ki Kellner'in Baudrillard'ın metinleri arasında yaptığı bu tasnif araştırmacıların pek çoğunun itibar ettikleri bir yaklaşım halini almış, bunun sonucunda da Baudrillard'ın ilk dönem metinleri ile son dönem metinleri arasındaki bağlantı noktaları ihmal edilmiştir. Söz konusu metinlerin Baudrillard'ın sonraki tarihlerde kaleme aldığı metinlere nazaran İngilizceye çok geç çevrilmesi de¹⁵, bu metinlerin uzun vadede gölgede kalmasına ve Baudrillard'ın düşüncesindeki temel kaygıların yeterince anlaşılmasına yol açmıştır. Oysa Baudrillard, son dönemde kaleme aldığı **Anahtar Sözcükler** isimli eserinde bu bağlantı noktalarının ne kadar da açık olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu yönüyle örneğin **Tüketim Toplumu**'nda "bolluk içindeki insanlar"ın "tüm zamanlarda olduğu gibi başka insanlar tarafından değil, daha çok

¹³ Kellner, **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**, s. 7.

¹⁴ *Ibid.*, s. 33.

¹⁵ Baudrillard'ın 1980 sonrası kaleme aldığı metinler kısa sürede İngilizceye çevriliyorken **Nesneler Sistemi** ve **Tüketim Toplumu** yayımlanışlarından ancak yirmi sekiz yıl sonra İngilizceye, çevrilmiştir. **Tüketim Toplumu** İngilizceye çevrilmeden bir yıl önce Türkçede yayımlanmıştır. **Tüketim Toplumu** İngilizcede George Ritzer'in takdimiyle yayımlanmıştır. Bkz., Jean Baudrillard, **The Consumer Society: Myths and Structures**, London & Thousand Oaks, Sage, 1998. Jean Baudrillard, **The System of Objects**, Çev., James Benedict, London & New York, Verso, 1996.

Nesneler tarafından kuşatılmış durumda” olduğu yönündeki tezi¹⁶, daha sonraki çalışmalarında izleri sürülebilecek bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır.

Baudrillard, Marksist kökenli düşünürlerin kendisine yönelttiği “mürtet” suçlamasına rağmen, aslında hiçbir zaman için “siyasi konumu”nu değiştirmemiştir. O, “radikal” bir kuramcıdır ve Marksizmi radikal bir siyasal dil sunduğunu düşündüğü müddetçe çalışmalarında bir çözümleme aracı olarak kullanmış, Marksizmin yeterince radikal olmadığına ve zamanla olamayacağına kanaat getirdikten sonra bu araçtan vazgeçmiştir. Bunun yanında Baudrillard’ın Marx’ın yabancılaşma kuramı ile ilişkisi daha uzun sürmüştür. Baudrillard ilk eserlerinde Marx’ın yabancılaşma kuramını eksik ama işlevsel bulmuş, bu kuramın kapitalist toplumda yabancılaşmayı üretim ilişkileri ve üretici bağlamında açıklıyorken, tüketim ilişkileri ve tüketici bağlamında yetersiz kaldığını ifade etmiştir. İnsanın üretim araçları (teknoloji) vasıtasıyla doğaya yabancılaşması sürecini sorun edinen Marx’ın analizlerine karşılık Baudrillard, bir yandan öznenin nesneye karşı yabancılaşma sürecini bir diğer yandan da nesnenin yabancılaşma sürecini sorunsallaştırmıştır. Baudrillard, Marksist çözümleme kategorilerini bütünüyle yetersiz bulduktan sonra bile Marx’ın yabancılaşma kuramından bütünüyle vazgeçmemiştir. Nitekim farklı bağlamlarda gündeme gelen yabancılaşma süreçleri Baudrillard’ın son dönem eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu, önemli oranda Walter Benjamin’in Baudrillard üzerindeki uzun dönemli etkisi dolayısıyladır. Benjamin, mekanik olarak yeniden üretilen metayı, üretici, tüketici ve doğayı yutan bir temsil düzeni olarak görmüş, Marx’ın yabancılaşma kuramından kalkarak artık insanın gerçeğin ta kendisine yabancılaştığını öne sürmüştür. Benjamin “mekanik yeniden üretim çağı”nda yalnızca nesnelere değil, imgelerin de sonsuz sayıda üretildiği tespitini yaparak Baudrillard düşüncesine katkı sağlamış, görüşleri Baudrillard’ın çağdaş anlamlandırma sistemlerine ilişkin yaklaşımlarının önemli dayanak noktalarından birini oluşturmuştur.

Baudrillard’a “mürtet”lik suçlaması yöneltenler arasında onun politik konumunu örneğin Louis Althusser’in politik konumu ile karıştırmakta ve ondan bütün düşünsel yaşamı boyunca adanmış bir Marksist entelektüel olarak hareket etmesini

¹⁶ Jean Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, Çev., Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 15.

beklemektedirler. Ne var ki Baudrillard, hiçbir zaman adanmış bir Marksist olmamış, Marksizmle ilişkisi son derece araşsal bir nitelik arzemiştir.¹⁷ Baudrillard, daha **Göstergelerin Ekonomi Politüğinin Eleştirisi** isimli eserinde çağdaş teörinin Marksist çözümlenmeden hareket etmesi ancak onu aşır geçmesi gerektiğini belirtmiş, halihazırda çağdaş teörinin en acil probleminin bir “sembolik takas” kuramı geliştirmek olduğunu iddia etmiştir.¹⁸ Marksist veya neo-Marksist araştırmacıların Baudrillard’ın düşüncesini ele alma tarzları güdümlü ve dolayısıyla da sorunludur. Bu araştırmacılar, Baudrillard’ın Marksizmin “politika”ya bakışını çok erken dönemlerden itibaren çelişkili bulduğunu ise hiç mi hiç gündeme getirmemişlerdir. Baudrillard, Marksizmin politikayı, bir yandan gelecekte gerçekleşecek toplumsal barış ve eşitlik ortamında kaybolacak bir uğraş alanı olarak görüp bir diğeryandan da ona bu denli bir ayrıcalık tanınmasını ciddi bir çelişki olarak görmüştür. Baudrillard, 1970’lerin sonlarından itibaren bu konu üzerinde daha fazla durmuş ve anlamlandırma sistemlerinin tahakküm altına aldığı bu dünyada direniş ve kurtuluşun politikanın ötesinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Baudrillard’ın Marksizmle arasındaki ilişkisinin benzeri psikanalizle, göstergebilimle, antropoloji ya da sosyoloji ile girdiği ilişkilerde de karşımıza çıkar. Baudrillard’ın radikalizmine eşlik eden eklektizmi onun büyük bir rahatlıkla birçok farklı kuramsal çözümlenme yöntemini birlikte kullanabilmesine imkan tanımıştır. Baudrillard’ın günümüz dünyasına ya da “simülasyon çağı”na dair geliştirdiği çözümlenmeler, her bir eserinde benzer kavramlarla ancak farklı örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Baudrillard, çağdaş dünyanın analizi noktasında göstergelerin egemenliğini ve onların arkalarındaki yönlendirme mekanizmalarını işlemiş, bu bağlamda kitle iletişim ortamlarının rolünü de tartışmıştır.

Baudrillard, bütün eserlerinde benzer problemlerle yüzleşmiş, zaman zaman farklılaşan kimi düşüncelerine rağmen köklü kırılma ya da kopuşlar yaşamamıştır. Baudrillard’ın eserlerini bir kırılmalar, kopmalar ve köklü farklılaşmalar süreci olarak okumak Baudrillard düşüncesini anlamamıza engel teşkil etmektedir. Baudrillard’ın ulaştığı birtakım sonuçları gün gelip eleştirdiği, artık farklı

¹⁷ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 20.

¹⁸ Baudrillard, **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, s. 128-129.

düşündüğünü söylediği doğrudur. Ancak bu köklü bir kopuşa karşılık gelmemektedir. Baudrillard'ın düşünce çizgisini belli bir izlek üzere şekillenen, farklı unsurlarla zenginleşen bir bütün olarak değerlendirmek durumundayız. Bir başka deyişle onun çalışmalarını dönem dönem değişen kuramsal araçlarına paralel bir düşünsel yolculuk olarak okumak gerekmektedir. Buradaki “düşünsel yolculuk”, hiç kuşkusuz bir “mükemmelleşme” sürecine değil, tutarlı bir zihinsel faaliyet sonucu ortaya çıkan kuramsal bir birikime atıfta bulunmaktadır. Baudrillard'ın birçok eserinin farklı tarih dilimlerinde kaleme alınmış olmalarına rağmen birbirlerini tekrar ettikleri de rahatlıkla gözlemlenebilir. Bu durum, Baudrillard'ın “muhafazakâr” tutumuyla ilişkilendirilebileceği gibi, tutarlı bir düşünce gündemine sahip oluşuna da yorulabilir. Bize göre, Baudrillard'ın düşünce çizgisi ancak bir süreklilik içerisinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Bu, Baudrillard'ın düşünce dünyasına farklı dönemlerde eklenen yeni unsurları görmezden gelmeyi, birtakım farklılaşmaları göz ardı etmeyi gerektirmez.

Baudrillard'ın, bizzat yazarı tarafından aşıldığı öne sürülen ve görmezden gelinen ilk iki çalışması **Nesnel Sistem** ve **Tüketim Toplumu**'nda formüle ettiği tezlerin büyük bir bölümü takip eden eserlerinin içerisine serpiştirilmiştir. Aynı şekilde Baudrillard düşüncesinin en önemli unsurlarından bir tanesi olan simülasyon kuramının ilk izleri yine bu çalışmalara kadar geri götürülebilir. Bu kuramın ilk olarak açıkça formüle edilmeye başlandığı **Üretimin Aynası** ve daha sonrasında **Sembolik Değiş Tokuş ve Ölüm** isimli eserlerdeki tezlerinin çok büyük bir çoğunluğu bugün hâlâ onun perspektifini şekillendirmeye devam etmektedir. Bu iki eser, genellikle Baudrillard'ın Marksizmden kopup postmodernist bir söylemi kucakladığı çalışmalar olarak anılmış ve adeta Baudrillard'ın birinci “kopuş” sürecinin kanıtı olarak sunulmuştur. Baudrillard'ın **Baştan Çıkarma Üzerine**'den sonraki çalışmaları ise Baudrillard'ın ikinci “kopuş” sürecinin örnekleri olarak takdim edilmiş, bu süreçte Baudrillard'ın postmodernizmden çağdaş bir metafizik düşünce evresine geçtiği öne sürülmüştür.

Baudrillard'ın postmodernizmin peygamberlerinden bir tanesi olarak görülmesi özellikle Amerikalı sosyal bilimciler arasında oldukça yaygın bir tavidir. Bu tavır yalnızca Baudrillard ile sınırlı değildir, aynı şey Michel Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Giles Deleuze vb. Fransız, yapısalcılık-sonrası dönemin önde gelen

düşünürleri söz konusu olduğunda da geçerlidir. Bu düşünürler, özellikle Amerikalı araştırmacılar tarafından “postmodernist” düşünürler olarak nitelenmişlerdir. Bağımsız olarak Baudrillard’ı ya da postmodernizmi konu edinen İngilizce kaleme alınmış pek çok çalışma onun düşüncelerini postmodern kategorisi içerisine yerleştirmektedir.¹⁹ Bu durumun açığa çıkmasında acele çıkarımların payı oldukça büyüktür. Baudrillard, postmodernizmin ya da postmodern sözcüklerinin anlamsız olduğunu, insanların kullandığı, ancak hiçbir şey anlatmayan bir “ifade”den başka bir şey olmadığını belirtir.²⁰ Baudrillard’a göre postmodernizm ya da postmodern ifadeleri birer kavram dahi değildir ve bunların şu anda olup biteni tanımlaması imkansızdır.²¹ Lyotard’ın kavramını hatırlatarak, zaten şu anda hiçbir “büyük kuram”ın olan biteni açıklama imkanı bulunmadığını belirten Baudrillard, postmodernizm sözcüğünü yine Lyotard’ın meşhur ettiğini ancak onun postmodernizm çerçevesinde herhangi bir doktrin ortaya koymadığını öne sürer. Baudrillard, insanların bu etiketi üstüne yapıştırdıklarını belirtmiş²² ve kendisinin kesinlikle böylesi nitelendirmelerle anılmak istemediğini birçok kez açıkça ifade etmiştir.

Baudrillard’ın “postmodern” olarak görülmesindeki sakınca yalnızca Baudrillard’ın bunu inkar etmesi ile sınırlı değildir. Sorunun önemli bir kısmı belli bir dönemden sonra modernliğe dönük eleştirilerin tümünü postmodernizm kategorisi altında değerlendirenlerin indirgemeci tutumlarından kaynaklanmaktadır. Bu düşünme biçimine göre çok rahatlıkla farklı siyasi ve entelektüel konum sahibi isimler aynı çatı altında, aynı “düşünce ekolü”nün üyeleri gibi değerlendirilebilmekte, dolayısıyla da söz konusu isimlerin ortaya koydukları eleştiri ve değerlendirmelerin yeterince anlaşılabilmesi ve hakkıyla eleştirilebilmesi mümkün olamamaktadır. Bu durum ciddi bir kavram kargaşası doğurmakta ve söz

¹⁹ Bunlara diğerleri yanında Douglas Kellner, Richard Lane ve Ihab Hassan’ın eserlerini örnek olarak verebiliriz. Bkz., Kellner, **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**. Lane, **Jean Baudrillard**. Ihab Hassan, **The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture**, Christchurch, Cybereditions Corporation, 2001. Ihab Hassan kitabının “Toward a Concept of Postmodernism” başlıklı bölümünde aralarındaki heterojenliğe rağmen niçin pek çok düşünürü “postmodern” olarak nitelediğini anlatır. Özellikle bkz., s. 114-116.

²⁰ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 21.

²¹ Ibid., s. 21-22.

²² Ibid., s. 22.

konusu düşünürlerin konumlarını doğru bir biçimde tespit etmemize imkan tanımamaktadır.

Örneğin Ben Agger, postyapısalcılık ve postmodernizm arasındaki ayrımı temellendirirken postyapısalcılığın bilgi ve dil kuramı olduğunu, postmodernizmin ise toplum, kültür ve tarih kuramı olduğunu ifade etmiş ve bu çerçevede Derrida ve Fransız feministlerinin postyapısalcı, Foucault, Barthes, Lyotard ve Baudrillard'ın ise postmodern düşünürler olarak görülmeleri gerektiğini öne sürmüştür.²³ Bu bakış açısı kafa karıştırıcı ve son derece öznel. Agger'ın adını zikrettiği düşünürlerin tümü hem bilgi ve dil problemi üzerinde durmuşlar, hem de toplum, kültür ve tarih alanlarında kafa yormuşlardır. Ayrıca bu düşünürlerin hiçbirisi için dil ve toplum arasında bir ayrım yapmak mümkün değildir. O nedenle böylesi bir ayrım ilk bakışta metodolojik açıdan yararlı gözükse de temelsiz bir ayırmadır ve bu düşünürlerin ortaya koydukları düşünce birikimini anlamamıza imkan tanımamaktadır. Pek çok Amerikalı sosyal bilimci Agger'ın bu tasnifine benzer tasnifler yaparak bu düşünürleri çözümlenmeye çalışmışlardır. Adı geçen düşünürlerin ortaya koydukları kuramların kaynaklarına ve ortaklıklara işaret etmekle, onları kabul etmedikleri bir şemsiyenin altına toplayarak indirgemeci bir biçimde değerlendirmek birbirinden farklı şeylerdir.

Baudrillard'ın çalışmalarını her şeyden önce kendi içerisinde ve kendi kültür dünyasında ifade ettiği anlamı göz önünde bulundurarak çözümlenmek durumundayız. Bu postyapısalcılık ya da postmodernizm kavramlarının geçersiz, anlamsız olduklarını iddia etmek anlamına gelmez. Postyapısalcılık, Fransız düşüncesinde, bir dönem yapısalcı düşüncenin egemenliği altına aldığı Marksist düşünce çizgisine gösterilen bir tepkiyi ifade eder. Postyapısalcılık, örgütlü bir düşünce hareketi değildir. Başlangıçta ortak bir toplumsal bağlamda düşünce üreten, birbirine benzer bir dil kullanan, benzer kaygılardan hareket eden ve birbirine yakın konular üzerine kafa yoran radikal Fransız düşünürleri postyapısalcılık çatısı altında değerlendirmek ya da onları postmodern kuramcılar olarak yansıtmak en azından indirgemecilik olacaktır. Zaten bu düşünürlerden hiçbirisi ne postyapısalcı ne de postmodern yakıştırmasını kabul etmişlerdir. Bu nedenle Jean Baudrillard'ın fikirlerini

²³ Ben Agger, "Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance," *Annual Review of Sociology*, C. 17, 1991, s. 112.

çözümlerken onu sadece postyapısalcılık akımı içerisinde ya da postmodern bir kuramcı olarak değil, etkilendiği kaynakların tümünü göz önünde bulundurarak, ortaya koyduğu düşünce çizgisini farklı yönleri ile birlikte tartışmaya çalışacağız.

Oğuz Adanır'ın da belirttiği gibi, “Baudrillard’ın düşüncesindeki gelişmeler”i sağlıklı bir biçimde çözümlenebilmek, onun eserlerini kronolojik bir sıra esasınca okumayı zorunlu kılmaktadır.²⁴ Biz de Baudrillard düşüncesinin gelişim seyrini, temel özelliklerini ve başlıca temalarını ortaya koymaya, Baudrillard’ın medya kuramını çözümlenmeye çalışırken söz konusu yöntem çerçevesinde hareket ettik. Zira Baudrillard, eserlerini kaleme alırken, çoğunlukla bir önceki eserinde yaptığı tartışmayı, neredeyse bıraktığı yerden bir sonraki eserinde de sürdürmüştür. Zaman zaman bunun istisnaları olmuşsa da, bu sürekliliğin farkında olmamak çoğu zaman Baudrillard’ın metinlerinin yanlış anlaşılmasını ya da hiç okunamamasını beraberinde getirmiştir.

Bu girişten sonra, ilk olarak McLuhan’ın daha sonra da Baudrillard’ın düşünce dünyalarını, kendi içlerinde birer bütün olarak ele alacak, bir sonraki bölümde ise bu iki düşünürün medya kuramlarının karşılaştırmalı bir çözümlemesini yapmaya çalışacağız.

3.1. McLuhan Düşüncesinin Temel Özellikleri

Herbert Marshall McLuhan’ın kaleme aldığı metinler genelde “zor anlaşılır” metinler olarak tasvir edilegelmişlerdir. Bu, bir yönüyle doğrudur, McLuhan’ın metinleri geleneksel akademik yazım yöntemlerinden ve klasik metin kurgusundan farklılığı nedeniyle gerçekten de kolay anlaşılabilir türden metinler değildir. Ne var ki, bu tespit çoğu zaman McLuhan’ın fikirlerinin “akademi-dışı” olarak yaftalanıp görmezden gelinmesinin bahanesi olagelmiş, McLuhan ismi meramını anlatamayan ya da sorularını dahi netleştirememiş, kafası karmakarışık birisi olarak takdim edilmiştir.²⁵ Bunun yanında McLuhan’ın metinlerindeki yoğun tekrarlar onun sistematik bir düşünme becerisi gösteremediği şeklinde yorumlanmıştır. Bir edebiyat eleştirmeni, yazdığı dilde ustalaşmış bir isim olan McLuhan’ın “meramını anlatamamak”la suçlanması, büyük oranda onun metinlerine yaklaşım tarzından

²⁴ Adanır, **Baudrillard’ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler**, s. 96.

²⁵ Örneğin Daniel Bell, “McLuhan okumak, aklınızı Türk hamamında yıkamak demektir” der. Daniel Bell, **The Cultural Contradiction of Capitalism**, New York, Basic Books, 1976, s. 73.

kaynaklanmaktadır. McLuhan'ı, sistematik, bütünlüklü ve analitik bir yöntemle eser vermiş bir akademisyen gibi okumak böylesi aceleci yorumlar yapılmasını beraberinde getirmektedir. McLuhan'a göre betimsel ve mantıksal bir kurguyla yapılan akademik faaliyetler, yeni medya biçimlerinin irrasyonel sonuçlarının anlaşılması noktasında "eski moda" ve "hantal" bir yapı arzederler.²⁶ McLuhan'ın yazım tarzını bir eksiklik, bir başarısızlık olarak görmek doğru değildir. Yapılması gereken, onun niçin böyle bir yazım tarzını benimsediğini ve bu haliyle ortaya koyduğu metinlerle neyi hedeflediğini ortaya koyabilmektir.

McLuhan'ın **Medyayı Anlamak**'tan itibaren kaleme aldığı metinlerin tümü, mümkün olabildiğince geniş toplum kesimleri tarafından anlaşılabilme kaygısı taşınarak kaleme alınmışlardır. Ne var ki McLuhan, alışlagelmiş akademik yazım yöntemleri ve geleneksel tarzda kurgulanmış kitaplar ile yeni nesle "meramını anlatma"nın imkansız olduğunu düşünmüş ve yeni bir yöntem geliştirme arayışı içerisinde olmuştur. McLuhan'ın "mozaik yöntem" olarak adlandırdığı bu yöntem her şeyden önce bilimler arasındaki geleneksel ayrımı kabul etmeyen, "bilimsel uzmanlaşma"nın karşısında yer alan bir düşünce güzergahında şekillenmiş, bütün bilgi gövdelerinden dilediğince yararlanmayı, insanın beş duyu organına birden hitap etmeyi amaçlamıştır. McLuhan bu çerçevede metinlerinde edebiyat ürünleri, antropoloji, tarih, felsefe, psikoloji ve doğa bilimleri çalışmalarını bir arada kullanmış, "argüman"lar yoluyla ürettiği bilginin sağlamasını yapmak yerine, sürekli "irdeleme"nin önemine vurgu yapmıştır. McLuhan bir konunun tek bir "bakış açısı"ndan ele alınmaması gerektiğini savunan, "uçurum"lar ve "arayüzey"lerle çalışan bu yöntemin²⁷, bir entelektüel bir konu ile ilk günkü heyecanını yitirmeksizin ömrünün sonuna kadar ilgilenme ve katı sonuçlar üzerinde değil süreçler üzerinde durma imkanı tanıdığını, buna karşılık argüman mantığının kısırlaştırıcı bir yaklaşım olduğunu öne sürmüştür. Matbaa teknolojisine dayalı lineer ve akılcı kategorilere göre bilgi üretmenin anlamsız olduğunu, olan bitenin haritasını çıkarmak gerektiğini düşünen McLuhan, kendisini "bir gözlemci" olarak takdim etmekte, bu durumu "iyimser"liğin gerekçesi olarak sunmaktadır. "Ben

²⁶ Eric McLuhan ve William Kuhns, "Poetics on the Warpath," **The Book of Probes**, Ed., Eric McLuhan, William Kuhns ve Mo Cohen, Corte Madera, Gingko Press, 2003, s. 403.

²⁷ Ibid., s. 404.

çalışmalarında sonsuz bir keşif serüvenine girişiyorum. İşte bu keşif serüveni, benim büsbütün iyimser olmama yetiyor. Ahlâkçılar, benim ileriye dönük keşfimi, geriye dönük, insanlardan kaçan bir açıklama biçimi geliştiririm şeklinde yorumlayıverdiler”²⁸ diyen McLuhan medya üzerine yaptığı çalışmaları bir “kasa hırsızı”nın çabasına benzetir: “İçeride ne olduğunu bilmiyorum, belki de hiçbir şey yoktur. Yalnızca oturuyorum ve çalışmaya başlıyorum. El yordamıyla arıyor, dinliyor, test ediyor, kabul ediyor ya da etmiyorum. Farklı teknikler deniyorum. Kilit düşüp kasa açılana dek bu çabamı sürdürüyorum.”²⁹ McLuhan, kendi çalışmalarını “derinlemesine çözümlene” olarak niteler ve “kendi alanı dışında hiçbir şey bilmeyen uzmanlar”dan olmadığını belirtir.³⁰

McLuhan’a göre irdelemeci yaklaşımın özgünlüğü herhangi bir konu ya da duruma ilişkin hızlı bir kavrayış imkanı sunmasıdır. McLuhan bu yaklaşımın herhangi bir metni ya da durumu aynı anda farklı yönleri ile birlikte ele alan skolastik yazarların yaklaşımı olduğunu belirtir.³¹ Bilindiği gibi skolastik dönemde bilgi üretimi iki yöntem çerçevesinde yapılmaktadır. **Lectio** bilginin öğrencilere doğrudan aktarımını **disputatio** ise bilginin ya da bilgiye konu olan gerçekliğin bütün farklı perspektifleri ile tartışılmasını içerir.³² McLuhan, burada modern bilim mantığını değil, skolastik bilgi üretiminin “münazara” yöntemini benimsemiş olmaktadır. McLuhan’a göre Ortaçağ’da toplumsal gerçeklik ya da metin zahiri anlamları kadar batını anlamları çerçevesinde ele alınır, bilgiyi üretenler karşı karşıya kaldıkları bir metinde konu edinilenleri yüzeysel olaylar olarak değil, altındaki alegoriyi de dikkate alarak inceler, anlamın farklı yönlerini de dikkate alırlar.³³ Bu yöntemin yirminci yüzyılda Pratik Eleştiri tarafından yeniden gündeme getirildiğini³⁴ ve “çok yüzeysel yorum” yaklaşımının McLuhan’ı derinden etkilediğini belirtmekte yarar vardır. Pratik Eleştiriye göre metindeki ironi, paradoks ve belirsizlikler, kelimelerin farklı anlamları arasındaki ilişki ve gerilimler ona asli kıymetini

²⁸ Stearn, "Conversations with McLuhan".

²⁹ Eric Norden: "The Playboy Interview: Marshall McLuhan", Playboy, Çevrimiçi: <http://www.columbia.edu/~log2/mediablogs/McLuhanPBinterview.htm> 1969, [10.10.2004].

³⁰ Ibid.

³¹ McLuhan ve Kuhns, "Poetics on the Warpath," s. 404.

³² Muhammet Tarakçı, **St. Thomas Aquinas**, İstanbul, İz Yayınları, 2006.

³³ McLuhan ve Kuhns, "Poetics on the Warpath," s. 404.

³⁴ Ibid., s. 404-405.

kazandırır.³⁵ McLuhan, Pratik Eleştiri yaklaşımının “yakın okuma” adı verilen bu okuma biçimini modernist sanatçıların paradoks yaklaşımı ile birleştirir. Modernist sanatçılar çok katmanlı ve çok perspektifli, paradokslar, muğlaklıklar ve müphemliklerle dolu ürünler ortaya koymuşlardır.³⁶ McLuhan, Pratik Eleştiri’nin öncüllerini modernist sanatçıların önde gelenlerinden Chesterton’ın paradoks yaklaşımı ile birleştirmiş ve eserlerini ironi ve paradokslarla yoğurmuştur. Tüm bu nedenlerle McLuhan “şair, filozof, sosyal bilimci, akademisyen ve nüktedan” karışımı bir entelektüel olarak nitelenmiştir.³⁷ O, şiir ve retorik arasında bir yerde düşünce üretmektedir.³⁸ Bununla birlikte bugüne kadar McLuhan’ın düşünce üretme sürecinin klasik retorik’in temel ilkeleri çerçevesinde şekillendiği ne yazık ki fark edilebilmiş değildir. Klasik retorik’in beş ilkesi vardır: keşif (**inventio**), düzenleme (**dispositio**), biçim verme (**elocutio**), hatırlama (**memoria**) ve sunma (**pronuntiatio**).³⁹ McLuhan kendi entelektüel serüvenini bir keşif serüveni olarak niteler. Ona göre önemli olan sürekli irdeleme, derinlemesine sondaj ve keşiftir. McLuhan, keşifleri üzerinde bir retorik ustası gibi çalışır ve yine onları bir retorik ustası edasıyla sunar. McLuhan’ın düşünce çizgisinde akılcı bilim mantığının yeri yoktur. Onun için öncelikle önemli olan retorik ve daha sonra da gramerdir. McLuhan, düşünce tarihine de bu çerçevede yaklaşır ve “retorikçi” olarak gördüklerini takdir ediyorken, “mantıkçı”ları eleştirir.

McLuhan’ın skolastik yazım yöntemlerinden, retorik felsefesinden, Pratik Eleştiri yaklaşımından, Chesterton’ın düşüncelerinden hareketle eserlerini çok katmanlı, paradoks ve ironilerle yoğrulmuş bir biçimde kaleme alması anlaşılma kaygısı taşımadığı anlamına da gelmemelidir. Aksine, McLuhan için anlaşılma kaygısı son derece temel bir kaygıdır. McLuhan, Wisconsin’deki ilk hocalık deneyiminden itibaren bütün entelektüel yaşamı boyunca yeni neslin dilini keşfetme, gençlerle iletişim kurma imkanlarının neler olduğunu açığa çıkarma kaygısı gütmüş, bu

³⁵ William Empson, **Seven Types of Ambiguity**, 3. ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1961, s. 1.

³⁶ Eugene Lunn, **Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin, and Adorno**, Berkeley, University of California Press, 1982, s. 35.

³⁷ Dean Walker, "McLuhan Explains the Media," **McLuhan: Hot & Cool**, Ed., Gerald Emmanuel Stearn, New York, Signet Books, 1969, s. 58.

³⁸ Theall, **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan**, s. 32.

³⁹ George A. Kennedy, **New History of Classical Rhetoric**, Princeton, Princeton University Press, 1994, s. 4-7.

doğrultuda özellikle sıkıştırılmış ifadelerin ve sloganların yardımına başvurulması gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle McLuhan, metinlerini özlü sözler ekseninde, yoğun mecazlar, teşbihler ve cinaslar eşliğinde kaleme almıştır. McLuhan, bütün iletişim ortamlarını kullanarak geniş bir etki uyandırmaya çalışmış, eserlerini hem biçim hem içerik olarak çekici kılmak için elinden geleni yapmıştır. Belki de bu nedenle 1968’de Milton Klonsky, McLuhan’ı “gençliğin aradığı peygamber” olarak takdim etmiştir.⁴⁰ McLuhan yazılı olarak basılan metinlerini gerekli gördüğünde sesli kitap formatına getirmekten çekinmemiş, bu yeni ortamda kendi mottolarını, dijital ses efektleri, çeşitli müzikler ve teatral diyaloglarla harmanlayarak güçlü bir etki oluşturmak istemiştir.

McLuhan’ın bir entelektüelin sözünü iletebilmesi için farklı iletişim ortamlarının etkili bir biçimde kullanması gerektiği yönündeki tavrı, onu aynı zamanda son derece “medyatik” bir kişilik yapmıştır. Hiç kuşkusuz McLuhan’ın bu medyatikliği ya da şöhreti bütünüyle onun iradesinden kaynaklanmamış, daha önce de belirtildiği gibi medyadaki şöhreti önemli oranda da birtakım “reklam kampanyaları” sayesinde gün yüzüne çıkmıştır. McLuhan’ın düşüncelerine medya mensuplarının gösterdiği ilgiyi akademisyenler uzun süre göstermemişlerdir.⁴¹

McLuhan’ın 1960’ların ikinci yarısından itibaren yakaladığı bu şöhret, onun bazı akademisyenler tarafından büyük şirketlere hizmet veren bir kapitalizm savunucusu, diğer bazı akademisyenler tarafından ise gençliği isyana teşvik eden, 1960’ların aykırı kültürünü göklere çıkararak bir isim olarak değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bunların yanında McLuhan’ın Amerika ve Kanada’da “kitap-düşmanı” olarak şöhret kazanması, herhangi bir sosyal bilim formasyonuna sahip olmayışı akademisyenlerin onun metinlerine ve düşüncelerine tedirgin bir edayla bakmalarına yol açmıştır. Akademinin popüler olana karşı mesafeli duruşu da yine McLuhan’ın düşüncelerinin ortaya atıldığı dönemlerde akademisyenler arasında karşılık bulmamasının bir nedeni olabilir.

⁴⁰ Milton Klonsky, "McLuhan's Message or: Which Way Did the Second Coming Went?" **New American Review**, 1968, s. 95.

⁴¹ Sayıları sınırlı olsa da, Eugene H. Peterson gibi isimler 1960’lı yıllarda McLuhan’ın düşüncelerinin akademik açıdan ufuk açıcı ve yararlı olduğunu iddia etmişlerdir. Eugene H. Peterson, "Apocalypse: The Medium is the Message," **Theology Today**, 1969, s. 133.

Akademisyenlerin McLuhan'ın düşüncelerini ciddiye almamalarında onun Batı dünyasındaki egemen akademik geleneklere yönelttiği köklü eleştirilerin de payı büyüktür. McLuhan'a göre, 1960'ların dünyasında Batılı akademisyenler, eski yöntemlerle bilgi edinmeye kalkmakta, bu yöntemlerden hareketle elektronik çağı ve çağdaş toplumu analiz etmeye kalkmaktadırlar. Oysa yapılması gereken mevcut bilgileri birtakım kategoriler altında tasnif etmeden, hüküm vermeden bilgi üretmektir.⁴² McLuhan'a göre Batılı akademisyenlerin en temel kusurlarından birisi, bir iletişim ortamının doğası ya da etkileri konusunda ciddi bir araştırma yapma zahmetine katlanmamış, kitle iletişim araçlarının kendi aralarında siyasal, ekonomik ve kültürel düzlemlerde cereyan eden ilişki akışı hakkında bilgi edinme ihtiyacı hissetmemiş olmalarıdır.⁴³ McLuhan akademisyenlerin, yaşadıkları dünyaya, tarih sahnesine çıkan yeni teknolojik çevreye duyarsız kalarak kendilerini akıp giden sürece, akıp gittiği şekliyle teslim etmekte olduklarını, dahası böylelikle olup bitenlerden muaf olabileceklerini düşüncesine kapıldıklarını öne sürer. McLuhan için onlar "zavallı, çaresiz kurbanlar"dır ve medyanın oluşturduğu çevrelere duyarsız kalma düşüncesi tarihin en büyük yanılsamalarından birisidir. McLuhan, bir yandan akademisyenleri duyarsızlıkla suçlarken bir diğer yandan çözümlemeleri esnasında modern İngiliz edebiyatının klasik ürünlerinden birçok imge ve örnek devşirerek mesajını iletmeye çalışır. Bunun nedeni, McLuhan'ın toplumun diğer elit kesimlerine nazaran yalnızca sanatçıların öngörü sahibi olduklarına inanması ve yaşadıkları çağı doğru yorumlayabilmeyi çoğu zaman becerebildiklerini öne sürmesidir.

McLuhan'ın eserlerinin ve düşüncelerinin akademisyenler arasında yoğun bir ilginin konusu olmaya başlaması özellikle 1980'lerin son çeyreğinden itibaren mümkün olmuştur. Söz konusu ilginin başlıca gerekçeleri arasında elektronik iletişim teknolojilerinin dünya çapında ve daha öncesine nazaran çok daha yoğunlaştırılmış bir biçimde yaygınlaşması, bu ortamda birçok akademisyen tarafından McLuhan'ın yaptığı analiz ve öngörülerin isabetli çıktığı kanaatinin benimsenmesi, McLuhan'ın yaklaşımlarını mevcut kültürel ve toplumsal fenomenlerin açıklanması amacıyla kullanmaya çalışan genç akademisyenlerin sayılarının artması ve genel olarak 1980 sonrasında egemen bilgi üretme pratik ve söylemlerine yöneltilen eleştirilerin gün

⁴² McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!"

⁴³ Stearn, "Conversations with McLuhan", s. 162.

yüzüne çıkmasına paralel olarak akademik dünyanın çehresinin yeni görünüm almaya başlaması sayılabilir. Tüm bunların yanında 1980'lerin son çeyreğinden başlamak üzere giderek yoğunlaşan küreselleşme tartışmalarının gün yüzüne çıkması, “küresel köy” kavramının mucidi olarak bilinen McLuhan'ı geniş bir akademik ilginin odağına yerleştirmiştir. Küreselleşme kavramının literatürde görünmeye başlaması 1980'lerin son çeyreğinde, özellikle ekonominin uluslararası örgütlenmesi ile ilgili olarak yapılan analizlerle birlikte söz konusu olmuştur. “Küreselcilik” (globalism) kavramının kullanımı ise biraz daha geriye, 1970'li yılların başlarına dek uzanır. Bu yıllardan 1980'lerin sonuna kadar ilk örneği Stephen E. Ambrose'un **Kürselciliğin Yükselişi: 1938'den Bu Yana Amerikan Dış Politikası** isimli kitabı ile verilen ve temelde küreselcilik kavramı etrafında ABD dış politikasını ele alan 10'un üzerinde çalışma ve pek çok makale yayımlanmıştır. (Bu arada “Avrupa küreselciliği” olgusundan dem vuran çalışmalar da yapılmıştır.) 1980'lerin son çeyreği ve 1990'ların birinci çeyreği arasında küreselleşme kavramı etrafında verilen eserler önce emeğin, sermayenin, üretimin, ticaretin, kalkınmanın ve teknolojinin, daha sonra iletişimin, siyasetin ve kültürün dünya çapındaki dolaşım biçimleri üzerinde odaklanmaktadırlar. Ancak bu çalışmalarda çeşitli toplumsal, ekonomik, siyasal ya da kültürel görüngülerin küreselleşmesinden bahsedilmiş, küreselleşmenin değeri kendinden menkul bir gerçeklik, kapsayıcı bir kavram ve toplumlararası ilişkilerin farklı yönlerinin kendisinden hareketle yorumlandığı bir referans çerçevesi olmaya başlaması ancak 1990'ların ikinci çeyreğinden itibaren mümkün olabilmektedir. Bu dönemde sayıları onlarla ifade edilen kitaplar 1990'ların ikinci yarısı ile birlikte yüzlerle, 2000'li yıllarda ise binlerle ifade edilir hale gelmiştir. Bu ortamda Marshall McLuhan'ın “küresel köy” kavramı ve bu çerçevede geliştirdiği düşünceler birçok tartışmaya konu olmuştur.

Marshall McLuhan'ın düşünce dünyası, onun “medya kuramı”ndan ibaret olmasa da, bu ikisi arasında net bir ayırım yapabilmek hiç de kolay değildir. McLuhan'ı salt bir iletişim kuramcısı olarak görmek, onun düşünce dünyasını anlamamıza imkan tanımasa da onun uzun vadede geliştirdiği “toplum eleştirisi ve kuramı”nın temelinde kitle iletişim teknolojileri ve onların tarihsel ve toplumsal etkileri hakkında yaptığı çözümler yer almaktadır. Ancak yine de McLuhan'ın düşünce dünyasını

aydınlatmak, kitle iletişim teknolojilerinden hareketle yaptığı analizler kadar, entelektüel ilgilerinin oluşmaya başladığı dönemlerden itibaren üzerinde düşünmeye ve eser vermeye değer bulduğu alanlarda ürettiği fikirleri de tartışmaya açmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca McLuhan'ın kitle iletişim teknolojilerinin tarihsel ve toplumsal karşılıkları üzerinde uzun vadede ortaya koyduğu düşünce birikimi onun sahip olduğu evren tasavvuru ve inandığı gelecek tasarımıyla bağımsız ele alınamayacağı için onun entelektüel motivasyonlarını da burada tartışmaya çalışacağız.

McLuhan'ın entelektüel serüveni bir edebiyat eleştirmeninden bir iletişim kuramcısına geçişin öyküsü olarak anlatılabilmektedir. Hiç kuşkusuz bu yanlış değildir. Ancak burada eksik kalan bir nokta vardır ki o da şudur. McLuhan, entelektüel ilgilerinin oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren edebiyatı, muhatabına karşısındaki dünyayı anlamaya ve çözümlenmeye imkan tanıyan bir araç olarak görmüş, diğer taraftan modern dünyadaki iletişim sorunsalını zihinsel ilgilerinin merkezine taşıdığında edebiyatın imkanlarından yararlanmayı hiçbir zaman bir kenara bırakmamıştır. Dolayısıyla McLuhan'ın “edebiyatçı”lığı ile “iletişimbilimci”liği arasında net bir sınır çizgisi çekmek anlamlı değildir. McLuhan'ın bütün entelektüel yaşamı boyunca bilgi üretme yöntemi, eser verme tarzı ve düşüncelerini tartışmaya açma biçimi onun edebiyatla kurduğu sıcak ilişkiden doğrudan etkilenmiştir.

McLuhan'ın Rönesans dönemine tanıklık etmiş oyun ve hiciv yazarı Thomas Nashe'in hayatı, dönemi ve düşüncelerini incelemeye çalıştığı doktora tezi, onun düşünsel gündeminin nasıl şekillendiği hakkında çok önemli ipuçları verdiği gibi, bütün entelektüel serüveninde izini sürebileceğimiz bir yol inşa etmiştir. Thomas Nashe, son dönem skolastik düşünürlerin mantığa kaymasına, buna karşılık retorik ve gramerin geri itilmesine şiddetle karşı çıkan bir isimdir. McLuhan'ın özellikle nesrindeki “sözel çoksesliliğe”⁴⁴ hayranlık duyduğu Nashe'in eserlerine dönük ilgisi, onu Batı düşüncesinin can damarı olarak gördüğü mantık (diyalektik), retorik ve gramer arasındaki denge sorunsalı üzerinde çalışmaya itmiştir. Bu süreçte McLuhan'ın edindiği perspektif onun her şeyden önce Batı düşüncesini yorumlama

⁴⁴ Marshall McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, Çev., Gül Çağalı Güven, İstanbul, YKY, 1995, s. 283.

tarzını ve daha sonra da düşünce aktarımında kullanılacak yöntemin dayanması gereken temellerin neler olması gerektiği yönündeki düşüncelerini belirlemiştir. McLuhan, Newton'dan bu yana her biri kendine özgü bir dünya görüşü ihtiva eden⁴⁵ gramer, retorik ve mantık arasındaki dengenin mantık lehine bozulduğunu ifade etmiş ve modern dünyayı niteleyen en önemli unsurun bu denge bozukluğu olduğunu öne sürmüştür. McLuhan'a göre modern dönemle birlikte hakim olan lineer mantık düşünce üretme süreçlerine de yansımış ve retorik düşünce ve bilgi üretiminde kapı dışarı edilmiştir. Bu durum yirminci yüzyılda bazı düşünürleri retorik üzerinden lineer mantıkla hesaplaşmaya götürmüş, lineer mantık çerçevesinde üretilen analitik ve bilimsel metinlere karşılık retoriği temel alan metinler üretilmiştir.⁴⁶ Bu, Batı düşüncesinde söz konusu edilen dengenin bozulmasına karşı verilen bir "tepki", bir "direniş" teşebbüsüdür. McLuhan da bu neslin bir üyesidir. Bahsi geçen direnişin en önemli temsilcilerinden olan modernist edebiyat geleneği ve Pratik Eleştiri yaklaşımı içerisinde yetişen McLuhan yazdığı bütün eserlerde retorik eksenli bir bakış açısı geliştirme arayışı içerisinde olmuştur. McLuhan modern bilimin lineer mantığı içerisinde yazmayı da kabul etmemektedir. Ona göre entelektüellerin düşünce üretme tarzları tektipleştirilmemelidir.

Mantıkçılara sempatik bakmayan ve diyalektik düşünmenin dünyanın karmaşık yapısını "soyutlamanın iki kutbu"na indirgediğini ifade eden McLuhan'ın bu düşünceleri onun bütün entelektüel serencamını etkilemiştir. McLuhan doktora çalışmasında dili yaratıcı bir unsur, öğrenmenin ve düşünmenin kendisi vasıtasıyla sağlandığı bir araç olarak ortaya koyar. Bu bakış açısı onun daha sonra kitle iletişim ortamlarını değerlendirme tarzına da yansiyacak, dil hakkında edindiği perspektifler onun bütün entelektüel yaşamındaki faaliyetlerine sirayet edecektir. McLuhan'a göre dil neyi, nasıl öğreneceğimizi gösteren bir ortamdır ve dilin özgünlüğü bir "algı ve keşif" aracı olmasıdır. McLuhan'ın bir algı ve keşif aracı olarak gördüğü⁴⁷ dile dönük bu güveni onun kendi düşünce sistemini mantık çerçevesinde değil, gramer ve özellikle retorik çerçevesinde geliştirmesini beraberinde getirmiş, bu nedenle daha sonraki eserlerinde de sık sık tekrar edeceği gibi "kuramsal düşünme" yerine

⁴⁵ McLuhan, "Introduction," s. xii.

⁴⁶ McLuhan, **The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of his Time.**

⁴⁷ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 227.

“kavrayış ve duyuş”un merkeziliğine vurgu yapmıştır. Çünkü kavrayış ve duyuş “karşılıklı etkileşim”in altındaki karmaşık süreçlerin birdenbire farkına varılmasını sağlar.⁴⁸ Bir başka deyişle kuramsal düşünce zihinde şimşek çakmasına engel olur ve elektronik çağda başka düşünme imkanı yoktur.

McLuhan, edebiyat eleştirisi alanında verdiği ilk derslerinden itibaren egemen kültür kalıplarının oluşma ve yayılma evrelerine, bu kültürün, aktarıldığı ortamların kullandığı dil başta olmak üzere gösterdiği özelliklere ilgi duymuş, dönemi için bilimsel kabul görmeyen yöntemler kullanarak söz konusu “dil”i çözümlenmeye kalkmıştır. Bu çerçevede reklamlara ilgi duyan ve derslerinin büyük bir bölümünü reklam çözümlenmelerine ayıran McLuhan, 1930’ların ikinci yarısından itibaren edindiği birikimi ilk kitabı **Mekanik Gelin**’e yansımıştır. Bu kitabın ana iskeleti McLuhan’ın Wisconsin Üniversitesi’nde verdiği derslere dayanmaktadır. McLuhan Wisconsin’de ders verirken elinde bulunan bazı reklâm metinlerini öğrencileri ile birlikte tartışmış ve ulaştığı sonuçları yazılı hale getirmiştir.⁴⁹ McLuhan’ın reklam metinlerinden kalkarak bir metafor olarak teknoloji ve insanın evliliğini konu edinen bu kitap, temelde endüstri kapitalizminin ve mekanik teknolojilerin insanın özünü tahrir ettiği kanaatine yaslanmaktadır. McLuhan reklamların yarattığı kitle kültürünü çözümlenmeye ve toplumdaki metalaşma sürecinin olumsuzluklarını gözler önüne sermeye çalışmaktadır.

Kapitalizm, tüketimcilik, endüstriyalizm, diyalektik materyalizm başta olmak üzere pek çok ideolojiye eleştiri yönelttiği bu eser, “endüstri insanı”nın iç dünyasını şekillendiren mekanik örüntüleri gözler önüne sermeye çalışmıştır. McLuhan’ın daha sonraki eserlerinde de karşımıza çıkacak olan ve akademik metin kurgusuna aykırı düşen yazım tarzı ilk olarak **Mekanik Gelin**’de karşımıza çıkar. Ancak bu eseri de daha sonraki eserleri gibi bütün metin boyunca belli sorulara cevap arayan ve bu uğraş süresince eklektik bir tarzın göze çarptığı bir çalışmadır. McLuhan, bu eserine kaynaklık teşkil eden düşünsel malzemeyi bir kitap için oldukça uzun sayılabilecek bir sürede, yaklaşık on beş yılda toplamıştır. Adeta bu süre zarfında öne çıkan

⁴⁸ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 458.

⁴⁹ Stearn, "Conversations with McLuhan", s. 50. McLuhan bu kitabında niçin reklâmları başlıca analiz nesnesi olarak seçtiğini ise oldukça pratik nedenlere bağlar. **Mekanik Gelin** “isimli kitabımda yasal düzenlemeleri hesaba katarak popüler kültürün anlaşılabilmesi noktasında reklâmcılığı örnek olarak almayı uygun buldum. Zira reklâmcılığı araştırma konusu yapmak için herhangi bir yasal izne gerek yoktu.” Stearn, "Conversations with McLuhan", s. 50.

reklamların da bir indeksi mahiyetinde olan bu eser, 1950'lerin ikinci yarısı ile birlikte McLuhan tarafından "tarafli" bir kitap olarak görülmeye başlanacaktır. McLuhan, bu eseri yazınsal değerlerin kaybolmaya yüz tuttuğu endişesinden kalkarak kaleme aldığını, bunun da son derece duygusal bir yazım tarzını beraberinde getirdiğini ifade etmiş, bir daha böylesi bir duygusallıkla eser vermeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰ "O kitapta, kitap kültürünü yeni kitle iletişim araçlarına karşı savunmaya giriştiğimin farkında değildim. (...) Stratejim yanlıştı, zira yazınsal değerler takıntım beni kör etmiş, iyi ve kötü uğruna neler olup bittiğini göremez olmuştum"⁵¹ diyen McLuhan, bundan böyle görevinin dünyada olan biten hakkında daha "nesnel ve tatminkâr eserler vermek" olduğunu öne sürer.⁵² McLuhan'ın bu kitabını yetersiz bulmaya başlamasındaki temel saik, daha önce de ifade ettiğimiz gibi televizyonun yaygınlaşması ile birlikte ortaya çıkan yeni kültürel yapıdır. McLuhan, önceleri yeni iletişim teknolojilerine elitist bir gözle bakmış, yaygınlaşan alt-kültüre karşı bir tür üst-kültür savunusu geliştirmeye çalışmıştır. McLuhan, özellikle televizyonun yaygınlaşması ile birlikte toplumsal ve kültürel örüntülerde gözlemediği dönüşümler, onu yeni iletişim teknolojileri ile adeta barıştırmıştır.

McLuhan, bundan sonra, giderek yaygınlaştığını ve Batı medeniyetini etkisi altına almaya başladığını düşündüğü "elektronik teknolojiler" in yarattığı kültürel ve toplumsal görüngülere ilişkin gözlemlerinden hareketle kapsamlı bir tarih ve toplum kuramı geliştirmeye çalışır. McLuhan'ın entelektüel enerjisini insanlık tarihi ve kültürüne yöneltmesi ve özellikle de iletişim teknolojilerinin devrimci rolüne dikkat kesilmesi Harold Innis'in onun için son derece uyarıcı nitelikte olan düşüncelerine çok şey borçludur. McLuhan, Innis'in iletişim teknolojilerinin tarihin ve toplumsal değişimin motoru olduğu yönündeki tezini benimsemiş, yine ondan devraldığı tarihi bir "laboratuar" gibi kullanma düşüncesi bütün araştırmalarına sirayet etmiştir. Paul Heyer'in de belirttiği gibi, eğer Innis'in **Empire and Communication** (1950)

⁵⁰ Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 78. McLuhan, bundan böyle duygusal bir yazım tarzı yerine daha soğukkanlı bir yazım tarzını benimseyeceğini belirtmiş, kendisini metnin dışında tutmaya çalışacağını ifade etmiştir. McLuhan'ın bu tarzı ilerleyen yıllarda da devam edecek ve McLuhan her seferinde kendisinin sadece bir gözlemci olduğunu, süreci olumlamak ya da olumsuzlamak gibi bir derdi olmayıp gidişatı tasvir etmek olduğunu belirtecektir.

⁵¹ Marshall McLuhan, "Sight, Sound and the Fury," **Mass Culture: the Popular Arts in America**, Ed., Bernard Rosenberg ve David Manning White, Glencoe, Free Press, 1957, s. 495.

⁵² Fitzgerald, **Marshall McLuhan: Wise Guy**, s. 78.

ve **The Bias of Communication** (1951) isimli eserleri 1949 yılında, bir başka deyişle **Mekanik Gelin** yayımlanmadan önce çıkmış olsaydı çok büyük bir ihtimalle McLuhan'ın adı geçen kitabı çok farklı bir kitap olmuş olacaktı.⁵³ McLuhan, bu nedenle **Gutenberg Galaksisi** isimli eserini "Innis'in çalışmalarına düşülmüş bir dipnot" olarak nitelemiştir.

McLuhan'ın bu bağlamda ilk olarak **Gutenberg Galaksisi** isimli eserinde okur karşısına çıkan düşünceleri, hiçbir kesintiye ya da farklılaşmaya tabi olmaksızın, onun bundan sonraki entelektüel yaşamına da yön verecektir. McLuhan'ın bundan böyle çabası, önce yazı daha sonra da basım teknolojisinin yarattığı dönüşümlerden hareketle Batı tarihine yeni bir kurgu kazandırmak, "elektronik çağ"ın yarattığı dönüşümleri ortaya koymak, onun Batı ve dünya tarihindeki ayrıcalıklı konumunu gözler önüne serebilmektir. McLuhan, tanıklık ettiği "teknolojik çevre"yi ve bu çevrede yaşanan fiziksel ve toplumsal dönüşümleri anlamaya çalışmakta,⁵⁴ bu çerçevede de hem çağdaş toplumdaki pek çok mikro süreci yorumlamakta, hem de tarihteki makro gelişmeleri kendince yeniden kurgulamaktadır. McLuhan'ın tarihte peşine düştüğü temel soru, insanın duyuları arasındaki eşgüdümün nasıl bir seyir izlediği, bu seyre teknolojilerin yaptığı müdahalelerin neler olduğudur. Çünkü McLuhan için insanın varoluşu, ancak duyuları arasındaki eşgüdüm sağlandığında anlamlı bir hal alabilir.

McLuhan için tarih alfabe öncesi toplumlarda başlar. Ona göre alfabe öncesindeki yaşam örüntüleri ve insanların ait oldukları toplumsal ve kültürel yapı, ideal insanlık durumunu temsil etmektedir. Bu dönemin ayırıcı vasfı, insanların duyu organları arasındaki doğal eşgüdümün korunması ve işitsel bir uzamın egemen oluşudur. İşitsel uzamın en önemli özelliği ise başlıca duyu organının kulak olması ve tercih edilen, diğerlerine göre üstün tutulan herhangi bir görsel odağa sahip olmayışıdır. Sabit sınırların olmadığı bu uzam dinamik, daima oynak, an be an kendi boyutlarını yaratan bir uzamdır. Bir başka deyişle merkezi ve sınırı olmayan uzamın adıdır işitsel uzam. Bu uzamda insanlar "sağdan ya da soldan, önden ya da arkadan,

⁵³ Heyer, **Communications and History: Theories of Media, Knowledge, and Civilization**, s. 129. Bununla birlikte Harold Innis'in, McLuhan'ın bu kitabını derslerinde kullandığını, öğrencilerine tavsiye ettiğini belirtmekte yarar vardır. McLuhan ve Zingrone, Ed., **Essential McLuhan**, s. 1.

⁵⁴ Norden: "The Playboy Interview: Marshall McLuhan".

yukarıdan ya da aşağıdan gelenleri eşit şekilde duyar”lar.⁵⁵ İkel kurumların ve hisler dünyasının belirlediği işitsel uzamda insanlar amaçsız, sınırsız, ufuksuz ve “aklın karanlığında” yaşamaktadırlar.⁵⁶ McLuhan bu aşamayı “duymak inanmaktır” sloganıyla özetlemektedir. McLuhan için işitsel uzam, toplumsal uyum ve bütünleşmenin sağlandığı, cemaat değerlerinin içselleştirildiği ve bireysel hırslardan kaynaklanan toplumsal çatışma ve gerilimlerin yaşanmadığı ideal bir dünyayı tanımlar. McLuhan, bu dünyayı özellikle matbaanın icadı sonrasında oluşan Batı toplum düzenine karşı ideal bir model olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Görselliğin değil işitselliğin hâkim olduğu alfabe öncesi toplumlarda konuşma cemaat içi ve cemaati güçlendiren bir tecrübe halini almaktadır. “Konuşma bu ilkel hayatın tek toplumsal haritasıdır.”⁵⁷ Böyle bir ortamda kelimeler “maddeleştirilmiş” simgelere dönüştürülmemiştir.⁵⁸ Hatta okuma-yazmanın olmadığı toplumlarda kelimenin hiçbir simgesel değeri de yoktur.⁵⁹ Bu toplumlarda Batılı anlamda sanatın varlığından da söz edilemez. Batılı sanat toplumdan farklılaşmayı gerektirirken, okuma-yazma öncesi toplumlarda sanat toplumsal yaşama katılım aracıdır.⁶⁰ McLuhan, “kabile” kavramıyla da nitelediği bu toplum örgütlenmesinde insanların, işitsel uzamın egemenliği sayesinde, alfabenin ve özellikle de matbaanın icadı sonrasındaki Batılı toplumlardan çok daha zengin ve çok daha karmaşık hayatlar yaşadığına inanmaktadır.⁶¹ Çünkü işitsel uzamın egemen duyu organı olan kulak sayesinde dünyanın daha bütünsel bir algısı ile karşı karşıya kalılabilmekte, insanlar etraflarını saran varoluş dünyasının en ince ayrıntılarına kadar fark edebilmektedir.⁶² “Gözlerimizi yumarak görsel alanı yok etmiş oluruz, oysa seslere cevap vermek için daima tetikteyizdir.”⁶³ İşitsel uzam, her şeyin o anda ve en gerçek haliyle yaşandığı dünyanın adıdır. McLuhan’a göre yazı teknolojisi keşfedilene kadar bütün insanlığın

⁵⁵ Marshall McLuhan ve Edmund S. Carpenter, "Acoustic Space," **Explorations in Communication**, Ed., Marshall McLuhan ve Edmund S. Carpenter, Boston, Beacon Press, 1960, s. 67.

⁵⁶ Marshall McLuhan, **Counterblast**, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1969, s. 13.

⁵⁷ Marshall McLuhan ve Quentin Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, Çev., Ünsal Oskay, İstanbul, Merkez Kitaplar, 2005, s. 48.

⁵⁸ McLuhan ve Carpenter, "Acoustic Space," s. 65-66.

⁵⁹ McLuhan, **Counterblast**, s. 79.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 31.

⁶¹ McLuhan ve Carpenter, "Acoustic Space," s. 68.

⁶² McLuhan ve McLuhan, **Laws of Media: The New Science**, s. 110.

⁶³ McLuhan ve Carpenter, "Acoustic Space," s. 67.

işitsel bir uzamda yaşamaktadır. Nitekim bugün bütün “gerikalmış” toplumlar hala işitsel bir uzamda yaşamaya devam etmektedirler.⁶⁴

Alfabe teknolojisinin keşfi ve okuryazarlığın yayılmaya başlaması McLuhan için tarihteki ilk “kırılma anı”dır. Çünkü fonetik alfabenin keşfi, işitsel uzamın bütünleşmiş ve uyumlu toplum yapısını, hiyerarşik olmayan düzenini, duyular arasında sağlanan eşgüdümü ve sahip olunan duyumsama becerisini ortadan kaldırmıştır. Fonetik alfabenin keşfi, gözü egemen duyu organı durumuna getirmiş, bu süreçte ortaya çıkan görsel kültür Batı medeniyetine biçim vermiş, özellikle matbaanın icadı ile birlikte bu süreç çok daha etkili ve hızlı bir biçimde yaşanmaya başlamıştır. Görsel kültür, işitsel uzamın organik zenginliğini yıkıp, yerine mekanik bir ilişkiler ağı ikame eder.⁶⁵ Fonetik alfabenin ve yazının icadı, işlevleri belli toplumsal kurumları, sınırları tespit edilmiş fiziksel yaşam alanlarını, toplumsal disiplin ve eğitim pratiklerini, örgütlü toplum kesimlerini ve sistemli kavga kültürünü ortaya çıkarmış, matbaanın icadı ile birlikte tüm bu süreçler kat be kat daha kökleşmiş, Batı kimliğinin ayrılmaz parçası durumuna gelmişlerdir. “Kaz tüyü konuşmaya son vermiş, gizemi ortadan kaldırmıştır.”⁶⁶

McLuhan, fonetik alfabe ile ilgili değerlendirmeleri ile Batı’nın “aydınlanması”nı yazının bulunuşuna kadar geri götürmektedir. Ona göre, yazı teknolojisi işitsel uzamın görselleşmesini beraberinde getirmiş, “karanlığı aydınlatmış”tır. Donmuş söylevin bir diğer adı olan yazı⁶⁷, hareketsiz gözün egemenliğini beraberinde getirmiş, gözün diğer duyu organlarına tahakkümü tek boyutlu bir kültürün tarih sahnesine çıkmasına yol açmıştır. Tüm bunların yanında fonetik alfabe güçlü bir benlik duygusunu beraberinde getirmiş, kendisini cemaat değerlerinden ayırıştırabilmiş insanlar yaratmıştır. McLuhan’a göre birey, yazı teknolojisinin çocuğudur. Ancak özerk birey anlayışının toplumsal yapının en temel bileşenlerinden birisi haline gelmesi matbaanın icadı ile mümkün olmuş, taşınabilir kitaplar ve sessiz okuma Rönesans insanından endüstri insanına kadar kendi kendisinin Tanrısı, aşkın bir bireycilik egemen olmuştur.

⁶⁴ McLuhan, **Counterblast**.

⁶⁵ Norden: "The Playboy Interview: Marshall McLuhan",

⁶⁶ McLuhan, **Counterblast**, s. 14.

⁶⁷ Ibid., s. 63.

McLuhan, alfabe teknolojisi ile birlikte tarih sahnesine çıkan ve matbaa teknolojisi ile birlikte perçinlenen dönüşümler üzerinde yoğunlaşarak, modern Batı dünyasının temel değerlerinin eleştirisine girişmektedir. Okuma-yazma deneyimi ile birlikte yeni benlik tanımlarının, toplum örgütlenmesinin, siyaset tarzlarının ve kültür kodlarının ortaya çıktığını ve görsel bir mekan düşüncesinin hayatın bütün alanlarına egemen olduğunu öne sürmüş, işitselliğin “büyülü dünyası”ndan görselliğin “nesnel dünyası”na geçildiğini belirtmiştir.⁶⁸ McLuhan için en iyi şekilde “Newton’un görsel uzayı”nda temsil edilen bu evren düşüncesi her şeyden önce bireyciliğin, bağımsız, kendi kendine yeten insan fikrinin dölyatağıdır. Göz duyusunun egemen duyu haline geldiği ve böylelikle insanın duyuları arasındaki eşgüdümün kaybolduğu dönemde insana sunulan “göz dünyasının görece soğuk, tarafsız dünyası”dır.⁶⁹

Görsel uzam ve işitsel uzam hakkında yaptığı çözümlenmeleri son dönemlerinde figür-zemin kavram çifti çerçevesinde devam ettiren McLuhan’a göre figür algılarımız ve eylemlerimizi niteler ve “her figürün bir zemini ya da çevresi olmalıdır. Kendi dilsel zemininden ayrılmış tek başına bir sözcük işe yaramazdır. Tecrit edilmiş bir nota da müzik değildir.”⁷⁰ McLuhan’a göre figür ve zemin arasındaki doğal akış işitsel uzamda mümkünken görsel uzamda bu akış söz konusu değildir. Görsel uzamda figürler zeminlerinden tecrit edilmişler, kendi başlarına bırakılmışlardır.⁷¹

McLuhan’ın “işitsel uzam” ve “görsel uzam” arasına çektiği bu radikal çizgi ve buradan kalkarak ulaştığı sonuçlar varlıklarını çok büyük bir oranda, Batılı antropologların çağdaş dünyada “geri-kalmış toplumlar” üzerine yaptıkları gözlem ve incelemelere borçludurlar. McLuhan her ne kadar zaman zaman Batılı antropologları, sözlü kültür ve yazılı kültür arasında ayırım yapmayı beceremedikleri ve dolayısıyla da sözlü kültürün hakim olduğu toplumları anlayamadıkları için eleştirse de⁷², “işitsel uzam” hakkındaki değerlendirmelerini çoğu zaman onların çalışmalarından devşirmiştir.

⁶⁸ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 44.

⁶⁹ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 30.

⁷⁰ Marshall McLuhan ve Barrington Nevin, **Take Today**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, s. 3.

⁷¹ Ibid., s. 17.

⁷² Stearn, "Conversations with McLuhan", s. 158.

McLuhan'ın "işitsel uzam" - "görsel uzam" ikileminde yaptığı karşılaştırma ve çözümlerinin özellikle J. C. Carothers'ın Afrika kabileleri üzerine yaptığı incelemelere ve bizzat Carothers'ın Batı Avrupa toplumları ve Afrika kabileleri arasında yaptığı analogilere dayandığını da belirtmek yerinde olacaktır. 1950'lerin başlangıcından itibaren bu alanda çalışmalarını sürdüren Carothers'ın temel tezi, Batı Avrupalıların görsel bir dünyada, Afrikalıların ise ses dünyasında yaşadıkları ve bu dünyaların onların medeniyet kimlikleri haline geldikleridir. Batı Avrupalılar için önemsizleşen sesler, Afrika kabilelerinin hayatlarına yön veriyorken, görsellik Batı Avrupalıların can damarıdır. Carothers'a göre Batı Avrupalılar için "görmek inanmak" iken, Afrikalılar için esas olan işitmektir.⁷³ McLuhan Carothers'ın bu gözlemlerinden kalkarak bir yandan, mevcut toplumsal gerçekliği açıklamaya çalışır, bir diğer yandan da bir tarihsel kurgu oluşturur.

McLuhan'ın tarihsel kurgusundaki en önemli "öteki", hiç kuşkusuz matbaanın icadı ve bu icatla birlikte Batı tarihinin tanıklık ettiği yeni gelişmelerdir. McLuhan, her ne kadar yazılarında fonetik alfabenin keşfi ile birlikte açılan sürecin birçok olumsuzluğundan bahsediyorsa da, onun esas karşıtlığının matbaa teknolojisine ve bu teknolojinin beraberinde getirdiği kültüre yönelmiş olduğu gözden kaçırılmamalıdır. McLuhan'ın tarih kurgusu içerisinde, bazen açık bazen örtük bir biçimde zaman zaman, fonetik alfabenin keşfi ile matbaanın icadı arasındaki tarih aralığında bireyciliğe karşı birtakım direnme alanlarının varlığından söz edilmektedir. Esasında McLuhan'ın, doğuşundan matbaanın icadına kadarki döneme kadar Kilise'nin varlığına ve misyonuna ilişkin değerlendirmeleri böylesi bir direnme alanı ile ilintilendirilmelidir. Bu bağlamda özel olarak söz konusu tarih aralığında "sesli ve grup halinde okuma" pratiği bireyciliğin "salgın" haline gelmemesi noktasında hayati bir önem arz etmiştir. Bu nedenle McLuhan'ın matbaa ile ilgili görüşleri, onun metnin ilerleyen sayfalarında tartışmaya açacağımız Katolik kimliğinden ayrı düşünülemez.

McLuhan, bir kitap düşmanı değilse de, kesinlikle bir "matbaa düşmanı"dır. McLuhan için matbaa, bütün diğer olumsuzlukları yanında Kilise otoritesini alt üst eden bir teknolojik icattır. Hıristiyanlığın parçalanması ve Katolik Kilisesinin

⁷³ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 31.

egemenliğini yitirmesi matbaa sayesinde mümkün olabilmiştir. Matbaa bir yandan Protestanlığı tarih sahnesine çıkarmışken, bir diğer yandan da Katolik Kilisesini, esneklikten uzak, yeni durumlara adapte olamayan katı bir yapıya dönüştürmüştür. Protestanlık matbaayı bir kitle iletişim aygıtı olarak kullanmış, Protestanlığın kurucu babaları bu yeni icat sayesinde Roma Kilisesi ile aralarında bir “hendek” kazmayı başarmışlardır.⁷⁴ McLuhan’a göre Protestanların İncil’in Avrupa ve daha sonra dünya dillerine çevrilmesi konusundaki çabaları sonucunda cemaat aidiyeti ve ayin ihtiyacı ortadan kalkmış, bireysel okuma serbest yorumu da beraberinde getirmiştir. McLuhan’a göre bu, dine “perspektif”in müdahalesinden başka bir şey değildir. Oysa sahih Katoliklikte esas olan iman ve cemaat bilincidir. Sahih Katoliklik, Protestanların yaptığı gibi üyelerine geniş irade sahalari bırakmaz. Esas olan ya bütünüyle inanmak ya da inanmamaktır.⁷⁵

McLuhan’a göre matbaa Protestanlığın tarih sahnesine çıkmasına vesile olmakla kalmamış, aynı zamanda Katolik Kilisesi’nin Protestanlıkla birlikte karşı karşıya kaldığı meydan okumalara cevap vermek üzere kendi gerçeğine ters düşen uygulamalara imza atmasına da yol açmıştır. Matbaa sayesinde Latince Katolikler arasında da gözden düşmeye, buna karşılık yerli diller yükselmeye başlamış, matbaa Katolikliğin evrensellik düşüncesini sekteye uğratmıştır. Kilise, matbaa teknolojisinin ardından “içeriğin büyü”ne kapılmış, kıyafetten mimariye kadar görsel kültüre uygun bir biçimde örgütlediği değişim süreci onun seküler Batı toplumundaki mesajını zayıflatmıştır. McLuhan, temelde ve her şeyden önce tüm bunlara sebebiyet veren aktörün matbaa teknolojisi olduğunu düşündüğünden, **Gutenberg Galaksisi**’nden sonraki bütün eserlerinde onun yarattığı tahribatlar üzerinde uzun uzun durmuştur.

McLuhan’a göre dili bir algı ve keşif aracından “taşınabilir bir meta”ya dönüştüren matbaa teknolojisinin⁷⁶ yarattığı dünyanın merkezinde, cemaat değerlerini yadsıyan, kendi kendine yetme iddiasında olan, özerk ve rasyonel birey/özne anlayışı yer alır. Kişisel inisiyatif ve hırs, güçlü bir benlik duygusu,

⁷⁴ Marshall McLuhan, "Keys to the Electronic Revolution: First Conversation with Pierre Babin," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999, s. 49.

⁷⁵ McLuhan, "Introduction," s. xv.

⁷⁶ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 537.

entelektüel özgürlük alfabe ile birlikte gündeme gelmişse de matbaa bu süreci daha öncesi ile kıyaslanamayacak ölçüde derinleştirmiştir. Matbaa teknolojisinin yarattığı “taşınabilir kitap” bilgiyle doğrudan muhatap olan bireyi ve bireyci felsefeyi icat etmiştir. Matbaa teknolojisi, bireyciliğin yanında modern siyasetin temel kurum ve aktörlerinin de varlıklarını borçlu oldukları bir teknolojidir. Matbaa, ulus-devleti ve bu devlet anlayışının üzerinde temelleneceği bir ulusal tarih miti, kurgusal bir kan ve kültür bağı inşa etmiştir. Bu çerçevede matbaa, tüm tarihi tasnif edilmiş bilgi haline getirmiş, “taşınabilir kitaplar, ölümlerin dünyasını nazik beyefendilerin kütüphanelerine taşımış”tır.⁷⁷

Modern devletin şiddet kullanımını meşrulaştırması ve bununla beraber gündeme gelen militarist zihniyet de yine matbaanın marifetidir. Matbaa ile birlikte feodal bağlar yıkılmış, onun yerine merkeziyetçi yapı toplumsal ve siyasal kültüre egemen olmuştur. Bu ortam, milliyetçiliğin⁷⁸ ve şovenizmin yükselişini de beraberinde getirmiştir. McLuhan’a göre “bir ana dilin basılı haldeki bir deneyiminin yaşanmadığı yerde” milliyetçiliğin ortaya çıkması mümkün değildir.⁷⁹ Bireyler ve uluslar arasında eşit haklar talebinde bulunan milliyetçilik, “sabit bakış açısı”nı dayatan matbaanın çocuğudur.⁸⁰

Bunun yanında yüksek derecede farklılaşma ve ekonomik adaletsizliğin toplumsal yapıya egemen olmasının müsebbibi de yine matbaadır. Rasyonalizme de kaynaklık eden matbaa, aynı zamanda kapitalizme yataklık etmiş, seri üretim onunla başlamıştır. Matbaanın icadı, müziğin, matematiğin ve genel olarak bütün bilimlerin seyrini radikal bir biçimde etkilemiş, matbaa ile birlikte popüler olan “lineer mantık sistemi” tüm bu alanlara sirayet etmiştir. McLuhan için bu süreçlerin tümü çözücü süreçlerdir ve insanı varoluşsal bir bunalımla yüz yüze bırakmıştır. McLuhan, görüldüğü gibi modernliğin ve kapitalizmin kaynağına matbaa teknolojisini yerleştirmektedir.

McLuhan, 1930’ların ikinci yarısından 1950’ye kadarki çalışmalarında yakınçağla birlikte gündeme gelen kapitalist toplum örgütlenmesine ve endüstri

⁷⁷ McLuhan, **Counterblast**, s. 15.

⁷⁸ Söz konusu bağlantı milliyetçilik teorilerinin en popüler isimlerinden birisi olan Benedict Anderson’ın Hayali Cemaatler isimli eserinde ayrıntılandırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki bu bağlantıyı ilk olarak kuran kişi Harold Innis’tir. Innis, **Empire and Communication**, s. 211.

⁷⁹ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 306.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 309.

kapitalizminin ürettiği kültüre dönük radikal eleştiriler geliştirmeye çalışmış, ancak bunu yaparken matbaanın rolüne hiç değinmemiştir. 1950'lerden itibaren yeni bir tarih kurgusu geliştiren McLuhan, bizzat matbaanın endüstri kapitalizmine kaynaklık ettiğini ispat etmeye çalışmıştır. Bu tarihten sonra McLuhan, yalnızca matbaayı olumsuzlamakla kalmamış, aynı zamanda gittikçe yaygınlaşan elektronik teknolojilerin insanlığı ideal durumuna döndürme potansiyeline sahip olduğuna da inanmaya başlamıştır.

McLuhan'ın tarih tasavvuru ilerlemeci bir gelişim çizgisi öngörmez. O, çevrimsel bir tarih algısına yakındır ve iletişim teknolojilerini merkeze alarak yaptığı tarih okumasında da bu durum göze çarpar. McLuhan'ın tarihsel değerlendirmelerinde, “kabile düzeni”nden hareket eden ve nihai aşamada yeni bir “kabile düzeni”ne ulaşan bir tarihsel süreç vardır karşımızda. McLuhan, Aydınlanma felsefesinin öngördüğü ilerlemeci tarih görüşünü kabul etmez. Onun yerine İbn Haldun'a dayanmakla birlikte, Batı'da on sekizinci yüzyılda, İtalyan tarih felsefecisi Giambattista Vico tarafından meşhur edilen ve yirminci yüzyılda Arnold Toynbee ve Oswald Spengler gibi tarih felsefecilerinin temsil ettiği “çevrimsel tarih görüşü”nü benimser.

Tarihe insanın duyuları arasındaki eşgüdüm sorunsalı çerçevesinde bakan McLuhan için, tarihe yön veren temel dinamik, iletişim teknolojileridir. “Teknolojilerimizi biz şekillendiririz ve onlar sırası geldiğinde bizi şekillendirir.”⁸¹ Tarih, bu şekillendirmenin öyküsüdür. Teknoloji, bir kere hayatın içerisine girdiğinde artık yabancı bir nesne olmaktan çıkar. Çünkü her bir teknoloji bir insan uzvunun uzantısı konumundadır. Örneğin ayakkabı ya da tekerlek ayağın, gözlük ya da kitap gözün, silah ya da eldiven elin uzantısıdır.⁸² Teknoloji hayatla ve insanla

⁸¹ Marshall McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, 2. ed., New York, Signet Book, 1966, s. 77.

⁸² Erik Davis, her bir teknolojinin bir insan uzvunun uzantısı olduğu yönündeki düşüncüyü Platon'a kadar geri götürmekte ve önce “Platon daha sonra da McLuhan bu konuda ısrar etti” demektedir. Ancak Davis, McLuhan'ın da Platon'un da her bir yeni teknolojinin insanın doğal uzvunu yok ettiğine inandıklarını iddia eder ki, bu en azından McLuhan söz konusu olduğunda çok yanlış bir çıkarımdır. Bkz., Erik Davis, **Techgnosis**, Westminster, Crown Publishing, 1999, s. 13. Bunun yanında, her ne kadar birçok önemli konuda Platon'un McLuhan üzerindeki etkisi göz ardı edilemezse de McLuhan'ın teknolojiyi “insanın uzantısı” olarak değerlendirmeye başlamasında daha önce de belirttiğimiz gibi Buckminster Fuller doğrudan etkili olmuştur. Bu etki **Medyayı Anlamak** kitabında bütün çıplaklığı ile ortadadır. McLuhan, daha öncesinde Platon'dan devşirdiği teknolojilerin insanların yaratıcı güçlerinin uzantıları olduğu yönündeki düşüncesini ve Edward Hall ile Harold Innis'in teknoloji yaklaşımını Buckminster Fuller ile tanıştıktan sonra medya analizinin merkezine yerleştirmiştir. Bundan böyle de “teknolojinin insanın uzantısı olduğu” görüşü bütünüyle

bütünleşmiş, yaşayan organizmalardır McLuhan'a göre. Teknolojik yenilikler toplumsal yapıyı altüst eder, yeni yapılar inşa ederler. Teknolojiler önce çevre-karşıtı olarak gündeme gelir, daha sonra kendileri çevre haline gelirler.⁸³ İnsanların gündelik yaşam örüntülerini, temel davranış kodlarını, algılama tarzlarını ve düşüncelerini dolaysız bir şekilde biçimlendiren bu çevre, balık için su ne anlam ifade ediyorsa, içerisinde yaşayan insanlar için de aynı şeyi ifade eder.⁸⁴ Ne var ki bu çevre görünmezdir ve içerisinde yaşayan insanlar onun ne anlama geldiğinin, ne gibi değişim ve dönüşümleri beraberinde getirdiğinin farkında değildir. Bunun sebebi, önemli oranda yaşadıkları çağa bir "dikiz aynası" vasıtasıyla bakmalarıdır.⁸⁵ Dolayısıyla insanlar hep bir önceki teknolojik aşamada yaşadıklarını vehmeder, duyularını yitirmemiş, öngörü sahibi insanlar olan hakiki sanatçılar dışında hangi çağa tanıklık ettiklerini, yeni teknolojilerin yarattığı dönüşümün iyi ve kötü yanlarını göremezler. Çünkü insanlar teknolojilere karşı ortak bir bilinçsizlik haline duçar olmuşlar⁸⁶ ve bu hal bilinçaltının verdiği haz sayesinde sürekli kılınmıştır. Buna karşılık, "sözel dil musikisi"ne sahip James Joyce gibi, herkesin matbaayı bir "ölümsüzlük makinesi" olarak gördüğü bir ortamda buna karşı çıkan Shakespeare gibi⁸⁷ ya da düzyazılarında bir "sözel çokseslilik" inşa etmeyi becermiş Thomas

Fuller'a atfedilmiştir. Her ne kadar Peter Drucker, hatıratında Buckminster Fuller'ın transandantalist akımın öncü isimlerinden Margaret Fuller'ın yeğeni olduğunu ve teknolojiye aynen onun gibi baktığını, bu durumun McLuhan ile aralarında bir fikir ayrılığına yol açtığını iddia etse de, B. Fuller McLuhan'ı insan ve teknoloji ilişkisine bakışı ile etkilemiş bir isimdir. Peter Drucker, **Adventures of a Bystander**, 2. ed., West Sussex, John Wiley & Sons, 1998, s. 244. Bu noktada Teilhard de Chardin'in teknolojinin insanın merkezî sinir sisteminin bir uzantısı olduğu şeklindeki fikri de McLuhan'ı etkilemiştir. McLuhan bu temanın Teilhard de Chardin'in **Phenomenon of Man** isimli eserinin en vazgeçilmez temalarından bir tanesi olduğunu ifade eder. Bkz., Marshall McLuhan, "Letter to John I. Snyder; August 14, 1963," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 292. Bu bağlamda Rogers, Edward Hall'ün McLuhan üzerinde Innis'ten daha etkili olduğunu öne sürmektedir. Everett M. Rogers, "The Extensions of Men: The Correspondence of Marshall McLuhan and Edward T. Hall," **Mass Communication & Society**, C. 3, No. 1, 2000, s. 117.

⁸³ McLuhan, **Counterblast**, s. 30.

⁸⁴ Ibid., s. 23.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., s. 31.

⁸⁷ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 284.

Nashe gibi hakiki sanatçıların işiten ve gören “kulakgözleri” vardır⁸⁸ ve bu nedenle de “algımıza derinlik kazandırır”lar.⁸⁹

McLuhan’a göre dünyanın büyük bir kesiminin tanıklık ettiği elektronik çağ, yeni bir çevre yaratmış olsa da entelektüeller ve akademisyenler de dahil olmak üzere insanların çok büyük bir kısmı bu yeni çevrenin farkına varamamışlardır. Onlar, hala endüstri çağında, mekanik teknolojiler çağında yaşadıklarını zannetmektedirler. Artık televizyonun mozaik imgesi çağdaş kültüre egemen olmuştur. Böyle bir ortamda geleneksel bilgi üretim mekanizmalarına ve süreçlerine ümit bağlamak anlamsızdır. Böylesi bir ortamda geliştirilmesi gereken “mozaik yöntem”dir.⁹⁰ İnsanın merkezi sinir sisteminin bir uzantısı olarak varlık bulan elektrik devresi, yeni bir çevre yaratmış ve insanları daha önceki çevrelerinden radikal bir biçimde koparmıştır. Elektrik devresi, mesajı olmayan, dönemin egemen kitle iletişim ortamıdır. Elektrik devresi ile birlikte açılan elektronik çağ, McLuhan’ın tarih silsilesinin son halkasıdır.

McLuhan’a göre elektronik çağ, insanın özüne dönmesine imkan tanıyan teknolojik kodları bünyesinde barındırmaktadır ve bu yönüyle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Çünkü elektronik iletişim teknolojileri insanın yitirdiği duyuşal eşgüdümü ona tekrar geri vermektedir ve dolayısıyla da özünde “iyi”dir. Elektronik iletişim teknolojileri insanın alfabe ve çok daha şiddetli bir biçimde matbaa teknolojisi ile koparıldığı “kabile düzeni”ne yeniden döndürmektedir. Şehirler, ulus-devlet ve bireycilik elektronik iletişim teknolojilerinin tehdidi altında kıvrınmaktadır. Yeni iletişim teknolojileri sayesinde onlar için yaşam sahası kalmamıştır. Bu teknolojiler insanı “doğal hukuk” durumuna ve aklın karanlığına geri döndürmüş olmaktadır.⁹¹

“Görsel monopoli”nin sonunu işaret eden⁹² elektronik iletişim teknolojileri “duyuşal bilinçlenme”yi arttırmakta ve insanın duyuları arasındaki denge bu sayede yeniden kazanılabilmektedir. Böylelikle rasyonel olmayan şeyleri idrak edemeyen Batı insanının dayandığı görsel kültür zemini ortadan kalkmış olmaktadır.⁹³ Bu

⁸⁸ McLuhan ve Fiore, *Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu*, s. 120.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 88.

⁹⁰ McLuhan, *Counterblast*, s. 27.

⁹¹ *Ibid.*, s. 16.

⁹² Marshall McLuhan, "The De-Romanization of the American Catholic Church," *The Medium and the Light: Reflections on Religion*, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999, s. 55.

⁹³ McLuhan ve Fiore, *Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu*.

teknolojilerin sağladığı hızlı ve her yere aynı anda ulaşan iletişim, düşünce ve eylem arasındaki ayrılığı azaltmakta, insanlar sosyalleşmekte, matbaa ile birlikte gündeme gelen bireyselleşme süreçleri tarihe karışmaktadır. İnsanlık, elektrik devresi sayesinde bir “küresel köy”e doğru seyir halindedir. Zira McLuhan’a göre “bugün bir yüzyıllık elektrik teknolojisi sayesinde bizzat merkezi sinir sistemimizi küresel bir çevreye yaymış” durumdayız.⁹⁴ Yeni iletişim teknolojilerinin yarattığı çevrede yaşayan insanların karşısında, aktörlerin ve seyircilerin deşifre edilemeyecekleri bir küresel bir sahne bulunmaktadır.⁹⁵ Bu sahne, “yerkürenin uzaysal olarak büzüşmesi”ni simgelemektedir.⁹⁶

McLuhan’a göre yeni iletişim teknolojileri sayesinde bir medeniyet dönüşümü yaşanmaktadır. O, elektronik teknolojilerle birlikte Batı medeniyetinin dinamiklerinin yerle bir olduğuna inanır. Çünkü elektronik çağ, nedenler ve sonuçların yer değiştirdikleri bir dünyadır.⁹⁷ McLuhan, hakim kanaatin aksine “elektronik çağ”ı, Batı’nın egemenliğini perçinlemesi olarak değil, Batı medeniyetinin temel dinamiklerinin yıkılması olarak algılar.⁹⁸ McLuhan’a göre bu süreçle birlikte artık Doğu Batı’yı izlemeyecektir, çünkü Batı Doğululaşmaktadır. “Ayrı duran, farklı olan, içindikileri kapsamış bizim Batılı anlayışımızın yerine akışkan, birleşmiş, içiçe girip kaynaşmış” yeni bir anlayış gündeme geliyor.⁹⁹ “Batı dünyası parçalı ve mekanik teknolojiler eliyle yaşadığı üç bin yıllık patlamanın ardından için için kaynamaktadır.”¹⁰⁰ Bu için için kaynamanın müsebbibi elektrik devresidir.

Elektrik devresinin yarattığı çevre, bütün toplumsal kurumları ve ilişki biçimlerini de yeniden tanımlamaktadır. “Katılım” düşüncesi ve pratiğinin esas olduğu bu çevre¹⁰¹ aynı zamanda belirsizliğin hüküm sürdüğü ve hızlı dönüşümlerin yaşandığı bir çevredir. Bu çevrede geleneksel, aile, toplum, şehir, çocuk, iş, eğitim, devlet, birey ve hatta öteki algısı radikal bir farklılaşma yaşamıştır. McLuhan, yeni

⁹⁴ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 19.

⁹⁵ McLuhan, "Keys to the Electronic Revolution: First Conversation with Pierre Babin," s. 50.

⁹⁶ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 307.

⁹⁷ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 98-99.

⁹⁸ McLuhan, **Counterblast**, s. 17.

⁹⁹ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 145.

¹⁰⁰ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 19.

¹⁰¹ McLuhan, "The De-Romanization of the American Catholic Church," s. 55.

kitle iletişim ortamları çağında çocukların deneyimleri üzerinde özellikle durur. McLuhan'ın Afrikalı çocuklarla mekanik çağdaki ve elektronik çağdaki Batılı çocuklar arasında yaptığı karşılaştırma onun perspektifini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre mekanik çağdaki Batılı çocuk “birörnek zaman ve birörnek uzayın soyut, apaçık görsel bir teknolojisi ile kuşatılmış durumda”dır. Buna karşın Afrikalı çocuk “sözün örtük, büyüdü dünyası”nda yaşamaktadır. Elektronik çağda ise Batılı çocuğun konumu farklıdır. Artık Batılı çocuklar radyoda ve televizyonda yer alan reklamlarla muhatap olan Afrikalı çocuklar gibi “büyüdü tekrar dünyası”na girmişlerdir.¹⁰² McLuhan'a göre bundan böyle “aile terbiyesi” anlamını yitirmiş, ailelerin çocuklarını biçimlendirme imkanı kalmamıştır. Artık “enformasyon yumağı” çocukların yetiştirilmesinde aileye hiçbir alan bırakmamaktadır.¹⁰³ Yaratılan yeni çevre içerisinde çocukların geleneksel eğitim kurumlarından alabilecekleri hiçbir şey kalmamıştır. Çünkü bu çocuklar televizyon çağının çocuklarıdır. Evlerinde televizyonla muhatap olan, bütün duyuları bir eşgüdüm içerisinde çalışan ve ona bağlı olarak da algıları da gelişen çocuklar okula gittikleri zaman görselliğin egemen olduğu zihinsel kalıplara uygun bir biçimde yetiştirilmek istenmekte ve bu da çocuklar için büyük bir ikilem yaratmaktadır.¹⁰⁴ Televizyon çocuğunun muhatap olduğu bilgiler, hiçbir özel tasnife tabi tutulmamış, ona kalıp kalıp sunulan bilgi yığınları biçimindedir. Oysa o okula gittiğinde ilk olarak karşısına konan sınıflanmış bilgi parçacıklarıdır.¹⁰⁵ McLuhan'a göre okullar insanları topluma ihtiyaçları olduğuna inandırmaya çalışan reklam ajansları gibidir.¹⁰⁶ Okula başladığında o zamana kadar pek çok hayat yaşamış olan “televizyon çocuğu” yedi yaşındayken büyükbabasından bile daha çok seyahat etmiştir.¹⁰⁷

Yeni iletişim teknolojileri uzamı yeniden tanımlayarak “eski günlerden kalma” şehir, mahalle ve kasaba tarzı fiziksel örgütlenmeleri de hükümsüz kılmıştır.¹⁰⁸

¹⁰² McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 30.

¹⁰³ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 14.

¹⁰⁴ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 269.

¹⁰⁵ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 18.

¹⁰⁶ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 147.

¹⁰⁷ McLuhan, **Counterblast**, s. 27-28.

¹⁰⁸ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 16.

Üretim sürecine bağlı ve görsel kültür çerçevesinde tarih sahnesine çıkan şehir, yeni iletişim teknolojilerinin küresel etkileri dolayısıyla bir toplumsal birim olarak anlamsızlaşmış,¹⁰⁹ geleneksel şehir biriminin yerini “enformasyon megalopolisi” alacaktır.¹¹⁰ Yeni iletişim teknolojilerinin biçim verdiği bu yeni tarihsel durumda, kitle iletişim ortamlarının büyük bir dedikodu mekanizmasına dönüşmesiyle birlikte, insanlar, kabile toplumunda yaşayan insanlar gibi birbirlerinin ne yapıp ne yapmadıkları ile yakından ilgilenmeye başlamışlardır. Artık herkes, diğerlerinin hissettiklerini umursamaya başlamıştır. Bundan böyle insanlık “herkesin herkesle bağıntılandığı, ilgilendiği, kimsenin artık kişiye özgü bir suçluluğu düşünemediği” bir dünya ile karşı karşıyadır.¹¹¹ Elektriğin hızı sayesinde her şeyin anında olup bittiği bu “küresel köy”de, işitsel bir uzama geri dönülmüş, “kabile hissiyatı” yeniden canlanmıştır.¹¹² Bu “köy”de klasik anlamıyla zaman ve uzam ilga edilmiştir.¹¹³ Bundan böyle eski zaman algısı ve uzam düşüncesi ortadan kalkmıştır. Katılımı zorlayan bu yeni hayatta çoğunluk ve azınlık, güçlü ve güçsüz arasındaki hiyerarşi ortadan kalkmıştır.¹¹⁴ McLuhan’a göre yeni iletişim teknolojileriyle birlikte hangi yol ve yöntemlerle yapıldığı “henüz” belli olmayan yeni bir “siyaset” biçimi oluşmaktadır.¹¹⁵ Bunun nedeni matbaa teknolojisinin “kamu”yu yarattığı yerde, elektrik teknolojisinin de “kitle”yi yaratmış olmasıdır.¹¹⁶ Artık insanların oturma odaları “seçim sandıkları”na dönüşmüş durumdadır ve siyasete televizyon aracılığıyla “katılım” mümkün olabilmektedir.¹¹⁷

McLuhan, elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte tarih sahnesine çıkan yeni dönemde “gençler”in konumu ve beklentileri ile özel olarak ilgilenmektedir. Zaten McLuhan’ın “genç” toplum kesimlerine dönük ilgisi üniversitede ders vermeye başladığı yıllara kadar geri gider. McLuhan’a göre elektronik çağda gençlik, yetişkinlere oranla içerisinde yaşadıkları çevrenin çok daha fazla farkındadır. Ne var

¹⁰⁹ McLuhan, **Counterblast**, s. 13.

¹¹⁰ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 72.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 61.

¹¹² *Ibid.*, s. 63.

¹¹³ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 19.

¹¹⁴ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 24.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 22.

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 68.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 22.

ki bu farkındalık, “gözlerini dikiz aynasından ayıramayan toplum” tarafından baskılanmakta¹¹⁸, gençlerin önüne eski moda amaçlar konmaktadır. Oysa gençler amaç değil, kendilerini gerçekleştirecekleri roller talep etmekte, önlerine konan tasnif edilmiş bilgiler yerine keşif serüvenine girişmek istemektedirler.¹¹⁹ McLuhan’ın “gençlik” ve “toplum” arasındaki bu karşıtlık varsayımından hareketle geliştirdiği düşünceler onun 1968 öncesinde çok okunan bir yazar olmasına da etki etmiş olmalıdır. McLuhan elektronik çağın gençliğini “mitik ve derinlikli” bir yaşam süren¹²⁰, evrensellik arayışında olan, kelimenin tam anlamıyla “devrimci” bir unsur olarak görmektedir. Bu nokta McLuhan’ın düşünce çizgisindeki Katolik unsurları, bir başka deyişle benimsediği Katolik kimliğinin onun entelektüel verimlerindeki izlerini tartışmak için iyi bir başlangıç noktasıdır. Çünkü McLuhan’a göre bugün “genç insanlar bütün bir dünyayla kaynaşmalarını, onunla bir olmalarını sağlayacak bir formül arayışındadırlar –mistik bir kaynaşma, bir olma arayışındalar. Birbirlerinden koparılmış, ayrı kılınmış yaşama biçimlerini, 19. yüzyıl biçim ve kalıplarını” istememektedirler.¹²¹ Bu bağlamda McLuhan, evrensel bir mesajla sahip bir din olduğuna inandığı Katolikliğin kuşatıcılığının devreye girmesi gerektiğini düşünür. Ne var ki McLuhan Roma Katolik Kilisesi önderliğinin bu gelişmeleri hakkıyla değerlendiremediğini ve yaşanan devasa dönüşümlerin farkına varıp buna uygun strateji geliştiremediğini düşünür. McLuhan, bunun üzerine Katolik Kilisesine dönük eleştiri ve uyarılarda bulunur.

McLuhan her şeyden önce yeni teknolojilerle birlikte gelen dönüşümlerin dinsel birer deneyim tarzı olarak da değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Dönemin egemen sekülerleşme kuramının aksine McLuhan yaşadığı çağı “son derece dinsel bir çağ” olarak niteler. “Sanırım içerisine gireceğimiz çağ en dini çağ olacaktır, hem de hiç olmadığı kadar. Biz şimdiden bu çağdayız.”¹²² McLuhan yeni dönemin, duyuvar arası eşgüdümüne imkan tanıdığı için insanın özüne en uygun din olduğunu

¹¹⁸ Ibid., s. 100.

¹¹⁹ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**.

¹²⁰ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 100.

¹²¹ Ibid., s. 114.

¹²² Marshall McLuhan, "Religion and Youth: Second Conversion with Pierre Babin," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999, s. 98.

düşündüğü Katolikliğe güçlü bir zemin sunduğunu öne sürmüş ve bu yeni dönemdeki teknolojiler “bilincin küresel yayılması”na imkan tanıdığı için Katolikliğin yayılmasına hizmet edebileceğine inanmıştır. McLuhan “küresel köy” düşüncesi ile kendisine yöneltilen bir eleştiriye cevap verirken kendisinin “küresel köy”ü onaylamak gibi bir derdinin olmadığını yalnızca insanlığın “küresel köy”de yaşadığını belirtmek istediğini ifade etse de,¹²³ elektronik iletişim teknolojilerinin dönüşüm imkanlarına ilişkin büyük bir beklenti içerisinde olduğu ortadadır.

McLuhan’a göre yirminci yüzyıldaki entelektüellerin Marx’ın “dünyayı anlamak değil, değiştirmek önemlidir” anlayışını bir kenara bırakıp, “dünyayı değiştirmek için onu anlamak gerekir” ilkesine tutunmaları gerekir.¹²⁴ Batılı entelektüeller ve akademisyenler elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte gündeme gelen dönüşümlerin farkına varamamışlardır. Bu durum, elektronik iletişim teknolojilerin herkesi “teknolojik aptallar” konumuna ittiğinin bir göstergesidir. McLuhan’a göre bunun nedeni “en etkili sözcüklerimiz(in) ve düşüncelerimiz(in) ihaneti”dir.¹²⁵ “Teknolojimiz bizi mitik bir hayat yaşamaya mecbur ediyor, ama biz hâlâ fragmanlara ayırarak düşünüyoruz, her birimiz ayrı ayrı dünyalarda yaşamaya devam ediyoruz.” McLuhan, elektronik çağın kodlarını ortaya çıkarmak için harcadığı çabayı söz konusu “teknolojik aptallık” durumundan kurtulmanın bir aracı kabul eder ve kendisine bir uyarıcılık misyonu biçer. McLuhan’a göre Katoliklik elektronik iletişim teknolojilerinin insanlığın benliğini, kültürünü ve kimliğini dönüştürdüğü yeni çevreyi doğru kavramak, yeni iletişim teknolojileriyle sağlıklı bir ilişki kurmak zorundadır. Bu yeni iletişim teknolojileri, hem Katolikliğin evrensel bir anlam arayışındaki gençler için bir tutamak olmasına imkan tanımakta, hem de matbaanın icadı ile birlikte Katolikliğe “bulaşan zararlı unsurlar”ı ayıklama fırsatı sunmaktadır. McLuhan’ı bu yönüyle “modern bir ihyacı” olarak görmek mümkündür. Çünkü modern dönemin önemli unsurlarından bir tanesi olan dini ihyacılık düşüncesinin temelinde, bir yandan dini arındırmak, ona sonradan eklendiğine inanılan zararlı unsurları temizlemek, bir diğer yandan da o dini modern dönemin şartlarına

¹²³ McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" s. 272.

¹²⁴ Ibid., s. 271.

¹²⁵ McLuhan, *Counterblast*, s. 16.

uyarlamak ya da o şartları söz konusu din üzerinden yeniden tanımlamaya çalışmak yer alır.

Bu nedenle McLuhan muhatap kitlesini bilinçlendirmeye çalışan bir peygamber edası ile yazar. Ona göre insan, öncelikle kendisine neler olduğunu, tarihte ne tür bir evreden geçtiğini, yaşadığı dönemin önceki dönemlerden ne tür yönleri ile ayrıldığını bilmek zorundadır. Eğer insan bir şeylere karşı savaşmanın gerekli olduğunu düşünüyorsa, böylesi bir savaştan önce yapması gereken sağlıklı bir kazı çalışmasıdır. Kendi entelektüel uğraşının bir bilimsel araştırma, bir akademik inceleme olmayıp, derinlemesine bir sondaj çalışması olduğunu belirten McLuhan, Katolik bir felsefe inşa etme arayışında değilse bile, Katolikliğin yeni dönemde etkin olması için birtakım öngörü ve çıkarımlarda bulunmaktadır. Çünkü McLuhan'a göre iletişim teknolojilerinin yarattığı ortamın beraberinde getirdiği açmaz ve imkanları doğru değerlendiremeyenlerin varlık şansı yoktur.¹²⁶ Söz konusu farkındalığa sahip olmak ve onun gereklerini yerine getirmek tabir caizse bir ölüm kalım sorunudur. Adanmış bir Katolik olan, çocuklarını "iyi birer Katolik" olarak yetiştirmek için büyük bir çaba harcayan ve ömrü boyunca Katolik bir akademik ve entelektüel çevre içerisinde yer alan McLuhan, özellikle elektronik iletişim teknolojilerinin tarihteki "biricik"liğine ve yarattığı "imkan alanları"na vurgu yaparak Katolikliğin her şeyden önce evrensellik düşüncesini ve kurumsal kimliğini çağa uyarlaması gerektiğini işlemiş, bu doğrultuda Katolik bilgi üretim mekanizmalarını ve Kilise önderliğini uarmaya çalışmıştır. Ne var ki McLuhan, hiçbir zaman entelektüel kimliğinden vazgeçmemiş, entelektüel kamu ya da kitle önünde kendisinin Katolik olarak görülmesini doğru bulmamıştır. Çünkü iletişimde öznenin (birey ya da kitle iletişim ortamı) nesneden (mesaj) önce geldiğine inanmış bir düşünür olan McLuhan, kendi özelinde bir entelektüel özne olarak kendisine dönük konumlandırmaların vereceği mesajı perdeleyeceğini varsaymıştır. O nedendir ki, 1974 yılında Roma Katolik Kilisesi tarafından Papalık İletişim Komisyonu'na davet edildiğinde bunu büyük bir tereddütle kabul etmiş, bu görev ona Katolik Kilisesinin toplumla bağ kurması yönünde oluşturabileceği stratejilerin belirlenmesi hususunda doğrudan bir rol vermiş olsa da o burada bir yandan aktif bir göreve getirilen bir entelektüelin

¹²⁶ Richard Kostelanetz, "Understanding McLuhan", **New York Times Magazine**, 29 Ocak 1967, s. 18.

yaşadığı çelişkileri yaşamış bir diğer yandan da mevcut bürokratik yapı dolayısıyla rahat hareket etme imkanı bulamamıştır. McLuhan her ne kadar adanmış bir Katolik olsa da, kendi mesajını bir entelektüel olarak ulaştırmaktan yana olmuş, uyarılarını bir “kamusal entelektüel” olarak yapmayı yeğlemiştir.

McLuhan’ın Katolik kimliği onun entelektüel kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır. McLuhan’ın hayatını konu edinen çalışmalara bakıldığında, özel mektupları incelendiğinde ya da dostlarının onun hakkında kaleme aldıkları satırlar okunduğunda Katolikliğin McLuhan açısından ne denli önemli bir “hayat alanı” olduğu rahatlıkla görülebilir. Ne var ki, McLuhan düşüncesi üzerine yapılan araştırmalarda McLuhan’ın Katolikliği benimsemesi ve adanmış bir Katolik oluşu, onun gündelik yaşamına ait basit bir unsur olarak zaman zaman zikredilmekte, bu durumun onun düşünce dünyasındaki izleri görmezden gelinmektedir. Bunun tek istisnası belki de Jonathan Miller’ın **McLuhan** isimli çalışmasıdır. Miller McLuhan’ın entelektüel kimliğinin yalnızca 1960’larda popüler olan tezleri çerçevesinde anlayamayacağını, onun düşünsel geçmişinin de hesaba katılması gerektiğini ifade etmiş, bu bağlamda Katolikliği de gündeme getirmiştir. Ne var ki, McLuhan’ın, bilimsel bir bakış açısından hareket edildiğinde ciddiye alınmaması gereken birisi olduğuna inanan Miller, kitabını onun tezlerini çürütmeye hasretmiş, Katoliklik meselesini de bu bağlamda negatif bir unsur olarak değerlendirmiştir. Miller’a göre McLuhan söyledikleri metaforların ötesine geçmeyen birisidir ve bundan edebi geçmişinin, Katoliklikle ilişkisinin payı vardır.¹²⁷ Her ne kadar Miller, McLuhan’ı pozitivist bir bakış açısından çözümlenmeye kalkışıyor ve McLuhan düşüncesini başarılı bir biçimde çözümlenemiyorsa da, edebi geçmişi ve Katolik kimliğinin McLuhan’ın düşüncesi üzerindeki etkisine değiniyor olması dikkate değerdir. Ne var ki Miller’ın tarafgirliği, McLuhan’ın Katolik kimliğinin onun entelektüel gündemine ne şekilde yansıdığını soğukkanlılıkla değerlendirmesine engel olmaktadır.

Katolikliğin McLuhan’ın entelektüel beklenti ve çözümlenmeleriyle yeterince ilintilendirilmemesinde ise hiç kuşkusuz onun kendisini “Katolik bir entelektüel” olarak yansıtmamak için gösterdiği özenin büyük bir payı vardır. Ne var ki bu,

¹²⁷ Miller, **McLuhan**.

McLuhan için gerçek bir entelektüel stratejidir. Marshall McLuhan'ın arkasında bıraktığı metinleri kaleme alma gerekçesi, onun Katolik kimliğinden bağımsız ele alınamaz. Altı çizilmesi gereken nokta McLuhan'ın doğuştan bir Katolik olmadığı, Katolikliğe entelektüel kimliğinin oluşma dönemlerinde, uzun süreli bir düşünme ve arayışın sonucunda ulaştığı ve onu kapsayıcı bir dünya görüşü ve hayat düzeni olarak "sonradan benimsediği"dir. McLuhan'ın Katolikliği benimsemesi bütün maliyetleri göze alınarak yapılmış gerçek bir tercihtir ve böylesi bir tercihin bir entelektüelin ürünlerine yansımaması pek de sık rastlanabilir bir durum değildir. McLuhan için bu tercih, yalnızca Katolikliği benimsemekten ibaret bir tercih de değildir. Protestan bir ailede doğmuş, Protestan adetlerine uygun bir biçimde yetiştirilmiş bir Kanadalı olarak McLuhan, Protestanlığın kültürel olarak son derece avantajlı olduğu bir coğrafyada, bütün olumsuzluklarını göze alarak Protestanlıktan vazgeçmiş, Katolikliği benimseyerek onu karşısına almıştır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, aynı dönemlerde Protestanlıktan Katolikliğe geçen birçok Batılı entelektüelin varlığı bilinmektedir. Ancak bu entelektüellerin büyük bir çoğunluğu İngiltere'de, McLuhan'ın Kanada'da sahip olduğu kapalı çevreye nazaran, ilişkilerin esnek olduğu büyük kent mekanlarında yaşamaktadırlar. McLuhan Protestanlıktan Katolikliğe geçen bir İngiliz entelektüelinden çok daha fazlasını göze almış olmaktadır. Çünkü o Kanadalıdır ve Kanada'da Protestanlık ve Katoliklik arasındaki ayrım Kanadalılık kimliği ile telafi edilebilecek bir şey değildir. Çünkü bu dini kimliklerin aynı zamanda ulusal karşılıkları da bulunmaktadır. İngiltere'de de bu kısmen böyledir. Ancak İngiltere'de "İngiliz" kimliği çok daha kuşatıcı bir kimliktir. Bu yönüyle belki bütün Katolikleri kuşatmıyorsa da Protestanlıktan Katolikliğe geçenleri kuşatmaktadır. Oysa McLuhan, Protestanlıktan Katolikliğe geçtiğinde ulusal bir cemaati de terk etmiş olmaktadır. O, hep karşıtlık içerisinde yetiştirildiği Quebec'ilerin dinine intisap etmiştir artık. Onun onlarla aynı "ulusal" kimliği paylaşması da mümkün değildir. McLuhan tüm bunlara rağmen Katolikliğe geçişi tercih etmiştir ve Katolikliğe geçtikten sonra da Kanada'nın en temel problemlerinden birisi olan bütünleşme problemi ile yüzleşmiştir. Özetle, McLuhan'ın Katolikliği hayatının bir kısmında yaşanmış ve bitmiş bir olay olarak değerlendirilemez. McLuhan'ın hayatına Katoliklik girdikten sonra, entelektüel gelişimi, gündemi, öncelikleri, korkuları ve ümitleri de ona göre şekillenmiştir. O

nedenle McLuhan literatüründe karşımıza sıklıkla çıktığı gibi McLuhan'ın Katolikliği benimsemesi onun hayatında cereyan etmiş tekil bir olay değil, bütün toplumsal ve entelektüel hayatını derinden etkilemiş bir hadisedir.

McLuhan Katolikliği benimsediği ilk günlerden itibaren Katolik Kilisesinin gençlikle niçin bir türlü bağ kurmayı başaramadığını sorgulamış ve hayatının sonuna kadar bu problemin farklı boyutları üzerinde düşünmekten vazgeçmemiştir. McLuhan, bu nedenle gençlik kültürüne çok yakın bir ilgi duymuş, çağdaş dünyada gençlerle neden sadece DJ'lerin ve psikiyatristlerin iletişim kurabildiklerini sorgulamıştır. O, ilk olarak, Kilisenin temsil ettiği değerleri ve organik kültür evrenini dönemin egemen kültür kalıplarına karşı savunmakla işe başlamış, ancak bir süre sonra kullandığı "savunma yöntemi"nin "geçersiz" bir yöntem olduğunu düşünmeye başlamıştır. McLuhan'a bunu düşündüren daha önce de ifade ettiğimiz gibi yeni iletişim teknolojileri ve bu iletişim teknolojilerinin beraberinde getirdiği yeni ortam, yeni kültürdür. Bu yeni kültür içerisinde toplumun donukluğu ve durağanlığına karşın gençlik kesiminin dinamik bir arayış süreci içerisinde olduğuna kanaat getiren McLuhan, bu noktada Katolikliğin devreye girmesi gerektiğine inanmış, bu doğrultuda Katolik Kilisesini uyarmaya ve eleştirmeye dönük çözümlerle bulunmuştur.

McLuhan'a göre, oluşan uygun çevreye rağmen Katolik Kilisesinin evrensel düzlemde, mistik bir kaynaşma arayışındaki gençlerin arayışına cevap verememesinin iki nedeni bulunmaktadır. Her şeyden önce Katolik Kilisesinin yeni iletişim teknolojilerini yorumlama tarzı son derece problemlidir. McLuhan'a göre Katolik Kilisesi yeni teknolojilere uyum sağlayamamakta, onlara ayak diremeye çalışmaktadır. Oysa McLuhan, iletişim teknolojilerine ve onların oluşturduğu çevreye karşı direnmenin bir anlamı olmadığına, onların verili durumu inşa ettiğine inandığından, Kilisenin bu tavrının bizatihi kendisini mağdur durumda bırakacağını, bu durumun, mesajını yaygınlaştırmak için elde edebileceği bunca imkana rağmen, Katolikliğin güç kaybetmesine yol açacağını iddia etmektedir. McLuhan'a göre Katolikliğe tam da ihtiyaç duyulduğu bir dönemde, onun bir kurtarıcı misyonu

görmesi gereken bir tarih kesitinde¹²⁸ Kilisenin bu duyarsızlığı affedilebilir bir şey değildir. McLuhan'a göre belli amaçlar doğrultusunda Greko-Romen dönemde şekillenen, matbaa teknolojisi sonrasında ciddi meydan okumalarla karşılaşan ve bu meydan okumalara cevap vermek için kendi özgünlüğüne zarar veren yöntemler benimseyen Katolik Kilisesi, mevcut teknolojik ortama uyum sağlayamamakta, bu da onun özgünlüğünü yeniden ele geçirme ve mesajını yaygınlaştırma imkanını zayıflatmaktadır.

McLuhan'a göre Katolik Kilisesinin gençlerin arayışına cevap verememesinin ikinci nedeni, Katolik Kilisesinin sahip olduğu hiyerarşik ve bürokratik yapısıdır. McLuhan, matbaa teknolojisi sonrasında şekillenen yeni kültür dünyası içerisinde Katolik Kilisesi'nin çok daha fazla bürokratik ve merkezi bir yapıya dönüştüğünü belirtmiş, elektronik çağda da böylesi bir yapıyı korumakta ısrar ettiğini öne sürmüştür. Bu nedenle Kilise bugün "bir bürokratik yapı olarak, saçma bir problemler bütünü"ne dönüşmüş durumdadır.¹²⁹ McLuhan'a göre Kilise, Don Quixote'un geleceğe gittiğini varsayarak atını delicesine ortaçağlara sürmesine benzer bir tavır içindedir.¹³⁰ McLuhan'a göre Katolik Kilisesinin mevcut liderliğinin en büyük kusuru, kendisini Batı'nın okuma yazma geleneğinden bir türlü kurtaramamasıdır. Bu durum Kilise'nin yeni iletişim teknolojilerinin belirlediği, her şeyin bir anda olup bittiği ve herkesin herkesten haberdar olduğu, evrensellik düşüncesinin temel değer halini aldığı ve bir kez daha işitsel uzama geri dönüldüğü "küresel köy"de kendi yerini bulamamasına neden olmaktadır. Batılı görsel kültürde ısrar eden bir Kilise'nin bu yeni ortamda, merkezî, idari ve bürokratik bir formda, hantal bir işleyiş çerçevesinde hareket etme imkanı yoktur.¹³¹ Her ne kadar Kilise, elektronik iletişim teknolojisinin belirlediği yeni ayin formlarını üretebilecek bir kapasitede olsa da buna hevesli görünmemektedir.¹³² McLuhan'a göre, matbaa teknolojisi sayesinde "geç dönem Ortaçağ görsel vurgusu ayinleri ne kadar

¹²⁸ Marshall McLuhan, "Our Only Hope is Apocalypse," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999, s. 60.

¹²⁹ Marshall McLuhan, "Electronic Consciousness and the Church," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999, s. 83.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid., s. 86.

¹³² McLuhan, "The De-Romanization of the American Catholic Church," s. 55.

bulandırdıysa, bugün elektronik alanın baskısı ayinleri o kadar berraklaştırmıştır.”¹³³ Artık Kilise, matbaa teknolojisinin üzerindeki deformasyonlardan kurtulmak, yeni döneme ayak uydurmak zorundadır.¹³⁴ Kilise bu çerçevede mevcut katı hiyerarşik ve bürokratik yapılanmasını dağıtmalı, Papa'nın bürokratik bir figür halini alması engellenmelidir. Böylelikle Kilise mistik bir kaynaşma arayışındaki gençlere bir aidiyet ruhu verebilecek ve kendi evrensel misyonunu yerine getirebilecektir.

Marshall McLuhan'ın düşünce dünyası tüm bu nedenlerden ötürü onun Katolik kimliğinden bağımsız ele alınmaz. McLuhan'ın entelektüel yaşamı boyunca tarihsel gelişmeleri, insan ilişkilerini, toplumsal yapıları, kültürel örüntüleri ve teknolojik donanımları açıklama iddiasında olan “düşünce yasaları” ihdas etme gayreti içerisinde olması ancak onun dini kaygıları gözetilerek anlaşılabilir. McLuhan, kendi düşünsel çabasını insanların çok büyük bir kesiminin farkında olmadığı, ancak dünyaya, insan yaşamına ve tarihe biçim veren yasaları keşfetmek olarak tanımlar. Bu çerçevede o ömrünün sonlarına doğru zamanını “medya yasaları” üzerine, daha önceki tezlerini özetleyecek ve daha arı duru hale getirecek bir kitap yazmaya ayırır. Ne yazık ki bu kitap, yazarının yaşadığı sağlık problemleri dolayısıyla bir türlü tamamlanamaz ve McLuhan'ın ölümünden sonra oğlu Eric McLuhan'ın gayretleriyle ve ikisinin imzasıyla 1988 yılında **Medya Yasaları** başlığı altında yayımlanır. McLuhan'ın “retorikten ve gramerden yana” gördüğü Vico ve Bacon'a olan yakınlığının kendisi ele verdiği kitabın alt başlığı yine bu yakınlıkla ilgili olarak “Yeni Bilim”dir.¹³⁵

Yıllar yılı kendi entelektüel çabasını “sürekli irdeleme” yaklaşımı çerçevesinde anlamlandırdığını ifade eden, kuramsal bilgiyi ve argüman mantığını kısırlaştırıcı bulan ve derinlemesine incelemenin gerekliliğine inandığını belirten McLuhan, son dönemlerinde daha önceki “tez”lerini “yasa”laştırma gayreti içerisine girmiştir. Söz konusu yasalar toplumsal dönüşümün ana aktörü ve tarihin motoru medya teknolojilerini açıklama amacı güttüğünden, McLuhan toplumun işleyişi ve tarihin akışı hakkında makro bir kuram ortaya koymaya çalışmıştır. McLuhan esasında, bunu yaparken 1950'lerin ortalarından beri öne sürdüğü tezlerden farklı tezler öne

¹³³ McLuhan, **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, s. 194.

¹³⁴ McLuhan, "Keys to the Electronic Revolution: First Conversation with Pierre Babin," s. 49.

¹³⁵ McLuhan ve McLuhan, **Laws of Media: The New Science**, s. x.

sürmemiş, yalnızca tıp biliminin bazı verilerinden hareketle sabık tezlerini derinleştirmeye ve geçerliliklerini ispat etmeye çalışmıştır. McLuhan, bu noktada insan beyninin bilişsel haritası hakkındaki “yeni bulgular”dan kalkarak kendi tezlerine bir tür “bilimsel dayanak noktası” oluşturmak ister gibidir. Bu noktada Robert J. Trotter’ın beynin fizyolojisinden hareketle geliştirdiği bilişsel kuramına başvuran McLuhan, beynin sağ yarımküresi ve sol yarımküresi arasındaki farklılıklardan hareketle daha önce ortaya koyduğu sıcak-soğuk, görsel-işitsel, yazılı-sözlü karşıtlıkları ile anlatmaya çalıştıklarını derinleştirmeye çalışır. Trotter’a göre beynin sol yarımküresi mantıksal, matematiksel, çizgisel, sıralı, analitik, ayrıntılı ve zihinsel faaliyetleri, sağ yarım küresi ise bütünsel, sanatsal, sembolik, sentetik, sezgisel ve yaratıcı faaliyetleri komuta etmektedir. McLuhan otuz yıldır sıcak-soğuk, görsel-işitsel, yazılı-sözlü vb. gibi karşıtlıklar çerçevesinde geliştirdiği tezlerin beynin bu iki yarıküresindeki farklılıkları keşfederek yeni bir anlayış geliştiren tıp tarafından da doğrulandığını belirtir. Bu çerçevede McLuhan okuryazar kültürün ve endüstri kapitalizminin temsil ettiği Birinci Dünyanın ayırt edici özelliklerinin beynin sol yarımküresine, fonetik alfabenin olmadığı Üçüncü Dünyanın karakteristikleri ise beynin sağ yarımküresine bakıldığında anlaşılabilir.¹³⁶ McLuhan daha önceki tezlerini derinleştirmek amacıyla beynin sol yarımküresinin görsel uzamla, sağ yarımküresinin ise işitsel uzamla ilintili olduğunu belirtmiştir. McLuhan’a göre mekanik çağda beynin sol yarımküresi insanlara ve topluma hükmediyorken, elektronik çağda artık beynin sağ yarımküresi çok daha hakim bir konum elde etmiştir. McLuhan, halihazırda beynin sağ yarımküresinin niteliklerine daha fazla ayrıcalık verilmesine “sol yarımküre insanları”nın bir türlü anlam veremediklerini belirtir.¹³⁷ McLuhan elektronik çağda, Batı kültürünün bilişsel biçimlerinin sol yarımküreden sağ yarımküreye doğru hareket etmesi hasebiyle iletişimin “sağ yarımküre modeli”nin gerekli olduğunu öne sürer.¹³⁸ McLuhan’a göre sol yarımküre “eski bilim”i, sağ yarımküre ise “yeni bilim”i temsil etmektedir.¹³⁹

Son dönemlerdeki kaygısı, “herkesin test edebileceği”, bütün iletişim ortamlarını kapsayacak, onların ortak özellikleri ve işlevlerini açıklayacak evrensel yasalar

¹³⁶ Ibid., s. 67-69.

¹³⁷ Ibid., s. 69.

¹³⁸ Ibid., s. 91.

¹³⁹ Ibid., s. 220.

bulmak¹⁴⁰ olan McLuhan bu çerçevede önce bir makalede¹⁴¹ dile getirdiği dört yasayı, daha sonra ayrıntılandırmaya çalışmış, içerisinde insan gücünün yer aldığı her şey için bu dört yasanın geçerli olduğunu öne sürmüştür. McLuhan'a göre bütün teknolojiler de dahil olmak üzere insan gücünün dahil olduğu bütün faaliyetler ve ürünler, her toplumda ve bütün zamanlarda bu dört yasaya bağlı olarak hayat bulur. Birinci "yasa"ya göre, her teknoloji (ürün vd.) bir insan uzvunun bir uzantısı olarak, onu desteklemek amacıyla gündeme gelir. İkinci "yasa", her yeni teknolojinin eski teknolojilerin egemenliklerini sarsıp onların egemen konumlarını devraldığını ortaya koyar. Üçüncü "yasa" ile anlatılmak istenen, her yeni teknolojinin modası geçmiş teknolojilerin ya da doğanın bazı işlevlerini sürdürmeye devam ettiği ve yeni teknolojilerin eski teknolojileri kendi içerikleri haline getirdiğidir. Dördüncü yasa ise, kendisine aşırı yüklenen her teknolojinin işlevsiz kalacağını belirtmektedir.¹⁴² Buna göre birinci yasaya uçakların insanların ayaklarının bir uzantısı olmalarını ve onların seyahat ihtiyaçlarını karşılamalarını, ikinci yasaya bilgisayarın daktiloyu yerinden etmesini, üçüncü yasaya ateşli silahların kesici savaş aletlerinin işlevini sürdürmesini ve dördüncü yasaya hızlı seyahate imkan tanıyan kişisel otomobillerin, beraberinde getirdikleri trafik tıkanıklığı dolayısıyla seyahat imkanını ortadan kaldırmasını örnek gösterebiliriz. McLuhan bu dört yasa dışında en azından bir "yasa" daha bulmak istemiş, ancak bulamamıştır.¹⁴³ McLuhan'a göre iletişim teknolojileri de dahil olmak üzere insan yapımı olan her şey, neyin uzantısı olduğu, neyi anlamsız kılıp modasını geçirdiği, eski teknolojinin hangi işlevini sürdürdüğü ve işlevsiz kılınma potansiyelinin olup olmadığı soruları çerçevesinde anlamlandırılmalıdır. Önce medyanın yasalarını keşfetme amacı güden McLuhan,

¹⁴⁰ Ibid., s. viii.

¹⁴¹ Marshall McLuhan, "McLuhan's Laws of Media," **Technology and Culture**, C. 16, No. 1, 1975.

¹⁴² McLuhan ve McLuhan, **Laws of Media: The New Science**. McLuhan'ın bu tezlerine daha önceki çalışmalarında dağınık bir biçimde rastlamak mümkündür. Örneğin her yeni teknolojinin modası geçmiş teknolojilerin ya da doğanın bazı işlevlerini sürdürmeye devam ettiği yönündeki tezi, 1970 yılında yayımlanan şu kitabının ana teması durumundadır Marshall McLuhan ve Wilfred Watson, **From Cliche to Archetype**, New York, Viking Press, 1970. Bunun yanında diğer üç tez de **Medyayı Anlamak**'ta işlenmektedir. McLuhan'ın bu tezlerini birer "yasa" olarak takdim etmesi, düşüncelerini "ölümsüz" kılma arayışı içerisinde olması ile ilgili olduğu kadar, Shannon-Weaver iletişim çalışmaları modeli ile hesaplaşma girişiminden de kaynaklanmaktadır. McLuhan'a göre bu model, "sol yarımküre düşüncesi"ne göre hareket etmekte ve bu nedenle çizgisel ve mantıksal bir özellik göstermektedir. McLuhan'a göre kendi yasaları hiçbir şeyi tek nedene bağlamamakta ve "sağ yarımküre düşüncesi"ne göre hareket etmektedir.

¹⁴³ McLuhan ve McLuhan, **Laws of Media: The New Science**, s. 7.

daha sonra bu dört yasanın (uzantı, yerinden etme, telafi etme ve tersine döndürme) yalnızca iletişim teknolojileri için değil insan emeğinin olduğu her şey için, örneğin “bütün prosedürler, üsluplar, nesnelere, bütün şiirler, şarkılar, resimler, hileler, küçük aletler, teoriler, teknolojiler” söz konusu olduğunda geçerli olduğunu öne sürer.¹⁴⁴

McLuhan'ın bu katı determinist ve evrenselci tutumu son derece ironik bir biçimde, tarihin yasalarını keşfetme arayışı içerisindeki on dokuzuncu yüzyıl Batılı düşünürlerinin tutumları ile göz ardı edilemeyecek bir yakınlık göstermektedir. Entelektüel kariyeri boyunca, özellikle modernlik sonrasında Batı dünyasının kültürel üstünlük varsayımlarını eleştiren McLuhan, evrensel yasalar ihdas ederken, bir yandan “elektronik iletişim teknolojileri”ne doğrudan ve yoğun bir biçimde muhatap olan Batılı toplumlardaki gözlemlerinden, bir diğer yandan da bu teknolojilerle dolaylı ve çok daha seyrek bir biçimde muhatap olan Batı dışı toplumlar hakkında ikinci el kaynaklardan topladığı bilgilerden hareket etmiştir. McLuhan, elektronik çağı çözümlerken ya da Batılı toplumlar ve Batı dışı toplumlar arasındaki buluşma noktasını işaret ederken, bir tarafta Batı tarihinin yaşadığı dönüşüm ve çalkantıları ayrıntılı bir biçimde ele almış, diğer tarafta ise işitsel uzamda dondurulmuş, hareketsiz bir tarih-dışı varlık varsaymış ve ona yalnızca ihtiyaç duyduğunda referans vermekle yetinmiştir.

McLuhan'a göre Batı dünyası elektronik iletişim teknolojileri sayesinde Batılı kimliğinden uzaklaşmakta ve Doğululaşmaktadır. Oysa “Doğu”nun Batı'nın dünya siyasi egemenliğinden bu yana ne tür dönüşümlerle karşı karşıya kaldığı bütünüyle tartışma dışı kalmaktadır. McLuhan, Batılı devletlerin dünya siyasetinde söz sahibi olmaya başladıkları andan itibaren sözde “işitsel uzam” a tanıklık eden toplumların yaşadığı karmaşık değişim ve dönüşüm süreçlerini görememektedir. Bu toplumların modernlik sonrasında geçmişlerine nazaran yaşadıkları hızlı dönüşümler, tarih sahnesine son derece kendine özgü, pek çok farklı model çıkarmış olsa da McLuhan için söz konusu toplumlar, tek bir model çerçevesinde değerlendirilmekte ve bu modele Batılı toplumların tarihsel gelişimi açıklanırken başvurulmaktadır. Böylelikle, tüm dünya toplumlarının gelişim ve dönüşüm seyrini açıklama iddiasındaki yasalar, “Batılı olmayan toplumlar”ı kurgusal bir bilgi bağlamına

¹⁴⁴ Ibid., s. ix.

dayanmaktadır. Burada McLuhan'ın işitsel uzamı olumlaması ve "ilkel toplumlar"ı bu bağlamda değerlendirmesinin ise tartışmamız açısından hiçbir önemi yoktur.

Bu noktalar aslında McLuhan ve tarihin yasalarını keşfetme arayışındaki on dokuzuncu yüzyılın "büyük Batılı kuramcılar"ı arasındaki ortaklıklara işaret etmektedir. Böylesi ortaklıkların yeşerdiği bağlam, "kategorik düşünme"nin kabul gördüğü ve anakronizmin egemen olduğu bir ortamdır. McLuhan ve söz konusu düşünürler arasındaki bir diğer benzerlik, her birinin bir "dini motivasyon"a sahip oluşudur. Auguste Comte örneğinde bunun adı insanlık dini oluyorken, McLuhan'da bunun adı Yeni Bilim olmaktadır. Nasıl ki Comte bilimin işlevinin toplumun yasalarını bulmak olduğuna inanıyorsa, McLuhan da kendi zihinsel uğraşını medya yasalarını keşfetmeye hasretmektedir.

3.2. Baudrillard'ın Düşünce Evreni

Jean Baudrillard, hiç kuşkusuz 1960 sonrası Fransız düşüncesinin ve çağdaş Batı felsefesinin önemli simalarından birisidir. Baudrillard, her ne kadar, çağdaş Fransız düşüncesinin dışı açılan yüzlerinden biri olsa da asıl şöhretini Anglo-Sakson dünyada kazanmıştır. Baudrillard'ın bu şöhretinin yolunu açan başlıca gelişme, onun düşüncelerini önemseyen bir entelektüel çevrenin varlığı ve bu çevrede yer alan entelektüellerin Baudrillard'ın metinlerini İngilizceye aktarma ve düşüncelerini farklı toplumsal görüngüler üzerinde uygulama konusunda gösterdikleri yoğun çabadır. Baudrillard'ın eserlerinin büyük bir çoğunluğu Türkçeye de çevrilmiş ancak Türk düşünce dünyasında Baudrillard'ın bu eserlerinde dile getirilen düşünceler hakkında ancak sınırlı sayıda eleştiri ve değerlendirme üretilebilmiştir. Baudrillard'ın önce Batı dünyasında, daha sonra da Batı dışı dünyada ün kazanmasının çok temel bir nedeni de, 1980'li yıllardan itibaren postmodernizmin yıldızının yükselmesi ve Baudrillard'ın postmodernizmin peygamberlerinden birisi olarak takdim edilmesidir. Bunun yanında 1991 yılındaki Körfez Savaşı sonrasında Baudrillard'ın ismi, daha da fazla şöhret bulmuş, düşünceleri 11 Eylül saldırıları sonrasında çok daha geniş bir izleyici kitlesinin ilgisini çekmiştir. Baudrillard'ın bu saldırılar sonrasında Amerikan sistemi hakkında yaptığı radikal eleştiriler onu bir "kamusal entelektüel"e dönüştürmüş, büyük oranda onun düşünce dünyasından esinlenilerek kurgulandığı

iddia edilen **Matrix** filmlerinin büyük bir üne kavuşması ise onu popüler bir ilginin odağı haline getirmiştir.

Baudrillard'ın ilk iki eserinde Marksist çözümleme yöntemleri diğer eserlerine nazaran çok daha belirgindir. Baudrillard, Marksizmin sistem karşıtı düşünürler için başlıca çözümleme yöntemi olduğu bir dönemde yetişmiş ve düşünce üretmeye başlamıştır. Daha önce ifade etmeye çalıştığımız gibi Baudrillard'ın 1950'li ve 60'lı yıllardaki entelektüel ve siyasi çevresi için Marksizm hem bir çözümleme yöntemi hem de yeni bir toplum düzeni vaat etmektedir. Ne var ki Baudrillard dahil olmak üzere dönemin birçok entelektüeli için Marksizm, dört başı mamur bir gelecek projesi sunmuyor, bir yandan mevcut kapitalist toplum düzeninin anlaşılması ve çözümlenmesi noktasında radikal bir bilinç oluşturuyor, bir diğer yandan da yeni gelecek projelerinin inşası için bir zemin sağlıyordu. Söz konusu Marksizm, önemli oranda Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'da ve İtalya'da Marksizmin yeni formları üzerinde düşünen filozofların süzgecinden geçmiş bir biçimde Baudrillard'ın düşünsel ve siyasal ufkunda yer etmiştir. Bu filozofların metinlerinde, Marksizmin öznesini yitirme süreci ele alınmış ve bu çerçevede Marksizmin toplum tanımına ve ekonomizmine köklü eleştiriler yöneltilmiştir. Ne var ki Marksizm dışında alternatif bir "siyasal bilinç" imkanının varlığına inanılmadığı için de Marksizmin yeni formları üzerinde düşünmekten de vazgeçmemişlerdir. Bu doğrultuda, geleneksel Marksizmin önemsemediği "üst-yapı" formlarının ve bunlar içerisinde de özellikle sanatın sağlayabileceği kurtuluş imkanları üzerinde durulmuştur. Baudrillard'ın ve ait olduğu entelektüel ve siyasi çevrenin Marksizm anlayışı büyük oranda bu düşünce geleneğinden beslenmiş ve bu nedenle de ekonomik determinizme, Marksizmin geleneksel özne tanımına ve üretim temelli toplum düşüncesine başından beri karşı çıkmıştır. Baudrillard için Marksizm, gündelik hayatını ona göre planladığı ve siyasal ve entelektüel umutlarının tümünü kendisine yüklediği bir politik ideal değil, büyük oranda çağdaş kapitalizm eleştirisinde yararlandığı bir kuramsal araç, radikal bir toplumsal bilincin inşası noktasında yine de yararlı gördüğü, eksik ama işlevsel bir çerçevedir. Dolayısıyla Baudrillard'ın Marksizmden koparak yeni düşünce ufuklarına açıldığı iddia edilmeden önce, onun "Marksistliği"nin bu özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Baudrillard'ın **Üretim Aynası**'ndan sonra Marksizmi artık yetersiz gördüğü kendi ifadeleriyle sabittir. Ancak bu yetersizliğin nedeni, Baudrillard'ın farklı bir "siyasal konum" benimsemiş olması değil, Marksizmi yeterince "radikal" bulmaması, bu nedenle de diğer bütün ideolojiler gibi kapitalizmin meşrulaştırılmasına hizmet ettiği inanınca sahip olmasıdır. Baudrillard'ın 1968 sonrasında Marksizme getirdiği en temel eleştiri, yeterince radikal olmadığı ve Marksist ekonomi-politiğin mevcut toplumsal yapının eleştirisi noktasında yetersiz kaldığıdır. Baudrillard'ın söz konusu eserinde ve onu izleyen çalışmalarında gündeme getirdiği Marksizm eleştirisi, önemli oranda Marksist değer kuramına yönelmiştir. Ancak bu, Baudrillard'ın düşüncelerinin adı geçen dönemlerden itibaren Marksist değer kuramına bir tepki çerçevesinde oluştuğunu iddia etmek, onun düşünce çizgisini Marksizme verilmiş bir tepkiye indirgemek anlamına gelmemelidir. Baudrillard'ın **Göstergenin Ekonomi Politikasının Eleştirisi**'nden sonraki eserlerini Marksizme verilmiş bir tepkiye indirgeme hatası önemli oranda neo-Marksist araştırmacıların konuyla ilgili eserlerinde karşımıza çıkmakta, ancak ne yazık ki Baudrillard hakkında genel bir yanlış kanının oluşmasına yol açmaktadır.

Baudrillard'ın Marksist değer kuramına getirdiği eleştiri, çağdaş düşünce tarihi içerisinde Marksizme yöneltilmiş ciddi eleştirilerden bir tanesidir. Bunun en önemli nedeni, Baudrillard'ın Marksizmi dogmatik bir tarzda ele almamasıdır. Çünkü Baudrillard'ın düşünsel gelişimi içerisinde Marksizm hiçbir zaman baş aktör olmamıştır. Marx'ın düşüncelerini çekici bulan Baudrillard, aynı zamanda Barthes'ın göstergebilim yaklaşımından, Saussure'ün dilbiliminden, Lefebvre'nin gündelik hayat çözümlerinden, Bataille başta olmak üzere kültürel antropolojiyi bir tür Batı eleştirisi üretmek üzere kullanan düşünürlerden, psikanalizden, Nietzsche'nin kültür eleştirisinden ve patafizikten de ciddi oranda etkilenmiş ve daha ilk eseri **Nesneler Sistemi**'nde en az Marksist çözümlene yöntemi kadar bu yaklaşımlardan da faydalanmıştır. Baudrillard'ın bu kaynaklarına ilerleyen dönemlerde, yeni kaynaklar da etkilenmiş ve Baudrillard tüm bunları harmanlayarak kendi tarzını yaratmaya çalışmıştır.

Baudrillard'ın bir entelektüel olarak sahip olduğu başlıca kaygı, yaşadığı toplumun egemen sisteminin radikal bir çözümlenmesini ve eleştirisini yapmak olmuştur. Söz konusu kaygıyı Baudrillard'ın ilk eserinden son eserine kadar hemen

her çalışmasında görebilmek mümkündür. Baudrillard, bu çerçevede yaşadığı toplumun gösterge sistemlerini, çağdaş dünyanın kültürel yapısını çözümleme arayışını daima sürdürmüştür. Baudrillard'ın çalışmalarının başlangıç noktasında klasik Marksizmin “üst-yapı unsurları” olarak nitelediği, bu nedenle de önemsemediği kültürel formların analizi yer alır. Önemsenmeyen ve “yüzeysel” olarak görülen unsurlar, entelektüel hayatı boyunca Baudrillard'ın hep ilgisine mazhar olmuş, hayatın mikro süreçlerinden hareketle kendi genel çerçevesini oluşturmaya çalışmıştır.

Baudrillard, çağdaşı pek çok entelektüel gibi, yaşadığı dönemin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldakinden çok daha karmaşık iktidar yapılarına, toplumsal ilişki ağlarına ve kültürel mekanizmalara sahip olduğuna inanmış ve bu nedenle de mevcut karmaşık görüngüleri analiz edebilmek için çok katmanlı kuramsal araçlara ihtiyaç olduğunu düşünmüştür. Bu düşünce, önemli oranda, kapitalizmin yeni bir aşamaya tanıklık ettiği, daha açık bir ifadeyle rekabetçi pazar kapitalizmden tekeli kapitalizme geçildiği yönündeki tespiti dayanır. Bu tespitten hareket eden Baudrillard, kapitalizmin bu yeni aşamasında tüketim süreçlerinin toplumsal örgütlenmenin temeline yerleştiğini öne sürmüştür. Bu, yeni üretim teknolojilerinin ortaya çıkmasına paralel olarak aynı anda her yerde olabilen ürünlerin ve sınırsız tüketim iştahının çerçevesini çizdiği bir kapitalist aşama ile karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmektedir. Baudrillard, çağdaş Batı toplumunda gün yüzüne çıkan yeni kapitalist örgütlenmenin önemli oranda sömürge krizi ile ilgili olduğunun da farkındadır ve bu noktada Lefebvre'nin 1960'tan itibaren “neo-kapitalizm”in yöneticilerinin Fransa'da ve diğer Avrupa ülkelerinde, sömürgelerin düşük verimi ve yüksek siyasal maliyetleri dolayısıyla, yeni bir strateji benimsedikleri, yeni yatırımlar yaparak iç piyasaları yeni bir mantıkla dizayn ettikleri¹⁴⁵ yönündeki tespitinden beslenmiştir.

Baudrillard, Marksist düşünce geleneğinin ve liberal iktisat kuramının pasif ve yalıtılmış olarak algıladıkları ve bu nedenle de yeterli önemi kendilerinden esirgedikleri nesnelere esasında gündelik hayatı düzenleyen bir sistem meydana getirdiğini ve çağdaş kapitalizmin en temel alâmetifarikasının bu nesnelere sistemi

¹⁴⁵ Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, s. 63.

olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Baudrillard'ın hareket noktası, üretime ve tüketime konu olan herhangi bir nesnenin artık basit bir ürün olarak değil, bir gösterge olarak algılanması gerektiği yönündeki kanaatidir. Baudrillard'a göre tüketim ve göstergeler arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur ve bu ikisi birbirinin ayrılmaz parçasıdır. Baudrillard, tüketimin bir "gösterge içirme ve göstergeler tarafından içerilme süreci" olduğuna inanmaktadır.¹⁴⁶ Gelinek nokta, Baudrillard'a göre kapitalizmin yeni bir örgütlenme mantığı içerisinde işlediği ve anlamlandırma biçimlerinin kendilerine has kurallar ve mantıklar ürettiği bir noktadır. Bu kurallar ve mantıklar Baudrillard'ın eserlerinde "kod" kavramı ile ifadesini bulur. Kod, gerçeğin ıskalanmasına yardımcı olan, daha doğru bir ifadeyle buna imkan tanıyan şeyin adıdır. Baudrillard, tüketim nesnelere somut ihtiyaçların karşılığı olan maddi nesnelere olarak değil, sonsuz arzuların muhatabı olan ve bir anlamlandırma sistemi inşa eden bir yapı olarak görmek gerektiğini iddia eder. Baudrillard'a göre bu, kapitalizmin yeni bir tarihsel aşamasına karşılık gelmektedir.

Entelektüel ilgilerinin geçmişinden bahsederken "hatırladığım ilk takıntı nesne takıntısı"¹⁴⁷ diyen Baudrillard, ilk çalışmalarında özellikle tüketim nesnelere basit birer "nesne" olmaktan birer "gösterge" olma süreçlerine doğru evrilişinin hikayesini anlatır. Baudrillard, daha sonraki çalışmalarında sürdüreceği tüketim toplumu analizlerinin ilk örneklerini **Nesneler Sistemi**'nde vermektedir. Baudrillard, son dönemlerde kaleme aldığı **Anahtar Sözcükler** isimli çalışmasında nesne sorununa duyduğu ilginin nedenleri hakkında açık bir fikir vermektedir: "Başlangıçtan bu yana nesne benim için en önemli sözcük olmuştur. Bu bakış açısını yeğlememin nedeni özne sorunsalından kaçabilmektir. Düşüncenin sürekli nesne sorunu üzerinde yoğunlaşmasının nedeni alternatif bir seçenek sunduğuna inanmamdır. Bunun aynı zamanda yaşadığımız çağla da ilgisi var. 1960'lı yıllarda üretim, öncelikli konumunu yitirmiş ve tüketim olgusu nesnelere ön plana çıkarmıştı. Asıl ilgilendiğim konu imal edilmiş bir nesneden çok nesnelere oluşturduğu göstergeler sistemi ve aralarında kurdukları söz-dizimsel ilişkilerdir. Özellikle de tüketim ve kâr gibi şeylerin maddi gücünden dem vurulan bir dünyada nesnelere çok da gerçekçi olmayan bir dünyaya gönderme yaptıklarını fark etmişim. Oysa bana

¹⁴⁶ Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, s. 239.

¹⁴⁷ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, s. 3.

göre nesnelere, içinde yer aldıkları göstergeler dünyasında, kullanım değerinin elinden çok hızlı bir şekilde kaçarak kendi aralarında oyun oynamaya, bir ilişki kurmaya başlamaktaydılar. (...) Nesnenin pasif konumundan çıkarak bir tür özerkliğe sahip olabileceği, hatta kendisini egemenlik altına almaya çalışan öznenin intikam alma kapasitesine sahip olduğunu düşünüyordum. Nesnelere kendilerinden her zaman istediğimiz gibi yararlanabileceğimiz dilsiz ve edilgen bir evren gibi algılanmışlardır; oysa ben bu evrenin bizim ona söylediklerimizden başka söyleyecek şeyleri olduğunu düşünüyorum, çünkü nesne, göstergenin gösterdiği 'şeyin' önüne geçtiği, onu gizlediği ve hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı bir evrende yaşamaya başlamıştı. Dolayısıyla nesne, gerçek dünyanın varlığı kadar yokluğunu da ortaya koymanın yanı sıra, özellikle de öznenin yokluğunun altını çiziyordu.”¹⁴⁸ Bu ifadeler Baudrillard'ın düşünsel serüvenindeki sürekliliğe dikkat çekmesi açısından da dikkate değerdir. Baudrillard, nesne sorunsalı ile bütün entelektüel yaşamı boyunca ilgilenmeye devam edecektir.

Buna göre tüketim toplumu tarihte ilk kez bireylere bütünsel bir tatmin sunmakta, tüketim sistemi otantik bir dil ve yeni bir kültür inşa etmekte, bu kültür içerisinde tüketim bireysel ve kolektif ifade araçlarına dönüşmektedir.¹⁴⁹ Bunun yanında “özgürlük” simgesi altındaki rekabet ideolojisi de bir zamanlar üretimin altın kuralı iken artık bütünüyle tüketimin alanına kaymaktadır.¹⁵⁰ Baudrillard'a göre Batı toplumunda insanlar, artık başkalarının elinde olmayı edinme yarışı içerisindeyler.¹⁵¹ Göstergelerin egemenliği altındaki tüketim toplumunda bireylerin kendi kaderlerini tayin edebilecekleri yönünde bir aldatmaya muhatap olduklarını öne süren Baudrillard'a göre tüketim süreci yalnızca nesnelere değil, aynı zamanda toplumla ve dünyayla aktif bir ilişki biçimini bünyesinde barındırır.¹⁵² Yaşadığımız çağda “tüketimin nesnesi olmak için, nesnenin gösterge olması gerekir.”¹⁵³ Nasıl ki endüstri devrimi nesnelere seri üretimini beraberinde getirdiyse artık göstergelerin de seri üretimi (göstergelerin sonsuz oyunu) söz konusudur. Baudrillard, bu tezini

¹⁴⁸ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 17-19.

¹⁴⁹ Jean Baudrillard, "The System of Objects," **Jean Baudrillard: Selected Writings**, Ed., Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 2001, s. 15.

¹⁵⁰ *Ibid.*, s. 14.

¹⁵¹ Baudrillard, bu problemin “Doğu” için ertelendiğini öne sürer. *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, s. 24.

¹⁵³ *Ibid.*, s. 25.

ortaya atarken Barthes'ın düşünceleri yanında Walter Benjamin'in modern sanat hakkında yaptığı çözümlerden de yararlanmaktadır.

Baudrillard toplumsal düzenin ana bileşenlerinden birisi haline gelen tüketim olgusunun, göstergeleri temel alan dilbilimsel kategoriler aracılığıyla çözümlenmesi gerektiği fikrini savunur.¹⁵⁴ Baudrillard'ı bu tezi savunmaya sevk eden başlıca neden, onun reklamların bir dil gibi kodlandığı yönündeki yaklaşımıdır. Baudrillard, McLuhan'ın ilk eseri **Mekanik Gelin**'de yaptığına benzer bir biçimde reklam metinlerini merkeze almaktadır. Ancak burada Baudrillard'ın yararlandığı kişi McLuhan değil, Barthes'tır. Baudrillard, Barthes'ın “göstergelerin sonsuz oyunu” kavramını esas almakta ve göstergelerin bu oyunu aracılığıyla anlam üreten herhangi bir söylemin bir “metin” gibi ele alınması gerektiği yaklaşımına yaslanmaktadır.

Baudrillard, ilk iki kitabında da mülkiyet ilişkileri ve nesne problemini ekonomik bir kategoriye hapsettiği için Marksist değer kuramına ciddi eleştiriler yöneltmiş ve mülkiyet probleminin kültürel ve toplumsal kategoriler etrafında incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Bunun nedeni daha önce de ifade ettiğimiz gibi üretimin değil tüketimin belirleyici olduğu bir toplum tipinin Batı dünyasını egemenliği altına almasıdır. Marksist değer kuramına göre, toplum üretim ilişkileri temelinde oluşmuş, üretim araçlarına sahip olanlar iktidarın da sahibi olmuşlardır. Marx “değer” kavramını ekonomik kategoriler çerçevesinde tanımlamış ve bir metanın kullanım değeri ve değişim değeri bağlamında toplumsal hayatı biçimlendirdiğini öne sürmüştür. Marx'a göre kapitalizm ile birlikte bir metanın değişim değeri kullanım değerinin önüne geçmiş ve onu tahakküm altına almıştır. Kapitalizmin alternatifi olarak sunulan komünizm ise metanın kullanım değerine eski itibarını kazandırma vaadini taşımaktadır. Baudrillard, ilk eserlerinden itibaren söz konusu çözümlenin çağdaş toplumdaki mülkiyet ve iktidar ilişkilerini açıklamaktan yoksun olduğunu öne sürer. Baudrillard'a göre Marksist değer kuramının çağdaş toplumu açıklamadaki en temel yetersizliği, nesnelerin kullanım ve değişim değeri üzerinde durup, gösterge değerini görmezden gelmesidir.

Oysa Baudrillard, nesnelerin gösterge değerinin toplumsal çelişki, çatışma ve bölünmelerin, iktidar yapılarının ve Batılı gündelik hayatın en temel esası olduğuna

¹⁵⁴ Ibid.

inanır. Toplumun bütün alanlarının metalaşması sürecinde artık değişim değerinin kullanım değerini tahakküm altına aldığı tezinden hareket edilemez. Çünkü bu süreçte gösterge değeri, bir nesnenin kullanım değerini de, değişim değerini de yutmuştur. Baudrillard'ın ortaya koyduğu bu değerlendirmenin en temel zaafı, bir metanın tüketim sürecinin bütün Batılı toplumlar için aynı şekilde cereyan ettiğini öne sürüyor oluşudur. Bu yönüyle Baudrillard, aynı toplumda farklı kesimler arasındaki değişik tüketim pratiklerini görmezden gelmiş olmaktadır. Baudrillard'ın “gösterge değeri” kavramı çerçevesinde çağdaş Batı toplumunu analiz etmesi önemli bir açılım sağlamaktaysa da, “kullanım değeri” ve “değişim değeri”nin artık bir anlamının kalmadığını öne sürmesi kabul edilemez. Baudrillard'ın bu değerlendirmeleri yaptığı dönemlerde ve daha sonrasında Batı dünyasında “gösterge değeri”nin tarihin diğer dönemlerine göre çok daha önemli hale geldiği tespiti önemlidir. Ancak farklı toplum kesimlerinde ve zaman dilimlerinde bu durum farklılaşabilmektedir. Kimi zamanlarda, kimisi için, “kullanım değeri”, kimisi için “değişim değeri”, kimisi için ise “gösterge değeri” önde gelmekte, kimisi de bunların bütününe gözeterek metayla ilişki kurmaktadır.

Hiç kuşkusuz Baudrillard'ın bu denli genel kategoriler çerçevesinde konuşması ve kesin sonuçlara varması, çağdaş toplumda artık öznenin bir iradesinin kalmadığına olan mutlak inancından kaynaklanmaktadır. Sonraki eserlerinde tarihin hiçbir döneminde öznenin iradesinin önem arzetmediğini iddia edecek olan Baudrillard, ilk eserlerinde hem liberalizmin rasyonel insan düşüncesine, hem de Marksist devrimci özne tipine karşı, Fransız yapısalcı ve yapısalcılık sonrası düşüncesinin de etkisiyle özne-karşıtı bir kuram geliştirmeye çalışmıştır.

Baudrillard'a göre liberalizmin insan algısı ile Marksist özne yaklaşımının ortak noktası her ikisinin de tarihin inşasında ve dönüştürülmesinde “özne”ye ayrıcalıklı bir konum bahsetmesidir. Baudrillard, için radikal bir toplum kuramı “özne” karşıtı bir tutumla şekillenmeli, nesnelere kurduğu dünyayı çözümlenmelidir. Baudrillard böylelikle, “devrimci özne”lerin merkeze alındığı bir siyaset yerine çok daha radikal bir direniş siyaseti geliştirebilmenin imkanlarını sorgulamak gerektiğini ima eder. Ancak bu imanın farkına varmayan birçok araştırmacı Baudrillard'ın tarihi dönüştürecek yeni bir özne kuramı önermediği için eleştirir. Oysa Baudrillard ne bireysel ne toplumsal öznenin dönüştürücülüğüne inanmaktadır. Çünkü bireyin

gösterge üretme imkanı ve mevcut anlamlandırma pratiklerine karşı koyabilme potansiyeli yoktur. Buna karşılık o yine de Marksist devrim fikrinden farklı olarak, tüketim toplumunda “öngörülemeyen fakat mutlak” bir başkaldırı düşüncesini benimser. Bu anlamda 1968 Mayıs olayları tecrübesini önemli görür. Her ne kadar sürdürülemeyen ve başarıya ulaşamamış olsa da, sistem tarafından öngörülemeyen bir başkaldırıdır bu. Baudrillard’ın **Tüketim Toplumu** isimli kitabının kapanış cümlesi şu şekildedir: “1968 Mayısındaki kadar beklenmedik, ama gelmesi kesin şiddetli patlamaların ve ani parçalanmaların bu beyaz ayini parçalamaya gelmesini bekleyeceğiz.”¹⁵⁵

Baudrillard’ın gösterge değeri hakkında yaptığı incelemeler Weber’in toplumsal statü çözümlerini ve Veblen’in gösterişçi tüketim analizlerini de hatırlatır niteliktedir. Bu analizlerin ortak noktası, Batı toplumunu tüketim süreçlerini merkeze alarak ve bu süreçlerin toplumsal itibar ile ilintisini kurarak incelemeleridir. Ulaşılan sonuç, toplumsal statülerin üretim ilişkilerindeki konumlarına göre değil, tüketim ilişkilerindeki konumlarına göre belirlendiğidir. Weber’in çalışmalarının Marksist ve neo-Marksist kuramcılar tarafından bütünüyle Marx’ın kuramına verilmiş bir cevap olarak değerlendirilmeleri ile Baudrillard’ın belli bir dönemden sonraki düşüncelerini Marksizme verilmiş bir tepki olarak ele almaları arasında ilginç bir benzerliğin bulunduğunu da burada hatırlatmak yararlı olabilir. Oysa ne Weber ne de Baudrillard’ın düşünce dünyaları buna indirgenemez niteliktedir.

Baudrillard’ın modern Batı toplumunu nitelemek üzere oluşturduğu “tüketim toplumu” çözümlenmesi, onun eleştirel ve radikal bir toplum kuramı ortaya koyma ihtiyacı içerisinde olması ile doğrudan bağlantılıdır. Sosyoloji ve iktisadın tüketim meselesine yaklaşımlarını sorunlu gören Baudrillard, bu iki disiplinin dogmatik yapıları dolayısıyla “tüketim toplumu”nu çözümlenmeye imkan tanıyacak araçlardan yoksun olduğunu öne sürmüştü, bu nedenle de ilk metinlerinde göstergebilim, psikanaliz ve Marksizmi birlikte kullanarak bir yöntem geliştirmeye çabalamıştır. Baudrillard’ın bu çözümlenmelerinin büyük bir bölümü, **Tüketim Toplumu** isimli eserinde ortaya konmuştur. Baudrillard’ın bu metni 1980 sonrasındaki metinlerine nazaran sistematik bir metindir ve esasında sonraki çalışmalarının pek çoğu için bir

¹⁵⁵ Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, s. 245.

hareket noktası oluşturmaktadır. Ne var ki Baudrillard'ın eserinin bu yönü üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu durum, büyük oranda daha önce de söylendiği gibi bu metinlerin “aşılmış” metinler olarak görülüp yeterince değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Baudrillard, Henri Lefebvre'nin 1968 yılında kaleme aldığı **La Vie quotidienne das le monde moderne (Modern Dünyada Gündelik Hayat)** isimli kitabında “günümüz toplumunu nasıl adlandırmalı” sorusuna cevap vermek amacıyla başlattığı tartışmayı sürdürmek üzere bu önemli kitabını kaleme alır. Baudrillard'ın bu kitabının Lefebvre'nin yürütmeye çalıştığı söz konusu tartışma ile ilintisi bugüne kadar kurulmamıştır. Adı geçen eserinde “sanayi toplumu”, “teknoloji toplumu”, “bolluk toplumu” “boş zaman toplumu” ve “tüketim toplumu” adlandırmaları etrafında bir tartışma başlatan Lefebvre, çağdaş toplumu adlandırmak için “tüketim toplumu” tezini savunanların doğru, fakat kaba argümanlar öne sürdüğünü belirtmiştir.¹⁵⁶ Lefebvre, “tüketim toplumu” tezinin eksiklerini gidermek üzere, özellikle reklam olgusundan hareketle birtakım tespitlerde bulunmuş, “tüketim ideolojisi” üzerinde durulması gerektiğine dikkat çekmiş ve çağdaş toplumu adlandırmak için “bürokratik (olarak) yönlendirilmiş tüketim toplumu” kavramını önermiştir.¹⁵⁷ Baudrillard, Lefebvre'nin bıraktığı yerden bu tartışmayı sürdürmüş ve Lefebvre'nin eleştirdiği mevcut tüketim toplumu analizlerini daha geniş bir tartışma zeminine taşımıştır.

Baudrillard, karşı karşıya olduğu toplumu, aleni bir tüketim çılgınlığına duçar olmuş, tüm gizlerin, mesafelerin ve sahnelerin yok olduğu, aleniyet ve mahremiyet arasındaki ilişkinin ortadan kalktığı bir toplum düzeni olarak tanımlar.¹⁵⁸ Baudrillard'ı bu eserleri kaleme almaya iten başlıca saik, Batı toplumunda artık yalnızca emeğin ya da maddi ürünlerin değil, kültür, cinsellik, insan ilişkileri ve kişisel yanlısamaların dahi alınıp satılabilir bir hale gelmesinden duyduğu endişe olsa gerektir.¹⁵⁹ Baudrillard'a göre bu meta mantığı yalnızca kâr amacını değil, aynı zamanda her şeyin gösteriselleşmesini de içermektedir.¹⁶⁰ Söz konusu metalaşma süreci tüketim toplumunda yabancılaşmanın bütün toplumsal süreçleri ve gündelik

¹⁵⁶ Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, s. 51-60.

¹⁵⁷ Ibid., s. 73-111.

¹⁵⁸ Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication," **The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture**, Ed., Hal Poster, Port Townsend, Bay Press, 1988, s. 130.

¹⁵⁹ Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, s. 239.

¹⁶⁰ Ibid.

hayatı sarmasını da beraberinde getirmiştir. Tüketim oyunu, modern ideolojilerin dayandığı kimlik nosyonunun buharlaşmasına yol açmıştır.

Baudrillard'a göre Batı'nın karşı karşıya kaldığı mevcut tüketim toplumu, insanların bolluk içerisinde yaşıyor oldukları anlamına gelmez. Bu, büyük bir yanılsamadır. Tüketim toplumunun özelliği insanların bolluk içerisinde yaşamaları değil, bolluk içerisinde yaşadıklarına inandırılmalarıdır.¹⁶¹ Tüketim olgusunu, Batı toplum düzeninin en önemli ayırt edici vasfı olarak zikreden Baudrillard, onu bir mit olarak değerlendirmekten yanadır ve tüketimin çağdaş toplumun hem kendi üzerine bir söz hem de kendisi ile konuşma biçimi olduğuna inanmaktadır.¹⁶²

Baudrillard'ın ilk dönem eserleri onun daha sonraki eserlerinde daha net bir biçimde çerçevesi çizilecek olan "simülasyon kuramı"nın da ilk işaretlerini verirler. Baudrillard'ın 1960'ların ve 70'lerin Batı dünyasını "gerçek" ve "imge" arasındaki geleneksel ayrımın yitirildiği, dolayısıyla da gerçeğin yutulduğu bir evren olarak değerlendirdiği kitabı 1970 yılında yayımlanmıştır. Baudrillard, söz konusu kitabında, 1930'larda çekilmiş **Praghi Öğrenci** isimli bir sessiz filmde anlatılan öyküden hareketle çağdaş toplumda imge ve gerçek arasındaki ilişkinin nasıl bir boyut kazandığını anlatmaya çalışır. Film, zengin bir kadına âşık fakir bir Praglı öğrencinin aynadaki suretini (imgesini) para ve itibar karşılığında şeytana satması sonrasında gelişen olayları konu edinmektedir. Öğrenci kısa zamanda zengin ve itibarlı birisine dönüşecek ancak zamanla aynada bir suretinin bulunmayışından rahatsız olacaktır. Bir gün aynada kendi suretini gördüğünü sanacak, ancak kısa zamanda karşısında bir ayna bulunmadığı halde imgesinin ona bakmakta olduğunu fark edecektir. Süreç içerisinde imge zaman zaman öğrencinin yerine geçecek ve bu da kahramanımızın hiç hoşuna gitmeyecektir. Sonuçta, öğrenci, imgesini (suretini) yok etmeye karar verecek ve onu öldürecek. Ancak ölenin, öğrencinin imgesi değil öğrencinin kendisi olduğu kısa sürede anlaşılacaktır.¹⁶³ Bu hikayeden kalkarak Baudrillard, çağdaş dünyada suret ve asıl, gerçek ve imge arasındaki ilişkinin tersine döndüğünü anlatmaya çalışır. Artık imge ya da suret bizden öç almaktadır. Bu suret ya da imge, ruh veya gölge olarak adlandırılabilen gibi Nesne olarak da

¹⁶¹ Ibid., s. 241.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., s. 233-236.

adlandırılabilir. Bu, Baudrillard'ın Nesne'yi nasıl gördüğünü bize gösteren en açık noktalardan birisidir. Artık Özne ve Nesne arasındaki ilişki tersine çevrilmiştir. Baudrillard'ın imge ve gerçek arasındaki ilişkiyi yorumlama biçimi onun özne ve nesne meselesine bakışını doğrudan belirler ve aynı zamanda onun düşünce evreninin de en merkezi unsurlarından birisi olan "simülasyon kuramı"nın başlıca zeminini inşa eder. Baudrillard'ın nesnelere sistemi çözümlemesi bu bağlamda esasında imgeler sistemini çözümlemek anlamı taşımaktadır. Baudrillard'a göre "genelleşmiş tüketim sürecinde artık ruh, gölge, ikiz, yansıtılmış olma anlamında imge yoktur. Artık ne varlık çelişkisi ne de varlık ile görünüş sorunsalı vardır. Artık sadece göstergelerin yayını ve alımlanması söz konusudur ve bireysel varlık bu bileşkede ve bu göstergeler hesabında ortadan yok olur."¹⁶⁴ Zira artık ayna ortadan kalkmış onun yerine vitrin geçmiştir. "Birey vitrinde yansımaz, orada soğrulur ve yok olur. *Tüketimin öznesi göstergelerin düzenidir*".¹⁶⁵

Jean Baudrillard'ın gerçek ve imge arasındaki ilişki ya da ilişkisizlikten hareketle geliştirdiği bu düşünceler, onun kuramsal çerçevesi içerisinde her zaman merkezi bir konuma sahip olacaktır. Baudrillard'ın bu ilişki ya da ilişkisizlik bağlamında öne sürdüğü tezlerin ise bugüne kadar Baudrillard araştırmacılarının değinmediği bir etki ile alakalı olduğu kanaatindeyiz. Bu etkinin kaynağında Amerikalı romancı William Faulkner ve 1939 yılında kaleme aldığı **If I Forget Thee, Jerusalem (Wild Palms)** isimli eseri bulunmaktadır.¹⁶⁶ 1952 yılında Fransızcaya çevrilen bu roman¹⁶⁷ iki ayrı kurguyu bir araya getirmekte ve önce 1938 yılında New Orleans, Chicago, Wisconsin, Utah, San Antonio ve Mississippi'de geçen bir aşk hikayesini ve daha sonra da 1927 yılında Mississippi Nehri taşkını sırasında Parchman eyalet

¹⁶⁴ Ibid., s. 239.

¹⁶⁵ Ibid., s. 240.

¹⁶⁶ Bu ilişki üzerinde düşünmemize Charles Hannon'ın 2004 yılında yayımlanan ve Faulkner'in söz konusu romanında geliştirdiği "modernizm eleştirisi"nden ve "postmodern düşünce biçimlerine yaptığı öncülük"ten bahseden **Faulkner and the Discourse of Culture** isimli kitabı imkan tanımıştır. Charles Hannon, **Faulkner and the Discourses of Culture**, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005. Ne var ki, Baudrillard'ın düşünce dünyasına aşina olmadığı anlaşılabilir Hannon'un bu kitabı ne de 1991 yılında yayımlanan "Signification, Simulation, and Containment in If I Forget Thee, Jerusalem" isimli makalesi, bugüne kadar Baudrillard düşüncesi üzerine çalışan araştırmacıların ilgisine mazhar olamamıştır. Charles Hannon, "Signification, Simulation, and Containment in If I Forget Thee, Jerusalem," **The Faulkner Journal**, C. 7, No. 1-2, 1991. Faulkner'in bu romanı, kendi rızası hilafına, ilk olarak yayıncı tarafından **Wild Palms** ismiyle yayımlanmış, daha sonraki baskılarında yukarıdaki başlık kullanılmıştır.

¹⁶⁷ William Faulkner, **Les palmiers sauvages**, Çev., M.E. Coindreau, [Paris], Gallimard, 1952.

hapisanesinde kalan bir mahkumun öyküsünü anlatmaktadır. Faulkner'ın romanının bizim açımızdan dikkat çekici yanı, tüketim alışkanlıkları ve kültürü sayesinde bir metalaşma sürecinin esareti altına giren insanın hikayesini anlatmaya çalışmasıdır. Faulkner, Baudrillard düşüncesinin en önemli dayanak noktalarından birisi olan gerçek, gerçeklik ve temsil bağlamında gerçeğin artık gerçeklikle bağımlı yitirdiğini öne sürmüş ve dolayısıyla da temsil edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu Baudrillard'ın temsil krizi dediği noktadır ve kanaatimizce Baudrillard düşüncesinin en temel dayanak noktalarından bir tanesidir. Bunların yanında insanı nesnelere ve metalar için varolan, onların toplumsal dolaşımına imkan tanıyan bir tür olarak tanımlayan Faulkner, metanın bilinç üzerindeki etkilerinden de bahsetmiş ve anlamın ortadan kaybolduğunu ima etmiştir. Faulkner'ın romanında karşımıza çıkan kavram ve tespitler ile Baudrillard'ın düşünceleri arasında tesadüf sayılamayacak kadar yakın bir ilişki vardır ve bu ilişki bugüne kadar gün yüzüne çıkmamıştır.

Baudrillard, tüketim toplumu çözümlemelerini ve özellikle de gösterge değeri yaklaşımını **Göstergenin Ekonomi Politığının Eleştirisi** isimli kitabında daha da derinleştirir. Baudrillard'a göre, çağdaş toplumu çözümlmek için yapılması gereken araştırmanın "günümüzde yalnızca bir gösterge olarak şifresi çözülebilen ya da tek başına bir meta olarak ölçülebilen hiçbir şeyin (nesne, hizmet, beden, cinsiyet, kültür, bilgi vs.) üretilmediğini ya da değişime tabi tutulmadığını kabullenmesi gerekir."¹⁶⁸ Baudrillard, bu eserle birlikte göstergeleri çok daha karmaşık süreçler olarak değerlendirmeye başlar. Charles Levin, Baudrillard'ın bu eserdeki başlıca amacının, "ekonomi politik eleştirisini gösterge [alanına] taşımak" olduğunu öne sürer.¹⁶⁹ Oysa Baudrillard'ın bu eserdeki temel amacı, çağdaş toplum düzeninin eleştirisidir ve geliştirdiği yaklaşımların tümü ekonomi politik eleştirisinin sınırları içerisine hapsedilemez. Levin, bu eserde Baudrillard'ın hâlâ Marksist bir konuma sahip olduğunu, ancak bir diğer yandan da Marksizmden kopuşunun izlerini vermeye başladığını da belirtir. Levin, bu iddiasını kanıtlamak için Baudrillard'ın bu eserinden itibaren Marksizmin kilit kavramlarından olan **praxis** yerine **pratik**

¹⁶⁸ Baudrillard, **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, s. 147-148.

¹⁶⁹ Charles Levin, "Introduction," **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, St. Louis, Telos, 1981, s. 6.

kavramını kullandığını ifade eder ve bunu Baudrillard'ın kavramsal olarak Marksizmden aşamalı bir biçimde kopuş yaşamasına hamleder.¹⁷⁰ Ne var ki, Baudrillard'ın bu tercihi, söz konusu “kopuş” süreci ile ilgili olmayıp, dönemin genel eğilimini yansıtır niteliktedir. Zira 1960'ların ikinci yarısından itibaren Fransız düşünürleri arasında Marksizmin varoluşsal yorumlarına karşı çıkmak isteyenler, yazılarında **praxis** kavramı yerine **pratik** kavramını kullanmayı yeğlemişler¹⁷¹, 1970'li yıllarda **praxis** kavramı Fransız düşünürleri arasında fazla itibar edilmeyen bir kavram halini almıştır. Baudrillard'ın bu kavramı tercih etmesi ona özgü bir davranış biçimi değildir ve bu denli özel bir ilgiyi hak etmemektedir. Söz konusu kavram tercihi, Baudrillard'ın Marksizmden kopuşunu simgelemez. Hem Baudrillard, kitaplarını kaleme almaya başladığı yıllarda varoluşçu Marksizmle arasına ciddi bir mesafe koymuştur. Oysa Baudrillard'ın bu eseri, Marksizme getirdiği eleştirilerden daha fazla yapısalcılığa getirdiği eleştiriler açısından önemlidir. Yapısalcı geleneğin Baudrillard üzerindeki en temel etkisi, daha önce de belirtildiği gibi, onun “bağımsız ve akıllı özne” tasavvuruna daima kuşku ile yaklaşmasını sağlamak olmuştur. Baudrillard, söz konusu özne yaklaşımını reddetmeye devam etse de, yapısalcılığa “tarihdışı” tutumu dolayısıyla sert eleştiriler yöneltmektedir. Baudrillard'ın bu eleştiriye yapmasındaki temel gerekçe, çağdaş toplum düzeninin ve tahakküm mekanizmalarının tarihsel süreç içerisinde kazandıkları biçimlerin açığa çıkarılması arzusudur. Baudrillard, takip eden çalışmalarında bu konuya eğilecek ve özellikle Rönesans sonrası Batı kültürü içerisinde temsil düzenlerinin gösterdiği özellikleri ortaya koymaya çalışacaktır.

Çağdaş nesne ve anlamlandırma sistemlerini çözümlmek için tarihsel bir arkaplan oluşturmak gerektiğine inanan Baudrillard'ın bu bağlamda, sembolik değiş-tokuş düşüncesini çözümlmelerinin merkezine taşımaya başladığı **Üretimin Aynası** adlı kitabı önceki eserlerinden çok daha fazla, tarihsel bir çözümlme çabasının öne çıktığı bir çalışmadır. Bu tarihsel çözümlme çabası bize aynı zamanda “simülasyon kuramı”nın üzerinde yükseleceği kuramsal zemin hakkında da fikir vermektedir. Baudrillard, bu tarihsel çözümlme denemesiyle aynı zamanda, Batı modernliğinin kaynaklarına ve kapitalizmin varlık buluş sürecine yeni bir bakış açısı getirme

¹⁷⁰ Ibid., s. 29.

¹⁷¹ Descombes, **Modern French Philosophy**, s. 17.

arayışındadır. Baudrillard'ın tarihsel bir çözümleme yöntemi geliştirmekten maksadı, çağdaş dünyadaki anlamlandırma sistemlerinin arzettiği durumu daha iyi kavrayabilmektir. Baudrillard, Marksizmi hem hatalı bir tarihsel yönetime sahip olduğu hem de endüstri ideolojisini yücelterek kapitalizmin meşrulaştırılmasına hizmet ettiği için eleştirmektedir. Baudrillard için Marksizm, artık ihyası mümkün olmayan, tarihi geçmiş bir çözümleme biçimidir. Marksizm, üretim temelli kapitalizm çözümlenmeleri için anlamlı bir kavrayış düzeyini temsil edebilirse de, karşı karşıya kalınan yeni tarihsel evrede Marksizm kapitalizmin “ayna imaj”larını üretmekten başka bir işlev görmemektedir.

Üretimin Aynası ile Baudrillard Marksizmin burjuva toplumunun bir aynası olduğunu öne sürmekte, onu üretimi varoluşun merkezine yerleştirdiği için eleştirmekte ve yeterince radikal olamadığı için suçlamaktadır. Baudrillard'ın Marksizme getirdiği ikinci itiraz Marksizmin herhangi bir değer yasasının değil, simgesel değiş tokuş anlayışının egemen olduğu Batı dışı toplumları açıklamaktan uzak olduğudur. Bir başka deyişle Marksizmin bir antropolojisi yoktur ve bu nedenle Baudrillard, Marksizmi bu denli şiddetli bir biçimde eleştirmektedir. Baudrillard'a göre mevcut Batı modernliğini açıklayabilmek, hem modern öncesi toplumsal formasyonları hem de Batılı olmayan ve simgesel düzenin egemen olduğu toplumları açıklamaya bağlıdır ve Marksizm bunu yapmaktan acizdir. Baudrillard, Marksizme dönük eleştirileri yanında, **Üretimin Aynası**'ndan sonraki eserlerinde tarihdışı bir yöntem benimsemiş olması hasebiyle göstergebilime yönelik eleştirilerde de bulunur. Ne var ki, Baudrillard, göstergebilimi formel bir düşünce sistemi olarak eleştirmeye başlamışsa da, onun kavramsal çerçevesinden uzun süre kurtulamamıştır.

Baudrillard'ın eserleri, en genelde, değer yasalarının bulunmadığı ve sembolik takasın egemen olduğu simgesel evren ile değer yasalarının hükmettiği Batı toplumu arasındaki gerilimin işlendiği, simgesel evren lehine Batı toplumunun eleştirildiği çalışmalar olarak takdim edilebilir. Baudrillard'a göre sorun, Batı dünyasının tersine çevrilmesi imkansız, lineer bir sistem inşa ederek, bu sistemi simgesel evrenin zenginliğine tercih etmesidir.¹⁷² Baudrillard'ın modern Batı toplumuna yönelttiği

¹⁷² Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 34.

eleştirilerin temelinde, değer yasalarının tahakkümü ve bununla beraber gelen metalaşma süreci yatmaktadır. Buna paralel olarak Baudrillard, modern Batı toplumuna dönük pek çok eleştirisini, simgesel evrende normal olarak karşılanan ancak sembolik takastan mahrum olan Batı toplumunda normal-dışı olarak görülen olgu ve süreçler üzerine bina etmiştir. Baudrillard'ın "ölüm" ve "beden" temaları üzerinden geliştirdiği düşünceler böylesi bir bağlamda hayat bulmuştur. Baudrillard'a göre modern Batı dünyasında ölüm hayatın düşmanı, kurtulması gereken bir hastalık, anormal bir olgudur. Oysa simgesel evrende ölüm ve hayat arasındaki ilişki diyalektik bir karşıtlık ilişkisi değildir. Bu evrende normal olarak kabul gören ölüm, hayatla takas edilebilen bir şeydir.¹⁷³ Modern Batı dünyasının örnekliliği ile ölüm belki de tarihte ilk kez "anormal" addedilmekte, ölmek akla getirilmeyecek bir hastalık olarak formüle edilmektedir. Bu nedenle de ölümlerin kalacakları yerler kent mimarisine bir türlü yansımamaktadır.¹⁷⁴ Bugün Batı dünyası, yeni teknolojiler eliyle hayat ve ölüm arasındaki ikiliği, karşıtlığı yok ederek her şeyi tek bir ilkeye indirgemek istemektedir.¹⁷⁵ Aynı şekilde Batı dünyasındaki beden imgesi ile sembolik evrendeki beden düşüncesi arasında çok büyük bir fark vardır. Batı dünyasında beden, kendisine sahip olunan ve üzerinde denetim kurulan bir şeydir. Simgesel evrende beden, her şeyden önce "kutsal bir töz"dür ve yaşamın değil, ritüelin bir simgesidir. Simgesel evrende bedenin sağlıklı ya da hasta olması, güzel ya da çirkin olması önemli değilken, Batı dünyasında önemli olan bedenin fiziksel özellikleridir.¹⁷⁶

Baudrillard'ın ilk metinlerinden itibaren antropolojik araştırma ve verilerden elde edilen kavramları kullanarak Batı toplum tipini çözümlemeye çalışması ve eleştirilerini bu kavramların sunduğu simgesel alanda geliştirmesi onun düşüncelerinin anlaşılması noktasında son derece önemli bir unsurdur. Baudrillard, ilk olarak Mauss'un çerçevesini çizdiği ve daha sonra Lévi-Strauss ve Bataille tarafından daha ayrıntılı bir biçimde ortaya konan ve "ilkel" toplumlar üzerine yapılan araştırmalardan hareketle "modern" Batı toplumunu çözümlemeye çalışan

¹⁷³ Ibid., s. 30-31.

¹⁷⁴ Jean Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, Çev., Oğuz Adanır, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 197.

¹⁷⁵ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 75. Jean Baudrillard, **The Vital Illusion**, Çev., Julia Witwer, New York, Columbia University Press, 2000.

¹⁷⁶ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 32-33.

düşünce geleneğinden öylesine etkilenmiştir ki, Baudrillard'ın söz konusu gelenek içerisinde geliştirilen herhangi bir kavramı kullanmadığı bir eseri yok gibidir. Baudrillard'a göre antropoloji, bir yandan Batılıların anladığı anlamda “kullanım değeri” ve “değişim değeri” anlayışlarının, daha genel olarak da değer olgusunun bulunmadığı toplum ve kültürlerin varlığından söz eden, bir diğer yandan da söz konusu toplum ve kültürlerde nesnelere hiçbir zaman doğrudan değil, daima bir “aşkınlık ve soyutlama aracılığıyla” takas edilebileceklerini gösteren veriler sunmaktadır.¹⁷⁷ Baudrillard, eleştirel antropolojinin verilerinden hareketle, simgesel evrende Batılı anlamda bir biriktirme sürecinin ve fayda endişesinin bulunmadığını, bunun yerine “harcama”, “lüks” “israf”, “kurban” ve armağan gibi süreçlerin toplumsal hayatı biçimlendirdiğini belirtmiş ve anlam üretiminin akılcı bir temelde işleyen değer yasalarına bağlı bulunduğu Batı dünyasını bu süreçlerden yoksun olduğu için olumsuzlamıştır.

Baudrillard Mauss, Bataille ve Lévi-Strauss'un Batılı olmayan toplum modelleri hakkında ortaya koydukları düşüncelerden kalkarak Batı toplum düzenini eleştirmiş, Batılı üstünlük ideolojileri ile kuramsal bir hesaplaşmaya girmiştir. Baudrillard, onun aracılığıyla “ticari değiş-tokuş sürecinin tam aksi yönde ilerleyerek, başka kültürlerde var olmuş, ütopya olarak adlandırılabilir bir şeyden yola çıkarak bizim toplumumuzun politik eleştirisini yaptım”¹⁷⁸ dediği “simgesel değiş-tokuş” kavramı da yine bu düşünce birikiminden devralınmıştır. Baudrillard üzerindeki bu etki bütün eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Yine bu etki çerçevesinde Baudrillard, tüketimi “dil gibi ya da ilkel toplumlardaki akrabalık sistemi gibi bir anlamlandırma düzeni”¹⁷⁹ olarak telakki etmektedir. Baudrillard, aynı etki bağlamında Batı'da gün yüzüne çıkan kapitalizmin insan doğasına aykırı olduğunu da ifade etmiştir. Ona göre insan çok farklı arzularla, fantezilerle yoğrulmuş, farklı güdülerden müteşekkil, aşırı bir enerjiyle yüklü bir yaratıktır. Baudrillard'ın insan algısı özellikle Bataille'in eleştirel antropolojisinden etkilenmiştir ve insanı daha ziyade dinsel metinlerdekine benzer bir biçimde ele almaktadır.

¹⁷⁷ Ibid., s. 24.

¹⁷⁸ Ibid., s. 29-30.

¹⁷⁹ Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, s. 87.

Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm** isimli eserinde en somut haline büründüğü şekliyle, ekonomi, politika ve libidonun önerdiği ve çağdaş dünyada Marksizm, liberalizm ve psikanaliz tarafından temsil edilen “genel kategorilendirme kuramları”nın ötesine geçmeye çalışmış, tüm bu kuramların modern toplumsal oluşumlar için bir “ölme” sürecini temsil eden simgeselliğin önünü kesmek için ortaya atılan değer yasaları bağlamında hareket ettiklerini öne sürmüştür.¹⁸⁰ Batı düşüncesindeki mevcut bütün sistem eleştirilerinin kusurlu olduğuna dolayısıyla da onlara dayanarak herhangi bir radikal eleştiri geliştirme imkanının olmadığına inanan Baudrillard, bu nedenle Saussure’ün anagram (çevrik söz) düşüncesinden, Bataille’ın harcama ve lüksle egemenlik arasında kurduğu bağlantıdan, Mauss’un armağan (değiş-tokuş) yaklaşımından, Nietzsche’nin çözümlenmelerinden ve patafizikten kalkarak radikal bir düşünce geliştirmeye çalışmaktadır. Baudrillard, artık Marksizmin ve Freudculuğun herhangi bir radikalizmi temsil etmekten uzak olduğunu bunun yerine Mauss’un armağan (değiş-tokuş) kuramının ve Saussure’ün anagram (çevrik söz) düşüncesinin çok daha radikal olduğunu belirtmektedir.¹⁸¹

Baudrillard, eleştirel antropolojinin düşünce ve verilerinden ilk üç eserinde özellikle kullandığı imgeleri seçerken yararlanmış, daha sonrasındaki eserlerinde ise onlardan daha ziyade metinlerinin genel kurgusunu oluştururken faydalanmıştır. Baudrillard, Mauss’un “simgesel düzen” kavramını esas alarak radikal bir antropoloji ve tarih okuması ortaya koymaya çalışmaktadır. Baudrillard, anlamlandırma biçimlerinin Rönesans sonrası Batı kültürü içerisindeki karşılıklarını göstermeye çalışırken modern Batı tarihini açıklama iddiasında olan yeni bir yöntem geliştirmeyi amaçlamaktadır. Baudrillard’ın tarih yazımı içerisinde, anlamlandırma biçimlerinin ve özellikle de “gösteren-gösterilen” ilişkisinin arzettiği farklı özelliklerden hareketle çeşitli “tarihsel aşamalar” tespit edilmeye çalışılmaktadır. **Üretimin Aynası** ve onu izleyen çalışmalarında temsil düzenlerinin tarihsel ve güncel karşılıklarını resmetme arzusunda olan Baudrillard’ın temel kaygısı Batı toplumunun tanıklık ettiği “simülasyon çağı”nı çözümlenmek ve simülasyon çağının arkasındaki sistem karşısında radikal bir direniş siyaseti geliştirebilmektir.

¹⁸⁰ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 1.

¹⁸¹ Ibid., s. 2.

Baudrillard, temsil düzenlerinin Rönesans sonrası Batı tarihindeki karşılıkları üzerinde dururken, sembolik takas (değiş-tokuş) nosyonundan ve buna bağlı olarak değer yasaları olarak adlandırdığı “kullanım değeri”, “değişim değeri” ve “gösterge değeri” kavramlarından hareket eder. Baudrillard’ın metinlerinde zaman zaman ütöpik bir toplum tasarımı gibi duran, kendisinin ise modern-öncesi ve çoğunlukla da Batılı olmayan toplumsal formasyonları açıklamak üzere ortaya attığını ifade ettiği ve modern Batı toplumunun ötekisi olarak takdim edilen “simgesel evren”, sembolik takasın en temel toplumsal ve kültürel ilke olarak belirlediği toplum yapısıdır. Baudrillard’a göre modern Batı toplumu sembolik takasın, Mauss’un deyişiyile “armağan”ın, Bataille’in deyişiyile “potlaç”ın ortadan kalktığı toplum türünün adıdır. Bu, bir kırılma sürecidir ve modernlik varlığını bu sürece borçludur.

Rönesans sonrasında Batı’da üç farklı temsil (simülakr) düzeninin gün yüzüne çıktığını ve her bir düzenin bir diğerinden bir “devrim” aracılığıyla ayrıldığını iddia eden¹⁸² Baudrillard, eserlerinde söz konusu temsil düzenlerinin özelliklerini ve gelişim çizgilerini farklı yönleri ile işlemeye çalışmıştır. Baudrillard’ın Rönesans sonrasında ortaya çıkan temsil düzenlerini nasıl yorumladığına geçmeden önce, onun feodal dönemdeki temsil düzenini ele alış tarzından bahsetmek gerekir. Baudrillard’a göre feodal toplum, egemen hiyerarşik yapı dolayısıyla göstergelerin özgürce dolaşamadığı toplum biçimidir. Bu toplumda gösterge, toplumsal konuma bağımlı bir olgudur ve bu nedenle de herhangi bir göstergenin toplumsal konumdan bağımsız bir biçimde yeniden üretilmesi söz konusu olamaz. Bir serfin, bir beyin gündelik hayatına ilişkin herhangi bir göstergeyi kendi hayatına uyarlaması, kendi hayatında onu yeniden üretmesi mümkün değildir. Bu nedenle de bir gösterge gerçekliğin dışında herhangi bir anlama işaret etmemektedir. Bu toplumsal formasyonda ne kopyalamadan, ne öykünmeden, ne modadan, ne de göstergelerin yeniden üretiminden söz edilebilir. Baudrillard’a göre bu dönemde “simgesel iletişim” toplumsal gerçekliğin en temel unsurudur. Simgesel iletişim alanında gösteren ve gösterilen arasında gerçek bir eşgüdüm söz konusudur. Baudrillard için bu dönemi çekici kılan unsur, bu dönemde “dil”in gerçek anlamını yitirmediği yönündeki inancıdır. Bir başka deyişle bu dönemde, bir sözcüğe yüklenen anlam ile onun

¹⁸² Ibid., s. 4.

pratikte karşılık geldiği gerçeklik arasında bir fark yoktur. Baudrillard, güçlü bir sembolik düzenin hakim olduğu bu dönemi “zorunlu göstergeler çağı” olarak nitелеmektedir.¹⁸³

Batı dünyasının Rönesans çağını yaşamaya başladığında, “zorunlu göstergeler çağı”ndan “özgür göstergeler çağı”na doğru yol almaya başladığını düşünen Baudrillard, Rönesans’tan bu yana Batı dünyasının tanıklık ettiği üç farklı temsil düzenini “değer yasaları”ndaki değişim bağlamında çözümlenmeye çalışmıştır. Ona göre, Rönesans’la birlikte Batı dünyasının karşı karşıya kaldığı ve endüstri devrimine kadar süren birinci temsil düzeni aşaması, “doğal göstergeler” düzeni olarak da adlandırılabilir. Bu düzeni belirleyen en temel unsur kopyalamadır. Aristokrasinin gösterge düzeninden burjuvazinin gösterge düzenine doğru atılmış ilk adım niteliğinde olan bu aşamada, artık bütün toplumsal kesim ve sınıflar göstergelerden yararlanabilmekte, onları özgürce taklit edebilmektedirler. Başta burjuvazinin aristokrasinin gündelik hayatındaki en temel göstergeleri taklit ettiğini ifade eden Baudrillard, bu çerçevede mimarideki yeni formlardan, bilim ve teknolojinin gelişimine kadar pek çok farklı gelişmeye dikkat çeker.¹⁸⁴ Baudrillard’a göre bu dönemdeki “sonu gelmeyen yeni istekler” ancak kopyalama yöntemi ile karşılanabilecektir.¹⁸⁵ Ne var ki bu dönemde doğal göstergeler düzeni içerisinde bir nesnenin taklidi onun gerçekçi bir kopyası olabilmekte, bir göstergeye pekala bir gerçeklik atfedilebilmektedir.¹⁸⁶ Bir başka deyişle bu düzen içerisinde asıl ve kopya birbirlerine zarar vermeden bir arada varlıklarını sürdürebilmektedirler. Bu düzen “doğal değer yasası”na göre biçimlenmiş, endüstri devrimi ile birlikte yerini ikinci temsil düzenine bırakmıştır.

İkinci temsil düzeninin temelinde endüstri kapitalizmine ruh veren makine düşüncesi yatmaktadır. Bu yeni toplumsal formasyon içerisinde makine kendisini insana eşdeğer bir varlık olarak ortaya koymuş, kusursuz bir insan ikizi olmayı denemiş ve insanı yutmuştur.¹⁸⁷ Baudrillard’ın bu yaklaşımı, **Matrix** filminin senaryosuna da yansımıştır. Baudrillard’a göre endüstri devrimiyle birlikte artık söz

¹⁸³ Ibid., s. 79.

¹⁸⁴ Ibid., s. 80-81.

¹⁸⁵ Ibid., s. 81.

¹⁸⁶ Ibid., s. 78.

¹⁸⁷ Ibid., s. 83.

konusu olan, göstergelerin taklit edilmesi değil, göstergelerin hiçbir sınıfsal sınırlamaya tabi tutulmaksızın aynı anda ve çok büyük ölçeklerde üretimidir. Bir başka deyişle, bundan böyle göstergelerin özgünlükleri kalmamış, endüstriyel bir temsile dönüştürülmüşlerdir.¹⁸⁸ Birinci temsil düzeninde temsil, kopya ile asıl arasındaki farkı ortadan kaldırmıyorken, bu aşamada ya görünümleri emmekte, ya da gerçeği yok etmektedir.¹⁸⁹ Bu basamakta ortaya çıkan gerçeklik “imgeden, yankıdan, aynadan, görünümünden” mahrum bir gerçekliktir.¹⁹⁰ Bu aşama, kopyalama aşamasından yeniden-üretim çağına böylelikle de doğal değer yasasından, ticari değer yasasına ve güç hesapları düzenine geçildiğini simgelemektedir.¹⁹¹

Varlığın ve görüntünün üretim ve emeği de içerisine alan tek bir “töz” içerisinde eriyip yok olduğu ikinci temsil düzeninde gün yüzüne çıkan seri üretimle birlikte birbirlerine tıpatıp benzeyen nesnelere ve göstergelerin üretimi gündeme gelmiş, bu süreçte nesnelere birbirlerinin sonsuz sayıdaki temsillerine dönüşmüş, “özgün gönderge”ler ortadan kalkmıştır.¹⁹² Baudrillard’a göre, ikinci temsil düzeninde, bir başka ifadeyle endüstriyel temsil çağında tekniğe dayalı yeniden üretim hayatın bütün alanlarını etkisi altına almıştır. Zaten Baudrillard, hiçbir temsil düzenini “gösterge oyunları” olarak görmemiş, onların toplumsal iktidar ve ilişkileri de ihtiva eden genel çerçeveler olduğunu düşünmüştür.¹⁹³ Seri üretimin başlıca toplumsal formasyon aracı olduğu bu düzenle birlikte artık “gösteren”in gerçekte gösterdiği ile “gösterilen” birbirinden çok farklıdır.

Temsil düzeninin üçüncü aşamasında gönderge tamamıyla çökmüş, gerçek ve temsil arasındaki sınır kaybolmuş, temsiller, gerçekliği “gerçekten daha gerçek” (hipergerçek) hale getirmiştir. Baudrillard, üçüncü temsil düzeni aşamasını “simülasyon evreni” olarak adlandırır ve pek çok çalışmasını bu evreni çözümlemeye hasreder. O, simülasyonu ya da hipergerçeği ise “bir köken ya da gerçeklikten mahrum gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesi” olarak tanımlar.¹⁹⁴ Yeri

¹⁸⁸ Ibid., s. 86.

¹⁸⁹ Ibid., s. 85.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid., s. 85-86.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., s. 81.

¹⁹⁴ Jean Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev., Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003, s. 15-16.

gelmişken birçok Baudrillard araştırmacısının öne sürdüğünün aksine Baudrillard'ın simülasyon ve hipergerçeklik kavramları etrafında yaptığı çözümlerinin aynı gerçeklik sahasına karşılık geldiği ifade edilmelidir. Bahse konu araştırmacılar Baudrillard'ın 1980'le birlikte simülasyon kuramını geliştirmeye, 1990 sonrasında ise hipergerçeklik yaklaşımını ortaya koymaya başladığını iddia etmişlerdir. Ne var ki Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**'den itibaren bu iki kavram ekseninde yaptığı çözümlerini aynı gerçeklik sahasını kuşatmak üzere ortaya koymaktadır.

Baudrillard'a göre simülasyon çağında artık imgeler, gösteriler ve gösterge oyunlarının yarattığı hipergerçeklik hayatın temel gerçeği olmuş, üretim temelli toplum biçimi ortadan kalkmıştır. Birinci aşamada birebir kopya düzeni, ikincisinde ise "seri üretim" merkezde iken, simülasyon evreninde bir gerçekliğin değil, bir modelin taklidi esastır. Bir başka deyişle simülasyon evreninde herhangi bir nesne, kullanım değerine ya da değişim değerine göre değil, gösterge değerine göre anlam kazanmakta, herhangi bir nesne ancak geçmişteki kullanım amacına göre yeniden üretilebilmektedir. Simülasyon evreni sahte gösterenlerin, modellerin ve kodların dünyasına işaret etmektedir. Gösteren ve gösterilen arasındaki sınır çizgisi, simülasyon evreninde sonsuza dek yok olmuştur. Baudrillard'ın kendisinden önceki kültür endüstrisi kuramcılarının farkı da burada kendisini ele vermektedir. Frankfurt Okulu düşünürleri kültür endüstrisinin gerçeği gizlediğini düşünüyorken Baudrillard gösterge sistemlerinin gerçekliği yeniden ürettiğini, imgeyi gerçekten daha gerçek hale getirdiğini ifade etmektedir. Simülasyon evreninde, imge gerçeği, gerçek imgeyi dönüştürmüş, ikisi de yok olup gitmiştir. Artık anlamlandırma sistemleri, bir önceki temsil düzeninde olduğu gibi gerçekliği gizlememekte, onu yeniden üretilip, hipergerçek haline getirmektedir.

Simülasyon evreni, kimliklerin imgelere bağlı olarak şekillendiği, ekonomi, kültür, siyaset, estetik, toplum ve ahlak kategorilerinin birbirlerinin içine geçerek (infilak ederek) yok olduğu, farklılıkların ortadan kalktığı bir çağa işaret etmektedir. Artık sanat ekonominin, ekonomi kültürün, kültür politikanın, politika ise cinselliğin sahasındadır ve bunların hiçbirisi kendi sahalari dışında herhangi bir anlama sahip

değillerdir.¹⁹⁵ Bu çağda “gerçeklik ilkesinin ihlali” gerçek saldırıdan daha ağır bir suçtur.¹⁹⁶ Simülasyon çağı, sanal gerçeklikler çağıdır ve bu çağda fikirlerin gerçekliği ve hakikati temsil etme imkanı kalmamış, ciddi bir temsil krizi gündeme gelmiştir. Baudrillard, bu nedenle simülasyon evreninde fikir sistemlerine ve ideolojilere güvenilemeyeceğini öne sürmüştür. Nitekim Baudrillard’ın “son” kavramı etrafında yaptığı çözümlerinin temelinde her şeyin bir sonu, dolayısıyla da bir anlamı ve amacı olduğu şeklindeki varsayımı çürütme kaygısı yatmaktadır. Bu varsayımın bir gerçekliğe değil bir yanılsamaya tekabül ettiğine inanan Baudrillard¹⁹⁷, modern ideolojilerin sunduğu “nihai çözümü” bir tür yok oluş olarak görmektedir.¹⁹⁸

Baudrillard simülasyon çağında “modada güzel ve çirkin, politikada sağ ve sol, tüm medya mesajlarına özgü doğru ve yanlış, nesnelere düzeyinde yararlı ve yararsız, tüm anlamlandırma düzeylerinde doğal ve kültürel birbirlerinin yerini alabildikleri”ne inanır.¹⁹⁹ Artık toplum üretim tarafından biçimlendirilmemekte, nevezuhur anlamlandırma sistemleri tarafından yeniden üretilmektedir. Bundan böyle “tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği” bir simülasyon çağına girilmiştir. Bu çağda artık ne parodi, ne taklit, ne de suretten bahsedilebilir, onun yerine bu çağda söz konusu edilmesi gereken, “aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek”tir.²⁰⁰ Simülasyon çağında artık yanılsamadan (illüzyondan) söz edebilmek de imkansızdır, çünkü gerçek diye bir şeye rastlamak imkansızdır.²⁰¹ “Şu anda bile bir tür soyut ve ölçülü evrende yaşadığımız, şeylerin bir tür atalet (koma) durumu içinde yaşamayı sürdürdükleri, onları yok edemediğimiz için de kendi simülakrlarına dönüştüklerini söyleyebiliriz. Şeyler artık yapay bir sentez ve protezden başka bir şey değildir.”²⁰² Baudrillard’a göre şu anda tanıklık edilen nokta, geçmişle ve gelecekle irtibatını kaybetmiş bir zaman dilimidir. Simülasyon evreninde geçmişin izleri sanallaşmış,

¹⁹⁵ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 4.

¹⁹⁶ Jean Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, Çev., Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 47.

¹⁹⁷ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 70.

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 69.

¹⁹⁹ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 14.

²⁰⁰ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 17.

²⁰¹ *Ibid.*, s. 43.

²⁰² Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 70.

dolayısıyla tarih anlamını yitirmiştir.²⁰³ Baudrillard, tarihsel bir kategori olarak modernliğin ortadan kaybolduğunu, çağdaş tarihin bir buzulun içine gömüldüğünü iddia etmiştir. Baudrillard, her ne kadar 11 Eylül saldırılarını bir istisna olarak görse de, simülasyon çağında artık hiçbir gerçek olayın gerçekleşmeyeceğini öne sürmüştür.²⁰⁴ Baudrillard'ın tarihin anlamını yitirdiği yönündeki görüşleri çoğu zaman Francis Fukuyama'nın liberal "tarihin sonu" teziyle özdeşleştirilmiş olsa da, bu Baudrillard tarafından şiddetle reddedilmiştir. Baudrillard'a göre "Fukuyama'nın ileri sürdüğü gibi söz konusu olan tarihin sona ermesi değil, tarihin bir sonu olmamasıdır."²⁰⁵

Baudrillard'a göre simülasyon çağında gerçek ancak minyatür hücrelerin, dijital belleklerin ve komut modellerin ürettiği hipergerçektir.²⁰⁶ Simülasyon evreninde insan davranışlarının en önemsizi bile etkisiz hale getirilmekte, "anlamsız ve birbirinden hiçbir farkı olmayan eşdeğerli göstergeler tarafından belirlenmektedir."²⁰⁷ Simülasyon çağında gerçeğin kopyasını çıkarma girişimi hem "gerçeği" hem de "suret"i yapaylaştırmaktadır.²⁰⁸ Baudrillard için simülasyon çağını en iyi simgeleyen şey, Disneyland'dır. Ona göre Disneyland'da karşımıza çıkanlar ne gerçek, ne düşsel, ne de sahtedir. Disneyland, tüm Amerika'nın bir hipergerçek, bir Disneyland olduğunu gizleyen bir hipergerçek dünyadır.²⁰⁹ Disneyland, "gerçeğe özgü bir düşselliği" yeniden üretebilmek için dizayn edilmiş bir "caydırma (ikna)" makinesidir.²¹⁰

Tanıklık edilen dönemde tarihin diğer dönemlerindeki bunalımlardan farklı bir bunalımla karşı karşıya kalındığını ve bunun esasında bir felaket süreci olduğunu belirten Baudrillard'a göre artık, oyunun bütün kuralları bozulmuştur.²¹¹ Bir kaos ortamı olarak da nitelenebilecek olan mevcut dönemde, Baudrillard için ulaşabilecek

²⁰³ Jean Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, Çev., Necmettin Sevil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 35.

²⁰⁴ Baudrillard, **The Illusion of the End**.

²⁰⁵ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 70.

²⁰⁶ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 16.

²⁰⁷ *Ibid.*, s. 63.

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 28.

²⁰⁹ Jean Baudrillard ve Sylvère Lotringer, **The Conspiracy of Art: Manifestos, Interviews, Essays**, Çev., Ames Hodges, New York, Semiotext(e), 2005.

²¹⁰ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 33.

²¹¹ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 18.

en üst simülasyon seviyesi “nükleer seviyedir.”²¹² Simülasyon çağında “her türlü gerçek süreç yerine onun operasyonel ikizini koyan bir caydırma süreci” bulunmaktadır²¹³ ve nükleer güç bunun en ileri boyutunu gözler önüne sermektedir. Simülasyon evreninde insan yaşamını “kansere eden” şey, nükleer güç kullanma tehdidi değil, caydırmadır.²¹⁴ Caydırmanın amacı, bir savaş ihtimalini ortadan kaldırmak gibi görünse de esasında dünya üzerinde muazzam bir denetleme sistemi inşa etmek, “bütün dünyayı bir uyduya dönüştürmek”tir.²¹⁵

Baudrillard’a göre simülasyon düzenini yalıtım imkansızdır, zira “ortalıkta gerçekten başka bir şey göremeyen, gerçekten başka bir şey düşünemeyen bir düzen” vardır. Bu yönüyle düzen iflas etmiştir ve “iktidar meydan okuyan bir simülasyona karşılık vermekten acizdir.”²¹⁶ Baudrillard’ın sistem çözümlemesinde İbn Halduncu bir yaklaşım göze çarpar. Baudrillard, tıpkı İbn Haldun gibi bir sistemin en güçlü ve kusursuz olduğu bir dönemde artık çöküş süreci yaşamaya başlayacağını iddia eder. “İşlemsel açıdan kusursuz bir düzeye ulaşmış her sistem ortadan kaybolma aşamasına gelmiş demektir. Eğer bir sistem ‘A eşittir A’ ya da ‘iki kere iki dört’ demeye başlamışsa bu onun hem salt bir iktidar hem de salt bir gülünçlük aşamasına, yani her an için olası bir yıkıcı eylemle karşılaşabileceği bir aşamaya yaklaşmış olduğu anlamına gelir.”²¹⁷ Ne var ki Baudrillard, simülasyon çağının henüz bu noktada olmadığını, belirsizliğini koruduğunu belirtir. Baudrillard’a göre içerisinde yaşanan dönemde simülasyon iktidara gözdağı vermekte, “iktidar hem gerçek hem de bunalım üreterek yapay toplumsal, ekonomik ve politik mücadele biçimleri” üretmektedir.²¹⁸ Simülasyon evreninde siyasetin tükenmeye başlaması ile birlikte cumhurbaşkanları da “ilkel toplumlarda bir *iktidar kuklasından* başka bir şey olmayan kabile şeflerine benzemektedirler.”²¹⁹

Baudrillard’a göre, her üç temsil aşamasının da kendine has bir metafiziği vardır. Buna göre, birinci temsil düzeninin metafiziği varlık ve görünümlere, ikinci temsil

²¹² Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 63.

²¹³ Ibid., s. 17.

²¹⁴ Ibid., s. 64.

²¹⁵ Ibid., s. 65.

²¹⁶ Ibid., s. 45.

²¹⁷ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 6.

²¹⁸ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 47-48.

²¹⁹ Ibid., s. 49.

düzeninin metafiziği enerji ve determinasyona ve üçüncü temsil düzeninin metafiziği ise belirsizlik ve koda dayalıdır.²²⁰ Bir başka deyişle simülasyon çağında tesadüfilikler ve belirsizlikler amaçlılıkların önüne geçmiş, kod, ekonomi politik ve devrim düşüncesini geçersiz kılmıştır.²²¹ Baudrillard halihazırda “sistem”in belirsiz bir ortama doğru seyrettiğini, bütün gerçekliğin “kod ve simülasyona özgü hipergerçeklik tarafından emildiği”ni öne sürmüştür.²²² Artık, insanlar amaçlarını yitirmiş, “modellerin belirlediği bir yeniden üretim süreci içerisine girilmiştir.”²²³ Böylesi bir ortamda yapılması gereken “simülaklara özgü bir soy ağacı” oluşturmaktır.²²⁴ Bu, Baudrillard’ın antropolojinin ve tarihin kesiştiği bir alanda düşünce üretmesi anlamına gelir ve bu çaba mevcut sistemin tarihsel kimliğinin anlaşılması amacını güder.

Simülasyon çağında belirsizlikler tarafından biçimlendirilen toplumu geleneksel anlamıyla eleştiriye tabi tutmak mümkün değildir. Bundan dolayı simülasyon evrenine karşı alışlagelmiş yöntem ve araçlarla geleneksel bir muhalefet tarzı geliştirmek, iktidar simülasyonunu güçlendirmek anlamı taşımaktadır. Simülasyon evreninde siyaset ve muhalefet arasındaki ilişki de sanal bir hal almakta, muhalefetin simülasyonu iktidarın kendi yokluğunu, mesuliyetsizliğini ve kendi gücü hakkındaki şüpheleri gizlemesine yardımcı olmaktadır.²²⁵ “Bu soğuk dünyada, ‘toplumsalın tiyatrosu’na da ‘politikanın tiyatrosu’na da bir yer yoktur. Toplum ve politika; modernliğin bu iki çocuğu, ya öldü ya da ölmektedir.”²²⁶ Çünkü politika, kendisine yönelen her şeyi bünyesinde eritmekte²²⁷ ve anlamsız hale getirmektedir. Bu aşamada rasyonel projeler temelinde işleyen modern siyasetin klasik kurgusu artık anlamsız bir hal almıştır. Direniş ve mücadele uğraşını bu kurgu ekseninde vermek beyhude bir uğraş olacağı gibi sistemin gücünü de pekiştirecektir. Baudrillard’a göre tesadüfilikler ve belirsizlikler temelinde işleyen koda karşı saldırmanın tek yolu “simgesel karmaşa” yaratmaktır.²²⁸ Baudrillard’a göre bu, simülasyon evreninde

²²⁰ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 89.

²²¹ *Ibid.*, s. 5.

²²² *Ibid.*, s. 3.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 50.

²²⁶ Baudrillard, "The Ecstasy of Communication," s. 129.

²²⁷ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 4.

²²⁸ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 6.

sisteme karşı yapılabilecek tek şeyin “sistemin mantığı”nı kendisine karşı kullanmak olabileceğini iddia etmek anlamına gelir ve bu noktada da “hipergerçekçi bir sisteme karşı güdülebilecek tek strateji” olarak patafizik öne çıkarılır.²²⁹ Baudrillard’ın ilham aldığı Alfred Jarry patafiziği metafiziğin daha ötesindeki alanın bilimi olarak tanımlar. Patafizik, istisnaları yöneten yasalar üzerinde duracak, buna ek olarak evreni açıklayacak ya da daha az bir ihtirasla geleneksel olandan farklı bir evren tanımlayacaktır. Patafizik, nesnelerin sanal gerçeklikleri tarafından tanımlandığını düşünen, “düşsel çözümler bilimi”dir.²³⁰ Baudrillard patafizikten beslenerek, tamamıyla “absürd bir evren” varsayımına ulaşır ve bu evrende nesnelerin gizemli bir biçimde özneleri tahakkümü altına aldığını, insanların bilinmeyen bağlantıların ve kaderin kuşatması altında olduğunu belirtir.

Patafizik sayesinde örgütlenen direniş sürecinde “her terim yok edilmeli ve terimin kendine karşı başlattığı bu devrimde değer saf dışı kalmalıdır. Koddan kaynaklanan yapısal şiddete eşdeğerli ve onu alt edebilecek tek simgesel şiddet türü işte budur.”²³¹ Baudrillard, direniş için “kuramsal şiddet”e sarılmayı önerir ve tüm varsayımları radikalleştirmenin tek yolunun “çaresiz bir spekülasyon girişmek” olduğunu iddia eder.²³² Bunun nasıl olacağına dair ise hiçbir detay vermez. Ancak o kendi çalışmalarını bu bağlamda değerlendirir ve bütün çalışmalarında “modern bilimin paradosu”ni ortaya koyar. Simgesel değiş tokuşun belirlediği toplum düzeni ile simülasyon evrenine tanıklık edilen Batılı toplum düzeni arasında bir karşılaştırma yapan Baudrillard, ölüm metaforunu kullanarak Batı’daki toplumsal çöküşün farklı boyutlarını analiz eder. Ona göre dilin öldüğü kültürel coğrafyanın adıdır Batı. Dilin öldüğü yerde teorinin yaşama şansı da yoktur.

Baudrillard’ın özellikle **Baştan Çıkarma Üzerine**’den sonrasındaki metinlerinin büyük çoğunluğunun karmaşıklığı ve kapalılığı birçok Baudrillard yorumcusunun ortaklaştığı noktalardan bir tanesidir. Pek çok araştırmacı Baudrillard’ın metinlerindeki bu karmaşa ve kapalılığı onun bu dönemden sonraki nihilist tutumuna hastermişler, Baudrillard’ın özellikle söz konusu eseri ile birlikte Nietzsche’nin

²²⁹ Ibid., s. 7.

²³⁰ Alfred Jarry, "What is Pataphysics?" **Evergreen Review**, No. 13, 1963, s. 131.

²³¹ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 7-8.

²³² Ibid., s. 9.

etkisinin kendisini hissettirdiğini ve yine buna bağlı olarak metinlerinde nihilist bir tonlamanın öne çıktığını öne sürmüşlerdir. Ne var ki, her ne kadar söz konusu eser ve sonrasındaki metinlerinde Baudrillard'ın Nietzsche'nin önemli kavram ve fikirlerinden yararlandığı doğruysa da, daha önce de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi Baudrillard'ın entelektüel yolculuğunda Nietzsche'nin düşünceleri çok daha erken dönemlerden itibaren etkili olmuş, Baudrillard'ın düşünce çizgisine, henüz şekillenme aşamasındayken çok temel müdahalelerde bulunmuştur. Demek ki, Baudrillard'ın nihilizmine kaynaklık eden Nietzsche etkisi, kendisini sadece **Baştan Çıkarma Üzerine**'de ve sonrasında göstermemiş, ilk dönemlerden itibaren Baudrillard düşüncesinde kendisine geniş bir alan bulmuş, özellikle de **Üretim Aynası**'nı izleyen metinlerinde gittikçe daha fazla merkeze yerleşmiştir.

Bunun yanında söz konusu araştırmacılar, Baudrillard'ın adı geçen eserinden sonraki metinlerinin daha önceki metinlerinden daha “metafizik” metinler olduğunu da iddia etmişler ve bu durumu Baudrillard düşüncesi için bir “farklılaşma” gerekçesi olarak sunmuşlardır. Ancak bu değerlendirme de, yukarıdaki değerlendirme gibi, en hafif deyişle yeterli bir değerlendirme değildir. Çünkü Baudrillard'ın düşüncesi daha en başından itibaren “metafizik” bir boyuta sahiptir ve yine göstermeye çalıştığımız gibi Baudrillard, bu boyutu “patafizik” kavramı ile doldurmaya çalışmıştır. Baudrillard'ın 1980 sonrasındaki metinleri ve fikirleri hakkında geniş kabul gören bu iki yaklaşımın yetersizliğinin en temel sebebi, bu dönemden sonra Baudrillard'ın düşünce gündemine giren gnostik yaklaşımın ve daha da önemlisi Maniheist tutumun göz ardı edilmesidir.

Ontolojik bir kötümserliği temel alan, evreni bir parçalanma ve çürüme süreci olarak değerlendiren, akılcı bilgiyi değil sezgisel bilgiyi kabul eden ve evrensel kurtuluşu ilahi niteliklerle donanmış bir gücün müdahalesinde gören gnostisizm ve onunla paralel bir evren tasavvuruna sahip olan Maniheizm, Baudrillard'ın 1970'lerin ortalarından itibaren kaleme aldığı metinlerin en temel sacayaklarındandır. Baudrillard'ın özellikle Maniheist konumu göz önünde bulundurulduğunda metinlerindeki pek çok “karmaşa”, “kapalılık” ve hatta “çelişkili tutum” anlaşılabilir ve çoğunlukla da ortadan kalkabilecektir. Bir başka deyişle Baudrillard'ın Maniheizmle ilişkisi göz ardı edildiğinde belli bir dönemden sonraki metinlerini herhangi bir bağlama oturtmak son derece zordur. Baudrillard'ın

Maniheizme olan bağılılığı dolayısıyla gündeme getirdiği görüşler çoğunlukla onun nihilizmine ya da metafizik tavırlarına bağlanmış, zaman zaman patafizikle olan ilişkisi bu çerçevede hatırlanmıştır. Her ne kadar nihilizmin ve patafiziğin önemi yadsınamazsa da, Maniheist düşüncenin etkisi hesaba katılmadığında ne patafizik ne de nihilizm Baudrillard düşüncesinin belli başlı yönelimlerini açıklayamaz. Patafizik, Baudrillard için bir çözümleme yöntemi, nihilizm radikal bir tepki, Maniheizm ise evren tasavvurunu şekillendiren temel bir çerçevedir.

Baudrillard 2002 yılında **Der Spiegel**'in kendisi ile yaptığı bir söyleşide Maniheist olduğunu ifade eder.²³³ Nitekim Baudrillard'ın kötülük, yanılısma, aldatma, çarpıtma vb. kavramlar etrafında geliştirdiği düşünceler onun Maniheist konumu ile ilintilidir.²³⁴ Onuncu ve on birinci yüzyıllarda Avrupa'dan Yakın Doğu ve Orta Asya'ya yayılan Maniheizm Ortaçağ'ın ortalarına gelindiğinde Avrupa'daki etkinliğini kaybetmiş, son olarak etkinlik kurduğu Çin'de zamanla ortadan kaybolmuştur.²³⁵ Maniheistlerin öğretilerinin formüle edildiği dini külliyyatın büyük bir bölümü de yine günümüze kadar ulaşamamıştır. Durum böyle olsa da yirminci yüzyılda kendisini yeni-Maniheizm olarak adlandıran bir öğreti gün yüzüne çıkmış ve kendisine Maniheizmin düsturlarını modern dünyaya uygulama misyonu biçmiştir. "Maniheizm Yaşıyor" sloganı ile öne çıkan Yeni-Maniheizm, klasik Maniheizmin bütün temel dogmalarını kabul etmiştir.

Maniheist evren tasavvurunun temelinde ışık ve karanlık arasındaki mutlak düalizm yer alır. Mutlak düalizmin diğer düalizmlerden farkı, iki kanat arasında taban tabana bir zıtlık olduğu, birbirleriyle bağdaşabilecek hiçbir yönlerinin bulunmadığı ve ebedi bir çatışma içerisinde olacakları görüşünü işlemesidir. Maniheizmin temel amacı, insanın yaradılışı öncesinde karanlık güçlerin esir ettiği ve halihazırda canlı cansız her varlıkta az ya da çok mevcut bulunan "ışık ruhları"nı kurtarmak ve onları temizledikten sonra asıl vatanlarına, ışık alemine geri

²³³ Jean Baudrillard: "This Is The Fourth World War: The *Der Spiegel* Interview with Baudrillard", International Journal of Baudrillard Studies, Çevrimiçi: <http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/spiegel.htm> 2004, [2005 20.10.].

²³⁴ Baudrillard, **Paroxysm: Interviews with Philippe Petit**, s. 46. Ayrıca bkz., Baudrillard, **Fatal Strategies**, s. 181 vd.

²³⁵ Jason David BeDuhn, **The Manichaean Body: In Discipline and Ritual**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000, s. x.

götürmektir.²³⁶ Maniheist zaman algısı, tarihi üç aşamalı bir devinim süreci olarak tanımlar. Birinci aşama, ışıkla karanlık arasındaki mutlak ayırım dönemini, ikinci aşama ışık ve karanlığın birbirlerine karıştıkları devri ve üçüncü aşama da ışık ve karanlığın tekrar mutlak bir biçimde birbirlerinden ayrıldıkları anı işaret eder.²³⁷ Maniheistler halihazırda insanlığın ikinci dönemi yaşadıklarına inanmaktadırlar. Maniheistler'e göre ilk insan aydınlığın alanını zapteden karanlığa karşı çıkınca karanlık onun bedenini ele geçirmiş, ona işkence etmiştir. Maddi dünya karanlığın hükmettiği bir dünyadır ve burada ışık ruhları esir tutulmaktadır. Maniheistlerin amacı bu esir ışık ruhlarını özgürleştirmektir. Maniheistler ruh göçüne inandıklarından bu amaca ölümle değil, "hayattan, bedenden ve maddeden" nefret etmekle ulaşabileceklerini düşünürler. Zira dünya bir felaketi temsil etmektedir²³⁸ ve bunun en önemli nedeni dünyanın hiçbir şeyle takas edilemeyecek oluşudur.²³⁹ Baudrillard'a göre bizatihi "madde"nin kendisi bir kandırmacadır ve maddi evren karşı-gerçeğinden arındırılmıştır. Böylesi bir gerçek ise hipergerçeğe dönüşmekte, simülasyonda kaybolup gitmektedir.²⁴⁰ Baudrillard, Maniheizm yanında Nietzsche'den de aldığı ilhamla, simülasyon çağında peşinden koşacak bir hakikatin kalmadığını göstermeye çalışmaktadır. Baudrillard'a göre, Maniheizm de dahil olmak üzere bütün büyük kültürlerin de illüzyona illüzyon, kötülüğe kötülük yoluyla direnmişler, yalnızca Batı kültürü illüzyona gerçeklikle cevap vermeye çalışmış ve esasında "insanın aklına gelebilecek en fantastik illüzyon"lardan birisini ortaya koymuştur.²⁴¹ Baudrillard'a göre en temel illüzyon maddi dünyanın varlığıdır.²⁴² Baudrillard eserlerinde sık sık bu dünyanın anlamsızlığından bahseder ve bu anlamsızlığın esasında özgürleştirici bir unsur olduğunu söyler. "[Emil] Cioran'ın dediği gibi hayatın bir anlamı olduğuna inanana kadar başarısız değilizdir, buna inandığımız anda artık başarısızdır, çünkü hayat anlamlı değildir."²⁴³

²³⁶ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 245.

²³⁷ *Ibid.*, s. 245-246.

²³⁸ Lev Nikoloyeviç Gumilev, **Hazar Çevresinde Bin Yıl**, Çev., D. Ahsen Batur, İstanbul, Selenge Yayınları, 2002, s. 253.

²³⁹ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 3.

²⁴⁰ *Ibid.*, s. 12.

²⁴¹ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 74-75.

²⁴² Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, s. 28.

²⁴³ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 128.

Baudrillard'ın özne ve nesne kategorileri arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği ve aynı zamanda düşünce dünyasının en temel dayanak noktalarından bir tanesini oluşturan mutlak düalizm yaklaşımı önemli oranda onun yeni-Maniheist konumu ile ilintilidir. Baudrillard'a göre, Batı düşüncesi öznenin nesne üzerindeki tahakkümünü son derece olumlu bir süreç olarak değerlendirmiş, nesnenin egemenliği ise kötülük ilkesi ile birlikte anmıştır. Baudrillard için bu iki kategori arasındaki ilişki uzlaşmaya dayalı bir ilişki olmayıp, mutlak düalizm esasına göre şekillenen bir ilişkidir.²⁴⁴ Baudrillard'a göre bugün "zihinlerimiz" birlik ilkesi uyarınca işlediğinden bu ilkeye karşı çıkan her şey eleştirilmekte ve "olan" değil, "olmaması gereken" denetlenmektedir. "Ben ise tersine çevrilemeyecek, birbirleriyle uzlaşması olanaksız bir ikilik ilkesi doğrultusunda düşünmeyi daha çekici buluyorum" diyen Baudrillard, iyiliği ya da kötülüğü desteklemek için onları diyalektik terimlere dönüştürdüğümüze ve yine bu nedenle de bütün iyilik girişimlerinin orta ya da uzun vadede kötülüğe yol açtığına inanır.²⁴⁵ Baudrillard'ın Maniheist tutumu onun "her türlü enerjinin kökeninde bu türden [mutlak] bir ikilik bulunduğuna inanması"nın beraberinde getirmiştir.²⁴⁶ "İyi"nin ve "kötü"nün tamamen rastlantısal sonuçlara yol açtığını düşünen Baudrillard, bu dünyada iyiliğin kötülüğün ancak onda biri oranında olduğu ve bu ikisini birbirinden ayırıştırma imkanımızın olmadığını öne sürer.²⁴⁷ Baudrillard, ayrıca dünyayı yaratan enerjinin ve dolayısıyla da dünyanın kötülük tarafından vücuda getirildiğine inanır.²⁴⁸ Tüm bunlar Maniheizmin evren tasavvurundan devşirilmiş bir yaklaşımlardır. Baudrillard'a göre, böyle bir evrende öznenin dönüştürücü bir rol beklemek beyhudedir.²⁴⁹ Zira artık özne gerçekliğin doğasına vakıf olma imkanını yitirmiştir. İlk eserlerinde, yapısalcılığın etkisiyle öznenin son dönemlerde ortadan kalktığını ifade eden Baudrillard, belli bir dönemden sonra öznenin tarihte hiçbir dönüştürücü rolü olmadığını öne sürmeye başlamıştır.

Maniheist düşünce Baudrillard'ın birçok konuda olduğu gibi bilime yaklaşımına da etki etmiştir. Baudrillard, nihai aşamada öznenin nesnelere dünyasını

²⁴⁴ Ibid., s. 18.

²⁴⁵ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 94.

²⁴⁶ Ibid., s. 95.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid., s. 93.

²⁴⁹ Ibid., s. 97.

açıklayamayacağını ve aralarında bir “düello” vuku bulacağını iddia etmektedir.²⁵⁰ “Ben bilim konusunda neredeyse tamamıyla Maniheist olarak değerlendirilebilecek bir varsayımdan yanayım” diyen Baudrillard²⁵¹, sözde edilgen nesnenin öznenin intikam almaya çalışan bir hasma dönüştüğünü ve öznenin nesnenin bilgisini oluşturmasının imkansız olduğunu öne sürer.²⁵² Baudrillard’a göre modern bilim, determinist bir toplum varsaymakta ve onu deterministik bir tarzda çözümlenmeye çalışmaktadır.²⁵³ Oysa modern bilimin bu girişimi bugünün determinist olmayan, eleştirel, parçalı ve keyfi kitle toplumu, bu toplumun aşırı fenomenleri ve belirsiz ilişkileri söz konusu olduğunda geçersiz kalmaktadır. Baudrillard önemli olanın böylesi bir toplumun bilgisini ortaya koymak olduğunu ifade eder ve bu noktada modern bilimin artık varoluş gerekçesini yitirdiğini öne sürer.²⁵⁴ Baudrillard’a göre simülasyon çağı, sosyal teorinin temel nesnesi olan “sosyal” kategorisinin de ortadan kalktığı, buna bağlı olarak sosyal teorinin anlamsızlaştığı bir çağdır.²⁵⁵ Baudrillard’ın bu görüşü, onun bilimin artık nesnesini yitirdiği ve nesneni ölümü aracılığıyla bilimden intikam aldığı düşüncesi ile iç içe geçmiştir. Baudrillard, klasik etnolojiden hareketle geliştirdiği modern bilim eleştirisini, bilimin nesnesinin “keşfedildikçe” ölmesine ve nesnenin ölüme intikam almasına dayandırır. Bu, bilimin en temel paradoksudur ve Baudrillard’a göre sonuçta nesne kazanmış, bilim kaybetmiştir.²⁵⁶ Bunlar, esasında modern bilime yöneltilen en radikal eleştirilerden bir tanesi olarak karşımıza çıkar.

Baudrillard’ın, öznenin nesneyi tahakküm altına alma çabalarını çözümlerken geliştirdiği eleştiriler, daha önce modern Batı felsefesinde doğanın insan eliyle ehlileştirilmesine dönük ortaya konan eleştirilerle bir paralellik arz eder. Modern akılcı özne, Aydınlanma felsefesinde en açık formülasyonunu bulduğu şekliyle doğayı kontrol altına alma ve onu Tanrı’nın ve metafizik güçlerin elinden kurtarma vaadinde bulunmuş, modern bilim bizatihi kendisini bu çabaya hastermiştir. Modern

²⁵⁰ Ibid., s. 66.

²⁵¹ Ibid., s. 65.

²⁵² Ibid., s. 66.

²⁵³ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 18.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Jean Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, Çev., Oğuz Adanır, İstanbul, Ayrıntı, 1991.

²⁵⁶ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 25-27.

bilimin öncülüğünde ortaya çıkan bu uğraşlar öncelikle muhafazakâr düşüncenin, daha sonra din merkezli düşünce ekollerinin tepkisini çekmiştir. Bu çerçevede yeni-Maniheizmin de doğanın/nesnenin özne tarafından tahakküm altına alınma girişimlerine şiddetle karşı çıktığı ve bu süreci “karanlık güçler”ce idare edilen bir süreç olarak gördükleri belirtilmelidir.

Baudrillard’a göre modern bilimin ve öznenin nesneyi baskı altına almak üzere harcadığı çabanın bugün geldiği son nokta gen teknolojisinde kendisini ele verir. Baudrillard, bugün insanlığın modern bilimin vaatleri doğrultusunda ölümden kurtulmak için seferber olduğunu, oysa insanın “tarih öncesinde” ölümü hak etmek için çok savaş verdiğini ve nihayetinde de ölümü hak ettiğini belirtmiştir.²⁵⁷ Baudrillard’a göre ölüm bir nimettir ve bugün Batılıların öncülüğüyle daha doğum öncesinde “ölümü alt etmenin yolları aranmakta”dır.²⁵⁸ “Bugün sürekli ölüm karşısında hayatın mücadelesinden konuşuyor, daha tehlikeli olan karşıtını ağızımıza almıyoruz” diyen Baudrillard ölmeyi unutmamanın çok büyük bir tehlike olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁹ Baudrillard’ın modern Batı toplumunda ölümün yeri ile ilgili olarak geliştirdiği düşünceler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun simgesel evren ütopyası ile bağlantılıdır ve Baudrillard’ın simgesel evren ütopyası ile Maniheist tutumu birbirini tamamlayan süreçlerdir.

Bu bağlamda dünya’nın bir eşdeğeri olmadığını ve bundan dolayı da belirsizliğe mahkum olduğunu belirten Baudrillard’a göre tam da bu nedenle dünya temel bir yanılsamadır. Maddi dünyayı bir “yalan” olarak değerlendiren dinlerin ortaya koyduğu kurguya benzer bir kurguya sahip olan Baudrillard, bu çerçevede gerçekliğin de bir yalan olduğunu belirtir.²⁶⁰ Çünkü gerçeklik, gün geçtikçe “teknik ve verimli” bir hal almakta, ancak giderek anlamsızlaşmaktadır. Böyle bir ortamda gerçek ve gösterge de takas edilemez bir hale gelir.²⁶¹ “Bundan böyle ne gerçek bir gösterge olarak herhangi bir güce sahip olabilir, ne de göstergelerin bir anlamı olabilir”²⁶² diyen Baudrillard’ın “imkansız takas” kavramı etrafında geliştirdiği bu kurgu dinî bir kurgudur ve onun simgesel evren tasarımıyla ve Maniheizmle ilişkisi

²⁵⁷ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 27.

²⁵⁸ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 71.

²⁵⁹ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 27.

²⁶⁰ *Ibid.*, s. 3.

²⁶¹ *Ibid.*, s. 5.

²⁶² *Ibid.*

çerçevesinde anlam kazanmıştır.²⁶³ Baudrillard bu kurgusunu, dünyanın seyrini açıklarken modernist evrim ve süreklilik düşüncesine karşı süreksizlik düşüncesini öne sürerek destekler.²⁶⁴ Ona göre evrim düşüncesinin başlıca yanlışı “insanın üstünlüğü” tezini temel almasıdır. “Evrenin her yerinde muhtemel olan yalnızca süreksizliktir.”²⁶⁵ Tüm bunların yanında Baudrillard’ın kendisini “ahlakçı” olarak nitelenmesi de yine yeni-Maniheizmin etkisi dolayısıyladır. Maniheizimler ahlaki ve şeytani ilkeler arasında ebedi bir savaş cereyan ettiğine inanırlar ve ne ahlaki ilkelerin şeytani ilkelerce ne de şeytani ilkelerin ahlaki ilkelerce yok edilebileceğini düşünürler. Ne var ki tüm bu önemine rağmen bugüne dek Baudrillard’ın Maniheizim tutumunun onun düşüncesine yaptığı etki üstünde durulmamıştır.

Baudrillard’ın **Baştan Çıkarma Üzerine** isimli kitabı başta olmak üzere belli bir dönemden sonra verdiği eserlerin büyük bir bölümü sistematikten uzak bir tarzda yazılmış ve yapılan çözümlenmeler ironi ve mecazlarla yoğrulmuş düşünce kırıntıları mahiyetinde okur karşısına çıkmıştır. Bu durum, hatalı bir biçimde, Baudrillard’ın düşünce çizgisinde yeni bir “kırılma” olarak görülmüştür. Baudrillard, simülasyon kuramından ortaya attığı günden bu yana hiçbir zaman için vazgeçmemiştir. Baudrillard’ın temel kaygısı mevcut iktidar söylemlerinin insanlığı mecbur ettiği simülasyon düzenine dikkat çekmektir. Bu, egemen siyasal söylemlerin (demokrasi, liberalizm vs.) eleştirisinde kendisini gösterdiği gibi medya çözümlenmelerinde de kendisini açığa vurmaktadır. Baudrillard, **Tüketim Toplumu, Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm, Simülakrlar ve Simülasyon** gibi sistematik bir tarzda yazılmış eserlerinde ortaya attığı sistem çözümlenmesini, mecaz ve ironinin hükmettiği eserlerinde de sürdürmüştür. Baudrillard’ın uzun vadede yaptığı şey, başlı başına bir eleştiridir ve bu yönüyle Baudrillard’ın kuramını radikal bir eleştiri inşası olarak da okumak mümkündür.

Bununla birlikte Baudrillard’ın üslubunun da çeşitli yanlış çıkarımlara elverdiğini de belirtmek gerekir. Zira Baudrillard, belli bir dönemden sonra söyleyeceklerini aforizmalardan hareketle söylemeyi yeğlemiş ve kanaatlerini abartılı ifadelerle ortaya koymuştur. Aynı şekilde Baudrillard, Batılı epistemolojinin dışında gördüğü düşünce

²⁶³ Ibid., s. 3.

²⁶⁴ Ibid., s. 9.

²⁶⁵ Ibid.

geleneklerinden devşirdiği kavramları tanımlamak noktasında da hiçbir özel gayret göstermemiş, bunun yanında hiçbir zaman kendi düşüncelerini geriye dönük olarak tartışma, özetleme, berraklaştırma ya da sistematik bir hale getirme çabası içerisinde olmamıştır. O, hangi konuda yazarsa yazsın, kendisinden önce o alanda düşünce üretmiş düşünürlerin eserlerini, o alanda oluşan mevcut bilgi birikimini tartışma gereği de duymamıştır. Yazılarında özellikle referans vermekten kaçınan Baudrillard, bu durumu “bir şey bana uzaktan gelmiş olsa bile, o benim tarafımdan icad edilmiş gibi olmalı” diyerek açıklamaya çalışmıştır.²⁶⁶ Baudrillard, bir düşünür tarafından her türlü düşüncenin kullanıma açık olabileceğini, ancak her düşünürün kendine has bir tarzı olması gerektiğini iddia etmektedir.²⁶⁷ Baudrillard’ın kuramının ve eleştirilerinin sistematik olmayışı, onun sistematik ve kuramsal eleştirinin simülasyon düzeninin ikinci evresine ait bir şey olarak görmesi ile de alakalı bir durumdur.²⁶⁸ Baudrillard’ın kendisine özgü bir üslupla, alışlagelmiş düşünce üretim süreçlerinden farklı bir biçimde, bütünlüklü değil parçalı, sistematik değil dağınık ve eklektik bir tarzda düşünce üretmesi, hiç kuşkusuz onun geleneksel teorinin nesnesi olan modernliğin ve “gerçek olaylar”ın yok olduğunu düşünmesiyle açık bir ilişkisi vardır. Tüm bunlar bir araya geldiğinde ve bunlara kimi araştırmacıların aceleci değerlendirmeleri eklendiğinde Baudrillard’ın sözlerinin rahatlıkla bağlamlarından koparılabildiklerini, onun düşünsel konumu ile birebir ters düşen yorumların ona atfedilebildiklerini görebiliyoruz. Her ne kadar Baudrillard’ın yazım tarzı ve düşünsel süreçleri algılayış biçimi bu durumu kolaylaştırmaktaysa da, ne söz konusu “dağınıklığı”, ne “sistematikten uzak oluşu”, ne de eklektikliği onun düşüncelerinin sosyal teorideki karşılığının görmezden gelinmesinin ve elektronik iletişim teknolojilerinin toplumsal yaşamın işleyişinde bu denli müdahil oldukları bir dönemde simülasyon kuramı gibi bir düşünsel çerçevenin yeterince tartışılmamasının mazereti olamaz.

Baudrillard, 1980’li yıllara doğru Marksizm, göstergebilim ve psikanaliz gibi çözümlene yöntemlerinin toplumsal sistemi tahlil ederlerken “derin yapılar”ı temel almalarını radikal bir biçimde eleştirir. Baudrillard’a göre toplumsal sistemi

²⁶⁶ Baudrillard, **Fragments: Conversations with François L’Yvonnet**, s. 11.

²⁶⁷ *Ibid.*, s. 12.

²⁶⁸ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 5.

çözümlemek “derin yapılar” üzerinde durmayı değil, yüzeydeki ilişkileri kavramayı gerektirmektedir. Bu doğrultuda Baudrillard, gündelik hayatın kıvrımlarına çok daha merkezi bir yer verir. Baudrillard’ın bu süreçte iki Fransız düşünürünün, Michel de Certeau ve Pierre Bourdieu’nün gündelik hayat analizlerinden yararlandığını belirtmek gerekir. Bu iki düşünürün dikkat çektikleri nokta, insan hayatının belli başlı makro süreçler tarafından değil, pek çok belirsiz mikro süreç tarafından biçimlendirildiğidir. İnsan hayatı sayısız davranış, gelenek, ahlak, estetik, duygu ve mekan örüntüleri tarafından şekillendirilmekte ve çoğu zaman politikanın, ekonominin ve kültürün insanların gündelik yaşamına sanıldığı kadar merkezi bir etkisi olmamaktadır. Tüm bunlar, simgesel evren görüşü, Maniheist evren tasavvuru, Nietzscheci hakikat anlayışı ve patafizik yöntem bağlamında Baudrillard’ın yazılarındaki kader, baştan çıkarma, ölüm, kötülük, çaresiz strateji, aşırı-politika, belirsizlik vb. gibi temaların yoğunlaşmasına yol açar.

Baudrillard, Batı dünyasının eleştirinin imkansızlaştığı bir çağda yaşadığına inanmaktadır. Nitekim bu iddiası dolayısıyla pek çok entelektüel tarafından eleştirilmiş, bu tavrı ya “pasifizm” ya da “körlük” olarak adlandırılmıştır. Oysa Baudrillard, eleştirinin imkansızlığı vurgusunu geleneksel Batılı eleştiriler için söz konusu etmekte, Batılı olmayan düşünce geleneklerinden beslenen yaklaşımları eleştirisinin merkezine oturtmaktadır. Baudrillard, Batı toplumunun karşı karşıya kaldığı ve simülasyon çağı olarak adlandırdığı dönemi çözümlerken, eleştirel antropoloji ve Maniheist düşünceden hareketle oluşturduğu simgesel evren ütopyasını temel almaktadır. Baudrillard’ın entelektüel yaşamı boyunca itiraz ettiği temel nokta, Batı toplumundaki metalaşma süreci ve değer yasalarının egemenliğidir. Baudrillard, bu itirazı çerçevesinde Batılı zihinsel kalıplar içerisinde herhangi bir anlamı olmayan ancak radikal bir çözümlemenin üzerine bina edilebileceğine inandığı temsil gücü yüksek kavramlara dayanmıştır. Çünkü Batı, temsil krizi yaşamaktadır ve Batılı düşünce kalıpları içerisinde üretilmiş kavramların temsil gücü yoktur. Baudrillard’a göre Batılı düşünce kalıplarından hareketle simülasyon çağını, bu çağın arkasındaki sistemi çözümlemek mümkün olmadığı gibi, bunlardan hareketle bu sistemi alt etmek de imkansızdır.

Bu çerçevede Baudrillard, nasıl “simgesel takas” kavramını kullanmışsa bir süre sonra bu kavramın yanına “baştan çıkarma”, “çaresiz strateji”, “kötülüğün şeffaflığı”,

“imkansız takas”, “kusursuz cinayet” gibi kavramları da eklemiştir. Baudrillard’ın bu kavramlardan hareketle oluşturduğu düşünce evreni Mike Gane’in iddia ettiğinin aksine yeni kopuşa işaret etmez.²⁶⁹ Baudrillard, önemli oranda eleştirel antropolojiden devşirdiği, Nietzscheci hakikat anlayışı ile pekiştirdiği ve Maniheizt düşünce ile yoğurduğu bu kavramların Batı dünyasının temelindeki meta mantığını bozabileceğini düşünmüştür.²⁷⁰ Örneğin, simgesel evrenden devşirilmiş, Batılı değer yasasına karşıt bir düşünsel başlangıç noktası olarak tasarlanmış “baştan çıkarma”, Baudrillard için göstergelerle oynanan bir oyuna ve ritüele karşılık gelmekte, “çaresiz strateji”, öznenin nesne karşısındaki çaresizliğini, “kötülüğün şeffaflığı” her zaman yüzeye çıkmayı başaran, iyiliğin sahip olduğundan daha büyük bir enerjiye sahip olan ve simülasyon çağında kendisiyle mücadele etmenin anlamsız olduğu kötülüğün çıplaklığı²⁷¹, “imkansız takas”, simülasyon evreninde gerçek ve imge, özne ve nesne, düşünce ve dünya arasındaki değiş tokuşun ve her iki kutba birden egemen olabilme ihtimalinin imkansızlığını, “kusursuz cinayet” ise maddi dünyanın dış görünüşlerden uzaklaştırılmasını ve gerçek dünyanın ortadan kaldırılmasını nitелеmek üzere kullanılmışlardır.²⁷² Tüm bu kavramlar, Baudrillard’ın tüketim toplumu ve daha sonra da simülasyon çağı bağlamında geliştirdiği radikal Batı toplum eleştirisini yansıtan, Batılı öznenin tahakküm altına almak istediği nesne karşısındaki yenilgisini gözler önüne sermeye çalışan ve mevcut sistemin açıklarının ve direniş imkanlarının ironik bir dille çözümlenmesine imkan tanıyan kavramlar olarak tasarlanmışlardır. Baudrillard, bu nedenle “baştan çıkarma evreni”ni “üretim evreni”ne taban tabana zıt bir kavram olarak kullanır ve “değer üstüne kurulu bir dünyada” esas olanın “şeylerin” üretimi değil baştan çıkartılması, “onların bir değer, bir kimlik sahibi olmalarını engellemek, giderek içinde yer aldıkları gerçeklik evreninden onları çekip kopartarak bir görünüm oyunu, simgesel bir değiş-tokuş sürecine mahkum edebilmek” olduğunu öne sürer.²⁷³

²⁶⁹ Mike Gane, Baudrillard’ın bu kavramlar ekseninde “simülasyon”dan “sanal” aşamasına atlandığını düşünmeye başladığını iddia eder. Gane, **French Social Theory**.

²⁷⁰ Baudrillard bu noktada özellikle Bataille’in “ekonomi”yi rahatsız eden ve yeni sonuçlar için bir “önsezi” niteliği taşıyan kavramlarına çok şey borçludur. *Ibid.*, s. 156.

²⁷¹ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 51-52.

²⁷² *Ibid.*, s. 73. Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, s. 11.

²⁷³ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 35.

Baudrillard, tüm bu kavramları simülasyon çağını, sanal ve hipergerçek dünyayı çözümlerken bir arada kullanır. Artık gerçekte varolan tek şey “hiç”tir Baudrillard’a göre. Gerçeğin yerini “hiç” almıştır ve Batı dünyası “kavranamaz bir nesnenin ve onu kavradığını sanan öznenin” daimi illüzyonunu yaşamaktadır.²⁷⁴ Bu, hiç kuşkusuz bugün en büyük simülasyonlardan bir tanesi olan özgürlük simülasyonu ile bağlantılı bir illüzyondur. Baudrillard’a göre insanlar ancak ve ancak araba modeli seçerlerken özgürdürler. Bu ortamda her şey bir imgeye, bir göstergeye, bir gösteriye, estetik-ötesi bir nesneye dönüşmüş, sanat bir formdan çıkıp bir değere dönüşmüştür. Baudrillard, entelektüel enerjisinin önemli bir bölümünü simülasyon çağında “müstehecenliğin” somutlaşmış bir hali olan sanatın ifade ettiği anlamı çözümlmek için harcamıştır. Çağdaş sanat artık illüzyon arzusunu kaybetmiş, gerçeğin peşine düşmüş, her yerde insanların karşısına çıkmaya başlamıştır. Sanatın bir formdan bir değere dönüşmesi, sanat ve gerçeklik arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış, bu da sanatın form olarak bitmesini beraberinde getirmiştir.²⁷⁵ Baudrillard’a göre simülasyon çağında sanat, sanat pazarındaki “çılgın bir açık arttırmanın tutsağı” durumundadır.²⁷⁶ Baudrillard, simülasyon çağı ya da sanal evren çözümlmelerini giderek daha mikro alanlar üzerinden gerçekleştirmiş, aşırı-cinsellik, aşırı-politika, aşırı-ekonomi, aşırı-estetik gibi olgulardan hareketle Batı toplumunun bir sıradanlaşma, bir hiçleşme sürecine duçar olduğunu öne sürmüştür.

Baudrillard’ın düşüncelerindeki bu “süreklilik” vurgumuza rağmen, onun 11 Eylül saldırılarını yorumlama biçiminin daha önceki tarihsel “olay”ları yorumlama biçiminden köklü bir farklılık gösterdiğini de belirtmemiz gerekir. Simülasyon çağını, gerçeğin sanallaşma tarafından öldürüldüğü, “zayıf olaylar”ın cereyan ettiği bir dönem olarak yorumlayan, artık gerçek olaylar devrinin kapandığını öne süren Baudrillard²⁷⁷, “son” kavramı etrafında yaptığı değerlendirmeleri bu bağlamda geliştirmiştir. Ne var ki Baudrillard, 11 Eylül’de İkiz Kuleler’e²⁷⁸ yapılan saldırıları, “mutlak olay” olarak nitelemiş, bu saldırıları gerçekleştirenlerin sistemin silahlarını

²⁷⁴ Baudrillard, **Kusursuz Cinayet**, s. 26.

²⁷⁵ Baudrillard ve Lotringer, **The Conspiracy of Art: Manifestos, Interviews, Essays**.

²⁷⁶ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffahğı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 43.

²⁷⁷ Baudrillard, artık “zayıf olaylar” çağında yaşadığımızı ve tarihin donduğunu, Berlin Duvarı’nın çöküşü ve SSCB’nin çöküşünün bunun en somut kanıtları olduğunu öne sürmüştür.

²⁷⁸ Baudrillard, İkiz Kuleler’in simülasyon çağında ne anlama geldiğini erken bir dönemde, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm** isimli kitabında anlatmaya çalışmıştır.

devralarak ortaya bir terör gösterisi çıkardıklarını belirtmiştir. Baudrillard'a göre bu olay Amerika'nın Afganistan saldırısı, Irak işgali gibi belirsiz süreçlere kapı aralamış, gerçek bir olaydır. Olay grevi artık son bulmuştur. Baudrillard, bu saldırılarla birlikte terörün ruhunun Batı dünyasını büyük bir tehditle karşı karşıya bıraktığını, hiçbir sistematik mücadele yöntemi ile bu terörle başa çıkamayacağını vurgulamıştır. Baudrillard, 11 Eylül'ün dördüncü dünya savaşını açığa çıkardığını iddia eder. "Birincisi Avrupa'nın üstünlüğüne ve kolonyalizm çağına son vermiş, ikincisi Nazizme, üçüncüsü ise komünizme. Bunlardan her biri bizi tek dünya düzenine giderek daha fazla yakınlaştırdı. Bu tek dünya düzeni ise giderek sonuna yaklaşmaktadır."²⁷⁹ Baudrillard'a göre 11 Eylül, Amerika'nın dünyadan yalıtılmış ve kimsenin rahatsız edemeyeceği bir dünya gücü olma durumuna son vermiştir.²⁸⁰ Baudrillard, bu dönemden sonra Batı dünyasının geleceği ile ilgili karamsar senaryolar çizecektir. "Oyunun kuralları değişiyor, ancak bu kuralı dayatan biz değiliz. Bu bizim kültürümüzün yazgısıdır. Başka kültürler, başka metafizik düşünceler bu gelişmeden bizim kadar etkilenmemişlerdir. Çünkü onların dünyayı ele geçirme gibi bir hırsları, amaçları olmadığı için onu bu şekilde çözümlemeye kalkışmamışlardır. Bütün postulatlar bizim başımızın altından çıktığından, bunun felaketi andıran sonuçlarına katlanacak ilk sistemin bizimkisi olmasında bir tuhafılık yoktur."²⁸¹

Baudrillard, tüm bu yorumlarıyla 11 Eylül olaylarına abartılı bir önem atfetmektedir. Ona göre 11 Eylül tarihin yeni bir mecrada akacağına işaret etmektedir. Oysa tüm sıra dışılığına rağmen, 11 Eylül saldırıları, kendisinden sonra yaşanan Amerikan kaynaklı çatışma ve gerilimlerin gerçek nedeni değildir. Bu saldırılar sonrasında yaşanan gelişmeleri yalnızca bu saldırılara bağlamak naif bir uluslararası çözümleme olacaktır ki Baudrillard bunu yapmaktadır. 11 Eylül saldırıları, kısa bir süre içerisinde Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politika söyleminde kullandığı bir araca dönüştürülmüş, yeni-muhafazakâr dış politika çizgisinin daha önce tasarladığı dünya siyaseti bağlamında bir meşruiyet unsuru olarak kullanılmıştır. Baudrillard, yaptığı 11 Eylül yorumuyla, ABD'nin 11

²⁷⁹ Baudrillard: "This Is The Fourth World War: The *Der Spiegel* Interview with Baudrillard",

²⁸⁰ Altun, "Jean Baudrillard'dan Bize Kalan."

²⁸¹ Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 66.

Eylül'den sonra yürürlüğe koyduğu dış politikayı bir “kırılma” olarak görme eğiliminde olan sol-liberal entelektüellerle benzer bir konumu paylaşmaktadır.

Esasında Baudrillard'ın 11 Eylül değerlendirmeleri, onun birtakım uluslararası süreç ve gelişmeleri yorumlarken kendisini nasıl bir kahin mesabesinde gördüğünün, değerlendirmelerini pek çok kehanet üzerine bina ettiğinin de kanıtı sayılmalıdır. Baudrillard'ın metinleri zaman zaman bir filozofun çözümlmelerinden çok bir kahinin gelecek öngörülerine ev sahipliği yapmaktadır. Baudrillard, kehaneti de bir bilgi türü olarak görür. Oysa kehanet, bilginin değil spekülasyonun kaynağı ve türü olabilir. Ne var ki Baudrillard'a göre günümüzde entelektüeller kendilerini ahlaki, politik ya da felsefi bilinç alanlarıyla sınırladığı ve ironi imkanını yitirdikleri için söyleyecek hiçbir şeye sahip değillerdir.²⁸² Baudrillard için önemli olan öngörülemeyen olaylar üzerine düşünmek, “olayların dil sürçmesi”ni açığa çıkarmak, onlar üzerine bahse girmektir. “Kaybetseniz bile en azından bu nesnel olasılıklar budalalığına meydan okumuş olma zevkini tatmış olursunuz.”²⁸³ Baudrillard'a göre, zihinsel üretim yapanlar çelişki, alay, tersini söyleme ve eksikliğin keşfi üzerinde odaklanan, yasaya ve gerçekliğe her zaman karşı çıkacak “ironik işlev”i yerine getirmelidirler.²⁸⁴

Baudrillard'ın birtakım kehanetler eşliğinde çözümlmeler yapması onun çok genel kategoriler etrafında düşünce üretmesi ve abartılı sonuçlar çıkarması ile paralellik arz eder. Bu konuda ilk akla getirilebilecek örnek, gösterge değeri kavramı çerçevesinde yaptığı çözümlmelerdir. Baudrillard'ın Marksist değer kuramına yönelttiği eleştirinin sosyal teori açısından son derece kayda değer bir eleştiri olduğundan bahsetmiştik. Baudrillard, ilk eserlerinden itibaren Marksist değer kuramının ve daha sonrasında da değer yasası üzerine temellenen modern Batı dünyasının özgün bir eleştirisini ortaya koymuş, yeni düşünceler için ciddi başlangıç noktaları sunmuştur. Baudrillard, Marksist değer kuramını eleştirirken, özetle, tüketim toplumunda bundan böyle “kullanım değeri” ya da “değişim değeri” yerine önemli olanın “gösterge değeri” olduğunu öne sürmüştür. Ne var ki Baudrillard, bu kanaatini diğer soyutlamaları gibi son derece genel bir çerçeve içerisine oturtmuş ve

²⁸² Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 45.

²⁸³ Ibid., s. 44.

²⁸⁴ Ibid.

Batı toplumlarını bu şekilde çözümlenmiştir. Batı'da farklı toplumsal tecrübeler bağlamında ve zaman dilimlerinde bazen “gösterge değeri”nin “kullanım değeri”nin ve “değişim değeri”nin önüne geçtiği doğrudur. Ancak farklı toplumsal kesimler için, pekala farklı sonuçlarla karşılaşılabilir. Kimi için “kullanım değeri”, kimi için “değişim değeri”, kimi için “gösterge değeri” önde gelmekte, kimisi ise bunların ikisini ya da hepsini aynı anda gözeterek bir metayla ilişki kurabilmektedir.

Baudrillard'ın tarihe bakışı da onun genel kategoriler etrafında düşünce üretmesine verilebilecek bir diğer örnektir. O, **Üretim Aynası**'ndan itibaren tarihe ilgi duymuş, mevcut toplumsal görüngüleri, ilişki ağlarını, güç odaklarını ve kültürel örüntüleri incelerken tarihsel arkaplan oluşturmak gerektiğine inanmıştır. Baudrillard, bu eserinden itibaren sık sık tarihsel göndermelerde bulunmuş, çeşitli tarihsel kurgulardan hareketle tezlerini desteklemeye çalışmıştır. Ne var ki Baudrillard'ın oluşturduğu tarihsel kurgular, örneğin Foucault'nun yaptığına benzer bir biçimde, uzun erimli tarihsel çalışmalar sonucunda değil, genel geçer tarihsel bilgilerden ve mikro tarihçilerin yaptıkları çalışmalardan hareketle, çoğu zaman da anakronik bir tarzda ortaya konmuştur. Baudrillard için tarih, neredeyse bir oyun hamuru gibidir.

Baudrillard'ın genel kategoriler etrafında ve aşırı soyutlamalar yoluyla düşünce üretmesi onun çağdaş Batı dünyasında bireysel alanlardan toplumsal hayata, uluslararası ilişkilerden teknolojik farklılaşmalara kadar pek çok alanda, mikro ve makro süreçlerin tümünü açıklama iddiasında olan birkaç kavram etrafında dolanıp durması ile de alakalıdır. Bu durum Baudrillard'ın kimi zaman istisnaları, kimi zaman da resmin bütününe gözden kaçırmasına yol açmaktadır. Baudrillard'ın öznenin çöküşü tezini mutlak kabul etmesi ise, onun farklılaşan aktörler üzerine yeterince düşünmemesini beraberinde getirmektedir.

Baudrillard, yorum ve çözümlerinde çağdaş Batı toplumunun radikal bir eleştirisini amaçlamaktadır. Onun yorum ve çözümlerine, çoğunlukla ya Batılı toplumlara ilişkin doğrudan kendisinin yaptığı gözlemler ya Batılı olmayan toplumlara dair Batılı antropologların geliştirdikleri bilgi gövdeleri ya da Batılı entelektüellerin İran ve Hint metafizik düşüncesinden devşirdikleri din yorumu kaynaklık etmiştir. Baudrillard, çağdaş pek çok sistem-karşıtı Batılı düşünür nazarında “Doğu” ve “Batı” arasında mutlak bir karşıtlık varsaymış, Doğu toplumların

Batılılaşma çabalarını anlamsız bulmuştur. Ne var ki Baudrillard'ın kehanetleri söz konusu olduğunda bu mutlak karşıtlık ortadan kalkmakta, Batılı toplumlardan elde ettiği bilgi ve gözlemlerden hareketle “evrensel kehanetler”de bulunabilmektedir. Baudrillard'ın bu metinlerinde “Doğu” uyuyan, pasif bir imgedir. Batı ise hareketin merkezidir.

4. MCLUHAN VE BAUDRILLARD'IN MEDYA KURAMLARI: KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇÖZÜMLEME

Bu noktaya kadar McLuhan'ın ve Baudrillard'ın genel olarak düşünce dünyalarını anlamaya ve çözümlenmeye çalıştık. Bu bölümde ise McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarını, birbirleriyle ilişkisi çerçevesinde tartışmaya çalışacağız. Amacımız, bugüne kadar bu iki entelektüelin düşünce dünyaları arasındaki bağlantı noktalarına değinen, daha doğrusu McLuhan'ın belli bir dönemden sonra Baudrillard'ın entelektüel gündemini belirlediğini öne süren çalışmaların temel argümanlarını da dikkate alarak, bu iki düşünürün medya kuramlarının birbirlerinin neresinde durduğunu tespit edebilmek, böylelikle her ikisinin genelde düşünce dünyalarının, özelde medya kuramlarının daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bu bölümde ilk olarak, bugüne dek bu iki entelektüelin düşünce dünyaları arasındaki ilişkiyi tartışmaya açan dört araştırmacının tezlerini ele alacak, ardından kendi tartışmamızı yürütmeye çalışacağız.

4.1. Baudrillard, Yeni Bir McLuhan mı?

McLuhan'ın fikirlerinin belli bir dönemden sonra Baudrillard'ın düşünce dünyasını şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışan ilk eser, Douglas Kellner'ın 1989 yılında yayımlanan ve kendisinden daha önce de bahsettiğimiz **Jean Baudrillard: From Marxism, to Postmodernism and Beyond** isimli kitabıdır. Kellner, Baudrillard'ın Marksizmden kopuşunda McLuhan'ın medya kuramının etkili olduğunu iddia etmekte ve McLuhan'ın medya kuramını, Baudrillard'ın “postmodern” kimliğinin kaynağına yerleştirmektedir.¹ Kellner'a göre Baudrillard, “Marksizmden koptuktan sonra” McLuhan'ın kavramsal çerçevesi içerisinde “postmodern simülasyon kuramı”nı üretmiştir.² Kellner, McLuhan ve Baudrillard arasında böylesi bir bağlantı kurarken, aynı bağlantıyı kuran diğer araştırmacılar gibi bu iki entelektüelin düşünce dünyasına bir arada, birinci elden ve bütünsel bir

¹ Kellner, **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**, s. 66.

² Ibid., s. 67-72.

çerçevede bakmamış, Arthur Kroker'ın ve John Fekete'in bu iki düşünür hakkında yaptıkları yorumları kalkış noktası olarak almıştır.³ Kellner, Baudrillard'ın McLuhan'dan nasıl etkilendiği hakkında ayrıntılı bir bakış açısı sunmak yerine bazı kavramsal ortaklıklara değinmekle yetinmiştir. Ne var ki Kellner'ın başlı başına Baudrillard'ın düşüncelerini incelemeye çalıştığı bu eseri, kendisinden sonraki literatüre hatırı sayılır bir etkide bulunması hasebiyle, bu eserde Baudrillard ve McLuhan arasında kurulan söz konusu bağlantılar eleştirilmemiş, aksine benzer yorumlar gün yüzüne çıkmıştır.

Aynı yılın sonunda, **New German Critique** dergisi editörlerinden Almanca profesörü Andreas Huyssen'in "In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation" başlığı altında yayımlanan makalesinde de McLuhan'ın düşüncelerinin Baudrillard'ın medya kuramının "gizli kaynağı" olduğu öne sürülmüştür.⁴ Bu kısa makalesinde Huyssen, McLuhan'ın medya kuramının Baudrillard'ın çalışmalarında yeniden gündeme getirildiğini, Baudrillard'ın bir yandan McLuhan'a öykündüğünü, bir diğer yandan da onun kehanetlerinin doğru çıktığına inandığını öne sürer.⁵ Huyssen'e göre McLuhan'ın okuma yazma çağının sonunu ilan ettiği noktada, Baudrillard da klasik ekonomi politigin sonunu ilan etmektedir.⁶ Huyssen her ne kadar daha ihtiyatlı bir tutum izlemişse de, nihayetinde Baudrillard'ın medya kuramını McLuhan'ın kavramsal çerçevesi içerisinde inşa ettiğini öne sürmüş, karşımıza "küresel köyde postmodern potlaç"ın çıktığını belirtmiştir.⁷

Baudrillard'ın düşünceleri üzerine birçok araştırmaya imza atmış olan Mike Gane ise, 1991 yılında yayımlanan **Baudrillard: Critical and Fatal Theory** isimli kitabında Baudrillard'ı "günümüzün McLuhanı" olarak takdim eder.⁸ Gane, Baudrillard'ı bu şekilde nitelermişse de, McLuhan'ın hangi düşünceleriyle Baudrillard'ı etkilediği ya da Baudrillard'ın hangi nedenlerle McLuhan'ın

³ Douglas Kellner: "Reflections on Modernity and Postmodernity in McLuhan and Baudrillard", Çevrimiçi: <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/modernitybaudrillardmcluhan.pdf> 2004, [2005 11.09.].

⁴ Andreas Huyssen, "In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation," **Assemblage**, C. 10, 1989, s. 8.

⁵ Ibid., s. 10.

⁶ Ibid., s. 11.

⁷ Ibid., s. 15-16.

⁸ Gane, **Baudrillard: Critical and Fatal Theory**, s. 4.

düşüncelerini yeniden ürettiği hakkında detaylı bir tartışma yapma gereği duymamıştır. Gane, McLuhan'ın düşünce dünyasını bir bütünlük içerisinde ele almak şöyle dursun, onun okunamazlığından yakınmış⁹ ve yalnızca bilinen birkaç eserinde yer alan, şöhret olmuş görüşlerinden hareket ederek, Baudrillard'ın "McLuhanizm"ine değinmiştir.

Bu üç çalışmanın yayımlanmasının ardından, özellikle Baudrillard'ın düşünce dünyasını konu edinen makalelerin bir kısmında McLuhan'ın Baudrillard'a olan "merkezî etki"si hakkında çeşitli dipnotlar düşülmüş ve bu dipnotlarda çoğunlukla Kellner'in yorumlarına atıfta bulunularak benzer yargılar tekrarlanmıştır. Bu yargılara göre, McLuhan'ın "sıcak-soğuk medya" ayrımı, "patlama" ve "için için kaynama" kavramlarından hareketle çağdaş toplumu yorumlama tarzı, zaman ve uzam arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalktığı tezi ve "teknolojik determinizmi" 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Baudrillard'ın düşünsel gündemini belirlemiş, Baudrillard'ın simülasyon kuramı McLuhan'ın görüşlerinin yeni bir uyarlaması olarak tarih sahnesine çıkmıştır.

Burada adı geçen çalışmaların ortak noktalarından birisi yazarlarının Baudrillard üzerine ya da Fransız düşüncesi üzerine uzmanlaşmış olmaları, McLuhan düşüncesini kendi bütünlüğü ve sürekliliği içerisinde incelememiş olmalarıdır. Bu çalışmaların yazarları dönemin hatırdaki kalan "McLuhan imajı" ile Baudrillard'ın eserlerine bakmışlar ve birtakım karşılaştırmalara gitmişlerdir. McLuhan'ın Baudrillard'ın medya kuramının ana kaynağı olduğunu iddia edenlerin, "McLuhan düşüncesi"nden çıkardıkları ve yukarıda zikrettiğimiz unsurların tümüne McLuhan'ın **Medyayı Anlamak** isimli kitabının birinci sayfasında rastlamamız son derece manidardır. "Parçalı ve mekanik teknolojiler eliyle gerçekleşen üç bin yıllık patlamanın ardından, Batı dünyası için için kaynıyor. Mekanik çağlar boyunca bedenlerimizi uzamda uzattık. Bugün merkezi sinir sistemimizi küresel bir buluşmanın içine uzattık, gezegenimiz elverdiği ölçüde, zamanı ve uzamı yürürlükten kaldırdık. Hızla insanın uzantılarının son aşamasına yaklaşıyoruz. Bu aşama bilincin teknolojik simülasyonudur."¹⁰ McLuhan'ın bu cümleleri, yukarıdaki bağlantıları kuranların McLuhan düşüncesi söz konusu olduğunda hatırlarına

⁹ Ibid., s. 3.

¹⁰ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 17.

getirdikleri yegane satırlar gibi görünmektedir. Bu bağlantıları kuranlar, McLuhan'ın en meşhur eserlerinden birinin ilk sayfasına bakmakla yetinmişler, metin merkezli bir bakış açısıyla ve hızla böylesi yorumlar ortaya koymuşlardır. Bu yazarlar McLuhan'ın eserlerini, hayatını ve genel olarak düşünce dünyasını incelemeleri gibi ne zaman ondan söz açsalar onun ne kadar zor okunur bir isim olduğundan bahsetmişlerdir. Bu durumun yarattığı en doğrudan sakınca, McLuhan'ın entelektüel kaygılarının ve düşünsel hareket noktasının gözden kaçırılması, dolayısıyla da ulaştığı sonuçların doğru değerlendirilememesidir. Bu nedendir ki McLuhan da, tıpkı Baudrillard gibi bu yazarlar tarafından büyük bir rahatlıkla "postmodernizm" bağlamında değerlendirilebilmektedir. Nitekim McLuhan ve Baudrillard arasındaki bu yakınlaştırma ve dahası özdeşleştirme çabası, her iki düşünürün de Anglo-Sakson dünyada "postmodernizm" in öncü figürleri arasında sayılması dolayısıyla çok çabuk benimsenmiştir. Bu, her şeyden önce bambaşka kaygılarla, benzer konular üzerinde düşünen ve yazan, sonuçta da birbirlerine yakın "durum tespitleri" ve "eleştiriler" yapan entelektüelleri aynı "akım", aynı düşünce çatısı altında sayma yanlısına düşmektir. Aslında Anglo-Sakson düşünce dünyasının sosyal teoride "postmodernizm" diye bir akım icat etmiş olması da bundan farklı bir durum değildir.

Yukarıda adı geçen yazarların çalışmalarındaki bir diğer ortak nokta, Baudrillard ve McLuhan'ın düşünceleri arasında birebir özdeşlik kurmaları ve özellikle de Baudrillard'ın medya kuramının, McLuhan'ın düşüncelerinin gölgesinde kaldığını iddia etmeleridir. Esasında Douglas Kellner'ın kaynaklık ettiği bu yaklaşımların kalkış noktası, 1960'lı yılların dünyaca ünlü düşünürü Marshall McLuhan'ın 1960'lı ve 1970'li yılların Fransız kültür coğrafyası içerisinde kendisine bir hayran kitlesi bulmuş olması ve bu dönemlerde "McLuhanizm" akımının Fransa'da popüler olmasıdır. Bu durum, kolaylıkla eserlerinde McLuhan'ın kimi kavramlarını kullanan ve ona zaman zaman atıfta bulunan Baudrillard'ın kimilerinin "yeni bir dinsel kült" olarak nitelediği McLuhanizm¹¹ ile özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Baudrillard'ın McLuhanizmle niçin 1960'ların sonunda değil de 1970'lerin ikinci yarısına doğru ilişki kurduğu sorusuna ise, Baudrillard üzerindeki "Marksist etki" merkeze alınarak

¹¹ Alexandr Ross, "The High Priest of Pop Culture," *Maclean's Magazine*, 1965.

cevap verilmiş, Baudrillard'ın Marksizmden kopuşuyla McLuhanizmden etkilenmesi aynı bağlamda değerlendirilmiştir.

Tüm bu yargılar Garry Genosko'nun 1999 yılında yayımlanan ve Fransız entelektüellerinin ve medya çalışanlarının "McLuhanlaşması"ndan bahsettiği kitabı **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion** ile daha da yerleşir.¹² İlginç olan, bu eserin yukarıda adını zikrettiğimiz çalışmalara nazaran McLuhan'ın Baudrillard'a yaptığı etkiler üzerinde çok da fazla durmamasına rağmen, Kellner'in çizdiği çerçevenin güçlendirilmesine hizmet etmiş olmasıdır. Bu durum, büyük oranda çalışmanın başlığından kaynaklanmakta, Baudrillard'ın isminin McLuhan'la birlikte anılması o zamana kadar oluşan yargıların kökleşmesine yardımcı olmaktadır. Genosko, Baudrillard'ı McLuhanizmin en önemli taşıyıcısı olarak görse de¹³, 1960'ların sonundan 1980'lere kadarki süre içerisinde genel olarak Fransız düşüncesinin McLuhan'ın görüşlerinden ne denli etkilendiğini sorgulamaya çalışmakta, bunu yaparken Baudrillard'ı da bir sembol figür olarak seçmekte, Baudrillard'la birlikte Roland Barthes'tan başlayarak birçok Fransız düşünür üzerindeki McLuhan etkisini tartışmaktadır. Genosko'nun kitabı bu alanda şimdiye kadar yazılmış en doyurucu çalışmalardan bir tanesi olsa da o da, Baudrillard'ı Fransız McLuhanizmi içerisinde değerlendirmesi sorgulanması gereken bir tutumdur. Çünkü Genosko, McLuhanizmin en temel ayırıcı vasfı olarak "teknolojik determinizm"i görür ve McLuhan ve Baudrillard arasındaki bağlantı noktasını da buradan hareketle gözler önüne sermeye çalışır.

Her ne kadar Edward Said "McLuhanizm"i yalnızca Kuzey Amerika'ya has bir "yaklaşım" olarak niteliyorsa da¹⁴, McLuhan'ın fikirlerinin "ideolojik bir çerçeve"ye büründürülmesinde Fransızların azımsanmayacak bir gayreti söz konusudur. McLuhan'ın Amerika ve Kanada'dan sonra en popüler olduğu üçüncü coğrafya hiç kuşkusuz Fransa'dır. Bu durumun gündeme gelmesi, çalışmamızın başında mümkün mertebe detaylı bir biçimde anlatmaya çalıştığımız Kanada tarihinin iki kültürlü yapısı dolayısıyladır. McLuhan, özellikle Katolik olduktan sonra Kanadalı Katolik

¹² Genosko'nun adı geçen kitabında öne sürdüğü tezler 1997 yılında yayımlanan şu makalede dile getirilmiştir. Gary Genosko, "Who is the 'French McLuhan'?" **Jean Baudrillard: Art and Artefact**, Ed., Nicholas Zurbrugg, London, Sage Publications, 1997.

¹³ Genosko, **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**, s. 3.

¹⁴ Aktaran: Ibid., s. 22.

okur-yazar kesim tarafından, bir başka deyişle Fransızca konuşan ve yazan Kanadalı entelektüeller tarafından yakından takip edilmiş, fikirleri Fransız kültür iklimine hızla taşınmıştır. Buna McLuhan'ın şöhreti de eklendiğinde 1960'ların sonundan itibaren Fransa'da McLuhan'ın düşünceleri özellikle medya çevrelerinde geniş bir izler kitlesi bulmuş, dönemin siyasi iklimi dolayısıyla McLuhan'ın “sistem karşıtı” olarak nitelenen fikirleri ilgiyle karşılanmıştır. McLuhan, Robert Fulford'un deyişiyle “1970'ler Fransa'sının önde gelen entelektüel kahramanı”dır.¹⁵ Bununla birlikte Fransız düşüncesi McLuhan'ın Katolikliği ile Anglo-Saksonlardan çok daha erken bir dönemde çok daha yakından ilgilenmiştir.¹⁶ Bunun nedeni de yine McLuhan'ın Kanadalı Katolik entelektüeller eliyle Fransız düşünce ortamına taşınmasıdır. Ne var ki, bu durum Fransa'da McLuhan düşüncesi üzerindeki Katolik etki hakkında herhangi bir araştırmanın gün yüzüne çıkmasını beraberinde getirmemiştir.

Marshall McLuhan, 1960 sonrası Fransız düşüncesine fikirleri tercüme edilmiş ve Fransız eleştirel düşüncesi içerisinde sempati toplamış bir isimdir. McLuhan'ın düşüncelerinin Fransızcaya çevrilmesi ve Fransa'da izlenmesi Fransız asıllı Kanadalı entelektüellerin çabaları ile mümkün olmuştur. **Gutenberg Galaksisi**¹⁷ çıkışından beş, **Medyayı Anlamak**¹⁸ dört, **Küresel Köyde Savaş ve Barış**¹⁹ ise iki yıl sonra çevrilmiş, **Yaradannımız Medya** ise yayımlandıktan sonraki birkaç ay içerisinde²⁰ Fransızcada basılmıştır. Bunun yanında Gerald E. Stearn'in **McLuhan: Hot & Cool** isimli kitabı yayımlandığı 1969 senesinde Sidney Finkelstein'in 1968'de basılan **Sense and Nonsense of McLuhan** isimli eseri iki yıl sonra Fransızcada okur karşısına çıkmıştır.²¹ 1973 yılında Marabi'nin McLuhan düşüncesini “devrimci bir düşünce” olarak yansıttığı **Marcuse & McLuhan et la nouvelle révolution mondiale (Marcuse, McLuhan ve Yeni Dünya Devrimi)** isimli eseri

¹⁵ Molinaro, McLuhan ve Toyne, **Letters of Marshall McLuhan**, s. 539.

¹⁶ Örneğin Pierre Babin, McLuhan'ı “elektronik çağın Hristiyanı” olarak nitelirmektedir. Pierre Babin, **Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique**, Lyon, Chalet, 1977.

¹⁷ Marshall McLuhan, **La galaxie Gutenberg, face à l'ère électronique, les civilisations de l'âge oral à l'imprimerie**, Çev., Jean Paré, Paris, Mame, 1967.

¹⁸ Herbert Marshall McLuhan, **Pour comprendre les média; les prolongements technologiques de l'homme**, Montréal, Éditions HMH, 1968.

¹⁹ Marshall McLuhan, **Guerre et paix dans le village planétaire**, Paris, Laffont, 1970.

²⁰ Marshall McLuhan, **Message et massage**, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

²¹ Finkelstein, **McLuhan: prophète ou imposteur**.

yayımlanmış²², aynı sene McLuhan'ın **Klişeden Arketipe** isimli eseri Derrick de Kerckhowe tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.²³ 1975 yılında içerisinde McLuhan'la yapılmış bir röportajın da yer aldığı bir McLuhan derlemesi Fransız okurları ile buluşmuştur.²⁴ Tüm bunların yanında McLuhan'la yapılan birçok söyleşi de yine dönemin Fransa'sındaki popüler dergilerde yayımlanmıştır.

McLuhan'ın düşüncelerinin Fransız düşüncesindeki karşılıkları hakkında yapılan yorumlar yeni olmadığı gibi yalnızca Baudrillard'ın fikirleri ile de sınırlı değildir. Örneğin 1978 yılında Robert Fulford, Roland Barthes'ın o tarihten bir yıl önce yayımlanan **Roland Barthes par Roland Barthes** isimli eserini konu edindiği makalesine "Meet France's Marshall McLuhan" başlığını koymuş²⁵, Barthes ve McLuhan arasındaki benzerliklerden bahsetmiştir. Fulford'a göre bu iki isim arasındaki en benzer nokta her ikisinin de eserlerine nüfuz edilemeyeşidir.²⁶ McLuhan, Barthes'ın bir keresinde kendisine ortak kitap yazma teklifinde bulunduğunu belirtse de Fulford'un bu karşılaştırmasından hiç hoşlanmaz. McLuhan, Barthes'ın karşı karşıya kaldığı örüntüleri döneminin egemen kuramların yardımıyla çözümlenmeye çalıştığını, kendisinin ise hiçbir kurama bağlı kalmadan bunu yaptığını belirterek aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır.²⁷ Arthur Kroker daha da ileri giderek, McLuhan ve Barthes arasında kurulan bu yakınlıktan hareketle, McLuhan'ı "yapısalcılık" akımı içerisine yerleştirir. Kroker'ın hareket noktası, Barthes'ın **Mitolojiler** isimli eserinde uyguladığı çalışma yönteminin, ondan altı yıl önce yayımlanan **Mekanik Gelin**'deki çalışma yöntemine olan benzerliğidir. Kroker'a göre her iki kitap da "reklam"ları bir dil gibi görmekte ve çözümlenmektedir.²⁸ Kroker için bu "benzerlik" McLuhan'ı "yapısalcı" olarak nitelemek için yeterlidir. Fransız entelektüel dünyasında düşünceleri ile McLuhan'a benzetilen bir diğer isim ise Lévi-Strauss'tur. Bu bağlantı, 1970'lerin başında James M. Curtis tarafından kurulmuştur.

²² Jean Marabini, **Marcuse & McLuhan et la nouvelle révolution mondiale**, Tours, Mame, 1973.

²³ Marshall McLuhan, **Du cliché à l'archétype: la foire du sens**, Çev., Derrick de Kerckhowe, Montréal & Paris, Hurtubise HMH; Mame, 1973.

²⁴ Marshall McLuhan, **Théorie de l'image**, Paris & Lausanne, R. Laffont & Grammont, 1975.

²⁵ Marshall McLuhan, "Letter to the Editor of the Toronto Star; July 4,1978," **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987, s. 539.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., s. 540.

²⁸ Kroker, **Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant**, s. 78.

Curtis'e göre McLuhan ve Lévi-Strauss neredeyse her şeyi paylaşmışlar, tarzları, verdikleri eserler ve hatta kendilerine yöneltilen eleştirilerde ortaklaşmışlardır.²⁹ Curtis ayrıca McLuhan ve Barthes arasında da ortaklıklar kurmuş ve her ikisinin de “postmodernist” olduğunu öne sürmüştür.³⁰ Yine Paul Reisman, 1960’ların sonlarına doğru **Gutenberg Galaksisi** ve **Medyayı Anlamak** için yazdığı bir değerlendirme yazısında McLuhan ile Jacques Ellul ve Lévi Strauss arasında çok yakın benzerlikler bulunduğu bahseder. Reisman’a göre McLuhan ve Ellul, “toplumların mekanikleşmesi” sürecini benzer şekillerde yorumlamışlar, bireyciliğin yarattığı problemleri aynı bakış açısıyla ele almışlardır. Reisman, McLuhan ve Lévi-Strauss’un da hedeflerinin “formel olarak aynı” olduğunu ve her iki düşünürün de iletişim yapısının kendi bünyesinde bir mesaj taşıdığı tespitini yaptıklarını belirtir.³¹

Bu yorumlarda da göze çarptığı üzere, McLuhan’ın düşünceleri ile çağdaş Fransız düşüncesindeki birtakım temalar arasında çeşitli bağlantılar kurmak mümkündür. Böylesi paralellikleri tarihin farklı dönemlerinde yaşamış düşünürler arasında kurmak mümkün olduğu gibi, benzer bağlantıları aynı dönemlere tanıklık etmiş düşünürler için kurmak da pekala imkan dahilindedir. Ancak burada önemli olan, söz konusu edilen entelektüellerin düşünce dünyaları arasındaki geliş gidişlerin, onların özgün katkı ve eleştirilerini gölgelememesi, onun ortaya koyduğu ürünlerin bir bütünlük içerisinde ele alınmasına engel oluşturmamasıdır. Bir düşünürün entelektüel kaynaklarının doğru bir biçimde açığa çıkarılması, hiç kuşkusuz entelektüel tarih araştırmalarının olduğu kadar, sosyal teori çalışmalarının da önemli dayanak noktalarından birisidir. Ancak bir düşünürün kaynaklarıyla özdeşleştirilmesi ve ondan ibaret görülmesi sakıncalı bir tutumdur. Bunun yanında benzer toplumsal fenomenlerle yüzleşmiş düşünürlerin birbirlerine benzer değerlendirmeler üretmeleri her zaman birbirlerinden etkilendikleri anlamına da gelmemelidir.

Peki, tüm bunlar McLuhan ve Baudrillard arasında bir bağlantı olmadığı anlamına mı gelmektedir? Elbette hayır. Baudrillard’ın metinlerini okuyan herkes, onun hiç de seyrek sayılmayacak bir ölçüde McLuhan’a referans verdiklerini

²⁹ Aktaran: Genosko, **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**, s. 22. Tüm bunların yanında Genosko, Lacan ve McLuhan arasında da “önemli benzerlikler”in olduğundan bahseder. Genosko, **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**, s. 52-63.

³⁰ Aktaran: Genosko, **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**, s. 23.

³¹ *Ibid.*, s. 19-20.

görebilir. Ancak bu durum, yukarıdaki benzeri aceleci değerlendirmeleri beraberinde getirmemeli, aradaki ilişki serinkanlı bir biçimde yorumlanmalıdır. Bu tez çalışması, Baudrillard'ın düşüncelerinin "McLuhanizm" bağlamında ele alınamayacağı, onun medya kuramının McLuhan'ın medya kuramının bir yeniden üretimi olarak değerlendirilmesinin hem McLuhan'ın medya kuramını hem de Baudrillard'ın medya kuramını anlamaya engel teşkil edeceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu çalışmanın temel tezi, Baudrillard'ın, medya kuramını inşa ederken McLuhan'dan devraldığı kavramları ondan çok daha farklı sonuçlara ulaşmak üzere kullandığı, McLuhan'ın bazı kavramlarının Baudrillard'ın medya kuramı içerisinde kendisine bir yer bulmuş olmasının onun medya kuramının başlıca kaynağı olarak McLuhan'ın düşüncelerini görmeyi gerektirmediğidir. McLuhan ve Baudrillard arasındaki düşünsel ortaklıkların tümünü, Kellner başta olmak üzere adı geçen araştırmacıların yaptıkları gibi Baudrillard'ın McLuhan'dan etkilenmesine, hatta ve hatta onun büyümesine kapılmasına hamletmek doğru değildir. Aynı şekilde Baudrillard'ın, McLuhan'ın medya kuramı aracılığıyla Marksizmden koptuğunu ve postmodern bir düşünce iklimine vardığını öne sürmek de mesnetsiz bir iddiadır. McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasında ilk bakışta göze çarpan bir benzerlik varsa bu önemli oranda bu iki düşünürün bazı ortak beslenme kaynaklarını paylaşıyor oluşları ve benzer toplumsal fenomenleri kavramaya çalışmalarıdır. Bunun yanında bu iki düşünürün birbirlerinden bağımsız bir biçimde birtakım kehanetler eşliğinde düşünce üretmeleri, tarihsel bilgileri parça parça ve zaman zaman bağlamlarından kopararak kullanmaları, tarihi keyfî bir biçimde dönemlere ayırmaları ve Batılı antropologların verileri ile yetinerek bir Batı eleştirisi ortaya koymaları gibi bazı unsurlar da her ikisi arasında birtakım benzerliklerin varsayılmasına imkan tanıyabilir. Ancak her ne olursa olsun, tüm bunlar Baudrillard'ın medya kuramının ana kaynağı olarak McLuhan'ın düşüncesinin görülmesini meşru kılmaz.

McLuhan ve Baudrillard'ın yetişme ve düşünce üretim süreçlerine baktığımızda aralarında birtakım benzerlikler olduğunu hemen görebiliriz. Her şeyden önce her iki düşünür de erken yaşta edebiyatla tanışmışlar, tüm entelektüel üretim süreçleri boyunca da edebiyattan vazgeçmemişlerdir. McLuhan, daha formel bir edebiyat formasyonu almış, edebiyatla ilişkisini anadili üzerinden yürütmüş iken, Baudrillard, edebiyatla ilişkisini daha dağınık bir biçimde ve Almanca üzerinden sürdürmüştür.

Edebiyatla olan bu yakın ilişki, ikisinin de “dil”e ortak bir perspektiften bakmalarını sağlamış ve bu da her ikisinin de retorik merkezli yaklaşımına doğrudan yansımıştır. McLuhan için klasik retorik, Baudrillard için de Nietzscheci retorik, sadece en akademik metinlerinde dahi karşımıza çıkan bir yazım yöntemi olarak değil, bütün entelektüel hayatları boyunca ilgilendikleri konulardan onları yorumlama tarzlarına kadar zihinsel üretim süreçlerini etkilemiş, başlı sonlu bir düşünme metodu halini almıştır. Bu bağlamda Baudrillard’ın şu ifadeleri McLuhan’ın da paylaştığı bir perspektifi ortaya koyar: “Dil düşünen bir varlıktır. Yalnızca onun aracılığıyla düşünmemizi sağlamaz, aynı zamanda bizi yaratır ve bizim yerimize de düşünür.”³²

Edebiyatın yanında bu iki düşünürde karşılaştığımız bir diğer ortak nokta, felsefe ile aralarındaki dağınık ilgidir. McLuhan’ın üniversite yıllarında Baudrillard’ın ise lise yıllarında merak saldırdığı felsefe (tarihi) onlar için adeta “yağmalanacak bir alan” olarak anlaşılmış, uzun dönemde hiçbir felsefe akımına üye olmamakla birlikte eklektik bir yöntem çerçevesinde farklı felsefelerden gerekli gördüklerinde “kifayet miktarınca” yararlanmışlardır. “Eklektisizm”in başlangıç noktasında “tanımsızlık” yer aldığından³³, bu durum bu iki entelektüelin tanımlamaktan kaçınmasını, sürekli yorumlamakla iktifa etmesini beraberinde getirmiştir. Bunlara ek olarak her iki düşünür için de “bilim” ve “akademi dünyası” muhafazakâr, dogmatik ve üretkenlikten yoksun yapılar olarak değerlendirilmiş, bu nedenle de her ikisinin de uzun vadede akademi dünyasıyla başı hoş olmamıştır. Her ne kadar McLuhan, evrensel bir cemaate üye olması hasebiyle, daha parlak bir akademik kariyer imkanı bulmuşsa da genel olarak akademi dünyası ile bir türlü barışmamış, Baudrillard ise doktor unvanını dahi emekli olmadan bir yıl önce alabilmiştir.

Hiç kuşkusuz bunlar McLuhan ve Baudrillard arasındaki iradi olmayan benzerliklerdir. Bunların yanında Baudrillard’ın McLuhan’ın bazı düşünceleriyle girdiği iradi ilişkiden de söz edilmelidir. Bu bölümde McLuhan ve Baudrillard’ın medya kuramları özelinde bunu yapmaya çalışacak, bu iki kuramsal ünite arasındaki benzerlik ve farklılıkları göstermeye gayret göstereceğiz. Bunu yaparken, McLuhan ve Baudrillard’ın düşünce dünyaları arasındaki temel ayrım noktalarını da resmederek söz konusu ilişkinin boyutunu ortaya çıkarmaya çalışacağız.

³² Baudrillard, **Anahtar Sözcükler**, s. 14.

³³ Batmaz, **Medya Popüler Kültürü Gizler**.

Baudrillard'ın ilk olarak ne zaman McLuhan'ın herhangi bir metnini okuduğu, onun düşüncelerinden kimin aracılığıyla ve ne şekilde haberdar olduğu hakkında elimizde herhangi bir veri bulunmasa da, ilk kez 1967 yılında, **Medyayı Anlamak** hakkında bir değerlendirme yazısı kaleme aldığını biliyoruz. Bu yazı, Kellner başta olmak üzere yukarıda bahsi geçen araştırmacılar tarafından sadece "McLuhan'ın neo-Marksist eleştirisi" olarak değerlendirilmiş, bu yönüyle hatırlanmıştır. Bu çerçevede de yalnızca, Baudrillard'ın "iletişim ortamı mesajın ta kendisidir" formülünü "teknik toplumdaki yabancılaşmayı nötralize ettiği" için eleştirdiğinden bahsedilmiş, bu yazı başka bir yönüyle gündeme getirilmemiştir.³⁴ Ne var ki, bu kısa makale çok daha fazlasını içermekte, Baudrillard'ın McLuhan hakkındaki ilk izlenimleri yanında yine onun düşünceleri ile ilgili daha sonra da sahip çıkmaya devam edeceği birtakım kanaatlerini de ele vermektedir. Bu değerlendirme yazısı, her şeyden önce McLuhan'ın temel tezlerini başarılı bir biçimde özetlemekte ve derli toplu bir biçimde aktarmaktadır. Bu, Baudrillard'ın en azından **Medyayı Anlamak** üzerinde yoğun bir şekilde çalıştığını gösterir. Baudrillard, "kırılğan ama çekici" olarak nitelediği bu eserin³⁵ en heyecan verici ve tabii ki riskli paradoksunun, "iletişim ortamı mesajın ta kendisidir" formülü olduğunu söyler. Baudrillard'a göre bu, "feodal toplum yel değirmenidir" diyen Marksist formüle denktir. Ne var ki Baudrillard için "böylesi formüller indirgemeci formüller"dir.³⁶ Bununla birlikte Baudrillard, McLuhan'ın mesajın iletişim ortamının gerçek fonksiyonunu gizlediği fikrine de büyük oranda katıldığını belirtir ve örneğin demiryolunun gerçek amacının yolcu taşımak olmayıp, bir dünya görüşü kazandırmak olduğunu ifade eder.³⁷

Baudrillard'ın bu metinde McLuhan'ın düşüncelerine son derece eleştirel yaklaştığı açıktır. Baudrillard'a göre McLuhan, teknolojinin sonuçlarına karşı aşırı iyimser bir tavır takınmakta ve bu tavır tarihi, özellikle de kitle iletişim araçlarının tarihini yanlış okumasından kaynaklanmaktadır. Ona göre McLuhan'ın sıcak-soğuk iletişim ortamı arasında yaptığı ayırım ve diğer tezleri kendi içerisinde mantıksal bir

³⁴ Örneğin bkz., Kellner, **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**, s. 66. Kellner, "Reflections on Modernity and Postmodernity in McLuhan and Baudrillard".

³⁵ Jean Baudrillard, "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," **The Uncollected Baudrillard**, Ed., Gary Genosko, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2001, s. 43.

³⁶ Ibid., s. 41.

³⁷ Ibid.

kurguya sahipse de, kendi dışında mantıksız ve müphem bir hal almaktadır.³⁸ Baudrillard bu yazıda iletişim araçlarının teknik açıdan mükemmelleşmesi sürecinin enformasyonun ve anlamın “nesnel mesaj”ına karşı işlediğini de öne sürmüştü³⁹ ve McLuhan’ın “teknolojik iyimserci” bakışını eleştirmiştir.

Baudrillard’ın ilk olarak McLuhan’ın düşüncelerini tartıştığı bu yazıyı, yalnızca Baudrillard’ın “Marksist dönem”ine ait bir metin olarak gören ve sadece McLuhan’ın tezlerini çürütmek üzere kaleme aldığını düşünen araştırmacılar, 1972 yılında yayımlanan **Göstergenin Ekonomi Politığının Eleştirisi**’nde yepyeni bir McLuhan imajı ile karşılaştığımızı öne sürerler. Örneğin Kellner, bu tarihten itibaren Baudrillard’ın McLuhan’ın görüşlerinden kalkarak medyayı “yeni bir postmodernlik” inşa eden bir yapı olarak görmeye başladığını ve buradaki satırlarının hem yeni bir sosyal teorinin başlangıç noktası olduğunu hem de Marksizmden kopuşunu simgelediğini öne sürmüştür.⁴⁰ Kellner, adı geçen eserde Baudrillard’ın Alman Marksist yazar ve aktivist Hans Magnus Enzensberger’in medya kuramını ve “sosyalist bir medya stratejisi geliştirme girişimleri”ni eleştirdiğini belirtmiş⁴¹, ancak McLuhan’a yönelttiği eleştirilerden hiç bahis açmamıştır. Kellner’ın bu sunum tarzı, Anglo-Sakson düşünce ikliminde Baudrillard’ın 1967 yılında McLuhan’ı Marksist bir pencereden eleştirdiği, 1972 yılında ise Marksizmden kopmasıyla birlikte McLuhan’ın düşüncelerine sarılarak bir medya kuramı geliştirmeye başladığı yönünde bir yaygın kanının oluşmasına yol açacaktır. Ne yazık ki bu yaygın kanı, Baudrillard ve McLuhan’ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi açıklamaktan uzaktır. Çünkü Baudrillard, adı geçen kitabında teknolojik iyimserciliğin iki biçiminden bahsetmiş, birine Enzensberger’in yaklaşımlarını, diğerine de McLuhan’ın tezlerini örnek olarak vermiştir. Baudrillard, burada McLuhan’ın fikirlerine 1967 yılında yazdığı yazıdakine benzer bir tarzda yaklaşmış, onun iyimserciliğini ve teknolojik determinizmini tenkit etmiştir.⁴²

Burada göstermeye çalıştığımız şey, Baudrillard’ın McLuhan’la girdiği düşünsel ilişkinin, etkisini sonradan gösteren bir “entelektüel müdahale” olarak

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., s. 40.

⁴⁰ Kellner, **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**, s. 66.

⁴¹ Ibid., s. 67.

⁴² Baudrillard, **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, s. 164.

görülemeyeceğidir. Kellner, Huyssen, Gane ve Genosko bunu yapmaktadırlar. Bu araştırmacıların ortaya koydukları çerçeveyi kabul etmemiz durumunda Baudrillard'ın McLuhan'ın tezlerini bütün açıklığıyla ortaya koyduğu bir metin yazmasından en az altı sene sonra onun fikirlerine geri döndüğünü düşünmemiz gerekecektir ki bu hiç de gerçekçi olmayacaktır. Böylesi bir çerçeve, her şeyden önce Baudrillard'ın 1970 yılında yayımlanan **Tüketim Toplumu** isimli önemli çalışması dikkatle incelendiğinde anlamını yitirmektedir. Nitekim Baudrillard **Tüketim Toplumu**'nda McLuhan'ın "iletişim ortamı mesajın ta kendisidir" formülüne sahip çıkacak ve "kültür(ün) de 'haber'deki yapay [sözde] olay gibi, reklamdaki yapay-nesne gibi (...) *aracın kendisinden hareketle*, referans kodundan hareketle üretilebilir" olduğunu belirtecektir.⁴³ Bu kitaptan iki yıl sonra da Baudrillard, McLuhan'ın medya çalışmaları alanındaki meşhur formülünü "en temel iletişim ortamı model"dir şeklinde uyarlayacak,⁴⁴ ondan beş yıl sonra da McLuhan'ın formülünü "simülasyon çağının en önemli keşiflerinden birisi" olarak niteleyecektir.

Baudrillard'ın ilk olarak 1967 yılında McLuhan'ın medya kuramına yönelttiği bazı eleştiriler, uzun vadede Baudrillard için anlamını yitirmişse de, bazı eleştirileri kıymetinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu yazıyı yazdığı dönemde "teknolojik toplumdaki yabancılaşmanın tam ifadesi" olarak değerlendirdiği bu formül⁴⁵, çok kısa bir süre sonra Baudrillard'ın sık sık zikredeceği bir ifadeye dönüşmüştür. Ancak, Baudrillard'ın McLuhan'ın teknolojik iyimserliğine ve teknolojik determinizmine dönük kanaatleri anlamını korumuştur. Baudrillard, elektronik iletişim teknolojileri hakkında yapılan ve McLuhan'ın düşünceleri tarafından temsil edilen değerlendirmeleri "baş döndüren teknolojik iyimserlik" olarak nitelemiştir⁴⁶ ve kendi medya kuramını bu iyimserliğe karşıt bir biçimde kurgular. Baudrillard, özellikle 1970'lerin sonlarından itibaren çözümlmelerini "iyimserlik-kötümserlik" bağlamından çıkarmaya çalışmışsa da, McLuhan'ın düşünce dünyasının merkezinde yer alan müktedir teknoloji miti onun tarafından hiçbir zaman benimsenmemiştir. Bunun yanında adı geçen araştırmacıların McLuhan ve Baudrillard arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken

⁴³ Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, s. 119.

⁴⁴ Baudrillard, **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, s. 175.

⁴⁵ Baudrillard, "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," s. 43.

⁴⁶ Jean Baudrillard, **Tam Ekran**, Çev., Bahadır Gülmez, 3. ed., İstanbul, YKY, 2004, s. 53.

geliştirdikleri tarihsel kurgu içerisinde merkezî bir unsur olarak karşımıza çıkan ve Baudrillard'ın 1967 yılındaki yazısı ile 1972 yılındaki kitabı arasında, McLuhan'ın düşüncelerine dönük büyük yaklaşım farkları bulunduğunu öne süren varsayım temelsiz bir varsayımdır. Örneğin Baudrillard'ın çağdaş toplumda savaş ve medya arasındaki ilişkiye dair geliştirdiği tezlerin McLuhan'ın Vietnam Savaşı hakkındaki değerlendirmelerinden esinlendiği kanaati, yukarıda adı geçen araştırmacıların ürettikleri metinlerde karşılaşılabileceğimiz bir temadır. Bununla birlikte, Baudrillard'ın ancak Marksizmden koptuktan sonra McLuhan'a dönüş yaptığına inanıldığından, Baudrillard'ın belli bir dönemden sonraki metinlerinde bu etkinin varlığından söz edilmektedir. Oysa daha 1967 tarihli değerlendirme yazısında Baudrillard, olan bitenin “renkli olarak ve iç rahatlığı içerisinde” izlenmesinin savaşın gerçekte yokluğunu gösterdiğini belirtmiş, bu doğrultuda McLuhan'ın tezleriyle paralel bir görüntü arz etmiştir.⁴⁷ Aynı şekilde Baudrillard, 1972 yılında yayımlanan metninde nasıl Enzensberger'in “diyalektik ümitleri”ni paylaşmıyorsa, aynı şekilde McLuhan'ın teknolojik iyimserliğini de paylaşmadığını belirtmiştir.⁴⁸

Baudrillard'ın, **Göstergenin Ekonomi Politikasının Eleştirisi**'nde geliştirdiği medya çözümlemesinin temelinde, kitle iletişim araçlarının tek taraflı konuşma tavrına ve muhataplarını cevap verme imkanından mahrum bırakan tutumuna karşı hoşnutsuz bir yaklaşım yer almaktadır.⁴⁹ Baudrillard, burada kitle iletişim ortamlarına iletişimi imkansızlaştıran, iletişimi yutan aygıtlar olarak bakmaktadır.⁵⁰ Baudrillard, 1950'lerin ortalarından itibaren sahip olduğu bu bakış açısını bu kitabında da sürdürmektedir. Baudrillard'ın bu bakış açısını gözden geçirmesi ve kitle iletişim araçlarına, daha genel olarak da teknolojiye iyimser-kötümser çerçevesinin dışında, “ironik ve muhalif” bir çerçeve içerisinde bakmaya, kitlelerin sessizliğini bir pasiflik işareti ya da bir yabancılaşma olarak değil de özgün bir strateji, meydan okuma formunda özgün bir cevap olarak görmeye başlaması 1970'lerin sonlarına doğru karşımıza çıkacaktır.⁵¹ Baudrillard'ın medya kuramında bir farklılaşmadan bahsedilecekse bu, ne Marksizmle ilişkisiyle ne de bütünüyle

⁴⁷ Baudrillard, "Review of Marshall McLuhan's Understanding Media," s. 41.

⁴⁸ Baudrillard, **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, s. 164.

⁴⁹ Ibid., s. 169.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Jean Baudrillard, "The Masses: The Implosion of the Social in the Media," **Jean Baudrillard: Selected Writings**, Ed., Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 2001, s. 211.

McLuhan'la arasındaki bağlantıyla alakalıdır. Söz konusu farklılaşma öncesinde Baudrillard, “medyanın kodunun tahrip edilebileceğine, karşılıklı konuşma ihtimaline ve sembolik takasın radikal mütekabiliyetine” inanıyor olması hasebiyle kendisini “kötümser” olarak nitelemez. Böyle olmasına rağmen o yine de McLuhan'ın teknolojik iyimserliğini de paylaşmaz. Baudrillard'ın, bu tür beklentilerden vazgeçtikten sonra, McLuhan'ın teknolojik iyimserliğini ve determinizmini devraldığını düşünmek ne kadar anlamlı olabilir?

Baudrillard'ın **Sessiz Yığınların Gölgesinde** isimli çalışmasından önce ortaya attığı ve kitle iletişim araçlarının iletişim imkanını ortadan kaldırdığını öne süren yaklaşımı, esasında McLuhan'ın yaklaşımlarından daha çok çalışmalarının hatırı sayılır bir bölümünü modern dünyada toplumsal iletişim olasılıklarına hasreden Alman çağdaşı Jürgen Habermas'ın yaklaşımları ile paralellik göstermektedir. Bu saptama, Habermas ve Baudrillard isimlerini modern-postmodern karmaşasında iki ayrı uçta görmeye alışmış olanlar için şaşırtıcı gelebilir. Her ne kadar bu iki düşünür arasında kayda değer fikir ayrılıkları olsa da, onları söz konusu kampların temsilcileri olarak okumak, entelektüel tarih ve sosyal teori araştırmacılarının düşebileceği ciddi hatalardan bir tanesidir. Bu iki düşünür, sırf kurgusal bir karmaşmanın sanal aktörleri olarak yansıtıldıkları için modern dünyadaki iletişim problemlerine dair ortaya attıkları birbirine yakın görüşler fark edilememiştir. Söz konusu yakınlığın en temel nedeni, Habermas'ın “ideal konuşma durumu” ve “tahrif edilmemiş iletişim” kavramlarından hareketle geliştirdiği müzakere düşüncesi ile Baudrillard'ın kitle iletişiminin iletişim imkanlarını yitirdiği bir dönemde “sembolik evren”inden devşirdiği otantik iletişim fikrinin birbiriyle örtüşen başlangıç noktalarından hareket etmeleri olsa gerekir. Habermas'ın modern dünyada iletişim problemlerini değerlendirme biçimi kısaca aktarıldığında aradaki benzerlikler de kendilerini daha rahat ortaya koyabilecektir.

Her ne kadar Frankfurt Okulu çevresinin yaşayan en önemli kuramcısı olarak bilirse de, Habermas'ın bu çevrenin birinci nesil düşünürleri ile kayda değer fikir ayrılıklarının olduğu bilinmektedir. Bu, özellikle Habermas'ın kültür endüstrisi kuramına getirdiği eleştirilerde ve Aydınlanma felsefesine dönük sahiplenici tutumunda kendisini ele vermektedir. Düşünce serüvenine Batı Marksizmi geleneği içerisinde başlayan Habermas, iletişim ve toplum kuramını geliştirirken geniş bir

kuramsal birikimi harmanlamış, belli bir dönemden sonra özellikle Weber'in sosyolojik kuramından hatırı sayılır biçimde etkilenmiştir.

Habermas'ın iletişim kuramı en temelde “yaşam alanı” kavramsallaştırmasına bağlı olarak gündeme gelmiş, Marx'ın düşünce sistematığına bu kavramsallaştırma çerçevesinde eleştiri getirmiştir.⁵² Weber'in “toplumsal eylem” ve “rasyonelleşme” kavramsallaştırmalarından hareket eden Habermas'a göre yaşam alanı iki sütun üzerinde temellenmektedir. “Amaçsal rasyonel eylem” ya da emek bir yanda, “iletişimsel eylem” ya da toplumsal etkileşim ise bir diğer yanda “yaşam alanı”nı ayakta tutmaktadır. Ne var ki Habermas, yaşam alanının bu iki bileşeninden bir tanesi olan iletişimsel eylemin amaçsal rasyonel eyleme nazaran yeterince önemsenmediğini öne sürmüştür. Habermas'a göre toplumda “amaçsal rasyonel eylem” ya “araçsal eylem” formunda ya da “stratejik eylem” biçiminde kendisini gösterir ve ikisi de bireyin hesaplanabilir çıkarlarını temel alır.⁵³ Ne var ki Habermas'ın daha ziyade ilgi duyduğu eylem türü, bireyin hesaplanabilir çıkarlarının ötesinde inşa edilen “iletişimsel eylem” olacak⁵⁴, tahrif olmamış iletişimin imkanlarını bu çerçevede sorunsallaştıracak ve müzakereye dayalı iletişim ortamını tahrif etmeye çalışan toplumsal kurum ve mekanizmalar üzerinde duracaktır.

Belli bir dönemden sonraki eserlerinde sosyolojik düşünce geleneği içerisinde iki ayrı düzlemde ilerleyen eylem kuramı ve sistem kuramı arasında bir bütünlük oluşturmaya çalışan Habermas⁵⁵, çözümlerinin bir ucuna “yaşam alanı” kavramını, bir diğer ucuna da “toplumsal yapı” kavramını yerleştirir. Toplumsal yapı ve yaşam alanı arasında güncel bir karşıtlık olduğunu öne süren Habermas, yaşam alanını mikro süreçlerin aktığı, mutabakat imkanına sahip iletişim pratiklerinin canlı olduğu bir alan olarak, toplumsal yapıyı ise aşırı rasyonelleşmenin gerçekleştiği, müzakere imkanından yoksun iletişim süreçlerinin yer aldığı bir gerçeklik olarak

⁵² Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interests**, Çev., Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971, s. 42.

⁵³ Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action: Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society**, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, s. 284-285.

⁵⁴ Ibid., s. 286.

⁵⁵ Ibid., s. 343. Habermas Mead'e sosyolojinin iletişimsel kökenini sağladığı Durkheim'a ise toplumsal bütünleşme ve sistemsel bütünleşme arasında ilişki kuran bir toplumsal birlik anlayışını teorileştirdiği için atıf yapar ve bu iki yaklaşımın adeta arasını bulmaya çalışır. Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action: Vol. 2 Lifeworld and System, A Critique of Functionalist Reason**, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, s. 5-11, 114.

tanımlamıştır. Habermas'a göre toplumsal yapı (sistem) ve yaşam alanı arasındaki gerilim bu iki alan arasındaki farklı rasyonelleşme düzeylerinden kaynaklanmaktadır. Yaşam alanında karşılaşılan rasyonelleşme, özgür iletişim ve karşılıklı etkileşim yoluyla gerçekleşmekte, dış faktörler olmaksızın insanlar özgürce iletişime girebilmektedirler. Buna karşın, toplumsal yapı içerisindeki rasyonelleşme normatif bir sistemin varlığı ile birlikte hayata geçirilebilmektedir.⁵⁶ Habermas'a göre sorun, toplumsal sistemin rasyonelleşmesi ile hayat alanının rasyonelleşmesi arasındaki derece farkıdır ve bu fark toplumsal düzeyde ciddi problemler, hayati çatlaklar meydana getirmektedir. Modern dünyada rasyonelleşme süreçlerinin aynılığından değil farklılığından ve parçalılığından söz etmek gerekmektedir. Toplumsal sistemin rasyonelleşmesi yaşam alanının rasyonelleşmesinden daha hızlı gerçekleşmekte bunun sonucunda ise yaşam alanı kendisinden çok daha hızlı rasyonelleşmiş olan bir toplumsal sistemin tahakkümü altına girmekte ve en nihayetinde yaşam alanı çözülmektedir. Öyleyse sorunun çözümü, "hayat alanının toplumsal dekolonizasyonu"dur ve bu noktada tahrif edilmemiş iletişimin toplumsallaştırılmasına büyük bir iş düşmektedir. Habermas'a göre toplumsal sistemin normatif müdahalelerine maruz kalan yaşam alanı aşırı rasyonelleşmeye zorlandıkça, özgür iletişim imkanını, toplumsal etkileşim şansını kaybetmekte, bu durum da ciddi çatlakların oluşmasına yol açmaktadır.

Habermas'ın bu "tahrif edilmiş iletişim" yaklaşımı Baudrillard'ın **Sessiz Yiğınların Gölgesi**'nden önceki eserlerinde de rastlayabileceğimiz merkezî bir temadır. Ancak ilginç bir biçimde Kellner, Huyssen, Gane ve Genosko başta olmak üzere Anglo-Sakson düşünce ikliminde birçoğularınca postmodernizmin peygamberi olarak nitelenen Baudrillard'ın söz konusu dönemde iletişim problemine yaklaşımı ile modernizmin savunucusu olarak takdim edilen Habermas'ın iletişim sorununu ele alış biçimi arasında, bu nedenden ötürü herhangi bir paralellik kurulamamış, buna karşın öncelikli olarak Batı Marksizmi ile ilişkisi çerçevesinde akla getirilen eleştirel teorinin yaklaşımları ile Baudrillard'ın medya çözümlenmeleri birbirleriyle ilişkilendirilmiştir.

⁵⁶ Habermas, **The Theory of Communicative Action: Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society**, s. 340.

Baudrillard'ın kitle iletişim araçlarının anlamı, işlevi ve etkileri hakkında yaptığı çözümler, sıklıkla, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Batı dünyasında gündeme gelmeye başlayan ve bazı Marksist entelektüeller tarafından Ortodoks Marksizmin tek yönlü analizlerine karşıt bir biçimde yeni bir toplum eleştirisi olarak ortaya konan “kitle kültürü” analizlerine referansla ele alınmaktadır. “Kitle kültürü” bu Marksist entelektüeller için bir hegemonya unsurudur. Kitle kültürü, yönetici seçkinler tarafından oluşturulan, toplumsal ve siyasal bir denetim aracı, ideolojik bir çarpıtma mekanizması olarak tanımlanmış, “medya endüstrileri” bu süreçteki ana aktörlerden birisi olarak görülmüştür. Frankfurt Okulu çevresindeki birinci nesil düşünürler kuşağı tarafından temsil edilen söz konusu entelektüeller, kitlelerin hiçbir zaman medya aracılığıyla gerçeği bulamayacaklarını, sistemli bir yanıltmaca ile karşı karşıya kalacaklarını, buna karşın kitlelerin bir direnme imkanlarının kalmadığına inanmaktadırlar. Baudrillard'ın medya kuramı sık sık, Frankfurt Okulu çevresindeki birinci nesil düşünürler kuşağının medya perspektifleri ile birlikte değerlendirilmiş, söz konusu düşünürlerin Baudrillard'ın medya kuramını şekillendirdiği iddia edilmiştir. Frankfurt Okulu çevresinde yer alan düşünürlerin özel olarak “kültür endüstrisi” kavramı ekseninde geliştirdikleri yaklaşıma göre, kitle iletişim araçlarına muhatap olanlar onun ilettiği mesajlar tarafından biçimlendirilmekte, bu biçimlendirilme süreci onların dünya algılarını, politik kanaatlerini ve toplumsal davranışlarını etkilemektedir. Bu süreçte kitle iletişim araçlarını elinde bulunduranlar kendi siyasal konum ve idealleri doğrultusunda karşılarındaki toplumu bir hamur misali yoğurabilmekte, onlara ilettikleri mesajlar aracılığıyla istedikleri değişiklikleri meydana getirebilmektedir.

Baudrillard'ın medya kuramının eleştirel teorisinin medya perspektifi ile özdeşleştirilmesinin en temel sebebi, Baudrillard'ın 1970'lerin son çeyreğine kadarki metinlerinde medyanın yarattığı yabancılaşma problemi üzerine eğilmesi ve kitle iletişim araçlarının yarattığını düşündüğü iletişim engelini bir “pasiflik işareti” olarak görmesidir. Bu durum, Baudrillard'ın tezleri ile kültür endüstrisi kuramı arasında bir paralellik kurulmasına yol açmıştır. Ancak burada işaret edilmesi gereken birinci nokta, kültür endüstrisi kuramından etkilendiği söylenen dönemde Baudrillard'ın söz konusu kuramdaki “kötümser” bakış açısını paylaşmadığıdır. Altı çizilmesi gereken ikinci nokta, eleştirel teorisinin birinci nesil düşünürleri içerisinde, Baudrillard'ın

düşünce dünyası söz konusu edildiğinde etkili olan ismin Walter Benjamin olduğu, kültür endüstrisi kuramına esas çerçevesini kazandıran düşünürler olmadığıdır. Zaten Baudrillard'ın medya çözümlenmeleri ile kültür endüstrisi kuramı arasında paralellikler kuranların dayandıkları tek varsayım Baudrillard'ın Benjamin düşüncesi ile olan yakınlığıdır. Benjamin, Baudrillard'ın düşünce dünyası üzerinde en temelde iki etkide bulunmuştur. Benjamin'in Baudrillard düşüncesi üzerindeki birinci etkisi yabancılaşma yorumu üzerinden kendisini göstermişken, ikinci etkisi “mekanik yeniden üretim çağı” hakkındaki çözümlenmeleri aracılığıyla açığa çıkmıştır. Birinci etki, kendisini 1970'lerin ikinci çeyreğine kadar göstermişken, ikinci etki 1970'lerin son çeyreğinden itibaren daha da güçlenmiş, Baudrillard'ın bu dönemden sonraki medya çözümlenmelerinde referans verdiği bir yaklaşım halini almıştır. Oysa Baudrillard'ın medya çözümlenmeleri çerçevesinde Benjamin düşüncesi ile olan ilişkisi, iddia edilenin aksine, 1970'lerin son çeyreğinden sonra da varlığını sürdürmüştür. Tüm bunlar, Baudrillard'ın medya çözümlenmelerinin onun bir entelektüel olarak Marksizmle ilişkisine indirgenemeyeceğini göstermekte, onun ne McLuhan'ın ne de Benjamin'in yaklaşımları ile Marksizm bağlamında bir ilişkiye girmemiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Bunların yanında kültür endüstrisi kuramındaki mesajı üreten, bilinçli, aktif ve güçlü medya ve onun muhatabı olan edilgen, yönlendirilmeye açık ve zayıf toplum arasındaki karşıtlık, **Sessiz Yığınların Gölgesinde**'den itibaren Baudrillard'ın medya kuramında hiçbir karşılık bulmaz. Baudrillard, böylesi bir karşıtlığın anlamsız olduğunu çünkü ne medyanın ne de onu elinde bulunduran sistemin bilinçli, aktif ve güçlü olduğunu ne de toplum diye bir kategorinin kaldığını düşünür. Kitle iletişim araçları tamamen istem dışı bir biçimde toplumun ölmesine hizmet etmiş ve yine istem dışı bir şekilde kitlenin tarih sahnesine çıkmasına yol açmıştır. Sistem, kitle iletişim araçları aracılığıyla bu kitleleri yeniden sosyalleştirmek için canhıraş bir biçimde uğraşmakta, bu kitlelere bilinç vermeye çalışmakta, onları çeşitli idealler etrafında toparlamaya çalışmaktadır. Oysa kitle iletişim araçlarının uğraşı boşa çıkmakta, sonuçta sosyal, politika ve birey tarih olurken, kitle giderek büyümektedir. Tüm bu nedenlerle Baudrillard'a göre kitleler, kitle iletişim araçlarından daha güçlü

bir iletişim aracıdır.⁵⁷ Baudrillard, kitle iletişim araçlarının sosyalleşme imkanlarını ortadan kaldırarak, sosyal olanın düşmanı bir kitle yaratmasını sistemin çelişkisi olarak görür ve kitlelerin kitle iletişim araçlarının kendilerine sundukları anlamlara karşı duyarsız kalmalarını sistem karşısında bir tür direniş imkanı olarak değerlendirir. Bu, Baudrillard'ın kitle iletişim araçlarının da esasında sistem karşısındaki mücadelede istemeden bir katkı sağladığını iddia etmesi anlamına gelir. Zaten Baudrillard'a göre eleştirel teori, varlığını kitlelerin aptal ve naif olduğu yönündeki bir kanaate dayandırmakta ve bu nedenle de mevcut gidişatı anlamak isteyenler için bir tuzak kurmaktadır.⁵⁸

Baudrillard'ın medya kuramı, kitlelerin, kitle iletişim araçlarının kendilerine ulaştırdıkları mesajlara karşı edilgen bir tavırda olmadığını öne sürerken, esasında ilk olarak 1940'ların Amerikan sosyolojisinde karşımıza çıkan "iki basamaklı iletişim akışı" kuramı ile benzer bir görüşe yakın durmaktadır.⁵⁹ İkinci Dünya Savaşı yıllarında Amerikan sosyolojisi içerisinde geliştirilen ve "kitle kültürü"nü oluşturduğu düşünülen medyatik mesajın yarattığı "etki"lerin analizini temel alan, daha ziyade kitle iletişim araçlarının tutum ve davranış değişikliklerine yol açıp açmadığı, eğer açıyorsa bunların ne tür değişiklikler olduğu sorularını merkeze alan ve davranışçı kuramın etkisiyle şekillenen bu çalışmalar, medyanın nihai düzlemde kitle üzerinde doğrudan bir etki oluşturmadığı sonucuna varmış, kitle iletişim aracından gelen mesajın önce kanaat liderlerine, daha sonra da grubun diğer üyelerine ulaştığı, dolayısıyla doğal toplumsal ve kültürel süzgeçlerden geçtiğini öne sürmüştür.⁶⁰ Bir başka deyişle daha önce Amerikan sosyolojisinde yapılan çalışmalarda, kültür endüstrisi tezinde ve hegemonya kuramında iddia edilen aksine, bu davranışçı sosyologların bulgularına göre medya, izleyicileri doğrudan değil, birtakım kültürel süreçlerden geçerek etkilemektedir. Bu varsayım, yaygın kanaatin aksine Baudrillard'ın medya kuramının şekillenmesinde etkili bir yaklaşım

⁵⁷ Baudrillard, *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 31-32.

⁵⁸ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 128.

⁵⁹ "İki basamaklı iletişim akışı" kuramına kaynaklık eden araştırma ilk olarak 1940 başkanlık seçimleri sırasında Ohio eyaletinde bulunan Erie County'de gerçekleştirilmiş ve bu araştırmanın verileri, ilk baskısı 1944 yılında gerçekleştirilen şu eserde yayımlanmıştır. Paul Felix Lazarsfeld, Bernard Berelson ve Hazel Gaudet, *The People's Choice: How the Voter Makes Up his Mind in a Presidential Campaign*, 3. ed., New York, Columbia University Press, 1968.

⁶⁰ Bu bağlamda şu iki çalışma örnek olarak zikredilebilir: Ibid. Elihu Katz ve Paul Lazarsfeld, *Personel Influence*, New York, Free Press, 1955.

olarak öne çıkmıştır. Baudrillard, kendi medya yaklaşımı ile “iki basamaklı iletişim akışı” kuramı arasında bir benzerlik olduğundan açıkça bahsetmiş olmasına rağmen, onun medya kuramının söz konusu kuramla ilişkisine dikkat çekilmemesi ilginç bir durumdur. Bu bağlamda Baudrillard, kitlelerin kitle iletişim araçları üzerinden gelen bütün mesajların şifrelerini kendi bildiği tarzlarda çözdüğünü, gerek gördüğünde başka mesajlar yoluyla bu mesajları durdurduğunu, onların yerlerini değiştirdiğini, baskın koda karşı alt-kodlar oluşturduğunu ve ilk anlamlarından çok daha farklı anlamlar ürettiklerini belirtir.⁶¹

Tüm bunların da gösterdiği gibi bir entelektüelin düşünce dünyası, herhangi bir konudaki yaklaşımları ya da kaynakları tartışılırken ona hamledilen siyasi kimlik, zaman zaman tartışma konularını aydınlatıcı olmaktan ziyade, pek çok yanlış özdeşleştirmelere kapı aralayabilmekte, tabir caizse bir körlük açığa çıkabilmektedir. Baudrillard’ın medya kuramı hakkında Anglo-Sakson dünyada yapılan yorumların önemli bir kısmı bu körlükle maluldür. Onun neo-Marksist bir düşünür olduğu ve bu nedenle de kitle iletişim araçlarına yönelik temel yaklaşımlarının eleştirel teori içerisinde geliştirilen kültür endüstrisi düşüncesinden mühlhem olduğu varsayımı, benimsediği düşünülen postmodern siyasi kimlik dolayısıyla McLuhan’ın medya çözümlmelerini temel aldığı görüşü böylesi yanlış özdeşleştirmeler dolayısıyla karşımıza çıkmaktadır. Yine bu bağlamda radikal, sistem karşıtı bir entelektüel olan Baudrillard’ın, Amerikan siyasi çıkarlarını başlıca öncelikleri olarak alan, “sistem” lehine bir tür kitle iletişim kuramı geliştirmeye çalışan davranışçı Amerikan sosyologlarının medya çözümlmelerinden yararlanabileceği de hesaba katılamamıştır.

Jean Baudrillard’ın medya kuramını geliştirdiği düşünce zemini onun aynı zamanda, genellikle bir nesne (endüstriyel bir süreçte üretilen kültürel nesne), üretici (bu nesnelere üreten ve dağıtan kurumlar) ve tüketici (bu ürünleri tüketen farklı birey ya da sosyal gruplar) arasındaki ilişki sorunsalı çerçevesinde ele alınan kitle kültürü yaklaşımını⁶² geçersiz kılma iddiasını da örtülü olarak bünyesinde barındırmaktadır. Baudrillard, endüstriyel bir süreç sonunda üretilen bir kültürel nesnenin, birileri tarafından toplum içerisinde dolaşıma sokulduğu ve söz konusu kültürel nesnenin

⁶¹ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 31-32.

⁶² Gottidiener, "Hegemony and Mass Culture: A Semiotic Approach," s. 979.

bireyler tarafından tüketildiği yönündeki yaklaşıma radikal bir biçimde karşı çıkar. Baudrillard için, anlam yaratımı, iletimi, içselleştirilmesi ya da yadsınması süreçlerini kültürel nesne, üretici ve tüketici arasındaki ilişkiye indirgemek, simülasyon çağını ve bu çağdaki iletişim süreçlerini anlamayı imkansız hale getirir. Bu yaklaşımın ardında Baudrillard'ın öznenin konumuna ilişkin daha önce açıklamaya çalıştığımız görüşleri yer almaktadır. Baudrillard'a göre özerk ve rasyonel öznenin toplumsal süreçleri biçimlendirdiği bir dönem değildir karşımızdaki. Nesnenin tahakkümü altına girmiş bulunan öznenin iradi olarak kültürel süreçleri yönlendirmesini beklemek anlamsızdır. Baudrillard için anlamın yaratılma, iletilme, içselleştirilme ya da yadsınma süreçleri çok daha farklı bir bağlamda ele alınmalı, modern Batı dünyasının yaşadıkları kendi içinde değil, simgesel evrenin sağlayacağı görüş zenginliği çerçevesinde değerlendirilmelidir. Baudrillard'ın sözünü ettiği bağlam aynı zamanda onun medya kuramının da üzerinde yükseldiği bağlamdır.

Tüm bunların yanında Baudrillard'ın medya kuramının, kitle kültürü meselesini “kültür üretim mekanizmaları”nı merkeze alarak çözümlemeye çalışan, bu bağlamda medya endüstrilerinin “olumlu” ve “olumsuz” rolleri üzerinde duran⁶³ ve hem liberal hem Marksist versiyonları bulunan düşünme biçiminin karşısında konuşlandığını da ifade etmek gerekmektedir. Medya endüstrilerini hem “demokratik Amerika”yı hem “Nazi Almanyası”nı yaratma potansiyeline sahip bir aktör olarak gören bu yaklaşımın liberal versiyonuna göre, medyanın özgürleştirici misyonu “reklamcı” ve “üst düzey şirket yöneticileri”nin kötü marifetleri nedeniyle engellenmektedir.⁶⁴ Daha açık bir deyimle, kitle iletişim araçlarının özünde özgürleştirici bir yapıya sahip olduğu, toplumun ve siyasetin liberalleşmesine hizmet etmek üzere gündeme geldiği ancak zaman zaman kötü niyetlilerin, kitle iletişim araçlarının iletişim yöntemlerini propaganda yöntemlerine dönüştürdüğü varsayılmaktadır. Stuart Ewen'ın tezinde ifadesini bulduğu şekliyle “endüstrinin reisleri”nin “bilincin reisleri”ne dönüşmesi sürecinde kitle iletişim araçlarının özündeki demokratikleştirici misyon zarar

⁶³ Bu yaklaşımın ilk akla gelebilecek örneklerinden bir tanesi için bkz., Louis Coser, "Special Issue on the Production of Culture," *Social Research*, C. 45, No. 2, 1978.

⁶⁴ John M. Phelan, *Mediaworld: Programming the Public*, New York, Seabury Press, 1977.

görmüştür.⁶⁵ Bu yaklaşımın Marksist versiyonuna göre ise, kitle iletişim araçları ve yeni iletişim teknolojilerinin halihazırda sistemin gereklerine uygun bir biçimde işlev görüyor olmalarına rağmen, bu onların radikal bir toplumsal değişim sağlayabilmek için kullanılmayacak oldukları anlamına gelmez. Hans Magnus Enzensberger'in düşüncelerinde de temsil edildiği şekliyle bu yaklaşım, yeni iletişim teknolojilerine sahip olduğunda ve kitle iletişim araçları bilinçli bir biçimde yönlendirildiğinde, radikal siyasi idealleri toplumsallaştırmanın mümkün olduğuna inanır. Bu bakış açısı farklı bir siyasal konuma sahip olmakla birlikte bir ölçüde Marshall McLuhan'da da belli bir dönemden sonra vardır ve Baudrillard, kitle iletişim araçları üzerinde düşünürken belli yönlerinden yararlandığı McLuhan'ın bu tavrını "teknolojik optimizm" olarak tanımlamış, kendi medya kuramını McLuhan'ın iyimser perspektifine karşıt bir biçimde oluşturmuştur.

Baudrillard'ın medya kuramı nasıl ki Habermas'ın, Amerikan davranışçı sosyologlarının ya da Faulkner'in düşüncelerinin yeniden üretimi olarak görülemezse aynı şekilde McLuhan'ın fikirlerinin yeniden üretimi olarak da görülmemelidir. Bu noktadan itibaren, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarını karşılaştırabilir, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları, önerdikleri tezlerin hangi noktalarda kesişip hangi noktalarda birbirlerini dışladıklarını ve söz konusu kesişmelerin nedenlerini tartışmaya açabiliriz. Her iki düşünürün eserlerinin kronolojik bir sıra esasınca okunması sonucunda elde edilen verilere dayanan bu tartışma, McLuhan ve Baudrillard'ın kitle iletişim süreçlerinin anlamı, kitle iletişim araçlarının işlevi, etkisi ve tarihteki yeri hakkındaki görüşleri üzerinden yürütülecektir. Bu süreçte, söz konusu medya kuramları arasındaki temel ayırım noktalarına işaret edilerek Baudrillard'ın medya kuramının McLuhan'ın medya kuramının bir yeniden üretimi olmadığı gösterilmeye çalışılacak, bu amaçla bu iki düşünürün genel olarak düşünce sistemleri arasındaki karşıtlıklar da ele alınacaktır.

4.2. McLuhan ve Baudrillard'ın Medya Kuramları

McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarını, bu iki düşünürün kitle iletişim araçlarının işlevi, etkisi, tarihteki rolü ve kitle iletişim süreçlerinin anlamı hakkında

⁶⁵ Stuart Ewen, **Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture**, New York, McGraw-Hill, 1976.

yaptıkları çözümler bağlamında karşılaştıracamız. Böylelikle hem bu iki düşünürün medya kuramlarının temel unsurlarını ortaya koymuş, hem de onları birbirleriyle ilişkisi çerçevesinde çözümlemiş olacağız. Bu bağlamda enformasyon algısı, iletişim ortamı ve mesaj ilişkisi, temsil ve gerçek arasındaki münasebet, kitle sorunu, simülasyon çağı ve elektronik çağ kavramsallaştırması arasındaki gerilim, teknolojik determinizm ve tarihin yapılandırılması temaları ekseninde tartışmamızı yürüteceğiz.

Öncelikle ifade edilmesi gereken, ne McLuhan'ın ne de Baudrillard'ın sistematik birer medya kuramı ortaya koyduklarıdır. Her şeyden önce bu iki düşünür medyanın rolü ve etkisi hakkında yaptıkları çözümlerinin sonuçlarını birer “akademisyen” olarak değil, birer “retorik ustası” olarak ortaya koymuşlardır. Bu durum onların fikirlerinin kimi zaman anlaşılmasız bulunmasına, kimi zaman da görmezden gelinmesine yol açmışsa da, 1960 sonrasında Batı kültür ve toplum dünyasını medya bağlamından hareketle köklü bir eleştiriye tabi tutan bu iki düşünürün geliştirdikleri düşünceler, iletişim çalışmalarının kuramsal zemininin ve eleştiri geleneğinin güçlendirilmesi noktasındaki önemini korumaktadır.

Öncelikle Baudrillard'ın McLuhan kadar ayrıntılı bir medya kuramı ortaya koymadığını tespit etmek gerekir. McLuhan, özellikle 1950'lerden itibaren entelektüel uğraşlarının temelini iletişim teknolojilerinin yarattığı dönüşümleri almış, bu doğrultuda hem tarihi hem de çağdaş toplumsal ve kültürel yapıyı açıklayacak kuramlar geliştirmiştir. İnsan yapımı olan bütün teknolojilere birer medya formu olarak bakan McLuhan, her yeni iletişim teknolojisinin yeni bir toplumsal çevre yarattığı tezini öne sürdükten sonra iletişim teknolojileri üzerine ayrıntılı çözümler yapma gereksinimi duymuş, böylelikle de karşımıza detaylı bir medya kuramı çıkmıştır. Buna karşın Baudrillard, iletişim teknolojilerine, çağdaş anlamlandırma sistemleri hakkındaki daha genel ilgisinin bir parçası olarak yönelmiş, bu nedenle kitle iletişim ortamları arasında çoğu zaman bir ayrıma gitmemiştir. Örneğin Baudrillard gazete ve televizyonun birer iletişim ortamı olarak ne tür özellikler gösterdiği ile fazla ilgilenmez. O, daha ziyade medyanın rolü ve etkisi hakkında yaptığı çözümlerinde kitle iletişim ortamlarını bir bütün olarak ele almayı tercih eder. Bununla birlikte, Baudrillard'ın düşünce dünyasında medya çözümlerinin özel bir yeri vardır. Baudrillard'ın medya kuramı ilk olarak

tüketim toplumu analizlerinde ve daha sonra da simülasyon çağı çözümlemelerinde şekillenir. Baudrillard, başlangıçta modern dünyadaki iletişimsizlik süreçleri”ni, daha sonrasında ise “yeni toplum”u ve *sistemi* keşfetmek amacıyla eserlerinde kitle iletişim araçlarının anlamı, işlevi ve etkileri üzerinde yoğun bir biçimde durmuştur.

McLuhan ve Baudrillard’ın medya kuramlarının birbirlerine en yaklaştıkları nokta, “iletişim ortamı” ve “mesaj” arasındaki ilişkiyi yorumlama tarzlarıdır. McLuhan’ın meşhur formülünde ifadesini bulan “iletişim ortamı mesajın ta kendisidir” yaklaşımı, Baudrillard’ın anlam ve enformasyon arasındaki ilişkiyi tartışırken başvurduğu öncüllerden bir tanesidir. McLuhan, kitle iletişim süreçlerinin içerik merkezli geleneksel yorumuna karşı çıkar ve iletişim sürecinde esas olanın mesajın içeriği değil, mesajın yapılandırıldığı iletişim ortamı olduğunu öne sürer. McLuhan’a göre böylesi bir tespit yapmak ve “iletişim aracının mesajın ta kendisi olduğunu hatırlatmak” yüzyıllardır bir denetim aracı olarak her şeyi ayırıp böldüğünü düşündüğü Batı kültüründe “sarsıntı yaratıcı” bir faaliyette bulunmak anlamına gelmektedir.⁶⁶ McLuhan için “bir medyanın ‘içeriği’, hırsızın bekçi köpeğinin aklını çelmek için ona uzattığı kanlı et parçasından başka bir şey değildir.”⁶⁷ “İçerik” dönüştürücü ve etki edici bir güç olmayıp, yüzeysel bir unsurdur ve kendi başına kitle iletişim süreçlerini açıklamaktan acizdir. Ona göre bir iletişim ortamının içeriği ancak bir başka iletişim ortamı, bir başka “çevre” olabilir. Örneğin elektronik çevrenin içeriği endüstri çağının mekanik çevresidir ya da televizyonun içeriği film, kitabın içeriği kelime, kelimenin içeriği harftir.⁶⁸ Aynı şekilde, önemli olan televizyonun verdiği içerik değil, bir iletişim teknolojisi olarak yarattığı görünmez çevredir. Bu nedenle “televizyonun mozaiği”, içerikten tamamen bağımsız olarak Amerikan cehaletini derin bir sofistikasyona dönüştürmeyi başarabilmekte⁶⁹, gazetede içerik televizyonda sunulduğunda tarihte eşi benzeri görülmeyen bir çevre yaratılmakta, bu çevrede insanların algıları, duyuş biçimleri, düşünceleri ve kültürleri yeniden şekillenmektedir. “İletişim ortamı mesajın ta kendisidir.”

⁶⁶ McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, s. 23.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 18.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 23.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 282.

Benzer bir bakış açısı Baudrillard'ın televizyon hakkındaki çözümlerinde de karşımıza çıkar. Baudrillard, "simülasyon çağı"nda televizyonun kendisinden başka hiçbir şeye göndermede bulunmayan bir iletişim ortamı olarak çözümlenmesi gerektiğini öne sürerken, McLuhan'ın "dahice formülü"ne başvurmak gerektiğini ifade eder.⁷⁰ Göstergenin kitle iletişim ortamı dışında hiçbir varlık alanı olmadığına inanan Baudrillard, tıpkı McLuhan gibi "iletişim aracı(nın) mesajı yuttuğu"nu ve "kendisi(nin) çoklu iletişim aracı"na dönüştüğünü ifade eder.⁷¹ Baudrillard ayrıca, elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte Batı dünyasının "parçalı ve mekanik teknolojiler eliyle yaşadığı üç bin yıllık patlamanın ardından için için kaynadığı"nın tespitini yapan McLuhan'ın⁷² kavramlarından hareketle simülasyon çağında mesajın iletişim ortamında için için kaynadığını (onun içinde eridiğini) öne sürer. McLuhan'a göre Batı toplumu alfabe teknolojisiyle ve özellikle de matbaa teknolojisiyle birlikte patlamalar yaşamış, ancak elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte için için kaynamaya başlamıştır.

Bu nokta, daha önce de ifade ettiğimiz gibi McLuhan ile Baudrillard'ın medya kuramlarının birbirlerine en yakınlaştıkları nokta olduğu kadar, Baudrillard'ın medya kuramı üzerindeki McLuhan etkisinin de en fazla hissedildiği alandır. Ne var ki Baudrillard, McLuhan'ın "iletişim ortamı mesajın ta kendisidir" formülünü simülasyon çağının en önemli keşiflerinden birisi olarak nitelese de⁷³ bu formülün mevcut durumu bütünüyle açıklayamadığına inanır. Baudrillard'a göre, halihazırda McLuhan'ın yaptığı gibi yalnızca mesajın iletişim ortamı içerisinde için için kaynamasından değil, aynı zamanda iletişim aracının bir yandan gerçeğin içerisinde için için kaynamasından bir diğer yandan da bir tür "hipergerçek nebula" içerisinde için için kaynamasından bahsetmek gerekmektedir.⁷⁴ Artık "ortam" diye bir şey yoktur Baudrillard'a göre. Artık iletişim ortamı gerçeğin içine dağılmış olduğundan onu algılamak imkansızdır. Bundan böyle kitle iletişim ortamı "gerçeği en ufak bir şekilde etkileyememektedir." Nasıl ki hayat ve televizyon birbirlerinden

⁷⁰ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 141.

⁷¹ Ibid.

⁷² McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 19.

⁷³ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 59-60.

⁷⁴ Ibid., s. 130.

ayrıştırılması imkansız bir solüsyona benziyorsa, aynı şekilde iletişim ortamı ve gerçek iç içe geçerek birbirlerini yok etmiştir.⁷⁵

Baudrillard, eserlerinde kitle iletişim araçlarının içeriğinin sonundan her bahsettiğinde McLuhan'ın meşhur formülüne atıfta bulunmakta ise de, Baudrillard için önemli olan yalnızca kitle iletişim aracının verdiği “mesajın sonu”ndan değil, aynı zamanda “kitle iletişim aracı”nın da sonundan, onun belirsizliğe mahkum oluşundan bahsetmektir.⁷⁶ Çünkü Baudrillard'a göre “iletişim aracına farklı, belirgin, bir iletişim araçlığı konumunu kazandıran şey mesajdır” ve bundan dolayı “sözcüğün yazılı anlamında iletişim aracı diye bir şey yoktur.”⁷⁷ Baudrillard bunu özellikle kitle iletişim araçları için ifade eder ve bundan böyle gerçekle gerçek olmayan arasında bir “aracılık” imkanı kalmadığını, simülasyon çağında kitle iletişim araçlarının artık farklı gerçeklik düzeyleri arasında bir köprü olamayacağını öne sürer. Baudrillard'a göre sözlük anlamıyla, “farklı gerçeklik düzeyleri arasında oluşturulan bir köprü” anlamında medya ortadan kalkmıştır. Artık medya arabulucu değil, arabozucu, iletken değil, yalıtıcıdır. Baudrillard, bu görüşlerini simülasyon çağında, imge ve gerçek arasındaki sınırın yok olduğu, gösteren ve gösterilen arasındaki mütakabiliyetin ortadan kalktığı yönündeki tezlerine dayandırır. Baudrillard, bu ilişkiyi çözümlerken McLuhan'ın bıraktığı noktanın ötesine geçer ve artık geleneksel gösteren-gösterilen ilişkisinin ortadan kalktığını, zira gösterenlerin hiçbir gerçeklik alanına karşılık gelmediğini öne sürer. Baudrillard'ın kavramlarıyla McLuhan'ın medya kuramına bakıldığında, McLuhan'ın kitle iletişim araçlarını temel “gösteren” olarak kabul ettiği görülebilir. Buna karşılık Baudrillard'a göre simülasyon çağında teknolojik iletişim aygıtları da dahil olmak üzere, hiçbir şey geleneksel anlamıyla bir “gösteren” olamaz. Zira artık “gösteren”lerin hiçbir göndermeleri kalmamış, bir gösterge olarak dahi anlamlarını yitirmiş, herhangi bir anlamlandırma sürecinin parçası olamaz hale geldikleri gibi hiçbir gerçeklik zeminine de işaret edemez olmuşlardır.

Bununla birlikte Baudrillard, bu noktada bile McLuhan'ın yoğun enformasyonun içeriği devre dışı bıraktığı yönündeki görüşünü temel alır ve sağladığı yoğun

⁷⁵ Ibid., s. 60.

⁷⁶ Ibid., s. 131.

⁷⁷ Ibid., s. 130.

enformasyon dolayısıyla içeriği yok ettiğini belirtir. McLuhan'a göre elektronik çağda enformasyon insanların üzerine adeta "yağmur gibi yağmakta", enformasyonun aşırı hızı yüzünden her yeni enformasyon derhal bir öncekileri geçersiz kılmaktadır.⁷⁸ Bu yaklaşım benzerliği, iki düşünürün "savaş"- "medya" ilişkisi üzerinde durdukları noktada da karşımıza çıkar. Nitekim Jean Baudrillard'ın Körfez Savaşı ile ilgili olarak yaptığı değerlendirmeler, McLuhan'ın Vietnam Savaşı hakkındaki değerlendirmeleriyle bir noktaya kadar benzerlikler gösterir. McLuhan'a göre "insanların enformasyon yağmuruna maruz kalmadığı yerde savaş da olmayacaktır. Bugün enformasyonun etrafımızı çepeçevre kuşattığı bir ortamda yaşıyoruz ve savaş da enformasyon sağanağıyla birlikte sürüp gidiyor. Televizyonun Vietnam Savaşını yoğun bir şekilde yansıttığı biçimi, en azından Washington açısından bir felaket olmuştur; çünkü televizyon, Vietnam Savaşını yoğun bir şekilde işlemekle insanları savaşa karşı yabancılaştırmıştır. Oysa gazetelerin insanların savaştan uzak durmalarını, savaşa karşı yabancılaşmalarını sağladığını söylememiz mümkün değildir; çünkü gazete 'sıcak' bir araçtır ve bir şeyleri bünyesine çekmemektedir."⁷⁹ Bununla birlikte McLuhan Vietnam Savaşı'nın barış zamanında endüstrileşmemiş toplumların ilerlemelerine yardımcı olduğuna inandığı televizyon sayesinde insanların evlerine taşındığını ve insanları pasif bir izleyici olmaktan çıkıp aktif birer katılımcıya dönüştürdüğünü de iddia eder. McLuhan, yirminci yüzyılda iki değil, üç dünya savaşı yaşandığını öne sürer ve bu savaşları egemen iletişim ve haberleşme teknolojileri ile doğrudan ilintilendirir. McLuhan'a göre birinci dünya savaşı bir demiryolu savaşı, ikinci dünya savaşı ise bir radyo savaşıdır. Eğer bu iletişim teknolojileri olmamış olsaydı bu iki dünya savaşının da bu şekilde cereyan etmesi mümkün değildi. McLuhan, yaşadığı dönemde üçüncü bir dünya savaşının yaşandığını düşünür.⁸⁰ McLuhan'a göre 1960'ların ikinci yarısından sonra gündeme gelen üçüncü dünya savaşı sivil ve askeri cephele arasında bir ayrım gözetmeyen bir televizyon gerilla savaşıdır.⁸¹

⁷⁸ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 63.

⁷⁹ McLuhan ve Stearn, "A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!" s. 270-271.

⁸⁰ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 388.

⁸¹ Ibid.

Bir açıdan bu yaklaşımın benzeri Baudrillard'da da vardır, zira o da üçüncü dünya savaşının Soğuk Savaş'ın nihayete ermesi ile birlikte son bulduğunu belirtmiş, 11 Eylül'den sonra yeni bir dünya savaşı yaşandığını ve bunun da dördüncü dünya savaşı olduğunu öne sürmüştür. Ne var ki Baudrillard, yirminci yüzyıldaki savaşların müsebbibi olarak kitle iletişim araçlarını görmez, aksine artık gerçek bir savaş olmamasını elektronik kitle iletişim araçlarının varlığına bağlar. Bu nokta göz ardı edildiğinde, çoğu zaman büyük bir kolaylıkla yapıldığı gibi, Baudrillard'ın medya-savaş ilişkisini aynen McLuhan gibi yorumladığı kanaati gerçekmiş gibi sunulabilir. McLuhan bir yandan televizyonun savaş karşısında bir duyarsızlaşma oluşturup ABD hükümeti aleyhine bir toplumsal durum yarattığını belirtirken bir diğer yandan da toplumu mevcut iktidarlar aleyhine siyaset karşısında “aktif birer katılımcı”ya dönüştürdüğünü öne sürmüştür. McLuhan'ın bu iki düşüncesinin birbirlerini geçersiz kılmamakta, aksine birbirini tamamlamaktadır. McLuhan'a göre her halükarda elektronik iletişim teknolojileri “toplumsal bilinçlenme”ye hizmet etmektedirler. Oysa Baudrillard, kitle iletişim araçlarını bir “yabancılaştırma mekanizması” olarak değil, başlı başına “yabancı bir mekanizma” olarak ele alır ve kitleyi dönüştürme imkanının olmadığını, savaş başlatmak şöyle dursun, gerçek savaşı imkansızlaştırdığını düşünür. Baudrillard'ın bu yaklaşımı en açık ifadesini Körfez Savaşı ile ilgili değerlendirmelerinde bulur. O, ironik bir dille böyle bir “savaş”ın olmadığını öne sürmüştür.⁸² Baudrillard'a “simülasyon çağı”nda “savaş olmadı” ya da “savaş olmayacak” dedirten iki temel saik vardır. Birincisi bu “savaş”ları kimsenin umursamıyor oluşu⁸³, ikincisi ise bu savaşlarda tek bir Batılı'nın dahi savaş için canını ortaya koymamasıdır.⁸⁴ Savaş artık kimseyi ilgilendirmemekte, medyatik bir gösteriye dönüşmektedir.⁸⁵ Baudrillard, “Körfez Savaşı olmadı” derken, lazer teknolojisinin ve video görüntülerinin savaşın gerçekliğini yuttuğunu öne

⁸² Baudrillard'a göre Körfez Savaşı Yeni Dünya Düzeni'nin dünyayı daha fazla rasyonalize etmek için giriştiği bir savaştır ve bu savaş sayesinde İslam, Yeni Dünya Düzeni'nin alanına taşınmıştır. Baudrillard'ın ilk yazısı daha fiili savaştan bir kaç gün önce “Körfez Savaşı Hiç Olmayacak” diye çıkmıştır ve “zayıf olay” kavramı etrafında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Savaştan sonra ise Baudrillard “Körfez Savaşı Hiç Olmadı” başlıklı bir yazı yazmıştır.

⁸³ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffahlığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 41.

⁸⁴ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 55-56.

⁸⁵ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffahlığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 41.

sürmektedir.⁸⁶ Kitle iletişim araçlarının savaşın acılarını yumuşatarak, çarpıtarak bir eğlence aracına dönüştürdüğüne dikkat çeken Baudrillard, bu medyatik inşaların kitle ile hiçbir bağlantı kurmadığını ifade etmiştir. Özetle, McLuhan'a göre çağdaş dünyada “enformasyon yağmuru” varsa savaş vardır, Baudrillard'a göre ise “enformasyon yağmuru”nun olduğu yerde savaş yoktur. Baudrillard'a göre simülasyon çağında belirsiz, aydınlatılması mümkün olmayan “olay”lar yaratılmakta, olaylar gerçekleşmek için değil, gerçekleştirilmesi tasarlandığı için varolmaktadırlar. Olay, artık medyatik biçimlerin kılık değiştirmiş hali, sanal bir yapay ürün olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁷ Baudrillard'a göre artık olaylarla boğuşacak herhangi bir gerçek aktör kalmadığı gibi, bu olayların anlamlarıyla boğuşacak entelektüeller de kalmamıştır. Onun yerine karşımızda hiç önemi olmayan bir olaylar fırtınası bulunmaktadır ve bu fırtına içerisinde ne gerçek aktörler ne de yetkili yorumcular vardır. Aynı anda hem **actio** (meşru talep) hem de **auctoritas** (iktidarlar) kaybolmuş, onun yerine **actualité** (aktüalite), sinematografik anlamda **action** (eylem) ve “aşırı kızışmış yeni pazarlarda olayların ucuza elden çıkarıldığı” **auction** (açık arttırma) geçmiştir.⁸⁸ Baudrillard'a göre artık herkesin oyuncuya dönüştüğü, sahne ile salon arasındaki sınırın ortadan kaybolduğu bir noktada “olay”ın ve “savaş”ın varlığından söz edilemez.⁸⁹

Baudrillard, kitle iletişim araçlarının sağladığı yoğun enformasyonun etkilerini yalnızca modern “savaş” düşüncesi çerçevesinde ele almaz. O bu çerçevede McLuhan'dan daha da öteye giderek kitle iletişim araçlarının sunduğu yoğun enformasyonun içerikle birlikte anlamı da imha ettiğini öne sürer ve buradan hareketle özellikle **Sessiz Yığınların Gölgesinde** isimli eserinden sonra kendi medya kuramının temel parametrelerini oluşturur.

⁸⁶ Baudrillard'a göre kitle iletişim araçlarının tavrı “yaşananlar” ve “onların ifşa ediliş biçimi” arasındaki aynileşmeyi gözler önüne serer. Örneğin Watergate skandalı, yaşananlarla onların ifşa ediliş biçimleri arasında bir fark olmadığını gözler önüne sermektedir. CIA görevlileri ve **Washington Post** muhabirleri aynı yöntemlere başvurmaktadır. Watergate'in başarabildiği tek şey, herkesi Watergate'in bir skandal olduğuna inandırmaktır. Bu skandalla birlikte dünyaya bir doz daha politik ahlak şırınga edilmiştir ve bu çok kötü bir şeydir. Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 35.

⁸⁷ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 46.

⁸⁸ Baudrillard, **The Illusion of the End**, s. 14.

⁸⁹ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 130.

Baudrillard'ın medya kuramının en temel sacayaklarından bir tanesi, onun kitle iletişim araçlarının taşıdığı enformasyon ve anlam arasındaki ilişki hakkında yaptığı çözümlerlerdir. Baudrillard, kitle iletişim araçlarının ürettiği yoğun enformasyonun çağdaş toplumda ne anlama geldiğini ilk eserlerinden itibaren ilgi duymuştur. Baudrillard, **Nesneler Sistemi**'nde ve McLuhan'ın **Medyayı Anlamak** isimli kitabı için yazdığı değerlendirme yazısında kitle iletişim araçlarını ürettikleri yoğun enformasyon dolayısıyla suçlamış, bu yoğun enformasyonun bir duyarsızlaşmayı ve yabancılaşmayı beraberinde getirdiğini ifade etmiş, kitle iletişim araçlarının böylelikle toplumun iletişim imkanını, cevap verme hakkını elinden aldığını belirtmiştir. Her ne kadar Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde** isimli eseri ile birlikte kitle iletişim araçlarının toplumun cevap verme hakkını elinden aldığı yönündeki görüşlerini gözden geçirmişse de, kitle iletişim araçlarının ürettiği “aşırı enformasyon”un sonuçları ilgilenmekten hiç vazgeçmemiştir.

Baudrillard'a göre simülasyon çağı tarihin diğer dönemlerine göre çok daha fazla enformasyonun üretildiği ancak buna rağmen anlam üretiminin en alt seviyede olduğu bir dönemdir.⁹⁰ Baudrillard, bu tespiti yapanların üç varsayım ileri sürebileceklerini belirtir. Birinci varsayıma göre enformasyon anlam üretmekte ancak mevcut kitle iletişim araçlarının yetersizliği dolayısıyla anlam kaybına bir türlü engel olamamaktadır. Bu varsayımı ileri sürenler, yeni (alternatif) iletişim araçlarına ihtiyaç olduğu düşüncesine yaslanmakta ve enformasyon-anlam dengesini yeniden tesis etmeye çalışmaktadırlar. İkinci varsayıma göre, enformasyon ve anlam arasında ontolojik düzlemde bir ilişkinin imkanından söz edilemez. Enformasyonun ait olduğu farklı bir düzen ve toplumsal zümre vardır ve bu nedenle de üretilen enformasyon yalnızca bir araç olarak görülmelidir. Baudrillard'ın da kendisini yakın hissettiği üçüncü varsayıma göre ise enformasyonun artmasının anlamın azalmasıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Bir başka deyişle “enformasyonun enflasyonu” ile “anlamın deflasyonu” arasında doğrudan bir koşutluk söz konusudur. Bu bakış açısına göre, simülasyon çağında her ne şart altında olursa olsun enformasyon anlamı tahrip eden bir süreç ve olgudur.⁹¹ Bu yaklaşımı benimseyen Baudrillard, enformasyonun anlamı tahrip eden bir olgu olduğu tezini kabul etmenin kitle iletişim

⁹⁰ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 125.

⁹¹ Ibid., s. 125-126.

araçları hakkındaki “yaygın” düşünme kalıplarından farklı bir düşünce güzergahına doğru seyretmeyi beraberinde getireceğini belirtir.⁹²

Bu noktada Baudrillard’ın bahsettiği “yaygın” düşünme kalıplarına verilebilecek en sistematik örnek, Amerikalı modernleşme kuramcılarının kitle iletişim araçlarının “modernleştirici rolü” hakkında geliştirdikleri ve geniş kabul gören tezler olabilir. Bu yaklaşıma göre geleneksel toplumlardan modern toplumlara doğru yaşanan “geçiş” sürecinde, kitle iletişim araçları, yarattığı sosyalleşme alanları dolayısıyla en önemli aktörlerin başında gelir. Daniel Lerner’in tezlerinde temsil edildiği şekliyle, kitle iletişim araçlarının artan kullanımı sosyalleşmeyi ve modernleşme sürecini beraberinde getirir.⁹³ Kitle iletişim araçlarının etkisine açık olan insanlar, politik katılımın, dolayısıyla modernleşmenin bir göstergesi olan oy verme davranışını benimsemektedirler.⁹⁴ En genel anlamında konuşma ve geribildirim gibi toplumsal değişimin iki önemli unsuru kitle iletişim araçları sayesinde uluslararası bir düzleme taşınmakta, artık “çağımızda diyalog kişiler arası düzlemden kıtalar arası bir düzleme” kaymaktadır.⁹⁵ Kitle iletişim araçları sayesinde başarılabilen “iletişim uluslararasılaşması” modernleşme süreçlerinin de önemli dayanaklarından birisini oluşturmaktadır. Dünyanın geleceğini biçimlendirmek için⁹⁶, uluslararası iletişim sorunsalı üzerinde düşünmek gerekmektedir.⁹⁷ Kitle iletişim araçlarının Batılı modernleşme süreçlerindeki merkezî katkısını ortaya koymaya çalışan Lerner, kitle iletişim araçlarının, içerisinde insanların kendilerini başkalarının yerine koyabilecekleri ve onları taklit edebilecekleri büyük bir evrenin kapılarını açtığını iddia etmiştir. Artık modernleşme, kitle iletişim araçlarının sunduğu imkanlarla sağlanabilmektedir.⁹⁸ Kitle iletişim araçları sağladığı sosyalleşme sayesinde toplumun modern hayat tarzlarını benimsemesi ve kendisini ifade etmesi

⁹² Ibid., s. 126.

⁹³ Daniel Lerner, **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East**, 2. ed., New York, Free Press, 1964, s. 45.

⁹⁴ Ibid., s. 69.

⁹⁵ Daniel Lerner, "The Outlook," **Public Opinion Quarterly**, C. 21, No. 1, 1957, s. 205.

⁹⁶ Daniel Lerner, "Notes on Communication and the Nation State," **Public Opinion Quarterly**, C. 37, No. 4, 1973-1974, s. 550.

⁹⁷ Lerner, "The Outlook," s. 205.

⁹⁸ Lerner, **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East**, s. 53.

(konuşması) noktasında “yol gösterici” bir rol oynamaktadır.⁹⁹ Geniş bir kabul gören bu yaklaşım, Baudrillard’ın karşı çıkmaya çalıştığı bir yaklaşımdır ve pek çok çağdaş temsilciye sahiptir.¹⁰⁰

Baudrillard, bu tezlerde temsil edilen yaklaşıma radikal bir karşıtlık içerisindedir ve onun medya kuramının bu karşıtlıkla doğrudan bir bağlantısı vardır. Baudrillard’a göre, sosyalleşmenin kitle iletişim araçlarının gönderdiği mesajlarla ya da kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının sosyalleşmeyle bir ilgisinin bulunmaması bir yana kitle iletişim araçları sosyal olanın katili, kitlenin mucididir. Baudrillard, çağdaş dünyada kitle iletişim araçlarının anlamı, doğası ve etkileri konusunda yazdığı ilk yazılardan itibaren kitle iletişim araçları ile muhatap olmayanların sosyalleşemedikleri yönündeki tezlere karşı çıkmıştır. Baudrillard, kitle iletişim araçlarını sosyalleşmeye imkan tanıyan araçlar olarak değil, aksine sosyal olanın “kitleler içinde için için kaynaması”nı sağlayan ortamlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer.¹⁰¹

Baudrillard’a göre, kitle iletişim araçlarının biricik ürünü enformasyondur ve enformasyon iletişimin suikastçısıdır. Enformasyon, kendi içeriğini yok etmekte, iletişimi ve sosyal olanı katletmektedir.¹⁰² Bunun iki nedeni vardır: birincisi enformasyon iletişim kuramamakta, sahnelediği iletişim oyunu içerisinde kaynayıp gitmekte, ikincisi ise iletişim araçları ve “enformasyon bombardımanı” toplumsal yapıyı bozmaktadır.¹⁰³ Baudrillard için enformasyon “uyanırken görülen rüya” hükmündedir ve kitle iletişim araçlarının uyguladığı stratejinin temelinde insanların “radikal anlam yokluğu”nun farkına varmalarına engel olmak bulunmaktadır. Baudrillard’a göre enformasyon artık gerçeğin duvarını aşmıştır. Enformasyon ortaya atıldıktan sonra hiçbir vakit, “gerçek zaman”da yalanlanmayacağı için “sonuçta hep güvenilir kalacaktır.”¹⁰⁴ Enformasyon “yalan” olsa bile “mutlak surette yanlış olmayacaktır, çünkü güvenilir kılınmıştır.”¹⁰⁵

⁹⁹ Daniel Lerner, "A Scale Patterns of Opinion Correlates: Communication Networks, Media Exposure, and Concomitant Responses," *Sociometry*, C. 16, No. 3, 1953, s. 271.

¹⁰⁰ Bu konuda Alex Inkeles, S.N. Eisenstadt, Samuel Huntington gibi düşünürlerin benzer görüşleri için bkz., Altun, **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**.

¹⁰¹ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 129.

¹⁰² Ibid., s. 127.

¹⁰³ Ibid., s. 129.

¹⁰⁴ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 72.

¹⁰⁵ Ibid.

Baudrillard'ın kitle iletişim araçlarına bakışı, “kitle” etrafında yaptığı yorumlarda kendisini açık bir biçimde ele verir. Çünkü Baudrillard'a göre, simülasyonun hem öznesi hem de nesnesi olmayı başarabilen kitleyi, kitle iletişim araçlarının dışında aramak boşunadır.¹⁰⁶ Baudrillard, simülasyon evreninde hem politikacıların hem de sosyal bilimcilerin “sosyal” ya da “kültürel” kalıpları içerisinde değerlendirdikleri gerçeklik alanlarının artık ortada olmadığını, dolayısıyla da hem politikacıların hem de sosyal bilimcilerin nesnelere yitirdiklerini öne sürmüş ve bunun yerine kendi sistem çözümlemesini Nietzsche'den devşirdiği “sessiz kitle” kategorisi çerçevesinde formüle etmeye çalışmıştır. Baudrillard'a göre, sosyal teorinin temel nesnesi ve modern siyasetin temel öznesi olarak tanımlanan “sosyal” (toplumsal) kategorisi simülasyon çağında iflas etmiş, “kitle” adlı yeni bir oluşum “sınıf” isimli birimleri yutmuştur. Bu süreç, Baudrillard'ın nesnenin özneden intikamı olarak adlandırdığı sürece paralel bir süreçtir ve “sosyal” kategorisi kendi ölümü aracılığıyla hem modern siyasetlerden hem de sosyal bilimlerden intikam almıştır. Bundan böyle ne modern politikanın aktörleri gerçek siyasal projeler yapabilecek, ne sosyal bilimciler gerçek bilgi üretebilecek ne de yardım kuruluşları sosyal programlar örgütleyebileceklerdir. Baudrillard'a göre simülasyon çağında “sosyal” kategorisinin yerine geçen kitle, ne sosyal bilimcilerin ne de siyasetçilerin farkına varabildikleri bir kategoridir. Kitlelerin ortaya çıkışı toplum, politika ve bireyin çöküşünü simgelemektedir.¹⁰⁷ Kitleleri örgütlü ve bilinçli yapılar olarak düşünmekse doğru değildir. Sosyolojik bir gerçeklik ya da bütünlük olarak düşünülemez olan kitleleri ele geçirip onları kullanmak ise imkansızdır.¹⁰⁸

Baudrillard, sistemin projesinin kitleyi sosyalleştirmek olduğunu, bunu yapmak için de kitlenin “enerji”sini emmeye çalıştığını ifade eder.¹⁰⁹ Sistem kitleleri

¹⁰⁶ Baudrillard, **Sessiz Yağınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 25. Baudrillard için yeni bir olgu olan kitlenin ortaya çıkışı aynı zamanda, birçok sosyolog ve tarihinin modernliğin kaynağına yerleştirdiği olgulardan bir tanesidir. Örneğin Marshall Berman, kitlelerin ortaya çıkışını modernliğin en önemli kaynaklarından bir tanesi olarak sayar. Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev., Ü. Altuğ ve B. Peker, 2. ed., İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 28. Baudrillard için bu analizlerin bir şey ifade etmediği ortadadır çünkü “kitle” onun için yeni bir kategoridir. Ne var ki Baudrillard, örneğine çok sık rastladığımız şekilde, kendisinden önce bu alandaki kavramsal şemaları, bilgi birikimini ve teorik haritaları yeterince tartışma gereği duymadığı ya da bunu yapamadığı için zaman zaman kendisini ifade etmekte zorluk çekmektedir.

¹⁰⁷ Baudrillard, **Sessiz Yağınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 18.

¹⁰⁸ Ibid., s. 35.

¹⁰⁹ Ibid., s. 22.

sosyalleştirmek için her yolu denemekte, onları konuşurmak için elinden geleni ardına koymamaktadır. Bu bağlamda kitlenin kanaatlerini öğrenmek, onları “konuşturmak” için yapılan “kamuoyu yoklamaları”nın da hiç kimseye faydası olmayacaktır.¹¹⁰ Sistemin projesi kitleleri habere boğarak onları biçimlendirmektir. Böylece, kitlelerin enerjisi yok edilecek ve onlar sosyalleşebileceklerdir. Ne var ki bu proje hiçbir zaman başarılı olamamakta, haberler daha fazla kitle yaratmaktadır.¹¹¹ Umursamaz, duyarsız kitlelerdir bunlar. Bu, Baudrillard’a göre sistemin en temel çelişkisidir ve kitle iletişim araçlarının misyonunda kendisini ele vermektedir. Haber, ne bilgilendirmeye, ne biçimlendirmeye, ne de yapılandırmaya yaramakta, sosyal olanı gittikçe daha fazla etkisiz hale getirerek, geleneksel toplumsal kurumlara, haberlerin içeriğine (mesaja) duyarsızlaşan, onlara karşı tepki vermeyen daha büyük kitlelerin yaratılmasına hizmet etmektedir. Kitlelere ayakta kalabilmeleri için ürettiklerinden daha fazla enerji harcanmaktadır.¹¹² Kitleler, ne politikaya ne de toplumsala ait anlamları iletmezler, onlara yapılan her türlü çağrı cevapsız kalmaya mahkumdur.¹¹³ Baudrillard için bir dönem sessiz yığınlar halinde varlığını sürdüren kitleler süreç içerisinde sistemi aldatan tepkiler veren bir yapıya bürünür. Kitleler artık kamuoyu yoklamalarına ve tahminlere “mikrop” bulaştırmakta, onları çarpıtmakta, kamuoyu yoklamaları kendileri ile nasıl oynuyorsa, onlar da kamuoyu yoklamaları ile öyle oynamaktadır.¹¹⁴ Kitleler giderek “belirsizlik çarkları”nı kullanmaya başlamışlardır.¹¹⁵ Dolayısıyla kitlelerden bir patlama beklemek boşunadır, zira onlar “için için kaynamakta”dır. İçin için kaynama “genleşmeyen ve merkezkaç olmayan biçimler”i de beraberinde getirir.¹¹⁶ Bu için için kaynayan kitle, “her türlü devrimci söylev”i de içinde eritmektedir.¹¹⁷ Baudrillard’a göre kitle iletişim araçları ve “haberir irrasyonel şiddeti” sosyal olanı parçalamaktadır. Batı dünyasının iki yüz yıldır yaşadığı sosyalleşme böylelikle tarihe karışmıştır ve bunun müsebbibi kitle iletişim araçlarıdır. Zaten bu nedenle Baudrillard’a göre haber, bir

¹¹⁰ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 74.

¹¹¹ Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 22.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., s. 8.

¹¹⁴ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 142.

¹¹⁵ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffağı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 45-46.

¹¹⁶ Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 41.

¹¹⁷ Ibid., s. 35.

iletişim ya da bir anlam süreci olmayıp, kitleye yöneltilen “imge, ses ve ışık” bombardımanıdır.¹¹⁸ Kitle, “iktidarın sırtında taşıdığı bir gölge, içine düştüğü dipsiz bir çukur ve bir emme biçimidir.”¹¹⁹

Baudrillard, McLuhan’ın matbaa teknolojisinin kamuyu yarattığı yerde elektrik teknolojisinin kitleyi yarattığı yönündeki görüşünden¹²⁰ ilham almışsa da, McLuhan’ın kitlenin kitle iletişim araçları tarafından şekillendirildiği yaklaşımını¹²¹ reddetmiştir ve Baudrillard’ın medya kuramına farklılık katan nokta da burasıdır. Baudrillard’a göre simülasyon çağında kitle iletişim araçları yoğun bir şekilde kendisini anlam üretmeye vakfetmiş olsa da, bu anlama dönük ciddi bir talep eksikliği söz konusudur. Sistem bugün bunun çelişkisini yaşamaktadır. Bu çelişkinin müsebbibi yine hiçbir anlam talebinde bulunmayan kitledir.¹²² Zaten kitle iletişim araçları sağladıkları yoğun enformasyonla anlam dolaşımını zora sokmaktadırlar. Buna karşın kitleler, bütün uğraşlara rağmen “akılcı iletişim zorlaması”na karşı koymayı başarabilmektedirler.¹²³ Bunun nedeni kitlelere anlam empoze edilmeye çalışılmasıdır. Oysa Baudrillard’a göre kitlelerin talebi anlam değil, gösteridir.¹²⁴ Sosyal kategorisinin öldüğü noktada kitle ile yalnızca terörizmin bağ kurabileceğine inanan Baudrillard, kitle ve terörizm arasındaki ortak noktanın her ikisinin de sosyali ve anlamı yadsımak olduğunu öne sürer.¹²⁵ Kitleyi, sıcak enerjileri etkisiz hale getiren soğuk bir depoya benzeten Baudrillard, kitlelerin kendilerini etkileyebilmiş bütün güçlerden daha etkili bir “emme ve nötralize etme gücüne” sahip olduğunu öne sürer.¹²⁶ “Politik denklemlerdeki bilinmeyen”i¹²⁷ olan kitle, artık hiçbir siyaset ya da ideoloji tarafından temsil edilemeyecektir.¹²⁸ Kitlelerin varlığı, devrimci umutların suya düştüğünün delilidir.¹²⁹ Kısaca, tarih önünde hep haklı çıkan, tüm görüntüleri

¹¹⁸ Ibid., s. 21.

¹¹⁹ Ibid., s. 35.

¹²⁰ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 68.

¹²¹ Ibid., s. 22.

¹²² Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 23.

¹²³ Ibid., s. 12.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., s. 35.

¹²⁶ Ibid., s. 8.

¹²⁷ Ibid., s. 24.

¹²⁸ Ibid., s. 19.

¹²⁹ Ibid., s. 20.

istikrarsızlaştıran ve politikanın hakikatiyle alay eden¹³⁰ “bu kitlelerle herkesin başı derttedir.”¹³¹ Politikanın simülasyon çağında “yarı sportif, yarı eğlendirici bir özel eğlence programına dönüştüğü”ne ve politikaya artık televizyonun yataklık ettiğine inanan Baudrillard¹³², televizyonun siyaseti sunma biçimi ile kitlelerin konumu arasında bir paralellik kurmak gerektiğini düşünür. Ona göre bunun sebebi kitlelerin tarihte hiçbir zaman sorumluluk almamış olmaları ve televizyonun politikayı eğlendirici bir hale sokmasıyla birlikte kitlelerin yine hiçbir sorumluluk almadan yalnızca eğlenmeleridir. McLuhan’a göre “oturma odalarımız seçim sandıklarına dönüşüyor, özgürlük yürüyüşlerine, savaşa, devrimlere, çevre kirliliğine, başka birçok olaya televizyon aracılığıyla katılım her şeyi değiştiriyor” iken¹³³ Baudrillard’a göre televizyon kitlenin depolitizasyon sürecinin işaretlerinden bir tanesi olarak öne çıkmaktadır. Kitle iletişim araçları kitleye herhangi bir anlam ya da mesaj iletmeyi başaramamakta, kitleler bir medya mesajında duş almaktadırlar. Baudrillard’ın kullandığı bu metafor, insanların her sabah gazetede duş aldıklarını söyleyen McLuhan’ın metaforunu¹³⁴ anımsatmakta ise de, bu durum iki düşünürün medya kuramları arasındaki ayırım noktalarından birisine de ortaya koymaktadır. Bu ayırım noktası, McLuhan ve Baudrillard’ın çağdaş iletişim teknolojilerinin ürettiği “anlam” a bakış açılarında kendisini ele vermektedir.

Baudrillard, sistemle kitleler arasındaki karşıtlığı “tarihsel olan” la, “gündelik olan” arasındaki karşıtlıkla ilintilendirir. Onun bu yaklaşımı, daha önce Fransız düşüncesi içerisinde Annales tarih okulunun, Henri Lefebvre’nin, Guy Debord’ın, Michel de Certeau’nün ve Bourdieu’nün eserlerinde de gündeme getirilmiştir. Baudrillard, 1960 sonrasında artık “tarihsel olan” ın sesini kestiğini ve onun yerine

¹³⁰ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 46.

¹³¹ Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 35.

¹³² Ibid., s. 29.

¹³³ McLuhan ve Fiore, **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, s. 22.

¹³⁴ McLuhan, bu konuda Hegel ile benzeşmektedir. Hegel, McLuhan’dan neredeyse iki yüz yıl önce gazete okumayı “modern insanın sabah ibadeti” olarak nitelemiştir. Aktaran: Mark Poster, **The Second Media Age**, Cambridge, Polity Press, 1995, s. 58. McLuhan’a göre gazeteler “kötü haberler” vererek “iyi haberler”i satarlar. Gazeteler olayları salt görsel malzemelere indirger, tüm olan biteni sütun sayısı ve santimetre hesabına göre algılar. Gazete olan bitene hiyerarşik bir konum atfeder. Onları, yerel, ulusal, iş ya da magazin haberleri diye tasnif eder. McLuhan’a göre gazete almak Batılı insanın bir ritüelidir.

“gündelik olan”ın temsilcisi kitlelerin geçtiğini ifade eder.¹³⁵ İlk yazılarında kitle iletişim araçlarını “kendilerine cevap verilemediği” ve “tersine çevrilemedikleri” için eleştiren Baudrillard, daha sonra söz konusu “cevapsızlık durumu”nu bir iktidar stratejisi olarak görmeyi bırakıp, iktidara karşı yürütülen bir karşı strateji olarak görmeye başlar.¹³⁶ Baudrillard, “tarihsel olan” – “gündelik olan” karşıtlığında kitlelere aşkın bir rol veriyor gibidir. Baudrillard’a göre, gerçekliğin hiçbir zemininin ve kendisine işaret edilen bir nesnesinin (göndergesinin) olmadığı simülasyon çağında kitle iletişim araçları, aşırı enformasyon üretmekte, bu da kitlelerin cevap vermesini engellemektedir. Ne var ki, temsil krizinin başgöstergediği bu çağda kitleler meydan okumanın bir yolunu bulmuşlardır. Bu meydan okuma kendisini önce “sessizlik stratejisi” ya da “pasiflik” şeklinde, daha sonra ise “çarpıtma” ve “yanlış yönlendirme” şeklinde göstermektedir. Kitlelerin kitle iletişim araçlarının aşırı enformasyon yüklemesine cevap vermeyişi egemen kodların altını oymaktadır. Baudrillard’a göre bugün şehirde nasıl bir “aşırı mevcut olma” hali varsa ve bu durum mekanı boğucu hale getiriyorsa¹³⁷, aynı şekilde aşırı enformasyon da, bütün aksi çabalara rağmen daha baştan anlamı yutmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının ürünü olan kitle, Baudrillard için yüz yüze iletişimin ortadan kalkışını da simgeler ve paradoksal bir biçimde bu durum yeni bir direniş imkan tanır. Çünkü konuşmanın yok olduğu bir alanda, artık kitle iletişim araçlarının kitleyi sosyalleştirme imkanı, kitlenin kanaatleri hakkında herhangi bir bilgi sızıntısı ile de karşılaşma ihtimali kalmamıştır. Simülasyon çağında, kitleler anlam üretimini, sosyalleşmeyi, sosyal politikaları reddetmektedir. Baudrillard’a göre simülasyon çağından bir önceki temsil düzeni aşamasında sistem kendisini “baskı ve cezalandırma”yla kanıtlamaya çalışmakta ve böyle bir ortamda “özgürlük isteyen özne” üzerinden bir direniş felsefesinin örgütlenebilmesi anlamlı olabilmektedir. Ancak simülasyon çağında sistem “herkese maksimum söz hakkı tanımakta”, anlam üretimini olabildiğince teşvik etmektedir. Bu nedenle Baudrillard, simülasyon

¹³⁵ Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, s. 29-30.

¹³⁶ Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, s. 133.

¹³⁷ Baudrillard, *Impossible Exchange*, s. 12-13s.

çağındaki direniş stratejisinin en temelde “anlam üretimini ve konuşmayı reddetmek” esasına dayanması gerektiğini öne sürer.¹³⁸

Baudrillard, kitlelerin mevcut ilgisizliğinin ve devrimci girişimden yoksunluğunun yeni bir direniş formu olduğunu ifade eder. Ne var ki Baudrillard, bu düşünceleri geliştirirken kendilerinden ilham aldığı Bourdieu ve Michel de Certeau'nün aksine hiçbir eserinde kitlelerin sessizlik stratejisinin detayları hakkında fikir vermez. Bu, Baudrillard'ın, simülasyon çağında sisteme karşı verilecek direnişin rasyonel, planlı ve devrimci bir tarzda değil, sistemin açıklarının ve çelişkilerinin çözümlenmesi aracılığıyla mümkün olabileceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Kitle bir nevi sistemin “üretim hatası”dır. Ve bu hatanın gücü gittikçe büyümektedir. Baudrillard'ın direniş stratejisine en iyi örnek “çaresiz strateji” kavramında karşımıza çıkar. “Çaresiz stratejiler” bireylerin nesnelere hile ve stratejilerine basitçe boyun eğmesini salık verir. “Sıradan stratejilerde özne daima kendisini nesneden daha zeki olarak görür, oysa çaresiz stratejilerde nesnenin her zaman için öznenin daha kurnaz, daha alaycı ve daha zeki olması beklenir.”¹³⁹ Bir başka deyişle “sıradan strateji” öznenin akıllı olduğunu varsayar ve yanılır, oysa “çaresiz strateji” bunu böyle görmez ve nesnenin üstünlüğünü kabul eder. Çaresiz strateji nesnenin stratejilerine, hile ve kurallarına teslim olan stratejidir. Baudrillard'a göre simülasyon çağının belirsizlikler dönemi olmasının altında yatan en önemli nedenlerden bir tanesi de bugün sistem ve kitle arasındaki bu savaşı kimin kazandığının henüz belli olmayışdır. Kitlelerin ne düşündükleri hakkında ise hiçbir kanaat yoklaması doğru veriler sunamaz, çünkü kitleler neyi tercih ettikleri hakkında en ufak bir fikir vermezler.¹⁴⁰ Bugün bir yanda “iktidarın kitleler üstündeki simülasyon gücü” bir diğer yanda ise “kitlelerin iktidarı çöktükleri ters simülasyon” bulunmaktadır.¹⁴¹

Baudrillard'a göre kitlelerin konuşmaması ve kitle iletişim araçlarının anlam üretim sürecini baltalaması Batı sistemi karşısında bir direniş anlamına geliyorken, McLuhan'a göre egemen Batı kültürünün son olarak tecessüm ettiği endüstri sistemi elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte üretilen egemen anlam kalıpları sayesinde

¹³⁸ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 135.

¹³⁹ Baudrillard, **Fatal Strategies**, s. 171.

¹⁴⁰ Baudrillard, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, s. 24.

¹⁴¹ Ibid.

çökertilmiştir. McLuhan bu noktada elektronik iletişim teknolojilerinin yarattığı anlamlara ve bu anlamın içselleştirilmesine olumlu bir misyon yüklemektedir. McLuhan'a göre yaşadıkları çağa bir "dikiz aynası" aracılığıyla bakan ve halen mekanik çağda yaşadığını zanneden topluma karşı, gençlerin elektronik iletişim teknolojileri sayesinde biçimlendirilen anlam dünyaları "ileri" bir aşamayı temsil etmektedir. O, yeni iletişim teknolojilerinin ürettiği anlamların insanların duyuları arasındaki eşgüdümü yeniden sağlamalarına büyük bir katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Daha öz bir ifadeyle, McLuhan, yeni iletişim teknolojilerinin ürettiği anlamların kabulü ve içselleştirilmesinden yanayken, Baudrillard, söz konusu anlamların reddinden yanadır. Bu nokta, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki farkı açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak yine de, yeni iletişim teknolojilerinin ürettiği anlamları içselleştirenlerin yaşadıkları çağa "dikiz aynası" aracılığıyla bakmayacaklarına inanan McLuhan'ın "dikiz aynası" bağlamında yaptığı çözümlerinin, Baudrillard'ın bazı yorumlarında karşımıza çıktığını da not etmek durumundayız. Baudrillard'ın çağdaş topluma ilişkin yorumlarında zaman zaman McLuhan'ın "dikiz aynası" kuramına benzer bir bakış açısının göze çarpmaktadır. Hatırlanacağı üzere, McLuhan'a göre insanlar yaşadıkları çağa çıplak gözle bakmak yerine bir dikiz aynası aracılığıyla bakarlar. Bu durumda, doğal olarak yaşadıkları çağdan bir önceki çağın temel değerlerini, yönelimlerini, maddi ve teknolojik özelliklerini kendi çağlarına hamleder ve yanlış bir biçimde kendi çağlarını bir önceki çağın adıyla anarlar. Baudrillard da on dokuzuncu yüzyıl ütopyacılarının toprağa ve zanaatkarlığa bağlı değerleri canlandırmaya çalışmalarına benzer bir biçimde, günümüz insanlığının "enformasyon teknolojisi" ve "sanal gerçeklik" çağında endüstri çağının toplumsal ilişki ve çatışmalarını canlandırmaya çalıştığını ifade eder.¹⁴² Baudrillard, bu noktada McLuhan'dan etkilenmiş gözükmekle birlikte, söz konusu tartışma özelinde bu iki düşünürün yaklaşımlarında bariz bir fark da kendisini ele vermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi toplumun çok büyük bir bölümünün kendi toplumuna dikiz aynası aracılığıyla baktığının farkında olmadığını, yeni bir evrede yaşadığı halde hâlâ kendisini eski evrede yaşıyor farzettğini belirten McLuhan bu noktada sanatçılara

¹⁴² Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 21.

ayrıcalıklı bir konum bahşeder ve yalnızca bu süreci onların doğru okuyabildiğini öne sürer. McLuhan'a göre hakiki sanatçı "bugün"ü çıplak gözle okuyabilmekte ve her ne kadar zaman zaman eski döneme özlem duysa da bugünün acılarını, çelişkilerini, sevinçlerini ve umutlarını eserlerinde bir arada yansıtabilmektedir. McLuhan'a göre seküler dünyada sanatçılar, adeta Katoliklerin iman sayesinde elde ettikleri algılama yeteneklerine benzer yeteneklere sahiplerdir. "Sanatçı, biyolojik kalıtım ve teknolojik yenilik(ler) tarafından yaratılan çevreler arasında bir köprü kurmanın yollarını keşfeden kişidir"¹⁴³ diyen McLuhan'a göre, sanatçıların müdahaleleri olmaksızın insanlar teknolojileri nadiren benimseyebilir ve kısmen onların yardımcı-mekanizmaları olabilir.¹⁴⁴ McLuhan'a göre sanatçılar tıpkı azizler gibi ayrıcalıklı bakış açılarına sahiptirler. Bu nedenle tıpkı azizler gibi onlar da şu anda yaşayabilmeyi başarabilmektedirler.¹⁴⁵ Oysa Baudrillard'ın böylesi bir ayrıcalığı bahsettiği hiçbir kimse ya da toplum kesimi yoktur. Bu, önemli oranda Baudrillard'ın özne yaklaşımıyla ilgilidir. Baudrillard'a göre artık ne hakikatten ne hakiki sanatçıdan bahsedilebileceğinden böylesi bir öncü konumdan bahsetmek de mümkün değildir. "Benim, *apriori* bir şekilde sanatın bütün biçimlerine ciddi bir karşıtlığım olduğu doğrudur"¹⁴⁶ diyen Baudrillard, Hegel'in "sanatın kayboluşu" ile ilgili tezini ilginç bulmakta¹⁴⁷ ve özellikle Rönesans sonrası sanat ve sanatçısı hakkında olumsuz bir kanaat taşımaktadır.

Bu noktada göze çarpan unsur, Baudrillard ve McLuhan'ın düşünce dünyalarında birbirlerinden bağımsız bir biçimde formüle edilen bir fütürizm çabasıdır. İradi olmayan bu benzerliğe, her ikisinin de kehanetler üzerine kurulu bir toplum çözümlemesi ortaya koymasına rağmen, yaşadıkları çağı birbirlerinden farklı değerlendirdikleri de ifade edilmelidir. McLuhan **Gutenberg Galaksisi**'nden sonraki eserlerinde çağdaş dünyanın artık bir "Newton evreni" olmadığını iddia etmiş, ancak ne siyasetin, ne ekonominin, ne bilim dünyasının bu durumu fark edemediğini, bu nedenle de modası geçmiş bilgi ve pratikler ortaya koyduklarını çok sık işlemiştir. Esasında McLuhan'ın birçok eserindeki en temel kaygının dünyanın artık "Newton

¹⁴³ McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, s. x.

¹⁴⁴ McLuhan ve McLuhan, *Laws of Media: The New Science*, s. 98.

¹⁴⁵ McLuhan, "The De-Romanization of the American Catholic Church," s. 54.

¹⁴⁶ Baudrillard, "I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud," s. 24.

¹⁴⁷ Ibid.

evreni”ne tanıklık etmediğini ispat etme çabası olduğunu ifade etmek gerekir. Oysa Baudrillard, her şeye rağmen Newton evreninde yaşamaya devam ettiğimiz kanaatindedir. Bunun yanında Baudrillard’ın simülasyon çağını değerlendirme tarzı ile McLuhan’ın “elektronik çağ”a yüklediği anlam arasındaki devasa fark, Baudrillard’ın McLuhan’ın adeta klişeleşmiş bazı formülasyonlarından etkilenmekle birlikte, ondan çok farklı sonuçlara ulaştığının ve hatta onun bazı tezlerini çok daha eleştirel sınırlara çektiğinin bir kanıtı sayılmalıdır. McLuhan’ın “iyimserliği”ni ilk eserlerinde eleştiren Baudrillard, uzun vadede elektronik teknolojiler üzerinde temellenen simülasyon çağı hakkında McLuhan’ın elektronik teknoloji hakkındaki değerlendirmelerinden çok farklı yorumlarda bulunur. Baudrillard için simülasyon çağı eşdeğerlik ilkesinin ortadan kalktığı bir dönemken, McLuhan için elektronik çağ insanlığın kaybettiği “duyular arası eşgüdüm”ünü yeniden kazandığı bir dönemdir.

Kitle iletişim süreçlerinin anlamı bağlamında McLuhan ve Baudrillard’ın medya kuramları arasındaki ayırım noktalarından bir diğeri iki düşünürün fotoğraf olgusu hakkındaki yorumlarında karşımıza çıkar. Kendisi de bir fotoğraf sanatçısı olan Baudrillard’ın fotoğraf felsefesi alanında geliştirdiğı düşünceler, aynı zamanda onun medya kuramının da kayda değer unsurlarından birisidir. Baudrillard, simülasyon çağında imge ve gerçek arasındaki geleneksel ilişkinin kazandığı yeni mahiyetin fotoğraf gibi gerçeğı parçalara ayıran, dilimleyen ve bir objektif aracılığıyla nesnelere keşfe çıkan bir iletişim ortamı sayesinde daha açık bir hale geldiğini düşünür. Baudrillard’a göre fotoğrafın (“sözde nesnel olan bu imgenin”) mucizesi, nesnel (objektif) olmayan bir dünyayı radikal bir biçimde ifşa etmektir.¹⁴⁸ Fotoğraf objektifinin dünyanın objektif olmadığını ortaya koyduğunu düşünen Baudrillard’a göre “dünyanın objektiflikten mahrum oluşunun fotoğrafik objektif aracılığıyla açığa çıkması bir paradokstur.”¹⁴⁹

Fotoğraf gibi nesnel olma iddiasındaki bir ortamın nasıl gerçeğı ve imgeyi yutabileceğini göstermeye çalışan Baudrillard, bu çerçevede “realist fotoğrafçılık” gibi kendisini bütünüyle “nesnel” olarak takdim eden bir uğraşın nasıl “ideolojik” bir uğraş olduğunu gözler önüne sermeye çabalar. “Realist fotoğrafçılık”a karşıt bir tutumla kendi perspektifini inşa etmeye çalışan Baudrillard’a göre, olanı resmetmek

¹⁴⁸ Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 139.

¹⁴⁹ Ibid.

iddiasında olan “realist fotoğrafçı” esasında olanın değil, ahlaki ya da hümanist bir perspektiften “olmaması gereken”in fotoğrafını çeker.¹⁵⁰ “Böylece o hala iyi estetik üretir, gündelik sefaleti ticari ve açıkça ahlaki olmayan bir biçimde kullanır.”¹⁵¹ Realist fotoğrafçılık yaklaşımına göre, fotoğraf gerçeği çıplak bir gözle yansıtılabilen ortamın adıdır. Ne var ki Baudrillard’a göre, “fotoğrafta biz hiçbir şey görmeyiz. Yalnızca mercek bir şeyler ‘görür’. Ne var ki mercek gizlenmiştir. Biz hiçbir zaman nesnenin gerçek temsilinde değilizdir. Gerçeklik ve onun imgesi arasında imkansız bir takas vardır. En iyi ihtimalle gerçeklik ve imge arasında mecazi bir ilişki varsayılabilir. ‘Saf’ gerçeklik –eğer böyle bir şey varsa– cevapsız bir sorudur. Fotoğraf, ayrıca ‘saf gerçekliği’ sorguya çeker. O Ötekine sorular sorar. (...) İmgenin gücü yalnızca imge gerçeklikten özgürleştirilebilirse yeniden toplanabilir. İmgeye kendi hususiyetini (Rosset’ye göre kendi ‘aptallığı’nı) geri vererek, gerçek kendi doğru imgesini yeniden keşfedebilir.”¹⁵²

Baudrillard’a göre simülasyon çağında imgeler sürekli konuşmakta ve nesnelerin kendilerini kendi sessizlikleri ile anlatmalarına engel olmaktadır.¹⁵³ Bu anlamda fotoğraf, bir yönüyle ve bir an için nesneye kendisini anlatma fırsatı tanıyor gibi görünse de, fotoğrafik imge nihayetinde bir temsil değil, bir kurgudur.¹⁵⁴ “Fotoğraf tekniği bizi kopyanın (**replica**) ötesinde bir göz yanıltmasına (**trompe l’oeil**) götürür. Görsel tekniklerin gerçek olmayan oyunları sayesinde fotoğrafın gerçekliği dilimlere ayırması, durağanlığı, sükuneti ve hareketleri görüngübilimsel bir indirgemeye tabi tutuşu, fotoğrafın imgenin hem en saf hem en yapay açıklaması olduğunu kanıtlar.”¹⁵⁵ Bu nedenle fotoğraf eylemi bir tür simgesel cinayet olarak algılanmalıdır. Çünkü deklanşöre her basıldığında hem nesnenin hem de öznenin gerçek varlığına son verilmektedir.¹⁵⁶ Baudrillard’a göre gerçeği temsil ettiği iddia edilen fotoğraf, gerçeğin tanığı dahi değildir.¹⁵⁷ Fotoğraf, birtakım nesne ve

¹⁵⁰ Ibid., s. 145.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid., s. 151.

¹⁵³ Ibid., s. 141.

¹⁵⁴ Ibid., s. 142.

¹⁵⁵ Ibid., s. 139.

¹⁵⁶ Ibid., s. 143-144.

¹⁵⁷ Ibid., s. 145.

ilişkilerin bizim için anlamlandırılması misyonuna aracılık etmektedir ve bu süreç gerçeklikle beraber, imgenin de yok oluşunu ortaya koymaktadır.

Bu görüşler, McLuhan'ın fotoğraf yorumu ile bariz bir biçimde ayrılmaktadır. Her ne kadar McLuhan, fotoğrafın görsel kültürü ve görselliğin mekanikleşmesini temsil ettiğini düşünüyor ve bu nedenle de ona eleştirel yaklaşıyor ise de, fotoğrafın bir perspektif içermekle birlikte nihayetinde gerçekliği temsil edebildiğini düşünmektedir. McLuhan'a göre fotoğraf, perspektif resminin ve donuklaştırılmış gözün mekanikleşmesidir.¹⁵⁸ McLuhan için fotoğraf Baudrillard da olduğu gibi bir temsil krizini temsil etmemekte, "olay"ı görselliğe hapsedse de, onu "göz"ler önüne serebilmektedir. McLuhan'ın fotoğrafı bir olay, durum ya da olgunun mekanik olarak görselleştirilmesi olarak yorumlaması ile Baudrillard'ın fotoğrafı olay, durum ya da olguyu görselleştirmeyip gizlemek olarak görmesi arasında temel bir ayrım olsa gerektir. Bu noktadan itibaren McLuhan ve Baudrillard'ın kitle iletişim araçlarının etkisi hakkındaki görüşlerini karşılaştırmaya tabi tutabilir, bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki en ayrım noktalarını daha da netleştirebiliriz.

McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları içerisinde kitle iletişim araçlarının etkisi problemi oldukça merkezi bir yer işgal etmektedir. Bu iki düşünürün söz konusu problem çerçevesinde geliştirdikleri düşünceler doğru okunduğunda bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki en temel ayrım noktalarından birisi de açığa çıkacaktır.

Baudrillard, McLuhan'ın "iletişim ortamı" ve "içerik" arasındaki ilişkiye dair yaptığı çözümlenmeleri daha ileri götürerek simülasyon çağında içeriğin sınıvlaşmasından ve bütünüyle kaybolmasından bahseder.¹⁵⁹ Baudrillard, bu tartışmayı televizyon üzerinden sürdürür ve McLuhan'ın tezlerini ondan daha farklı sonuçlar çıkarmak üzere yeniden formüle eder. Baudrillard, simülasyon çağında televizyonun kendisinden başka hiçbir şeye göndermede bulunmadığını, kendi "başarı"larını "haber" yaptığını belirtip buradan hareketle televizyonun içeriğinin yok olup gittiğini iddia ederken, McLuhan'ın yaptığı gibi onun bir iletişim aracı olarak yaşam alanlarına radikal bir etkide bulunduğu sonucunu değil, kitle iletişim ortamlarının

¹⁵⁸ McLuhan, **Counterblast**, s. 16.

¹⁵⁹ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 141.

giderek kendi aralarında konuşmaya başladıkları, dolayısıyla da bundan böyle herhangi bir dönüştürücü etkilerinden söz edilemeyeceği sonucunu çıkarmaktadır. Her iki düşünür için de kitle iletişim aracının içeriği “önemsiz”dir ve Baudrillard, bu vurguyu güçlü kılmak için McLuhan’ın çözümlemelerine başvurmuştur. Ancak, Baudrillard, McLuhan’dan çok farklı bir sonuca vararak, içeriğin önemsizliğini kitle iletişim aracının bir “araç” olarak yarattığı etkinin önemine yormamış, bu durumu onun etki yaratamaması ile bağlantılandırmıştır. Nitekim Baudrillard için medya, “profesyonel politikacılardan bile daha boyun eğici”dir.¹⁶⁰

Baudrillard’ın medya kuramı, kitle iletişim araçlarının bir iktidar alanı oluşturduğu yönündeki yaklaşımın reddi üzerine kuruludur. Baudrillard, simülasyon çağında kitle iletişim araçlarının zihinleri uyuşturmasından değil, medya çevrelerinin kendi kendilerini uyuşturma süreçlerinden bahsetmek gerektiğini öne sürer. Baudrillard’a göre bugün sanal teknolojilerin yükselişinden, Microsoft ve telekapitalizmin kontrol altına alınmaz gücünden bahsedenlerin düştükleri en büyük açmaz, medyanın kendi kendisini uyuşturma süreçlerini göz ardı ediyor oluşlarıdır.¹⁶¹ Baudrillard, gerçek ve imge arasındaki sınırın kayboluşunu ve hipergerçeklik evrenine girilmesini tekniğe ya da medyaya bağlamaz. Aksine Baudrillard’a göre “bütün teknolojilerimiz” gerçekliğin artan zayıflığından kaynaklanmaktadır.¹⁶² Sanılanın aksine Baudrillard “medya”yı ve iletişim teknolojilerini simülasyon çağının mimarı olarak görmez. Ona göre medya ve iletişim teknolojileri “bağımlı değişken”dir. Baudrillard için medya en fazla, “gerçeği hipergerçeğe dönüştüren bir genetik kod”a benzetilebilir.¹⁶³ O, hipergerçekliğin yeni kültürel ilkeler üzerinde bina olduğunu düşünse de eserlerinde bu yeni kültürel ilkelerin kimler tarafından ve ne şekilde oluşturulduğu hakkında fikir vermekten kaçınır. Baudrillard’a göre hipergerçekliğin dünyasında sembolik inşalar hiçbir zaman orijinal referanslar üzerinde yükselmeyecek, artık dil simülatif bir hal alacak ve sunum hem kopyayı hem de orijinal olanı manipüle edecektir.

Buna karşın McLuhan’ın medya kuramı, kitle iletişim teknolojilerinin yaratıcı ve yıkıcı boyutlarını anlamaya hasredilmiş, kitle iletişim teknolojileri “bağımlı

¹⁶⁰ Ibid., s. 143.

¹⁶¹ Ibid., s. 53-54.

¹⁶² Baudrillard, **Impossible Exchange**, s. 147.

¹⁶³ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 61.

değişken” olarak değil, kelimenin tam anlamıyla “bağımsız değişken” olarak değerlendirilmiştir. McLuhan, kitle iletişim teknolojilerini hayat alanının en sahici unsurları olarak görmüş ve kitle iletişim araçlarının yarattığı devrimci dönüşümleri eserlerinde incelemeye çalışmıştır. McLuhan, her yeni iletişim teknolojisinin yeni bir çevre yarattığına inanmış ve bu çevrede hayatın organizasyonunun ve ritminin baştanbaşa değiştiğini iddia etmiştir. McLuhan için kitle iletişim araçları güçlü, belirleyici, özerk ve aktif bir özne hükmündedir ve kendi iktidar alanını oluşturmuştur. McLuhan, özellikle elektronik iletişim teknolojilerinin olumlu rolünü benimsemiş olduğundan inandığı toplumsal ve ahlaki projeyi desteklemek amacıyla bu teknolojilerden nasıl yararlanabileceği üzerine de kafa yormuş, özellikle çocuklar ve gençlerin kitle iletişim araçları karşısındaki konumu ile ilgilenmiştir.

Oysa Baudrillard, her ne kadar tekniği Benjamin ve McLuhan gibi “bir araç (ve) bir biçim” olarak görmek gerektiğini ifade etse de¹⁶⁴ McLuhan’ın aksine elektronik iletişim teknolojilerini güçlü, özerk, belirleyici ve aktif bir özne olarak değerlendirmez. Kitle iletişim teknolojileri Baudrillard’ın gözünde özne değil nesnedir ve simülasyon evreninde bu “nesne”nin hiçbir “kullanım değeri” yoktur. Eğer kitle iletişim araçlarının “kullanım değeri” yalnızca sunulan mesajın içeriği ile sınırlandırılırsa o zaman Baudrillard’ın McLuhan ile aynı şeyi söylediği varsayılabilir. Ancak, burada “kullanım değeri” kavramı kitle iletişim araçlarının farklı gerçeklik düzeyleri arasında bir köprü olma durumunu, olguların “gerçekliği”yle ilişki kurma potansiyelini, etkileme gücünü ve iktidar oluşturma kapasitesini de içermektedir. Çünkü Baudrillard’a göre “günümüzde nesne artık terimin geleneksel anlamında ‘işlevsel’ değildir. Nesnenin nasıl daha önceki nesneyle bir ilişkisi kalmadıysa, iletişim araçlarının ürettiği haberin de olguların ‘gerçekliğiyle’ bir ilişkisi kalmamıştır. Hem nesne hem de haber bir seçim, bir kurgu, bir çekimin ürünüdürler.”¹⁶⁵ Bununla birlikte Baudrillard’ın medyanın viral yapısı, mesafe, aşırı-iletkenlik ve ekran kavramları etrafında yaptığı değerlendirmeler de kitle iletişim araçlarının “kullanım değeri”nin ortadan kalktığını, dolayısıyla da varoluş gerekçesini yitirdiğini öne sürmektedir.

¹⁶⁴ Baudrillard, **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, s. 87.

¹⁶⁵ Ibid., s. 99.

Baudrillard'a göre simülasyon çağında küresel “enformasyonun ölümcül şeffaflığının bir ürünü” olan elektronik virüsler¹⁶⁶ her şeyden önce kitle iletişim araçlarını esir almış, onları atıl hale getirmiştir. Hayatın bütün alanlarının rehin alma pratiği tarafından kuşatıldığı simülasyon çağında terörizm nasıl Batı’yı rehin alıyorsa virüsler de kitle iletişim araçlarını rehin almaktadır.¹⁶⁷ Bu nedenle simülasyon çağında kitle iletişim araçlarının, bir çevre yaratması mümkün değildir. Onlar bünyelerindeki bulaşıcı zehri, gayri-ihiyari bir biçimde yaymaktan başka bir işlev görmemektedirler. Aynı şekilde, başlangıçta mesafe bilincinin ortadan kaldırılmasına hizmet eden kitle iletişim araçları bir süre sonra kendi varoluş gerekçesini, gerçek ve imge arasındaki mesafeyi koruma ve dengeleme görevini yerine getiremez hale gelmiştir. Baudrillard'a göre artık simülasyon çağında cinsiyetler arasında, zıt kutuplar arasında, sahne ve salon arasında, özne ve nesne arasında, gerçek ve imge arasında bir mesafe kalmamıştır.¹⁶⁸ Böyle bir ortamda kitle iletişim araçlarının ne muhatabı ne de onu etkileme gücü de ortadan kalkmıştır. Baudrillard, bu tezini “reality show”larda ekran ve izleyici arasında bir mesafe kalmadığını, izleyicinin “hiçbir engelle karşılaşmadan, ekranın, sanal görüntünün içine” girdiğini belirtir. “Birinin hayatına girilir gibi ekranın içine giriyoruz. Kendi hayatımızı dijital bir tulum gibi üzerimize geçiriyoruz”¹⁶⁹ diyen Baudrillard, bu durumun medyanın etkileme gücünü ve iktidar alanını değil, dönüştürmeyi hedeflediği hayatı veri olarak kendi varlığını korumaya çalışmasını ele verdiğini düşünür. Çünkü Baudrillard'a göre televizyon ve bilgisayar ekranlarındaki görüntüleri, olay diye aktarılan şeyleri insanların görmesi imkansızdır. “İnsan ancak kendisine bakan şeyleri görebilir.”¹⁷⁰ Bu bağlamda ekran, ikili ilişkinin bütün formlarının arasına girmekte ve bir yönüyle otantik iletişimi tahrif eden bir unsur haline almaktadır. Mesafenin ve mesafe coşkusunun ortadan kalkması herhangi bir konuda konuşmayı

¹⁶⁶ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 44.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 129.

¹⁶⁹ Ibid., s. 130.

¹⁷⁰ Jean Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, Çev., Oğuz Adanır, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2004, s. 77. “Artık ekranın yansıttığı bir şey yoktur. İnsan sanki bir tür sırsız aynanın gerisinde durduğu gibi bir hisse kapılmaktadır. Siz dünyayı görebiliyorsunuz ancak dünya sizi göremiyor, size bakmıyor. İnsan ancak kendisine bakan şeyleri görebilir. Ekran her türlü ikili ilişkiye her türlü yanıtlama olasılığının arasına giriyor/engelliyor.” Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 77.

imkansızlaştırmakta¹⁷¹, böylelikle “artık olayla, canlandırılmış görüntüsü arasında bir mesafe, bir boşluk bir orada olmama durumu” ortadan kalkmaktadır. Baudrillard’a göre bu ortamda ne insan öznenin ne de medyatik öznenin kendisini inşa etme imkanı kalmamıştır.¹⁷² Bu süreçte insan beyni adeta bir ekrana dönüşmekte, bir kitle iletişim ortamı olarak ekranın bir özne, bir varlık olarak hiçbir anlamı kalmamaktadır.¹⁷³

Bu yaklaşım farklılığı Baudrillard’ın bir kitle iletişim ortamı olarak televizyon hakkındaki değerlendirmelerinde de karşımıza çıkar ve McLuhan’ın medya kuramı ile nasıl ayrıştığını gözler önüne serer. Baudrillard, McLuhan’dan farklı olarak televizyonu da diğer kitle iletişim araçlarını değerlendirdiği gibi bir özne olarak değil, bir nesne, hatta bir “mükemmel nesne” olarak değerlendirir.¹⁷⁴ Nesnelere dünyasında artık her şeyin hipergerçek, saydam ve kamusal bir hal aldığını belirten Baudrillard için televizyon, bir nesne olarak hanedeki merkezi konumu sayesinde “kamusal-özel” ve “içeri-dışarı” arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına hizmet eden bir kitle iletişim ortamıdır. Ne var ki bu durum televizyonun ne verdiği mesajla ne de bir kitle iletişim ortamı olarak enformasyon ya da eğlence sunma biçimiyle ilintili olmayıp, bir nesne olarak hanenin merkezine taşınmasıyla ilgilidir. Zaten nesnelere dünyasında artık her şey hipergerçek, saydam ve kamusal bir hal almıştır.¹⁷⁵ Televizyon, yalnızca kendi reklamını yapmakta, onun dışında “hiçbir şey söylememekte, yalnızca benim bir imaj olduğumu, her şeyin imajı olduğumu söylemekte”dir. Baudrillard’a göre televizyon “kendisini gösterge yapan” bir göstergeden başka bir şey değildir.¹⁷⁶ Dolayısıyla televizyondan devrimci dönüşümler beklemek anlamsızdır.

Baudrillard’a göre televizyon, normal şartlar altında ve kendi varoluş gereği çerçevesinde insanlara dünyayı, dünyada olan biteni, “olayları” anlatmak için vardır. Ancak televizyon artık kendisini “olay” yerine koymaya başlamış, olaylardan değil

¹⁷¹ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 74.

¹⁷² Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, Çev., Bernard & Caroline Schutze, Brooklyn, N.Y., Autonomedia, 1988, s. 27.

¹⁷³ Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, s. 78.

¹⁷⁴ Baudrillard, "The Ecstasy of Communication," s. 127.

¹⁷⁵ Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication," New York, Semiotext(e), 1988, s. 72.

¹⁷⁶ Ibid.

kendisinden konuşur hale gelmiştir.¹⁷⁷ Televizyon dünyanın enformasyonunu üretmek ve bu enformasyona bir anlam kazandırmak için gündeme gelmiştir.¹⁷⁸ Ne var ki bugün televizyonun dünyayla bağlantısı sanal olarak kesilmiştir. Bunun nedeni olayları eskitmesi ve kötüye kullanmasıdır. Artık televizyon kendi evreninde anlamdan yoksun bir gösterene dönüşmüştür. Televizyon bu nedenle bugün inandırıcı olmak için etik bir statü arayışı içerisinde.¹⁷⁹ Simülasyon çağında televizyon artık kendisiyle konuşmaktadır. Baudrillard bu noktada görsel ve işitsel kurumların televizyonla ilgili “gerçek” soruları maskeleyerek için “kendi yasalarını teşhir etmeyi, kendi çatışmalarını, çekişmelerini ve kötü yönetimlerini bir gösteri gibi bize sunmayı” tercih ettiklerini iddia eder. Baudrillard’a göre, örneğin “usulsüz sözleşmeler, hesaplaşmalar, özel kanal – kamu kanalı polemikleri” benzeri gösterilerin gündemi işgal etmesi, televizyonun kendi gerçek misyonunun ne olması ve gerçek dünyanın ne şekilde imlenmesi gerektiği düşüncesinden kaçmasının bir yolu olduğunu iddia etmektedir.¹⁸⁰

Baudrillard, televizyon hakkındaki görüşlerini çeşitli örneklerden hareketle billurlaştırmaya çalışır. O bu çerçevede, Amerika’da 1971 yılında yaklaşık yedi ay süreyle kesintisiz sürdürülen bir çekim sonrasında elde edilen 300 saatlik bir “aile filmi” üzerinde durur. Bu filme hiçbir montaj yapılmamış, ailenin yedi ay boyunca yaşadıkları “bütün çıplaklığı” ile verilmiştir. Ancak ne var ki, aile bu yedi ayın sonunda dağılmıştır. Baudrillard, bu örnek olaydan kalkarak, söz konusu parçalanmanın müsebbibinin televizyon olup olmadığı sorar.¹⁸¹

Baudrillard, bu programı izleyenlerin “röntgencilik” yaptıkları saptamasını yapar ve onların bundan son derece zevk aldıklarını belirtir. “Söz konusu olan şey, günlük ‘hakikat’ın bir parçası olan bir sır ya da ahlâksızlık değildir. Söz konusu olan şey, gerçek ya da hipergerçek estetiğin sunduğu bir tür ürpertidir.”¹⁸² Yedi ay süreyle hayatları televizyona taşınan aile üst-orta sınıf “kusursuz” bir Amerikan ailesidir. Ve onları parçalayan da televizyon değil, bu “kusursuzluk”tur.¹⁸³ Baudrillard’a göre

¹⁷⁷ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 139.

¹⁷⁸ *Ibid.*, s. 139-140.

¹⁷⁹ *Ibid.*, s. 140.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 55.

¹⁸² *Ibid.*, s. 56.

¹⁸³ *Ibid.*

televizyonun bir çevre yaratması ve bu çevrede insanları etkilemesi mümkün değildir, çünkü televizyonun hakikati ile hayatın hakikati birbirine girmiş durumdadır. Bu nedenle Baudrillard, televizyon gösterilerinin aktörleri olmadığını, olsa olsa kurbanlarından bahsedilebileceğini belirtir.¹⁸⁴ Kurban ise devrimci değişim ya da dönüşümün değil, istikrarın sembolüdür.

Televizyonu herhangi bir çevre yaratma imkanından ve muhatabını etkileme kapasitesinden yoksun bir nesne olarak ele alan Baudrillard'ın bu yaklaşımının kaynağını McLuhan'ın medya kuramında aramak McLuhan'ın televizyon hakkındaki değerlendirmeleri hatırlandığında ne kadar anlamlı olabilir? McLuhan'a göre televizyon, en temelde, insanın önce alfabe daha sonra da matbaa teknolojisinin tahrip ettiği otantik yönünü ona geri veren bir teknolojidir. O matbaanın insanın kendi doğal denge durumuyla arasında açtığı mesafeyi kapatmış bir teknolojik öz ve öznedir. McLuhan'a göre televizyonun yarattığı yeni çevre hayatın bütün alanlarını belirleyen, etkili bir kitle iletişim aracıdır ve sağladığı imkanlarla dünyanın küresel bir köy olmasına hizmet etmiştir. McLuhan'a göre televizyon sayesinde izleyici ekrana dönüşmekte¹⁸⁵, televizyondaki imgeler insanlara yöneltilmektedir. McLuhan, "ekran sizsiniz"¹⁸⁶ sözüyle bu süreci betimlemek istemektedir. McLuhan'ın bu yaklaşımı ilk anda Baudrillard'ın biraz önce ele aldığımız ve ekran ve izleyici arasındaki mesafenin ortadan kalktığı yönündeki tezlerini akla getirmektedir. Ne var ki, kitle iletişim araçlarının etkisi bağlamında ele alındığında bu iki düşünürün birbirine benzer görünen bu çözümlerinin bambaşka sonuçlara vardıkları görülebilir. İzleyicinin televizyon karşısında "ışık içtepileri"nin bombardımanına maruz kaldığına inanan McLuhan¹⁸⁷, ekran ve izleyici arasındaki mesafenin ortadan kalkmış olmasını elektronik iletişim teknolojilerinin etki gücünü göstermek için gündeme getiriyorken, aynı temayı Baudrillard, kitle iletişim araçlarının varlık gerekçelerini kaybettiği, etki alanının kalmadığını ispatlamak üzere tartışmaya açmıştır.

Ancak yine de Baudrillard, televizyon hakkındaki çözümlerinde McLuhan'ın medya kuramının en temel unsurlarından bir tanesi olan "sıcak medya-

¹⁸⁴ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 51.

¹⁸⁵ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 272.

¹⁸⁶ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 195.

¹⁸⁷ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 272.

soğuk medya” ayrımı etrafında geliştirdiği düşüncelere bütünüyle duyarsız kalmamıştır. Simülasyon çağında video görüntüleriyle izleyicinin girdiği ilişkiyi açıklarken McLuhan’ın televizyon için söylediği “dokunulabilir karşılıklı etkileşim” kavramına atıfta bulunan Baudrillard¹⁸⁸, McLuhan’ın televizyon başta olmak üzere “soğuk medyayı” katılımın yoğun olduğu iletişim ortamı olarak tanımlamasına benzer bir yaklaşım sergiler. McLuhan’ın medya kuramında katılımın yoğun olması, düşük düzeyli bir tanımlanmanın olması ve izleyicinin boşlukları doldurması anlamında kullanılmaktadır. McLuhan’a göre “soğuk medya” izleyicileri bir şeyler yapmaya zorlayan, boşluk doldurmaya iten medyadır. Bir başka deyişle o, içine çeken medyadır. Bir konuşma, bir müsvedde ve televizyon bu nedenle soğuk medyadır.¹⁸⁹ İnsanları bir şeyler yapmaya zorlamayan, içine çekmeyen, başka şeyler yaparken de kendisiyle ilgilenilebilecek olan ortamlar ise “sıcak medya” olarak adlandırılmaktadır. Eğer iletişim ortam yüksek düzeyde tanımlanmışsa o zaman katılım düşüktür. Eğer ortam alçak düzeyde tanımlanmışsa o zaman katılım yüksektir. Düşük katılımlı medyalar “sıcak” olarak, yüksek katılımlı medyalar ise “soğuk” medyalar olarak nitelenmişlerdir.¹⁹⁰ Bu yaklaşıma benzer bir görüş ortaya koyan Baudrillard’a göre de “hangi sanal yüzey olursa olsun, her sanal yüzeyin özelliği önce bir boşluk olmasıdır ve haliyle herhangi bir şeyle doldurulmaya elverişlidir.”¹⁹¹ Ne var ki Baudrillard’ın “soğuk iletişim ortamı”nın önemli bir unsuru olan “katılım”ı yüklediği anlam ile McLuhan’ın ona yüklediği anlam arasında temel bir fark vardır ve bu fark yine kendisini kitle iletişim araçlarının etkisi bağlamında açığa çıkarmaktadır. Baudrillard, kitle iletişim ortamı ile bir “boşlukta karşılıklı etkileşime geçme”nin¹⁹² kitle iletişim aracının kitleyi değil, aksine kitlenin kitle iletişim araçlarını yanlış yönlendirip, manipüle etmesi anlamına geldiğini öne sürer.¹⁹³ Bunun yanında Baudrillard, simülasyon çağında McLuhan’ın sıcak medya ve soğuk medya arasında yaptığı ayrımın geçersiz olduğunu öne sürmüştü, bundan böyle bütün kitle iletişim araçlarının “soğuk” kategorisi altında değerlendirilmesi

¹⁸⁸ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 130.

¹⁸⁹ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 272.

¹⁹⁰ Ibid., s. 278.

¹⁹¹ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 131.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Baudrillard, **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, s. 45-46, Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 142.

gerektiğini iddia etmiştir. Baudrillard, McLuhan'ın soğuk medya tanımını esas almakta, ancak onun sıcak medya ve soğuk medya arasında yaptığı tasnifin artık geçerliliğini kaybettiğine inanmaktadır. Çünkü artık sanal yüzeyler çağında bütün kitle iletişim araçları “soğuk medya” hükmündedir.¹⁹⁴

Bunların yanında Baudrillard'ın İnternet hakkındaki değerlendirmelerine kulak verildiğinde de McLuhan'ın medya kuramından ne ölçüde farklılaşmış olduğu anlaşılabilir. Ancak, genelde bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki ilişki Baudrillard'ın McLuhan'ın kavramlarını tekrar ettiği alanlarla sınırlandırılmış, statik bir karşılaştırmayla yetinilmiştir. Baudrillard'a göre İnternet, başlı başına bir etkinlik olan yazıyı karşılıklı bir etkileşim olan görüntüye dönüştürmüştü¹⁹⁵, İnternetin sunduğu sanal gerçeklik ağı içerisinde “gerçek anlamda bir şeyler keşfetme” imkanı ortadan kalkmıştır. İnternetin bütün misyonu “bir özgürlük ve keşif uzamı”nı simüle etmektir. Ona göre İnternet ile ilişkiye giren insan, bir yandan “otomatik olarak soru sorar”, bir diğer yandan da “makinenin otomatik tele-sekreteri”ne dönüşür. İnternet çoklu ama nasıl seçildiği belli olmayan bir sanal uzama ev sahipliği yapmakta, kullanıcı bu uzamda belli unsurlarla, kurulu sitelerle ilişkiye girmektedir. İnsan bu sanal mekanda hem “kodlayıcı” hem “kod çözen” halini almaktadır. “Karşınızda başkası yoktur, gideceğiniz son bir yer de yoktur. Sistem böylece sonu ve sonucu olmaksızın döner. (...) Elektronik ve bilişim yoluyla gerçekleşen etkileşim, bir uyuşturucu kadar rahat baş dönmesi yaratır.”¹⁹⁶ Bu baş dönmesi yalnızca insan öznenin değil aynı zaman kitle iletişim ortamının da karşı karşıya kaldığı bir şeydir. Sanallaşma hem insanı hem de kitle iletişim araçlarını kuşatmış durumdadır ve sanallık her şeyi kurnazca kendisine saklamaktadır.¹⁹⁷ Bu ortamda kitle iletişim araçlarının bir etki alanından söz etmek mümkün değildir.

Görüldüğü gibi McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları, kitle iletişim araçlarının etkisi bağlamında birbirinden bariz bir biçimde farklılaşmaktadır. Her iki düşünürün medya kuramı kendi bütünlüğü içerisinde, her birinin genel düşünce çizgisi ve kaynakları ile ilişkisi çerçevesinde tartışılabilmiş olsa, o takdirde bu ayırım noktası göz ardı edilmemiş, Baudrillard'ın medya kuramının McLuhan'ın medya

¹⁹⁴ Baudrillard, **Seduction**, s. 44.

¹⁹⁵ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 130.

¹⁹⁶ Ibid., s. 132.

¹⁹⁷ Ibid.

kuramının yeniden üretimi olduğu tezi öne sürülmemiş olur, dahası Baudrillard ve McLuhan'ın medya kuramlarının birbirlerinden en fazla ayrıştıkları alanda, kitle iletişim araçlarının etkileri hakkındaki düşünceleri bağlamında birbirlerine yakınlaştırılmaya çalışılması söz konusu olmazdı. Ne var ki tam da böyle olduğu için McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarının “teknolojik determinizm” bağlamında ortaklaştığı tezi rahatlıkla kabul görebilmektedir. Bu tezi tartışmaya geçmeden önce “teknolojik determinizm” yaklaşımı üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır.

Teknolojik determinizm, en genel söyleyişle, toplumsal gerçekliği ve tarihsel süreçleri “teknolojik gelişme” ve “teknolojik donanım”ı temel alarak açıklamak demektir. Teknolojik determinizm, toplumsal olguları açıklarken Jacques Ellul'un deyişiyle, “teknolojiyi en önemli faktör olarak ele almak” şeklinde de anlaşılabilir.¹⁹⁸ Raymond Williams'a göre, teknolojik determinizmin en temel varsayımı, yeni teknolojilerin toplumu ve toplum kesimlerini biçimlendirdiği anlayışıdır.¹⁹⁹

Teknolojik determinizmin kaynağında Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ve on dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimcilerinin işlediği özerk teknoloji miti yatmaktadır. Bu mite göre teknoloji, kurumsallaşma biçimlerinden sosyalleşme türlerine kadar toplumsal örgütlenmenin hemen her düzeyini belirler. Bu bağlamda “teknoloji, bireylerin davranışlarını güçlü bir şekilde kuşatan ya da onları belirleyen dışsal bir güç” olarak anlaşılır.²⁰⁰ Teknoloji, bireysel alanlardan kurumsal alanlara, kişiler arası iletişimden kitlesel iletişime kadar tüm toplumsal olguları biçimlendirir.

Toplumsal değişme olgusunu teknolojik yönelimler ve “başarılar” dolayımında açıklayan bu yaklaşıma göre, teknoloji ve toplumsal ilerleme arasında nedensel bir ilişki söz konusudur. Teknoloji toplum üstü bir unsur olarak değerlendirilir. Toplumsal ve kültürel olgular teknolojinin şekillendirmesi ile biçim alırlar, bu süreçlerde insani süreçler ikincil önemdedir. Teknoloji ile insanlığın ilişkisi pasif bir

¹⁹⁸ Jacques Ellul, **The Technological System**, Çev., Joachim Neugroschel, New York, Continuum, 1980, s. 66.

¹⁹⁹ Raymond Williams, **The Politics of Modernism**, London, Verso, 1989, s. 120.

²⁰⁰ M. L. Markus ve D. Robey, "Information Technology and Organisational Change: Causal Structure in Theory and Research," **Management Science**, C. 34, No. 5, 1998, s. 585.

ilişkidir. Teknolojik gelişmeler “her ne olursa olsun” toplumun karşısına çıkarlar. Teknoloji burada kültürün dışında hatta onun ötesinde bir şeydir.²⁰¹

Bu söylem uyarınca teknolojik süreçler nötr ve kaçınılmaz bir süreçler olarak karşımıza çıkarlar. Bu nedenle teknolojik gelişmeler hiçbir şekilde geri çevrilemez. Teknoloji bir kez inşa edildiğinde artık ona müdahale edilemez. Bunu Neil Postman “Frankenstein sendromu” olarak niteler.²⁰² Teknoloji karşısında insanın bağımsız ediminden bahsetmek mümkün değildir.²⁰³ Bağımsız hareket eden teknolojidir ve bu yaklaşımın çağdaş temsilcilerinden olan Jacques Ellul’un sözleriyle teknolojik özerklik insan varlığını “kumar makinesine sokulan bir sahte jeton”’a indirger.²⁰⁴ Ellul’a göre, teknoloji ile birlikte insanın doğal çevresi kaybolur ve bunun yerini tüm alışkanlıkların ve yaşama biçimlerinin farklılaştığı bir teknolojik çevre alır.²⁰⁵ Geleceğe de yön verecek olan teknoloji tarihin de motorudur.²⁰⁶

Teknolojik deterministlere göre tarih, teknolojik gelişme sürecine tabidir. Tarih kullanılan teknolojilere doğrultusunda dilimlere, çağlara ayrılır. (Makine çağı, otomasyon çağı, atom çağı, uzay çağı, bilgisayar çağı gibi.) Bu yaklaşıma göre teknoloji her toplumda aynı oranda belirleyicidir. Genel ve evrenselci bir bakış açısına sahip olan teknolojik deterministler, tüm dünya toplumları için benzer öngörü ve tespitlerde bulunurlar. Harold Innis’in ifadelerinde kendisini ele veren bu düşünceye göre iletişim teknolojileri en temelde insanların ilgilerinin doğasını, düşünme biçimlerini ve ait oldukları cemaatin yapısını değiştirmektedir.²⁰⁷

²⁰¹ Hughie Mackay, "Technological Reality: Cultured Technology and Technologized Culture," **Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique After Postmodernism**, Ed., Barbara Adam, London, UCL Press, 1995, s. 239.

²⁰² Postman, **The Disappearance of Childhood**, s. 23-24.

²⁰³ “Teknolojinin kontrol edilemeyen büyüüşü insanlığımızın canlı kaynaklarını tahrip etmektedir. O ahlaki bir temeli olmayan bir kültür yaratmaktadır. O temel zihinsel süreçleri yok etmekte ve toplumsal ilişkilerin altını oymaktadır.” Neil Postman, **Technopoly: The Surrender of Culture to Technology**, New York, Vintage Books, 1992, s. xii.

²⁰⁴ Jacques Ellul, **The Technological Society**, Çev., John Wilkinson, London, Cape, 1965, s. 135.

²⁰⁵ Ibid., s. 326.

²⁰⁶ Ithiel de Sola Poul’un yaptığı tarihsel dönemlendirme buna verilebilecek örneklerden bir tanesidir. Ona göre insanlık tarihi konuşma, yazma, matbaa ve radyo-televizyon yayınından sonra elektronik iletişim sayesinde yeni bir aşamaya varmıştır. Ithiel de Sola Pool ve Eli M. Noam, **Technologies Without Boundaries: on Telecommunications in a Global Age**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, s. 7. Aynı şekilde Jacques Ellul’un bilgisayarın insanlığı deneyim medeniyetinden bilgi medeniyetine taşıdığı yönündeki varsayımı da söz konusu tarih okumasına örnek teşkil edebilir. Ellul, **The Technological System**, s. 73.

²⁰⁷ Innis, **The Bias of Communication**, s. 45.

Mutlak bir neden-sonuç ilişkisi varsayan bir açıklama modeli olarak karşımıza çıkan teknolojik determinizm yaklaşımının indirgemeci bir doğası da söz konusudur. Buna Leslie White'in analizi iyi bir örnektir. White'a göre kültürel sistemin üç ögesi bulunmaktadır: teknolojik, sosyolojik ve felsefi. Teknolojik unsur temelde yer alır, felsefi unsur tepede ve sosyolojik unsur da bu ikisinin arasında. Teknolojik unsur öncelikli ve temel unsurdur. Toplumsal sistem teknolojilerin işlev gördükleri alandır. Felsefecilerin işi, teknolojik güçlerin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini araştırmaktır. "Bu nedenle teknolojik unsur bir bütün olarak kültürel sistemi şekillendirir."²⁰⁸

Genelde teknolojik determinizm söylemini üreten düşünürler teknoloji toplum ilişkisini ele alırken bu ilişkideki nedenselliği açıkça tartışma gereği duymazlar. Bu anlamda Jacques Ellul'un değerlendirme biçimi önemli bir istisna oluşturur. Ellul determinizm olgusunu en açık tartışan düşünürlerden birisidir. Ellul, **Technological System** isimli kitabında Marksist determinist anlayışla, muhafazakar sosyal bilimlerin hiçbir olgunun tek bir nedene indirgenemeyeceği şeklindeki inancı arasında bir yol bulunması gerektiğini savunur. Ona göre toplumsal olguları doğa bilimlerinin kavramları ile açıklamak doğru olmamakla birlikte, toplumsal bir olgu söz konusu olduğunda bir belirleyen ve belirlenen ilişkisi tayin etmek de gereklidir. Zira eğer bu yapılmazsa bir olgunun nasıl ve niçin gerçekleştiği açıklanamaz.²⁰⁹

Tüm bu gerekçeler dolayısıyla teknolojinin temeli olduğu siyasal sistemlere hiçbir şekilde karşı konulamaz.²¹⁰ Bu düşüncenin altında teknolojinin ve mevcut sistemin rasyonel bir tercih doğrultusunda kabullenilmesi yatmamakta, burada süreç mistifikasyona tabi tutulmaktadır. Teknolojik determinist yaklaşımı benimseyenler arasında gelecekle ilgili iyimser bir bakış açısına sahip olmak popüler bir görüştür. Ancak bu, teknolojik determinist yaklaşımı benimseyen ve onu mevcut koşullara göre yeniden üreten bütün düşünürlerin iyimserci bir bakış açısına sahip oldukları

²⁰⁸ Leslie White, **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**, New York, Grove Press, 1949, s. 366.

²⁰⁹ Ellul, **The Technological System**, s. 51.

²¹⁰ "Böylesi bir inanç bize, teknolojiyi üreten ve elinde bulunduranlara karşı hiçbir şey yapılamayacağını güvencü bir sesle söyler." Brian Winston, "Tyrell's Owl: The Limits of the Technological Imagination in an Epoch of Hyperbolic Discourse," **Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique after Postmodernism**, Ed., Barbara Adam, London, UCL Press, 1995, s. 226.

anlamına gelmez. Teknolojiye karşı kötümser bir tutum içerisinde olmak her zaman teknolojik determinizmin dışında olmak demek değildir. Teknolojik determinizm anlayışını yeniden üretenler arasında, mevcut durumla barışık olmayan ve kötümser gelecek planları çizen birçok düşünür yer almaktadır. Bu yönüyle pozitif teknolojik determinizm ve negatif teknolojik determinizm arasında bir ayrım yapılabilir. Literatürde genel olarak teknolojik determinizm konusu teknolojiye pozitif anlamlar yükleyen düşünürlerin yaklaşımları çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak bu oldukça sınırlı bir yaklaşımdır. Zira teknolojik determinizm, teknolojiye olumlu anlamlar yükleyenler kadar ona endişe içerisinde yaklaşanlarca da üretilmektedir. Teknolojiye karşı kötümser bir tutum içerisinde olan düşünürler temelde Hegel'in insan ve makina arasında yaptığı ayrımı temel almaktadırlar. Ancak teknolojik determinizm hangi taraftan üretilirse üretilsin teknolojinin mistifikasyonu genel geçer bir söylem, teknolojik sisteme karşı direnişin imkansız olduğu anlayışı da ortak bir kabul halini almaktadır.

McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki en temel ortaklığın “teknolojik determinizm” olduğunu ilk olarak Kellner öne sürmüştü ve bu tez bugüne kadar birçok araştırmacı tarafından tekrarlanmıştır. McLuhan'ın analizlerinin temelinde iletişim teknolojilerinin bütün hayat alanlarını belirlediği ve tarihi şekillendirdiği düşüncesi yatmaktadır. McLuhan, Innis ve Hall başta olmak üzere teknolojinin tarihi ve toplumu şekillendiren temel güç olduğunu göstermeye çalışan düşünürlerden beslenmiş ve düşünce hayatı boyunca bu yaklaşım çerçevesinde eser vermiştir. McLuhan, teknolojinin başlangıçta insanlar tarafından şekillendirildiğini ancak kısa bir süre sonra teknolojinin insanları şekillendirdiğini öne sürer. McLuhan için “insanlar makine dünyasının cinsel organları”dır²¹¹ ve bu nedenle “teknolojilerimiz” bizim hakkımızdaki en insani şeylerdir.²¹² McLuhan'a göre her yeni teknoloji kendisinin içerisinde yozlaştırıcı ve küçük düşürücü olarak algılandığı bir ortam yaratır²¹³ ve duyuşsal hayatı yeniden biçimlendirir.²¹⁴ Her yeni teknolojinin bir insan organının uzantısı olarak varlık bulduğuna inanan McLuhan, teknolojik gelişmeleri insani oluşumların ve toplumsal süreçlerin temeline yerleştirir. Ona göre

²¹¹ McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, s. 54.

²¹² McLuhan ve Carson, *The Book of Probes*, s. 172.

²¹³ McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, s. 23.

²¹⁴ McLuhan ve Carson, *The Book of Probes*, s. 162-163.

her yeni teknoloji toplumu olduğu kadar eski teknolojiyi de dönüştürme gücünü içinde barındırmakta, bu nedenle örneğin televizyon sayesinde radyo bir eğlence ortamı olmaktan çıkarak, bir tür sinirsel enformasyon sistemine dönüşebilmektedir.²¹⁵ Çağdaş dünyada “elektrik süreçler”in dünyayı “merkezsizleştirmekte, birleştirmekte ve hızlandırmakta” olduğuna inanan McLuhan²¹⁶, yeni küresel köyde yeni bir tarihsel deneyim tarzının gün yüzüne çıktığına inanır. Tüm bu nedenlerle teknoloji karşısında “hepimiz robotuz” diyen²¹⁷ McLuhan’ın düşüncelerini “teknolojik determinizm” bağlamında ele alabilmemiz mümkündür.

Baudrillard’ın teknolojik determinist olarak nitelenmesine yol açan en somut gerekçe McLuhan’dan etkilenmiş olması ve bunun yanında “iletişim makineleri” hakkında yaptığı yorumlardır. Baudrillard’ın McLuhan’ın medya kuramını yeniden ürettiği varsayımı beraberinde McLuhan’ın teknolojik determinist perspektifini de devraldığı düşüncesini getirmiştir. Bunun yanında Baudrillard’ın iletişim makinelerinin ürettikleri her şeyin “makine” olarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki yaklaşımı ve sanallaşma hakkındaki yaklaşımları da onun sözde teknolojik determinizmine örnek gösterilmiştir. Buna göre metinler, görüntüler, filmler ve söylemler mekanik ürünlerdir ve bir makinenin özelliklerinin bünyelerinde barındırırlar.²¹⁸ Baudrillard’ın bu tespitinin kaynağında makinelerin vermiş oldukları “durmaksızın düzeltme olanağı” yer alır.²¹⁹ Bunun yanında insanın sanal işlem sürecine gömüldüğünde²²⁰ makinenin sanal gerçeğine dönüştüğünü ve “onun aynadaki işlemcisi” olduğunu belirten²²¹ Baudrillard’ın bu yaklaşımı da teknolojik determinizm olarak yorumlanmıştır. Ne var ki Baudrillard bu makineleri özerk, kendi kendine işleyen ve çevreyi biçimlendiren aktif ve dinamik özneler olarak değil, belirsizlik süreci içerisinde işleyen ve varoluş gerekçesini dahi yerine getirmekten aciz, etkileme gücü olmayan nesnelere olarak görür. Baudrillard’a göre problem

²¹⁵ Ibid., s. 198.

²¹⁶ McLuhan ve Zingrone, Ed., **Essential McLuhan**, s. 2.

²¹⁷ Marshall McLuhan ve Quentin Fiore, **War and Peace in the Global Village**, New York, Bantam, 1968, s. 18.

²¹⁸ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 131.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Baudrillard, **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, s. 80.

²²¹ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 131.

insanın konumunda, onun makine ile girdiği ilişkidir. Dolayısıyla burada “etken bir teknoloji” anlayışına rastlamak mümkün değildir ve bu nedenle burada bir teknolojik determinizmin varlığından bahsetmek hatalı bir tutum olacaktır.

Baudrillard, simülasyon çağını yorumlarken teknolojinin ve özelde de medya teknolojilerinin yarattığı etkilerin ne denli önemli olabileceğini sık sık sorunsallaştırmaya çalışır. Baudrillard’a göre simülasyon çağında teknolojik etki hakkında yapılabilecek iki yorum olabilir. Birinci yorum, teknolojinin sultasını, bir başka deyişle teknolojinin hayat alanları üzerindeki egemenliğine, mevcut tartışma çerçevesinde “teknolojik belirlenimciliğe” atıfta bulunurken, ikinci yorum teknolojiyi gerçek bir güç olarak değil, sanallaşma sürecinin bir unsuru olarak ele almak gerektiği vurgusunu yapar. Baudrillard, onu teknolojik determinist olarak niteleyenlerin göremediği üzere birinci yorumu değil, ikinci yorumu benimser. Baudrillard’ın bu tutumunun izlerini onun medya kuramında da görmemiz mümkündür. Baudrillard için simülasyon çağında medya teknolojileri bağımsız değişken değil, bağımlı değişkendir. “Bu teknik güçlerin imparatorluklarını dünya üzerinde genişletmeleri için” bir amaca yönelmiş olmaları gerektiğini düşünen Baudrillard, gücün amacının olmadığı yerde onun varlığından da söz etmenin anlamsız olduğunu belirtir. Baudrillard’a göre simülasyon çağında “teknolojik güçler”in varlığından söz edilemez, olsa olsa onların “kendi ağırları ve kendi kuralları içinde sonsuz sayıda kaydedilmiş” olmalarından bahsedilebilir.²²² Bu sanallaşmaya, bir başka deyişle hipergerçeğe ya da simülasyona karşılık gelir. Oysa McLuhan’a göre kitle iletişim araçları insanları yönlendirmek için özel bir gayret sarfetmekte, kendi ekonomik, estetik, psikolojik, ahlaki, etik ve toplumsal çıkarımları ile olabildiğince nüfuz etmeye çalışmaktadırlar. O nedenle McLuhan’ın gözünde kitle iletişim araçlarının “dokunmadıkları, değiştirmedikleri, etkilemedikleri (bir şey) yoktur.”²²³

Bu nokta aynı zamanda Baudrillard ile McLuhan’ın medya kuramlarının birbirinden köklü bir biçimde ayrıldıkları noktaya da işaret etmektedir. McLuhan’a göre tarihin motoru medya teknolojileri iken, Baudrillard’a göre medya teknolojilerinin gücüne bu denli önem atfedilmesi doğru değildir. Örneğin

²²² Ibid., s. 54.

²²³ McLuhan ve Carson, **The Book of Probes**, s. 180.

Baudrillard bir medya patronu olan Berlusconi'nin İtalyan başbakanı olması ile ilgili yaptığı yorumda, söz konusu "el değiştirme"nin "medyatik darbe" olarak adlandırılan süreçle hiçbir ilintisinin olmadığını öne sürer. Baudrillard'a göre "medyatik darbe" tezinin temelinde bir kez ekonomi ve iletişime hakim olduğunda siyasal iktidarı ele geçirmenin bir an meselesi olduğu yaklaşımı bulunmaktadır. Baudrillard'a göre iletişim araçlarına hakim olanların siyasal iktidara da sahip olacakları tezi geçersiz bir tezdur. Çünkü Baudrillard'a göre kitle iletişim araçlarının iktidarla ilişkisi, onu var etme sürecinde değil, onu yolundan çıkarma sürecinde kendisini gösterir. Bir başka deyişle kitle iletişim araçları iktidarı ancak amaçlarından saptırabilir.²²⁴ Baudrillard'a göre "medya devleri"ni "dünyanın efendileri" olarak görmek büyük bir yanılsamadır. "Onların paraları, ürünleri ve fikirleri hiçbir engelle karşılaşmadan dünya çapındaki bir piyasayı boydan boya sarıyor diye" onların önünde eğilmek gerekmez. Bu, "yeni bir kölelik biçimi olabilir ancak."²²⁵ Oysa McLuhan'ın tezleri Baudrillard'ın "medyatik darbe" olarak adlandırdığı yaklaşımı bütün tarihe teşmil etmektedir. Bu nokta, McLuhan ve Baudrillard'ın medya teknolojilerine ve genel olarak teknolojiye bakışlarındaki asli farkı ortaya koyar.

McLuhan Baudrillard'dan farklı olarak elektronik iletişim teknolojilerinden kendi toplumsal ve ahlaki projesi doğrultusunda yararlanabileceği kanaatindedir ve bu nedenle de son derece "iyimser" bir tablo çizmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Baudrillard, McLuhan'ın bu tavrını ilk eserlerinden itibaren eleştirmiş, özellikle 1970'lerden itibaren, simülasyon çağında kitle iletişim araçları ile ilgili olarak iyimser ya da kötümser olmanın anlamsız olduğunu belirtmiş, çünkü onun etki gücünü yitirdiğini, bizatihi kendisinin bir simülasyona dönüştüğünü öne sürmüştür. Dolayısıyla, Baudrillard McLuhan gibi çözümlemelerinin merkezine iletişim teknolojilerinin yarattığı etkileri almamış, bu teknolojilerin de içerisinde bulunduğu sistem üzerine kafa yormuştur.

Baudrillard her şeyden önce McLuhan'ın elektronik iletişim teknolojilerinin organik topluma, insanların duyuları arasındaki eşgüdümü sağlayacakları tarihsel duruma dönecekleri yönündeki kanaatleri paylaşmaz ve elektronik iletişim teknolojilerinin mekanik iletişim teknolojilerine nazaran daha olumlu görmez.

²²⁴ Baudrillard, **Tam Ekran**, s. 54.

²²⁵ Ibid.

McLuhan yeni iletişim teknolojilerinin yarattığı cemaat bilincinin bir önceki iletişim teknolojisi olan matbaanın yaratmış olduğu bireycilik ve aşırı rasyonalizmin olumsuzluklarını ortadan kaldıracak türde olduğunu ifade etmiş, buna karşın Baudrillard, kitle iletişim araçlarının yeni bir cemaat bilinci inşa etmediğini aksine bireyleri yalıtıldığını belirtir. Baudrillard'a göre yeni iletişim teknolojileri toplumsal yaşamın kimyasını bozmuş ve insanları kendi ruhlarına hapseden bir bireyciliği ortaya çıkarmıştır. Baudrillard'a göre söz konusu teknolojilere karşı bir toplumsal direnişten bahsetmek imkansızdır, zira onlar toplumsal sonunu işaret etmektedirler. Ancak bu, Baudrillard'ın teknolojilerin iktidarını mutlak olarak görmesiyle değil, geleneksel direnişin öznesinin yok olduğu inancıyla alakalı bir durumdur. Zira Baudrillard'a göre simülasyon çağı belirsizlik çağı demektir ve dolayısıyla bu çağda mutlak iktidardan söz etmek mümkün değildir.

Baudrillard ve McLuhan'ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi kitle iletişim araçlarının etkileri bağlamında tartışırken bu iki düşünürün kitle iletişim araçlarının tarihteki yerini nasıl değerlendirdiğini de çözümlmeli, aradaki bağlantı ve farklılıkları ortaya koymalıyız. Gerek McLuhan gerekse de Baudrillard medya kuramlarını geliştirirken ortaya koydukları yaklaşımları desteklemek amacıyla tarihsel bir arkaplan vermeye, tarihi belli evreler doğrultusunda ele almaya çalışmışlardır. Her ne kadar bu iki düşünür sistematik bir tarih okuması ortaya koymayıp, son derece keyfi dönemlendirmeler yapmışlarsa da, tarihe duydukları ilgi dikkate değerdir. Ancak McLuhan ve Baudrillard'ın tarihte cevabını aradıkları sorular birbirinden oldukça farklıdır. McLuhan, tarihi iletişim teknolojilerinin tarihi olarak almış, tarihin motorunun iletişim teknolojileri olduğunu düşünmüştür. Bu çerçevede McLuhan, işitsel uzamla başlattığı tarihi alfabe teknolojisi, matbaa teknolojisi ve nihayetinde elektrik teknolojisi ile birlikte yaşandığını düşündüğü dönüşümler dolayımında çözümlenmiştir. Baudrillard ise tarihe imge ve gerçek arasındaki ilişki sorunsalı çerçevesinde bakmış, ilk olarak feodal toplum düzenini ele almış, ardından Rönesans'tan bu yana üç tür temsil düzeninin varlık bulunduğunu göstermek istemiştir. McLuhan'ı tarihe götüren temel problem, tarihte insan duyu ve algılarının, toplumsal ve kültürel çevrenin teknolojiler tarafından nasıl biçimlendirildiği iken, Baudrillard için başlıca sorunsal, Batı'da Rönesans sonrasında

yaşanmaya başlayan ve giderek artan temsil krizi ve de değer yasalarının hakimiyeti sürecidir.

Baudrillard'ın gerçek ve imge arasındaki sınırın ortadan kalkması problemini medya kuramının ve tarih görüşünün merkezine oturtmasının başlıca sebebi, Batı düşüncesinde göstergenin bir anlama sahip olabileceği, bir anlamla ikame olunabileceği ve bir anlamı imleyebileceği yönündeki egemen yaklaşıma ve de gösteren ile gösterilen arasında anlam kaybı olmaksızın bir takas sürecinin meydana getirilebileceği biçimindeki genel geçer varsayıma karşı radikal bir eleştiri ortaya koyabilmektir. Baudrillard'a göre modern Batı düşüncesinin en temel dayanak noktalarından birisi, gösteren ve gösterilen arasında kurulan özdeşliktir ve Baudrillard'ın radikal medya kuramı bu dayanak noktasını çökertmeye çalışmaktadır. Baudrillard, modern Batı tarihini bir yandan sembolik takasın ortadan kalktığı, bir diğer yandan değer yasasının hakim olduğu bir süreç olarak değerlendirir. Baudrillard bu doğrultuda temsil düzenleri üzerinde durur ve tarih çözümlemesine “göstergelerin özgürce dolaşmadığı”, simgesel iletişimin egemen olduğu feodal toplum yapısı ile başlar. Buna karşılık McLuhan iletişim teknolojilerini tarihi şekillendiren temel unsur olarak görür. Ona göre yazı, medeniyetin doğuşuna işaret ettiği gibi, matbaa da yeni bir toplum türünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aynı şekilde modernlik de matbaa sayesinde gün yüzüne çıkmış, halihazırda tanıklık edilen çağdaş toplumsal ve kültürel çevre ise elektrik teknolojisi tarafından üretilmiştir.

McLuhan ve Baudrillard'ın tarih okumalarında göze çarpan bir ortaklık, her ikisinin de kendi tarih kurgularının bir dönemine karşı belli bir özlem ve sempatiyle yaklaşmalarıdır. Söz konusu ortaklık, en temelde, her iki düşünürün de tarih kurgularını antropolojik veri ve perspektiflerden hareketle oluşturmuş olmalarından kaynaklanmaktadır. Öyle ya da böyle her iki düşünür de modern Batı toplumunun karşısına bir soyutlama olarak “kabile toplumu”nu yerleştirmiş ve bu soyutlamanın içini antropolojinin verilerinden hareketle doldurmuştur. Çünkü gerek McLuhan, gerekse de Baudrillard modern Batı düşüncesi ile yüzleşirken ve kendi kuramına bir zemin oluştururken antropolojinin verilerinden yararlanmak istemiştir. Ancak bu iki düşünürün kendilerini yakın hissettikleri dönemler, tarihin farklı dilim ve düzenlerine karşılık gelmektedir. Baudrillard, Batı feodalitesindeki simgesel iletişim düzenine ve

göstergelerin disiplin altında tutulmasına sıcak bakıyorken, McLuhan bu dönemi değil, “işitsel uzam” olarak tasvir ettiği ve fonetik alfabe teknolojisi öncesinde yaşanan iletişim düzenini yüceltmektedir. McLuhan için feodal dönem, fonetik alfabe teknolojisi nedeniyle işitsel uzamın parçalandığı, görselliğin egemen olmaya başladığı toplum düzenini ele verir. McLuhan için bu dönemi olumlu kılan tek şey, Kilisenin oluşturduğu cemaat bilinci ve işitsel uzamın belli başlı bazı unsurlarını yaşatmaya devam etmesidir. Ancak her ne olursa olsun McLuhan’ın gözünde aristokrasinin oluşturduğu iletişim düzeni Baudrillard’daki gibi olumlu bir karşılık bulmamıştır.

Bununla birlikte her iki düşünür Rönesans dönemini birbirine benzer şekilde değerlendirirler. Ancak bu değerlendirmenin kaynağında farklı gerekçeler yatmaktadır. McLuhan’ın Rönesans dönemi hakkında yaptığı değerlendirmeler, matbaa teknolojisinin yarattığına inandığı devrimci dönüşümler çerçevesinde varlık bulmuştur. Baudrillard ise, Rönesans dönemini matbaa teknolojisinden bağımsız bir biçimde ele almaktadır. Baudrillard için Rönesans döneminin feodal düzene göre olumsuz yanı, yeni bir temsil düzenini beraberinde getirmesi ve bu temsil düzeni içerisinde “dil”in gerçek anlamını yitirmeye başlamasıdır. Baudrillard için Rönesans dönemi “zorunlu göstergeler çağı”ndan “özgür göstergeler çağı”na geçiş dönemidir ve artık bir kelimeye yüklenen anlamla onun pratikteki karşılığı arasında ciddi bir müteakabiliyet sorunu yaşanmaktadır. Daha açık bir deyişle bu dönem, Baudrillard için aristokrasinin gösterge düzeninden burjuvazinin gösterge düzenine geçişi simgelemektedir. Baudrillard’a göre bu dönemle birlikte Batı’da değer yasaları egemen olmaya başlamıştır. McLuhan’ın derdi ise, matbaa teknolojisi ile birlikte siyaset, toplum, ekonomi, kültür gibi makro alanların ve hayatın bütün mikro alanlarının karşı karşıya kaldığı devrimci dönüşümleri ele almaktır.

Baudrillard, McLuhan’dan farklı olarak on altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar iki “aşama”nın varlığından bahsetmiş, endüstri devrimine kadar sürdüğünü iddia ettiği birinci temsil düzeni aşamasının en belirleyici unsurunun “kopyalama”, endüstri devriminden sonraki ikinci temsil düzeni aşamasının ayırt edici vasfının nesnelere birbirlerinin sonsuz sayıdaki temsillerine dönüşmesi ve “özgün göndergeler”in ortadan kalkması olduğunu öne sürmüştür. Baudrillard’ın iki aşamada incelediği bu dönemi tek bir başlık altında ele alan McLuhan ise bu dönemin

görselliğin egemen olduğu, insanın duyuları arasındaki eşgüdümün yitirildiği, parçalı bir siyaset, toplum ve kültür yapısının egemen olduğu “talihsiz” bir dönem olarak değerlendirir. McLuhan’a göre matbaanın yol açtığı bu parçalılık ve kompartımanlaşma hayatın her alanında gündeme gelmiş ve bu durum ancak elektrik teknolojisi ile birlikte ortadan kalkmaya başlamış, elektronik iletişim teknolojileri insanlığı yeniden tarihin başlangıç noktasına geri götürmüş ve bu karşımıza “küresel köy” aşamasını çıkartmıştır. McLuhan’ın köy metaforunun temelinde “sır” kavramı vardır. Nasıl ki bir köyde yaşayan herkes varlığını sürdürmek için birbiriyle ilişki kurmak zorundaysa ve bu ortamda “sır” yoksa aynı şekilde elektronik iletişim teknolojilerinin marifetiyle gün yüzüne çıkan küresel köyde de herkes herkesle ilgilidir. Küresel köy, sırrın olmadığı yerdir. Özel hayatın bir önemi kalmamış, dahası özel hayat ve kamusal hayat arasındaki sınır çizgisi, insanlar arasındaki sır perdesi ortadan kalkmıştır. Oysa Baudrillard için simülasyon çağında zaten sırrın gizemi ortadan kalkmış, “sır” ontolojik olarak anlamını yitirmiştir. Baudrillard, tarihin geldiği “son” noktayı yorumlarken McLuhan’ın ne iyimserliğini paylaşır, ne elektronik iletişim teknolojilerinin hayatın her alanını belirlediği tezini kabul eder ne de hayat alanlarının ve insanların bütünleştiği varsayımını haklı bulur. Baudrillard’a göre simülasyon çağı, ya da temsil düzeninin son aşaması göndergenin bütünüyle çöküşünü, gerçek ve temsil arasındaki sınırın kayboluşunu ve temsillerin gerçekliği hipergerçeğe dönüştürmesini simgelemektedir. Artık biricik ya da seri üretime tabi bir nesnenin taklidinden değil, modellerin taklidinden söz edilmektedir.

McLuhan ve Baudrillard halihazırda Batı dünyasının karşı karşıya kaldığı “tarihsel aşama”yı birbirlerinden çok farklı yorumlamışlardır. McLuhan için elektronik iletişim devrimi sonrasında yeni bir tarihsel evreye girilmiştir ve bu evrede iletişim teknolojileri insanlığın yeniden duyular arası eşgüdümünü sağlayabilmeleri, kurtuluşa erebilmeleri için bariz imkanlar barındırmaktadır. Buna karşın Baudrillard, mevcut tarihsel aşamayı radikal bir olumsuzlamaya tabi tutmakta ve bütün geleneksel çözümleme yöntemlerinin iflas ettiği bu yeni ilişkiler düzeni karşısında marjinal direniş imkanları yaratmak gerektiğine inanmaktadır. McLuhan için çağımızın teknolojisi olan “elektrik devresi” insanın merkezi sinir sisteminin bir uzantısı ve televizyon da “merkezi sinir sistemimizin en yeni ve en olağanüstü

elektrik uzantısı”²²⁶ iken, Baudrillard elektronik iletişim teknolojilerini gayrı-insani olgu ve süreçler olarak görür. McLuhan’ın “bütünleşme” kavramı etrafında çözümlendiği bu son dönemi Baudrillard “parçalanma” kavramı çerçevesinde analiz eder. Esasında Baudrillard, geliştirdiği tarih kurgusuyla esasında imgenin tarihi serüvenini ortaya koymaya çalışmakta, buradan hareketle bir medya kuramı oluşturmaktadır. Baudrillard’a göre imge başlangıçta “derin bir gerçekliğin yansıması”, ardından “derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen bir unsur”, sonrasında “derin bir gerçekliğin yokluğu”nu saklayan bir yapı ve nihayetinde “gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan yani kendi kendisinin saf simülakrı” halini almıştır.²²⁷ Baudrillard’a göre ilk üç aşamada imge “görüntü” düzeyine ait bir şeyken, dördüncü aşamada “simülasyon” düzeyine ait bir şeye dönüşmüştür. McLuhan’ın çevrimsel bir tarih görüşü benimsediği noktada Baudrillard lineer bir gerileme tarihi yazıyor gibidir.

Tüm bunların yanında, bu iki entelektüelin tarih kurgularının birbirlerinden ayrıştığı bir başka alan daha vardır ki bu aynı zamanda onların düşünce dünyaları arasındaki temel ayrım noktalarından birisini de ele vermektedir. McLuhan, Katolik Hıristiyan teolojisinden beslenerek ve hem bu teolojinin dünya algısından hareketle ve hem de bu teolojinin çağdaş dünya içerisindeki konumunu güçlendirmek amacıyla modern iletişim süreçleri ve kitle iletişim araçları üzerinde durmuştur. McLuhan için Katoliklik tarihi yararlanılması gereken, zengin bir birikimi ifade eder ve McLuhan’ın çağdaş iletişim araştırmaları şu ya da bu biçimde Katolikliğin ihyasına hizmet etme amacını güder. Buna karşın Baudrillard için Hıristiyan teolojisi Batı kimliğinin en önemli dayanak noktalarından birisidir ve Tanrı inancından başlamak üzere Hıristiyan evren tasavvuru göstergelere indirgenmiş, anlamsızlaşmış bir ontolojiyi temsil etmektedir. Baudrillard’ın medya çözümlmelerine zemin teşkil eden simülasyon kuramının başlangıç noktası, Batı tarihinde Tanrı’nın simülasyonu sürecidir. Baudrillard’a göre Hıristiyan teolojisi günahın kaynağı, McLuhan’a göre ise kurtuluş imkanıdır.

Eğer, tüm bu farklar gözden kaçırılırsa büyük bir kolaylık ve kolaylıkla Baudrillard’ın medya kuramının McLuhan’ın medya kuramının bir taklidi, bir

²²⁶ McLuhan, **Understanding Media: The Extensions of Man**, s. 276.

²²⁷ Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, s. 23.

yeniden üretimi olduğu öne sürülebilir. Ancak bu, kesinlikle hatalı bir hükümdür ve en azından Baudrillard'ın medya kuramının yeterince anlaşılmadığının kanıtıdır. McLuhan'ın medya kuramı, belli yönleri itibariyle ve kuramsal bir çözümleme aracı olarak Baudrillard'ın medya kuramı içerisinde kendisinden yararlanılan bir çerçeve halini almışsa da Baudrillard, McLuhan'dan devşirdiği kavram ve düşünceleri statik bir düşünsel bağlam içerisinde yeniden üretmemiş, onları kullanarak McLuhan'dan çok farklı sonuçlara ulaşmıştır.

SONUÇ

Entelektüel enerjilerinin önemli bir bölümünü, modern Batı dünyasındaki kitlesel iletişim süreçlerini anlamaya hasreden Marshall McLuhan ve Jean Baudrillard'ın kaleme aldıkları metinler arasında yapılacak bir karşılaştırma, bu iki düşünürün birbirleriyle örtüşen düşünce dünyalarına sahip olduğu ve hatta zihinsel reflekslerinin bile benzer şekillerde işlediği yönünde bir önermenin kolaylıkla öne sürülmesine imkan tanıyabilir. Bu bağlamda, Baudrillard'ın McLuhan'a zaman zaman yaptığı atıflar böylesi bir önermenin en temel dayanak noktalarından birisi olarak takdim edilebileceği gibi, bu iki düşünürün Rönesans sonrası modern Batı kimliği ve evrenselciliği hakkındaki radikal eleştirileri de ortak bir düşünsel gündeme ve kaygıya sahip olduklarını düşündürtebilir. Ayrıca her ikisinin erken yaşta edebiyatla tanışmış olmaları, felsefeyle dağınık bir ilişki içerisine girmeleri, mantık karşısında retoriği yüceltmeleri, bilgi gövdeleri karşısındaki eklektik tutumları ve dahası zaman zaman görüşlerini aynı düşünce geleneklerine referans vererek ortaya koymaları da hesaba katıldığında söz konusu önerme daha yerli yerine oturmuş, güçlü bir tez görünümü kazanmış görünebilir. Nitekim bugün Douglas Kellner, Andreas Huyssen, Mike Gane ve Garry Genosko'nun önerileri ve çıkarımları doğrultusunda McLuhan ve Baudrillard arasındaki entelektüel ilişki bu bağlamda yorumlanmaktadır.

McLuhan ve Baudrillard'ın entelektüel gündemleri, Rönesans sonrası modern Batı kimliğine ve evrenselcilik anlayışına yönelik sert eleştirileri söz konusu olduğunda ilk bakışta birbirlerine son derece yakın durmaktadır. McLuhan, matbaa teknolojisi sayesinde şekillenen Rönesans sonrası modern Batı kimliğini, içerdiği bireycilik, sekülerlik, milliyetçilik, endüstriyelcilik, sahte evrenselcilik ve mekaniklik dolayısıyla eleştirmiş, yaşadığı dönemi bu kimliğin ontolojik açıdan paramparça olduğu, tarihe karıştığı bir dönem olarak okumuştur. Baudrillard, Rönesans sonrası modern Batı kimliğini epistemolojik ve ontolojik açılardan radikal bir eleştiriye tabi tutmuş, yaşadığı dönemde bu kimliğin varoluş koşullarını yitirdiğini vurgulamış ve Batı'nın evrenselcilik tekeline karşı eleştirel antropolojinin yardımına başvurarak yeni evrenselci felsefelerin varlığını tartışmaya açmıştır. Eğer, McLuhan ve Baudrillard'ın modern Batı kimliğine dönük eleştirilerinin üzerinde temellendiği farklı entelektüel kaygılar tartışma dışı bırakılırsa, söz konusu benzerlik baz alınarak,

bu iki düşünürün kuramsal konumları arasındaki ilişki hakkında pek çok yeni ortaklıklar keşfedilebilir. Oysa söz konusu kaygılar ve adı geçen düşünürlerin biyografik süreçleri tartışmaya dahil edildiğinde karşımıza birbirinden farklı hareket noktaları ve farklı sonuçlar çıkacaktır. Nitekim McLuhan, belirlenmiş bir çağda, Baudrillard ise belirsizlikler çağında yaşadığına inanmakta, McLuhan elektrik devresini kurtuluş imkanı olarak görürken, Baudrillard ise onu simülasyon evreninin unsurlarından bir tanesi olarak değerlendirmektedir. Her ikisi de radikal bir Batı eleştirisi geliştirme arayışında olsalar da, farklı kalkış noktalarından hareket ettikleri ve farklı kaygılar taşıdıkları için birbirleri ile taban tabana zıt sonuçlara ulaşabilmektedirler.

Bununla birlikte, bütünüyle ortak bir referans çerçevesine sahip olmak ve aynı beslenme kaynaklarından hareket etmek bile her zaman benzer sonuçlara ulaşmak, ortak düşünsel perspektifler geliştirmek anlamına gelmez. Bu bağlamda Baudrillard'ın McLuhan'ın bazı kavramlarını eserlerinde ve çözümlerinde kullanıyor oluşu, bizatihi McLuhan'ın tezleriyle ve perspektifleriyle ortaklaşacağı yönündeki bir yaklaşıma kapı aralamamalıdır. Ne var ki, bugüne dek McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyaları arasındaki ilişkiyi tartışmaya açanların en temel kalkış noktası, Baudrillard'ın McLuhan'a zaman zaman yaptığı atıflar ve çözümlerinde McLuhan'ın birkaç kavramını kullanması olagelmıştır. Hiç kuşkusuz, bu durumun kendi başına bir değeri vardır ve Baudrillard'ın McLuhan'ın kavramlarını kullanma biçim/ler/i sağlıklı bir çözümlenmeye tabi tutulmalıdır. Ancak salt bu dayanak noktaları ile yetinmek, yukarıda adları zikredilen araştırmacıların yaptıkları gibi hatalı çıkarımlara kaynaklık edecektir. Bu araştırmacılar, McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarını karşılaştırmaya tabi tutarlarken, onların entelektüel beslenme kaynaklarını, toplumsal varoluşlarını, tarihsel arkaplanlarını, siyasi motivasyonlarını ve kültürel coğrafyalarını bir bütünlük içerisinde değerlendirmemişler, bu düşünürlerin eserleri ve hayatları arasına son derece yapay bir çizgi çekmişlerdir. Bu çizgi, en başta elli yıla yaklaşan bir zaman diliminde düşünce üretmiş bu iki entelektüelin zihinsel evrenlerine yeterince vakıf olunamamasını ve dahası ikisi arasındaki ilişkinin sağlıklı bir biçimde çözümlenememesini beraberinde getirmiştir.

McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasındaki ilişkiyi bugüne kadar yorumlayan çalışmalar, bir entelektüelin kaynakları ile özdeşleştirilmesinin en tipik örneklerini sergilemektedirler. Bu nedenle, Baudrillard'ın önce medya kuramı, daha sonra da bütün entelektüel bakiyesi McLuhan'ın medya kuramının bir taklidi, bir yeniden üretimi olarak görülmüş, indirgemeci bir yaklaşımla üretilen ve tekrar eden yanlışlar zinciri literatürü sarmıştır. Bu zincirin en önemli halkası, Baudrillard'ın Marksizmi terk edip, postmodernizme yöneldiği noktada McLuhan'ın düşüncelerinden beslendiği varsayımdır. Buna göre Baudrillard, McLuhanizme yelken açtıktan sonra geçmişi ile radikal bir kopma yaşamış, yeni bir Baudrillard düşüncesi ve medya kuramı gündeme gelmiştir. Buradaki problem, esasında yalnızca Baudrillard ve McLuhan arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanacağı ile ilgili olmaktan çıkmakta kendi bütünlüğü içerisinde Baudrillard ve McLuhan'ın düşünsel serüvenlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktasına varmaktadır. Zira McLuhan ve Baudrillard'ın eserlerine ve düşünce dünyalarına dönük “dönemlendirme” girişimleri karşımıza birbiriyle ilgisi olmayan birkaç McLuhan ve yine birbirleriyle ilgisi olmayan birkaç Baudrillard çıkarmakta, bu düşünürler bir bütünlük içerisinde değil, sürekli kopuşlar yaşayan ve geçmiş birikimini ve metodolojisini inkar eden entelektüeller olarak ele alınmaktadır. Oysa esas olan, bir düşünürün önceki düşüncelerinden hangi nedenlerle ve ne şekillerde farklılaştığını tartışmaya açmak ve geçmiş birikimini göz ardı etmeden süreklilik unsurlarını da kavrayabilmektir. Çünkü söz konusu unsurlar, çoğu zaman bir düşünürün uzun dönemli entelektüel katkısının ana iskeletini oluşturur.

Bu bağlamda, “edebiyatçı McLuhan” - “iletişimci McLuhan”, “eski McLuhan” - “yeni McLuhan” ayrımları ekseninde yapılan değerlendirmeler ve Baudrillard'ı Marksist, postmodern ve nihilist kategorileri altında dönemlendirme çabaları bu iki entelektüelin düşünce dünyalarının anlaşılmasını zorlaştırmakta, yanlış çıkarımların üretilmesine yol açmaktadır. Her şeyden önce bütün düşünce çizgisi sosyal bilimcilerden kat be kat daha fazla edebiyatçıların ve sanatçıların perspektiflerinden beslenmiş olan McLuhan, “edebiyatçı” kimliğinden hiçbir zaman vazgeçmemiş, bütün ürünlerini çeşitli edebiyat verimlerinden devşirdiği imgelerle dokumuştur. “Eski McLuhan” - “yeni McLuhan” ayrımı ise 1950 öncesindeki McLuhan'ın önemsiz addedilmesine yol açmış, bu da Macauley, Chesterton, Richards, Empson,

Leavis, Forbes, Eliot, Lewis, Thomas Nashe, Pound, Joyce ve Maritain gibi isimlerin McLuhan'ın entelektüel dünyası üzerindeki "kurucu" rollerinin ihmal edilmesini, Katoliklikle ilişkisi başta olmak üzere birçok "hayati" sürecin farkına varılamamasını ve dolayısıyla da düşünce dünyasının yeterince anlaşılmasını beraberinde getirmiştir. McLuhan'ın ihmal edilen "eski" dönemi, aynı zamanda bütün düşünsel serüvenini kuşatacak metodolojisinin de şekillendiği dönemdir. McLuhan'ın modern teknoloji karşısındaki tutumunun farklılaşması onun bir dönemini görmezden gelmemizin bahanesi olamaz.

McLuhan'ın **Mekanik Gelin** kitabında ve daha önceki metinlerinde modern teknoloji karşısında tedirgin bir tavır takındığı, buna karşılık daha sonraki metinlerinde modern teknoloji karşısında bir beklenti içerisinde olduğu doğrudur. Ancak burada gözden kaçan husus, McLuhan'ın belli bir dönemden sonra "modern teknoloji" olarak adlandırdığımız olguyu "mekanik teknoloji" ve "elektronik teknoloji" ayrımı çerçevesinde ele almasıdır. McLuhan'ın hakim teknolojik yapılara ilişkin kanaati değişmiş ve çağdaş dönemi bundan böyle mekanik teknolojilerin değil, elektronik teknolojilerin şekillendirdiğini öne sürmüştür. Birçok McLuhan araştırmacısının gözden kaçırdığı nokta, McLuhan'ın mekanik teknolojiye ilişkin rahatsızlığının, elektronik teknolojiye ümit beslediği dönemde de varlığını devam ettirdiğidir. Söz konusu rahatsızlık, McLuhan'ın hayatının son safhasına kadar, matbaa kültürü hakkında yaptığı yorumların tümünde bütün çıplaklığı ile karşımıza çıkar. Ne var ki, McLuhan artık mekanik teknolojileri güncel ve egemen bir sistem olarak değil, geçmişte kalmış bir sistem olarak görmektedir. McLuhan, zihinsel üretim sürecinin en başından sonuna kadar, organik kültür ve mekanik kültürü birbirinden ayırmış ve organik kültüre ayrıcalıklı bir konum bahşetmiştir. McLuhan, meşhur entelektüellerin yazgısına ortak olmuş ve yalnızca meşhur olduğu dönemdeki düşünceleri ile tartışılmıştır. McLuhan'ın entelektüel dünyası, birçok araştırmacının yaptığı gibi onun belli bir dönemden önce kaleme aldığı eserler ihmal edilerek veya birtakım yazarların yaptığı gibi tek bir eseri diğerlerinden bağımsız bir biçimde ele alınarak sağlıklı bir çözülemeye konu olamaz.

"Kopuş paradigması" içerisinden Baudrillard'ın düşünce dünyasına bakanlar ise onu bir dönemin "Marksist"i, bir dönemin "postmodern"i ve bir dönemin "nihilist"i olarak kategorize etmektedirler. Günümüzde, Baudrillard'ın entelektüel mirasını bir

kırılmalar, kopmalar ve radikal farklılaşmalar süreci olarak sunmak sıkça rastlanılan ve özellikle konuyla ilgili İngilizce literatürde çokça karşımıza çıkan bir tutumdur. Baudrillard'ın ilk üç eseri, yazarının "Marksist dönem"inde kaleme alınmış ve yine yazarının söz konusu "politik konum"u terk ederek yeni düşünce duraklarına ulaşmasıyla "aşılmış" metinler olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki Marksizm Baudrillard için hiçbir zaman bütünlüklü bir siyasi proje ya da konum anlamına gelmemiş, belli yönleriyle sunduğu "radikal dil" dolayısıyla son derece araçsal bir biçimde, kuramsal bir yordam olarak kullanılmıştır.

Ne var ki, Baudrillard'ın "Marksist"liğine vurgu yapanlar, onu adanmış bir Marksist olarak görmekte ve o nedenle bu dönemdeki metinlerini "postmodern" ve "nihilist" dönemindeki metinlerinden tamamen bağımsız bir biçimde ele almakta, çoğu zaman da görmezden gelmektedirler. Baudrillard'ın Marksist politik kimliğini bir kenara bıraktıktan sonra ise postmodern bir düşünce güzergahına ulaştığı varsayılmış ve belli bir dönemden sonraki metinleri de "postmodern" olarak yaftalanmıştır. Oysa Baudrillard, çeşitli kereler postmodernizm ya da postmodern kelimelerini anlamlı bulmadığını, bir kavram olma özelliğinden dahi yoksun olduklarını ifade etmiştir. Ancak Baudrillard'ın düşünce dünyasının "postmodern" kategorisine sıkıştırılmasının başlıca sakıncası yalnızca kendisinin bunu inkar etmesi ile sınırlı değildir. Sorunun büyük bir bölümü, belli bir dönemden sonraki bütün modernlik eleştirilerini postmodernizm bağlamında değerlendirenlerin indirgemeci tutumundan neşet etmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde değişik siyasal ve entelektüel konum sahibi figürler tek bir çatı altında değerlendirilmekte, aynı "düşünce ekolü"nü bağları gibi ele alınmaktadır. Bu durum, söz konusu figürlerin kuramsal çerçevelerinin yeterince anlaşılabilmesine ve hakkıyla eleştirilebilmesine engel oluşturmaktadır. Baudrillard'ın son dönem metinleri ise yeni bir kopuşun temsilcisi olarak, bu sefer de nihilist bir konumun işaretçileri olarak ele alınmışlardır. Halbuki Baudrillard, zaman zaman farklılaşan kimi düşüncelerine rağmen köklü kırılma ya da kopuşlar yaşamamış, bütün eserlerinde benzer problemler bütünü ile yüzleşmiştir. Bu bağlamda Baudrillard'ın son yıllarda kaleme aldığı **Anahtar Sözcükler** isimli eseri onun düşüncesindeki süreklilikleri göz önüne sermesi bakımından kayda değer bir metindir. Onun eserlerini bir kırılmalar, kopmalar ve radikal farklılaşmalar olarak değerlendirmek onun gündemini, önceliklerini ve

eleştirilerini anlamamıza engel teşkil etmektedir. Baudrillard, ulaştığı bazı sonuçları, vardığı birtakım hükümleri zaman zaman gözden geçirme ihtiyacı duymuşsa da bu onun entelektüel serüveninde bir kopuşa tekabül etmemektedir. Onun düşünsel serüvenini belli bir izlek üzerinde biçimlenen ve farklı temalarla zenginleşen bir süreç olarak okumak gerekmektedir. Baudrillard'ın farklı bilgi gövdelerine dönük eklektik tavrı, farklı kuramsal çözümleme araçlarını birlikte kullanabilmesine imkan sağlamıştır. Baudrillard'ın ilk dönem metinleri ile son dönem metinleri arasında oldukça güçlü bağlantı noktaları bulunmaktadır ve onun düşünce dünyası bu bağlantı noktaları göz ardı edildiğinde anlaşılamayacaktır. Nitekim Baudrillard, her yeni eserinde çoğunlukla bir önceki eserinde yürütmeye çalıştığı tartışmayı neredeyse bıraktığı yerden sürdürmeye çalışmıştır. Bu sürekliliğin farkında olmamak, sıklıkla karşımıza çıktığı gibi, Baudrillard'ın düşünce dünyasını karşılıksız yakıştırmalara mahkum etmek anlamına gelir.

Bu çalışmada gerek McLuhan'ın gerekse de Baudrillard'ın düşünce dünyaları bir bütünlük ve süreklilik içerisinde ele alınmış, ancak bu şekilde söz konusu düşünürlerin kuramsal bakıyelerinin sağlıklı bir çözülemeye tabi tutulabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Söz konusu bütünlük ve süreklilik unsurlarının tespit edilebilmesi ise bu iki düşünürün biyografik süreçlerinin ve entelektüel beslenme kaynaklarının sağlıklı bir biçimde çözümlenmesiyle mümkündür. Bu nedenle bu çalışmada bu iki düşünürün biyografik süreçleri ve entelektüel beslenme kaynakları üzerinde daha önce bu alanda yapılan çalışmalardan çok daha fazla durulmuş, hangi beslenme kaynaklarından hareket ettikleri, ne tür kaygılar taşıdıkları ve nasıl birer gelecek tasarladıkları tartışmaya açılmıştır. Bu bağlamda örneğin McLuhan'ın Katolik bir entelektüel olarak, Baudrillard'ın ise Maniheist bir evren tasarımından hareket eden bir filozof olarak ne tür düşünce uğraklarına vardıkları üzerinde durulmuş, McLuhan'ın bir Kanadalı, Baudrillard'ın ise bir Fransız olarak karşı karşıya kaldıkları, düşünsel, siyasi, kültürel ve toplumsal gerçeklikler ele alınmıştır.

McLuhan ve Baudrillard'ın düşünce dünyaları bir bütünlük ve süreklilik içerisinde değerlendirilmediğinde bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki ilişki de doğru bir biçimde saptanamamaktadır. Bugüne kadar Kellner, Huyssen, Gane ve Genosko'nun çalışmalarıyla yerleşen ve Baudrillard'ın düşüncelerini ve özelde medya kuramını McLuhan'ın medya kuramının bir yeniden üretimi olarak gören

yaklaşım, söz konusu ilişkiyi anlamamıza imkan tanımamaktadır. Bu yaklaşımı dillendirenler Baudrillard ve McLuhan'ın düşünceleri arasında birebir özdeşlik kurmakta ve Baudrillard'ın medya kuramını McLuhan'ın fikirlerinin gölgesinde kaldığını öne sürmektedir. Bu yaklaşımın temel kalkış noktası, 1960'ların ünlü düşünürü Marshall McLuhan'ın 1960'lı ve 70'li yılların Fransız entelektüel ortamında kendisine bir hayran kitlesi bulmuş olması ve McLuhanizm adlı akımın birçok muhalif Fransız düşünürünün ilgisini çekmesidir. Bu durum, eserlerinde McLuhan'ın kimi kavramlarına referans veren Baudrillard'ın da McLuhanizm ile birlikte anılmasına yol açmıştır. Ne var ki adı geçen araştırmacıların en temel sorunu McLuhan'ın yayımlanan eserlerini ve Baudrillard'ın varolan çalışmalarını kendi süreklilikleri içerisinde değerlendirmemiş olmalarıdır. Nitekim bununla ilintili bir biçimde bu araştırmacılar örneğin McLuhan'ın ölümünden sonra yayımlanan mektuplarını ve de Baudrillard'ın düşünce çizgisinin berraklaşmasına hizmet eden iki önemli birinci el kaynağı, **Anahtar Sözcükler** ve **Fragmanlar** isimli eserleri değerlendirme dışı tutmuşlardır. Bu çalışmanın ayırıcı vasıflarından bir diğeri kendisini bu noktada göstermektedir. Zira o, söz konusu iki entelektüelin düşünce dünyalarına ışık tutan bu önemli metinleri tartışmaya dahil etmekte, onların entelektüel projelerine, dolayısıyla da medya kuramlarına yakinen tanıklık etmektedir.

McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarındaki benzerlikler, bugüne kadar Baudrillard'ın McLuhan'ın medya kuramından yararlandığı ve hatta onu yeniden ürettiği düşüncesi çerçevesinde ele alınmıştır. Baudrillard'ın metinlerinde McLuhan'a verilen her referans bu bağlamda değerlendirilmiş, bu değerlendirme tarzı zamanla yaygınlaşmış ve Baudrillard'ın medya kuramı McLuhan'ın temel tezlerinin bir taklidi olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Oysa bu kanaate varanlar ne McLuhan ve Baudrillard arasındaki entelektüel motivasyonların farklılığı üzerinde durmuşlar, ne de bu iki düşünürün fikirlerini kendi bütünlüğü içerisinde ve birbirleriyle karşılaştırmalı olarak çözümleme gereği duymuşlardır. Halbuki McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarında birbirine çok yakın gibi duran pek çok tema ve perspektif birbirinden köklü bir biçimde ayrılan entelektüel projelere hizmet etmektedir. Burada altı çizilmesi gereken nokta, Baudrillard'ın eklettik tarzı göz önünde bulundurulmadan McLuhan'a yaptığı atıfların sağlıklı bir şekilde

değerlendirilemeyeceğidir. Baudrillard, metnin bağlamına bakmaksızın, büyük bir rahatlıkla herhangi bir tema ya da kavramı alıp, kendi kavramsal çerçevesi içerisine yerleştirebilmekte, söz konusu kavramı kaynağı ile radikal bir karşıtlık içerecek şekilde kullanabilmektedir. Bunun yanında McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları arasında ilk bakışta göze çarpan ve üzerinde durulduğunda anlamını yitirmeye başlayan benzerlik, önemli oranda, bu iki düşünürün benzeri entelektüel beslenme kaynaklarına sahip oluşuyla ve benzeri çalkantılı toplumsal ve kültürel dönüşümlere tanıklık etmiş olmalarıyla ilintilidir. Bu bağlamda örneğin McLuhan ve Baudrillard'ın birbirlerinden bağımsız bir biçimde antropolojinin veri ve perspektiflerinden yararlanmış olmaları, Pratik Eleştiri geleneği ile yapısalcılık arasındaki birbirine yakın yazım ve düşünce üretme teknikleri, dilbilimin sağladığı entelektüel malzemeyle kurdukları yakınlık gibi ortaklıklar göz ardı edilemeyecek denli önemli ortaklıklardır.

Bu çalışmanın en temel sorunsalı McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramlarının birbirleri karşısındaki konumlarıdır ve gözler önüne sermeye çalıştığı en temel nokta da, bu iki düşünürün medya kuramlarının, birbirleriyle son derece temel ayırım noktalarına sahip olduğu, birbirlerinden köklü bir biçimde farklılaştıklarıdır. Elinizdeki çalışmanın başlıca kaygısı, bu iki düşünürün medya kuramları arasındaki gerçek ilişkiyi tespit edebilmek ve böylelikle her ikisinin genelde düşünce dünyalarının ve özelde de medya kuramlarının doğru anlaşılmasına hizmet etmek olmuştur. McLuhan'ın bazı kavramlarının Baudrillard'ın medya kuramı içerisinde kendisine bir yer bulmuş olması, onun medya kuramının ana kaynağı olarak McLuhan'ın düşüncelerini görmemizi gerektirmemektedir. McLuhan'ın ve Baudrillard'ın verdikleri eserler kronolojik bir sıra takip edilerek ve dikkatli bir şekilde okunduğunda Baudrillard'ın kendi medya kuramını inşa ederken McLuhan'dan devraldığı kavramları ondan çok daha farklı sonuçlara ulaşmak üzere kullandığı görülecektir. Bu iki düşünürün medya kuramlarındaki benzerlikler, Baudrillard'ın McLuhan'dan etkilenmesiyle ilişkili olmadığı gibi, McLuhan'ın düşünceleri de sözde Marksizmden postmodernizme doğru yol alan Baudrillard için bir entelektüel tutamak olmamıştır. McLuhan ve Baudrillard'ın medya kuramları enformasyon algısı, iletişim ortamı ve mesaj ilişkisi, temsil ve gerçek arasındaki münasebet, kitle sorunu, simülasyon çağı ve elektronik çağ kavramsallaştırması

arasındaki gerilim, teknolojik determinizm ve tarihin yapılandırılışı temaları ekseninde dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda ikisi arasındaki temel ayırım noktaları da gözler önüne serilebilmekte ve Baudrillard'ın medya kuramının McLuhan'ın medya kuramının yeniden üretimi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu çalışmada söz konusu köklü farklılıklar, McLuhan ve Baudrillard'ın kitle iletişim süreçlerine, kitle iletişim araçlarının etkisine ve kitle iletişim araçlarının tarihteki konumlarına ilişkin değerlendirmeleri karşılaştırılarak ortaya konmuş, bugüne dek Baudrillard ve McLuhan'ın medya kuramları arasındaki ilişkinin eksik ve hatalı bir biçimde kavramsallaştırıldığı gözler önüne serilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abel, Oliver: "Lévi-Strauss'un Antropolojik Yapısalcılığına Bir Yaklaşım," **İrk ve Tarih**, Claude Lévi-Strauss, İstanbul, Metis, 1985.
- Adamson, Peter ve Richard C. Taylor: **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, New York, Cambridge University Press, 2005.
- Adanır, Oğuz: **Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler**, 2. ed., İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 2004.
- : **Osmanlı ve Ötekiler**, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Agger, Ben: "Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance," **Annual Review of Sociology**, C. 17, 1991, s. 105-131.
- Akay, Ali: **Tekil Düşünce**, 2. ed., İstanbul, Afa Yayınları, 1999.
- Aktay, Yasin: "Body, Text, Identity," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 1997.
- Allitt, Patrick: **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- Altay, Derya: "Küresel Köyün Medyatik Mimarı Marshall McLuhan," **21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık**, Ed., Nurdoğan Rigel, v.d., İstanbul, Su Yayınları, 2003, s. 1-72.
- Althusser, Louis: "1968 Mayıs Olayları Üzerine Bir Mektup - Çeviren: Taciser Belge," **Birikim**, No. 1, 1975, s. 39-49.
- : **The Future Lasts Forever: A Memoir**, Çev., Richard Veasey, New York, The New Press, 1993.
- : **Kapital'i Okumak**, Çev., Celal A. Kanat, İstanbul, Belge Yayınları, 1995.
- Altun, Fahrettin: "Jean Baudrillard'dan Bize Kalan," **Anlayış**, No. 13, 2004.
- : "Kemalist Bir Modernleşme Yorumu Olarak Yön Dergisi," **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C. 2, No. 1, 2004, s. 551-575.
- : **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, 2. ed., İstanbul, Küre Yayınları, 2005.
- Anderson, Perry: **Batı'da Sol Düşünce**, Çev., B. Aksoy, İstanbul, Birikim Yayınları, 1982.

- Andrew, Christopher M.: **France Overseas**, London, Thames & Hudson, 1981.
- Ansell-Pearson, Keith: **Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer**, London, Routledge, 1997.
- Appignanesi, Richard, Ed., **The End of Everything: Postmodernism and the Vanishing of the Human: Lyotard, Haraway, Plato, Heidegger, Habermas, McLuhan**, Cambridge, Icon, 2003.
- Ardagh, John: **The New France De Gaulle and After**, Middlesex, Penguin Books, 1968.
- Aron, Raymond: "The Impact of Marxism in the Twentieth Century," **Marxism in the Modern World**, Ed., Milorad M. Drachkovitch, California, Stanford University Press, 1965.
- Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins ve Immanuel Maurice Wallerstein: **Antisystemic Movements**, London & New York, Verso, 1989.
- Ascott, Roy: **Embrace: Visionary Theories of Art, Technology, and Consciousness**, Ewing, University of California Press, 2003.
- Atwood, Margaret ve David Staines, Ed., **The Canadian Imagination: Dimensions of a Literary Culture**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.
- Babin, Pierre: **Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique**, Lyon, Chalet, 1977.
- Balibar, Etienne: **Althusser İçin Yazılar**, Çev., Hülya Tufan, İstanbul, İletişim, 1991.
- Barthes, Roland: **Elements of Semiology**, Çev., Annette Lavers & Colin Smith, London, Cape, 1967.
- : **Mythologies**, New York, Hill and Wang, 1972.
- : **Semiotic Challenge**, Çev., Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1988.
- Bataille, Georges: **Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939**, Çev., Allan Stoekl, Carl Lovitt ve Donald Leslie, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
- Batmaz, Veysel: **Medya Popüler Kültürü Gizler**, İstanbul, Karakutu Yayınları, 2006.
- Baudrillard, Jean: **America**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 1988.

- : **Anahtar Sözcükler**, Çev., Oğuz Adanır ve Leyla Yıldırım, Ankara, Paragraf Yayınları, 2005.
- : **The Consumer Society: Myths and Structures**, London & Thousand Oaks, Sage, 1998.
- : **Cool Memories**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 1990.
- : **The Ecstasy of Communication**, Çev., Bernard & Caroline Schutze, Brooklyn, N.Y., Autonomedia, 1988.
- : “The Ecstasy of Communication,” **The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture**, Ed., Hal Poster, Port Townsend, Bay Press, 1988.
- : “The Ectasy of Communication,” New York, Semiotext(e), 1988.
- : **The Evil Demon of Images**, Sydney, Power Institute of Fine Arts, 1987.
- : **Fatal Strategies**, Çev., Philip Beitchman ve W. G. J. Niesluchowski, New York & London, Semiotext(e) & Pluto, 1990.
- : **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, Çev., Charles Levin, St. Louis, Telos Press, 1981.
- : **Fragments: Conversations with François L'Yvonnet**, Çev., Chris Turner, London & New York, Routledge, 2004.
- : **The Gulf War did not Take Place**, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- : “I Don't Belong to the Club, to the Seraglio: Interview with Mike Gane and Monique Arnaud,” **Baudrillard Live: Selected Interviews**, Ed., Mike Gane, London & Paris, Routledge, 1993, s. 19-25.
- : **The Illusion of the End**, Çev., Chris Turner, Cambridge, Polity Press, 1994.
- : **Impossible Exchange**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 2001.
- : **In the Shadow of the Silent majorities, or, the End of the Social, and Other Essays**, New York, Semiotext(e), 1983.
- : **Jean Baudrillard: fotografien, photographies, photographs 1985-1998**, Ostfildern-Ruit, Hatje/Neue Galerie Graz, 1999.
- : **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme**, Çev., Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.

- : **Kusursuz Cinayet**, Çev., Necmettin Sevil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- : “The Masses: The Implosion of the Social in the Media,” **Jean Baudrillard: Selected Writings**, Ed., Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 2001, s. 210-222.
- : **The Mirror of Production**, Çev., Mark Poster, St. Louis, Telos Press, 1975.
- : **Paroxysm: Interviews with Philippe Petit**, London & New York, Verso, 1998.
- : **Passwords**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 2003.
- : **The Perfect Crime**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 1996.
- : **Power Inferno**, Paris, Galilée, 2005.
- : “Review of Marshall McLuhan's Understanding Media,” **The Uncollected Baudrillard**, Ed., Gary Genosko, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2001, s. 39-44.
- : **Screened Out**, Çev., Chris Turner, London & New York, Verso, 2002.
- : **Seduction**, Çev., Brian Singer, New York, St. Martin's Press, 1990.
- : **Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu**, Çev., Oğuz Adanır, İstanbul, Ayrıntı, 1991.
- : **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, Çev., Oğuz Adanır, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- : **Simulations**, New York City, Semiotext(e), Inc., 1983.
- : **Simülakrlar ve Simülasyon**, Çev., Oğuz Adanır, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2003.
- : **The Spirit of Terrorism and Other Essays**, New ed., London & New York, Verso, 2003.
- : “The System of Objects,” **Jean Baudrillard: Selected Writings**, Ed., Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 2001, s. 13-32.
- : **The System of Objects**, Çev., James Benedict, London & New York, Verso, 1996.
- : **Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, Çev., Oğuz Adanır, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2004.

- : **Tam Ekran**, Çev., Bahadır Gülmez, 3. ed., İstanbul, YKY, 2004.
- : “This Is The Fourth World War: The *Der Spiegel* Interview with Baudrillard”, International Journal of Baudrillard Studies, Çevrimiçi: <http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/spiegel.htm> 2004, [2005 20.10.].
- : **The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena**, Çev., James Benedict, London & New York, Verso, 1993.
- : **Tüketim Toplumu**, Çev., Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- : **The Vital Illusion**, Çev., Julia Witwer, New York, Columbia University Press, 2000.
- Baudrillard, Jean ve Gary Genosko: **The Uncollected Baudrillard**, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2001.
- Baudrillard, Jean ve Sylvère Lotringer: **The Conspiracy of Art: Manifestos, Interviews, Essays**, Çev., Ames Hodges, New York, Semiotext(e), 2005.
- : **Forget Foucault**, Çev., Nicole Dufresne, New York, Semiotext(e), 1987.
- Baudrillard, Jean ve Edgar Morin: **La violence du monde**, Paris, Félin, 2003.
- Baudrillard, Jean ve Jean Nouvel: **The Singular Objects of Architecture**, Çev., Robert Bononno, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- Baudrillard, Jean ve Mark Poster: **Selected Writings**, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Baudrillard, Jean ve Enrique Valiente Noailles: **Les exilés du dialogue**, Paris, Galilée, 2005.
- Baudrillard, Jean ve Jean-Louis Violeau: **A propos d'Utopie**, Paris, Sens & Tonka, 2005.
- BeDuhn, Jason David: **The Manichaean Body: In Discipline and Ritual**, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Bell, Daniel: **The Cultural Contradiction of Capitalism**, New York, Basic Books, 1976.
- Bercovitch, Sacvan: **The American Jeremiad**, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- Berkes, Niyazi: **Siyasî Partiler: İngiltere, Amerika, Fransa ve Almanya'da**, İstanbul, Yurt ve Dünya Yayınları, 1946.

- Berman, Marshall: **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev., Ü. Altuğ ve B. Peker, 2. ed., İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Bermudo Avila, J. M.: **El McLuhanismo: ideología de la tecnocracia**, Barcelona, Picazo, 1972.
- Best, Steven ve Douglas Kellner: **The Postmodern Turn**, New York, Guilford, 1997.
- Bierstadt, Robert: “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce,” Çev., Uygur Kocabaşoğlu **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- Birleşik Amerika Devletleri Dışışleri Bakanlığı: **Amerika Tarihinin Ana Hatları**, İktisadi İşbirliği İdaresi Türkiye Özel Misyonu, Tarihsiz.
- Bogue, Ronald: **Deleuze & Guattari**, Florence, Routledge, 1989.
- : “Word, Image and Sound: The non-representational Smiotics of Gilles Deleuze,” **Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers, Volume 1**, Ed., Gary Genosko, Florence, Routledge, 2001.
- Boorstin, Daniel J.: **The Image: A Guide to Pseudo-Events in America**, New York, Vintage Books, 1992.
- Bottomore, Tom ve Robert Nisbet: “Yapısalcılık,” **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç, 1997.
- Boudon, Raymond ve François Bourricaud: **A Critical Dictionary of Sociology**, Çev., Peter Hamilton, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- Bourdin, Alain: **MacLuhan: communication, technologie et société**, Paris, Éditions universitaires, 1970.
- Boyle, Deirdre: **Subject to Change: Guerrilla Television Revisited**, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Brady, Charles A.: “An Expert Exploiter of Paradox”, **The New York Times**, 6 Temmuz 1947.
- Bronner, Stephen: **Of Critical Theory and its Theorists**, New York, Blackwell, 1993.
- Brown, George Williams: **Building the Canadian Nation**, Toronto, J.M. Dent & Sons, 1942.
- Bulut, Yücel: **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2004.

- Butler, Rex: **Jean Baudrillard: The Defence of the Real**, London & Thousand Oaks, Sage, 1999.
- Callinicos, Alex: **Althusser's Marxism**, London, Pluto Press, 1976.
- : **Marxism and Philosophy**, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Carroll, Peter N. ve David W. Noble: **The Free and the Unfree: A New History of the United States**, 7 ed., New York, Penguin Books, 1984.
- Cassirer, Ernst: **The Philosophy of the Enlightenment**, Boston, Beacon Press, 1955.
- Cevizci, Ahmet: **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. ed., İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Chandler, Daniel: **Semiotics: The Basics**, Florence, Routledge, 2001.
- Chesterton, G. K.: **The Outline of Sanity**, Norfolk, IHS Press, 2002.
- : **Saint Thomas Aquinas: The Dumb Ox**, New York, Doubleday, 1993.
- : **What's Wrong with the World**, Ft. Collins, Ignatius Press, 1994.
- Cohn-Sherbok, Lavinia: **Who's Who in Christianity**, London & New York, Routledge, 1997.
- Comte, Auguste: "A General View of Positivism," **Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings**, Ed., Gertrud Lenzer, New York, Harper Torchbooks, 1975.
- Cormack, Patricia: **Sociology and Mass Culture: Durkheim, Mills, and Baudrillard**, Toronto & Buffalo, University of Toronto Press, 2002.
- Coser, Louis: "Special Issue on the Production of Culture," **Social Research**, C. 45, No. 2, 1978.
- Coutts, Jim: **The Modern Storyteller in Politics**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983.
- Crosby, Harry H. ve George R. Bond: **The McLuhan Explosion: A Casebook on Marshall McLuhan and Understanding Media**, New York, American Book Co., 1968.
- Curtis, James M.: "Marshall McLuhan and French Structuralism," **Boundary Two**, C. 1, No. 1, 1972, s. 134-146.
- Czitrom, Daniel J.: **Media and the American Mind: From Morse to McLuhan**, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

- Daval, Roger: **Fransız Düşünce Tarihi**, Çev., Ahmet Angın, İstanbul, Akşam Kitap Kulübü, 1968.
- Davis, Erik: **Techgnosis**, Westminster, Crown Publishing, 1999.
- Day, Barry: **The Message of Marshall McLuhan**, London, Lintas, 1967.
- Death, Amusing Ourselves to: **Amusing Ourselves to Death**, New York, Viking Penguin, 1985.
- Debord, Guy: **The Society of the Spectacle**, Detroit, Black & Red, 1970.
- Delacampagne, Christian: **A History of Philosophy in the Twentieth Century**, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.
- Deleuze, Gilles: **Nietzsche and Philosophy**, New York, Columbia University Press, 1983.
- DeMott, Benjamin: **Supergrow; Essays and Reports on Imagination in America**, New York, Dutton, 1969.
- Derrida, Jacques: **Of Grammatology**, Çev., Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.
- : **Writing and Differance**, Çev., Alan Bass, London, Routledge, 1978.
- Descombes, Vincent: **Modern French Philosophy**, Çev., L. Scott-Fox ve J. M. Harding, 12. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Dews, Peter: “From Post-Structuralism to Postmodernity: Habermas's Counter-Perspective,” **Postmodernism: ICA Documents**, Ed., Lisa Appignanesi, London, Free Association Books, 1989, s. 27-41.
- Direk, Zeynep: “Önsöz,” **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Ed., Zeynep Direk, İstanbul, Epos, 2004, s. 9-16.
- Drake, David: **French Intellectuals and Politics from the Dreyfus Affair to the Occupation**, Gordonsville, Palgrave Macmillan, 2005.
- Drucker, Peter: **Adventures of a Bystander**, 2. ed., West Sussex, John Wiley & Sons, 1998.
- Duffy, Dennis: **Marshall McLuhan**, Toronto, McClelland & Stewart, 1969.
- : **McLuhan and the Fall**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983.

- Dupont, Christian Y.: "Receptions of Phenomenology in French Philosophy and Religious Thought, 1889-1939," Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Notre Dame, Department of Theology, 1997.
- Durkheim, Emile: "Methods of Explanation and Analysis," **Emile Durkheim: Selected Writings**, Ed., Anthony Giddens, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- : **Suicide, A Study in Sociology**, Çev., John A. Spaulding, London, Routledge & K. Paul, 1952.
- Eco, Umberto: **Travels in Hyperreality**, Fort Washington, Harvest Books, 1990.
- Ehrmann, Jacques: **Structuralism**, New York, Anchor Books, 1970.
- Eisen, Sydney: "Herbert Spencer and the Spectre of Comte," **The Journal of British Studies**, C. 7, No. 1, 1967, s. 48-67.
- Eisenstein, Elizabeth L.: **The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe**, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Ellul, Jacques: **The Technological Society**, Çev., John Wilkinson, London, Cape, 1965.
- : **The Technological System**, Çev., Joachim Neugroschel, New York, Continuum, 1980.
- Empson, William: **Seven Types of Ambiguity**, 3. ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1961.
- Ette, Ottmar: **Literatura de viaje: de Humboldt a Baudrillard**, *Colección Jornadas*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Servicio Alemán de Intercambio Académico, 2001.
- Ewen, Stuart: **Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture**, New York, McGraw-Hill, 1976.
- Faulkner, William: **Les palmiers sauvages**, Çev., M.E. Coindreau, [Paris], Gallimard, 1952.
- Fekete, John: **The Critical Twilight: Explorations in the Ideology of Anglo-American Literary theory from Eliot to McLuhan**, London & Boston, Routledge & K. Paul, 1977.

- Ferguson, Marjorie: "Marshall McLuhan Revisited: 1960s Zeitgeist Victim or Pioneer Postmodernist?" **Media, Culture and Society**, C. 13, No. 1, 1991, s. 71-90.
- Finkelstein, Sidney Walter: **McLuhan: prophète ou imposteur**, Çev., Philippe Burdigeal, Paris & Montréal, Mame; HMH, 1970.
- : **Sense and Nonsense of McLuhan**, New York, International Publishers, 1968.
- Finkleman, Danny: "Marshall McLuhan and Tom Easterbrook," **Speaking of Winnipeg**, Ed., John Parr, Winnipeg, Quenston House, 1974.
- Fitts, Dudley: "The Basis Must be Moral", **The New York Times**, 9 Aralık 1951.
- Fitzgerald, Judith: **Marshall McLuhan: Wise Guy**, Lantzville, XYZ Publication, 2001.
- Flory, Wendy Stallard: **The American Ezra Pound**, New Haven & London, Yale University Press, 1989.
- Foucault, Michel: **Bilginin Arkeolojisi**, Çev., Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayınları, 1999.
- : "War in the Filigree of Peace: Course Summary," **Oxford Literary Review** 4, No. 2, 1980, s. 76-100.
- Frankovits, André: **Seduced and Abandoned: the Baudrillard Scene**, Glebe, Stonemoss Services, 1984.
- Freedman, Maurice: **Main Trends in Social and Cultural Anthropology**, New York & London, Holmes and Meier Publishers, 1978.
- Frontier, Affluent: "While the Mountains Get Their Man, Others Capture Mink and Polo Ponies", **The New York Times**, 28.01. 1966.
- Gane, Mike: **Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture**, London & New York, Routledge, 1991.
- : **Baudrillard Live: Selected Interviews**, London & New York, Routledge, 1993.
- : **Baudrillard: Critical and Fatal Theory**, London, Routledge, 1991.
- : **French Social Theory**, London, Sage Publication, 2003.
- : **Jean Baudrillard**, 4 vols, London & Thousand Oaks, Sage Publications, 2000.

- : **Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty**, London & Sterling, Pluto Press, 2000.
- : “Lyotard's Early Writings: 1954-1963,” **Politics Of Jean-Francois Lyotard**, Ed., Chris Rojek, 1998.
- Garaudy, Roger ve Quentin Lauer: **A Christian-Communist Dialogue**, Garden City, Doubleday, 1968.
- Garreau, Joel: **The Nine Nations of North America**, New York, Avon Books, 1981.
- Gasiorek, Andrzej: “Lewis, Wyndham (1882-1957)”, **The Literary Encyclopedia**, 2001.
- : **Wyndham Lewis and Modernism**, Tavistock, Northcore House, 2004.
- Genosko, Gary: “The Arrival of Jean Baudrillard in English Translation: Mark Poster and Telos Press “, *International Journal of Baudrillard Studies*, Çevrimiçi: http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/vol1_2/poster.htm#_edn1 2004, [12.12. 2005].
- : **Baudrillard and Signs: Signification Ablaze**, London; New York, Routledge, 1994.
- : **McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion**, London, Routledge, 1999.
- : “Who is the 'French McLuhan'?” **Jean Baudrillard: Art and Artefact**, Ed., Nicholas Zurbrugg, London, Sage Publications, 1997, s. viii, 184 p.
- George, Richard T. De ve Fernande M. De George: “Introduction,” **The Structuralists: From Marx to Lévi Strauss**, Ed., Richard T. De George ve Fernande M. De George, Garden City, Anchor Books, 1972.
- Giddens, Anthony: **Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki**, Çev., Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005.
- Gilroy, Harry: “M'Luhan's Vision Unsettles P.E.N.” **The New York Times**, 15 Haziran 1966.
- Gils, Wouter van: **Realiteit en illusie als schijnvertoning: over het werk van Jean Baudrillard**, Nijmegen, SUN, 1986.
- Gilson, Etienne: **Tanrı ve Felsefe**, Çev., Mehmet Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.

- Gordon, Terrance W.: **Marshall McLuhan: Escape into Understanding**, Toronto, Stoddart Publishing, 1997.
- Gottidiener, M.: "Hegemony and Mass Culture: A Semiotic Approach," **American Journal of Sociology**, C. 90, No. 5, 1985, s. 979-1001.
- Grace, Victoria: **Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading**, London & New York, Routledge, 2000.
- Grace, Victoria, Heather Worth ve Laurence Simmons: **Baudrillard West of the Dateline**, Palmerston North, Dunmore Press, 2003.
- Graeber, David: **Toward an Anthropological Theory of Value**, New York, Palgrave Macmillan, 2001.
- Grob, Gerald N. ve George Athan Biliias: "British Mercantilism and the American Colonies: Help or Hindrance," **Interpretations of American History**, Ed., Gerald N. Grob ve George Athan Biliias, New York, The Free Press, 1992.
- Grosswiler, Paul: **Method is the Message: Marshall McLuhan and Karl Marx**, Montreal, Black Rose Books, 1996.
- Guiat, Cyrille: **French and Italian Communist Parties: Comrades and Culture**, London, Frank Cass Publisher, 2002.
- Gumilev, Lev Nikoloyeviç: **Hazar Çevresinde Bin Yıl**, Çev., D. Ahsen Batur, İstanbul, Selenge Yayınları, 2002.
- Gutting, Gary: **French Philosophy in the Twentieth Century**, Port Chester, NY, Cambridge University Press, 2001.
- Gündüz, Şinasi: **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.
- Habermas, Jürgen: **Knowledge and Human Interests**, Çev., Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971.
- : **The Theory of Communicative Action: Vol. 1 Reason and the Rationalization of Society**, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984.
- : **The Theory of Communicative Action: Vol. 2 Lifeworld and System, A Critique of Functionalist Reason**, Çev., Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984.

- Hall, Stuart: "Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems," **Culture, Media, Language**, Ed., Stuart Hall et. all, London, Hutchinson, 1980.
- Hand, Sean: **Michel Leiris: Writing the Self**, West Nyack, Cambridge University Press, 2002.
- Hannon, Charles: **Faulkner and the Discourses of Culture**, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005.
- : "Signification, Simulation, and Containment in If I Forget Thee, Jerusalem," **The Faulkner Journal**, C. 7, No. 1-2, 1991, s. 133-150.
- Harris, Roy: "Translator's Introduction," **Course in General Linguistics**, Ed., Ferdinand de Saussure, v.d., La Salle, Illinois, Open Court, 1989.
- Hart, B. H. Liddell: **History of the Second World War**, 7. ed., London & Sydney, Pan Books, 1982.
- Hart, Johathan: "'English' and French Imperial Designs in Canada and in a Larger Context," **Imperialisms: Historical and Literary Investigations, 1500-1900**, Ed., Balachandra Rajan ve Elizabeth Sauer, New York, Palgrave MacMillan, 2004.
- Hassan, Ihab: **The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture**, Christchurch, Cybereditions Corporation, 2001.
- Hauerwas, Stanley ve Frank Lentricchia: **Dissent from the Homeland: Essays after September 11**, Durham, Duke University Press, 2003.
- Hawkes, Terence: **Structuralism & Semiotics**, London & New York, Routledge, 1997.
- Hayes, E. Nelson ve Tanya Hayes: "Preface," **Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero**, Ed., E. Nelson Hayes ve Tanya Hayes, London, The M.I.T. Press, 1970.
- Heckman, John: "Preface," **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Ed., Jean Hyppolite, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- Heffner, Richard D.: **A Documentary History of the United States**, 15 ed., New York & Toronto, Mentor Books, 1965.
- Hegarty, Paul: **Jean Baudrillard: Live Theory**, London & New York, Continuum, 2004.

- Heilbron, Johan: "Auguste Comte and Modernist Epistemology," **Sociological Theory**, C. 8, No. 2, 1990, s. 153-162.
- Heyer, Paul: **Communications and History: Theories of Media, Knowledge, and Civilization**, New York, Greenwood Press, 1988.
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno: **Dialectic of Enlightenment**, Çev., John Cumming, New York, Herder and Herder, 1972.
- Horrocks, Chris: **Baudrillard and the Millennium**, Cambridge, Icon Books, 1999.
- Horrocks, Chris, Zoran Jevtic ve Richard Appignanesi: **Introducing Baudrillard**, New York & Lanham, Totem Books, 1996.
- Hughes, Christopher: **On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology**, New York, Cornell University Press, 1989.
- Hussey, Andrew: "Jean Baudrillard," **New Statesman**, C. 132, No. 4646, 2003, s. 33-36.
- Huyssen, Andreas: "In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation," **Assemblage**, C. 10, 1989, s. 7-17.
- İnal, Ayşe: "Roland Barthes: Bir Avant-garde Yazarı," **İletişim Araştırmaları Dergisi**, No. 2, 2003.
- Innis, Harold A.: **The Bias of Communication**, 2 ed., Toronto, University of Toronto Press, 1964.
- : **Changing Concepts of Time**, Toronto, University of Toronto Press, 1952.
- : **Empire and Communication**, Oxford, Clarendon Press, 1950.
- : **A History of the Canadian Pacific Railway**, *Canadian Writers*, Toronto, McClelland & Stewart, 1923.
- Innis, Harold Adams: **Empire and Communications**, Toronto, University of Toronto Press, 1972.
- Jameson, Fredric: **The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism**, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- Jarry, Alfred: "What is Pataphysics?" **Evergreen Review**, No. 13, 1963, s. 131-151.
- Jenkins, Alan: **The Social Theory of Claude Lévi-Strauss**, New York, The Macmillan Press, 1979.

- Katz, Elihu ve Paul Lazarsfeld: **Personel Influence**, New York, Free Press, 1955.
- Kellner, Douglas: **Baudrillard: A Critical Reader**, Oxford, Blackwell, 1994.
- : **Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond**, California, Stanford University Press, 1989.
- : “Reflections on Modernity and Postmodernity in McLuhan and Baudrillard”, Çevrimiçi: <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/modernitybaudrillardmcluhan.pdf> 2004, [2005 11.09.].
- Kennedy, George A.: **New History of Classical Rhetoric**, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Ker, Ian: **The Catholic Revival in English Literature, 1845-1901: Newman, Hopkins, Belloc, Chesterton, Greene, Waugh**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.
- Kershaw, Baz: **The Radical in Performance: Between Brecht and Baudrillard**, London & New York, Routledge, 1999.
- Keyserling, Leon H.: “Something for Everybody”, **The New York Times**, 27 Şubat 1966.
- Klonsky, Milton: “McLuhan's Message or: Which Way Did the Second Coming Went?” **New American Review**, 1968.
- Kostelanetz, Richard: “Understanding McLuhan”, **New York Times Magazine**, 29 Ocak 1967.
- Kroker, Arthur: **Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant**, Montreal, New World Perspectives, 1984.
- Kurzweil, Edith: **The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault**, New York, Columbia University Press, 1980.
- L'Yvonnet, François, Ed., **L'Herne, N° 84: Jean Baudrillard**, Paris, Cahiers de l'Herne, 2005.
- “La Biographie de Jean Baudrillard”, Çevrimiçi: <http://www.evene.fr/celebre/biographie/jean-baudrillard-801.php> 2006, [3.1. 2006].
- Lacan, Jacques: **Écrits**, Çev., Bruce Fink, New York, W. W. Norton, 2005.
- : **Écrits: A Selection**, Çev., Alan Sheridan, New York, W. W. Norton, 1977.

- : “Sign, Symbol, Imaginary,” **On Signs**, Ed., Marshall Blonsky, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.
- Lane, Richard J.: **Jean Baudrillard**, London, Routledge, 2000.
- Lazarsfeld, Paul Felix, Bernard Berelson ve Hazel Gaudet: **The People's Choice: How the Voter Makes Up his Mind in a Presidential Campaign**, 3. ed., New York, Columbia University Press, 1968.
- Leach, Edmund: **Claude Lévi-Strauss**, 3. ed., Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Lechte, John: **Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity**, London & New York, Routledge, 1994.
- Lefebvre, Henri: **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, Çev., Işın Gürbüz, İstanbul, Metis Yayınları, 1996.
- Lerner, Daniel: “Notes on Communication and the Nation State,” **Public Opinion Quarterly**, C. 37, No. 4, 1973-1974.
- : “The Outlook,” **Public Opinion Quarterly**, C. 21, No. 1, 1957, s. 1957.
- : **The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East**, 2. ed., New York, Free Press, 1964.
- : “A Scale Patterns of Opinion Correlates: Communication Networks, Media Exposure, and Concomitant Responses,” **Sociometry**, C. 16, No. 3, 1953.
- Lévi-Strauss, Claude: “Marcel Mauss'un Eserine Giriş,” Çev., Özcan Doğan, **Sosyoloji ve Antropoloji**, Marcel Mauss, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 15-57.
- : **Mit ve Anlam**, Çev., Şen Süer ve Selahattin Erkanlı, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986.
- : **The Savage Mind**, 5. ed., Weidenfeld & Nicolson, London, 1981.
- : **Structural Anthropology**, Çev., C. Jacobson ve B. Grundfest, New York, Basic Books, 1963.
- Lévi-Strauss, Claude ve Didier Eribon: **Conversations with Claude Lévi-Strauss**, Çev., Paula Wissing, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Levin, Charles: “Introduction,” **For a Critique of the Political Economy of the Sign**, St. Louis, Telos, 1981.

- Levinson, Paul: **Digital McLuhan: A Guide to the Information Millennium**, London & New York, Routledge, 1999.
- Lewis, William S.: "The Purification of the Theory for Practice: Louis Althusser and the Traditions of French Marxism," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pennsylvania State University, College of the Liberal Arts, 2001.
- Lewis, Wyndham: **America and Cosmic Man**, New York, Doubleday, 1949.
- Logan, Robert K.: **The Assumptions and Methods of the Innis-McLuhan's Approach to Communication Studies**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983.
- Lonn, George: **Faces of Canada**, Toronto, Pitt Publication, 1976.
- Lukács, George: **Tarih ve Sınıf Bilinci**, Çev., M. Yılmaz Öner, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.
- Lunn, Eugene: **Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin, and Adorno**, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Macdonald, Bradley J.: "Gösteriden Birleştirici Kentleşmeye: Sitüasyonist Kuramın Yeniden Değerlendirilmesi," **Cogito**, Çev., Rita Urgan, No. 14, 1998, s. 201-226.
- Mackay, Hughie: "Technological Reality: Cultured Technology and Technologized Culture," **Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique After Postmodernism**, Ed., Barbara Adam, London, UCL Press, 1995.
- Mair, Lucy: "Chiliasmus und Nativismus," **Man**, C. 62, 1962, s. 60-61.
- Mann, Michael: "Claude Lévi-Strauss," **The International Encyclopedia of Sociology**, Ed., Michael Mann, New York, Continuum, 1984.
- Marabini, Jean: **Marcuse & McLuhan et la nouvelle révolution mondiale**, Tours, Mame, 1973.
- Marchand, Philip: "Marshall McLuhan Biography," **Forward Through the Rearview Mirror: Reflections On and By McLuhan**, Ed., Paul Benedetti ve Nancy DeHart, Ontario, Prentice-Hall Canada, 1996.
- : **McLuhan: The Medium and the Messenger**, Toronto, Random House, 1989.
- Marchessault, Janine: **Marshall McLuhan: Cosmic Media**, London, Sage Publications, 2005.

- Marcus, Greil: **Lipstick Traces: A Secret History of the 20th Century**, Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- Maritain, Jacques: **Art and Scholasticism, with Other Essays**, Çev., J. F. Scanian, New York, C. Scribner's Sons, 1930.
- Markus, M. L. ve D. Robey: "Information Technology and Organisational Change: Causal Structure in Theory and Research," **Management Science**, C. 34, No. 5, 1998.
- Matthews, Eric: **Twentieth-Century French Philosophy**, Oxford & New York, Oxford University Press, 1996.
- Matthews, P. H.: **Short History of Structural Linguistics**, Port Chester, Cambridge University Press, 2001.
- Mauss, Marcel: **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies**, Çev., W. D. Halls, London, Routledge, 1990.
- McCool, Gerald: **The Neo-Thomists**, 2. ed., Milwaukee, Marquette University Press, 2001.
- McKay, Derek ve H. M. Scott: **The Rise of Great Powers 1648-1815**, 4. ed., London & New York, Longman, 1988.
- McLuhan, Eric: "Introduction," **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- McLuhan, Eric ve William Kuhns: "Poetics on the Warpath," **The Book of Probes**, Ed., Eric McLuhan, William Kuhns ve Mo Cohen, Corte Madera, Gingko Press, 2003, s. 403-424.
- McLuhan, Eric ve Jacek Szklarek: **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- McLuhan, Eric ve Frank Zingrone, Ed., **Essential McLuhan**, London, Routledge, 1997.
- McLuhan, Herbert Marshall: "Gerald Hopkins and His World", **The New York Times**, 3 Eylül 1944.
- : **Pour comprendre les média; les prolongements technologiques de l'homme**, Montréal, Éditions HMH, 1968.

- McLuhan, Marshall: **The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of his Time**, Corte Madera, Gingko Press, 2006.
- : **Counterblast**, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1969.
- : “The De-Romanization of the American Catholic Church,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- : **Du cliché à l'archétype: la foire du sens**, Çev., Derrick de Kerckhove, Montréal & Paris, Hurtubise HMH; Mame, 1973.
- : “Electronic Consciousness and the Church,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- : “G. K. Chesterton: A Practical Mystic,” **Dalhousie Review**, C. 15, 1936, s. 455-464.
- : “G. K. Chesterton: Practical Mystic,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard, 1999, s. 3-14.
- : “Guaranteed Income in the Electric Age,” **The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution?** Ed., Robert Theobold, Garden City, Doubleday Company, 1966.
- : **Guerre et paix dans le village planétaire**, Paris, Laffont, 1970.
- : **Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu**, Çev., Gül Çağalı Güven, İstanbul, YKY, 1995.
- : “Interview with Professor McLuhan”, **Newsweek**, 06.03. 1967.
- : “Introduction,” **The Bias of Communication**, Ed., Harold A. Innis, Toronto, University of Toronto Press, 1964, s. vii-xvi.
- : “Keys to the Electronic Revolution: First Conversation with Pierre Babin,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- : **La galaxie Gutenberg, face à l'ère électronique, les civilisations de l'âge oral à l'imprimerie**, Çev., Jean Paré, Paris, Mame, 1967.

- : “Letter to Corinne Lewis; January 21, 1939,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie and Herbert McLuhan; June 1932,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie McLuhan; February 19, 1931,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; June 2, 1935,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; May 16, 1935,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Nov. 10, 1934,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Oct. 6, 1934,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Oct. 19/20, 1934,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to J. G. Keogh; July 6, 1970,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.

- : “Letter to J. Stanley Murphy, C.S.B.; March 9,1944,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Jacques Maritain; May 6, 1969,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to John I. Snyder; August 14,1963,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to John M. Dunaway; September 1, 1976,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Maurice McLuhan; December 1934,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Pierre Elliott Trudeau; July 12, 1968,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to the Editor of the Toronto Star; July 4,1978,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Walter J. Ong, S.J., and Clement J. McNaspy, S.J.; December 23, 1944,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Walter J. Ong, S.J.; April 13,1947,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Letter to Wyndham Lewis; December 13,1944,” **Letters of Marshall McLuhan**, Ed., Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- : “Macaulay - What A Man”, **Manitoban**, 28 Ekim 1930.

- : “McLuhan's Laws of Media,” **Technology and Culture**, C. 16, No. 1, 1975, s. 74-78.
- : **The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man**, Corte Madera, Gingko Press, 2002.
- : **Message et message**, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1967.
- : “Our Only Hope is Apocalypse,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- : “Religion and Youth: Second Conversion with Pierre Babin,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard Publishing, 1999.
- : “Sight, Sound and the Fury,” **Mass Culture: the Popular Arts in America**, Ed., Bernard Rosenburg ve David Manning White, Glencoe, Free Press, 1957, s. 489-495.
- : **Théorie de l'image**, Paris & Lausanne, R. Laffont & Grammont, 1975.
- : **Understanding Media: The Extensions of Man**, 2. ed., New York, Signet Book, 1966.
- : “Wyndham Lewis: Lemuel in Lilliput,” **The Medium and the Light: Reflections on Religion**, Ed., Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Toronto, Stoddard, 1999, s. 178-198.
- : “Wyndham Lewis: Lemuel in Lilliput,” **Studies in Honor of St. Thomas Aquinas, Key Thinkers and Modern Thought**, C. 2, 1944, s. 58-72.
- McLuhan, Marshall ve Harry J. Boyle: “Marshall McLuhan”, **Weekend**, 18 Mart 1967.
- McLuhan, Marshall ve Edmund S. Carpenter: “Acoustic Space,” **Explorations in Communication**, Ed., Marshall McLuhan ve Edmund S. Carpenter, Boston, Beacon Press, 1960, s. 65-70.
- McLuhan, Marshall ve David Carson: **The Book of Probes**, Corte Madera, Gingko Press, 2003.
- McLuhan, Marshall ve Quentin Fiore: **War and Peace in the Global Village**, New York, Bantam, 1968.

- : **Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu**, Çev., Ünsal Oskay, İstanbul, Merkez Kitaplar, 2005.
- McLuhan, Marshall ve Eric McLuhan: **Laws of Media: The New Science**, Toronto, University of Toronto Press, 1988.
- McLuhan, Marshall, Stephanie McLuhan ve David Staines, Ed., **Understanding Me: Lectures and Interviews**, Cambridge, MIT Press, 2003.
- McLuhan, Marshall ve Barrington Nevins: **Take Today**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- McLuhan, Marshall ve Bruce R. Powers: **Global Köy: 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler**, Çev., Bahar Öcal Düzgören, İstanbul, Scala Yayıncılık, 2001.
- : **The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century**, New York, Oxford University Press, 1992.
- McLuhan, Marshall ve Gerald Emmanuel Stearn: “A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!” **McLuhan: Hot & Cool**, Ed., Gerald Emanuel Stearn, New York, Signet Books, 1969, s. 259-332.
- : “Marshall McLuhan'la Konuşma, Türkçesi: Yusuf Kaplan,” **Bilgi ve Hikmet**, Çev., Yusuf Kaplan, No. 9, 1995, s. 154-169.
- McLuhan, Marshall ve Wilfred Watson: **From Cliche to Archetype**, New York, Viking Press, 1970.
- McNamara, Eugene, Ed., **The Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan 1943-1962**, New York, Graw-Hill, 1969.
- McNeill, William: **Dünya Tarihi**, Çev., Alaaddin Şenel, Ankara, İmge Yayınları, 1994.
- McWilliams, Margaret: **This New Canada**, London & Toronto, J. M. Dent & Sons, 1948.
- Mellor, Adrian: “Structuralism,” **The International Encyclopedia of Sociology**, Ed., Michael Mann, New York, Continuum, 1984.
- Merzeau, Louise ve Jean Baudrillard: **Au jour le jour**, Paris, Descartes & Cie, 2004.
- Messing, Simon D.: “Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen,” **Ethnohistory**, C. 9, No. 3, 1962, s. 298-300.

- Meyrowitz, Joshua: **No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior**, New York, Oxford University Press, 1985.
- Miller, Jonathan: "Through a Glass Darkly", **The New York Times**, 21 Kasım 1965.
- Miller, Jonathan Wolfe: **McLuhan**, London, Collins, 1971.
- Miller, Perry: **The American Puritans: Their Prose and Poetry**, Garden City, Doubleday, 1956.
- Moderne Franse filosofen: Foucault, Ricoeur, Irigaray, Baudrillard, Levinas, Derrida, Lyotard en Kristeva**, Kampen, Kok Agora, 1993.
- Molinaro, Matie, Corinne McLuhan ve William Toye: **Letters of Marshall McLuhan**, Toronto, Oxford, New York, Oxford University Press, 1987.
- Moore, Wilbert Ellis: **Technology and Social Change**, Chicago, Quadrangle Books, 1972.
- Morgan, Philip D., Ed., **Diversity and Unity in Early North America**, London and New York, Routledge, 1993.
- Morison, Samuel Eliot: **The Puritan Pronaos**, New York, New York University Press, 1936.
- Murphy, Francesca Aran: **Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson**, Missouri, University of Missouri Press, 2004.
- Mühlmann, Wilhelm E.: **Messianismes révolutionnaires du tiers-monde**, Çev., Jean Baudrillard, Paris, Gallimard, 1968.
- Nevins, Allan ve Henry Steele Commager: **Amerika Birleşik Devletleri Tarihi**, Çev., Halil İnalçık, İstanbul, Varlık Yayınları, 1961.
- Norden, Eric: "The Playboy Interview: Marshall McLuhan", *Playboy*, Çevrimiçi: <http://www.columbia.edu/~log2/mediablogs/McLuhanPBinterview.htm> 1969, [2004 10.10.].
- Olson, David R.: **McLuhan on Literacy: "Bringing Language into line with Print"**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1982.
- Ong, Walter J.: **Ramus and Talon Inventory**, Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- : **Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason**, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

- Özcan, Zeki: **Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma**, İstanbul, Alfa, 1999.
- Pefanis, Julian: **Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard**, Durham, Duke University Press, 1991.
- Peterson, Eugene H.: "Apocalypse: The Medium is the Message," **Theology Today**, 1969.
- Phelan, John M.: **Mediaworld: Programming the Public**, New York, Seabury Press, 1977.
- Philosophie und Kunst: Jean Baudrillard; eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag**, Berlin, Merve, 2005.
- Piaget, Jean: **Yapısalcılık**, Çev., Füsün Akatlı, Ankara, Dost Kitabevi, 1982.
- Pickering, Mary: "Auguste Comte and the Saint-Simonians," **French Historical Studies**, C. 18, No. 1, 1993.
- Pickles, Doroty: **France**, London, Oxford University Press, 1964.
- Pivcevic, Edo: **Husserl and Phenomenology**, London, Hutchinson University Library, 1970.
- Plant, Sadie: **The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age**, London, Routledge, 1992.
- Pool, Ithiel de Sola ve Eli M. Noam: **Technologies Without Boundaries: on Telecommunications in a Global Age**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Poster, Mark: **Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser**, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- : **Foucault, Marxism and History**, Cambridge, Polity Press, 1984.
- : **The Second Media Age**, Cambridge, Polity Press, 1995.
- : "Semiology and Critical Theory: From Marx to Baudrillard," **Boundary 2**, C. 8, No. 1, 1979, s. 275-288.
- Postman, Neil: **The Disappearance of Childhood**, New York, Delacorte Press, 1982.
- : **Technopoly: The Surrender of Culture to Technology**, New York, Vintage Books, 1992.
- : **Teknopoli**, Çev., Mustafa Emre Yılmaz, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2004.
- Priest, Stephen: **Merleau-Ponty**, London, Routledge, 1998.

- Proto, Francesco: **Jean Baudrillard: Simulacra in Architecture**, London, Academy Editions, 2003.
- Rajan, Tilottama: **Deconstruction and the Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard**, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Revol, Jean ve Jean Baudrillard: "Entretien: Vivian Forrester," **Jean Revol: peintures, dessins**, France, Editions Feudon-Béarn, 1981, s. 80 p.
- Richman, Michèle: "Anthropology and Modernism in France: From Durkheim to the *Collège de sociologie*," **Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text**, Ed., Marcy Manganaro, Princeton, Princeton University Press, 1990, s. 183-215.
- Ritzer, George: **Metatheorizing in Sociology**, Lexington, Lexington Books, 1991.
———: **Sociological Theory**, New York, The McGraw-Hill, 1992.
- Rogers, Everett M.: "The Extensions of Men: The Correspondence of Marshall McLuhan and Edward T. Hall," **Mass Communication & Society**, C. 3, No. 1, 2000, s. 117-135.
- Rojek, Chris ve Bryan S. Turner: **Forget Baudrillard?** London & New York, Routledge, 1993.
- Rosenbaum, Robert A.: **The Penguin Encyclopedia of American History**, New York, Penguin Books, 2003.
- Rosenthal, Raymond: **McLuhan: Pro & Con**, New York, Funk & Wagnalls, 1968.
———, Ed., **McLuhan: Pro&Con**, Baltimore, Penguin Books, 1969.
- Ross, Alexandr: "The High Priest of Pop Culture," **Macleans Magazine**, 1965.
- Sahlins, Marshall: **Stone Age Economics**, Somerset, Aldine Transaction, 1972.
- Santrac, Aleksandar S.: **The Deconstruction of Baudrillard: the "Unexpected Reversibility" of Discourse**, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2005.
- Sartre, Jean-Paul, Alexandre Astruc ve Michel Contat: **Sartre by Himself**, New York, Urizen Books, 1978.
- Sartre, Jean Paul: **Varoluşçuluk: Existentialisme**, Çev., Asım Bezirci, İstanbul, Yazko.
- Sarup, Madan: **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev., A. Baki Güçlü, Ankara, Ark Yayınları, 1995.

- Saussure, Ferdinand de: **Course in General Linguistics**, Çev., Roy Harris. Ed., Charles Bally, Albert Sechehaye ve Albert Riedlinger, 3. ed., La Salle, Illinois, Open Court, 1989.
- Saussure, Ferdinand de: **Genel Dilbilim Dersleri I**, Çev., Berke Vardar, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976.
- Sazbon, José, Ed., **Análisis de Marshall McLuhan**, 2. bs., Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972.
- Schenker, Daniel: **Wyndham Lewis, Religion and Modernism**, Tuscaloosa & London, University of Alabama Press, 1992.
- Schickel, Richard: "Marshall McLuhan: Canada's Intellectual Comet", **Harper's**, Kasım 1965.
- Schiller, Dan: **Theorizing Communication: A History**, Cary, NC, Oxford University Press, 1996.
- Schmidt, James: "Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift'i Nasıl Yanıtladı?" Çev., Fahrettin Altun, **Toplumbilim**, No. 11, 2000.
- : "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn and the Mittwochsgesellschaft," **Journal of the History of Ideas**, C. 50, No. 2, 1989.
- Scott, David H. T.: **Semiologies of Travel: from Gautier to Baudrillard**, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2004.
- Seale, Patrick ve Maureen McConville: **French Revolution 1968**, London, Penguin Books, 1968.
- Sezer, Baykan: **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Silverman, Maxim: **Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society**, London & New York, Routledge, 1999.
- Smart, Barry: **Michel Foucault**, Florence, Routledge, 2002.
- Sözen, Edibe: **Söylem: Belirsizlik, Mübadele, Bigi/Güç, Refleksivite**, İstanbul, Paradigma, 1999.
- Stamps, Judith: **Unthinking Modernity: Innis, McLuhan, and the Frankfurt School**, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1995.

- Stearn, Gerald Emanuel: **Pour ou contre McLuhan**, Çev., G. Durand ve Y. Petillon, Paris, Seuil, 1969.
- Stearn, Gerald Emmanuel: “Conversations with McLuhan”, **Encounter**, Haziran 1967.
- , Ed., **McLuhan: Hot & Cool**, New York, Signet Books, 1969.
- Stearns, William ve William Chaloupka: **Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics**, Basingstoke, Macmillan, 1992.
- Steiner, George: “Orpheus with his Myths,” **Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero**, Ed., E. Nelson Hayes ve Tanya Hayes, London, The M.I.T. Press, 1970, s. 170-184.
- Stuath, G. ve B. S. Turner: **Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklık ve Şiddet**, Ankara, Ark Yayınları, 1995.
- Talbott, John: “French Public Opinion and the Algerian War: A Research Note,” **French Historical Studies**, C. 9, No. 2, 1975, s. 354-361.
- Tarakçı, Muhammet: **St. Thomas Aquinas**, İstanbul, İz Yayınları, 2006.
- Taylor, Charles: **Theories of Meaning: Two Theories of Meaning in the Western Tradition and their Relation to Communication and Society**, Toronto, McLuhan Program in Culture and Technology University of Toronto, 1983.
- Theall, Donald F.: **The Medium is the Rear View Mirror: Understanding McLuhan**, Montreal & London, McGill University Press, 1971.
- Times, New York: “Columbia Lists Education Talks”, **The New York Times**, 13 Kasım 1955.
- : “World Parley on City Planning Calls for Drive to Avert Chaos”, **The New York Times**, 14 Temmuz 1963.
- Tiryakian, Edward A.: “Emile Durkheim,” Çev., Ceylan Tokluoğlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ed., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, Ayraç, 1997.
- Toynbee, Arnold J.: **Experiences**, New York, Oxford University Press, 1969.
- : **Hatıralar: Tecrübelerim**, Çev., Şaban Bıyıklı, İstanbul, Klasik Yayınları, 1969.
- Trevelyan, Sir George Otto: **The Life and Letters of Lord Macaulay**, Oxford, Oxford University Press, 1978.

- Tuna, Korkut: **Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Turner, Wallace: “Understanding McLuhan, by Him”, **The New York Times**, 22 Kasım 1966.
- Ugar, Steven: “Barthes, Roland,” **Encyclopedia of Contemporary French Culture**, Ed., Alex Hughes, London, Routledge, 1998.
- Underhill, Frederic: **Post-literate Man and Film Editing: An Application of the Theories of Marshall McLuhan**, Boston, Boston University School of Public Communication, 1964.
- Vardar, Berke: **Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları**, Yeni İnsan Yayınları, Tarihsiz.
- Vardar, Deniz: **Aşırı Sağdan Popülist Radikal Sağa: Fransa Örneği**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2004.
- Walker, Dean: “McLuhan Explains the Media,” **McLuhan: Hot & Cool**, Ed., Gerald Emmanuel Stearn, New York, Signet Books, 1969.
- Wallerstein, Immanuel: **Liberalizmden Sonra**, Çev., Erol Öz, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.
- Weber, Max: **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, İstanbul, Hil Yayınları, 1997.
- West, Rebecca Dame D. B. E.: **McLuhan and the Future of Literature**, London, Oxford University Press, 1969.
- White, Leslie: **The Science of Culture: A Study of Man and Civilization**, New York, Grove Press, 1949.
- Williams, Raymond: **The Politics of Modernism**, London, Verso, 1989.
- Wilmott, Glenn: **McLuhan, or Modernism in Reverse**, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- Winston, Brian: “Tyrell's Owl: The Limits of the Technological Imagination in an Epoch of Hyperbolic Discourse,” **Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique after Postmodernism**, Ed., Barbara Adam, London, UCL Press, 1995.
- Wolfe, Tom: “What If He is Right?” **McLuhan: Hot & Cool**, Ed., Gerald Emanuel Stearn, New York, Signet Book, 1969.

Young, Robert: **Beyaz Mitolojiler**, Çev., Can Yıldız, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2000.

Zaretsky, R. D.: “Jacques Maritain,” **Historical Dictionary of World War II France: The Occupation, Vichy, & the Resistance, 1938-1946**, Ed., Bertram M. Gordon, Oxford, Greenwood Publishing, 1998.

Zurbrugg, Nicholas, Ed., **Jean Baudrillard: Art and Artefact**, London, Sage Publications, 1997.

ÖZGEÇMİŞ

Fahrettin Altun, 1976 yılında Stuttgart-Aalen’de doğdu. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü (1998) mezunu. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde yüksek lisans (2000) yaptı. 2002-2003 öğretim yılında Siyaset Bilimi Bölümü’nün daveti ile Utah Üniversitesi’nde, misafir araştırmacı olarak bulundu. Sosyal teori, çağdaş Türk düşüncesi ve uluslararası ilişkiler alanlarında çeşitli makaleleri yayımlandı. **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş** (İstanbul: Küre, 2. ed., 2005) isimli kitabı kaleme aldı. **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (İstanbul: İletişim, 2004), **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar** (İstanbul: Kaknüs, 2005) ve **Küresel Güçler** (İstanbul: Küre, 2005) isimli kitapların ortak yazarlarındandır.