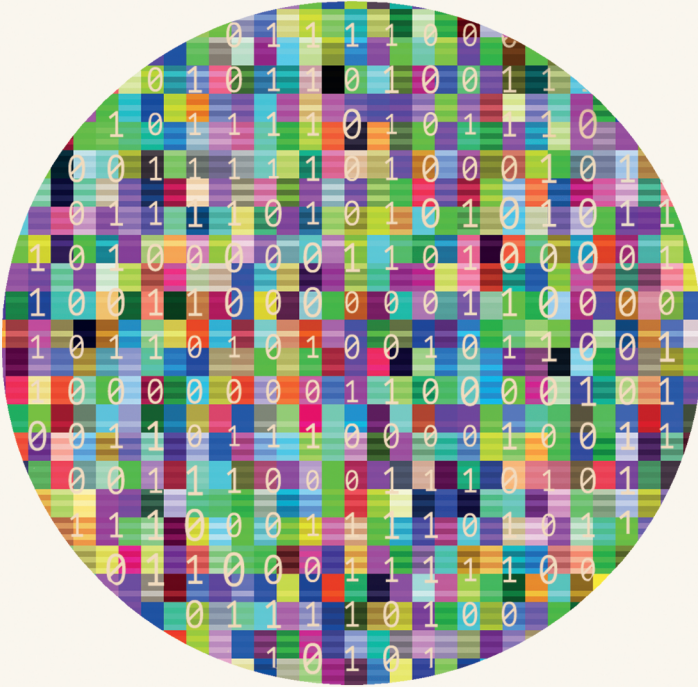


Teknoloji, Kültür, Uzam, Zaman

Eleştirel Yaklaşımlar



Editörler:

Mutlu Binark ve şle Karataş zaydın

TEKNOLOJİ, KÜLTÜR, UZAM, ZAMAN
ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR

Editörler

Mutlu Binark ve Şule Karataş Özaydın

Teknoloji, Kültür, Uzam, Zaman – Eleştirel Yaklaşımlar

Ocak 2026

ISBN 978-605-74852-9-8

Editörler

Mutlu Binark ve şle Karataş zaydın

Kapak Tasarımı ve Dizgi

Esra zgr

Hakları Yazarlara Aittir.

Tüm içerik

Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License

Atıf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisans
altındadır.



41. Sk. No:1 / 2 Eryaman-Etimesgut / Ankara

+90 312 230 1560

bilgi@alternatifbilisim.org

<http://www.alternatifbilisim.org>

İçindekiler

Neden Teknoloji, Kültür, Uzam ve Zaman Derdimiz?

Mutlu Binark ve Şule Karataş Özaydın vi

Lewis Mumford’un “Makineleri”ni İletişim Çalışmaları Açısından
Düşünmek

B. Umur Yıldırım..... 1

İletişim, Kültür ve Teknoloji: James Carey’nin Kuramsal Mirası

Semih Hakkı Öz.....28

Neil Postman’da Medya Epistemolojisi ve Kültüre Etik Çağrı

Pelin Büyükgaga Birlik.....48

Joshua Meyrowitz: Araç Teorisi Üzerinden Elektronik Medyanın
Etkilerini Okumak

Şule Karataş Özaydın.....81

Jacques Ellul’de İletişim Sorunu: Teknik, İmge ve Söz Bağlamında
Özgürlüğün Diyalektiği

Esra Özgür105

Ağlarla Örülü Bedenler: Mark Poster'ın Medya-Kültür-Teknoloji Düşüncesine Disiplinlerarası Bir Yaklaşım	
Sinem Yankı Özcan	136
Günümüz Dünyasına Byung Chul Han'ın Penceresinden Bakmak	
Hakan Erdal	172
Hartmut Rosa'nın Sosyal Hızlanma Çağında Yabancılaşma Teorisi ve Rezonans Kavramsallaştırması	
Hakan Soner Şener	195
Jonathan Crary'de Değişen Görme ve Zaman	
Aybüke Doğan	217
Yazarlar Hakkında.....	238

Neden Teknoloji, Kültür, Uzam ve Zaman Derdimiz?

Mutlu Binark ve Őle Karataş zaydın

Bu alıőma Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı'nda İLT 734 kodlu Yeni Medya Sosyolojisi adlı doktora dersine temellenmektedir. Ders 2015 yılında ilk kez açıldı. Ders yeni iletişim teknolojileri alanında önemli katkılar veren kuramcılar ilk kaynaktan okunmasını, teknoloji, kültür, uzam ve zamanın bu kuramcılar tarafından nasıl ele alındığını kavramayı amaçlıyor ve günümüze bu kavramsallaőtırmaların nasıl taőınabileceėini tartışmayı hedefliyordu. Dersin ilk öğrencileri şu anda kendi alanlarında nitelikli araştırmalara imza atan doktorlar. 2015 yılından bu çalışmanın tamamlanmasına değin bir on yıl geçmiş bulunmakta. Üniversitelerin neoliberal üretim koőullarından etkilendiği, zaman ve ekonomik sermaye baskısı altında bilimsel üretimin performans göstergesine dönüştüğü dönemde, bu çalışmanın "yavaşlığı", akademide yeni yeni tartışılmaya baőlanan "yavaş akademi" (*slow academia*) kavramı ve konumuyla da ilişkilidir. "Yavaş akademi" kavramı, günümüz yükseköğretim sisteminde zaman ve yaratıcı emek deneyiminde ortaya çıkan sorunları ele alan bir yaklaşımdır. Alman sosyolog ve eleştirel kuramın günümüzde önemli temsilcilerinden Hartmut Rosa "sosyal hızlanma" (*social acceleration*) kuramında, modern toplumların teknolojik hızlanma, sosyal değişimin hızlanması ve yaşam temposunun

hızlanması olmak üzere üç ana ekseninde hızlandığını belirtir. Bu hızlanma, kapitalizmin ürettiği an'ı dolu dolu yaşamak arzusu tarafından sürekli geliştirilir ve arttırılır. Ulaşım, iletişim ve üretim teknolojilerindeki sürekli artan hız (örneğin, internetin ve veri indirme hızının artması, izleme deneyiminin hızlandırılması vb.) an'a ilişkin deneyimizi kalıcı olmaktan uzaklaştırır. İçerikler hızla üretilip tüketilir hale gelir. Kültürel pratiklerin, toplumsal kurumların, değerlerin ve enformasyon/veri setlerinin eskiye oranla çok daha hızlı bir şekilde değişmesi ise bireylerin "geçmiş" ve "gelecek" ile kurduğu ilişkiyi zorlaştırır. Gündelik yaşam temposundaki artış, birim zamanda daha fazla iş yapma zorunluluğunu ve *multitasking*'i getirir. Böyle bir yapıda, bireyler, sadece sahip olduklarını koruyabilmek veya mevcut konumlarını kaybetmemek için bile sürekli daha hızlı koşmak/eylemek zorunda kalırlar. Bu, bir ilerleme duygusu yerine, amaçsız bir tempoda boğulma ve yabancılaşma (*alienation*) duygusuna neden olur. Yabancılaşma, dünyayı kontrol etme ve nesneleştirme arzusunun sonucudur. Kontrol altına alınmaya çalışılan dünya, bireye "ses vermeyi" bırakır, cansız ve sömürülmesi gereken bir nesne haline gelir. Tam bu noktada Rosa, hızlanmanın neden olduğu yabancılaşmaya karşı bir panzehir olarak rezonans kavramını önerir. Rezonans, bireyin dünya ile canlı ve karşılıklı bir ilişki kurması demektir. Rosa'nın önerdiği şekliyle, rezonans deneyimi, tahakküm pratiklerinin ötesindeki şeylere, dünyanın kontrol edilemezliğine açık olmayı gerektirir. Bunun için bireyin dünyayı fethetme ve sömürme arzusundan vazgeçmesi gerekir.

"Yavaş akademi" de toplumun her alanında görülen hızlanma eğilimine karşı bir duruş sergileyerek, daha düşünceli, derinlemesine ve sürdürülebilir bir akademik pratiği savunur. Kavram temel olarak, akademisyenlerin zamanı sonlu ve sürekli tükenen, görevleri tamamlamak için asla yeterli olmayan bir kaynak olarak deneyimlemesi durumundan ortaya çıkan "zaman tükenmesi semptomunu" toplumsal ve siyasal bir sorun olarak tartışmaya açar. Bilimsel araştırma sürecinin yavaş, mekanik olmayan, düz çizgisel ve öngörülebilir ritimlerle ilerlemeyen, tam tersine döngüler üreten yönlerini vurgular. "Yavaş akademi" için önemli olan hız ve hızlanma değil, öznenin sosyal, ekonomik ve kültürel olarak yaratılan

hız üzerinde farkındalık oluşturmaktadır. Böylece özne momentler üzerine farkındalığını geliştirir, zaman ve uzam üzerinde tahakküm kurma anlayışı yerine, yaşamı anlamlı kılan ve karşılıklı dönüşüm sağlayan rezonans anlarına yer açabilir, yaşamın döngüsellliğini ve ilişkiselliğini kavrayabilir. Bu durum öznenin yeniden öğrenmesi, şeylerle yeniden tanışması ve karşılıklı bağımlılıkları yeniden örmesi anlamına gelir. Yaşamın içinde şeylerle yeniden tanışmak, Byung-Chul Han'ın vurguladığı üzere, dünyayı görünür kılar; yaşama dayanak sağlar. Şeylerin varlığı ve onlarla kurulan ilişki özneyi güçlendir ve tüketim yerine kullanmaya, deneyime ve hikayeye vurgu yapar.

Bu derleme çalışmasında yer alan yazılar Türkiye'deki akademik yazında çalışmaları hak ettikleri bilimsel derinlikte ele alınmayan iletişim ve eleştirel kuramcılar teknoloji, kültür, zaman ve uzam kesişimde tartışırken bir yandan da bilgi üretenlerin birlikte eylemesine ve kolektif zekânın üretilmesine vesile oldu. Kuramcılarının birlikte değerlendirilmesi ve üretimin karşılıklı bağımlılığı, çalışmayı yavaşlattı. Ancak, yukarıda da ifade edildiği üzere, derlemenin ve derlemeye yazıları ile katkı veren akademisyenlerin çağın ruhunu oluşturan "hız" a karşı duruşu, birlikte üretmeye ve yeniden öğrenme sürecine açık olmaya temellenmekteydi. Hız toplumunda verinin ve verileştirmenin beğeniden ve duygulanımlara değin kendimiz ve toplumsal çevremizle kurduğumuz ilişkileri etkilediği bu dönemde, yeni iletişim araçlarının zaman ve uzam algımız ile bunların düzenlenmesi üzerindeki rollerini Mumford, Ellul, Postman, Meyrowitz, Carey, Poster, Han, Rosa ve Cray üzerinden tartışmak, güncel olgular ve sorunların tarihsel sürekliliğini göstermesi açısından da önemli. Bu anlamda derlemenin tüm yazıları bu düşünürlerinin iletişim teknolojilerinin zamanı hızlandırmasının, uzamı daraltmasının ve yahut erişilebilir kılmasının insanın tahayyül dünyasında, bilişinde, hikaye anlatıcılığında, toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlerde yarattığı olumsuz etkileri alması da manidardır.

Derlemede yer alan yazıları sırasıyla tanıtacak olursak, derlemenin ilk bölümü, B. Umur Yıldırım tarafından kaleme alındı ve "*Lewis*

Mumford'un 'Makineleri'ni İletişim Çalışmaları Açısından Düşünmek" başlığını taşımaktadır. Yıldırım bu yazısında, Lewis Mumford'u iletişim çalışmalarının entelektüel geleneğinde önemli ancak yeterince takdir edilmeyen bir isim olarak bizlere tanıtmaktadır. Mumford'un "makine ideolojisi" kavramını ve teknolojik gelişimin üç aşamalı tarihini (*eoteknik*, *paleoteknik* ve *neoteknik*) detaylı inceleyen Yıldırım, Mumford'un teknolojiyi yalnızca ilerlemenin bir aracı olarak değil, insan bilincini, kültürünü ve sosyal organizasyonunu şekillendiren bir güç olarak nasıl anladığını gözler önüne sermektedir. Yıldırım, Mumford'un insan merkezli yaklaşımının teknolojik determinizme karşı çıktığını ve makine ideolojisi yerine yaşam ve ahlaki değerlerin hizmetinde teknolojiyi ustaca kullanmanın gerekliliğini vurguladığını belirtmektedir. Mumford'un görüşlerini Harold Innis ve Marshall McLuhan gibi daha sonraki medya teorisyenleriyle ilişkilendirerek, bu bölüm onu daha geniş medya ekolojisi geleneği içinde konumlandırmaktadır. Son olarak Yıldırım, yapay zekâ ve otomasyonun hakim olduğu bir çağda Mumford'un düşüncesinin devam eden geçerliliğini göstermekte ve okuyuculara, iletişimin özünün teknolojik dönüşümün ortasında insan ruhunun korunmasında kök salmış olduğunu hatırlatmaktadır.

Derlemedeki ikinci yazı, Semih Hakkı Öz'e ait ve "*İletişim, Kültür ve Teknoloji: James Carey'nin Kuramsal Mirası*" başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, James William Carey'nin iletişim teorisi üzerindeki kalıcı etkisini, özellikle de iletişimi salt enformasyon aktarımı değil, paylaşılan anlam süreci olarak yeniden tanımlayan sembolik ve ritüel iletişim modelini derinlemesine incelemektedir. Öz, Carey'nin zaman, mekân ve sosyal ilişkiler algısını yeniden şekillendiren dönüştürücü bir araç olarak telgraf üzerine düşüncelerini tarihsel bağlamında konumlandırmakta ve Carey'nin düşünceleri ile Innis tarafından başlatılan medya ekolojisi geleneği arasındaki sürekliliği vurgulamaktadır. Carey'nin iletişimin sosyal, politik ve kültürel etkilerine odaklanmasını izleyerek, yazar onun teknolojik determinizmi reddetmesini ve medyayı kültürel üretimin mekânları olarak anlamakta ısrarına dikkat çekmektedir. Öz, çalışmasının sonunda Carey'nin çerçevesini dijital çağa yaratıcı bir şekilde genişleterek

yorumlayıcı çıkarımlarda bulunmakta ve Carey'nin yaklaşımının internet ve sosyal medya platformlarının hem özgülleştirici hem de sorunlu yönlerini açıklayabileceğini öne sürmektedir. Yankı odaları, filtre balonları, medya okuryazarlığı ve demokratik katılım gibi konular Carey'nin bakış açısıyla yorumlanarak, onun kuramsal mirasının günümüz iletişim teknolojilerini analiz etmek için hala geçerli olduğunu gözler önüne sermektedir.

Derlemenin üçüncü bölümünü Pelin Büyükgaga Birlik tarafından yazılan "*Neil Postman'da Medya Epistemolojisi ve Kültüre Etik Çağrı*" başlıklı yazı oluşturmaktadır. Büyükgaga Birlik yazısında, Neil Postman'ın medya ekolojisi geleneği içinde bir eğitimci ve medya eleştirmeni olarak bıraktığı ikili mirası kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Bu bölüm, Postman'ın sadece bu entelektüel geleneğin önde gelen bir figürü olmakla kalmayıp, aynı zamanda *medya ekolojisi* kavramını ortaya atan ve bunu organize bir akademik çalışma alanı haline getiren kişi olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, incelemesini Postman'ın teknoloji eleştirisiyle sınırlamak yerine, onun pedagojik yönelimini ön plana çıkararak, medyanın ahlaki ve bilişsel etkileri konusundaki endişesinin, hümanizm kökenli bir eğitim felsefesinden nasıl ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Bu bölüm, Postman'ın eğitim ve iletişim üzerine McLuhan'ın fikirleriyle ilk etkileşiminden, kültürün değerlerini ve özerkliğini teknolojinin mantığına teslim etme riski taşıdığı konusunda uyarıda bulunduğu olgun düşüncelerine kadar, entelektüel gelişimini ustalıkla takip etmektedir. Büyükgaga Birlik, Postman'ı Neo-Luddit perspektifinde, gerici bir figür olarak değil, iletişim araçlarının hâkim olduğu bir çağda etik ve kültürel dengeyi yeniden kurmaya çalışan bir düşünür olarak konumlandırmaktadır. Postman'ın teknolojinin mitleştirilmesine yönelik eleştirisinin, eğitim, medya okuryazarlığı ve insan değerlerini kamusal yaşamda yeniden merkeze yerleştirmek için etik bir çağrı işlevi gördüğünü vurgulamaktadır. Büyükgaga Birlik'in okuması, Postman için sorunun teknolojinin kendisi değil, insanlığın teknolojiye eleştirel olmayan bir şekilde boyun eğmesi olduğunu hatırlatmaktadır. Bu mesaj, günümüzün dijital kültüründe daha da acil bir şekilde yankı bulmaktadır.

Kitabın odak noktasını teknoloji eleştirisinden sosyal deneyimin yeni-
den yapılanmasına yönelten Şule Karataş Özaydın, “Joshua Meyrowitz:
Araç Teorisi Üzerinden Elektronik Medyanın Etkilerini Okumak” başlıklı
dördüncü bölümde, Joshua Meyrowitz’in araç teorisi çerçevesinden
elektronik medyanın birey, toplum ve uzam arasındaki ilişkileri nasıl
dönüştürdüğünü tartışmaktadır. Meyrowitz’i Innis ve McLuhan’ın
önemli bir halefi olarak konumlandıran Karataş Özaydın, Meyrowitz’in
medyanın biçimlendirici gücünün farkına erken yaşlarda vardığını ve ile-
tişim araçlarının fiziksel, duysal ve yapısal özellikleri nedeniyle sosyal
etkileşimi, rol ilişkilerini ve kültürel algı kalıplarını yeniden şekillendir-
diğini vurgulamaktadır. Bu bölüm, Meyrowitz’in elektronik medyanın
mekânsal sınırları ortadan kaldırdığı, kamusal ve özel yaşam arasındaki
ayrımı bulanıklaştırdığı ve eğitim uygulamalarını ve sosyal davranışları
değiştirdiği yönündeki argümanı üzerinden temellenmektedir. Karataş
Özaydın, Meyrowitz’in gözetim, görünürlük ve dijital yakınsama
kavramlarına ilişkin öncü saptamalarını öne çıkararak, bu kavrayışların
günümüzü dijital kültür tartışmalarına yalnızca katkı sunmakla kalmayıp,
aynı zamanda bu tartışmaların eleştirel çerçevesini genişletebileceğini
göstermektedir.

Bu derlemenin beşinci bölümü, Esra Özgür tarafından kaleme alınan
“Jacques Ellul’da İletişim Sorunu: Teknik, İmge ve Söz Bağlamında Özgürlüğün
Diyalektiği” başlıklı yazıdan oluşmaktadır. Bu bölüm, Jacques Ellul’ün
teknolojik topluma eleştirel yaklaşımını ve bunun insan özgürlüğü ve ile-
tişimi üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemektedir. Özgür, Ellul’ün
düşüncesini sosyolojik ve teolojik çalışmaları arasındaki gerilim içinde
konumlandırarak, onun teknoloji hakkındaki tahlillerinin, insan irade-
sine ilişkin ahlaki ve manevi sorgulamalarından ayrı düşünülemeyeceğini
ifade etmektedir. Yazıda, Ellul’ün teknik verimlilik mantığının baskısı
altında kalan modern bireylerin, güvenlik ve rahatlık karşılığında özgür-
lüklerinden adım adım vazgeçerek kendilerini sistemlerin ve uzmanların
yönlendirmesine izin verdikleri yönündeki tespitinin altı çizilmektedir.
Özgür, teknolojinin düzen ve istikrar yanılması yaratırken, gerçekte
bağımlılığı derinleştirdiği ve eleştirel düşünceyi zayıflattığına dair

Ellul'ün görüşlerini ön plana çıkarmaktadır. Yazar, Ellul'ün eleştirisini günümüz dijital ortamına taşıyarak; otomasyon, algoritmalar ve yapay zekâ gibi aracılı sistemlerin diyalog ve düşünme süreçlerinin yerini aldığına dikkat çekmektedir. Ellul'ün "sözü" yeniden keşfetme ve belirsizliği özgürlüğün bir koşulu olarak görme çağrısını temel alan bu bölüm, teknolojik kontrolün giderek daha fazla hakim olduğu bir çağda insan iradesini ve eleştirel bilinci geri kazanmanın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

Bu derlemenin altıncı bölümü, Yankı Özcan tarafından yazıldı ve *"Ağlarla Örümlü Bedenler: Mark Poster'ın Medya-Kültür-Teknoloji Düşüncesine Disiplinlerarası Bir Yaklaşım"* başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, Mark Poster'ın dijital çağda teknoloji, kültür ve öznellik arasındaki ilişkileri nasıl yeniden tanımladığını zengin ve çok boyutlu bir tartışmayla ele almaktadır. Özcan, Poster'ı eleştirel teori ile postyapısalcılık arasında köprü kuran önemli bir teorisyen olarak sunmakta ve geleneksel iletişim modellerinin ötesine geçerek, teknolojik sistemler içinde özneleştirme süreçlerini ve kimlik oluşumunu ön plana çıkaran bir medya teorisine doğru ilerleme çabasına vurgu yapmaktadır. Bu bölüm, Poster'ın enfomasyon kipi, süperpanoptikon ve elektronik çağrılma gibi kavramlarla ifade ettiği kavramsal çerçevesinin, dijital kültürde bireyin dönüşümünü nasıl ortaya koyduğunu göstermektedir. Özcan, Poster için birey, kimlik, benlik ve özne gibi kavramların birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır, zira modernitenin birleşik ve rasyonel öznesi, söylem içinde sürekli olarak müzakere edilen parçalanmış, akışkan kimliklere yol açmaktadır. Bu görüşe göre, dijital medya sadece insanları birbirine bağlamakla kalmaz, aynı zamanda varoluşun deneyimsel boyutlarını (mekân, zaman, beden ve zihin) temelden yeniden şekillendirerek, ağ ortamlarında aynı anda hem oluşturulan hem de dağılan özneler üretmektedir. Bu bölümde ayrıca Poster'ın Heidegger ile entelektüel diyalogu ele alınarak, bu bağlantının Poster'ın teknoloji tartışmasını daha geniş bir felsefi tarih bağlamına nasıl oturttuğu gösterilmektedir. Özcan, sonuca varırken Poster'ın fikirlerini günümüzün algoritmik ve veri odaklı bağlamlarına genişleterek, Poster'ın teorik çerçevesinin dijital çağda kimlik,

iktidar ve kültürel dönüşüm konusunda nasıl değerli katkılar sunmaya devam ettiğinin altını çizmektedir.

Derlemenin yedinci bölümünde, “Günüümüz Dünyasına Byung Chul Han’ın Penceresinden Bakmak” başlıklı yazısıyla Hakan Erdal, Byung-Chul Han’ın neoliberalizm, dijitalleşme ve modern tüketim kültürüne yönelik eleştirilerini kapsamlı ve derinlemesine tartışmaktadır. Erdal, Han’ı geç modernitenin psikolojik ve sosyal patolojilerini teşhis eden muhalif bir düşünür olarak konumlandırmakta ve neoliberal gücün kendini sömürme ve gönüllü itaat yoluyla nasıl işlediğini anlamak için anahtar araçlar olarak psikopolitika ve şeffaflık ideolojisi kavramlarını kullandığını ifade etmektedir. Bu bölüm, Han’ın modern bireyi, kendinden izole, performans odaklı ve gerçek sosyal bağlardan kopuk, hem kendisinin efendisi hem de hizmetkarı olarak nasıl kavramsallaştırdığını ortaya koymaktadır. Erdal, Han’ın zaman ve mekân üzerine düşüncelerini vurgulayarak, neoliberal kültürün hızlanma ve üretkenlik baskısının ritüelleri, derinliği ve kolektif anlamı nasıl aşındırdığını göstermektedir. Ayrıca, güzellik ve sanatın metalaştırıldığı ve dönüştürücü potansiyelinden yoksun bırakıldığı estetik üzerine Han’ın eleştirisini de öne çıkarmaktadır. Han’ın anlam ve topluluğu yeniden keşfetmeyi sağlayan tefekkür, yavaşlık ve ritüel yoluyla direniş çağrısı dikkat çekmektedir. Han’ı, yaşadığımız hız, şeffaflık ve performans toplumuna karşı farkındalık çağrısı yapan bir düşünür olarak sunan bu bölüm, Han’ın çalışmalarını dijital çağın krizlerine yönelik hem bir teşhis hem de bir çare olarak çerçevelemektedir.

Derlemenin sekizinci bölümü, Hakan Soner Şener tarafından kalem alınan “Hartmut Rosa’nın Sosyal Hızlanma Çağında Yabancılaşma Teorisi ve Rezonans Kavramsallaştırması” başlıklı yazıdan oluşmaktadır. Bu bölümde, Rosa’nın moderniteye yönelik eleştirel yaklaşımı, sosyal hızlanma, yabancılaşma ve rezonans gibi birbiriyle bağlantılı kavramlar üzerinden incelenmektedir. Şener, Rosa’yı Marx, Adorno ve Honneth gibi düşünürlerin entelektüel mirasını temel alarak, dünyayla olan ilişkimizin sosyolojisini formüle eden çağdaş Eleştirel Teori’nin en özgün seslerinden

biri olarak sunmaktadır. Bu bölüm, Rosa'nın teknolojik, sosyal ve kültürel hızlanmanın modernitenin belirleyici gücü olduğu ve hem ilerleme hem de yabancılaşma yarattığı savını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, yabancılaşma, sürekli hareket ve ayak uydurma zorunluluğuyla yönlendirilen bir toplumun kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Şener, Rosa'nın umut verici bir yanıt olarak önerdiği rezonans kavramını ön plana çıkartmaktadır. Rosa'ya göre rezonans, dünyanın bizimle konuştuğu, karşılıklı bir etkileşim ve dönüşüm içinde olduğumuz bir ilişki biçimi olarak geç modern insanı yabancılaşmadan kurtaracak bir alternatif sunmaktadır. Rosa'nın düşüncelerini "iyi yaşam" üzerine daha geniş tartışmalarla ilişkilendiren yazar, rezonansın moderniteden bir geri çekilme değil, algının yeniden yönlendirilmesi olduğunu, hız ve performans baskısı altında derinliği, karşılıklılığı ve duyarlılığı yeniden keşfetmeye davet ettiğini belirtmektedir. Sonuç olarak, bu bölüm Rosa'nın düşüncesini hem bir eleştiri hem de günümüz için yapıcı bir görüş olarak ortaya koymakta ve modernitenin krizini yenilenme fırsatı olarak yeniden hayal edebileceğimiz bir bakış açısı sunmaktadır.

Aybüke Doğan tarafından kaleme alınan ve "*Jonathan Crary'de Değişen Görme ve Zaman*" başlığını taşıyan bu derlemenin dokuzuncu ve son bölümü, geç kapitalizmde teknoloji, görme ve zaman üzerine eleştirel bir değerlendirmeye kitabı sonlandırmakta. Doğan, Jonathan Crary'yi, *camera obscura* ile başlayan ve dijital ekranla doruğa ulaşan görme rejimlerinin özneliliği ve sosyal ilişkileri nasıl yeniden şekillendirdiğini izleyen eleştirel bir düşünür olarak ele almaktadır. Bu bölüm, Crary'nin, 19. yüzyıl gözlemcisinin *camera obscura*'nın kapalı alanı içinde içe dönük, yansıtıcı bir görme eylemi gerçekleştirirken, günümüz iletişim teknolojilerinin dikkati disipline eden, algıyı dışsallaştıran ve görmeyi ekonomik kontrol mekanizmasına dönüştüren yeni bir görme rejimi ürettiği yönündeki iddiasını vurgulamaktadır. Doğan, Crary'nin yirmi birinci yüzyıl kapitalizminin mantığının yalnızca görsel değil, zamansal olduğu yönündeki görüşünü dile getirmektedir: 7/24 bağlantılılık koşullarında, dinlenme ve uyku bile üretkenliğe karşı direniş alanları haline gelmektedir. Doğan'ın yorumuna göre, Crary'nin eleştirisi teknolojinin kendisinden çok, teknoloji

aracılığıyla zamanı ve bireyi disipline eden kapitalist zorunluluklarla ilgilidir. Bölüm, Crary'nin yüz yüze iletişimin, ortak yaşam alanı kurmanın ve yaşanmış ritimlerin geri kazanılması çağrısını ön plana çıkararak sona ermektedir. Bu çağrı, uyku, gün doğumu ve gün ortası sohbetleri gibi basit eylemlerde somutlaşan politik bir uyanışı ifade etmektedir. Kitabın uygun bir epilogu niteliğindeki Doğan'ın bu yazısı, kitabın ana temalarını, teknoloji, kültür, uzam ve zaman, bir araya getirerek, yavaşlığı ve tefekkürü geri kazanmanın, hızlanan çağımızda en büyük özgürlük biçimi olduğunu okuyuculara hatırlatmaktadır.

Bir bütün olarak ele alındığında, *Teknoloji, Kültür, Uzam, Zaman – Eleştirel Yaklaşımlar* başlıklı kitapta yer alan bu yazılar, teknolojik dönüşüm ve sosyal deneyimin iç içe geçmiş merceklerinden modernitenin değişen koşullarının izini sürüyor. Mumford'un makine ideolojisine yönelik hümanist eleştirisinden Crary'nin geç kapitalizmde görme ve zamansallık üzerine düşüncelerine kadar, her bölüm insanlarla teknoloji arasındaki ilişkinin hiçbir zaman sadece araçsal değil, varoluşsal ve politik olduğunu ortaya koyuyor. Bu analizlerin hepsinde ortak bir tema var: hızlanma ve soyutlama çağında anlam, irade ve politik yönelim arayışı. Burada bir araya gelen düşünürler, modernitenin krizinin yalnızca teknolojinin aşırılığıyla değil, rezonans, topluluk ve derinliğin aşınmasıyla da tanımlandığını hatırlatıyor. Ancak bu krizin içinde yenilenme olasılığı da yatmaktadır. Dolayısıyla, teknoloji hakkında eleştirel düşünmek, yaşamak, idrak etmek ve bağ kurmak üzerine yeniden düşünmeyi gerektiriyor. Bu kitap, okuyucuları bu düşünceye yavaşça, dikkatle ve içinde yaşadığımız zamansal, mekânsal ve kültürel dünyalar hakkında yenilenmiş bir farkındalıkla dalmaya davet ediyor.

Derlemenin yayınlanmasındaki desteği ve özgün kapak tasarımı için Esra Özgür'e teşekkürü borç biliyoruz. Alternatif Bilişim Derneği de açık erişim ve açık bilim politikasına verdiği destek kapsamında bu çalışmayı e-kitap olarak yayınlamayı kabul etti. Derneğin özellikle yeni medya çalışmaları alanında literatüre bu bağlamda kazandırdığı çalışmalar takdire şayan. Derneğin açık erişim yayıncılığına verdiği bu destek,

uluslararası şirketlerin tekelinde olan indeksli dergi yayıncılığın bilimsel bir çalışmanın değerini belirlemesine, Türkçe dilinde yayının “değer görmediği” akademik atama ve yükseltme kriterlerine, nicelleştirilmiş akademik performans ve teşvik puanları değerlendirmesine karşı, epistemik bir tavır olarak görülebilir. Son olarak on yıla yayılan bu süreçte yazılarıyla katkı veren yazarlara teşekkür ederiz. Yazarlar, açık erişimde yer alan bu derlemeye katılarak, alternatif bilgi paylaşımı kanallarından birine de destek oldular. Böylece hâkim akademik yayıncılık dünyasında alternatif bir toplumsallık örneği sergilediler. Çalışmanın okuru bol olsun ve yeni medya sosyolojisi alanında teknoloji kültür uzam ve zaman kesişiminde kavramsal tartışmaları beslesin, diyoruz.

Ankara, Kasım 2025

Lewis Mumford’un “Makineleri”ni İletişim Çalışmaları Açısından Düşünmek

B. Umur Yıldırım

Lewis Mumford, tanımlaması ve yazdığı hacimli çalışmalar düşünüldüğünde sınırlandırılması da oldukça güç bir düşünür. Bugün Mumford ağırlıklı olarak kent üzerine yazdıklarıyla biliniyor olsa da onun üzerine düşünülmüş ve yazmış olduğu konuların son derece çeşitli olduğunu söylemek mümkündür. Bu yazı özelinde odak, Mumford’un oluşturmuş olduğu kişisel külliyatın iletişim çalışmaları açısından nasıl kavranılabileceği yönelik olacaktır. Aslında Mumford’un doğrudan iletişim alanına yönelik yazmış oldukları sınırlıdır. Fakat bu onun tartıştığı tüm “büyük” meselelerin iletişim alanını etkilediği gerçeğini değiştirmez. Mumford’un ele aldığı başlıca temaları düşünelim: O belki de en çok kent üzerine yazmıştır. Kentin iletişim çalışmaları açısından önemini göz ardı etmek mümkün müdür? Chicago Okulu gibi bir gelenekten ve Walter Benjamin gibi isimlerden bu yana kent, iletişim çalışmaları açısından merkezi bir araştırma ögesi haline gelmiştir ve hâlâ önemini korumaktadır. Diğer taraftan Mumford’un bir başka teması; teknoloji, teknolojik ilerleme ve bunun medeniyet ile ilişkisidir. Burada kırılma noktasını ise Mumford’un söz konusu başlıkları ele alış biçimi oluşturur. Mumford teknolojiyi ve teknolojik gelişmeyi ele alırken odağı bu sürecin yalnızca teknik yönü değildir. Mumford daha ziyade, teknolojik gelişmenin insan ve daha ötesinde kültür üzerindeki etkisi üzerine düşünmektedir (2024, s. 15). O teknolojik gelişmeleri tarihsel ve dönemsel olarak detaylıca inceler. Fakat

amacı kronolojik bir teknoloji tarihi ortaya koymak değildir. Teknolojinin yahut onun özel ilgisine mazhar olduğu biçimiyle makinenin gelişimini takip etmesi ve bir tarihçi titizliğiyle bu teknolojilerin tarihini ele almasının onun için özel bir maksadı vardır. Ona göre, makinenin tarihsel gelişimini ele alınması, ona hâkim olmak ve ‘yaşama hizmet etmeye yönelik’ bir teknoloji, bir makine anlayışı oluşturabilmek için ilk adımdır (2024, s. 40). Tam da bu bağlam içerisinde mevcut görüntüyü ifade edebilmek için kullandığı kavramlardan birisi ve belki de en temeli, “makine ideolojisi” kavramıdır. Makine ideolojisi çok genel bir bağlamda; bireylerin etkin ve özgür bir kişiliğe sahip olmaları yerine, araçsallaştırılmış teknolojilere uyumlanmış birer işlevsel varlığa dönüşmelerini ifade eder (1971, s. 3). Ortada bir makine ideolojisi vardır, çünkü “teknik” değişimler fikri düzlemdeki değişimlerle birlikte ilerlemiştir (2024, s. 37). Teknolojideki ilerlemelerin kolektif olarak benimsenmesi ise kendiliğinden gerçekleşmez, toplumsal olarak inkanın sağlanması için “bir o kadar ustaca icatlar ve uyarlamalar gerektirirler” (Mumford, 2024, ss. 227-228). O makine ideolojisinin ortaya çıkarmış olduğu toplumsal tabloyu ve bu ideolojinin insana ne yaptığını durmadan irdeler. Mumford’un teknolojik gelişme için ele aldığı bu tablonun iletişim çalışmaları alanı ile önemli bir ilişkisi vardır. Burada hem maddi hem de söylemsel düzeyde iletişim bilimcilerin ilgisini çekebilecek bir konu dağarcığı bulunur.

Mumford yukarıda da değinildiği üzere teknolojik aletler olarak iletişim araçları üzerine detaylı ve sistemli bir şekilde yazmamıştır. Yine de Mumford kimi zaman, söz gelimi matbaanın ya da gazetenin toplum üzerine etkisi üzerine düşünür. Ek olarak makine ideolojisi açısından; fotoğraf makinesi, video kamera, radyo gibi iletişim araçlarını ele aldığı pasajlara rastlamak mümkündür. İlginç olan, Mumford’un ekseriyetle bu araçlara bakışının olumsuz yönde olmasıdır. O, özellikle radyo gibi teknolojilerin kitlesel denetimi artırabileceğini düşünmektedir ve bu yönüyle tehlikelerini faydalarının önüne koyar (2024, s. 251).¹ Fakat bu durum

1 Bu bağlam özelinde Mumford’un düşüncelerinin, Alim Arlı’nın işaret etmiş olduğu gibi Herbert Marcuse gibi düşünürlerin eleştirileriyle benzer bir tınıya sahip olduğu söylenebilir (2017, s. 28).

Lewis Mumford'un iletişim bilimleri açısından kimi yönleriyle doğrudan bir etkiye neden olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bu anlamda en yaygın olarak bilinen kuşkusuz Marshall McLuhan üzerinde yaratmış olduğu etkidir. Fakat Ali Hasan Hamut'un (2023) dikkat çektiği üzere McLuhan'ın ötesinde, Mumford'un bütün bir 'medya ekolojisi' geleneği üzerinde etkiye sahip olduğu görülebilir. Hızlı bir örnek vermek gerekirse: Gerçekten de Harold Innis'in *Empire and Communications* (İmparatorluk ve İletişim Araçları) adlı kitabını elinize aldığınızda Mumford'un *Teknoloji ve Uygarlık* kitabı ile dikkat çekici bir benzerliğe sahip olduğunu görebilirsiniz. Örneğin, Mumford teknolojik gelişimi; eoteknik, paleoteknik ve neoteknik olmak üzere üç fazda ele alırken her bir dönemin özel kaynaklarla ve hammaddelele ile karakterize olduğuna dikkat çeker (2024, s. 130). Benzer bir şekilde Innis de dönemsel olarak; kil, papirüs ve parşömen gibi ham maddelerin belirli dönemlerdeki iletişim süreçleri üzerindeki etkisini detaylı olarak tartışır (2006, s. 27).² Sonuç olarak, Lewis Mumford'un iletişim alanı üzerinde çok dikkat çekmese de doğrudan bir etkisinin mevcut olduğu söylenebilir.

Bu noktada soru belki de günümüz koşullarında Mumford'un bize ne anlatabileceği olabilir. Aslına bakılırsa bugün kullandığımız teknolojilerin içerdiği hammaddelelele ne olduğu ve iletişim biçimlerini nasıl etkilediği dahi tek başına önemli bir sorudur. Söz gelimi, bugün özellikle yapay zekâ tartışmaları iletişim bilimleri alanı içerisinde önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Mumford'un makineye yönelik ilgisi göz önüne alındığında bugün artık bir "süper makine" haline gelmiş olan yapay zekâyı onun perspektifi içerisinde çalışmak imkân dahilindedir. Tam da bu noktada Mumford'un bahsedilmesi gereken bir büyük teması daha vardır. O da "insan"dır.³ Belki de Mumford için insanın/şahsiyetin

2 Mumford ve Innis'in sözlü ve basılı iletişim açısından da benzer fikirlere sahip olduğu söylenebilir. Medya ekolojisi geleneği ile Mumford arasındaki ilişkiye dair daha detaylı ve ileri bir okuma için, Ali Hasan Hamut'un 2023 tarihli, "Teknoloji Felsefeci Olarak Lewis Mumford'un İletişim ve Medya Çalışmalarına Katkısı" başlıklı yazısına bakılabilir.

3 Mumford'un insan merkezli yaklaşımı kimi zaman onun eleştirisinin de kaynağı olmuştur. Selim Karlıtekin *İnsanın Durumu* için yazmış olduğu sunuş yazısında, Mum-

tüm bu temaların içerisinde kendisine en çok dert ettiği unsur olduğu dahi söylenebilir. Çünkü Mumford hangi konu hakkında yazıyor olursa olsun onun esas derdinin insanla olduğu görülebilir. Bu anlamda dört kitaptan oluşan “Renewal of Life”⁴ serisi onun insana olan yaklaşımını anlamak açısından önemlidir. Neticesinde, Mumford’un fikirlerinin güncelliği tartışma konusu olabilir. Fakat odaklanmış olduğu tüm söz konusu büyük temalar ve bu temaları ele alış biçimleri, iletişim bilimciler açısından bugün hâlâ önemli bir tartışma hattı oluşturma potansiyeline sahiptir. Bugün Mumford, göz ardı edilmemesi ve hatta yeniden hatırlanması faydalı olacak bir düşündürdür. Onun insana ama modernitenin idealize ettiği rasyonelliği ve mekanikliği ile karakterize olan insana değil; rasyonelliği kadar irrasyonelliği, duyguları ve iç dünyası ile var olan insana olan tutkusu bugün farklı bir bakış açısını beslemek için önemli bir kaynak sağlamaktadır.

Mumford’un Kişisel Yaşam Öyküsünden Bazı Kesitler ve Düşün Dünyasına Etkileri

Lewis Mumford’un yazınında kendisine yer bulan temalara ışık tutmak açısından onun kişisel yaşam öyküsüne eğilmenin faydalı olabileceğini düşünüyorum. Bu yaklaşımı tercih etmemin kuşkusuz en büyük sebebi yine Mumford’un kendisi. Lewis Mumford’un eserleri boyunca sayısız düşündürden söz ettiğini, onların düşüncelerini ortaya koyduğunu ve pek çoğunun da eleştirisini yaptığını görürüz. Fakat daha da ilgi çekici olan, tüm bu düşünceleri ele alırken aynı zamanda onların kişisel hayatlarına dair de pek çok bilgiyi okuyucusuyla paylaşmasıdır. Mumford, onların kişisel geçmişlerinden yola çıkarak yaşam öykülerinin görüşleri

ford’un modernite eleştirisinin sınırlarını onun insan merkezli yaklaşımının belirlediğini ifade ediyor. (2017, s. 16).

4 Bu dört kitaplık serideki kitaplar sırasıyla şu şekildedir: *Technics and Civilization, The Culture of Cities, The Condition of Man ve The Conduct of Life*. Bu kitaplardan ikisi; *Teknoloji ve Uygarlık* (2024) Ayrıntı Yayınları, *İnsanın Durumu* (2017) Açılım Kitap tarafından Türkçeleştirilmiştir.

üzerindeki etkilerini bolca tartışır. Tıpkı Mumford'un yaptığı gibi burada onun kişisel yaşam öyküsünün ve bu öyküdeki dönüm noktalarının onun yazını nasıl etkilediğini tartışmaya açmaya çalışacağım.

Mumford'un kendi yaşam hikâyesi üzerine yazmış olduğu iki otobiyografik metinden *Sketches From Life* (1982) ve *My Works and Days: A Personal Chronicle* (1979) söz edilebilir. Bu eserlerin yanı sıra, Donald Miller tarafından yazılan ve Mumford'un yaşamını titizlikle ele alan bir başka çalışma *Lewis Mumford, A Life* (1989) da benzer şekilde Mumford'un yaşam öyküsünü görebileceğimiz bir eserdir. Yazarın hem kendi yazmış oldukları hem de Miller tarafından ele alınan biyografisi okunduğunda gerçekten de onun hayat hikâyesinin yazdıkları üzerine ne ölçüde etkili olduğunu görmek mümkündür ve bu yönüyle Mumford'un kullanmış olduğu tekniğin hiç de yabana atılmaması gerektiği anlaşılır.

Lewis Mumford 1895 yılında New York'ta doğmuştur. Mumford doğduğu yıllar için, o dönemki tarihi atmosferi bilmiş olsaydı anne karnına geri dönüp beklemek isteyebileceğini belirtir. Fakat böyle bir durumda hâlâ bekliyor olması gerektiğini de ironik bir şekilde ifade eder (1979, s. 6). Burada aslında Mumford'un iki farklı bağlamı ifade ettiğini düşünebiliriz. Birisi yazarın doğumundan çok da uzak olmayan bir süre sonra ortaya çıkacak olan Birinci Dünya Savaşı diğeri ise onun makine ideolojisi olarak adlandırmış olduğu ideolojinin artık kesinleşmiş hâkimiyeti. Savaş ve makine ideolojisinin birlikteliğinin onun eserlerinde önemli bir yere sahip olması bu nedenle şaşırtıcı değildir. Öyle ki, ona göre makineyi ve makine ideolojisini karakterize eden temelleri en sarıh gösteren şey savaştır (2024, s. 113) ve savaş, ona göre makine ideolojisinin başat propaganda aracı olarak karşımıza çıkar (2024, s. 110).

Fakat Mumford için dönemin içinde başka bir ruh daha saklıdır. Çocukluğuna dair yaptığı bir diğer yorumda bunu görmek mümkündür. O kendi döneminin ruhunu yakalayan bir çocuk olarak gelecek yeni yüzyıldan pek çok beklentisi olduğunun da altını çizmektedir (1979, s. 3). Bu durum, Mumford düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir.

Çünkü toplumsal eğilim bir kenara, Mumford döneme dair ne kadar çok eleştiride bulunursa bulunsun onun yaklaşımını umutsuz ya da melan-
kolik şeklinde tarif etmek pek mümkün değildir. Aksine Mumford daima
olanaklar üzerine eğilen bir düşünürdür. Nitekim biyografisini yazan
Miller’ın belirtmiş olduğu gibi zorlu koşullar onun için umutsuzluktan
ziyade bu koşulların aşılabilmesine yönelik amaçlar geliştirmeyi ve bu
amaçlar uğrunda sebatla çalışmayı getirmiştir (1989, s. 20).

Mumford’un yaşam öyküsünü takip etmeye devam edersek onun zorlu
bir çocukluk geçirdiğini görürüz. Mumford evlilik dışı ilişkiden doğan
bir çocuk olmuş ve babasıyla hiç tanışmamıştır. Uzun bir süre annesiyle
yoksul bir hayat sürmüştür. Ki annesiyle olan ilişkileri de Miller’ın belirt-
tiği üzere ilgi ve düşüncesizlik arasında salınıveren bir ilişkidir (1989, s.
15). Mumford’un çocukluğuna dair önemli bir figür dedesidir. Özellikle
dedesiyle çıktığı kent gezilerinin onun üzerinde önemli bir etkisi oldu-
ğundan söz etmek mümkündür. Dedesi hem kent gezileriyle hem de
kentteki insanlara dair gözlemleriyle henüz 8-9 yaşlarında Mumford
üzerinde son derece etkili olmuştur. Mumford’un dedesinden aktarmış
olduğu şu cümle, adeta onun gelecekteki pratiklerine ışık tutmaktadır,
“Burası senin şehrin ve onu tanımayı öğrenmelisin” (Miller, 1989, s. 26).
Mumford otobiyografisinde de kente olan ilgisinin erken yaşta ortaya
çıktığını ifade eder. Onun için bu dönemde ev kasvetle hatırlanırken New
York sokaklarında ve parklarında yaptığı gezintiler bu iç karartıcı hava-
nın aksi yönünde hatıraları barındırır (1982, s. 10). Mumford’un kente
nihai yönelişinin çok daha sonra Patrick Geddes ve eserleriyle tanış-
ması vasıtasıyla olduğu söylenebilir. Fakat bu çocukluk anılarının etkisi
de göz ardı edilemez niteliktedir. Mumford’a dair pek çok başka aktö-
rün büyük / küçük etkisinden bahsetmek mümkündür. Fakat burada ne
yazık ki dikkat çekici birkaç noktaya daha değinip bir sonraki bölüme
gececeğim.

İlgi çekici noktalardan birisi, Mumford’un henüz lise çağlarında tek-
nolojik aletlere olan ilgisidir. Hatta elektrik mühendisi olabilmek için
bu yolda ilerleyebileceği bir lise seçmiştir (Miller, 1989, s. 33). Daha

ilginci ise bu dönemde Mumford'un radyoya olan ilgisidir. Mumford'un belki de ilk yayınlamış makalesinin henüz lise sıralarındayken yazmış olduğu radyo alıcılar üzerine bir makale olması (Miller, 1989, s. 34) onun teknolojiye olan ilgisinin henüz çok erken yaşlarına dayandığını bize göstermektedir. Mumford'un teknik bir meslekte ilerlemek yerine yönünü değiştirmesi ise New York Şehir Üniversitesi'nde gittiği akşam okulu ile olmuştur. Mumford burada geçirdiği günlerden itibaren yazar olma hayallerine daha fazla ağırlık vermiştir (Miller, 1989, s. 48). Burada bakış açısını önemli ölçüde değiştiren bir isim Patrick Geddes'in çalışmaları ile tanışmıştır. Miller'ın bahsettiği üzere Mumford'un Geddes ile tanışması; kitabı bir varoluştan, hayatın canlılığını her boyutuyla ele alan bir yaklaşıma ulaşmasına yardımcı olmuştur (1989, s. 61). Fakat Geddes'in onu yalnızca kent bağlamında etkilediğini düşünmemek gerekir. Belki de daha önemlisi Geddes'in; yaşamı kavrayışı, akılla birlikte tutkuyu ele alış biçimi gibi yönleriyle onu etkilemiş olmasıdır (Miller, 1989, s. 57). Kuşkusuz bu anlamda Ralph Waldo Emerson gibi düşünürlerden ve hatta çokça eleştirmiş olduğu romantiklerden Mumford'un önemli ölçüde etkilenmiş olduğu söylenebilir. Ve bütün bu tablo itibarıyla o; kente yaşayan bir gerçeklik olarak bakmayı başarabilmiş, teknolojik gelişmenin tek bir ilerleme noktası olabileceği inancını eleştirmiş ve tüm bu dünya içerisinde insanı, onun duygularını ve iç dünyasını da kapsayacak şekilde kavrayabilmiştir.

Mumford ve Uygarlık Tarihinin Farklı Bir Yorumu

Artık Mumford'un görüşlerini daha derinlemesine inceleyebiliriz. Lewis Mumford neredeyse her eserinde tarihsel bir izlek üzerinden ilerler. Bu izlek içerisindeki kırılma noktalarını belirtir ve düşüncelerini ortaya koyar. Bu yanı sıra, Mumford'un derdinin anlaşılabilmesi için eserlerinin bütünlüklü bir şekilde ele alınması gerekir. Fakat Mumford'un burada ağırlıklı olarak konu edindiğimiz, etraflı modern toplum ve makine ideolojisi eleştirisinin en olgun noktasının, onun en geç eserlerinden olan iki ciltlik *The Myth of The Machine*'de yer aldığı söylenebilir. Mumford

bu serinin ilk cildine uygarlık tarihinin yorumlanış biçimine dair bir eleştiriyiyle başlar. İnsanın gelişimini alet yapımıyla ilişkilendiren hâkim görüşü eleştirir. Amacının ise bu eleştiri yoluyla; bilimsel, toplumsal ilerlemeye dair mevcut biçimlerin değişmez ve zorunlu olmadığını ortaya koymak olduğunu ifade eder (1971, s. 3). Nitekim ona göre uygarlık tarihinin alışageldik şekilde alet ekseninde yorumlanması insanlığın tekniğe aşırı bağımlı hale gelmesi ya da böyle hissetmesinin başlıca sebebidir (Mumford, 1971, s. 4). Deyim yerindeyse Mumford'un burada bize söylediği gömleğin ilk düğmesinin yanlış iliklendiğidir. Bu nedenle uygarlık tarihine farklı bir gözle bakmamız gerektiğine inanmaktadır. Bu insanlığın potansiyelini anlayabilmek açısından da elzemdir.

Mumford'un eleştirisi neye dayanır diye sorarsak, yukarıda da ifade edildiği gibi insanlığın tarihsel olarak hayatta kalma pratikleri söz konusu olduğunda merkezi tartışmanın alet yapım ve kullanımı açısından olmasının makine ideolojisi olarak adlandırdığı anlayışa temel sağladığını düşünür (1971, s. 4). Mumford'a göre insanı diğer türlerden ayırmak için alet yapımına yönelik vurgu, onun diğer türlere karşı zaferini ortaya koymak bir yana alet yapımında pek çok türden geri olduğu gerçeğini görmezden gelmiştir (1971, s. 5). Onun için insanı kendine özgü kılan ve diğer türlerden ayıran, alet yapımı konusundaki başarıları değil; dilsel semboller oluşturmaları, estetik bir algıya sahip olmaları vs. gibi yönleridir (1971, s. 5). Yani Mumford insanı diğer türlerden ayıran en temel nokta olarak onun kültürel varlığına işaret etmektedir. Nitekim Mumford'a göre insan, mevcut yaşam enerjisinden, bu enerjiyi yalnızca kültürel ve sembolik çıktılara kanalize ederek faydalanabilir (1971, s. 7). Ona göre tarihsel olarak "kültürel 'iş' zorunlu olarak el işçiliğinin önüne geçmiştir" (1971, s. 7). Onun bu anlamdaki konumlanması, son derece ilginçtir. Söz gelimi, Mumford insanın elini, aletleri yapım ve kullanım açısından değil; sevgilinin bedenini okşayan, jest yapan kültürel bağlamlarda ele alır (1971, s. 7).

Tüm bunlar neden önemlidir? Bunun için Mumford'un başka bir eserine *The Condition of Man*'e⁵ yönelebiliriz. Çünkü insanı ve uygarlık tarihini bu biçimde kavramak onun için insanın şahsiyet oluşturma koşullarını anlayabilmekle yakından ilgilidir. Mumford şöyle demektedir: "İnsan, türünün bütün karakterlerine iştirak eder ve buna rağmen, ihtiyaçlarının karmaşıklığı sayesinde her birey, türünün yaşam seyrini dönüştürür ve bir karaktere ulaşarak şahıs olur" (2017, s. 39). Bu doğrultuda Mumford, insanı diğer türlerden ayıran bir özellik olarak şahsiyet adını verdiği konuma vurgu yapmakta ve insanlığın gelişimini de aletlerden ziyade şahsiyet çerçevesinde okumaktadır. Ek olarak, iletişim ve işbirliği gibi konuların bu süreçteki rolünün altını da çizmektedir. Ona göre: "İletişim, iştirak, iş birliği, insan toplumun esas üç özelliği, aynı anlamların, işlevlerin ve değerlerin atfedildiği ortak simgelerin kabul edilmesine dayanır" (2017, s. 41). Bu simgesel düzlem Mumford için önemlidir, çünkü: "Simgeler oluşturma ve simgelere tepki verme becerisi, hayvanlar alemiyle insanlar alemi arasındaki esas farktır" (2017, s. 41). Sonuç olarak Mumford'un yaklaşımını anlayabilmek adına *Myth of the Machine*'de altını çizdiği perspektifi dikkate almanın elzem olduğu söylenebilir. Nitekim Mumford en nihayetinde "ritüel dönemden" mekanikleşmiş bir düzene geçişin resmini çizer. Pek çok eserinde de bu süreç içerisinde insanın kaybolan bu yönünü -şahsiyetini- onarmanın yolunu aramaktadır. Bu yüzden insanlığın gelişiminde tekniğe olan vurgunun tersine bir okuma yapmayı çıkış noktası olarak tercih ettiği düşünülebilir. Tekrar etmek gerekirse o, "kaba" bir teknoloji tarihinden ziyade kültürü, dili ve insanı merkeze alan bir anlayışa sahiptir. Teknolojiyle olan ilgisi de aslına bakılırsa asli olarak bu dertten kaynaklanmış görünmektedir.

Makine-İnsan, Akıl-Duygular

Mumford yukarıda da değinildiği gibi eserlerinde, insanı yahut şahsiyeti merkezine alırken mekanik düzen adını verdiği düzen içerisinde

5 Bu eser, "İnsanın Durumu" (2017) başlığıyla Açılım Kitap tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.

insanın ne şekilde erozyona uğradığını da incelemesinin merkezi konusu haline getirir. Tıpkı alet temelli bir okuma yapmak gibi bu durumu olanaklı kılan başka tarihsel koşullara da dikkat çeker. Bu anlamda “aklın” modern toplumdaki işlevini sorgular:

“Akl, insanın içgüdülerini, organik reflekslerini ve dile getirilemeyen hislerini daha iyi amaçlar için kullanmak yerine bastırmaya, onların yerine geçmeye başlayınca, insan tıpkı merdivenden bir ayağı havada seke seke inmeye çalışırken bilme halindeki aklını kullanmaya başlaması gibi sendelemeye, tökezlemeye ve düşe kalka yürümeye başlar” (Mumford, 2017, s. 57).

Fakat ilginç olan, Mumford için aklın ve şahsiyetin tahribatına yalnızca modernitede rastlanılmamasıdır. Söz gelimi, ona göre Roma toplumu da belirli bir aşamasında insanın manevi yönünü önemli ölçüde törpülemiştir. Ona göre Hristiyan çileciliğinin abartılı biçimlerinin ortaya çıkışı Roma’daki bolluk dönemi ve üst sınıfların bu bolluk dönemindeki israf pratikleriyle yakından ilişkilidir (2017, s. 81). Onun cümleleriyle: “Bir toplum, zavallı bir şekilde yolsuzluğun eşiğine sürüklendiği ve kurumlarını ıslah etmeyi başaramadığı zaman, kurtartılması gereken ilk şey şahsiyettir” (2017, s. 114). Hristiyanlık Mumford açısından aklın sınırlılıklarına karşı gösterdiği tepki ile önemlidir. Yani esasen onun, insanın maddi-manevi (duygusal) bütünlüğünü sağlaması açısından Hristiyanlığı önemli gördüğü düşünülebilir. Öyle ki Mumford’a göre:

“Hristiyan inancı yepyeni bir dünyanın kurulması sürecinde Hristiyanların paganlardan daha güçlü bir akla sahip olmalarından ötürü değil, bilakis aklın sınırlılıklarına meydan okuyan sınırsız bir umuda sahip olmalarından ötürü hâkim olmayı başarmıştı (2017, s. 125).

Yine onun ifadeleriyle: can çekişmekte olan Roma toplumunda, “Yalnızca imkansıza inananlar kendilerine yürüyecek bir yol açmayı başarmıştı” (2017, s. 125). İmkansıza inananlar ise ona göre Hristiyanlardı.

Peki ortaya koydukları pratikler neydi? Ve nasıl bir kültür ortaya çıkardı? Burada onun için Manastır olgusu öne çıkar. Manastır en başta söylemek gerekirse Mumford'a göre feodalizmin düşünsel yapılanması açısından filizlendirici bir güce sahiptir (2017, s. 140). Ortaya çıkışı ise yukarıdaki bahsi süreçte ve Roma'da yaşanan savaş dönemi sonrasında Mumford'a göre insanların huzur ve güvenlik aramasıyla yakından ilişkilidir (2017, s. 138). Toplumun geri kalanından soyutlanmış bir şekilde, bir toprak parçasının sınırları içerisinde komün bir yaşantıya dayanan manastır yaşantısının insanın bastırılan manevi yanını tedavi edebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır.⁶ Fakat Mumford, bu pratiklerin işleyişinin ortaya çıkardığı sorunların da altını çizer:

“Manastır hayatının en temel yanlışlığı, her iyi planlanmış hayatın, hayat ritminin bir parçası olması gereken geri çekilme ve inzivayı hayat boyu bir misyon hale getirmeye kalkışması olmuştur” (2017, s. 147)

Fakat bu sorunlarında ötesinde Mumford'a göre bir “tedavi” aracı olarak ortaya çıkan Manastır, belirli bir noktada makineleşme sürecine doğrudan katkı sunar hâle gelmiştir. Yazar, bu bağlamda Manastır yapısı içerisinde düzenin ve planlamanın bir aracı olarak mekanik saatin kullanılmasının insanların takip ve senkronize edilmesi açısından bir kırılma anını resmettiğine dikkat çeker (2024, s. 45).⁷ Tüm bu sürecin bize anlatmış olduğu aslında Mumford'un şahsiyet adını verdiği şeyin arayışının temellerinin çok daha geriye gittiğidir. Hristiyanlığın ortaya çıkışından Orta Çağ'a değin uzanan bu süreç ona göre şahsiyetin yeniden ortaya konulmasıyla ilgilidir. Bir anlamda bir kaybın aranması söz konusudur. Bu dönem akıldan ziyade inancın rengini verdiği bir dönemdir. Akıl ortadan kaybolmamışsa da sınırlılıkları kabul edilmiştir. Bu yüzden, mesele insan

6 Bugün kimi düşünürlerin tefekkür (Han, 2015) kimilerinin rezonans (Rosa, 2019) olarak ifade ettikleri pratiklerin belki de benzer bir kırılmaya yanıt olarak ortaya atıldığı düşünülebilir.

7 Ki Mumford'a göre endüstriyelleşmenin temelini buharlı motordan ziyade mekanik saat sağlamıştır.

ve şahsiyet olduğunda, Mumford'un Orta Çağ yaşantısını yaygın görüşün aksine, karamsar bir bağlamda ele almadığını görebiliriz. Ona göre 10.yy'ın ruhu bir bahar ruhudur (2017, s. 166) ve "Orta Çağı keder, sertlik ve hayattan el çekme dönemi olarak düşünenler, onu, daha önceki yıkımların ya da daha sonraki dönemlerin hüznü ve kasvetiyle okur" (2017, s. 166). Orta Çağ dünyasını Mumford, insanların inanç dünyasında yaşanan çözülmeye karşı bir koruma pratiğinin geliştirildiği dönem olarak ele alır (2017, s. 201). Bu açıdan bakılırsa Orta Çağ'ı esasen modern dönemden pek çok yönden çok daha ileri görmektedir. Ona göre, sanatın her yerine sirayet ettiği bu dönemde, "Orta çağ zanaatkarı, dilsiz köylüsü bile, sahip olduğu estetik bilinç düzeyi bakımından modern insandan çok daha yüksek bir düzeyde yaşıyordu" (2017, s. 215).⁸ Fakat zaman içinde Mumford'a göre özellikle natüralizmin gelişmesinin peşi sıra Orta Çağ inancına rakip bir pratik ortaya çıkmıştır. "Görünmeyene ve harikuladeye inanca" karşı "Görmek inanmaktır" düşüncesi (2017, s. 203). Mumford'un mucitlik olarak adlandırdığı ve nihayetini makine ideolojisinde bulacak toplumsal sürecin köklerini de burada görmek mümkündür.

Fakat yine ilginçtir ki Mumford'un dikkat çektiği üzere "Kapitalizm sapması, tam da bizzat kilisenin göbeğinde yeşermiş ve ilk ortaya çıktığı andan itibaren korunmuştur" (2017, s. 228). Yani tüm bu süreç ironik bir şekilde kilisenin içerisinden doğmuştur. Burada Mumford'un kapitalizm ve Protestanlık mezhebi arasında Weber tarafından kurulmuş olan

8 Burada bir noktanın altını çizmek gerekir. Çünkü Mumford'un Hristiyanlık ve Orta Çağ üzerine yazdıkları kafa karışıklığı yaratmaya müsaittir. Öncelikle Mumford için Hristiyanlık, ona göre Roma'nın şahsiyette yarattığı tahribatın onarımı açısından bir işlev gördüğü için tarihsel bağlamda önemlidir. Aşağıda görülebileceği gibi o, Hristiyanlığın daha sonrasında makine ideolojisi ile eklemlendiği noktalara da aynı şekilde dikkat çeker ve bu sefer şahsiyetin tahribatında oynadığı rolü ele alır. Mumford için inanç yahut maneviyat, makine ideolojisini beslediğini düşündüğü araçsal rasyonelliğin konumunu sarsabilecek kayda değer bir güç olarak öne çıktığı için önemli görünmektedir. Hristiyanlığa benzer şekilde Orta Çağ da 'insanın durumu'na yönelik dönemsel olarak oynadığı rol açısından onun ilgisini çekmiştir. Kuşkusuz Mumford'un ilgisi her ne kadar insanın modernitenin araçsal aklına karşı durumu olsa da ve bu yönden Orta Çağ'ı daha ileride görse de bu görüş tartışmaya açıktır.

ilişkiye eleştiri getirdiğini not etmek gerekir. Mumford’a göre Protestanlık ortaya çıkışı itibarıyla kapitalizmin müttefiki olmak yerine pek çok konu da onunla düşman niteliktedir (2017, s. 254). Onun kilisenin göbeğinde yeşerdiğini ifade ettiği kapitalizm, Katolik kilisesini işaret etmektedir.

Mumford bu noktadan itibaren mekanik düzene ilerleyen yola dair pek çok belirleyenden söz eder. Söz gelimi rönesansın perspektifinin sanatçıyı odaklaması gibi yönetsel anlamda da bir merkezi odağa yönelik dönüşümden bahis açar ve bu merkezde prensin yer aldığının altını çizer (2017, s. 235). Bu merkezileşme meselesi ona göre takip eden bir biçimde despotizmi doğurmuştur. Bu merkezi despotizmlerin teorisyenliğini yaptığını düşündüğü Machievelli ve Hobbes’u önemli ölçüde eleştirir. Ona göre,

“Despotik bir yönetimin varacağı gerçek nokta, otomatizmdir ve onun gerçek yeri makinelerin dünyasıdır. Başka bir deyişle, despotizm yalnızca insanları otomatlara dönüştürdüğü ölçüde ve oranda başarılı olabilir” (2017, s. 247).

Mumford teknolojik gelişmelerin despotizm ile zorunlu bir ilişkisi olmadığını farkındadır. O daha çok, despotizmin makineleşme ile kurduğu ilişkinin zorunlu bağına işaret eder. Ona göre despotizmin amacı, “İnsanların daha büyük bir makine modelin (devlet, fabrika ya da büroya) daha fazla bağımlı olmalarını” sağlamaktır (2017, s. 249). Yani buraya kadar Mumford’un değinmiş olduğu süreci takip ettiğimizde esas olarak insanın maddi-manevi bütünlüğünün parçalanmasının tarihi çok daha eskidir. Bunu yalnızca moderniteye yüklemek gerekmez. Fakat modernite sürecinin asıl getirmiş olduğu Mumford’a göre tüm bir yaşamın makineye göre uyarlanmasıdır (2024, s. 38). Dolayısıyla burada farklı bir risk söz konusudur. İnsanın tahribatı bir yana konumunun, şahsiyetinin bizzatı riskte girdiği düşünülebilir. Bu süreç için Mumford’un işaret etmiş olduğu dönem 16.yy’dır. Bu dönemde sözü edilen ‘yeni dünya’ ona göre hem yapılan coğrafi keşiflerle birlikte pratik bir bağlamı hem de ideolojik olarak bir inşayı ifade eder (2017, s. 320). Bu onun esasen makine ideolojisi, otomatizm, faydacı akılcılık gibi pek çok farklı terimle ifade

ettiği ideolojidir. Bu sürecin çıktısı ona göre Batılı insanın özgüvenini kazanmasıdır, “meçhulün korkusu yerini meçhulün cazibesine bıraktı (...) Leviathan’ı da avlayabilmek mümkün müydü? Cevap evetti.” (2017, s. 321). Keşif süreci ortaya çıkardığı ahlaki ve kişisel sonuçlar ile (2017, s. 323) ona göre Orta Çağ insanından son derece farklı bir insanı ortaya çıkarmıştır.

Burada Mumford’un özellikle değişen değerlere işaret etmeye çalıştığını görürüz. Öyle ki artık mevcut manevi değerler yerinden edilmiştir. Yerine konulanı işaret etmek için ise Bacon’u bir örnek olarak kullanır. “Duygular, hisler, zihin halleri, Bacon ve kendisi gibi bilimci bir zihin yapısına sahip olan çağdaşları için, gerçek dışı olmaya başlıyordu” (2017, s. 333). Bu öyle önemli bir durumdur ki Mumford için, ona göre, “Batılı insanın şahsiyetindeki derin parçalanmanın kökeni burada gizlidir” (2017, s. 334). Bu noktada ilginç olan Mumford’un maneviyat vb. gibi öğelerin yanı sıra buradaki örnekte olduğu gibi duyguları pek çok defa vurgulamasıdır. Gerçekten de Mumford’un makine ideolojisi yahut bilimci zihin yapısı olarak adlandırdığı bizim belki aydınlanmacı rasyonalizm olarak ifade edebileceğimiz bu düşünsel hattın insanı rasyonel kavrayışı yahut sadece rasyonel yönleriyle kavrayışı son derece güçlü bir biçimde kendisini uzunca bir süre idame ettirmiştir. Öyle ki duyguların bir mesele olarak toplum bilimin içerisine ne kadar geç girebilmeyi başardığına dikkat edilecek olursa, bunun ne denli güçlü bir ideoloji olduğunu görmek mümkün olur. Mumford da pek çok defa mevzu bahis zihin yapısının ve onun önemli ölçüde el ele gittiği kapitalizmin tarihsel bir inşa olmaktan ziyade nasıl mutlak kabul edildiğinin altını çizmektedir.

Fakat tüm bunlara rağmen Mumford’a göre insan öznenin süreçten tam anlamıyla tasfiye edilmesi mümkün olmamıştır:

“Birçok otomatik makinenin arkasında, onu tasarlayan, işleten, ondan faydalanan insanlar vardır. Bu noktada bilimin kendisi, öznel olanın geri kazanılmasına yönelir (...) Gayretli bir kendini tasfiye süreci sonucunda dış dünyaya nazaran nesnelliğe erişen insan,

şimdi aynı derecede sıkı bir disiplinle, iç dünyasının yenilenen buyruğuyla, tümleyici öznelliğe ulaşmalıdır. Hisleri duyguları, iç durumları dışlamak yerine bunları daha yoğun ve akılcı bir şekilde kullanmalıdır” (2017, s. 350).

Görülebileceği gibi Mumford özellikle hislerin, duyguların ifade bulmasıyla birlikte insanın makinede tasfiye edilmiş öznelliğine yeniden ulaşabileceğini düşünmektedir. Bu anlamıyla, daha önce de değinildiği üzere, mevcut karamsar koşullar içerisinde olanakları daima kucaklamayı başarır. Bunların ne kadar verimli sonuçlar doğurabileceği yahut ne kadar gerçekleşebilir olduğu bir başka soru olarak kenarda durabilir. Fakat bugünden bakıldığında Mumford’un burada konu edilen düşünceleri güncel bir tartışma konusu olarak özellikle yapay zekâ gibi teknolojiler ekseninde yeniden ele alınabilir. Mumford bize makinenin arkasındaki ve karşısındaki insanı hatırlatır. Söz gelimi, yapay zekâ teknolojileri günümüzde mevcut yapıları itibariyle ekseriyetle insan faktöründen bağımsızmış gibi tartışılmakta ve teknolojinin yapıp-edebilme kapasitesine vurgu yapılmaktadır. Oysa Mumford’un bize hatırlatmış olduğu gibi bu makinelerin arkasındaki insanları, onu kullananları denkleme katmak gerekir. Bugün bu çıkarımlar mevcut ortam içerisinde sınanmaya açıktır.

Sonuç olarak buraya kadarki tabloya bakıldığında söylenebilecek olan birkaç şey vardır. İlki insanın parçalanmışlığı Mumford’un düşüncesine göre moderniteden çok daha öncesine dayanır. Orta Çağ ve beraberinde dinin insan hayatına daha fazla nüfuz etmeye başlaması böylesi bir parçalanmışlığa cevap arayışı olarak görülür. Oysa modernite yahut Mumford’un keşifler çağı olarak adlandırdığı çağ ile Orta Çağ’da içine dönmüş olan insan dışarı yönelmiş ve çok daha aktif bir hale gelmiştir. Korkutucu sorularla yüzleşmek istemiştir. Fakat tüm bu çabaların sonucu Mumford’a göre makine ideolojisini doğurmuştur ve bu ideoloji yukarıda da görülebileceği gibi maneviyatı, özneyi, onun duygularını, hislerini, iç dünyasını, bir bütün olarak ruhunu sürecin dışına itmiştir.

Fakat Mumford, maneviyata, insana vd. vurgusunu yinelese de ve modernizmin mevcut modelini eleştirse de son tahlilde modernizmin temellerine sadık kaldığını belirtmek gerekir. Bu yönüyle farklı konumlardan eleştirildiği de söylenebilir. Söz gelimi, Dursun Çiçek (2025), Mumford'un klasik metafiziği eleştirmesine rağmen aşkın olana dair bir imkândan söz etmemesi ve bu yönüyle farklı bir metafizik önerisinde bulunmuyor oluşundan dolayı onu eleştirir (ss. 221-222). Bu nokta ilginçtir. Çünkü yukarıda yer alan bir dipnotta dikkat çekildiği üzere Mumford'un bir başka eleştirisi yine onu insan özneyi konumlandığı yerden eleştirirken ona bir 'öz' yüklemesini eleştirmiştir. Oysa buradaki eleştiri ise onu aşkın bir öze bağlamıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Her iki eleştirinin bu anlamda ortaklaştığı nokta o halde Mumford'un özne anlayışı olmuştur. Kuşkusuz bu çok doğaldır, ikisi de modernizm eleştirisi barındıran; post-yapısallık ve muhafazakar eleştiri günün sonunda modernizmin sınırlarına bağlı kalan Mumford'un öznesiyle çatışmalı bir ilişki içerisindedir. Mumford'un gerek maneviyat ve dine olan ilgisi gerek makine ideolojisine yönelik eleştirileri bu iki hattın da onun yazdıklarına ilgi duymasını sürdürmüştür. O halde Mumford'un izinde olduğu insanı iletişim teknolojileri içerisinde arayabilir kaybolduysa buna nasıl sebep olduğunu sorgulayabiliriz.

Mumford İçin Teknolojik Evreler ve İletişim Teknolojileri

Lewis Mumford daha önce de değinildiği üzere teknolojik gelişmeyi belirli aşamalar / dönemler ekseninde ele almıştır. Bu aşamaların her biri belirli ham maddelerle, enerji kaynaklarıyla ve nihayetinde belirli kişilik tipleriyle karakterize olur. Bu üç dönem sırasıyla; eoteknik, paleoteknik ve neotekniktir. Mumford, eoteknik dönemin; ahşap ve su ile, paleoteknik dönemin, kömür ve demir ile neoteknik dönemin ise elektrik ve alayım ile karakterize olduğunu vurgular (2024, s. 132). Mumford'un bu dönemler içerisinde en olumsuz baktığı evrenin paleoteknik olduğunu söylemek mümkündür. Bu evre hem makine ideolojisinin hâkimiyetini tam anlamıyla sağlaması, organik enerji yerine mekanik enerjiye

dayanması nedeniyle çevresel kirlilik açısından zirveye ulaşması vb. bir çok etmenden dolayı onun açısından son derece olumsuz bir nitelik taşır. Dahası tüm bu etmenler insanı, onun kullanmayı tercih ettiği biçimiyle şahsiyeti de önemli ölçüde yaraladığı için paleoteknik karanlık bir evredir.

Bu dönemlerin incelenmesi Mumford’u iletişim alanında anlamak açısından önemlidir. Çünkü her bir dönem; iletişim teknolojileri ve insanların benliklerini kavrayışları açısından da farklılaşmaktadır. Söz gelimi, eoteknik evreyi ele almak gerekirse, bu evre ona göre 16.yüzyılda zirvesine ulaşmış ve 18. yüzyılda sanayi devriminin etkileri ile paleoteknik döneme yerini bırakmıştır. Fakat Mumford bu dönemlerin basitçe başlayıp basitçe bitmediğine dikkat çeker. Öyle ki eoteknik kimi yönleriyle neoteknik içerisinde dahi varlığını sürdürebilir. Yahut dünyanın herhangi bir bölgesi hala paleoteknik evrede olabilir. Dolayısıyla bunlar birbirlerinden basit çizgilerle ayrılabilircek aşamalar değildir. Fakat eoteknik evrenin burada bizim ilgimiz açısından önemi, Mumford’un bu dönemde camın üstlendiği işleve olan vurgusudur. Ona göre cam, bilimsel ve ekonomik anlamda gelişmelere sunduğu katkının yanı sıra, benliğin kavranışı açısından son derece önemli değişikliklere sebep olmuştur (Mumford, 2024, s. 148). Burada kuşkusuz bir ürün olarak aynanın bu etkiyi doğurduğu söylenebilir. Mumford’a göre ayna her ne kadar bu döneme değin insanların hayatlarında bulunmuş olsa dahi mükemmel bir görüntü verecek denli güçlü bir tasarıma sahip olmamıştır (2024, s. 148). Aynanın bu dönemde teknik açıdan ilerleyişi; büyük salonların haricinde evlere, hatta insanların cebine girmesini ve herkesçe kullanılabilir olmasını sağlamıştır (2024, s. 148). İnsanların aynada kendilerini net bir şekilde görebilmeleri Mumford’a göre modern anlamda bireyin iç gözlem gerçekleştirebilmesini, benliğine dair farklı bir algıyı geliştirebilmesini sağlamıştır (2024, s. 149). Fakat Mumford insanın aynada gördüğü benliğinin soyutlanmış bir benlik olduğuna dikkat çeker. Ona göre insan ayna ile, kendisini “doğanın oluşturduğu arka plandan ve diğer insanların etkili varlığından” ayırabilmiştir (2024, s. 149). O aynanın insanın benliğini kavrayışı açısından yarattığı bu durumun olumsuz bir netice doğurduğuna inanmıştır. Ona göre, “insan tamamen bütün olduğunda

ve dünyayla bir olduğunda aynaya ihtiyaç duymaz” (2024, s. 149). İnsan ayna ile bir imaja yönelir ve özellikle doğayı dışarıda bırakmaya eğilen bu imaj ona göre psikik ve kültürel bir çözülme dönemine işaret eder (2024, s. 149). Mumford aynayı eoteknik içerisinde tartışmakla birlikte bu dönem ona göre hâlâ organik niteliklere sahiptir ve insanın doğayla ilişkileri henüz tam kopmamıştır. Aynı zamanda bu dönem zanaatın gücünü sürdürdüğü bir dönemdir. Buna rağmen makine ideolojisine ve insanın çözülmesine doğru muazzam bir dönüşümü işaret eden paleoteknike doğru giden yolun ilk adımlarının atılışını da işaret eder. Mumford’un ayna tartışması da onu eoteknik içerisinde bu yöndeki bir eğilimin göstergesi olarak ele aldığını düşündürmektedir.

Paleoteknik evre, yukarıda da bahsedildiği üzere Mumford’un en olumsuz baktığı evredir. Ona göre bu evre, yukarıda ifade edilen çözülme ve bozulma sürecinin zirvesine olduğu evredir (2024, s. 171). Bu yüzden paleoteknik evre ona göre, kaos, kirlilik ve insanın kibirle dolduğu bir evredir (2024, s. 224). Bu yönleriyle, insanın doğayla olan organik ilişkilerinin bozulduğu ve doğa ile olduğu kadar kendisiyle ve diğer insanlarla da gaddarca ilişki kurduğu bir evredir. Fakat Mumford, iletişim teknolojileri açısından gerçek bir kırılma için neoteknik evreye işaret eder. İlginçtir ki, Mumford eserlerini yazdığı dönemi de kapsayan neoteknik evreye paleoteknik kadar olumsuz bakmaz. Oysa onun ifade ettiği üzere paleotekniğin ufku neoteknik boyunca da önemli ölçüde hâkimdir (2024, s. 227). Dahası ona göre, neoteknik evreye doğru bir adım atılmışsa da tam anlamıyla ulaşılamamıştır (2024, s. 227). O halde Mumford için neoteknik, paleotekniğin aksine neden umut vaat etmektedir? Mumford açısından neoteknik evrenin en ümitvar yönü paleotekniğin aksine insana yeniden dönüşü vaat etmesidir. Bu en temelde bilimsel olarak izlenen yolda görülebilir. Mumford’a göre bu dönemde bilimin öznesi yeniden insan olmaya başlamış ve insanın kendisi bilimsel incelemenin nesnesi haline gelmiştir. Aynı zamanda yapılan keşifler de mekanik düzlemde organik bir anlayışa doğru kaymıştır. Bu anlamda ona göre önemli bir gösterge neoteknik evrede tıbbi açıdan yaşanan gelişmelerdir. Mumford’a göre paleoteknik, “masumların katlini simgeliyordu: önce beşikte, sonra da hayatta

kalırlarsa tekstil fabrikalarında ve madenlerde” (2024, s. 257). Oysa ona göre neoteknik ile yaşama yönelik özen artmaya başlıyordu. Bu ona göre, hem çalışma yaşamında alınan önlemlerde hem de insanı yaşatmaya yönelik çabalarda ortaya çıkmıştır (2024, s. 258). Mumford’un belirttiği üzere bu dönemde tıp artık insan ile yalnızca bir hastalık neticesinde ilgilenmeyi bırakmış ve önleyici hizmetlere de odaklanmaya başlamıştır (2024, s. 258). Benzer şekilde dikkat çektiği bir başka gelişme ise insan zihninin psikoloji çalışmalarıyla birlikte bir ilgi alanı hâlini almasıdır (2024, s. 258). Bugünden bakıldığında Lewis Mumford’un neoteknik için fazla iyimser baktığını söyleyebiliyoruz. Öyle ki, Mumford okuyucularına büyük bir tutkuyla şu şekilde sesleniyordu: “Teknolojinin hayattan soyutlanmasından yararlanmak yerine onunla bütünleşmesinden daha büyük fayda sağlayacağımız bu tersine sürecin henüz başındayız” (2024, s. 263). Elbette Mumford her ne kadar neoteknik aşamanın potansiyelinin coşkusuna kapılsa da iletişim teknolojilerini ekseriyetle neoteknik evrede ele almasına rağmen onlara çok ılımlı yaklaşmadığını görmek mümkündür. Her şeye rağmen makine ideolojisinin hâkimiyeti hâlâ aşikârdır.

Mumford’un iletişim teknolojilerinin olumlu yönlerini göz ardı ettiğini söylemek haksızlık olur. Yine de onları ekseriyetle makine ideolojisiyle ilişkili görme eğilimindedir. Söz gelimi, matbaa ona göre makine ideolojisinin önemli bir taşıyıcısıdır:

“Matbaanın icadının mümkün hale getirdiği, kitapların toplu üretimi, beraberinde hiç gecikmeden, uygun standartlaşmış zihinlerin de kitlesel olarak üretilmesi talebini getirmişti” (2017, s. 351).

Mumford’un buradaki görüşlerinin daha önce de değinildiği üzere “kitle kültürü” teorisyenlerini andırdığı söylenebilir. Öte yandan Mumford bu cümleleri ifade etmeden hemen önce matbaanın kültürel sınıfsal tekeli kırdığını vurgular. Buradaki amacının matbaanın iyi yanlarına çokça dikkat çekildiği için insan üzerindeki olumsuz etkilerini vurgulamak olduğunu ifade eder. Ve belirtmek gerekir ki onun matbaa

ile olan ilgisi daha çok eğitim bağlamındadır. Öte yandan, gazete için de çok farklı düşünmez,

Ve nihayet 20.yy’a gelindiğinde, gazete okuyucusu her saat başı haber ister oldu ve gelişigüzel haberler, haber ihtiyacını karşıladığı ölçüde önem arz etmeye başladı. Bu (...) mekanik yeterlilik gazeteyi yeni dünya resminin gerçek sembolü yapar.” (2017, s. 358)

Mumford’un iletişim teknolojilerindeki gelişmelere şüpheyile yaklaştığı söylenebilir. Bunun altında yatan temelin yine onun insan ve insan ilişkilerinin geleceğine dair endişesinden kaynaklandığını görmek mümkündür. Nitekim, Mumford; hızlandırma, standartlaşma gibi süreçlerin zamanın fethi ile mekânın fethinin eş güdümlü ilerlemesi amacıyla yürütüldüğünü düşünür (2017, ss. 335-336). Mumford’un buradaki yaklaşımı iletişim bilimcilere kuşkusuz yeniden Innis’i hatırlatacaktır. Çünkü; herhangi bir iletişim aracının zaman ve mekanda eş güdümlü olarak hakimiyet sağlaması, Innis’in bilgi tekeli olarak adlandırdığı yapılarıdaki iktidarını da sağlaması anlamına gelir (Başaran, 2010). Innis burada vurgusunu imparatorluklara yaparken Mumford açısından zaman ve mekânın fethi modern despotizmlemlerin güçlenmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda sorulardan birisi belki de Mumford’un yeni medya teknolojileriyle karşılaşmış olsaydı ne düşüneceği olabilir. Elbette Mumford’un yeni medya teknolojilerinin gelişimine vereceği olası tepkiler üzerine tahminde bulunmak spekülasyon düzeyinde kalır. Bu bağlamda belki de anlamlı olan, Mumford’un ortaya koymuş olduğu pencereden bizim bu gelişmelere nasıl yorum getirebileceğimiz olabilir. O halde soru, yeni medya teknolojilerinin makine ideolojisine hizmet edip etmediği, ediyorsa nasıl ettiği ve onu kullanan insana ne yaptığı olabilir.

Mumford’a göre, özellikle neoteknik aşamada iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte insanın iletişim olanakları artmıştır. Bu hem kişisel iletişim açısından hem de kitle iletişimi açısından geçerlidir. Yani söz gelimi, telefonun icadı, kişinin gündelik hayatındaki kişisel iletişim pratiklerinde niceliksel olarak önemli bir artışı beraberinde getirmiştir. Diğer

tarafından gazete, radyo gibi kitle iletişim araçlarıyla da dolaylı iletişim sürecini zaman ve mekandan bağımsız olarak sürdürebilir hâle gelmiştir (2024, ss. 250-251). İletişim teknolojilerinin çeşitlenmesi, geniş çapta gündelik kullanıma girmesi ve daha da önemlisi mesafe kısıtlarını ortadan kaldırması Mumford’a göre son derece tehlikelidir (2024, s. 251). Toplumsal düzeyde iletişimin mesafesinin ortadan kalkması ona göre ‘sürtüşme alanlarını’ artırmıştır (2024, s. 251). Kişisel düzlemde ise Mumford’a göre tehlike, insanların gereksinim duymadıkları hallerde dahi bu teknolojileri kullanmayı bir alışkanlık hâline getirmelerinden kaynaklanır. Onun bu konudaki örneği telefondur (2024, s. 250). Onun verimsizlik konusunda telefonu -elbette geleneksel telefon- örnek olarak göstermesi bugünden bakıldığında ilginçtir. Öyle ki çok benzeri bir tartışma hâlâ özellikle mobil telefonlar ve içerisinde barındırdıkları sosyal medya uygulamaları açısından çok daha farklı açılardan tartışılmaya devam edilmektedir. Fakat gerçekten de Mumford’un dikkat çektiği üzere iletişim teknolojilerinin zaman ve mekânı fethetmesi ve her daim ulaşılabilir, iletişim kurulabilir olmak (ya da olmak durumunda kalmak) başka sorunlar doğurmaktadır. Bu yönüyle işaret ettiği ihtiyaç olmasa da teknolojileri kullanma olgusu bugün bir norm haline gelmiştir ve gerçekten “insanın durumu” üzerinde kimi olumsuz özelliklere sahip görünmektedir.

Mumford’un tüm bu izlek içerisinde bugün yaşanan tartışmalara ışık tutan bir başka savı daha bulunur. Onun buradaki örneği de son derece ilginçtir. Ona göre fonografin icadıyla birlikte insanların piyano, gitar vb. müzik aletlerini öğrenmek ve icra etmek yönündeki ilgilerinde önemli bir kayıp yaşanmıştır (2024, s. 251). Mumford’a göre fonograf teknolojisi insanları aktif bir konumdan pasif bir konuma doğru itmiştir ve pasif dinleme konumu ile aktif icra etme performansı arasında önemli bir fark mevcuttur (2024, s. 251). Aslına bakılırsa Mumford’un burada yapmış olduğu tartışma yine insanın konumu ile alakalıdır. Bugün bu tartışmanın farklı bir bağlamda kendine yer ettiğini görmemiz mümkün. Örneğin; Michelle Wilson (2016) yapay zekâ teknolojilerinin ve onları yönlendiren algoritmik sistemlerin hayatımıza girişinin ve kabullenilmesinin, insanın kimi faaliyetlerini ona devretmesiyle ilgili olduğunu ifade eder. Bugün

gerçekten de üretken yapay zekâ modellerinin gündelik hayat içerisinde kullanımı; düşünme, yazma, çıkarım yapma, sorun çözme vs. gibi pek çok faaliyeti onlara devrettiğimiz bir sürece tekabül eder. Mumford'un fonograf örneği bu anlamda hâlâ önemlidir. O bu devir sürecini çok daha beklenmedik bir yerde görebilmeyi başarmıştır. Üzerine düşünülmesi gereken soru ise Mumford'u takip ederek söylersek, bu teknolojiler ve onlara devrettiğimiz işlemlerin çağdaş toplumdaki bizlere ne yaptığıdır. Mumford'un bahsettiği gibi aktif bir konumdan pasif bir konuma mı geçiyoruz, geçiyorsak içinde bulunduğumuz sürecin fonograf örneğinden farklı hangi özelliklerinden bahsedebiliriz? Bu soruların yanıtını bulmak elbette kolay değil. Fakat tüm bu tartışmanın bize gösterdiği, Mumford'un belki bulduğu cevaplarla değil ama ortaya koyduğu sorular ile hâlâ güncel olduğudur.

Son olarak, Mumford'un; kamera, video vb. gibi teknolojiler açısından düşüncelerinden bahsetmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü Mumford'un özellikle kamera üzerinden yapmış olduğu çıkarımlar yine benliğin kavranışı açısından önemlidir. İlginçtir ki Mumford, diğer iletişim teknolojilerinin aksine kameraya karşı daha kucaklayıcıdır. Bunun nedeni ona göre kameranın bozulma ve çözülme süreçleriyle mücadelenin bir yolunu sağlamasından ileri gelmektedir (2024, s. 252). Kamera, ona göre insanların, binaların, mekânların imgelerini aslına uygun bir biçimde muhafaza edebilmesi nedeniyle kolektif hafızanın bir uzantısı olarak hizmet sağlama potansiyeline sahiptir (2024, s. 252). Fakat bunun ötesinde onun için kamera ve benlik ilişkisinin daha önemli bir yeri olduğunu görürüz. Yukarıda değinildiği üzere Mumford, eoteknik evrede benzer bir görevi cam ve aynanın yerine getirdiğine inanmaktadır. Ona göre eoteknik evrede yaygınlaşan aynanın kullanımı bireyin iç gözlem yapmasına olanak sağlarken kamera ile birey daha dışa dönük olmaya başlar, kamera için poz verir (2024, s. 253). Daha mühim olan ise kamera ve özelinde sinema gibi bir teknolojinin ortaya çıkışıyla birlikte artık insanlar için kesintisiz devam eden bir kamusalılık duygusunun belirmesidir (2024, s. 253). Mumford, ortada gerçek bir göz olmadığında dahi kameranın bu kesintisiz kamusalılık etkisinden dolayı insanların

bir göz tarafından izleniyormuşçasına davranmaya devam ettiğini vurgular. Ona göre, burada “değişim belirgendir: kendini incelemek değil, kendini ifşa etmek anlayışı söz konusudur” (2024, s. 253). Mumford’un buradaki görüşleri post-yapısalcı düşünürlerin aynı minvalde yazdıklarından çok daha önce bir tarihtedir. Bu noktadan bakıldığında gerçekten de Mumford kimi yönleriyle ihmal edilmiş bir düşünürdür. Burada özetlenmeye çalışıldığı şekliyle Mumford’un iletişim teknolojileri üzerine doğrudan yazdıkları geniş ve bütünlüklü bir perspektif sunmasa da meseleyi genel anlamıyla onun baktığı büyük resim içerisinde kavramak önemlidir. Bu anlamda Mumford’un günümüzde hala iletişim bilimciler için iyi sorular sormayı olanaklı kıldığı söylenebilir.

Sonuç olarak, Mumford her ne kadar neoteknik açısından umutlu olsa da iletişim teknolojileri açısından aynı umudu taşımamaktadır. Yine de tüm bu bölümün ışığında Mumford’un umudu da göz önüne alındığında akla gelen soru, insanın makineye tabi kılınma sürecinin itirazlar ile karşılaşp karşılaşmadığıdır? Mumford’a göre, bu sürece itiraz amacıyla ortaya çıkan pek çok fikri akım ve hareket de günün sonunda onun mantığından kaçamamış ve hatta ona katkı sunmuştur. Fakat ironiktir ki pek çoklarınca Mumford’un kaderi de eleştirdiklerinden farklı değildir.

Makineye İsyan

Mumford *İnsanın Durumu*’nu sonlandırmaya yakın bir noktada okuyucusuna şöyle diyordu:

“Halihazırda yalnızca ölmüş olanlar ve yenilmiş olanlar, yenilgiyi ve ölümü nihai kaderi olarak kabul edebilir. Bizim uygarlığımız henüz son sözünü söylemedi. İnsanoğlu yeni bir misyonla uzun bir yolculuğa çıkmak için hazır artık” (2017, s. 518).

Peki ama insanoğlunun son sözü neydi? Yeni misyonunu nasıl gerçekleştirecekti? Kim gerçekleştirecekti? Bu soruların yanıtı Mumford’un

metinlerinde muğlaktır. Aslında bu, modernizmi eleştirmelerine rağmen ona dair besledikleri tutkudan vazgeçmeyen pek çok düşünür için geçerli gibi görünüyor. Öyle ki modernite tüm sorunlarına rağmen, kerameti kendinden menkul bir biçimde tüm bu sorunların üstünden gelecek bir projeymiş gibi düşünülür. Oysa sorunların nasıl aşılabacağı genellikle soru işaretidir. Mumford'un da bu açıdan aynı çıkmazın içerisine düştüğü söylenebilir.

Yazarın kendisi makine ideolojisine isyan sürecinde romantizm ve natüralizm gibi akımları öne çıkarır. Fakat özellikle romantiklerin soyutlanmış bireyciliğinin nostaljik yanlarını eleştirmektedir (2017, s. 387). Diğer taraftan Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserini son derece önemli görse de bu eserdeki anlayışın makine ideolojisini muazzam bir biçimde şekillendirdiğine vurgu yapar. Mumford'a göre,

“Onun doğal seçim teorisi, sanayileşmenin zorbalıklarını ve kötülüklerini kutsamış ve sanayileşmeyi müteakip gelişen emperyalizme taze ve itici bir güç kazandırmıştı (...) Dolayısıyla hayat süreçlerine sürgit artan ilgi, barbarlığı besledi ve vicdansızların elinde tehlikeli bir oyuncağa dönüştü. Makinenin gayr-i insanileştirici etkilerine baş kaldıranlar tabi olanı vahşi olanla, organik olanı primitif olanla, hayat bahşedici olanı ölüm sunucu olanla özdeşleştirdiler” (2017, ss. 467-468).

Benzer bir etkiyi aslında romantizmin de milliyetçiliğin doğuşuyla yaptığını görebiliriz. Mumford'a göre milliyetçilik makine ideolojisinin bastırduğu insani duyguların bir şekilde canlanmasından ortaya çıkmıştır (2017, s. 470). Fakat duvar boşluklarından sızan bu duygular ortaya sorunlu bir sonuç çıkarmıştır. Mumford makine ideolojisinin karşıtlarının başarısızlığını sürekli vurgularken işaret etmek istediği esas olarak bu süreçlerdir. Fakat bildiğimiz üzere Mumford, teknolojinin ve makinenin her daim başka bir potansiyele sahip olduğunun altını çizmektedir. Yani buradaki iki isyanın sonuçları sistemi tahkim edecek şekilde olduysa da her daim böyle olmak zorunda değildir. Nitekim Mumford'un

“Makinenin, teknolojinin, insan hayatına zarar vermeyecek şekilde kullanıldığı zaman hayat bahşedecek hayata katkıda bulunabilecek enstrümanlara dönüştürülebileceği” ni düşündüğünü görmek mümkündür (2017, s. 507). Fakat bu nasıl olacaktır? Mumford’un buna net bir cevabı olduğunu söylemek mümkün değildir. Getirilen cevaplar ise onun tatmin etmemektedir. Yukarıdaki örneklerin dışında, söz gelimi, Marksizm ve tarihsel materyalizmin getirdiği cevapların da tıpkı Darwin’in görüşleriyle benzer sorunlardan muzdarip olduğunu düşünmektedir. Günün sonunda Mumford her ne kadar modernizmin sıkı bir eleştirmeni olsa da onun hümanist modernizminin mevcut projeyi aşmak adına ikna edici olduğunu söylemek zordur.

Sonuç

Lewis Mumford, ortaya koymuş olduğu düşünce yapısı ve titiz çalışmalarıyla kendine özgü bir yerde konumlanmayı başarmıştır. Onu belki de ayıksı ve başarılı kılan en önemli noktalardan birisi, teknik gelişme ile bu kadar hemhâl olmasına rağmen insanı es geçmemesi hatta onu merkezine almasıdır. Bu önemlidir. Çünkü genellikle tekniğe, teknolojiye yönelik bu denli derinlemesine ilgi, insanı ona hayranlık duymaya ve nihayetinde teknolojik determinizmin geçerliliğine inanmaya itebilir. Oysa Mumford’un tekniğe olan hâkimiyeti onu yeniden insan olmanın bir aracı olarak kullanma arzusundan ileri gelir. Kuşkusuz onun da pek çok teknolojik gelişmeyi hayranlıkla karşıladığını görebiliriz. Fakat bu hayranlık teknoloji topluma katkı sunabildiği sürece geçerlidir. O teknolojinin yaptıklarına değil yapabileceklerine fazlasıyla heyecanlanmıştır. Mumford’un bu heyecanını safça görmemek gerekir. Yazar pek çok temel metnini iki dünya savaşı arasında bir dönemde yazmıştır. Muhtemelen savaş ve makine ideolojisi arasında kurmuş olduğu bağlantı da bu ortamdan önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu savaş ikliminden doğrudan zarar görmüş ve hatta oğlunu İkinci Dünya Savaşı’nda kaybetmiş olmasına rağmen Mumford’un satırlarında hiçbir zaman karamsarlığa teslim olduğunu görmek mümkün değildir. Çünkü o ne olursa olsun ‘insana’

güvenmektedir. Fakat bu insanın yalnızca aklıyla eyleyen rasyonel insan olmadığını yeniden hatırlatmak gerekir. Onun güvendiği insan rasyonel olduğu kadar irrasyonel, inançları ve duygularıyla da var olan bir insandır. Mumford bugün hâlâ insana öyle ya da böyle güven duyan pek çokları için bir ilham kaynağı olmayı sürdürüyor. Çünkü onunla insanın teknikten çok daha fazlası olduğunu yeniden hatırlıyoruz. Mumford bu anlamda sık sık ‘maneviyat’a işaret etse de onu özgün kılan, maneviyat kadar duygular, hisler gibi unsurları teknoloji – insan ve kültür ilişkisinde dikkate almaya yönelik tercihidir. Bu yönüyle çağının çok daha ilerisinde olduğunu söylemek gerekir. Bugünden bakıldığında Mumford hâlâ teknoloji ve insan ilişkisi üzerine kafa yoranlar için önemli bir perspektif sunmaktadır. O hiçbir şey yapmadıysa teknoloji tartışmalarına bir “ruh” katmıştır. Bugün belki de onun bu perspektifini genişletmek ve yeni koşullar içerisinde canlı tutmak kıymetli olacaktır.

Kaynakça

- Arılı, A. (2017). Lewis Mumford’u Hatırlamak. İçinde: Mumford, L. *İnsanın Durumu* (21-34). İstanbul: Açılım Kitap.
- Başaran, F. (2010). Yeni İletişim Teknolojileri, Alternatif İletişim Olanakları. *Mülkiye*, 269, 255–270.
- Byung, C.H (2015). Tefekkür Yaşamı Ya da Eylemsizlik Üzerine. Çev. Barış Tut. İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- Çiçek, D. (2025). Teknoloji Efsanesi: Mumford’un Teknoloji ve Makine Üzerine Düşünceleri. *Teklif Dergisi*, (215-223).
- Hamut, A. H. (2023). Teknoloji Felsefecisi Olarak Lewis Mumford’un İletişim Ve Medya Çalışmalarına Katkısı, *Electronic Cumhuriyet Journal of Communication*, 5(1): 14-21.
- Innis, H. (2006). İmparatorluk ve İletişim Araçları. Çev. Nurcan, Törenli. Ankara: Ütopya Yayınları.

- Karlıtekin, S. (2017). Demir Kafesin Ardından Mumford'ı Okumak. İçinde: Mumford, L. *İnsanın Durumu* (9-20). İstanbul: Açılım Kitap.
- Miller, D. L. (1989). Lewis Mumford, A Life. Grove Press.
- Mumford, L. (1971). Technics and human development: the myth of the machine, vol. I. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Mumford, L. (1979). My Works and Days: A Personal Chronicle. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Mumford, L. (1982). Sketches From Life: The Autobiography of Lewis Mumford: The Early Years. New York: Dial Press.
- Mumford, L. (2017). *İnsanın Durumu*. Çev. Yusuf, Kaplan. İstanbul: Açılım Kitap.
- Mumford, L. (2024). Teknoloji ve Uygarlık. Çev. Aydın, Çavdar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world*. John Wiley & Sons.

İletişim, Kültür ve Teknoloji: James Carey'nin Kuramsal Mirası

Semih Hakkı Öz

“Gerçeklik verilmiş bir şey değildir, inşa edilir.”

(Carey, 1989, s.20)

James William Carey, 1934 yılında Providence, Rhode Island'da dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Rhode Island Üniversitesi'nde işletme eğitimi almış ve bu alandaki lisans eğitimini birincilikle tamamlamıştır. Daha sonra, iletişim bilimleri alanındaki akademik çalışmalarına yönelerek Urbana-Champaign'deki Illinois Üniversitesi'nde doktora derecesini almıştır. Akademik kariyerine Illinois Üniversitesi'nde başlayan Carey, 1963 yılında fakülteye katılmış ve 1969-1976 yılları arasında İletişim Araştırmaları Enstitüsü'nün direktörlüğünü üstlenmiştir. 1976-1973 yılları arasında Iowa Üniversitesi'nde George H. Gallup Kürsüsü'nü yürütmüş, ancak 1979 yılında Illinois Üniversitesi'ne geri dönerek College of Communication'ın dekanı olarak görev yapmıştır. Bu görevini 1992 yılına kadar sürdüren Carey, akademik yaşamı boyunca iletişim kuramcısı, medya eleştirmeni ve gazetecilik eğitmeni olarak önemli katkılarda bulunmuş, Illinois Üniversitesi'ndeki çalışmalarının ardından Columbia Üniversitesi'nde gazetecilik alanında dersler vermeye devam etmiştir. Ayrıca 1995-2002 yılları arasında prestijli Peabody Ödülleri Jürisi üyeliğini üstlenmiş ve 2006 yılında 71 yaşında hayata veda etmiştir. Kariyeri boyunca idareci, eğitmen, düşünür ve öncü

bir akademisyen olarak önemli bir miras bırakan Carey, iletişim çalışmaları alanında yaklaşık 170 makale, söyleşi ve inceleme yayımlamıştır (Carey, 2009a). Akademik üretkenliğinin en önemli yansımalarından biri, 1989 yılında yayımladığı *Communication as Culture: Essays on Media and Society* adlı eseridir. Bu kitap, Carey'nin iletişim kuramlarının temelini oluşturan ve alanın kuramsal çerçevesine yön veren önemli makaleleri içermektedir. Söz konusu çalışmada Carey, telgrafın tarihsel bağlamını ele alarak bu teknolojik yeniliğin sosyal ve ekonomik dönüşümler üzerindeki etkilerini analiz etmiş, özellikle iletişim süreçlerinin ulaşımdan/ taşımadan bağımsız bir hale gelmesi (Lerner, 2021), zaman ve mekân algılarının dönüşümü ile ideolojik ve toplumsal yapılar üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşmıştır (Thorburn, 2009). Carey'nin iletişim kuramlarına katkısı yalnızca medya ve teknolojik dönüşüm ekseninde sınırlı kalmamış, aynı zamanda kültürel iletişim anlayışının kuramsal temellerini de oluşturmuştur. Bu bağlamda en önemli eserlerinden biri olan *A Cultural Approach to Communication*, iletişimin kültürel bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini savunan yaklaşımları derinlemesine irdelemektedir. Ayrıca 2009 yılında revize edilen *Communication as Culture: Revised Edition* adlı eseri, Carey'nin öncü çalışmalarını bir araya getiren ve iletişim süreçlerini kültürel bağlamlarla ilişkilendirerek anlam oluşturma süreçlerini analiz eden temel bir kaynaktır. Bunun yanı sıra, iletişim kuramı, medya eleştirisi, gazetecilik tarihi ve eğitimi üzerine yazdığı makalelerin derlendiği *James Carey: A Critical Reader* (Munson & Warren, 1997) ve Amerikan gazeteciliğinin tarihsel ve kuramsal sorunlarını ele aldığı *The Dark Continent of American Journalism* gibi eserleri de Carey'nin akademik külliyatında önemli bir yer tutmaktadır (Carey, 2009b). Carey'nin iletişim çalışmalarına yaptığı en önemli katkılardan biri, iletişimin ritüel modeline ilişkin geliştirdiği kuramsal çerçevedir. Bu model, iletişimi yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlı bir süreç olarak değil, kültürel anlam üretiminin merkezinde yer alan bir pratik olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, Carey'nin iletişim alanına yönelik kuramsal çerçevesini ve epistemolojik yaklaşımını değerlendirmek, onun akademik mirasını anlamlandırmak açısından büyük önem arz etmektedir. Özellikle Harold Innis'in iletişim kavramına ve iletişim teknolojilerinin

toplumsal yapı üzerindeki etkilerine dair görüşleri ile Carey'nin yaklaşımları arasındaki bağlantılar, iletişim çalışmaları alanındaki entelektüel sürekliliği anlamak açısından dikkate değerdir. Bu çalışmada, Carey'nin iletişim üzerine yaklaşımları kapsamlı bir şekilde ele alınarak, kültür, toplum ve teknoloji ekseninde iletişime yönelik katkıları değerlendirilecektir. Bu bağlamda, iletişim teknolojilerinin gelişiminin toplumsal ve kültürel dönüşümler üzerindeki etkileri incelenirken, determinist bir perspektife sıkışmadan, iletişim süreçlerinin dinamik ve çok katmanlı yapısı üzerine eleştirel bir tartışma yürütülecektir.

İletişimi Kültürel ve Sosyal Bir Pratik Olarak Yeniden Düşünmek

James W. Carey, iletişim çalışmalarına yönelik kuramsal yaklaşımlar arasında köklü bir değişimi temsil eden “yorumsamacı dönüş”ü, beşerî bilimler ve sosyolojide yaygın bir paradigmaya dönüşmeden çok önce akademik alana kazandırmıştır. Carey, bu yaklaşımıyla geleneksel iletişim modellerine meydan okuyarak, disiplinlerarası bir çerçeve oluşturmuş ve iletişim çalışmalarını felsefi, sosyolojik, tarihsel ve antropolojik perspektiflerle bütünleştirir.

Carey'nin kuramsal yönelimi, Harold Innis, Lewis Mumford, John Dewey, Raymond Williams, Thomas Kuhn, Clifford Geertz, Richard Rorty ve Jürgen Habermas gibi düşünürlerin eserlerinden beslenmiş olup, özellikle iletişimin salt bilgi aktarımıyla sınırlı olmadığı, aynı zamanda kültürel pratikler ve toplumsal anlam üretimiyle iç içe geçmiş dinamik bir süreç olduğu yönündeki argümanlarıyla öne çıkmıştır. Bu bağlamda, iletişim çalışmalarında hâkim paradigmalar arasında yer alan etkiler modeli ve iletim odaklı yaklaşımlara eleştirel bir mesafeyle yaklaşarak, iletişimin ritüel ve kültürel boyutlarını vurgulayan alternatif bir perspektif geliştirmiştir (Munson & Warren, 1997, s. x).

İletişim çalışmalarında baskın konumda bulunan ve genel kabul gören yaklaşımlar, literatürde sıklıkla anaakım, klasik ya da geleneksel

paradigma olarak tanımlanır. Bu paradigmaya göre iletişim, dinamik ve çok boyutlu bir toplumsal pratik olarak değil, belirli formüllerle ifade edilebilen mekanik bir iletim modeli çerçevesinde ele alınır. Bu yaklaşım, iletişimi, tek yönlü bir süreç olarak değerlendiren ve temel amacı bilgi aktarımı olan teknik bir olgu olarak kavramsallaştıran bir anlayışa dayanır.

Sosyal bilimlerin birçok alanında gözlemlendiği gibi, iletişim çalışmaları da akademik bir disiplin olarak meşruiyet kazanma sürecinde doğa bilimlerinden ödünç alınan metodolojik yaklaşımlara yönelmiş ve pozitivist bir epistemolojik çerçevede kendini konumlandırmaya çalışmıştır (Karaaslan Şanlı, 2021, s. 390). Bu çerçevede erken dönem iletişim araştırmaları, büyük ölçüde etki analizleri üzerine inşa edilmiş ve kitle iletişim araçlarının bireyler üzerindeki etkisini ölçmeye yönelik ampirik araştırmalara odaklanmıştır (Özer, 2021, s. 9). Bu dönemde hâkim olan yaklaşım, iletişim araçlarını güçlü ya da sınırlı etkilere sahip aktif birer gönderici olarak ele alırken, kitleleri ve bireyleri bu araçlardan doğrudan etkilenen edilgen alıcılar olarak tanımlanır. Böylece iletişim süreci, toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlamından soyutlanarak teknik bir aktarım mekanizması şeklinde modellenmiştir.

James W. Carey, iletişim bilimi alanında derin izler bırakmış, kuramsal katkılarıyla kendisinden sonra gelen birçok araştırmacıyı etkileyen önemli bir akademisyendir. Onun iletişim olgusuna yaklaşımı, iletişimi yalnızca teknik ve mekanik bir süreç olarak ele alan geleneksel paradigmaların ötesine geçerek, bu süreci toplumsal, kültürel ve tarihsel bağlarıyla birlikte değerlendirmeyi zorunlu kılan bir anlayış üzerine inşa edilmiştir. Carey'nin iletişim çalışmalarına kazandırdığı yorumsamacı perspektif, iletişimin yalnızca bilgi iletimiyle sınırlı olmadığını, aksine anlamın inşası ve paylaşılması sürecinde karmaşık toplumsal etkileşimleri içerdiğini vurgulayarak alana dönüştürücü bir bakış açısı sunmuştur.

Carey'nin kuramsal mirası, iletişim teknolojilerinin sosyal, kültürel ve siyasi etkileri, sembolik iletişim, iletişimin ritüel boyutu, kamusal alanın

yeniden şekillenmesi, iletişim özgürlüğü, gerçekliğin inşası ve medya ekolojisi gibi geniş bir yelpazeye yayılan konular etrafında şekillenmiştir. Bununla birlikte, Carey'nin iletişim kuramına en önemli katkılarından biri, iletişimi açıklamak için geliştirdiği iki temel yaklaşım olan ritüel iletişim modeli ve sembolik etkileşim modelidir. Bu iki model, iletişimin yalnızca bir iletim süreci olarak değil, aynı zamanda toplumsal anlam dünyalarının inşasında merkezi bir rol oynayan ritüelistik ve sembolik bir pratik olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Bu çalışma kapsamında, Carey'nin geliştirdiği tüm kuramsal çerçevelere değinilecek olmakla birlikte, ritüel iletişim ve sembolik etkileşim kuramları özelinde bir inceleme yapılmıştır.

Carey'nin fikirlerinden ve iletişim alanına katkılarından kısaca bahsetmek gerekirse öncelikle iletişim teknolojilerinin sosyal, kültürel ve siyasi etkilerine değinmek önem arz eder. Carey'nin yaklaşımları, iletişimi sadece bilgi iletmekle sınırlı görmeyen daha geniş bir anlayışa dayanır. Carey'ye göre iletişim teknolojilerin yaptığı tek şey bilgi transferini sağlamak değildir. Bu teknolojiler taşıdıkları bilgiyle beraber toplumun sosyal, kültürel ve siyasi yapısını da şekillendirir. Medya aracılığı ile iletilen bu mesajlar, zamanla toplumun değer ve inanç yargılarını etkileyip toplumsal dönüşüm ve değişimlere yol açabilmektedir (Carey, 2009, ss. 11-27).

Carey, iletişimi bir aktarım süreci olarak değil, anlamın inşa edildiği bir süreç olarak görür. İletişim modelinde, mesajın iletilmesi ve alınmasıyla sınırlı olmayan daha karmaşık bir etkileşim ağı vardır dolayısıyla iletişim; semboller, anlamlar, kültürel bağlamlar ve sosyal ilişkiler aracılığıyla anlaşılmalıdır. Ona göre iletişim kültürel bir fenomendir ve kültürün bir parçası olarak anlam kazanır, kültürel bağlamlar içinde etkileşime girer (Carey, 2009, s. 13). Kültürel iletişim, belirli bir toplumun değerleri, inançları ve pratikleri aracılığıyla gerçekleşir. Aynı zamanda iletişim süreçleri, toplumsal güç ilişkileri ve ideolojik yapılar tarafından da etkilenebilir. İletişim, ideolojik inançların aktarımı, pekiştirilmesi veya sorgulanması için bir araç olarak kullanılabilir.

Farklı bir perspektiften konuya yaklaşıldığında, Carey, medyanın toplumsal ve kültürel bir ekoloji olduğunu ileri sürer. Medya ekolojisi geleneğinin kurucuları, iletişim araçlarının değişimiyle birlikte sosyal ve kültürel değişimlerin nasıl gerçekleştiğini temel bir sorunsal olarak ele almışlardır. Medya ekolojisi geleneği içinde yer alan önemli isimler arasında Neil Postman, Marshall McLuhan, Harold Innis, Jacques Ellul, Lewis Mumford, Walter Ong, Elizabeth Eisenstein ve James W. Carey sayılabilir (Hamut, 2022, s. 49). Carey (1989), medya ekolojisinin; medya ve teknolojinin birlikteliğinin, insanların etkileşim ve değişim süreçlerinin, medya değişimlerinin insanlarda yarattığı dönüşümlerin ve bunların kültürel etkilerinin incelenmesi olduğunu belirtmiştir (Varol ve Varol, 2019, s. 141). Bu yaklaşım iletişim çalışmalarına da yeni bir perspektif sunar. İletişim teknolojileri; medya kurumları ve insan etkileşimleri arasındaki kompleks ilişkileri inceler. Bu bağlamda iletişim teknolojileri yine kültürel değerlerin dönüşmesinde ve toplumsal değişimin oluşumunda önemli bir rol oynar. Carey'nin tüm bu iletişim görüşleri, iletişimin toplumsal değişimde bir katalizör görevi görebileceğini savunur ve iletişimin yeni fikirleri, değerleri ve pratikleri yaymasını ve toplumsal dönüşümü tetikleyebileceğine inanır. Bu yaklaşımlar Carey'nin iletişimi geniş bir bağlamda ele aldığı ve iletişimi kültürel, sembolik, sosyal ve politik boyutlarıyla incelediği bir bakış açısını yansıtır. Medya ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi ele alırken Carey, Innis'in medya ve iktidar dinamikleri üzerine yaptığı çalışmalardan da yararlanmıştı. Innis, iletişim araçlarının belli ideolojik yapılara hizmet ettiğini ve uzun vadede bilgi tekelleri oluşturduğunu savunurken, Carey de modern medyanın kamusal alanı nasıl şekillendirdiğini ele alarak bu argümanı geliştirmiştir. Dolayısıyla, Carey'nin iletişim anlayışında Innis'in medya anlayışının izlerini görmek mümkündür. Bu bağlamda, iletişim teknolojilerinin tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl kullanıldığına dair eleştirel bir bakış açısı geliştirmek, her iki kuramcının da ortak kaygısı olmuştur. Carey, iletişimi sadece bir bilginin transferi veya aktarımı olarak değil; anlam inşası, kültürel etkileşim, demokratik katılım ve toplumsal değişim için önemli bir süreç olarak görmektedir. Her ne kadar James W. Carey diğer büyük iletişim kuramcıları kadar küresel bir popülerliğe sahip olmasa da geliştirdiği

bu kuramlar, iletişim çalışmalarında birçok araştırmacı için de önemli bir referans noktası olmuştur ve hala da olmaktadır.

Carey, aynı zamanda medyanın kamusal alanı yeniden şekillendirdiğini de savunur (1989). Kamusal alan, farklı görüşlerin çatışabileceği ve anlaşılması için mücadele edilebileceği bir alandır. Kamusal alan Habermas'a göre (1974), yurttaşların ortak meseleler hakkında müzakerede bulundukları, kurumsallaşmış bir söylemsel etkinlikler alanıdır. Bu alan devletten ayrı, devletin kamu ile ilgili düzenlemelerinin eleştirildiği ve bu eleştirilerin dolaşıma girdiği bir alandır. Pazar ilişkilerine değil söylemsel ilişkilere odaklanan bu alan, satın alma ve satmak yerine fikir mücadelesi ve müzakere için bir sahnedir (Fraser'dan akt. Özbek, 2004, s. 28).

Carey'ye göre medyanın kamusal alan işlevi demokrasinin işleyişinde kritik bir rol oynar çünkü artık medya bireylerin bir araya gelip fikirlerini tartıştığı, toplumun birbirine açıldığı bir alana dönüşmüştür (Carey, 2009, ss. 62-67). İletişim; demokratik tartışma, siyasi katılım ve kamusal konuların ele alınması için bir platform sağlar. Bu bağlamda tıpkı Antik Yunan'daki Agora'dan veya doğrudan demokrasinin benzeri bir kamusal alan görüşünden söz edilebilir ancak sosyal medya ve türevlerinden oluşan bu "yeni kamusal alanda" katılım karar verme boyutunda değildir, yalnızca görüş bildirme veya karar verici demokrasi temsilcilerini ikna etme üzerine kuruludur (Carey, 1989; 2009).

Bir diğer görüş olan iletişim özgürlüğü ise Carey'ye göre; toplumun her kesimini, çeşitliliğini, farklılıklarını ve azınlıklarını da kapsayan ve önemli kılan bir değer olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda Carey, iletişim özgürlüğünün korunmasını gerekli görmekte ve teşvik edilmesinin son derece kritik bir rol oynadığını düşünür. Çünkü bu özgürlük yalnızca ifade özgürlüğünü değil aynı zamanda bilgiye erişim imkânı ve özgürlüğünü de içerir (Carey, 2009, s. 113). İletişim özgürlüğünün ayrıca demokratik toplumun temel bir ilkesi olduğu da söylenebilir. Çünkü iletişim özgürlüğünün var olması için; farklı görüşlerin ifade edilebildiği,

çeşitliliğin kabul edildiği ve bilginin özgürce gezinebildiği bir ortam gerekir.

Sembolik ve Ritüel İletişim Modeli: Carey'nin Kuramsal Mirası

Sembol, bir şeyi temsil eden herhangi bir hareket, işaret, jest veya nesnedir. Bireyler sembollerin ne anlama geldiğini sosyalleşme yoluyla diğer bireylerle iletişim kurarken öğrenir ve sembolleri bu anlamı esas alarak kullanır. Semboller ayrıca anlamların iletilmesinde araç olarak işlev görür (Poloma, 1993). Sembolik etkileşimcilik, bir olayın anlamını onun içinde yer alan insanların perspektifine göre belirlemenin gerekliliğini savunan Alman sosyolog Max Weber'den ilham almakla birlikte (Macionis, 2012), bireysel davranışların toplumsal boyutlarını ve sosyalleşme sürecini analiz eden on dokuzuncu yüzyıl sonu sosyal psikoloji çalışmalarının ürünü ve gelişimi olan bir Amerikan sosyoloji kuramıdır. Bu kuramın oluşumunda William Isaac Thomas ve Charles Horton Cooley gibi sosyologların önemli katkıları bulunsa da asıl olarak George Herbert Mead tarafından geliştirildiği ve öğrencisi Herbert Blumer'ın da önemli bir rolü olduğu kabul edilir (Koçak Turhanoglu, 2013).

Sembolik etkileşimcilik, toplumu, sürekli iletişim içinde olan bireylerin oluşturduğu bir yapı olarak ele alır (Tatar, 2018). Bireyin de toplumun da statik bir yapıda olmadığını, toplumsal etkileşimin sonucu olarak hem bireyin hem de toplumun sürekli bir değişim içinde olduğunu vurgulayan sembolik etkileşimcilik, sosyalleşme, iletişim, rol ve eylemin çözümlenmesine önemli katkılar sunar (Poloma, 1993; Koçak Turhanoglu, 2013). Sembolik etkileşimcilikte, birey nesnel yapıların belirlediği pasif bir varlık olarak değil, özgür ve aktif bir varlık olarak görülür. Bu açıdan bakıldığında sembolik etkileşimcilik, insanın kendi gelişimine katkıda bulunduğu yaratıcılığı, semboller ve iletişim yoluyla kurduğu anlam ve düzen bağlamında araştırır. Ayrıca bu kuram aracılığı ile sosyolojik analizlerde genellikle göz ardı edilen insan davranışının öznel ve yorumlayıcı boyutları da vurgulanır. Sembolik etkileşimcilik Blumer'e göre üç

temel ilkeye dayanır: birincisi, insanların şeylere, onların kendileri için taşıdığı anlamlara göre davrandığı; ikincisi, şeylerin anlamının, insanların diğerleriyle oluşturduğu toplumsal etkileşimlerle ortaya çıktığı; üçüncüsü ise şeylerin anlamlarının, bunlarla karşılaşan bireylerin yorumlama süreciyle değişebildiği olarak sıralanabilir (Blumer, 1969; Wallace ve Wolf, 2012). Sağlıklı bir iletişim için, tarafların sembollere ortak anlamlar atfetmesi şarttır.

Carey'nin sembolik iletişim/etkileşim, simgeleşme, sembol vb. isimlerle anılan kuramına göre; iletişim, anlamın simgesel olarak aktarılmasıdır ve semboller toplumun paylaştığı anlamları ifade eder. Carey bu kuramı geliştirerek kendisinden sonraki birçok iletişimcinin de temel alacağı bir kuramsal çerçeve haline getirmiştir. Ona göre iletişim sembolik bir süreçtir ve semboller anlamı taşıyan şeylerdir. Carey sembolik iletişimi, anlam oluşturma ve anlamı paylaşma süreci olarak vurgular. Dolayısıyla iletişim de bu sembollerin kullanılması ve yorumlanmasıyla gerçekleşir.

Sembolik iletişim kuramı, James W. Carey'nin iletişim yaklaşımları arasında önemli bir yer tutar. Semboller; anlam taşıyan işaretlerdir ve dil, jestler, mimikler ve diğer iletişim araçlarıyla ifade edilebilir. Sembolik iletişim kuramının temel yapıtaşlarını açıklamak gerekirse birtakım kavram setlerine odaklanmak gerekir. Bunlar; anlam inşası, iletişim çerçeveleri, kültürel inşa, dilin rolü, sosyal etkileşim, kodlama ve çözümleme, anlamın toplumsal inşası ve anlamın çoklu katmanları vb. şeklinde sıralanabilir. Bu kavramlara kısaca bakıldığında ilk olarak sembolik iletişim kuramında iletişim, anlamın inşa edildiği bir süreç olarak görülmektedir. İletişimdeki semboller, insanlar arasında anlamın paylaşılmasını sağlar ancak anlam tek başına sembollerden değil, sembollerin kullanım bağlamlarından, sosyal etkileşimlerden ve kültürel faktörlerden türetilir. Sembolik iletişim kuramında iletişim, bireylerin farklı iletişim çerçeveleri aracılığıyla gerçekleşir. Bu iletişim çerçeveleri; insanların deneyimlerinden, kültürel bağlamlardan, sosyal ilişkilerden kaynaklanan anlamlandırma kalıplarıdır ve bununla birlikte çerçeveler sembollerin yorumlanmasına da etki eder.

Sembolik iletişim kuramı, kültürün iletişimi büyük ölçüde etkilediğini vurgular. İletişimde sembollerin anlamı, belirli bir kültürün değer yargılarından, inançlarından ve pratiklerinden türetilir. Dolayısıyla kültürel bağlamlar, sembollerin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde derin bir etkiye sahipken aynı şekilde dil de bu kuramda anlam oluşturma sürecinde merkezi bir rol oynar. Dil, sembollerin kullanımı ve anlamın ifade edilmesi için en yaygın araç olarak gösterilebilir ancak dil yalnızca sözcüklerden ibaret sanılmamalıdır; jestler, beden dili, semboller ve diğer işaretler de dilin birer parçasıdır ve iletişim sürecinde anlamların taşınmasına büyük katkıda bulunur.

Sembolik etkileşim kuramı, iletişimi bir sosyal etkileşim süreci olarak ele alır. Burada iletişim, insanlar arasındaki etkileşimlerle gerçekleşmekte ve sosyal ilişkilerin bir parçası olarak görülür. Sosyal etkileşim, sembollerin kullanımıyla anlamın paylaşılması ve karşılıklı anlayışın oluşturulması üzerine odaklanır. Bireyler sembollerini kullanarak birbirleriyle etkileşime girer, anlamları yorumlar ve/veya karşılıklı olarak anlam oluşturur. Sembolik iletişimde, iletişim süreci kodlama ve çözümleme adımlarından oluşur. Kodlama, mesajın semboller aracılığıyla iletilmesini ve anlamlandırılmasını içerir. Gönderen (kaynak), düşüncelerini semboller aracılığıyla ifade eder. Çözümleme ise alıcı tarafından gerçekleştirilen bir süreçtir ve burada alıcı, sembollerini yorumlayarak mesajın anlamını çıkarır ve inşa eder.

Anlamın sosyal ve toplumsal bir yapı olduğunu vurgulayan sembolik iletişim kuramında anlam; toplumun değerleri, inançları, normları ve kültürel bağlamlarıyla ilişkilidir. İletişim sürecinde semboller, bu toplumsal yapılarla etkileşime girer ve anlam kazanır. Bireyler, sosyal çevrelerindeki kültürel normlara ve anlam sistemlerine dayanarak tüm bu sembollerini yorumlayıp anlamı inşa eder. Anlam, tek bir düzeyde değil çoklu katmanlarda bulunur. Bu bağlamda anlamın inşası, yüzeydeki anlamın ötesinde sembollerin derinlemesine analiziyle oluşturulur. Sembollerin altında yatan anlam, sosyal ve kültürel bağlamlar, bireylerin deneyimleri ve iletişim çerçeveleri gibi faktörlerden etkilenir. Sembolik iletişim kuramı,

anlamın bu çoklu katmanlı doğasını dikkate alarak, anlamın kendi karmaşıklığını anlamaya ve aktarmaya çalışır.

Neredeyse tüm endüstriyel kültürlerdeki yaygın görüşü temsil eden aktarım/ iletim (*transmission*) modelinde iletişim, coğrafi ya da ulaşım göndermede bulunan metaforlarla, “bildirmek”, “göndermek”, “iletmek” gibi terimlerle açıklanır (Carey, 1992, ss. 14-15). Ritüel bakış açısı ise, dikkati aktarım modelindeki iletilerin mekânsal yer değiştirmesinden uzaklaştırarak, “topluluğun zamansal olarak sürdürülmesi” sorununa, enformasyonun bildirilmesinden ortak inanç ve değerlerin temsiline kaydırır (Carey, 1992, s. 18; Rosen, 1997, s. 7). “Ritüel yaklaşımında iletişim, “paylaşım”, “katılım”, “birlik” gibi terimlerle ve ortak bir inanca sahip olmak”la bağlantılıdır. Böyle bir tanımlama çabası “ortaklık” (*commonness*), “topluluk” (*community*) ve “iletişim” (*communication*) gibi terimlerin ortak kökleri ve benzerliklerinden faydalanır.” (Taş, 2014, s. 102). Carey, iletişim kuramlarında ritüellerin, iletişimin sadece bireysel değil, toplumsal bir olgu olduğunu gösterdiğini belirtir. Ritüeller insanların bir araya gelerek, ortak bir deneyim yaşayarak, birbirlerine bağlılık ve saygı göstererek toplumsal düzeni ve anlamı yeniden ürettikleri eylemlerdir. Carey’ye göre iletişimin toplumsal bağları güçlendiren, ortak değerleri paylaşan ve kültürel kimliği oluşturan bir süreç olduğu göz önünde bulundurulursa, ritüellerin bu sürecin bir parçası olarak, iletişimin sembolik ve anlamsal boyutunu vurguladığını söylemek mümkündür. James W. Carey’nin iletişim kuramı, yalnızca teknik bir aktarım süreci olarak değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal bağlarla iç içe geçmiş dinamik bir pratik olarak ele alınır. Bu bağlamda, Harold Innis’in iletişim ve medyaya dair geliştirdiği yaklaşımlar, Carey’nin düşünce sistematiğini anlamada önemli bir referans noktası oluşturur. Innis, iletişim teknolojilerinin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini analiz ederken özellikle zaman-yanlı ve mekân-yanlı medya ayırımına odaklanmıştır. Carey’nin ritüel iletişim modeli, Innis’in bu zaman-mekân eksenindeki analizleriyle örtüşür; çünkü her iki kuramcı da iletişimin yalnızca bir bilgi iletim aracı olmadığını, aynı zamanda toplumsal kimliklerin ve kültürel pratiklerin inşasında kritik bir rol oynadığını savunur.

Teknoloji ve İdeoloji: Telgrafın Dönüştürücü Gücü

“Telegraf, iletişimi ulaşımdan etkili bir şekilde ayıran ilk teknolojiydi. Bu, mesajların insanlardan, atlılardan veya trenlerden daha hızlı seyahat edebileceği anlamına geliyordu.”

(Carey, 1989, s. 157)

Carey, iletişim araçlarının teknolojik gelişimiyle birlikte ideolojik anlamlarını nasıl değiştirdiğini inceler. Carey, iletişim araçlarının sadece nesnel araçlar olmadığını, aynı zamanda toplumsal değerler, inançlar ve çıkarlar yansıttığını savunur. Carey, iletişim araçlarının teknoloji ve ideoloji olarak iki boyutu olduğunu belirtir. Teknoloji, iletişim aracının yazı, baskı, elektronik gibi fiziksel ve işlevsel özellikleriyle ilgilidir. İdeoloji ise iletişim aracının demokrasi, otorite, eşitlik gibi toplumsal ve kültürel etkileriyle ilgilidir.

Carey, iletişim araçlarının teknoloji ve ideoloji boyutlarını dört örnek üzerinden tartışır, bunlar: telegraf, baskı, fotoğraf ve bilgisayar olarak sıralanabilir. Carey, bu örneklerin her birinin hem teknolojik hem de ideolojik olarak nasıl geliştiğini ve değiştiğini göstererek telegrafın teknolojik olarak zaman ve mekân kavramlarını nasıl dönüştürdüğünü ve ideolojik olarak kapitalizm, ulus-devlet ve merkezîyetçilik gibi olguları nasıl desteklediğini anlatmaktadır. Carey, baskının teknolojik olarak yazılı kültürü yaygınlaştırdığını ve ideolojik olarak bireycilik, rasyonalizm ve sekülerlik gibi değerleri pekiştirdiğini savunur ve fotoğrafın teknolojik olarak görsel kültürü geliştirdiğini, ideolojik olarak gerçeklik, objektiflik ve tüketim gibi kavramları etkilediğini de ayrıca inceler. Carey, bilgisayarın teknolojik olarak dijital kültürü nasıl oluşturduğunu ve ideolojik olarak bilgi, kontrol ve güç gibi meseleleri nasıl şekillendirdiğini de irdeler.

Carey, iletişim araçlarının teknoloji ve ideoloji boyutlarının birbirinden ayrılmaması gerektiğini vurgulayarak iletişim araçlarının sadece nesnel araçlar değil, aynı zamanda toplumsal anlamlar taşıyan semboller

olduğunu söyler. Carey, iletişim çalışmalarında kavramın hem teknolojik hem de ideolojik boyutlarının ele alınmasını önerir.

James Carey telgraf teknolojisinin hak ettiği değeri görmediğini ve ihmal edildiğini düşünerek bunun birkaç nedenini açıklamaktadır. Carey'ye göre ilk olarak telgraf, demiryolu ile birlikte, karmaşık işletmelerin yönetimi için modern tekniklerin ilk kez geliştirildiği ortamı sağlamıştır (ama telgraf için sonuçta tekелci koşullar vardı). İkinci neden olarak Carey telgrafı, elektrikli eşya endüstrisinin ilk ürünü ve dolaşısıyla da bilim ve mühendislik temelli endüstrilerin ilki olarak görür. Üçüncüsü, telgrafın; dilin, sıradan bilginin ve farkındalığın yapılarının doğasında değişiklikler meydana getirdiğini savunur. Dördüncü ve en önemlisi de tüm bu sebeplerle beraber değerlendirildiğinde aslında Carey telgrafı iletişimde bir dönüm noktası olarak kabul eder. Telgrafla ilgili en önemli gerçeğin iletişim kavramının ulaşım kavramından etkili bir biçimde ayrılmasına izin vermesi olduğu savunan Carey bu gerçeğin en açık ve en masum olduğunu ve hemen fark edildiğini ancak öneminin nadiren anlaşıldığını belirtir. Ona göre, telgraf yalnızca mesajların nesnelerin fiziksel hareketinden ayrılmasını sağlamakla kalmamış aynı zamanda fiziksel süreçleri aktif olarak kontrol etmek için iletişime de izin vermiştir. Buna örnek olarak da telgrafın demiryolu sinyalizasyonunda kullanımı gösterilebilir. Bu sayede telgraf hem mesajları hem fiziksel değişimi kontrol edebilirken böylelikle iletişimin amaçlarını ve etkinliğini çoğaltır. Telgraftan önce mesajların hareketinin yaya, at sırtında veya demiryolu ile taşınmasına bağlı olması gibi sebeplerden ötürü, ulaşımı ve mesaj iletimini tanımlamak için iletişim kelimesi kullanılıyordu. Telgraf ise iletişimi coğrafyanın kısıtlamalarından kurtardı. Bu yönüyle telgraf yalnızca iletişim ve ulaşım arasındaki ilişkiyi değiştirmekle kalmayarak; aynı zamanda iletişimin düşünüldüğü temel yolları da değiştirmiştir. Carey'ye göre telgraf, iletişim hakkında düşünmek için bir model sağlamış ve bu da hem formel pratiği hem de günlük hayatın pratik bilinci içinde iletişim hakkında yeni düşünme yolları açmıştır. Bu anlamda telgraf Carey'ye göre sadece yeni bir ticaret aracı değil, aynı zamanda üzerinde düşünülmesi gereken bir şey, fikirleri değiştirmek

için bir araçtır. Harold Innis de benzer şekilde, iletişim teknolojilerinin toplumsal örgütlenmeyi nasıl dönüştürdüğüne dikkat çeker. Innis'e göre mekân-yanlı medya, bilgi ve iktidar merkezileşmesine katkı sağlarken, zaman-yanlı medya geleneksel bilginin uzun süre korunmasına olanak tanır. Carey'nin telgraf analizleri, Innis'in bu çerçevede yaptığı tarihsel ve toplumsal dönüşüm değerlendirmeleriyle kesişir. Carey, telgrafın sonuçlarının kapsamlı bir şekilde ele alınması, bu aracın insan etkileşiminin uzamsal ve zamansal sınırlarını nasıl değiştirdiğini, yeni dil biçimlerinin yanı sıra kavramsal sistemleri nasıl ortaya çıkardığını ve özellikle sosyal ilişkilerin yeni yapılarını nasıl ortaya çıkardığını göstermeye çalışır. Bu sonuçlar aynı zamanda yer değiştirmelerdi: eski dil ve yazı biçimleri geriledi, geleneksel sosyal etkileşimler azaldı ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına hâkim olan şehir devleti kapitalizmi modeli bozuldu (Carey ve Sims, 1976, s. 219). Dolayısıyla telgraf yalnızca yeni bir iletişim teknolojisi olarak değil, tüm sosyal ve kültürel dönüşümün gerçekleşmesinde bir katalizör olarak da nitelendirilebilir.

Carey'ye göre telgraf ile ideoloji arasında üç ilişki vardır. Birincisi telgraf ile tekeller kapitalizm arasındaki ilişkidir. Tıpkı Innis'in daha önceden, medya teknolojilerinin bilgi ve iktidar yaratma eğilimi taşıdığını belirttiği gibi; telgraf, özel sektöre ait bir şirketin gelişimini haklı çıkarmak ve etkili kılmak için yeni bir hukuk bütünü, ekonomik kuram, politik düzenlemeler, yönetim teknikleri, örgütsel yapılar ve bilimsel gerekçeler talep eden yeni ve belirgin biçimde farklı bir üretim gücüdür. Carey'ye göre bu soruna, bir üretim gücü, onu gerçekleştiren örgütsel biçimler ve yönetim teknikleri ile onun kurumsallaşmasına rehberlik eden ve meşrulaştıran açıklayıcı ve meşrulaştırıcı ideoloji arasındaki ilişkilerden biri olarak bakılabilir. Bu haliyle teknoloji, herhangi bir kesin analizi destekleyemeyecek kadar soyut bir kategoridir; bu nedenle, teknolojideki değişimler, onları kapitalist gelişimin çeşitli aşamaları içinde sınıflandırmak dışında analiz edilemez. Carey, telgraftan önce iş ilişkilerinin kişisel olduğunu yani; yüz yüze ilişkiler, kişisel yazışmalar, genel olarak birbirini tanıyan insanlar arasındaki ilişkiler gerektirdiğini savunur. Bu ilişkilerin ve işlemlerin genel koordinasyonu, piyasanın "görünmez eli" tarafından sağlanır.

“Yönetimin görünen eli, yeni teknolojinin ve genişleyen pazarların, üretim ve dağıtım süreçlerinde, tarihsel olarak görülmemiş yüksek hacim ve hızı izin verdiği yerlerde ve zamanlarda, piyasa güçlerinin görünmez elinin yerini aldı” (Chandler, 1977, s. 12). Telgraf ve demiryolu aracılığıyla, çok sayıda isimsiz alıcı ve satıcı arasındaki sosyal ilişkiler koordine edilmiştir ancak bu yeni ve benzeri görülmemiş iletişim ve temas ilişkilerinin açıklanması, gerekçelendirilmesi ve etkili kılınması gerekir. İdeoloji ile telgraf arasındaki ikinci bağlantı büyük ölçüde dinsel olan popüler imgelerde bulunur. Sorunun bu yönü, en azından genel bir şekilde, Amerikan araştırmalarında ve özellikle “mit ve sembol” okulu olarak adlandırılan okul içinde daha kapsamlı bir şekilde araştırılmıştır. Carey’ye göre on dokuzuncu yüzyılın ortalarında başka teknolojik harikalar da vardı, ancak telgrafın anlaşılmasız doğası onu diğer icatlardan daha olağanüstü ve niteliksel olarak farklı göstermekteydi. Ona göre bu gizemin anahtarı elbette elektrikti: büyük bir güce sahip ama yine de görünmez bir güç. Elektrik ve telgrafi hem dini hem de felsefi açıdan idealist düşünceye güçlü itici güçler yapan da tam olarak bu görünmezlikti. Zihin-beden ikiliğinin gizemini ortaya koydu ve yaşamsal enerjiyi zihnin aleminde, maddi olmayan dünyada konumlandırdı. Elektrik, günün standart terimleriyle «gölgesi, gizemli, hissedilemezdi. Gökyüzünde yaşıyor ve manevi ile maddi olanı birbirine bağlıyor gibi görünüyor” (Czitrom, 1982, s. 9). Tam da bu noktada Innis’in iletişimin yanlılığı bağlamında yorumladığı zaman ve mekân kavramlarını tekrar hatırlatmak yerinde olacaktır. Innis’e göre zaman ve mekân karmaşık ve bütünleşik biçimde birbirine bağlıyken, bunlar birine ya da diğerine daha çok yaslanan farklı iletişim teknolojileri tarafından ayrıştırılır (Scannell, 2020, s. 151). Bu perspektifle konuya yaklaşırsa telgrafın hangi kavrama yaslandığını analiz etmek oldukça güç olacaktır. Öyleyse telgrafi zaman ve mekân ötesi bir iletişim teknolojisi olarak yorumlamanın da önü açılmış olur. Telgrafın müjdelediği varsayılan “zaman ve mekânın yok edilmesi”, tüm ülkeyi bir arada tutmayı vaat ediyordu. 1838 gibi erken bir tarihte Morse, yirminci yüzyılın “küresel köy” kavramlarını önceden tahmin etmişti, “bu ülkenin tüm yüzeyi, ülkede olup biten her şeyin bilgisini, düşünce hızıyla yayılacak olan sinirler için kanalize edilecekti; aslında tüm ülkenin bir mahallesini oluşturuyor” (Czitrom, 1982, ss. 11– 12).

Telgraf, yazı dilinin doğasını ve son olarak farkındalığın doğasını yeniden ele alarak dönüştürmüştür. Telgraf hizmetleri, yerelden, bölgeselden sıyrılmış bir dil biçimi talep etmekteydi. Bu sebeple dilin düzleştirilmesi ve standartlaştırılması gerekmekteydi dolayısıyla telgraf, daha önce simgeselliğin daha geleneksel kullanımına bağlı olan konuşma biçimlerinin, gazetecilik ve öykü anlatma biçimlerinin -uzun öykü, aldatmaca, bolca mizah, ironi ve hiciv- ortadan kalkmasına yol açmıştır. Aynı şekilde, telgraf bir olayı bildiren, olayı ayrıntılarıyla anlatan, içeriğini çözümleyen mektupları gönderen muhabiri saf dışı bırakarak, onun yerine çıplak gerçekleri aktaran muhabiri atamıştır. Bu noktada telgrafın demiryoluyla bütünleştirilmiştir olmasından da bahsetmek önem arz eder. Telgrafın bu açıdan önemi, bilginin seçici olarak kontrol edilmesine ve iletilmesine yol açmış olmasıdır. Telgraf operatörü, bir rota boyunca yalnızca birkaç dakikalığına da olsa bilgiyi tekeline alabilmiş; bu da ticaret ve spekülasyonda seçici bir avantaj sağlamıştır. Telgrafla ilgili en basit ve en görünen ancak en önemli nokta, telgrafın “ulaşım” ve “haberleşme” arasındaki kesin ayrıma yol açmasıdır. Telgraf bu kimliğe son vererek sembollerin coğrafyadan ve ulaşımdan bağımsız ve daha hızlı hareket etmesine izin vermiştir.

Sonuç Olarak

Carey’yi tüm bu tartışmalar ışığında değerlendirmek gerekirse, kendisinin yalnızca telgraf teknolojisine bile atfettiği anlamlar düşünüldüğünde, son derece ileri görüşlü bir kuramcı olduğu görülmektedir. Carey’nin telgraf üzerinden ürettiği tezler akıllara “günümüzde yaşasaydı internet, sosyal medya vb. teknolojilere ne derdi?” sorusunu da getirir. Çünkü Carey’nin ürettiği fikirler genel olarak değerlendirildiğinde aslında telgraf kelimesinin yerine internet kelimesini yerleştirmek isabetsiz bir yaklaşım olmayacaktır. Carey’nin telgrafın toplumu ve kültürü dönüştürme biçimini açıklama şekli günümüzde internet teknolojisinin toplumu dönüştürme biçimiyle oldukça benzerlik gösterir. Dahası internet ve sosyal medya teknolojilerinin kültürü ve

toplumu dönüştürme potansiyeli telgrafla kıyaslandığında kat be kat fazladır. Bu bağlamda yalnızca telgraf teknolojisine bile birçok anlam yükleyen Carey'nin internet ve sosyal medya platform teknolojilerine yükleyeceği anlamlar da muhtemelen çağın ilerisinde olacaktı.

Carey'nin bu çalışmada da ana nokta olarak değinilen en temel görüşlerinden biri iletişimin toplumsal etkilere odaklanmasıdır. Carey, medyanın sadece bilgi aktarım aracı olmadığını aynı zamanda toplumsal, siyasi ve kültürel etkileri olduğunu da savunmaktaydı. Bu bağlamda Carey'nin günümüz internet teknolojileriyle ilgili yaklaşımlarının da benzer bir perspektiften olacağı söylenebilir. Çeşitli öngörülerde bulunmak gerekirse, Carey internet ve sosyal medya platformlarına odaklanırken bu teknolojilerin kültürel ve sosyal etkilerini vurgulayabilirdi. Olumlu ve olumsuz iki bakış açısını birden sunmak gerekirse Carey, internet ve sosyal medyanın bilgiye erişim kolaylığı, küresel bağlantılar ve farklı toplumların bir araya gelmesi gibi olumlu özelliklerini sıralayabilir ancak aynı zamanda filtre balonu, yankı odaları, yanlış bilgilerin yayılması gibi olumsuz özelliklerini de tartışabilirdi.

Carey iletişimde çeşitliliğin ve farklı seslerin önemini de vurgulayabilirdi. Bu bağlamda internet ve sosyal medya platformlarının farklı grupların kendilerini ifade etmesi ve duyurmasına olanak tanıdığını belirtebilirdi. Diğer taraftan ise bu platformlardaki tekelleşme, sansür ve algoritma tarafından şekillendirilen içerik dağıtımı gibi konuları da eleştirebilirdi. Carey bunun yanında iletişim teknolojilerinin toplumsal katılım ve demokrasi üzerindeki etkilerine de odaklanırdı: internet ve sosyal medya platformları, bireylerin farklılıklarına rağmen bir araya gelmelerini ve toplumsal değişim için seslerini duyurmalarını sağlayabilir; ancak sosyal medyanın toplumsal kutuplaşmayı artırma ve siyasi manipülasyona yol açabileceği konularında uyarıda bulunabilirdi. Carey ayrıca medya okuryazarlığının önemini vurgular ve bu konuda fikir sahibi olunması gerektiğini de savunabilirdi. Bu bağlamda internet ve sosyal medya platformlarına erişen bireylerin medya okuryazarlığı konusunda bilinçli olmalarının öneminden bahsedebilirdi. Medya okuryazarlığı,

bilgiyi eleştirel bir biçimde değerlendirme, kaynakları doğrulama, manipülatif içerikleri tanıma gibi becerilerin tümünü kapsamaktadır. Carey günümüzdeki teknolojilere yaklaşım gösterirken, bireylerin bu becerileri geliştirmesini teşvik eder ve medya okuryazarlığının eğitimde öncelikli bir konu haline gelmesini destekleyebilirdi.

Elbette, James W. Carey günümüz teknolojilerinin dinamiklerinden uzak bir dönemde yaşamış ve dolayısıyla günümüzdeki dijital medya ve sosyal medya platformlarıyla ilgili kesin görüşler ortaya koymamıştır. Bu nedenle, onun yaklaşımları ışığında yapılan değerlendirmeler, belirli bir ölçüde tahminlerden ve dönemin teknolojik koşullarına dair genel çıkarımlardan ibaret kalmaktadır. Bununla birlikte, Carey'nin iletişim anlayışı doğrultusunda yapılan tartışmalar, günümüz iletişim araçlarını analiz ederken teknolojilerin toplumsal etkilerini, kültürel çeşitliliği, toplumsal katılımı ve medya okuryazarlığının önemini vurgulayan bir yaklaşım geliştirmeyi olanaklı kılar. Carey'nin yaklaşımlarının, dijital çağda medya ekolojisinin yeniden şekillenen yapısını anlamada ve bu teknolojilerin toplumsal düzeyde nasıl etkileşimler yarattığını açıklamada önemli bir kılavuzluk işlevi görebileceği söylenebilir.

Kaynakça

- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Prentice-Hall.
- Carey, J. W., (1981), *Culture, "Geography and Communications: The Work of Harold Innis in an American Context, Culture"*, Communication and Dependency, der. W. Melody, Norwood: Ablex Publishing.
- Carey, J. W., (1989), *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, Routledge, New York and London.
- Carey, J. W., (1989), "A Cultural Approach to Communication", *Communication as Culture*, 13-36

- Carey, J. W., (1999), "Journalists Just Leave: The Ethics of an Anomalous Profession". The Media and Morality. R.M. Baird vd. (der.) içinde. New York: Prometheus Books. 39-54.
- Carey, J.W., (2009b), Life's Work, Cultural Studies, 23:2, 167-176, DOI: 10.1080/09502380802670299
- Carey, J. W., (1992), "A Cultural Approach to Communication". Communication and Culture: Essays on Media and Society içinde. New York: Routledge. 13-36.
- Carey, J. W. (2009a), Communication as Culture Revised Edition, Routledge: New York and London.
- Carey, J. W. ve Sims, N. (1976), "The Telegraph and the News Report." Unpublished paper, University of Illinois.
- Chandler, A. D. (1977), The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business. Cambridge: Harvard University Press.
- Czitrom, D. J., (1982), Media and the American Mind: From Morse to McLuhan. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Habermas, J. (1974). The Public Sphere: An Encyclopedia Article, New German Critique, Autumn (3), 49-55.
- Hamut, A. H., (2022), "Medya Ekoloji Geleneği ve Türkiye'ye Yansımaları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 20, Sayı 39, 2022 / 1, 47-76
- Innis, H. A., (2006), İmparatorluk ve İletişim Araçları, Ankara: Ütopya Yayınevi
- Karaaslan Şanlı, H., (2021), "Eleştirel Medya Kuramlarında Yöntem", Eleştirel Medya Kuramları, Ed., Ömer Özer, Siyasal Kitabevi, 381-400.
- Koçak Turhanoglu, F. A. (2013). Sembolik Etkileşimcilik. S. Uğur (Ed.), Modern sosyoloji tarihi (2. baskı). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Lerner, K. M. (2021), Assessing James W. Carey's Culture of Journalism Criticism
- Four Decades Later: A Case Study of the New York Times Profile of a White Nationalist, Journalism Practice, 15:1, 116-135, DOI: 10.1080/17512786.2019.1697957

- Macionis, J. J. (2012). *Sosyoloji*. (Çev. V. Akan). Ankara: Nobel Yayınları.
- Munson, E. S., ve Warren, C. A. (Eds.). (1997), *James Carey: A Critical Reader* (NED-New edition). University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/j.ctttsvzt>
- Özbek, M., (2004), “Giriş: Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık”. *Kamusal Alan*. Ed., Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayın, 181-231.
- Özer, Ö. (2021), “Giriş: Anaakım İletişim Araştırmaları ve Eleştirel Medya Kuramları” *Eleştirel Medya Kuramları*, Ed., Ömer Özer, Siyasal Kitabevi, 9-25.
- Poloma, M. M. (1993). *Çağdaş sosyoloji kuramları*. (Çev. H. Erbaş). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Rosen, J., (1997), “Introduction: ‘We’ll Have That Conversation’: Journalism and Democracy in the Thought of James W. Carey”. *James Carey: A Critical Reader*. Munson, E.S. ve C.A. Warren (der.) içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press. 191-206.
- Taş, O., (2014), “James Carey’nin Mirası: Toplumsal İletişim, Kültür ve Gazetecilik.” *İletişim, Anlam, Arayış: Erol Mutlu’ya Armağan* içinde (der.) Kolektif, Ankara: Ütopya, 96-114.
- Thorburn, D., (2009), *James W. Carey*, *Cultural Studies*, 23:2, 287-288, DOI: 10.1080/09502380802670356
- Varol, M. ve Varol, E., (2019), “Kavram ve Kuramlarıyla Marshall McLuhan’a Bakış: Günümüzün Egemen Medya Araçları Ekseninde Bir Değerlendirme”, *International Journal of Cultural and Social Studies* (IntJCSS), June, 2019; 5(1): 137-158.
- Wallace, R. A. ve Wolf, A., (2012). *Çağdaş sosyoloji kuramları*. (Çev. M. R. Ayas, L. Elburus). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tatar, M. (2018), “Aziz Nesin’in “Bizim Hemşeri” İsimli Hikayesinin Sembolik Etkileşim Kuramı Açısından Değerlendirilmesi” *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2018; 15(1):1419-1433, <http://dx.doi.org/10.23891/efdyyu.2018.110>

Neil Postman'da Medya Epistemolojisi ve Kültüre Etik  ağrı

Pelin Büyükgaga Birlik

Eğitim, Medya, Teknoloji ve Kültür Eleştirmeni Olarak Neil Postman

Neil Postman, kültür, eğitim, teknoloji ve medya gibi konular üzerine yapmış olduğu çalışmalarla disiplinler arası bir çizgide eğitimci ve eleştirmen kimliğinde tanınmıştır. Renzo Llorente, 1931 yılında New York ABD'de dünyaya gelen Postman'ın 2003'te hayata gözlerini yumana dek medya çalışmalarına, teknolojinin eleştirel analizine, eğitim felsefesine katkıda bulunan eğitimci, medya teorisyeni ve eleştirmen olarak hayatını sürdürdüğünü ifade eder (Llorente, 2024). New York Üniversitesi İletişim Sanatları ve Bilimleri Bölümünde  ğretim  yeliği yapmış olan Postman, eğitim ve iletişim kuramı alanındaki çalışmalarının yanı sıra eleştirmen olarak da tanınmıştır. Postman, eğitim alanındaki çalışmaları sayesinde Christian Lindback  d l 'ne layık görülmüştür (Postman, 1995). Kariyerinin geri kalanında New York  niversitesi'nde kalan Postman, 1971'de  niversitenin medya ekolojisi programını kurmuştur (Llorente, 2024). Postman, 1987 senesinde İngilizce  ğretmenleri Ulusal Konseyi tarafından verilen George Orwell Dilde Berraklık  d l 'n  almıştır. 1989'da New York  niversitesi'nde yılın  ğretim görevlisi seçilmiştir (Postman, 2016). Neil Postman'ın pek çok eseri olmakla birlikte

Türkçeye çevrilen eserleri arasında *The Disappearance of Childhood*¹ (1982), *Amusing Ourselves to Death*² (1985) ve *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*³ (1992) yer alır.

Postman'ın eğitimci ve teorisyen kimliği hayatı boyunca gerçekleştirdiği çalışmalara yön vermiş, iletişim teknolojilerinin kültürün değişimine olan etkisini, benimsemiş olduğu medya ekolojisi geleneği çerçevesinde eserlerine yansıtmıştır. Postman, medyanın toplumun düşünme pratiklerini ve bireysel eylemlerini içerdiği güçlü ve yönlendirici imalarla dönüştüren iletişim ortamları olduğu savından hareketle toplumsal farkındalığı hedefleyen yazılar kaleme almıştır. Postman'ın amacı, teknolojilerin gelişimi ve farklılaşmasıyla zaman içerisinde toplumun ahlâki ve hümanist değerlerini yitiriyor olduğu gerçeğini ve kültürün yok oluşuna doğru gidilen yolda içinin nasıl boşaltıldığını göstermektir ve bu durum adına yapılabilecekleri ise ağırlıklı olarak eğitim kaynaklı önlemler alınması önerisi üzerinden sunmaktadır. Postman'ın fikir dünyasının ve medya ekolojisi geleneğiyle ilişkisinin anlaşılması için eserlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Postman'ın erken dönemlerinde çalışmalarının yönü, eğitim ve medya üzerine yazılarıyla belirlenirken bu yönelimde Marshall McLuhan'ın fikirlerinin ve eserlerinin etkisinin büyük olduğu gözlemlenir. Lance Strate, 1950'lerde doktora yapan Postman'ın, hocası Louis Forsdale aracılığıyla Marshall McLuhan ile tanışma fırsatı bulduğunu belirtir. Postman, McLuhan'ın eğitime ilişkin düşüncelerinden etkilenecek 1961 yılında televizyon ve eğitim ilişkisini konu alan *Television and the Teaching English* isimli bir eser kaleme aldı. Ardından 1969'da Charles Weingartner ile *Teaching as a Subversive Activity* eserini yayımladı. Bu eser, dönemin

1 Neil Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

2 Neil Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence*, Çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.

3 Neil Postman, *Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni*, Çev. Mustafa Emre Yılmaz, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.

eğitim reformuna ilişkin düşünceleri konu almış ve McLuhan'ın okula yönelik eleştirilerini modası geçmiş bularak elektronik çağa uygun yeni eğitim biçimleri çağrısında bulunmuştur. Postman ve Weingartner'ın eseri 70'lerin başında eğitim reform hareketi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır (Strate, 2004, s. 18).

Lance Strate'ye göre Postman'ın medya eleştirmeni olarak ünü, Charles Weingartner ile birlikte yayınladığı *Teaching as a Subversive Activity*'den sonra bu kitaptaki düşüncesinden farklı bir savı öne süreceği *Teaching As a Conserving Activity* isimli eseriyle birlikte 1979 yılı sonrasında başladı. Bu eserde Postman, okullardaki basılı okuryazarlık yöntemlerinin korunurken televizyon ve elektronik medyanın etkilerine karşı durulması gerektiğini savunur. Postman'ın, bu düşünce çizgisini takip edecek şekilde çocukluğun, televizyon kültürü karşısında aldığı olumsuz etkiyi sorguladığı *The Disappearance of Childhood* (1982) ile ardından imaj kültürünün eğitim, haber, siyaset gibi söylemleri önemsizleştirdiğini iddia ettiği *Amusing Ourselves to Death* (1985) eserleri medya ekolojisi perspektifinin özetini içermektedir (Strate, 2004, ss. 18-19).

Postman, *Technopoly* (1992) eserinde, teknolojinin eleştirilmeden kabul edildiğini savunur ve teknolojik yeniliklerin olumsuz etkilerine ilişkin uyarıda bulunur. Teknolojiye hayır diyememenin nedeni ise ona göre rakip bir egemen fikrin olmayışında gizlidir. Postman, *The End of Education* (1995) ile bu tür değer, inanç ve fikirler olmaksızın okul sisteminin temelini de olmayacağını vurgular. Son eseri *Building a Bridge to the Eighteenth Century* (1999), Aydınlanma ve basılı kültürün başka bir anlatı ile geri getirilmesini savunmuştur (Strate, 2004 s. 19).

Postman, *Teknopolî*'nin yayınlanmasıyla birlikte Neo-Luddizm hareketinin temsilcilerinden biri olarak anılmaya başlanmıştır (Strate, 2004, s. 19). Steven E. Jones, Neil Postman'ın bir Neo-Luddit olduğunu savunarak Neo-Luddizmin, teknoloji hoşnutsuzluğu çerçevesinde hiper metin karşısında geleneksel okumaya ilginin azalması gibi teknolojinin olumsuz etkilerine yöneltlen bir tepki ve küreselleşme karşıtlığıyla

ilişkilendirilebilecek bir hareket olduğunu belirtir (Jones, 2006, s. 24). Neo-Luddizm kavramı Luddizm Hareketi ile ilişkilidir. David Linton, Luddite teriminin siyasi amaçlar için makineleri parçalayanlara atıfta bulunarak Luddite Hareketi'ne dönüştüğünü öne sürer. Luddizm, yeni bir teknolojinin tanıtılmasına tepki olarak açık bir hedef şeklinde görülen makineye saldırıyı içermektedir. Linton'a göre televizyon, bilgisayar gibi teknolojilere karşı korunmamızı savunan Ludditler hâlâ aramızdadır. Ludditlerden bazıları ise televizyon ve diğer teknolojileri kullananların bilişsel önyargıları üzerindeki etkilerini sorgulayan medya ekolojistleridir (Linton, 1985, ss. 33-35). Postman'ın eserlerinde hareket noktalarından biri olarak görülebilecek olan bu akım, onun medya ekolojisi geleneğinin önemli bir figürü haline gelmiş olmasıyla da pekişir ve çalışmalarının ana hatlarını teknoloji-medya-toplum üçgeninin etkileşimine dayalı bir analiz süsler.

Neil Postman'ın medyaya olan ilgisi teknolojiye temkinli yaklaşımıyla birleşerek akademik alanda kurucusu olduğu medya ekolojisi çalışmalarına yön verir. Lance Strate, Postman'ın medya ekolojisinin isim babası olduğunu ifade ederken Postman, medya ekolojisinin bir dizi bilim insanının önceden yaptığı araştırma türü olduğunu, kendisinin buna yalnızca ismini verdiğini belirtir. Medya ekolojisi, Postman için bir teori ya da felsefi ekolün ötesinde pratik değere sahiptir. Postman, medya ekolojisini medyanın bir çevre gibi yapı ve içerik bakımından incelenmesi olarak özetlerken önemli medya ekolojistlerinden bazılarının Harold Innis, Marshall McLuhan, Walter Ong, Jacques Ellul, David Riesman, Lewis Mumford, Erving Goffman olduğunu öne sürmüştür. Ona göre medya ekolojisinin kökenleri, McLuhan'ın *Understanding Media* eserine dayanmaktadır ve McLuhan'ın medyayı ortam olarak gören bakış açısından etkilenmiştir (Strate, 2014, ss. 24-29).

Neil Postman, medya ve teknolojinin eşgüdümlü ilerleyişinin insanlık için getirilerine odaklanarak medya eleştirisi sunmuş, bu eleştiri günümüz dijital dünyasında bile karşılığını bulmuştur. Postman, medyanın bilgi üreten yönüne ve kültürü şekillendirici etkisine dikkat çekmek

istemıştır. Bu sebeple çalışmalarında, medya, eğitim, çocuk, eğlence, kültür ve teknoloji gibi kavramlardan yola çıkarak medyanın eleştirel bir analizini sunmayı amaçlamıştır. Bu amaçla gerçekleştirdiği çalışmalarının ana problemi medyanın insanlar üzerinde yarattığı olumsuz etkilerdir ve bunun azaltılabilmesi adına eğitimi çözüm olarak gördüğü bazı etik önerilerde bulunmuştur. Postman'ın eserleriyle cevap aramak istediği bu problem, medya ekolojisinin temel sorunsallarından olduğu için Postman'ın anlaşılmasında medya ekolojisiyle ilişkisi ve bu doğrultuda kaleme aldığı eserlerin incelenmesi elzemdir. Bu çalışma, Neil Postman'ın teknoloji, kültür ve medyaya yönelik düşüncelerinin dijital kültür üzerinde yarattığı etkiyi ve eğitim aracılığıyla öne sürdüğü çözüm önerilerini anlaşılır kılmak adına çalışmalarındaki ortak temalar üzerinden medya ekolojisi geleneği izlerinin sürülmesini hedeflemektedir.

Medya – İnsan Etkileşimi Çalışmalarında Medya Ekolojisi Geleneği

Postman, medya ekolojisi geleneğinin medya çalışmalarında görünürlük kazanmasında Marshall McLuhan'ın düşüncelerinin bir çıkış noktası oluşturduğunu savunmuştur. Özellikle *Understanding Media* eseri bu geleneği besleyecek düşüncelere yer vermiştir. Marshall McLuhan (1994) bu eserinde medyanın insan ilişkileri ve eylemlerinde kontrol edici ve şekillendirici vasfa sahip bir ortam olduğunun altını çizer. Bununla birlikte ona göre medyanın içeriği bireyi medyanın karakterine karşı kör etmektedir (McLuhan, 1994, s. 9). McLuhan'ın, medya ekolojisine önemli katkılarından biri, insan eylemleri ve düşünce şekli konusunda biçimlendirici nitelikteki medyanın içerdiği kapalı anlamların medya ekolojisine dayanan çalışmalarla açılarak analiz edilmesi olmuştur.

McLuhan'ın Postman üzerindeki etkisi, 1969'da ilk kez yayınlanan *Teaching as a Subversive Activity*'de açıkça izlenebilir. Neil Postman ve Charles Weingartner (1983), McLuhan'a John Dewey'in 'ne yaptığımızı öğreniriz' düşüncesini farklı bir biçimde 'medya mesajdır' ile yeniden ifade ettiği için borçlu olduklarını söylerler. Dewey, bireye çevrede biçilen

rolün bireyin öğrendiği şey olduğunu vurgulamaktadır. McLuhan ise ortamın kendisi olan çevrenin bir mesaj taşıdığını ifade eder. Buradaki mesaj, inşa edilmesine izin verilen algı, tutum ve değerler olarak onları öğretmeye teşvik eden yönlendirici çevreyle doğrudan bağlıdır. McLuhan, bir gazetenin ya da bir televizyonun bu tür bir işlevi yerine getirdiğini anlatmaya çalışmaktadır. Ortamın mesaj olması deyişi, öğrenme deneyimine ilişkin içeriğin öğrenmenin gerçekleştiği yöntem ya da süreç olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Dewey'in öne sürdüğü gibi insanların yaptığı şey, öğrendikleri ve bulundukları çevre ya da ortamın onlara mesajdır. Yazarlara göre eğitim üzerinden bu düşünceler ele alındığında bakılması gereken nokta öğrencilerin ne yapıyor olduğudur çünkü bu, aslında onların öğrendikleri şeydir (Postman ve Weingartner, 1983, ss. 28-30). Onlara göre öğrencilerin gelecekle başa çıkması McLuhan'ın kitaplarındaki savlarını tekrar etmek yerine onun işaret ettiği şekilde toplumu hangi şekillerde etkileyen bir medya sorusunu gündeme getirmekle mümkündür. Bu doğrultuda Postman ve Weingartner, medyanın etkilerini inceleyen medya çalışmalarının her ders için müfredatın bir parçası olması gerektiğini savunmuşlardır (Postman ve Weingartner, 1983, ss. 192-193). Yazarlar McLuhan'ın fikirlerine gereken önemi gösterirken bu fikirlerin aşılmasını ve günümüz şartları üzerinden eğitimde farklı bakış açılarının gerekliliğini vurgulamışlardır.

Ali Hasan Hamut (2022), medya ekolojisi kavramının akademik literatüre ilk kez 1968'de "National Council of Teachers of English" in yıllık toplantısında Postman'ın konuşmasıyla girdiğini ve medya ekolojisi geleceği olarak da Postman'ın New York Üniversitesi Eğitim Fakültesi için hazırladığı Medya Ekolojisi Doktora Programı ile 1971'de çalışmalarının başladığını belirtir. Medya ekolojisi, insan ve iletişim teknolojileri arasındaki etkileşime yönelik incelemeler gerçekleştirir ve bu kapsamda iletişim medyasının insan algısını, duygu ve değerlerini nasıl etkilediğini dikkate alarak medyanın yapılandırıcı tavrını, ortam olarak medyanın incelemesi üzerinden analiz etme girişiminde bulunur (Hamut, 2022, ss. 49-50). Lance Strate (2003), Postman'ın 1968'deki konuşmasında medya ekolojisi teriminin resmen tanıtıldığını ve bu konuşmanın 1970'te "The

Reformed English Curriculum” başlıklı bir kitap bölümü olarak yayınlandığını belirtir. Postman’ın New York Üniversitesi’nde medya ekolojisi alanındaki programın açılmasında da teklif hazırladığını ve bu teklifi Charles Weingartner ile yazdığı *The Soft Revolution* çalışmasına dâhil ettiğini ve bu müfredatın 1970 yılında onaylandığını ifade eder (Strate, 2003, s. 344).

The Soft Revolution; a Student Handbook for Turning Schools Around eserinde Postman ve Weingartner tarafından medya ekolojisinin açıklaması ve içeriği, “Ph.D. Program in Media Ecology” için yazılan tanıtım yazısında yer almaktadır. Postman ve Weingartner (1971)’e göre medya ekolojisi, iletişim medyası ile insan ilişkisine mercek tutar ve medya etkileşimlerinin insanların duygu, anlayış ve değerleri üzerinde ne tür bir etki yarattığını çözümlemeye çalışır. Burada kullanılan ekoloji kelimesi, çevrelerin yapı ve içeriğinin insanlar üzerindeki etkisinin incelenmesine atıfta bulunmaktadır. Çevre, bireyin davranış biçimlerini düzenleyebilecek türde bir mesaj sistemi taşır ve onun eylemlerini yapılandırır. Mahkeme salonu, sınıf veya iş ofisi gibi ortamlar açık ve resmi özellik taşıırken radyo, televizyon ve kitaplar gibi medya ortamları daha örtük ve gayri resmi nitelik taşır. Medya ekolojisinin amacı, bu kapalı anlamları örtük özellikleri açık hale getirerek medyanın insanları hangi rolleri oynamaya yönelttiği, medyanın bireylerin gördüklerini yapılandırma şeklini ve insanların davranışlarını neden şekillendirdiğini iletişim teknolojisinin ortamları üzerinden incelemeye tabi tutmaktır (Postman ve Weingartner, 1971, s. 139). Postman’a göre medya ekolojisinin varlığındaki amaç, insan olarak nasıl durduğumuz, ahlâki olarak nasıl olduğumuza ilişkin içgörülerimizin ilerletilmesinde insanlığa yardımcı olmaktır (Postman, 2006, s. 69).

Renzo Llorente (2024) Postman’ın, iletişim medyasının düşünce kalıplarını ve sosyal örgütlenme şekillerini nasıl biçimlendirdiğini incelediğini belirtir. Medyanın tarafsız olmadığına vurgu yapan Postman, televizyon gibi medyalar aracılığıyla yayınlanan programlar ve reklamların önyargı üretiminde artışa sebep olduğunu ele almıştır ve belirli bir kültüre yeni

bilgi ortamının gelmesinin yeni bir kültür yarattığını varsayan medya değişiminin ekolojik karakterine vurgu yapmıştır (Llorente, 2024). Medya ekolojisi, kitle iletişim araçlarının insanlar üzerindeki etkilerini incelerken insanın düşünce, duygu ve bilinç değişimleriyle ilgilenir ve bu doğrultudaki açıklamalarını teknoloji kültür çevresinde gerçekleştirir. Medya ekolojisinin amaç ve kapsamı, analiz için kullandığı kavramlarla paralellik göstermektedir. “Medya ekoloji geleneğinde özellikle bilinç, teknoloji, değişim, denge, önyargı, çevre, kültür ve karşılıklı bağıllık gibi kavramlar sıklıkla başvurulan kavramlardır” (Hamut, 2022, s. 57).

Postman’ın katkıda bulunduğu medya ekolojisi geleneği, medya ve insanlar arasındaki etkileşimin bireyin ve toplumun dünyasında yarattığı sonuçların incelenmesini baz alır. Bu sebeple Postman’ın çalışmalarının ve medya ekolojisinin Amerika’daki önemli sosyoloji ekollerinden Chicago Okulu ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Buna sebep Chicago Okulu’nun iletişim araçlarını toplumla ilgili bulması ve araştırmalarında bu konunun yer etmesidir. “Chicago Okulu çalışmalarında iletişim, bir noktadan bir noktaya mesaj iletimi meselesi ya da diğer toplumsal ilişkilere bir eklenti değil, toplumsal ilişkilerin inşasında ve devamında önemli unsurlardan biri olarak ele alınır” (Özçetin, 2018, s. 69). Postman’ın çalışmalarına bakıldığında da medya araçlarının ya da medya ortamlarının insanı şekillendiren ve toplumu, kültürü, eğitimi etkileyen yönü açıkça gözlemlenmektedir. Öte yandan Chicago Okulu’nun kent sosyolojisi çalışmaları üzerine eğilmesi de medya ekolojisi geleneğiyle benzerlik gösterdiğini gözler önüne serer. Oya Morva’ya göre Chicago Okulu’nun çalışma alanları, sosyal psikoloji, ekoloji, sosyal organizasyon gibi bölümlere ayrılrsa da ekoloji ve sosyal organizasyon çalışmaları birbirinden ayrı tutulmamalıdır. Erken dönem çalışmalarında kent sorunlarının analizine ilgi duyan Chicago Okulu düşünürleri, toplum ve birey etkileşimine bütüncül bir bakışın sağlanması üzerine çaba göstermişlerdir (Morva, 2013, ss. 57-58). Medya ekolojisi geleneği ve Postman’ın çalışmalarında ise bu yaklaşım, dolaylı olarak yer ederek çevre yerine medyaya çevrilen odak ile medyadan bireye bireyden topluma yayılan medya kültürünün sonuçlarının ve bütünlüklü analizinin sunulmasına yönelir. Teknolojinin

ekolojik bir doğaya sahip olması fikri Postman'ın medya ekolojisi geleceği çerçevesinde eserler sunmasına zemin hazırlamıştır. Thomas F. Gencarelli (2000), Postman'ın medya ekolojisi geleneğine atıfta bulunacak çalışmalarının dört motif etrafında şekillendiğini öne sürer. Bunlar; medya eğitimi, medya ve kültürel muhafazakârlık, medya teknolojisi ve insanlıkla olan ilişkisi, dilin bir araç ve teknoloji olarak analizi şeklindedir (Gencarelli, 2000, s. 92). Postman'ın ele alınacak eserlerindeki ortak temalar ağırlıklı olarak medya teknolojisi ve insanlıkla olan ilişkisi motifi-ne açıklık getirmektedir.

İletişim Araçlarının Yanlılığı: Matbaadan Televizyona Çocukluk

Postman (2006)'ya göre medya, içinde bir kültürün büyüdüğü teknoloji olarak kültürün politikasına, sosyal örgütlenmesine ve düşünme biçimlerine şekil vermektedir. Postman için medya üzerinde çalışmak, ahlâki ve etik yönü ele alınmazsa anlamsızdır. Postman, medyanın insanları daha iyi ya da daha kötü yapmasını ele alacak türde bir akademik anlama çabasıyla ahlâkçı bir bakış sergilediğini belirtmektedir. Bu doğrultuda televizyonun çocukluğu geçersiz kıldığı örneği üzerinden bunu bir ahlâki çöküş olarak değerlendirdiğini ifade eder (Postman, 2006, ss. 62-64). Postman, medyaya ilişkin yaptığı çalışmalarda iletişim teknolojileri üzerinden medyanın kültürü dönüştürme potansiyelini ele alır ve bunun ahlâki açıdan bir değerlendirmesini yapma girişiminde bulunur. Gül Batuş'a göre İlkokullarda uzun süre İngilizce öğretmenliği yapan Postman, iletişim olgusunu toplumsal bir sorun olarak ele alırken durumun, çocuklukla ilişkisine önem vermiştir. *Çocukluğun Yok Oluşu* çalışmasında iletişim alanında ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin çocuk, genç ve yetişkin arasındaki farkları yıkararak standartlaştırılmış ve herkese yönelik bir gerçekliği meydana getirdiğini ileri sürmüştür (Batuş, 2005, ss. 263-264).

The Disappearance of Childhood (1982), Postman'ın kitle iletişim araçlarına ilişkin icatlar üzerinden çocukluk kavramını teknoloji ve kültür

ilişkisi çerçevesinde değerlendirdiği eseridir. Postman (1995), çocukluğun Rönesans'ın icadı olduğunu, on altıncı yüzyılda ortaya çıkan bir toplumsal fikir olduğunu ve kitabının da çocukluk fikrinin yitişine dair gözleme dayandığını belirtir. Bu noktada Postman, medyanın toplumsallaşma sürecini etkilediğine vurgu yaparken matbaa makinesinin çocukluğun yaratılışındaki katkısına elektronik medyanın ise çocukluğun yok oluşundaki payına yönelik iddialarda bulunmuştur (Postman, 1995, ss. 7-9).

Postman, eserini, öne sürdüğü iddiaları desteklemek adına çocukluğun icadı ve çocukluğun yok oluşu şeklinde iki bölüme ayırır. Postman (1995), çocukluk anlayışının ya da fikrinin Orta çağ'da Johannes Gutenberg'in icadına dek olmadığını belirtir. 15. yüzyıl ortalarında hareketli tipteki matbaa bulunmuştur. Matbaa makinesi yeni yetişkinlik anlayışını ortaya çıkarırken çocukları dışlayarak onları yetişkinlerin dünyasından ayıran çocukluk fikrinin de bulunmasına yardım etmiştir. Postman, Lewis Mumford'un matbaa ile ilgili fikirlerinden etkilenmiş ve matbaayı şimdiki sonsuzluğa bağlayacak biçimde zamana etki eden bir iletişim icadı olarak görmüştür (Postman, 1995, ss. 32-34). Mumford'a göre matbaa, iletişimi zaman ve mekân kısıtlamasından kurtarmakta, basılı metinler kaydın güvenliğini ve kalıcılığını artırmakta, okura daha çok söz hakkı tanımaktaydı. Basılı yayının etkisi insanların görüntü ile ses, somut ile soyut arası dengeyi kaybetmesine sebep olurken çocuklar için dengenin sağlanması adına görsel çağrışımı kazandıracak resimli kitapların kullanılması gerektiği savunulmuştur (Mumford, 2024, s. 155). Postman (1995), matbaanın bulunuşundan sonraki elli yıllık süreçte Avrupa uygarlığının iletişim çevresinde bir çözülme yaşadığını ve kendini yeniden kurduğunu belirtir. Matbaa ile birlikte toplumda konuşulan konuların sayısı çoğalırken Mumford'un da altını çizdiği gibi öğrenme kitaplı hale gelmiş ve insanların özerkliği kitap sayesinde artış göstermiştir (Postman, 1995, s. 43). Dolayısıyla bu dönemde, Mumford'un da belirttiği gibi "var olmak, basılı olarak var olmaktı; dünyanın geri kalanı giderek daha gölgele hale gelme eğilimindeydi" (Mumford, 2024, s. 155).

Postman (1995)'e göre her makine bir düşünceye ya da düşünceler birikimine atıfta bulunur. Makine bir kez icat edildikten sonra sınırı ve özel bir amaca hizmet için yaratılmış olsa da genellikle makinenin kendi fikirleri olduğu fark edilir (Postman,1995, ss. 36-37). “Makine sadece alışkanlıklarımızı değil, Innis’in göstermeye çalıştığı gibi, zihinsel alışkanlıklarımızı da değiştirmede oldukça güçlü etkide bulunur” (Postman, 1995, s. 37). Postman’ın Harold Innis’in düşüncelerinden etkilendiği nokta, teknolojinin kültüre yönlendirici ve yanlı bir etki sağlayarak değişime ön ayak olmasıdır. James W. Carey (1967), Harold Innis’in iletişim teknolojisindeki değişikliklerle kültürdeki ve sosyal organizasyonlardaki değişim arasında ilişki kurduğunu belirtir. Innis’e göre iletişim araçları zaman ve mekânın kontrolü açısından yanlılık göstermektedirler (Carey, 1967, s.9). Innis (2006)’ya göre iletişim araçlarını incelemek, ilgili medeniyetin kültürel gelişiminin siyasi veya dini örgütlenmesindeki yanlılığa bakmak anlamına gelir. Matbaa ve kâğıt, yerel dillerin gelişimini ve milliyetçiliğin büyümesini sağlamış, matbaanın ürünü olan kitap ve gazete milliyetçiliğe temel olan dilin konumunu güçlendirmiştir (Innis, 2006, ss. 252-253). Postman (1995) ise, matbaanın icadı ile çocukluğun bağını bu icadın okuryazar insanın yaratımı olduğu düşüncesiyle kurmuştur. Matbaa, yetişkinliği yüceltip bireyselliği, entelektüel gücü, basılı sözün otoritesine inancı ve enformasyonu ön plana çıkaran türde bir bilinci ortaya çıkarırken okuryazar olmayan çocuk, yetişkinlik düşüncesinin dışında bırakılmış, yetişkin olmak için okumayı öğrenen, okullarda eğitim alma zorunluluğu olan çocukluk düşüncesinin içine okuryazar bir yetişkin olana dek hapsedilmişti (Postman, 1995, s. 52). Çocukluk ve yetişkinlik giderek farklılaşmış ve sonunda çocuğun yetişkinin dili, öğrenimi ve toplumsal yaşamını paylaşamadığı kabul edilmişti. 1850’lere kadar Batı dünyasında çocukluk, toplumsal bir gerçek haline gelmişti (Postman, 1995, s. 69). Postman, 1850-1950 arası dönemin çocukluğun yükselişte olduğu bir dönem olduğunu çocuğun okula gönderilmesi için girişimlerde bulunulduğu ve ailelerin çocuklarına şefkat ve sorumluluk hislerinin yoğun olduğu bir süreç olduğunu belirtir (Postman, 1995, s. 89). Telgrafın icadıyla beraber aile ve okulun matbaa yoluyla çocuğu denetim altında tutabilme durumuna ket vurulmuştur. Telgraf, denetlenemeyen

enformasyon oluşturma sürecini başlatmış ve işlenmiş enformasyon ile ardışık öğrenme ilkelerine dayalı çocukluk, seçici olmayan ve kullanışsız enformasyonla karşı karşıya kalmıştır (Postman, 1995, ss. 94-95).

Enformasyonun hız kazanması telgraftan sonra televizyonda devam etmiştir. 1950 yılında Amerikan evlerine televizyon girmesi çocukluğu olumsuz etkilemiştir. Yetişkin ve çocuk arasındaki ayrımın kaybolması açıkça televizyonla görülmeye başlanmıştır. Kitap, çocukları yetişkinlerden ayırarak okuryazar yetişkinlere bilginin her türlüşünü açarken çocukların okula gitmelerini ve yetişkinlerin dışında bir yaşamları olmasını dayatıyordu (Postman, 1995, ss. 97-99). Televizyonun bu ayrımı yok etmesi ise enformasyonu farklılaşmamış bir biçimde sunmasından kaynaklıydı. Televizyon, çocuk ve yetişkin kategorileri olmaksızın herkes için ortak bir bilgi akışı sağlamaktaydı. O halde televizyon, yetişkin ve çocuk arasındaki farkı, televizyonun anlaşılmasında eğitimin gerekmemesi, izleyicisini ayırmaması ve karmaşık davranış istemlerinde bulunmaması gibi sebeplerden ötürü kaldırmıştır (Postman, 1995, ss. 103-104). Postman'a göre "oluşan yeni medya çevresi, herkese eş zamanlı olarak aynı enformasyonu iletir (...) elektrikli medya, herhangi bir sırrı kendine saklamayı ya da elinde tutmayı olası görmez. Elbette sırlar olmaksızın çocukluk gibi bu tür şeyler olmayabilir" (Postman, 1995, s. 104). Sonuçta Postman'a göre enformasyonun yaygın dağılımı, birçok kaynaktan alınabilmesi ve okuryazarlık gerektirmemesi okulun öğrenim kaynağı olarak önemini yitirmesine sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte çocukluk ve yetişkinlik arası ayrımın da önemi ve çocukların yetişkinliği kazanma zorunluluğu azalmış, eğitimin zorunlu doğası keyfi bir hal almıştır (Postman, 1995, ss. 177-178).

Postman (1981), "The Day Our Children Disappear: Predictions of a Media Ecologist" yazısında çocukluğun sonu derken bunu fiziksel bir durum olarak ele almadığını belirtir. Ancak ona göre Amerika'da artık fiziksel olarak da çocukluğun sonu gelmektedir. Bu da televizyonla yakından ilişkilidir çünkü televizyon geleceğe veya geçmişe dair bir duyguyu iletemeyen şimdiki zamana odaklı ışık hızında bir ortamdır. Çocukluğun

fiziksel olarak yok oluşu Amerika’da doğum oranlarının düşüşü, ülke çapında okulların kapanması şeklinde kendini göstermektedir. Postman’a göre çocuk fikri, geleceğe dair bir vizyonu, gelecek için canlı bir mesajı anlatır fakat televizyon gelecekte bağımsız şimdinin sesidir ve bu yüzden de televizyonla gelecek ya da çocuk yoktur herkes 20-30 yaş arasında bir yerde sabitlenmiştir (Postman, 1981, s. 386).

Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu* ile medya ekolojisi çerçevesinde iletişim teknolojilerinin, topluma ait bir kültürel düşünce olarak çocukluğun var oluşundan yok olmasına doğru ilerleyen süreçteki etkisine, bu değişime ilişkin toplumsal bilincin kodlanmasına matbaa, telgraf ve televizyonun yönlendirici vasfına odaklanmıştır. Matbaanın, Innis’in fikirleri doğrultusunda bilgi tekeli olarak aile ve okulu çocukluğun karşısına yerleştiren yanlı tavrı karşısında televizyonun, enformasyonu sıradan ve standart biçimde tüm kitlelere eş zamanlı ve ayırım gözetmeksizin iletmesi sonucu çocukluk ile yetişkinlik arası farkın azalması, farklı teknolojilerin farklı önyargılarla kültürü, bilinci değişime uğratacak güce sahip olduğunu göstermektedir.

Postman, çocukluğun, televizyonun yaygınlaşmasıyla yetişkinler dünyasındaki anlamını kaybedişini vurgulamak ister. Seren Demiral (2018), Postman’ın çocuk ve yetişkin dünyaları arasındaki ayırımın televizyon ile ortadan kalktığı iddiasının değerinin teknolojinin gündelik hayattaki dönüştürücü etkisiyle pekiştiğini öne sürer. Fakat çocukların, yetişkinlerin dünyasına kolayca erişiyor olmalarının kendilerine özgü ve özelliklerini koruyan bir anlam dünyası üretemeyecekleri anlamına gelmediğini dolayısıyla Postman’ın öne sürdüğü üzere tarihsel ve toplumsal bir kavram olarak çocukluğun yok olduğundan söz edilemeyeceğini savunur (Demiral, 2018, ss. 13-14). Günümüzde çocukluk kavramı için alternatif durumlar söz konusudur. Dijitalleşmeyle birlikte yetişkinler dünyasına adım atması kolaylaşan çocukluk, kendine özgü bir var oluşla ve özne olarak kendini dijital çocuk gibi kavramsallaştırmalar çerçevesinde üretmektedir. Postman’ın televizyon gibi kitle iletişim araçlarının çocukluk kavramını şekillendirerek yok oluşuna zemin hazırladığına

yönelik tezi, dijital dönemde çocukluğun, aktif bir özne olan çocuk tarafından farklı biçimlerde yeniden üretimi üzerinden kendine yeni yollar bulmaktadır.

Müfredat Olarak Televizyon: Eğlenerek Öğrenme ve Kültürün Yeniden Üretimi

Neil Postman, iletişim teknolojilerinin gelişimiyle gerçekleşen toplumsal değişimleri odak noktası haline getirerek eserlerinde işler. Erol Mutlu (2005), iletişim teknolojilerinin artışıyla Postman’a göre yaşanan toplumsal değişimi ele alarak telgrafın icadıyla başlayan bu değişimin televizyonla doruğa çıktığını belirtir. Mesajı alan ve ileten arasındaki bağın telgrafın icadıyla koptuğunu, mesajların iletim hızıyla beraber sayısının da artış gösterdiğini ve bunun da bireyler için anlamlı bağlamlardan yoksun, önemsiz ve hatta tutarsızlaşan enformasyon selinin ortasında yaşamayı gerekli kıldığını dile getirir. Bu doğrultuda televizyon, eğlendiren ve hayata ilişkin birbirinden kopuk bilgileri barındıran bir kurguyla gerçeklik unsuru adı altında gerçeklikten uzak enformasyona bireyi maruz bırakırken insanın düşünme ve gördüklerini analiz edebilme kabiliyetini köreltmıştır (Mutlu, 2005, s. 78). Kitle iletişim araçlarının insanla etkileşimi ve kültüre yön verecek türde bir eğitim kanalına dönüşmesi durumu Postman’da şu sözlerle vurgulanmıştır: “Dilimiz medyamızdır. Medyamız metaforlarımızdır. Metaforlarımız kültürümüzün içeriğini yaratır” (Postman, 2023, s. 38).

Medyanın dönüştürücü karakteri ve kültürün yeniden üretimindeki rolü, Postman’a göre medyanın epistemolojiyle sıkı ilişkisine işaret eder. Postman, epistemolojinin bilginin kökeniyle ilgilenen ve hakikat tanımlarına yönelen yapıda olduğunu ve bilgi ileten medyanın da hakikat üretiminde payı olduğunu savunur (Postman, 2023, s. 40). Bu anlamlı yakınlık üzerine “Hakikat tanımlarının, en azından kısmi düzlemde, bilginin iletilmesini sağlayan iletişim medyasının karakterinden türediğini göstermek istiyorum. Medyanın epistemolojilerimizin içine nasıl dâhil

edildiğini tartışmak istiyorum” (Postman, 2023, s. 40) der. Hakikatin üretimi ve dağıtımında öncü roldeki medyanın, televizyon gibi yeni türlerinden bazıları yanlış bir hakikat aracı olarak öğretim programına dönüşür.

Postman (2023), matbaa temelli epistemolojinin gerilediğini ve televizyon temelli epistemolojinin yükseldiğini ve bunun hakikate ilişkin fikirleri de değişime uğrattığını belirtir (Postman, 2023, ss. 48-49). Harold Innis’e göre tüketim odaklı bir toplumun oluşumuna katkı sunan baskı makinelerinin yarattığı düzensizlik ortamında din ve zamana yer olmaması düzen arayışı üzerinden güce başvurmayı kolaylaştırmıştır (Innis, 2006, s. 213). “Mekanikleşmiş iletişim, süre giden yanlışlığı içinde, (...) hâlâ zaman ve mekânın önemini değerlendirmenin daha iyi araçlarını bulma gereksinimiyle karşı karşıya. Bu rolü (...) ne televizyon ne de şu an yaşamakta olduğumuz bilgisayarlaşma aşamasının temsil ettiği sayısal mantık oynayamadı” (Innis, 2006, s. 213). Innis’in de anlatmaya çalıştığı gibi matbaanın yarattığı düzen ve güç arayışının aksine televizyon ve bilgisayar, zaman ve mekânın değerlendirilmesine ilişkin yeni bir araç aranmasını gerektirmez çünkü onlar zaman ve mekânın yerine geçen düzen araçları olmuşlardır. Televizyonun müfredata dönüşmesi ve zamanı, mekânı kuşatacak şekilde eğitsel bir anlam kazanarak günlük yaşamın önemli bir parçası haline gelmesi olağan bir hâl almıştır. Postman’ın ifadesiyle “televizyona bir müfredat demenin doğru olduğunu düşünüyorum. (...) Müfredat, amacı gençlerin zihnini ve karakterini etkilemek, onlara bir şey öğretmek, eğitmek veya yetiştirmek olan, özel olarak kurgulanmış bir bilgi sistemidir” (Postman, 2023, s. 185).

Postman, *Amusing Ourselves to Death* (1985) eserinde Amerika’nın kamusal söyleminin eğlence formuna dönüştüğü bir kültürden ve siyaset, din, eğitim, haberler ve ticaretin gösteri dünyasının bir parçası haline geldiğinden söz eder (Postman, 2023, s. 26). Postman, kamusal söylemin içeriği ve anlamının dönüşümünde matbaa çağının gerilerken televizyon çağının yükselişini analiz konusu olarak ele alır. Bu noktada Marshall McLuhan’ın fikirlerinden etkilendiğini açıkça belirten Postman, McLuhan’ın kültürün içini görebilmek için onun söyleşi araçlarına

yönelmeyi salık veren öğretilerine bağlı olduğunu da eklemeyi ihmal etmemiştir (Postman, 2023, s. 31). Kültürün, resim, alfabe, televizyon ve diğer iletişim ortamıyla baştan yaratılması McLuhan'ın ortam mesajdır ifadesiyle kastettiği durumudur. Postman'a göre bu aforizmanın tadilatının gerekliliği, mesajın dünyaya dair somut bir ifade simgesi olmasından kaynaklıdır çünkü medyanın formları ve sembolleri bu tür ifadelerde bulunmamakta dikkat çekmeyen ama güçlü imalar taşıyan metaforlara benzemektedirler (Postman, 2023, s. 33). Postman, yazıdan elektroniğe geçişte yaşanan büyük değişimin, yazı veya saat gibi bir tekniğin kültürüne geçişin zamanın akışını, düşünce şeklini ve kültürün içeriğini dönüşüme uğratması olduğunu belirtir. Ona göre bu, ortamın metafor olması durumuna karşılık gelmektedir (Postman, 2023, s. 36).

Postman, Amerika'da büyük bir medya-metafor değişiminin gerçekleştiğini ve bunun kamusal söylemi tehlikeli bir saçmalığa dönüştürdüğünü çalışmasında ise bu durumunu fark edilir kılmayı hedeflediğini söyler (Postman, 2023, s.39). Bu doğrultuda matbaa temelli epistemolojinin gerileyerek televizyon temelli epistemolojinin yükseliş göstermesi kamusal yaşam için ciddi sonuçlar doğurmuştur. Postman, medya ekolojisinin teknoloji-kültür ilişkisine atıfta bulunacak şekilde kültürün sözden yazıya ve matbaadan televizyona geçişinin hakikate yönelik fikirleri değişime uğrattığını savunur. Kültürlerin, medya değişimleriyle önemleri artıp azalır ve hakikat de insanla ve icat ettiği iletişim teknikleri ile yakın ilişki içindedir (Postman, 2023, ss. 48-49). Dolayısıyla döneme damgasını vuran yeni iletişim teknolojileri salt teknik anlamında bir ilerlemeyi ifade etmemektedirler. Onlar, getirdikleri yeni teknolojiye yanlılığı içeren söylem ve kabullere dayalı yeni bir kültürün topluma yerleştirilmesinde ortam oluşturma vasfını üstlenmektedirler.

Postman, medyaya ilişkin üç önemli savda bulunur. Bunlardan ilki, önemli bir yeni ortam söylem yapısını, zekânın belli biçimlerde kullanılmasını teşvik ederek, belli bir içerik türünü talep edip doğruyu söylemenin yeni formlarını oluşturarak değişime uğratar. İkincisi, medyanın çevreyle benzeştirildiği bir bakış sunmaktadır. Sembolik

ortamların doğal ortamlara benzer şekilde kullanım şekilleri ve değeri azalır. Elektronik medya da sembolik ortamın karakterini geri alamaz bir ölçüde değişikliğe uğratmaktadır. Amerika, bilgi ve fikir bakımından basılı sözcüklere değil televizyona bağlı bir kültürdür. Üçüncü sav ise televizyon temelli epistemolojinin kamusal iletişime zarar verdiği düşüncesidir. Tipografinin kültürün çevresine ve televizyonun da merkezine geçmesiyle kamusal söylemlerdeki ciddiyet, açıklık ve değer gerileme göstermiştir (Postman, 2023, ss. 51-54). Sonuçta basılı sözcüklere dayalı 18. ve 19. yüzyıldaki Amerikan kamusal söylemi ciddi olup rasyonel savlara tutunmaktaydı bu da anlamlı içeriklerin oluşumuna zemin oluşturmuştur (Postman, 2023, s. 80). Postman, Amerika’da matbaa egemenliğine dayalı ürünlerin kamusal söylemi etkilemesi sürecini “izahat çağı” olarak nitelendirmektedir. İzahat, bir ifade aracı ve öğrenme yöntemi olarak nitelikli söylemlere yönelik yanlılığı destekleyen tipografik ortamlarla güçlenmiştir. Bu süreç, akıl ve düzenin değer gördüğü nesnellik kapasitesinin geniş olduğu bir dönemdir. 19. yüzyıl sonlarında ise izahat çağı yerini “gösteri dünyası çağı”na bırakmıştır (Postman, 2023, ss. 92-93). İzahat çağının sonlanması telgrafın icadıyla ilişkilidir. Telgraf bilginin değerinin toplumsal kararlar alma ve eylemlere hizmet etmede aranması yerine ilgi çekmesi, yeni olmasında aranması düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple Postman’a göre telgraf, bilgiyi bir metaya dönüştürmüştür (Postman, 2023, s. 96). Telgrafın yarattığı ve sonraki teknolojilerin de büyüttüğü sorun, bilgi ve eylem arası ilişkinin soyut ve mesafeli olması, bilgi bolluğu probleminin yaşanmasıdır. Telgraf, kamusal söylemi tutarsızlaştırmıştır ve telgraf bu yönüyle tipografinin karşıtıdır çünkü onun gücü, bilgiyi derleme açıklama ya da analiz değil onu taşıma kapasitesidir (Postman, 2023, ss. 99-100). 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında iletişime dair telgraf ve fotoğraf baskın bir medya konumundaydı. Televizyon, telgraf ve fotoğrafın önyargılarını güçlendirip görsellik ve acilliğin etkileşimini gerekli kıldı. Bu bakımdan Postman için televizyon, yeni epistemolojinin yönetiminin merkezinde yer almaktaydı (Postman, 2023, s. 109). Kendi deyimiyle “televizyon, ‘meta-ortam’ statüsüne ulaşmış haldedir yani sadece dünyayla ilgili bilgilerimize değil bilme şekillerimizle ilgili bilgilerimize yön veren bir araçtır” (Postman, 2023, s. 110).

Postman'a göre televizyon bir teknoloji değil bir ortamdır. Teknoloji, özel bir sembolik kod ile toplumsal ortamda yer bulup ekonomik ve politik bağlamlara sızdığında bir ortama dönüşmektedir. Teknoloji bir makine iken ortam makinenin yarattığı toplumsal ve entelektüel çevredir. Bununla birlikte her teknoloji kendi gündemine ve belli bir önyargıya sahiptir dolayısıyla televizyon teknolojisi de yanlılığa sahiptir (Postman, 2023, ss. 116-117). Postman, bu anlatısıyla teknolojiyi ortam olarak toplumla ilişkili ve onu dönüştürme yetisine sahip bir araç olarak ele almış ve medya ekolojisi geleneğine ait bir bakışla televizyon, Amerika toplumunun bilinç ve kültürünü değiştiren bir unsur olarak görünürlük kazanmıştır.

Televizyon, haberin içeriğini tanımlayabilen, haberi eğlenceyle eş anlamlı hale getiren ve eğlenceye dayalı haberi de kültürel bir içeriğe dönüştüren kamusal bilgiye erişim ortamıdır (Postman, 2023, ss. 145-147). Televizyonda izlenen şey, tarihsellikten uzak, basit, önemsiz ve bağlamsallıktan kopmuş bilginin, eğlenceye dönüştürülmüş formda sunulmasıdır. Televizyon çağında bilgi ortamı farklılaşır, televizyondaki bilgi bolluğunun korkutucu olduğu ve bu bağlamsız tarihsellikten yoksun bilgilerden korunmanın herhangi bir yolunun olmadığı bir durum ortaya çıkar (Postman, 2023, s. 179). Okuma eylemine dayalı bilgi ortamı zayıflayıp yerini televizyona bırakır ve bu, Postman'ın da belirttiği gibi sessiz bir geçiştir. "Televizyon, kitapları yasaklamak yerine, basitçe onların yerini alır" (Postman, 2023, s. 180). Bu yer değişikliği Postman'ın öne sürdüğü Batı sistemindeki eğitim krizlerinden üçüncüsüne sebebiyet vermektedir. İlk kriz, sözlü kültürden alfabe yazan kültüre geçiştir ve ikincisi ise matbaanın icadı sonucu yaşanan radikal dönüşümleri ifade etmekteydi. Üçüncü kriz, Amerika'da elektronik devrimin özellikle televizyonun icadı sonunda gerçekleşmiştir. Bu kriz, televizyonun gençlerin zamanı, ilgisi ve bilişsel alışkanlıklarını kontrol edebilme gücüne ulaşmış olmasıdır. Dolayısıyla Postman, televizyonun kendisinin bir müfredat olduğunu düşünür. Çünkü televizyon, gençlerin zihnini, karakterini etkileyen onlara bir şey öğretmek ve onları yetiştirmek amacıyla özel olarak kurulanmış bilgi sistemidir ve okul müfredatının değerini olumsuz yönde

etkileyecek kadar onunla başarılı bir rekabet halindedir. Televizyonun, eğitim felsefesine sağladığı katkı, eğitim ve eğlencenin birbirinden ayrılması gereken şeyler olarak düşündürmesidir. Televizyonun sunduğu eğitim felsefesi üç buyruğa bağlıdır. Bunlardan ilki, hiçbir önkoşula sahip olmama ve hiçbir izleyiciyi dışlamamadır. İkincisi, hiçbir karışıklığa sebep olmaması, bilginin erişilebilir olup öğrencinin memnun kalmasını öncelemesidir. Üçüncüsü ise izahatlardan uzak durması, eğitimin hareketli imgelerle gerçekleştirilen ve müzikle desteklenen bir hikâye anlatı formunda sunulmasıdır. Böylece televizyon, öğretimin eğlenceli faaliyetlere dönüşmesine ön ayak olmuştur (Postman, 2023, s. 184-188).

Televizyonun olumsuz dönüştürücü etkilerinden kurtulmak bilginin yapısı ve etkilerine yönelik farkındalığı sağlayan medya bilincine ulaşma ile mümkündür. Postman, bunun için iki çözüm önerisi sunar. Bunlardan ilki, televizyonun haberler, politik tartışmalar ve dini düşüncelerle ilgili kavramları nasıl baştan yapılandığı ve alçalttığını gösterecek televizyonun nasıl izlenmesi gerektiğine dair kapı aralayabilecek televizyon programlarının üretilmesidir. Postman bunu anlamsız bir yanıt olarak niteler. İkincisi ise sorunu çözebilecek olan tek kitlesel iletişim ortamına, okullara yönelmeyi gerektirir ki bu, ona göre umutsuz bir yanıttır. Postman, eğitimcilerin televizyonun öğrenciler üzerindeki etkilerden haberdar olduğunu, bunu bilgisayarın gelişiyi yoğun biçimde tartıştıkları için medya bilincine sahip olduklarını belirtir. Fakat bu bilinç eğitimi kontrol etmek için televizyondan nasıl faydalanabiliriz sınırında kalmış, henüz televizyonu kontrol etmek için eğitimden nasıl yararlanabiliriz sorusuna geçememiştir. Yine de okul, gençlere kültürlerinin sembollerini nasıl yorumlayacaklarını öğretecek yerdir ve Postman'a göre bir gün bilgi formlarıyla aralarına nasıl mesafe koyabileceklerini de öğretecek müfredata sahip olmalıdır (Postman, 2023, s. 203-204). Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence* eseriyle *Çocukluğun Yok Oluşu* ile gerçekleştirdiği çalışmayı ilerletmiştir. Çocukluğun matbaa ile televizyon arasında varlığının ve dönüşümünün ana hatlarını çizen Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence* eseriyle teknolojinin ortama dönüşerek bireyler üzerinde söz sahibi olduğu televizyon ortamının yalnızca çocukluk

fikrini değil bilginin kendisine olan farkındalığı etkileyecek türde bir eğlence perdesiyle bilinçleri, kültürü denetim altına aldığını öne sürer.

Mitleşen Teknolojinin Yarattığı Ekolojik Dönüşümler: Teknopoli ve Bilgi Fazlalığı

Teknolojinin yeni ortamlarıyla insanlığa bilgi edinmede haberleşmede kolaylık sağlar. Fakat iletişim teknolojilerinin çeşitliliği hem bilgi miktarını artırarak insanlığı bilgi selinin içine sürükler hem de teknolojinin mitik bir canlı haline gelmesine ve insanın kendi yaratımı olan bu araçların boyunduruğu altına girmesiyle teknolojik determinizme zemin hazırlar. Postman’a göre “mesele tekniğin zaferidir, tekniğin kutsallaştırılması ve diğer imkânları göz ardı etmesidir. (...) Sahibine itaat etmeyen bir robot misali teknik de özerk bir hâl almaktadır” (Postman, 2016, s. 137). Teknolojinin mitleşmesi, Postman’ın medya üzerinden anlamlandığı bir durumu temsil eder. “Bir mit, bilincimize görülemeyecek kadar derinden kök salmış bir düşünme şeklidir. Şimdi bu, televizyonun izlediği yoldur” (Postman, 2023, s. 110). Bu durumun açıklanması için öncelikle Postman’ın teknolojik değişimle ilgili fikirlerine değinilmelidir.

Postman’ın teknolojilerin insan üzerindeki etkisine olan bu ilgisinin kaynağı olabilecek ölçütler onun teknolojik değişime ilişkin beş fikrine dayanmaktadır. Postman’ın teknolojik değişim hakkındaki beş maddeden oluşan fikri önemlidir. Bu fikirler 1998’de Colorado’da yapılan toplantıda sunduğu konuşmada yer almaktadır. Postman (1998), konuşmasını “Five Things We Need to Know About Technological Change” olarak adlandırdığını ve buradaki tartışmaları otuz yıllık teknolojik değişim tarihi çalışmalarına dayandığını söyler (Postman, 1998, s. 1).

Postman (1998), teknolojik değişim hakkındaki beş fikrinden ilki, teknoloji için her zaman bedel ödendiğidir. İkincisi, her zaman kazananların ve kaybedenlerin olduğudur ve kazananlar, kaybedenleri gerçekten kazanan olduklarına ikna etme çabasındadırlar. Üçüncüsü, her büyük

teknoloji, epistemolojik, politik veya sosyal bir önyargı taşıır. Bunlar bazen insanlığın avantajıdır bazense değildir. Matbaanın sözlü gele-neği yok etmesi, televizyonun kelimeyi azaltması bunlara örnek olabilir. Dördüncüsü ise teknolojik değişim ekolojik olduğundan her şeyi de-ğişime uğrattır. Son olarak beşincisi, teknolojinin doğal düzenin bir parçası gibi efsanevi olma eğiliminde ve insanlar için iyi olandan daha fazlasını kontrol etme eğiliminde olduğudur (Postman,1998, s. 5).

Postman'ın teknolojik değişimle ilgili ilk fikri, Fautsvari bir pazarlık olarak adlandırdığı teknolojinin hem vermesi hem de alması yani değiş tokuş içermesi durumudur. Bu, her yeni teknolojinin insanlara sunduğu avantajlar olduğu kadar dezavantajların da olması demektir. Matbaanın entelektüel yararlarına rağmen maliyeti yüksektir ve vatan-severlik duygusu ile dini değerleri indirgeyici ve olumsuz biçimlere dönüştürmüştür. Dolayısıyla Postman'ın ilk fikrine göre kültür, teknoloji için her zaman bedel ödemektedir. İkinci olarak teknolojinin avantaj ve dezavantajları insanlar arasında eşit bir biçimde dağılmamıştır. Yeni bir teknoloji kimine yarar kimine ise zarar sağlar hatta kimini de hiç etkilemeyebilir. Ona göre matbaanın Tanrı'nın sözünü her eve kolayca ulaştırmasıyla kilise hiyerarşisinin otoritesi zayıflamış Protestanlar bunu alkışlarken Katolikler öfkelenmiş ve Postman gibi Yahudi olan kesim ise umursamamıştır (Postman,1998, ss. 1-2). Üçüncüsü ise her teknolojinin insanları yönlendiren bir yapıyı içerdiği, insanların dünyayı anlamlandır-malarında, duygusal eğilimlerinde zihinlerini biçimlendirici bir felsefeye sahip olduğudur. Dördüncüsü ise teknolojinin ekolojik bir doğaya sahip olmasıyla ilgilidir. Yeni bir teknoloji dönülmez bir değişime kapı aralar örneğin matbaa icat edilir ve pek çok şeyi değiştirir, televizyon da ica-dından sonra evi, okulu, siyaseti etkileyecek bir gelişime kapı aralamıştır. Beşinci fikir ise medyanın mitleşme eğilimi taşıdığıdır. Teknolojilerin birer icat olduğu insanlar tarafından unutulurken onlara efsanevi ve doğa-nın armağanı gözüyle bakıldığından teknoloji tehlike haline gelmiştir. Böylece teknolojiler ve insanların rolü yer değiştirir, tekno-determiniz-min kabulüyle teknolojiler insanları etkiler ve yönlendirir. Postman'a göre teknolojinin gerekli bir iyilik olduğuna inanç yanlış bir mutlağı temsil

eder ve insanların teknolojiye olan hevesi, bir tür putperestliğe dönüşebilir. Bunu önlemenin yolu ise onun insan ürünü olduğunu hatırlamak ve teknolojinin iyilik ya da kötülüğünün insanın ona yönelik farkındalığıyla yakından ilişkili olduğunu kavramaktır (Postman, 1998, ss. 3-5).

İletişim teknolojilerinin mitleştirilmesi, bilgi fazlalığı sorununu gündeme getirir. Gül Batuş (2005), iletişimin toplum ve kültürden bağımsız olmayan bir kavram olduğunu ve Postman'ın da farklı iletişim biçimlerinin farklı kültür ve toplumsal yapıların oluşmasına ön ayak olacağını belirttiğini ifade eder. Postman'a göre iletişim toplumları yerine "iletişime doymuş toplumlar" ifadesi 21. yüzyıl toplumlarını tanımlayabilmek için daha uygun bir kullanım olacaktır. Çünkü ona göre, insanlık 19. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte enformasyon eksikliğini gidermek adına daha çok haberi en geniş kitlelere iletmek gibi bir problemi çözmeyi kendine dert edinmiş ve bunun sonucunda da günümüzde enformasyon doygunluğu olarak adlandırılabilir çok ve anlamsız haberin varlığı sorunu ortaya çıkmıştır (Batuş, 2005, s. 264). Postman'a göre bilgi patlaması, bürokrasinin bilgiyi yönetmesiyle ve bürokrasi uygulayacak kurum ve kişilerin artışıyla birlikte bilgi miktarının artışı anlatır (Postman, 2016:86). Böylece bilgi fazlalığı probleminin aslında teknolojinin, teknolojinin, iletişimin hızlı gelişimiyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Postman'ın, teknolojiye ilişkin sunduğu eleştirel analizlerden biri *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (1992) eseridir. Bu eserle Postman, teknolojinin düşünce ve kültür üzerinde fark edilmeyen etkilerine odaklanırken teknolojinin tanrılaşması olarak gördüğü ve eleştirdiği teknopoli'ye, sosyal kurumlar ve uygulamaların egemenliklerini nasıl teslim ettiğini ele almıştır (Llorente, 2024). Postman, bu çalışmasında teknolojinin ne zaman, nasıl ve neden tehlikeli bir düşmana dönüşebileceğini anlatma girişiminde bulunur. Ona göre "teknolojinin kontrol dışı büyümesi insanlığın hayati kaynaklarını yok etmektedir (...) Teknoloji, ahlâki temelden yoksun bir kültür meydana getirmektedir. İnsan hayatını

yaşamaya değer kılan zihin yöntemlerine ve sosyal ilişkilere zarar vermektedir” (Postman, 2016, s. 8).

Postman, Harold Innis’in teknolojik icatlarla ortaya çıkan bilgi tekelleri⁴ kavramsallaştırmasını temel alarak teknolojinin faydalarının ve zararlarının eşit bölüştürülmediği düşüncesini savunur. Yeni teknolojiler kazanan ve kaybedenlerin olduğu, Innis’in savunduğu anlamda teknolojinin işleyişi üzerinde kontrol sahibi olanlar ve bu güçten yoksun olanlar gibi insanları birbirinden farklılaştıran sınıfları meydana getirebilir, benzer gelişmeler yaratabilirler (Postman, 2016, s. 14). Burada Postman’ın teknolojinin değişime ilişkin beş fikrinden ve medyanın ekolojik karakterinden izler bulmak mümkündür. Çünkü medyanın, değişimleri kendi istediği yönde tetikleyen bir yapısı vardır ve belli bir yanlılığı barındırır. Postman’ın da belirttiği üzere “iyice yerleşmiş her teknoloji, dünyayı özgün bir biçimde inşa eden, bir şeyi diğerlerinden değerli sayan, bir düşünceyi, bir beceriyi, bir tutumu diğerlerine göre daha sesli dile getiren ideolojik bir önyargıdır” (Postman, 2016, s. 18). Postman’a göre bu önyargılar teknolojik değişimin başlangıç safhasında her zaman açık olmayabilir. Saatin, ortaya çıkışı manastırın işlerine düzenleme getirilmesi amacını taşıyordu. Kimse saatin insan eylemlerini eş zamanlı hale getirecek bir icada dönüşeceğini ve düzenli üretim ve çalışma ortamları için bir gereklilik olacağını bilemezdi. Sonunda saat, kapitalizmi mümkün kıldı ve hayret verici bir şekilde kendini çok katı bir biçimde Tanrı’ya adanmak isteyenlerin icat ettiği bu alet, kendini para kazanmaya adanmış insanlara en çok yararı sağladı (Postman, 2016, ss. 19-20).

Postman, teknolojik değişimin ekolojik bir yapıda olduğunu savunmaktadır. Buna göre “yeni bir teknoloji ne bir şey ekler ne de çıkarır; her şeyi değiştirir” (Postman, 2016, s. 22). Her teknoloji meydana geldikten sonraki dönemi dönülmez bir biçimde değişime uğratar. Postman, yeni

4 “Bilgi tekelleri, kısmen üzerine inşa edilmiş oldukları iletişim araçları-ortamlarıyla ilişkili olarak geliştiler ve çöktüler; dini, yerinden yönetimi, zamanı ya da gücü, merkezileşmeyi, mekânı vurgulamaları gibi bunu sırayla yapma eğiliminde oldular” (Innis, 2006, s. 248).

teknolojilerin düşünölen şeyleri, düşünce yollarını ve düşöncelerin geliştiğı alan olan toplumun doğasını değışime uğratmaktadır. Postman için bu değışim, tuhaf ve tehlikeli nitelikte olduğundan teknopoli şeklinde isimlendirilmektedir (Postman, 2016, s. 24). Postman, teknoloji ile költür ilişkisini kuracak biçimde ve içinde bulunduğumuz koşulları anlamlı kılabilcek türde bir költür sınıflandırması yapar. Bunlar; alet kullanan költürler, teknokrasiler ve teknopolilerdir. Alet kullanan költürler, hayatın belirli problemlerine acil çözümler üretilen saban, yel değirmeni gibi icatlara dayalıydı ve teknolojilerin niceliğı bu költürlerde belirleyici değildi (Postman, 2016, ss. 26-27). Teknokrasiler, içinde bulunduğu költürün düşünce dünyasında önemli bir rol oynar. Aletler, költüre uyum sağlamak yerine költürün kendisi olmak için ona saldırıda bulunurlar. Postman, modern teknokrasileri üç büyük icada dayandırır. Bunlar; zaman kavramının anlamını değıştiren “mekanik saat”, sözlü geleneğin varlığını hedef alan “matbaa” ve Hristiyanlığın temel önermelerini yıkan “teleskop” olarak her biri költürle aletler arasında yeni bir ilişki meydana getirmiştir. Postman, bu üç icattan en büyük önemi ise gökyüzü hakkında daha önceki bilimsel bilgilere kesinlik kazandırarak bu sayede Batı ahlâkının merkezinde bir çöküş yaşatması sebebiyle teleskopa verir (Postman, 2016, s. 32). Teknokrasi, gelenekle bağları gevşetirken ilerleme fikrinin gelişimi bu dönemde sağlanmıştır. Teknokrasi dünyanın hızlanmasına olanak tanırken zaman, teknoloji tarafından sıkıştırılmış, hayat akışı hızlanmıştı (Postman, 2016, ss. 47-48).

Postman'a göre teknopoli, totaliter bir teknokrasidir ve teknopoli olan tek kültür Amerika'dır (Postman, 2016, s. 51). Postman, teknopolinin başlangıç alameti olarak Frederick W. Taylor'ın⁵ geliştirdiği bilimsel tekniğin varsayımlarını teknopoli düşünce dünyasına ilişkin ilk resmi taslak olarak görür. Buna göre, insan emeğinde temel amaç verimliliktir,

5 Frederic Taylor, Bilimsel Metodun İlkeleri çalışması ile işçiler için Taylorist bir sistem inşa eder. Teknopolinin yapı iskeleti olan bu sistem bilimin ilkelerine dayanır. Sistemin işlemesi için Taylor'ın temel varsayımları olan; verimlilik, teknik ölçüm, nesnellik, uzmanlaşma ve ölçülebilirliğin sağlanması gereklidir (Postman, 2016, s. 53).

insan kararı belirsizlik ve öznellik taşıyor bu yüzden en temel ölçüm teknik ölçümdür. Bilimsel düşünce nesnellığe dayanır ve vatandaşların işlerini en iyi uzmanlar idare edebilir. Taylor sistemindeki bu ilkelerle birlikte işçiler geleneksel usulleri terk etmek durumundaydı ve işçileri düşünme mesuliyetinden kurtaran sistem, onlar adına karar verip düşünenecekti. Postman için bu, tekniğin insan adına düşünmesine dayanak oluşturan teknopolinin temel prensiplerinden biriydi. Bununla birlikte Postman, teknopolinin kökenlerini, toplum bilim oluşturmak için insanların nesneler olarak ele alınmasının önünü açan pozitivistin kurucusu Auguste Comte ile de ilişkilendirir (Postman, 2016, ss. 53-54).

Postman, teknopolinin teknolojinin tanrılaştırılmasına dayalı bir kültürel ortam olduğunu belirtir. Bu durum, yeni bir sosyal düzen ihtiyacını doğurmaktadır (Postman, 2016, s. 73). Teknopoli, aile, okul, hukuk gibi sosyal düzeni sağlayan kontrol kurumlarının algı ve kanaatleri düzenleme gücünün zayıflamasına ve bilgiyi kontrol etmek adına bürokrasi, uzmanlık ve teknik makinelerden yararlanılmasına gereksinim duymaktadır (Postman, 2016, s. 90). Teknopoli, bilgi akışının kontrolü için bürokrasi ve uzmanlık gibi teknik metodlara başvurur. Bürokrasi, bilgi akışını rasyonelleştirir ve onu verimli hale getirir (Postman, 2016, ss. 83-85). Uzmanlık ise teknolojiyi kullanarak anket, test vb. üzerinden insanların düşüncelerine, inançlarına teknik bir form kazandırarak bilgi hareketliliğinin kontrolünü sağlamaya yardım eder (Postman, 2016, ss. 88-89).

Postman, teknopolinin önemli kültürel sembolleri değersizleştirdiğini anlatırken bunun reklamlar aracılığıyla gerçekleştiğini belirtir. Baskı, fotoğraf, sinema ve televizyon sayesinde dini ve milli semboller sıradanlaşmış toplumda bu konuya ilişkin ilgisizlik meydana gelmiştir (Postman, 2016, s. 158). Televizyon reklamları, teknopolinin merkezinde ticari çıkarların artırılması ve bunun için mevcut sembollerin kullanılmasına yönelik bir endüstriye bağlı hareket etmektedir. Reklamcılık bu endüstriye uygun biçimde kültürel suistimal yaratır ve tüketicinin ruhlarını tüketmeye dönük şekil alır. Reklamlarla sembollerin erozyona

uğramasına şahit olunur ve milli, kültürel değerlere dayanan anlatıları ortadan kaldırır ki bu da teknopolinin yıkıcı sonuçları arasında kendini gösterir (Postman, 2016, ss. 162-163). Postman'ın bu görüşü, önceki eserlerinde savunduğu bir düşünceyi anımsatır. Televizyon, geçmiş, geleceği yok sayan ve şimdiki eğlence olarak sunan bir kutudur. Buna benzer şekilde reklam, kültürel değerleri, milli sembolleri anlamsızlaştırarak bir ülkenin kendine özgü değerlerine yönelik bir saldırıda bulunmaktadır. Postman, sınırsız ilerleme, maliyetsiz teknoloji ve sorumsuzca özgürlük düşünceleriyle teknopolinin anlatısının oluştuğunu ve bu anlatının ahlâki bir merkezden yoksun olduğunu belirtir. Merkezde verimlilik, kazanç, ekonomik gelişme yer alırken geleneksel anlatı ve semboller bir kenara konmaktadır (Postman, 2016, s. 170).

Postman, *Teknopoli*'de medyanın ekolojik dönüşümleri beraberinde getirdiği savını teknolojik belirlenimcilik kavramıyla ilişkilendirir. Sonuçta Postman'ın anlatmak istediği teknolojinin kültürü şekillendirmedeki etkisine ahlâki gerilemenin eşlik ettiğidir. Kendisinin de ifade ettiği gibi “teknopoli terimi daha çok, teorileri ahlâki alanda işlevsiz kalan kültürlere verilen isimdir” (Postman, 2016, s. 80).

Âşık Direniş Savaşçısı Birey, Okul ve Aile Üçgeninde Değerler Eğitimi ve Medya Okuryazarlığının Önemi

Postman, çalışmalarında insan kültürünü yok etmeye doğru ilerleyen teknolojinin insanlık üzerinde yaratacağı hükümdarlığa dikkat çekmiş, çözüm olarak bireye, okula ve aileye sorumluluklar yüklemiştir. Birey olarak milli değerlerin korunmasını hedefleyen Âşık direniş savaşçısı olmayı, aile ve okula bu değerlere sahip çıkacak eğitimi vermeyi çözüm önerisi olarak sunar. Bu öneriler, teknolojilerin olumsuz karakterlerinin etkisinde kalan insanın teknolojiyle arasına mesafe koymasını öğütleyerek teknolojilerin insan üretimi oldukları için insan tarafından denetlenebileceğini hatırlatmayı amaçlar.

Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*'nda çözümü aile ve okulda aramış, televizyon gibi ebeveyn otoritesini ve enformasyon denetimini zayıflatan ortamlara rağmen ebeveynlerden çocukların medya ile ilişki süresini kısıtlayabilmesini, medya programlarının akılcı eleştirisini yaparak entelektüel çocuk yetiştirebilecek nitelikte olabildiğini beklemiştir. Fakat ailenin bunları gerçekleştirebilme potansiyelini güç bulduğundan okulu, çocukluğun yok oluşundaki son savunma kalesi olarak görür. Postman'a göre okul, televizyonun bir uydusu haline gelmedikçe çocukların eğitilmesinde ve okuryazarlığın oluşumunda umut vadeden sosyal kurumdur (Postman,1983, ss. 150-152).

Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence* çalışmasında ise çözüm noktasında okul ve eğitime yer vermiştir. Ona göre medyanın ele geçirdiği bilgi denetimi vasfını elinden alacak medya okuryazarlığına sahip olmak elzemdir. Postman, televizyon izlemeyi bırakmak yerine nasıl televizyon izlenir bilincini aşmak ve televizyonda dini, milli, kültürel kavramlara dayalı programlar üretmek gerektiğini vurgular. Okulların rolüne dikkat çeken Postman, medyanın kontrolünü sağlamak için gereken eğitim yuvasının okul olduğunu, her gencin kültür ve semboller hakkında gereken bilgileri alabilmesi için okullarda uygun müfredatların yer alması gerektiğini belirtir (Postman, 2023, ss. 203-204).

Postman, *Televizyon: Öldüren Eğlence* ve *Çocukluğun Yok Oluşu* eserlerinde eğitime incelikli bir vurguda bulunmuştur. Her ne kadar *Çocukluğun Yok Oluşu*, sadece durumun tespiti ve farkındalık yaratma girişimiyle kaleme aldığı ve öneri verme konusunda aile ve okulun önemine kısaca değindiği bir eser olsa da *Televizyon: Öldüren Eğlence* ile gösteri çağı diye adlandırdığı dönemde televizyonun etkin bilgi ortamı olarak eğlence hipnozuyla bilinçleri körelttiğini ve toplumun sürüklendiği bu olumsuzluğun aşılmasında eğitim ve okulun başat unsurlar olduğunu belirtir. Postman'ın anlatmak istediği medya bilincine sahip olan bir toplumun kültürünün, siyasetinin, dininin, kültürel değerlerinin yeni teknolojilere ilişkin çok sayıda bilginin yer aldığı öğrenme ortamlarının yarattığı bağlamsızlıktan kolayca etkilenmeyeceğidir. Bu bakımdan Postman'ın

medya ekolojisine ait bakış açısı üzerinden yeni medyanın yaratabileceği ciddi ve dönüştürücü etkilere dair farkındalığının onu, eserlerinde toplumu bilinçlendirme çabasına yönelttiğini söylemek mümkündür.

Postman'ın, *Teknopoli*'deki çözüm önerileri öncelikle bireysel ölçektir. Postman, Amerikan teknopolisinden korunmaya çalışanlar için Talmudi⁶ bir prensip sunarak Âşık direniş savaşçısı olmayı önerir. “Âşık kelimesiyle, çevrenizde gördüğünüz karışıklıklara, hatalara ve aptallıklara rağmen, bir zamanlar Birleşik Devletleri dünyanın umudu yapan ve bunu tekrar gerçekleştirebilecek kadar canlı olan hikâyeleri ve sembolleri daima kalbinize yakın tutmalısınız demek istiyorum” (Postman, 2016, s. 174) der. Ona göre bu, ülkeye ait hikâye ve sembolleri yaşatma çabasında olmayı gerektirir. Öte yandan direniş savaşçısının, verimliliğin, insani ilişkilerin aşkın amacı olduğunu reddetmek, hakikate götüren tek düşünce sisteminin bilim olmadığına inanmak, aile ve dini ciddiye almak, teknolojinin yararlarını takdir ederken bunların insanlığın en yüksek biçimi olmadığına farkına varmak şeklinde özelliklere sahip olması gerektiğini savunur (Postman, 2016, ss. 174-175). Postman, çözüm noktasına, önem verdiği ve kültürün var olan probleme hitap etmesindeki en iyi yol olarak gördüğü eğitimi ve yeni bir müfredat önerisini koymaktadır. Bu eğitim, düşünce ve tutarlılık merkezinde, tarihe, bilimsel düşünceye, dilin güzel kullanımına, dinin ve sanatların kapsamlı bilgisine, insani teşebbüsün devamına vurgu yapmaktadır ve ancak bu şekilde teknopolinin tarih karşısı duruşunu, enformasyona doymuş ve teknoloji düşkünü karakterini ıslah edebilir (Postman, 2016, ss. 178-179). Postman çözüm önerisi olarak, gelenekleri ve tarihi yarattığı yeni kültürün dışında bırakan teknopolinin karşısına geleneklere bağlı yaşamayı öğütleyen ahlâki prensipleri koymuş bununla birlikte somut bir çözüm yolu bulmak adına eğitime ve okula yönelerek teknopolinin zararlı etkilerinin yenilmesinde onlara büyük bir önem atfetmiştir.

6 Talmud, Yahudilerin din geleneğinde yorumlayıcı, açıklayıcı ve ahlâki metinleri içeren kitaptır.

Postman'ın çalışmalarında bireye, okula ya da aileye yüklenen sorumluluklar, değerler eğitimi ve medya okuryazarlığına ilişkindir. Ona göre birey ülkesinin kültürel değerlerine, tarihine, dini değerleri ve dilbilimine uygun bir biçimde yetiştirilmelidir. Postman, konuyla ilgili olarak en büyük yükün okula ve eğitim sistemine düştüğünü vurgular. Bununla birlikte teknolojik determinizmle başa çıkmak için medya kullanımında bilinçli olmayı öğütler. Postman'ın teknopoli olarak gördüğü çağ ile başa çıkabilmek değerler eğitiminin yanında medya okuryazarlığını da gerektirmektedir. "Medya okuryazarlığı, yazılı ve yazılı olmayan farklı formatlardaki (televizyon, video, sinema, reklamlar, internet vs.) iletişimlere erişim, onları çözümleme, değerlendirme ve iletme yeteneği olarak tanımlanmaktadır" (İnceoğlu, 2006, s. 4). Postman'ın çalışmaları doğrultusunda medyanın herkese açık bir içeriği sunduğu düşünüldüğünde medya okuryazarlığının yaygınlaşmasının iletişim teknolojilerinin yanlı ve yönlendirici tavrıyla başa çıkmadaki önemi ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Postman'ın, eserlerine bakıldığında eğitimci kimliğinin, yazdıklarıyla vermek istediği mesaja ve sunduğu çözüm önerilerine etki ettiği görülmektedir. Bu sebeple en büyük derdi gerçekleşen teknolojik değişimlerin toplumdaki kültürel yankılarının eğitime etkisi ve eğitimle çözülmesi gerekliliği olmuştur. Onun çabası, teknoloji ve kültür ilişkisini ahlâki ve hümanist açıdan inceleyerek toplumsal değerlerin çöküşüne ilişkin farkındalık yaratmaktır. Postman, medya ekolojisi geleneği bağlamında kaleme aldığı çalışmalarında iletişim teknolojilerinin zihinleri biçimlendiren, dönüşü olmayan değişimler yaratan ve mitleşme eğilimi altında insanları kontrol etme tehdidi barındıran ortamlar olduğunu vurgulamıştır. Yeni medya teknolojilerinin yanlı ortamlar olarak görülmesi gerektiğini buna bir örnek olarak televizyonun haberin, bilginin anlamını boşaltarak eğlence adı altında gösteri dünyası çağını yarattığını, yaş fark etmeksizin toplumu içi boş, anlamsız ve yararsız bilgilerle kuşatarak gerçeklikten uzaklaştırdığını belirtir.

Postman, değişen zamanla birlikte teknolojilerin de toplumda beslediği davranış biçimlerinin ve kültürel anlamların değişime uğradığından bahsetmiştir. Matbaanın meydana getirdiği okur-yazar toplumun tipografik kültürüne ilişkin karakterinde televizyonla birlikte çözülme gerçekleşmiştir. Çocukluk ve yetişkinlik ayrımı üzerinden şekillenen toplumsal ilişki ve günlük yaşam, televizyonun icadıyla birlikte izleyicilerin arasında ayrım yapılmadığı çocukluğun yetişkinlikten farkının kalmadığı bir ortama dönüşmüştür.

Postman, televizyonun ve diğer teknolojilerin mitleştirilmesinden yakınmaktadır. Ona göre yeni teknolojiler, insanın bir parçası ve günlük yaşamın bir gerekliliği halini alırlar ve zamanla doğal karşılanırlar. Bunun sonucunda kontrol edilmelerine ihtiyaç duyulmadığından teknolojilerin kazandığı özerkliklere ilişkin bir farkındalık da sağlanmaz. Postman'a göre kültürün teknolojiye teslimiyeti, insanın teknolojiler denetimindeki yaşamı teknopolidir. Teknopolisi, Postman'ın medyanın yaratabileceği hümanizm karşıtı ortamda, insanın ahlâki değerlerden uzaklaştırdığı, kendi ürettiği teknolojilerin hizmetinde olabileceği endişesinin bir yansımasıdır. Teknopolisi, Postman'ın insanlığa teknolojilerin insan yapımı olduklarını ve eğer onları kontrol altına almazlarsa Huxleyci bir bakış üzerinden değerlerden yoksun içi boş bir kültürün seri üretiminin mekanik unsurları olacaklarına ilişkin bir uyarı ve insanın teknolojiler karşısındaki üstünlüğünü hatırlaması üzerine bir farkındalık yaratma uğraşısıdır.

Neil Postman'ın çalışmalarının günümüzde önemi, insanlığın ilerlemesi yerine teknolojik ilerleme mottosuna hapsolmuş dünyada, teknolojilerin ortamına uygunluk sağlamamız için zihinlerimizin biçimlendiriliyor oluşuna dair farkındalık sağlama gayretinde gizlidir. Çocukluk gibi kavramların günümüzde medya üzerinden yeniden yorumlandığı, kamunun bilgilendirilmesi amacı gütmesi gereken televizyonun içeriğinin yalnızca eğlence formuna dönüştüğü ve insanlığa ait bir kültür yerine teknoloji kültürünü konuştuğumuz bu çağda bilginin, teknoloji ve medyanın mesajını ileten yanlı doğrularına maruz kaldığımızın bilincinde olmak

önemlidir. Postman'ın tüm eserlerinde farklı konular üzerinden aşılacak istediği tam da budur. Günümüz, üretken yapay zekânın önderliğinde bilginin doğruluğuna duyulan şüphenin, dijital ortamların olmayanı ya da yalanı hakikat gibi servis etmesiyle doğan gerçekliğe güvensizliğin çağıdır. Bu noktada Neil Postman'ın göstermek istediği üzere teknolojinin insan ürünü olduğunu idrak etmek ve yaşamı teknolojik odağından insan odağına çevirerek insanlığın ilerlemesi için bir dünya kurmak gerekir.

Postman, eserlerinde vurguladığı hususlarla, gelecekte toplumun ve yaşamın gerçekliğine ilişkin sorgulamalardan uzak, düşünmeyi neden bıraktığını dahi bilmeyen ve kültürel bilinçten yoksun bireylerin oluşması adına iletişim teknolojilerinin birer ideolojik araç olabileceği gerçeği ile yüzleşip bunu doğru yönlendirmeyi öğütlemektedir. Postman, çözüm noktasında muhafazakâr bir perspektifle geleneksel değerleri geri çağırarak ahlâki bir direnişi ve eğitimi en etkili araç olacak şekilde kullanmayı önermiştir. Geleneksel değerlerin çağırılması, üzerine çözüm önerileri sunduğu Amerika gibi modern ve kapitalist değerleri olan bir toplumda ne kadar mümkün olabilir bu kısmı tartışmalıdır. Eğitime gelince de Postman okuldaki müfredatın yeniden yapılandırılması gerekliliğini öne sürerken televizyonun da bir müfredata dönüştüğünü savunmakta fakat televizyon gibi ortamlara ilişkin yeterli medya okuryazarlığının sağlanmadığını vurgulamaktadır. Bu noktada Postmancı bir bakışla yapılması gereken şey, var olanın aksine medyanın, gerçekliği sorgulayacak zihinler yetiştiren ve kültürel bilinç aşıl原因 kullarışlı bir eğitim aracı olarak yeniden tasarlanmasıdır.

Kaynakça

Batuş, G. (2005). Neil Postman: İnsan Aklının, Kendi Yarattığı Teknolojiyle Dostluk Arayışı. *Kadife Karanlık 21. yüzyıl İletişim çağını Aydınlatan Kuramcılar içinde* (s. 261–275) (N. Rigel, Ed.), (2.b.) İstanbul: Su Yayınevi.

- Carey, J. W. (1967). Harold Adams Innis and Marshall McLuhan. *The Antioch Review*, 27(1), 5–39. <https://doi.org/10.2307/4610816>
- Demiral, S. (2018). Dijital Teknoloji Aracılığıyla Çocuk Özneleşmesinin Olanakları. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*(86), s. 13-35.
- Gencarelli, T. F. (2000). The intellectual roots of media ecology in the work and thought of Neil postman. *New Jersey Journal of Communication*, 8(1), 91–103. <https://doi.org/10.1080/15456870009367381>
- Hamut, A. H. (2022). Medya Ekoloji Geleneği ve Türkiye’ye Yansımaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 20(39), 47-76. <https://doi.org/10.55842/talid.1110466>
- İnceoğlu, Y. (2006). Medyayı Doğru Okumak. Nurçay Türkoğlu (Ed.) içinde *Medya Okuryazarlığı* (s.4-7). İstanbul: Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları. https://www.academia.edu/277963/MEDYA_OKURYAZARLI%C4%9EI
- Innis, H. A. (2006). *İmparatorluk ve İletişim Araçları*. (D. Godfrey, Ed.). (N. Törenli, Çev.) Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Jones, S. E. (2006). *Against Technology: From the Luddites to Neo-Luddism*. New York: Routledge.
- Linton, D. (1985). Luddism Reconsidered. *ETC: A Review of General Semantics*, 42(1), 32–36. <http://www.jstor.org/stable/42576721>
- Llorente, R. (2024, May 7). “Neil Postman”. *Encyclopedia Britannica*. Access Date: November 30, 2024. <https://www.britannica.com/biography/Neil-Postman>
- Morva, O. (2013). *Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge: MIT Press.
- Mumford, L. (2024). *Teknoloji ve Uygarlık* (1.b.). (A. Çavdar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mutlu, E. (2005). *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Özçetin, B. (2018). *Kitle İletişim Kuramları: Kavramlar, Okullar, Modeller*. (2.b.) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Postman, N. & Weingartner, C. (1971). *The Soft Revolution; a Student Handbook for Turning Schools Around*. New York: Delacorte Press.
- Postman, N. & Weingartner, C. (1983). *Teaching as a Subversive Activity*. New York: Penguin Books.
- Postman, N. (1981). The Day Our Children Disappear: Predictions of a Media Ecologist. *The Phi Delta Kappan*, 62(5), 382–386. <http://www.jstor.org/stable/20385900>
- Postman, N. (1983). *The Disappearance of Childhood*. First British edition. London: W. H. Allen & Co. Publisher.
- Postman, N. (1995). *Çocukluğun Yok Oluşu*. (K. İnal, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Postman, N. (1998, March 28th). Five Things We Need To Know About Technological Change. *Conference in Denver, Colorado*. <https://web.cs.ucdavis.edu/~rogaway/classes/188/materials/postman.pdf>
- Postman, N. (2006). The Humanism of Media Ecology. In C. M. K. Lum (Ed.), *Perspectives on Culture, Technology and Communication: The Media Ecology Tradition*, (pp.61-69). New York: Hampton Press.
- Postman, N. (2016). *Teknopoli: Kültürün Teknolojiye Teslim Oluşu*. (5.b.) (M. E. Yılmaz, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Postman, N. (2023). *Televizyon: Öldüren Eğlence: Gösteri Çağında Kamusal Söylem*. (12.b.) (A. E. Pilgir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Strate, L. (2003). Neil Postman, Defender Of The Word. *ETC: A Review of General Semantics*, 60(4), 340–350. <http://www.jstor.org/stable/42578327>
- Strate, L. (2004). A Media Ecology Review. *Communication Research Trends*, 23(2), 3–48.
- Strate, L. (2014). *Amazing Ourselves to Death: Neil Postman's Brave New World Revisited*. New York: Peter Lang Verlag.

Joshua Meyrowitz: Araç Teorisi Üzerinden Elektronik Medyanın Etkilerini Okumak

Şule Karataş Özaydın

Joshua Meyrowitz (d. 1949) bir iletişim profesörü olarak Harold Innis ve Marshall McLuhan'ın akademik geleneğini takip ederek, iletişim teknolojilerindeki yeniliklerin, özellikle elektronik medyanın yükselişinin, bireyin sosyal davranışından eğitime kadar birçok alanda yarattığı etkilerin izlerini sürmüştür. New York'ta doğan Meyrowitz, New York Şehir Üniversitesi Queens College'da kitle iletişimi ve tiyatro alanında lisans derecesini almıştır. Queens College'da iletişim alanında yüksek lisansını tamamladıktan sonra, New York Üniversitesi'nde medya teorisi alanında doktorasını yaptı ve burada medya teorisi ve iletişimin sosyolojik olarak incelenmesi üzerine çalışmalarını derinleştirdi. 1979 yılında New Hampshire Üniversitesi'ne katılan Meyrowitz, burada seçkin bir akademik kariyer inşa etti ve şu anda İletişim Bölümü'nde emeritus profesör olarak görev yapmaktadır. Entelektüel birikimi, Innis, McLuhan ve sosyolog Erving Goffman'ın çalışmalarıyla şekillenmiştir. Meyrowitz, televizyonun ilk yıllarında, ailelerin ve toplumun mesafeleri ortadan kaldırarak uzak olayları oturma odalarına taşıyan bu yeni medyanın kültürel etkilerini keşfettikleri, kendi deyimiyle "televizyon kuşağı" olarak tanımladığı bir dönemde büyümüştür. Ailesinin sık sık titreyen, bulanıklaşan veya görüntüyü bozan güvenilirmez televizyonu Meyrowitz'in, insanların başkaları hakkında bildiklerinin genellikle aracılı olduğunu, yani doğrudan deneyimlerden ziyade iletişim teknolojilerinin özellikleri

ve sınırlamaları aracılığıyla filtrelendiğini fark etmesini sağlamıştır (Meyrowitz, 2021).

Medyanın şekillendirici gücüne dair bu erken dönem farkındalığı, farklı iletişim araçlarının (fiziksel, duyuşsal ve yapısal özellikleri nedeniyle) sosyal etkileşim, rol ilişkileri ve kültürel algı kalıplarını nasıl yeniden şekillendirdiğine odaklanan araç teorisinin gelişimine ilham kaynağı olmuştur. Meyrowitz'in fikirleri, bugün özellikle İnternet üzerinden yürütülen siber uzam tartışmalarına ufuk açıcı niteliktedir. Meyrowitz'in medyanın ne olduğu ve nasıl çalışılması gerektiği üzerine kaleme aldığı "Understanding of Media" (2019) başlıklı makalesinden başlayarak ilk olarak Meyrowitz'in medyayı genel anlamda nasıl ele aldığını anlamaya çalışacağız. Makalesinde detaylıca ele aldığı üçlü çerçeve (damar / kanal olarak araç, dil olarak araç ve ortam olarak araç), Meyrowitz'in araç teorisini olarak adlandırdığı yaklaşımının temelini oluşturmaktadır.

Ardından, 1985 yılında yayınlanan ünlü *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour* adlı kitabında yer verdiği tartışmaları ele alacağız. Kitabın başlığında da yer alan elektronik medyanın sosyal davranış üzerine olan etkilerini Meyrowitz farklı açılardan ele almaktadır. Burada Meyrowitz'in önemli gördüğü ilk etki mekân ve zaman algımızın dönüşümüyle yaşanmıştır. Meyrowitz'e göre elektronik medyayla yok olan mekân hissi sosyal deneyimin sınırlılıklarını da ortadan kaldırmıştır. Goffman'ın sahne önü ve sahne arkası kavramlarına başvuran Meyrowitz sahne önü ve sahne arkası kavramları arasında var olan çizginin elektronik medyanın yarattığı etki ile bulanıklaştığını ifade etmektedir. Meyrowitz'e göre, elektronik medyanın yol açtığı mekânsal sınırların aşınması, sosyal deneyimin kapsamını genişletirken, yerleşik rol ayrımlarını da bozarak çok geniş kapsamlı kültürel sonuçlar doğurmaktadır.

Meyrowitz, elektronik medya üzerine yaptığı analizlerinde mekânın sınırlarının kalkmasıyla birlikte elektronik medyanın özgürleştirici tarafına değindiği gibi bazı alanlarda yarattığı sorunlara da yazılarında yer vermiştir. Bu sorunların yaşandığı alanlardan biri eğitimidir. Meyrowitz

(1995) elektronik medyanın etkisiyle üniversite eğitiminin iki yola ayrıldığını savunmaktadır: biri geleneksel yüz yüze öğretime, diğeri ise aracılı, teknoloji odaklı öğretime yöneliktir. Bu noktada, Meyrowitz'in üniversite eğitimini dönüştüren teknolojilerin yalnızca olumsuz taraflarına değinmediğini orta yolu bulan bir üniversite eğitimi tahayyül ettiğini söylemek gerekir. Bununla beraber, Meyrowitz (1998) okuryazarlık konusunda elektronik medyanın getirisi olarak yaşanan bir krizin mevcut olduğundan da bahsetmektedir. Üniversite eğitimi ve okuryazarlık konusunda elektronik medya ile ortaya çıkan sorunlara yazının son bölümünde Meyrowitz'in bakış açısıyla yer verilmiştir.

Özetle bu yazı, Meyrowitz'in bir araç teorisyeni olarak medyayı nasıl gördüğüne ve televizyon özelinde elektronik medyanın sosyal davranışlardan eğitime kadar birçok alanda yarattığı değişimlere ve dönüşümlere Meyrowitz'in bakış açısından yer vermektedir.

Meyrowitz'in Medyaya Bakış Açısı

1999 yılında kaleme aldığı “Understandings of Media” başlıklı makalesi Meyrowitz'in medyaya olan yaklaşımını gözler önüne sermektedir. “Medya nedir” diye sormaktadır Meyrowitz (1999, s. 44). Bu soruya cevap verirken sıklıkla bilinçdışı olarak metaforlara başvurduğumuzu ifade etmektedir. Meyrowitz iletişim teknolojileri üzerine yapılan araştırmaların altında sessiz sedasız işleyen üç ana metafor bulunduğunu dile getirmektedir. Bu üç metafor şöyledir: damar / kanal olarak araç (*medium as vessel/conduit*), dil olarak araç (*medium as language*) ve ortam olarak araç (*medium as environment*).

Damar/Kanal olarak Araç: Meyrowitz'e¹ göre en bilinen medya metaforu aracın bir damara ya da kanala benzetildiği metafordur. Damar / kanal

1 George Gerbner'in ekme / yetiştirme teorisini (*cultivation theory*), kullanımlar ve doyumlar teorisi ile medyanın ekonomi politik eleştirilerini Meyrowitz, bu teorilerin medyanın içerikleri üstünde yoğunlaşmasından dolayı eleştirmek-

olarak araç metaforu, medyaya dikkate ve analize değer önemli şeyleri tutan ve gönderen bir araç olarak bakmaktadır. Bu bakış açısı medya içeriğinin çalışılmasının yolunu açmıştır. Bu metafor insanları şu soruları sormaya yönlendirir: “İçerik Nedir? İçerik buraya nasıl ulaşmıştır? Sahiplik ve kontrol mekanizmaları medya içeriğini nasıl etkiler? Medya içeriği gerçeği ne kadar doğru yansıtır? İnsanlar içeriği nasıl yorumlamaktadırlar? İçeriğin etkileri nelerdir?” (1999, s. 45).

İçerik bizim dolayimli ya da dolayimsız etkileşimlerimizin en açık göstergesidir. Mesajı yüz yüze etkileşimle, mektupla, telefonla ya da e-mail yoluyla almanın hiçbir önemi yoktur. Burada önemli olan aracın taşıdığı mesajın gücüdür. Damar/kanal metaforunda içerik sunulduğu araçtan bağımsız olarak değerlendirilir. Çoğu insan medya şiddetini ve seksizmi bunların taşındığı kanalları dikkate almadan tartışmaktadırlar. Meyrowitz’e göre medya çalışmalarının çoğu medyanın diğer boyutlarını göz ardı ederek içeriğe yoğunlaşmaktadır (1999, s. 46).

Dil olarak Araç: Araç dil gibidir. Bu metafor her aracın kendine özel bir ifade biçiminin olduğunu ifade etmektedir. Her aracın kendi içinde bir dilbilgisi kullanımı bulunmaktadır. Dilbilgisi soruları şöyledir: “Her araçta hangi değişkinler manipüle edilebilir? Yüz yüze iletişimin yapısında ve aracın doğasında bulunan dilbilgisi kodunun kökenleri nedir? Dilbilgisi manipülasyonunun algılama, kavrama, duygusal reaksiyon ve davranış tepkisi bağlamında dilbilgisi manipülasyonlarının etkileri nelerdir?” (1999, s. 47).

Dilbilgisi değişkenleri yazı tipi ve boyutunu ya da kamera fonunu, kamera açısını ve fotoğraftaki odak seçimini, seste mikrofon seçimini kapsamaktadır. Televizyon ve film bütün bu değişkenleri içermektedir.

tedir (1985, s. 14). Meyrowitz’in savunduğu nokta değişen iletişim araçlarının insanların sosyal durumlarında ve davranışlarında yarattıkları değişimleri ve dönüşümlerin incelenmesi gerektiğidir. İnsanlar daha çok elektronik medyanın evlerine getirdikleri içerikle ilgililer oysaki bu yeni medya evlerimizi ve diğer sosyal alanlarımızı yeni sosyal çevrelere dönüştürmektedir.

İçerik araca özel bir durum değilken, dilbilgisi araca hasır. Medyadaki kadın imajları üzerine bir içerik analizi yapılırken kadının hangi rolleri canlandırdığına bakılırken bir medya dilbilgisi analisti kadının rolüne bakmaksızın filmde yer alan kadınların sahnelerindeki kamera açılarını inceler. Dilbilgisi değişkenleri genel olarak medya seyircisinin dikkatinin dışında kalsa da her zaman orada dikkatimizi çekmek için bulunmaktadır.

Ortam olarak Araç: Her aracın kendi ortamı, çevresi ya da bağlamı vardır. Bu metafor bizi Meyrowitz'in ifadesiyle "araç analizi"ne götürmektedir (1999, s. 48). Burada Meyrowitz tekil anlamda araç kelimesini kullanmaktadır çünkü bu metaforunda her aracın kendisine ait göreceli sabit özellikleri bulunmaktadır. Ortam olarak araç metaforu bizlere şu soruyu sordurmaktadır: "İçerik ve dilbilgisi tercihleri dikkate alınmadan bir aracı fiziksel, psikolojik ve sosyolojik olarak diğer araçlardan farklı kılan göreceli sabit özellikleri nelerdir? (1999, s. 48).

Meyrowitz bir aracın çevresel özelliklerinin şunları içerdiğini ifade etmektedir:

Bir aracın iletebileceği ya da iletemeyeceği duyuşal enformasyonun tipi

İletişimin dolaysızlık derecesi ve hızı

İletişimin tek yönlü, çift yönlü, çok yönlü olması

Eşzamanlı ya da ardışık etkileşim

Aracı kullanmak için fiziksel gereklilikler

Mesajları kodlamak ve deşifre etmek için aracı kullanmayı öğrenmenin zorluğu ya da kolaylığı ile aracın bir anda ya da aşamalı olarak öğrenilmesi (1999, s. 49).

Meyrowitz'e göre araç soruları iki seviyede işlemektedir: mikro düzey ve makro düzey. Mikro düzeyde ana mesele, bir aracın diğerine tercih edilmesinin özel bir durumu doğurup doğurmadığı ya da etkileşimi nasıl etkilediğidir. Makro düzeyde ana mesele ise var olan medya matrisine eklenen yeni bir aracın genel olarak sosyal etkileşimleri ve sosyal yapıyı nasıl değiştirdiğidir. Makro, toplumsal ve küresel seviyede, ortam olarak araç metaforunu kullananlar telefonu çalışmak için şöyle sorular sorabilirler: Telefon kullanımı genel anlamda sosyal ilişkilerin dokusunu nasıl değiştirmektedir? Telefon iş görüşmelerinin şeklini ve hızını nasıl etkilemiştir? Telefon mektup yazma işlevini ve sıklığını nasıl değiştirmiştir?" (1999, s. 50). Mikro seviyede, araç üzerine analist yapan biri kamera ya da mikrofonun varlığının bir politikacının konuşmasını nasıl etkileyeceğini sorabilir. Makro seviyede ise elektronik medyanın politik tarzları, bizim politikacılara ve dünya liderlerine olan bakışımızı nasıl değiştirdiğini sorabilir.

Araç teorisinin makro düzeydeki yönelimi, Meyrowitz'in medyaya ilişkin kendi bakış açısını yakından yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre, her bir medya, içeriğin ötesinde insan etkileşimini şekillendiren nispeten istikrarlı fiziksel, psikolojik ve sosyolojik özelliklere sahip bir *ortam* oluşturmaktadır. Meyrowitz (1985), elektronik medyanın sosyal kalıpları ve kültürel sınırları nasıl yeniden yapılandırıldığını sorgulamaktadır. Innis (2006), medeniyet tarihini iletişim araçlarının tarihi olarak kavramsallaştırmış ve her bir aracın taşıdığı yanlılığı vurgulamıştır. Zaman yanlılığı (*time-bias*) ve mekân yanlılığı (*space-bias*) kavramları, medyanın iletişimin dayanıklılığını ve erişimini nasıl şekillendirdiğini ve gelenek ile yayılma arasındaki dengeyi nasıl etkilediğini açıklamaktadır. Innis'ten derinden etkilenen McLuhan (1964), Innis'in enformasyon tekeli ve medyanın yanlılığı kavramlarına "duyusal denge" (*sensory balance*) kavramını eklemiştir. McLuhan farklı teknolojilerin kullanımı insan duyularının örgütlenme yapısını değiştirdiğini ifade etmektedir. McLuhan'a göre, sözlü, yazılı ve elektronik çağların her birinin kendine özgü duyusal öncelikleri, düşünce türleri ve sosyal örgütlenme biçimleri vardır. Basitçe ifade etmek gerekirse, araç teorisyenleri insanların iletişim kurdukları formların spesifik

bir mesaj tercihinden öte bir etkisi bulunduğunu tartışmaktadırlar. Ortaya çıkan yeni medya eski iletişim araçlarını yok etmekten ziyade iletişim formlarına yeni bir görüntü kazandırır. Yazı sözlü kültürü yok etmemiştir fakat konuşmanın ve hafızanın yapısını değiştirmiştir. Bir kültürde yeni bir iletişim aracının etkili olmaya başlamasıyla eski aracın o kültürdeki konumunu değiştirmektedir. Örneğin, telefonun ortaya çıkması mektup yazma fonksiyonunu ve sıklığını etkilemiştir.

Meyrowitz, 1986 yılında “Elektronik Medya Üzerine En İyi Kitap” ödülünü kazandığı *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior* (1985) adlı kitabında bu çerçeveyi temel almaktadır. Kitapta, günlük yaşamda oynadığımız ve gözlemlediğimiz rolleri incelemektedir; bu roller, yeni iletişim ortamları ortaya çıktığında değişmektedir. Goffman’ın (2009) sahne önü ve sahne arkası kavramlarından yararlanarak Meyrowitz, elektronik medyanın mekânsal sınırları nasıl ortadan kaldırdığını ve önceden birbirinden ayrı olan sosyal ortamları nasıl birleştirdiğini tartışmaktadır. Ona göre, izleyicilerin bu şekilde karışması, bireylerin beklentilerini, davranışlarını ve kimlik performanslarını değiştirmiştir.

2000’lerin başında, *Morphing McLuhan* (2001) adlı konuşmasında Meyrowitz, analizini dijital çağa uyarlamaktadır. Artık medyanın melez, yakınsak ortamlarda var olduğunu ve tek bir medyanın özelliklerinin artık tek başına anlaşılamayacağını savunmaktadır. Bir zamanlar yalnızca televizyon veya basına atfedilebilen makro düzeydeki etkiler, artık çoklu platformlar arasındaki karmaşık etkileşimlerin sonucudur. Bu içgörü, araç teorisini sınırlı ortamları incelemekten, eski ve yeni türlerin dinamik etkileşimini haritalamaya kaydırmaktadır. Meyrowitz, daha sonra “Medium Theory and Cultural Transformations” (2019) adlı çalışmasında bu temayı geliştirerek, küreselleşmiş, ağa bağlı bir dünyada sembolik sınırları yeniden şekillendirmede medyanın rolünü vurgulamaktadır.

Kısacası, Meyrowitz’in makro düzeydeki araç teorisi, medyayı pasif kanallar olarak değil, insan deneyiminin bağlamlarını yeniden

yapılandıran aktif ortamlar olarak çerçevelemektedir. Elektronik medya, özellikle de televizyonun getirdiği değişiklikler, her yeni iletişim aracının eskisini yeniden konumlandırarak sosyal etkileşim manzarasını yeniden şekillendirdiği daha uzun bir tarihsel sürecin parçasıdır.

Mekânın Sınırlarını Aşmak

Medya evrimi, sosyal etkinliklere katılmak için fiziksel varlığın gerekliliğini giderek azaltmıştır (Meyrowitz, 1985). Günümüzde bireyler, fiziksel olarak aynı yerde bulunmadan sosyal, siyasi veya kültürel olaylara tanık olabilmekte ve hatta bu olaylara katılabilmektedir. Eskiden ortak bir coğrafi ortam gerektiren olaylar, artık elektronik medya aracılığıyla dağınık izleyiciler tarafından eşzamanlı olarak deneyimlenmektedir. Bir zamanlar toplumu farklı etkileşim ortamlarına bölerek evi işyerinden, özel hayatı kamusal hayattan, yerel olanı ulusal olandan ayıran fiziksel yapılar, sosyal önemini yitirmiştir. Esasen, insanların etkileşim kurmak için belirli yerlerde toplanmak zorunda olduğu zamanlarda, elektronik medya mekânın kendisini çok daha önemsiz hale getirmiştir.

Elektronik medya, sosyal etkileşimde zaman ve mekân arasındaki ilişkiyi de yeniden şekillendirmiştir. Bugün ülkenin her fiziksel ortamında elektronik medya yer almaktadır. Neredeyse her ailenin evinde en az bir telefon ve televizyon bulunmaktadır. Elektronik medya artık bir lüks değil ihtiyaçtır. Bugün bilgisayarlar çocuklarımızın yatak odalarına kadar girmiştir. Pek çok açıdan, elektronik medya mekânları ve deneyimleri homojenleştirdi ve hepimizi farklı statülerimize ve pozisyonlarımıza rağmen ortak bir paydada buluşturdu (Meyrowitz 1985, s. viii).

Meyrowitz kitabının giriş bölümünde bir anısına yer vermektedir. 60'ların sonunda henüz üniversite öğrencisiyken gerçekleştirdiği bir Avrupa gezisinden döndükten sonra bu geziyi ailesine, arkadaşlarına ve hocalarına farklı şekillerde anlatan Meyrowitz, bu hikâyelerin yalnızca içerik olarak değil aynı zamanda üslup olarak da çeşitlilik gösterdiğini

fark ettiğini ifade etmektedir. Ailesine anlattığı hikâyeler daha güven kokan bilgiler içerirken arkadaşlarıyla paylaştığı hikâyeler daha çok maceracı ve romantiktir. Bu hikâyeleri aktardığı dil bile hikâyenin dinleyicisine göre değişmektedir.

Meyrowitz'ın kendi davranışı ve genel anlamda sosyal etkileşim üstüne olan düşünceleri Goffman'ın çalışmalarını keşfetmesiyle değişmiştir. Goffman (2009) sosyal yaşamı, farklı sahnelerde farklı rolleri performe ettiğimiz çok katmanlı bir drama türü olarak tanımlamaktadır. Bu performansımız seyircinin yapısına, durumun doğasına ve rolün kendi özelliğine göre şekillenmektedir. Goffman'ı okumak Meyrowitz'e aslında bildiği şeyleri fark etmesini sağlamıştır. Goffman'ın sosyal davranış yaklaşımından beslendiğini açıkça dile getiren Meyrowitz, sosyal rollerde meydana gelen değişimleri açıklamakta Goffman'ın çerçevesini ise yetersiz bulmaktadır.

Goffman'ın sunduğu sosyal etkileşimin genel resminde insanlar çeşitli dramalarda aktif olarak yer almaktadırlar. Bu dramalarda bireyler toplumun kurallarını içselleştirmeli, uygulamalı ve kendi performanslarını sürdürmelidirler fakat bu dramalarda senaryolar ve sahneler hemen hemen hiç değişmez. Goffman'ın sosyal dünyasında, durağan bir zemin üstünde dinamik figürler vardır. Mekândan mekâna davranış şekli değişebilir ama davranışın değiştiği durumlar ve de yollar sabittir. Goffman'ın teorisindeki sosyal hayatın durağanlığını eleştiren Meyrowitz, bugün oynadığımız sosyal rollerin geçmişte oynadıklarımızdan daha farklı olduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Meyrowitz sosyal rollerin zamansal olarak da farklılık gösterdiğini ifade etmektedir.

Meyrowitz, Goffman ve McLuhan'ın sosyal davranış anlamada önemli katkıları olduğunu dile getirmektedir. Goffman davranış şekillendiren bir unsur ileri sürer; o da belirli etkileşimli ortamlar ve seyirci tarafından şekillenen "durumun tanımıdır" (1985, s. 4). Ancak Goffman açık bir şekilde rollerdeki ve sosyal düzendeki değişimleri görmezden gelmektedir. Diğer bir taraftan McLuhan, elektronik medyanın kullanımıyla

sosyal rollerde meydana gelen büyük çaplı değişikliklere vurgu yapsa da elektronik medyanın nasıl ve niçin böyle bir değişiklik yarattığını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Meyrowitz'in amacı eksik olarak gördüğü bu iki teoriyi bir noktada buluşturup tamamlamaktır.

Elektronik medyanın yaygınlaşması, insanların birbirleriyle kurdukları iletişimin niteliğini köklü biçimde dönüştürmüştür. Meyrowitz'e göre, elektronik medya, yüz yüze iletişime kıyasla sosyal davranış üzerinde çok daha kapsamlı ve derin etkiler yaratmaktadır (1985, s. 5). Örneğin radyo ve televizyon, ebeveynlerin kendi aralarında yaptıkları konuşmaları çocuklardan gizlemelerini zorlaştırmış, çünkü ev içi mahremiyet yeni bir "dinleyici kitlesi" tarafından sürekli olarak ihlal edilir hâle gelmiştir. Benzer biçimde, elektronik medya erkeklerin ve kadınların karşı cinsin gündelik davranışlarını, duygularını ve rollerini gözlemleme imkânlarını artırmış; böylece toplumsal cinsiyete dair karşılıklı farkındalığı genişletmiştir. Radyo ve televizyon aracılığıyla çok çeşitli izleyici ve dinleyicilerin ortaya çıkması, politikacıların hitap biçimlerini de etkilemiş; liderler kamusal ve özel kimlikleri arasında daha geçirgen bir performans sergilemek zorunda kalmışlardır.

Farklı sosyal gruplara ait bireyler arasındaki ayrımlar, birbirinden çok farklı yaşantı dünyalarına sahip insanların fiziksel olarak ayrı mekânlarda bulunmasıyla daha da pekişmiştir. İnsanların farklı durumlarda birbirlerinden ayrılması, farklı dünya görüşlerinin oluşmasına yol açmış; bu da sahne önü ve sahne arkası davranışları arasında keskin farklar yaratmıştır. Bu ayrımlar, basılı materyallerin yaygınlaşması ve okuryazarlığın artmasıyla daha da güçlenmiştir. Meyrowitz'e göre, basılı materyaller okuyucuları farklı okuma becerilerine göre ayırıştırarak onları çok farklı enformasyonel dünyalara bölmüştür. İnsanlar arasındaki bu ayrışma aynı zamanda farklı sosyal konumlardaki bireylerin farklı mekânlarda izole edilmesiyle de desteklenmiştir. İşte tam bu noktada elektronik medya, farklı mekânlarda yaşayan insanları aynı "yer"de buluşturarak daha önce var olan keskin çizgilerin bulanıklaşmasının önünü açmıştır. Böylece bizleri etkileyen yalnızca elektronik medyanın içerikleri değil, aynı zamanda

elektronik medyanın sosyal yaşamın “durumsal coğrafyasını” (*situational geography*) dönüştürme biçimi olmuştur (1985, s. 6).

Meyrowitz (1985), bu dönüşüm sürecini açıklamak için mimari bir metafor kullanır. Başlangıçta, toplumda evlerimizi, ofislerimizi ve odalarımızı birbirinden ayıran duvarlar bulunuyordu. Ancak bu duvarlar zamanla yer değiştirdi ya da bütünüyle ortadan kalktı ve geçmişte ayrı sayılan birçok durum birbiriyle iç içe geçmeye başladı. Farklı bağlamlarda sergilediğimiz benlikler bütünüyle kaybolmasa da önemli ölçüde dönüşüme uğradı. Çünkü artık çeşitli sosyal durumlar arasındaki mekânsal ayrımlar ortadan kalktığından, her bağlamda ayrı roller üstlenme olanağımız da azaldı. Elektronik medya eski düzeni yıkararak yeni sosyal sahneler oluşturdu ve bu yeni koşullara uyum sağlamak için davranış kalıplarımızı yeniden şekillendirmek zorunda kaldık.

2000’lerin başında Meyrowitz, dijital çağın gerçeklerini ele almak için mekân metaforunu geliştirip genişletmiştir. *Morphing McLuhan* (2001) başlıklı konuşmasında, sosyal yaşamın farklı aşamalarını ayıran “duvarların” sadece yer değiştirip yıkılmakla kalmadığını, aynı zamanda gözenekli, üst üste binen ve katmanlı hale geldiğini savunmuştur. Bireyler, ayrı ve sınırlı ortamlarda yaşamak yerine, çoklu medyanın eşzamanlı ve etkileşimli bir şekilde işlediği akışkan, melez alanlarda yaşamaya başladılar. Bu yeni ekolojide televizyon, radyo, basılı yayın ve internet birbirinin yerini almamakta, sürekli değişen bir mozağin içinde bir arada var olmakta ve her biri diğerlerinin yarattığı sosyal bağlamı yeniden şekillendirmektedir.

Bu yakınlaşma, kimlik ve etkileşim üzerinde derin etkilere sahiptir. Bir zamanlar net olan “burada” ve “orada”, “kamusal” ve “özel”, ‘yerel’ ve “küresel” arasındaki ayrım, Meyrowitz’in sosyal alanın yeniden haritalandırılması olarak adlandırdığı olgu ile bulanıklaşmıştır. “The Rise of Glocality” adlı makalesinde Meyrowitz, elektronik ve dijital medyanın, ikili ve bazen çelişkili bağlar olarak adlandırdığı şeyi beslediğini açıklamaktadır (2005, s. 23). Bir yandan medya, bireyleri ulusal sınırları aşan bilgi, görüntü ve anlatıların hızlı dolaşımıyla şekillenen bir

küresel kültüre daldırmaktadır. Öte yandan, aynı medya, yerel olaylara, geleneklere ve kimliklere görünürlük kazandırarak insanların yerel bağlarını sürdürmelerine ve hatta güçlendirmelerine olanak tanımaktadır. Meyrowitz, bu sonucu “glokal” (*glocal*) bilinç türü olarak adlandırmaktadır; bu, küresel ve yerel yönelimlerin eşzamanlı olarak deneyimlendiği bir sosyal farkındalıktır. Bu durumda, sosyal yaşamın “coğrafyası”, tanıdık, yerel deneyimlerin samimi alanları ile geniş, birbirine bağlı küresel değişim alanı arasında dinamik bir etkileşim haline gelmektedir. Meyrowitz, bu ikili yönelimin, insanların mekânı kavramsallaştırma biçimlerini değil, aynı zamanda aracılı bir dünyada topluluklar kurma, güç ilişkilerini müzakere etme ve kültürel kimlikleri tanımlama biçimlerini de karmaşıktırdığını savunmaktadır.

Meyrowitz’in bakış açısıyla davranış kalıplarımızın nasıl değiştiğini en basit şekilde aktarmak için, bir sonraki bölümde televizyonun sosyal davranışları nasıl yeniden şekillendirdiğine dair analizine odaklanacağız. Bu tartışma, Meyrowitz’in “We Liked to Watch: Television as Progenitor of the Surveillance Society” (2009) başlıklı makalesinden beslenmektedir. Meyrowitz bu makalede, *No Sense of Place* (1985) adlı kitabında ilk kez ortaya attığı argümanları yeniden ele almakta ve güncellemektedir. Bu makalesinde, sahne önü ve sahne arkası sınırların bulanıklaşması konusundaki önceki görüşlerini özetlemekle kalmamakta, bunları genişleterek televizyonun günümüzün yaygın gözetim uygulamalarının temelini oluşturan kültürel koşulların normalleşmesine nasıl katkıda bulunduğunu da açıklamaktadır.

Elektronik Medyanın Sosyal Davranışlarımız Üstündeki Etkisi: Televizyon Örneği

Meyrowitz, elektronik medyanın sosyal etkilerini araştırmak için sıklıkla televizyonu örnek olarak kullanmakta ve televizyonun, sıradan bireylerin çok farklı sosyal statülere sahip insanların günlük yaşamlarını ve perde arkasındaki davranışlarını gözlemleyebilmelerini sağlayan

ilk araç olduğunu savunmaktadır (2009, s. 35). Ona göre televizyonun önemi, sadece gösterdiği şeylerde değil, daha önce ayrı olan sosyal ortamları ortak ve erişilebilir bir “mekân” a dönüştürme biçiminde yatmaktadır. Bu yeni aracılı mekânda erkekler ve kadınlar, çocuklar ve yetişkinler, yurttaşlar ve siyasi liderler birbirlerinin izleyicileri haline gelmiştir. Bu dönüşüm, kamusal ve özel, sahne önü ve sahne arkası arasındaki katı sınırları bulanıklaştırarak her grup içindeki davranış normlarını ve beklentileri yeniden şekillendirmiştir.

Birbirlerini İzleyen Erkekler ve Kadınlar: Meyrowitz, 60’lı ve 70’li yıllarda televizyonda yer alan cinsiyetçi tasvirler nedeniyle televizyon içeriklerinin feministler tarafından ağır olarak eleştirildiğini dile getirmektedir. O dönemde televizyonun içeriğine yoğunlaşan feminist çalışmalar, kadınların televizyonda özellikle ev işleri ve annelik ile özdeşleştirildiğini savunmaktadır (Friedan, 1976’ dan akt. Meyrowitz, 2009, s. 40). Bu noktada televizyonun feministler tarafından kadınlar için küçük düşürücü bir platform olarak algılandığı görülmektedir. Meyrowitz ise bu konuya çok farklı bir bakışa açıyla yaklaşmaktadır. Meyrowitz, televizyonun içerikten bağımsız biçimde değerlendirildiğinde feminist hareket için önemli bir işleve sahip olduğunu belirtmektedir.

Televizyon Amerika’da ilk yaygınlaşmaya başladığı dönemde toplumun çoğunluğunu oluşturan orta sınıfta erkeklere ve kadınlara ayrılan alanlar birbirinden farklıydı. Kamusal alan erkeklere ait bir alan olarak görülmekteyken özel alan olarak sayılan ev kadınlara ayrılmıştı. Meyrowitz’in burada dikkat çektiği nokta kamusal alan ile özel alan arasında var olan net çizginin aynı şekilde televizyonda yer alan içeriklere de yansıdığıdır. Televizyonda erkekler kamusal alanda çalışan, rasyonel ve güçlü bireyleri temsil ederken kadınlar kendilerine ayrılmış mutfak gibi özel alanlarda ev işleri ve annelik ile meşguldürler. Friedan’ın deyişiyle kadınları “görsel olarak yok sayan” bu içerikler televizyona hâkimdir (1976’ dan akt. Meyrowitz, 2009, s. 40). İşte bu noktada televizyonu içerik bağlamında değil bir araç olarak ele alan Meyrowitz televizyonun bir “izleme aracı” olduğunu savunmaktadır. Televizyon vasıtasıyla

gerçekleşen bu izleme eylemi hem erkekler hem de kadınlar için eşittir. Meyrowitz'e göre televizyon, seyircisine "ötekini" izleme ve gözlemleme fırsatı sunmuştur.

Meyrowitz televizyonun dışarıdan sunduğu bakışı kadınlar açısından çok önemli görmektedir çünkü bu bakış sayesinde kadınlar toplumdaki yerlerini kendi gözleriyle görmeye ve fark etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda Meyrowitz televizyonu yalnızca bir izleme aracı olarak değil aynı zamanda bir deneyim kazanma aracı olarak ele almaktadır. Televizyonda yer alan seksist tasvirleri izlemek kadınları dışlandıkları alanlardan ve aktivitelerden bir nevi haberdar etmiştir. Meyrowitz'e göre dolaylı deneyimin yeni bir kaynağı olarak televizyon izlemek kadınların dünyaya bakış açılarını geliştirmiştir.

Televizyon izlemek kadınlara kişisel olanın politik ve politik olanın kişisel olduğunu göstermiştir. Meyrowitz bu farkındalığın en nihayetinde feminist harekete evrildiğini iddia etmektedir. Bu bakış açısıyla birlikte seksist içeriklerine rağmen (Meyrowitz bu içeriklerin farkındalık yarattığını vurgulamaktadır) televizyon erkeklik ve kadınlık rollerinin birbiri içine geçmesinin önünü açmıştır. Meyrowitz'in bakış açısından televizyonu bir izleme ve deneyimleme aracı olarak ele aldığımızda, kadınlar açısından taşıdığı özgürleştirici potansiyel açık biçimde görülmektedir.

Yetişkinleri İzleyen Çocuklar: Meyrowitz (1999), aynı içeriğin farklı iletişim araçlarında farklı etkiler yaratabileceğini vurgular. Ona göre, bir çocuğa nelerin söylenmemesi gerektiğini açıklayan bir kitap, bilgiyi kontrol etme gücünü ebeveynlerde bırakırken; aynı içeriğe sahip bir televizyon programı bu kontrolü mümkün kılmaz. Televizyon sayesinde okuryazar olmayan ya da çok genç yaşlardaki çocuklar bile, yetişkinlerin onlardan sakladığı bilgilere doğrudan erişebilmektedir. Bu nedenle Meyrowitz, yetişkinlerin çocuklardan gizledikleri "sahne arkası" davranışların televizyon aracılığıyla "sahne önüne" taşındığını savunur (2009, s. 39). Başka bir ifadeyle, yetişkinlerin dünyası artık çocuklar için bir sır olmaktan çıkmıştır.

Televizyonun ortak bir sosyalleşme aracı olarak hem çocuklar hem de yetişkinler tarafından birlikte izlenmesi, yaşa bağlı sosyal rollerin dönüşmesine yol açmıştır. Meyrowitz'e göre, bu yeni medya ortamında çocuklar daha erken yaşta yetişkin davranışlarını taklit etmeye başlarken, yetişkinlerin de giderek çocukça davranışlar sergileyebildiği görülmektedir. Çocukluk ile yetişkinlik arasındaki rollerin televizyon aracılığıyla maruz kalınan enformasyon sonucunda bulanıklaşması, iki kuşak arasında güven problemlerinin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Özellikle yetişkinlerin sırlarını ifşa eden televizyon programları, bu güven erozyonunda önemli bir rol oynamaktadır.

Televizyon çağında çocuklar, daha önce erişemeyecekleri yetişkin davranışlarını, duygularını ve deneyimlerini yakından gözlemleme fırsatı elde etmişlerdir. Eskiden çocuklardan gizli tutulan birçok yetişkinlik pratiği, televizyon aracılığıyla onların gündelik hayatının bir parçası hâline gelmiştir. Bu perspektiften bakıldığında, bugün sıkça kullanılan "büyümüş de küçülmüş" söyleminin arka planında, çocukların yetişkinlerin dünyasına yoğun biçimde maruz kalması ve giderek bu dünyanın bir bileşeni hâline gelmesi yatmaktadır.

Siyasi Liderleri İzleyen Yurttaşlar: "Radyo döneminden önce, çoğu yurttaş Birleşik Devlet cumhurbaşkanının sesini hiç duymamıştı. Televizyon döneminden önce, küçük bir azınlık dışında Amerika'da kimse cumhurbaşkanını yakından görmemişti" (Meyrowitz, 2009, s. 43). Peki, iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerle birlikte yurttaş ve siyasi liderler arasındaki ilişki nasıl değişmiştir? Bu sorunun cevabı Meyrowitz'in şu ifadelerinde ortaya çıkmaktadır: "Televizyon vasıtasıyla başkan imajı sıradan insanın seviyesine inmiştir ve bu imajı daha insanileştirmiştir" (2009, s. 44). Siyasi liderler ve yurttaşlar arasında radyo ve televizyonda önce var olan o bilinmezlik çizgisi iletişim teknolojileriyle birlikte ortadan kalkmıştır.

Meyrowitz siyasi liderlerin televizyon vasıtasıyla yakından takip edilmesinin siyasi liderlerin davranışlarını değiştirdiğini vurgulamaktadır.

Önceden kamusal kimlikleri ile özel kimliklerini birbirinden ayrı tutabilen siyasi liderler televizyonun etkisiyle birlikte artık sahne arkasında tutukları davranışları yurttaşların önünde sergilemektedirler. Meyrowitz'in bu görüşlerinin karşılığı ABD başkanı Barack Obama'nın 5 Ocak 2016 tarihinde silah kontrolü üzerine yaptığı bir konuşmasında² açıkça görülmektedir. Bir basın toplantısı sırasında göz yaşlarını tutamayan Obama kamusal kimliğinin dışına çıkmıştır. Bir devlet başkanından beklenmeyecek bir duygusallıkla hareket eden Obama'nın görüntüsü Amerika'da ve dünyada izlenmiş ve büyük yankı uyandırmıştır. Meyrowitz'in tam da sözünü ettiği siyasi liderlerin televizyon vasıtasıyla yurttaşların seviyesine inen imajı Obama'nın tüm dünyaya servis edilen görüntülerinde kendini göstermektedir. Meyrowitz'in iddiasına göre görsel ve işitsel medyanın etkisiyle birlikte artık siyasal liderler kamusal kimliklerini özel kimlikleriyle harmanlayıp yurttaşlara sunmaktadır.

Cinsiyet, yaş ve siyasi hiyerarşi örnekleri üzerinden görülebileceği gibi, Meyrowitz'in temel iddiası televizyonun hem bir izleme hem de bir deneyimleme aracı olarak kimlik oluşumu, sosyalleşme süreçleri ve geleneksel hiyerarşilerin çözülmesi üzerinde derin bir etki yarattığıdır. Televizyon, daha önce birbirinden kesin biçimde ayrılmış sosyal alanlar arasında karşılıklı gözlem imkânı yaratarak rollerin, beklentilerin ve ilişkilerin yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunur. Ancak Meyrowitz'in (2009) vurguladığı gibi, bu dönüşüm yalnızca televizyonla sınırlı değildir. Görünürlük ve rol algısındaki bu kaymalar, izleme ve izlenme dinamiklerinin günlük yaşamın olağan bir parçası hâline geldiği dijital çağın daha kapsamlı şeffaflık ve gözetim pratiklerinin habercisi niteliğindedir.

Televizyonun toplumsal cinsiyet ilişkilerinden kuşak dinamiklerine ve siyasal iletişime kadar uzanan etkileri, elektronik medyanın gündelik yaşamın örgütlendiği bağlamları kökten dönüştürdüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Televizyonun evlere, siyasi alana ve kamusal sahneye

2 Obama'nın konuşmasının detayları için bkzn. <http://time.com/4168680/barack-obama-gun-control-tears/>

getirdiği mekânsal ve rol temelli sınırların çöküşü, eğitim alanına da uzanmaktadır. Bu bağlamda, *ortam olarak araç* metaforu özellikle anlam kazanmaktadır: diğer sosyal ortamlar gibi eğitim kurumları da, sundukları içerikle değil, faaliyet gösterdikleri medyanın yapısal ve çevresel özellikleriyle şekillenmektedir. İzleyiciler artık kendilerine kapalı olan sosyal alanlara girebiliyorsa, öğrenciler de tek bir fiziksel kampüse bağlı kalmadan çoklu öğrenme ortamlarına katılabilmektedir. Meyrowitz'in (1995) *çoklu üniversite eğitimi* olarak adlandırdığı bu gelişme, elektronik medyanın bilgi aktarımının "taşıyıcı" işlevini, etkileşimi yapılandırmanın 'dil' işlevini ve öğrenme alanlarının sınırlarını yeniden tanımlamanın "ortam" işlevini nasıl birleştirebileceğini göstermektedir. Aşağıdaki bölümde, bu değişimin geleneksel sınıf sınırlarını nasıl ortadan kaldırdığını ve öğretim, öğrenim ve akademik topluluk için yeni, melez alanlar yarattığını inceleyeceğiz.

Meyrowitz'in Çoklu Üniversite Eğitimi Yaklaşımı

Meyrowitz, 1995 yılında yayınladığı "Instructional Technology and the Bifurcation of the University" başlıklı yazısında yeni iletişim teknolojilerinin üniversite eğitimindeki yerini sorgulamaktadır. Meyrowitz, makalesine çarpıcı bir gözlemlerle başlamaktadır: Yüzyıllar süren kültürel ve teknolojik değişimlere rağmen, eğitimin temel yapısı Sokrates'in zamanından bu yana çok az değişmiştir. Eğitimciler ve öğrenciler arasındaki "sözlü etkileşime" dayanan dersler, hala üniversite eğitiminin temel şeklini oluşturmaktadır (Meyrowitz, 1995, s. 77).

Son 25 yıldır üniversite eğitimi üstüne en büyük değişim bir zamanlar periferik bir meta olan enformasyonun bugün toplumun merkez kapitali haline geldiğinin kabullenilmesidir. Enformasyon endüstrilerinin gelişimi ekonominin geleceği olarak görülmektedir. Bu çağda sosyal ve ekonomik yaşamın bir parçası olabilmek için eğitim daha çok önem kazanmıştır. Eğitim algısında yaşanan bu evrim üniversitenin yapısında yeni talepleri doğurmuştur. Meyrowitz'e göre bugün eğitimi farklı kılan şey artık

yeni eğitim araçlarının var olmasıdır. Bugün eğitim teknolojileri eğitimin geleneksel formlarına bir alternatif sunmaktadır. Son yıllarda donanım ve yazılımda meydana gelen gelişmeler eğitimde büyük değişimlere yol açacağı görülmektedir. Bu noktada Meyrowitz, eğitim teknolojilerini kut-samadan önce bu teknolojilerinin güçlü ve zayıf yönlerini tartışmanın gerekliliğini savunmaktadır.

Bunu yapmak için Meyrowitz, geleneksel eğitim ile ilgili eğitim (*relevant education*) olarak adlandırdığı iki modeli karşılaştırmaktadır.

İlgili eğitimde, öğretim belirli bir amaca göre uyarlanır ve genellikle etik düşüncüyü veya eleştirel düşünmeyi teşvik etmeden tüm öğrencilere aynı bilgilerin aktarılmasına önem verilir. Odak noktası standardizasyon, verimlilik ve ölçülebilir sonuçlardır.

Buna karşılık, geleneksel eğitimde, aktarılan bilginin miktarından çok diyalog, yorumlama ve entelektüel sürecin kalitesi ön plana çıkar. Öğrencilerin üniversitenin entelektüel taleplerine uyum sağlaması beklenirken, ilgili eğitimde üniversiteler, tüketiciler olarak öğrencilerin beklentilerine uyum sağlamaya zorlanır.

Meyrowitz, ilgili eğitimi eğitim teknolojilerinin yükselişiyle ilişkilendirir. Burada, öğretmen ve öğrenci arasındaki bireyselleştirilmiş, etkileşimli diyalog, insan-makine etkileşimi ile yer değiştirmektedir. Bilgisayarlar, ağa bağlı platformlar ve standartlaştırılmış programlar, bireyselleştirilmiş, kendi hızında öğrenmeye çok uygundur, ancak aynı zamanda öğrencilerin “etkileşim” içeren motivasyonlarını teknolojik sistemlerin kontrolü altına almaktadır (1995, s. 80). Bilgisayarlar, telefon ağları, televizyon ve kablosuz sistemler aracılığıyla sunulan eğitim içeriği taşınabilir, erişilebilir ve ucuz hale gelmektedir. Bu, farklı sosyal sınıflardan ve coğrafyalardan gelen öğrenciler için daha önce hiç benzeri görülmemiş fırsatlar yaratmaktadır. Ancak Meyrowitz, erişilebilirliğin eşdeğerlik anlamına gelmediğini belirtmektedir: Teknoloji aracılı ortamlarda öğrenmenin

kalitesi, geleneksel yüz yüze ortamlarda mümkün olan katılım derinliğiyle aynı değildir.

Aradaki fark, öğrenme sürecinin doğasında yatmaktadır. Geleneksel eğitimde öğretim, öğrenciler ve öğretmenlerin iş birliği içinde yeni soruları keşfettikleri ve yeni cevaplar aradıkları açık uçlu bir diyalogdur. Buna karşılık, teknoloji odaklı ilgili eğitim genellikle mevcut bilgilerin önceden planlanmış, sistematik bir şekilde aktarılmasıdır. Geleneksel öğrenmenin ayırt edici özelliği, sadece ders kitabında bulunan bilgilerin aktarılması değil, kitapta eksik olanları ortaya çıkarmak için becerilerin geliştirilmesidir. Bu aktif ve keşif odaklı boyut ise çoğu zaman standartlaştırılmış, teknoloji aracılı öğretimde bulunmaz.

Meyrowitz, eğitim teknolojilerini tamamen reddetmez. Aksine, toplumun her iki tür eğitime de ihtiyacı olduğunu savunur. İletişim teknolojilerindeki yenilikler, sadece sınıfların içindeki değişiklikler nedeniyle değil, aynı zamanda toplumu genel olarak şekillendiren yeni iletişim biçimleri nedeniyle de üniversiteleri kaçınılmaz olarak dönüştürmektedir. Ancak, bu teknolojilerin eğitimde bir devrim başlatmayacağı, bunun yerine dönüşüm güçleri olarak hareket edeceği konusunda uyarıda bulunmaktadır. Elektronik ve görsel-ışitsel medya, öğrenme için zengin bir hammadde kaynağı sunabilir, ancak bunlar doğası gereği öğretici değildir. Her ne kadar yeni iletişim teknolojileri eğitimin sınırlarını genişletmiş olsa da, geleneksel üniversite modelindeki profesörler ve eğitimciler, öğrenme sürecini yönlendirme ve derinleştirme işlevleriyle hâlâ temel bir konuma sahiptir.

Bu bakış açısıyla Meyrowitz, “çoklu üniversite” kavramını ortaya atmaktadır: geleneksel, yüz yüze etkileşimin teknoloji aracılı öğrenme alanlarıyla bir arada var olduğu ve bu alanlar tarafından zenginleştirildiği bir eğitim ortamı. Buradaki zorluk, birini diğerinin yerine koymak değil, doğrudan insan etkileşiminin entelektüel ve sosyal faydalarını korurken, yeni medya teknolojilerinin sağladığı geniş erişim ve esnekliği de kullanarak bunları bir şekilde entegre etmektir.

Okuryazarlık Krizi

Meyrowitz, *Multiple Media Literacies* (1998) adlı makalesinde, elektronik medyanın yükselişinin geleneksel okuryazarlıkta temel bir krize yol açtığını savunmaktadır. Görsel ve işitsel medyanın ortaya çıkmasından önce, okuma ve yazma becerisi genel sosyal bilgiye erişimin başlıca kapısıydı. Küçük çocuklar, genellikle örgün eğitim yoluyla edinilen bir beceri olan okuryazarlık sayesinde karmaşık bilgilere erişebiliyordu. Sonuç olarak, okullar kamu bilgisinin dağıtımında neredeyse tekel konumundaydı ve okuryazarlık hem bir eğitim hedefi hem de kültürel sermayenin temel türlerinden biri olarak işlev görüyordu (Meyrowitz, 1998, s. 12).

Ancak elektronik medya bu düzeni bozdu. Televizyon, radyo ve daha sonra bilgisayarlar ve ağa bağlı cihazlar, çocukların hiç okumadan çok büyük miktarda bilgiye erişmesini sağladı. Bu değişim, okulların bilgi otoritesini zayıflattı ve öğrencilerin güçlü okuma ve yazma becerilerini geliştirme motivasyonunu azalttı. Meyrowitz'in belirttiği gibi, "okuryazarlık olmadan bilgiye erişme olasılığı, okulun kamu bilgisinin bekçisi olarak rolünü zayıflatmıştır" (1998, s. 12). Sonuç olarak, okullar artık çabalarını ikiye katlamak zorunda kalmıştır: sadece geleneksel okuryazarlığı öğretmekle kalmayıp, öğrencileri görsel ve işitsel kaynaklardan gelen bilgileri yorumlamaya ve değerlendirmeye de hazırlamalıdır. Bu, ek kaynaklar, uzman personel ve müfredatın genişletilmesini gerektirmektedir.

Meyrowitz'in bakış açısına göre, bu değişiklik öğretmenler ve öğrenciler arasındaki geleneksel hiyerarşiyi de bozmaktadır. Tarihsel olarak, okul sistemi kronolojik yaşa göre düzenlenmiştir ve yaşlı bireylerin, özellikle öğretmenlerin, daha fazla bilgiye ve daha gelişmiş okuryazarlık becerilerine sahip olduğu varsayılmıştır. Elektronik medya ortamında, bu varsayımlar sorgulanmaktadır.

Bu zorlukların aşılabilmesi için Meyrowitz, medya okuryazarlığının okul müfredatına entegre edilmesini savunur; ancak bunu, öğrencilere yalnızca televizyon içeriğini eleştirmeyi ya da internette gezinmeyi

öğretmek şeklindeki dar bir yaklaşımla sınırlamaz. Bunun yerine Meyrowitz, her medya ortamının kendine özgü taleplerini ve kullanıcından beklediği farklı becerileri tanıyan bir yaklaşım olarak *çoklu medya okuryazarlığı* çağrısında bulunur. Ona göre bu model, birbiriyle ilişkili üç okuryazarlık türünü içerir:

Medya İçeriği Okuryazarlığı: Önyargı, çerçeveleme ve ideoloji gibi konular da dahil olmak üzere, medya metnlerindeki mesajları ve temsil biçimlerini eleştirel bir şekilde değerlendirme becerisi.

Medya Dilbilgisi Okuryazarlığı: Her bir medyanın iletişim kurduğu biçimsel ve yapısal kuralları, yani görüntü, ses, hız ve sıralama gibi kendine özgü dilbilgisini anlama.

Araç Okuryazarlığı: Medya içeriğini sunan farklı donanım ve yazılım platformlarını kullanma ve bunlara uyum sağlama becerisi.

Meyrowitz, çoklu okuryazarlığı vurgulayarak, her ortamın kendine özgü olanakları ve kısıtlamaları olduğunu ve çağdaş kültüre etkin katılımın bu okuryazarlıklarda akıcılık gerektirdiğinin altını çizmektedir.

Sonuç

Bir araç teorisyeni olarak Meyrowitz, elektronik medyanın- özellikle televizyonun- sosyal davranışları, kimlik oluşumunu ve eğitim pratiklerini nasıl dönüştürdüğüne dair kapsamlı ve derinlikli bir analiz sunmuştur. Bu yazı, onun en etkili bazı argümanlarını ele almıştır; ancak belirtmek gerekir ki Meyrowitz'in çalışmaları burada tartışılan başlıklardan çok daha geniş bir entelektüel mirasa sahiptir. Örneğin Meyrowitz, televizyonu “gözetim toplumunun öncüsü” olarak tanımlar (2009, s. 329). Televizyonun gündelik yaşamımıza soktuğu sürekli izleme kültürü, başkalarının hayatlarını gözlemlemeyi olağanlaştırmış ve gözetimle ilgili bir rahatlama, hatta duyarsızlaşma yaratmıştır. Bu süreci, “İzliyoruz,

izleniyoruz; öyleyse varız” sözleriyle çarpıcı biçimde ifade eder (2009, s. 48). Meyrowitz’e göre bireyler, başkaları tarafından izlendiklerini bildiklerinde bunu kimi zaman tehdit olarak değil, görünürlüğün getirdiği bir tür öz-değer artışı olarak da deneyimleyebilirler.

İzleme ve izlenme üzerine düşünceleri, sosyal medya hakkındaki güncel tartışmalara doğrudan bir yol açmaktadır. Meyrowitz, bilgisayar aracılı iletişime ilişkin günümüzün birçok endişesini on yıllar önce öngörmüştür. *No Sense of Place* (1985) adlı kitabında, bilgisayarların uzun vadeli etkisinin televizyon ve radyonun etkisini geçeceğini öngörmüştür. Bilgisayarların televizyon, telefon, ses/ görüntü kayıt cihazları, yazıcılar gibi birçok teknolojiyi tek bir geniş bilgi ağına entegre ettiğini gözlemlemiştir. Bu şekilde Meyrowitz, Jenkins’in (2006) daha sonra *yakınsama kültürü* olarak adlandıracağı olgunun ilk hatlarını çizmiştir. Meyrowitz ayrıca, bilgisayar teknolojilerinin “burada” ve “orada” arasındaki sınırları daha da bulanıklaştırırken, bilginin sosyal ve ekonomik değerini artıracığını öngörmüştür (1985, s. 328). Yakınlık ve yabancılaşma üzerine yazdığı sonraki eseri (1997), dijital alanda varlık ve mesafe kavramlarının sürekli olarak yeniden müzakere edildiği sosyal medya üzerine yapılan güncel araştırmalara doğrudan katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak, Meyrowitz’in elektronik medya üzerine geliştirdiği görüşler, ilk ortaya atıldıkları dönemde olduğu gibi bugün de geçerliliğini korumaktadır. Bir araç teorisyeni olarak Meyrowitz, medyayı yalnızca bir içerik taşıyıcısı ya da bir dil olarak değil, aynı zamanda toplumsal deneyimi şekillendiren bir ortam olarak ele almamız gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Çalışmaları, iletişim teknolojilerinin yalnızca bilgi akışını dönüştürmekle kalmayıp, bireylerin kendilerini, başkalarıyla kurdukları ilişkileri ve içinde yaşadıkları sosyal dünyayı anlama biçimlerini de derinden etkileyen kalıcı bir güce sahip olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Metis.
- Innis, H. A. (2006). *İmparatorluk ve İletişim Araçları*. Ütopya Yayınevi.
- Jenkins, H. (2006). *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York University Press.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. McGraw-Hill.
- Meyrowitz, J. (1985). *No sense of place: The impact of electronic media on social behavior*. Oxford University Press.
- Meyrowitz, J. (1995). Instructional technology and the bifurcation of the university. *Telematics and Informatics*, 12(2), 75–84.
- Meyrowitz, J. (1997). Shifting worlds of strangers: Medium theory and changes in “them” versus “us.” *Sociological Inquiry*, 67(1), 59–71.
- Meyrowitz, J. (1998). Multiple media literacies. *Journal of Communication*, 48(1), 96–108.
- Meyrowitz, J. (1999). Understandings of media. *ETC: A Review of General Semantics*, 56(1), 44–52.
- Meyrowitz, J. (2001). Morphing McLuhan: Medium theory for a new millennium. *Proceedings of the Media Ecology Association*, 2, 1–19.
- Meyrowitz, J. (2005). The rise of glocality: New senses of place and identity in the global village. In K. Nyíri (Ed.), *A sense of place: The global and the local in mobile communication* (pp. 21–30). Passagen Verlag.
- Meyrowitz, J. (2009). We liked to watch: Television as progenitor of the surveillance society. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 625(1), 32–48.
- Meyrowitz, J. (2019). Medium theory and cultural transformations. İçinde J. R. Hall, L. Grindstaff, & M.-C. Lo (Ed.), *Handbook of cultural sociology* (2. bsk, ss. 629–638). Routledge.

Meyrowitz, J. (2021). We Zoom, therefore we are. *ARE*, 1-6. https://www.academia.edu/85296322/_We_Zoom_Therefore_We_Are_

Jacques Ellul'de İletişim Sorunu: Teknik, İmge ve Söz Bağlamında Özgürlüğün Diyalektiği

Esra Özgür

Modern teknolojiler, insanlık tarihinde daha önce kimsenin sahip olmadığı olanaklar sunar. Her yeni gelişme, gündelik hayatı kolaylaştırır ve hızlandırır. Dijital imkânlar sayesinde artık kimse uzakta ve erişilemez değildir; dünyanın diğer ucundaki bir şirket için evden çıkmadan çalışmak mümkün hale gelmiştir. Peki, teknoloji yaşamı sürekli yeni kolaylıklar ve bağlantılarla donatırken modern insan neden hâlâ aradığı mutluluğu bulamaz? Tüm dünyada, özellikle gelişmiş ülkelerde, depresyon ve intihar oranları artmaya devam etmektedir.¹ Yine de bu akışın dışında bir dünya tasavvur etmek neredeyse imkânsız hale geldiği için, durmaksızın ilerlemek bir zorunluluk gibi kendini hissettirir.

20. yüzyılın sancıları pek çok yazar tarafından farklı açılırla ele alındı. Modern toplumu anlamada “teknik” kavramını temel bir sorunsal olarak ele alan Fransız düşünür Jacques Ellul, dijital teknolojilerle hızla dönüşen ve sürekli ivmelenen günümüz toplumunu anlamlandırmamız için bize kapsamlı bir tartışma çerçevesi sunar. Kaleme aldığı yüzlerce eserinde

1 Liu vd. (2020), 1990'dan 2017'ye kadar depresyonun küresel çaptaki değişimini inceleyen çalışmalarında 27 yılda %49,86 oranında artış gözlemlemiştir. Xu vd. (2023) ise yaptıkları araştırmada şehir hayatında depresyonun görülme oranının kırsala göre daha yüksek olduğu sonucuna varmıştır. Şehir hayatı ve depresyon ilişkisi gelişmekte olan ülkeler için de geçerlidir.

modern topluma dair yapmış olduğu tespitler günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Durup düşünmenin, her gün biraz daha zorlaştığı teknolojik ilerleme fırtınasında Ellul'ün temel kavramlarına dönmek bugünü anlamak ve eleştirel bir bakış açısı geliştirmek için yol gösterici olacaktır. Bu amaçla yola çıkan bu bölümde, Ellul'ün sosyolojik çalışmaları odağında ele aldığı teknik, imge ve söz kavramları incelenecek ve bu kavramların günümüzde bulunduğu karşılıklara tespit ettiği iletişim sorunu bağlamında değinilecektir.

Ellul, yaşamı boyunca pek çok eser vermiştir. Bu eserleri kendisinin de tercih ettiği üzere sosyolojik ve teolojik olmak üzere diyalektik olarak ilişkilenen iki damara ayrılır. Ellul'ün düşünce sistemini anlamak kolay değildir. Wennemann'a göre bu zorluk onun diyalektik yöntemini yeterince anlamamaktan kaynaklanır (1990, s. 181). Çoğu zaman karamsar ve tekno-belirlenimci olmakla eleştirilmesinin en önemli sebebi, özellikle teknoloji eleştirisini temel alan kitaplarının diğer yazılarından bağımsız ele alınmasıdır. Sosyolojik ve teolojik eserleri farklı yöntemlerle ele alınmakta ve farklı sonuçlara ulaşmakta olsa da Ellul için gerçek kavrayış, bu iki alanın birbiriyle çarpıştırılmasıyla, aralarındaki gerilimin ve çatışmanın canlı tutulmasıyla mümkündür. Ellul için sosyolojik ve teolojik çalışmaları demiryolundaki iki paralel ray gibidir; her bir sosyolojik eserine karşılık bir teolojik eser ortaya koymuştur. (van Boeckel, 2015, s. 223). Sosyolojinin ortaya koyduğu acımasız gerçekler, teolojinin sunduğu umudun ne kadar radikal ve gerekli olduğunu gösterir. Teolojinin sunduğu özgürlük ve sorumluluk çağrısı ise, toplumsal determinizme karşı pratik bir direniş ve eylem imkânı sunar. Bu sebeple tüm çalışmaları sosyolojik, felsefi ve teolojik bir bütünlük içinde değerlendirilmelidir. Onun için önemli olan her daim diyalektik bakış açısını korumak olmuştur. Ellul, modern toplumdaki temel sorunun gerçeklik-hakikat, imge-söz, görme-işitme dengesinin bozulmasından kaynaklandığını söyler. İnsan kendi özgürlüğünden teknik verimlilik adına vazgeçmiştir. Tekniğin hakimiyetindeki toplumların çözüme ulaşabilmek için öncelikle içinde bulundukları durumun farkına varmaları gerekir. Bu farkındalığı oluşturabilmek adına Ellul, olumsuzlukları özellikle vurgulamaktadır. Ellul,

modern toplumda, tekniğin hakimiyeti altında insanca yaşamaktan giderek uzaklaştığını iddia eder. Çağımıza dair tespit ettiği sosyolojik sorunlar teknik, imge ve iletişim kavramlarını ele aldığı eserlerinde şekillenmiştir.

Ellul'ün Yaşamı ve Diyalektiği

Ellul'ün diyalektik düşünce biçimini geliştirmesinde çocukluğundan itibaren yaşadığı kırılmalar büyük rol oynar. Ellul, kendi yaşamına dair en belirleyici unsurun fakir bir ailede büyümek olduğunu söyler (2004, s. 1). Yoksulluğu ağır şartlarda deneyimlemesi, çok genç yaşlardan itibaren çalışmak zorunda kalmasına ve eğitime dair temel sorunları, yoksul bir öğrencinin bakış açısıyla kavramasına neden olmuştur. 1912 yılında Fransa'nın küçük bir kasabasında, Bordeaux'da Fransız bir anne ile Sırp-İtalyan bir babanın tek çocuğu olarak dünyaya gelir. Babası, anne tarafından Sırp aristokrasisine uzanan kökenine ve büyük bir zenginlikle refah içinde geçen çocukluk dönemine rağmen Fransa'ya geldikten sonra kalan yaşamını derin bir sefalet altında tamamlamıştır. Ellul'ün hayatı ve düşüncesinde temel olan ikilikler aile yaşamından başlar. Babası dine karşı her zaman şüpheci ve mesafeli yaklaşmış ve hatta dinsel mitlerin, çocuk hikâyelerinden ibaret olduğuna inanmıştır. Buna karşın oldukça dindar bir Hristiyan olan annesi, kocasına saygısından oğluya din hakkında hiç konuşmamıştır. Ellul, büyüdüğü evde İncil'in herhangi bir kitaptan farklı görülmediğini söyler (2004, s. 2).

Ellul'ün düşüncelerinin temelinde onu derinden etkilemiş ancak birbirine taban tabana zıt iki kaynak yer alır: Marksizm ve Hristiyanlık. Ellul, Marksizmle ilk olarak hukuk fakültesinde okurken tanışır. On yedi, on sekiz yaşlarında bir genç olarak *Das Kapital*'i okuduğunda hayata dair her şeyi anladığı hissine kapılır (2004, s. 4). Babasının işsiz kalmasını, içinde oldukları yoksulluk hallerini, işçilerin mevcut durumunun sebeplerini ve genel olarak dünya gerçeklerini anlamada Marksizm onun için çok önemli bir keşif olur. Marx'ı entelektüel anlamda kavramanın, pratik

siyasi stratejiler ile ilgisi olmadığını Komünist öğrenci toplulukları ile tanıştığı zaman fark ederek, hem Komünist hem de Sosyalist Parti'ye belli bir mesafede kalmaya karar verir. Totaliter bir sistem olduğu için komünizmi reddeder. İnsanın her tarihsel dönemde kendini yenileyebilmesi ve yeniden keşfedebilmesi anlamına gelen devrimci eğilimini Marksizmden almış olsa da, Ellul din, Tanrı ve kiliseye dair görüşlerinde Marx'tan ayrışır.² Onu en çok etkileyen bir diğer kitap İncil olur. Marx sayesinde İncil'i eleştirel olarak okuyabilmiş ve Kiliseyi de sosyolojik olarak incelemiştir. Marx'ın din ve Hristiyanlık eleştirileriyle yüzleşerek, nasıl bir Hristiyan olunmaması gerektiği konusunda Marx'ı rehber edinmiştir (Ellul, 2004, s. 12).

Ellul'ün düşün dünyasında bu iki zıt kutbun nasıl bir arada var olabildiğini anlamak için, Ellul'ün diyalektik yöntemine bakmak gerekir. Ellul, diyalektiği en basit haliyle zıtlıkları dışlamayan aksine içeren bir süreç olarak tanımlar. Ancak bu basitçe olumlu ve olumsuzun birleştiği veya tez ve antitezin sentezde kaynaştığı anlamına gelmez; ona göre diyalektik sonsuz derece daha esnek ve derin bir şeydir (2004, s. 6). Diyalektiği daha iyi anlamamız için Ellul, yaşam ve ölüm örneğini verir. İki arasında kanıtlanabilir net bir karşıtlık yoktur. Yaşayan her canlı organizmada belli sayıda yaşamı idame ettirmek ve ayrıca onu yok etmek için çalışan güçler bulunur. Yaşam ve ölüm güçleri arasında başarılı bir denge vardır ve organizma da buna göre evrimleşir. Benzer bir şekilde her bir tarihsel durumda olumlu veya olumsuz olarak görebileceğimiz yönler bulunmaktadır ancak bunları birbirinden tamamen ayırabilmemiz mümkün değildir. Mantıksal düşünce biçiminde siyah ve beyaz birbirine karşıttır ve hiçbir şey aynı anda hem siyah ve hem beyaz olamaz. Diyalektik düşüncede ise, karşıtlık tarihsel gelişme olarak görülür. Sonuçta, ortaya çıkan ne bir karışım (siyah ve beyazın birleşip gri olması gibi) ne de bir sentezdir. Ortaya çıkan, önceki iki etkeni birbiriyle bütünleştiren yeni bir tarihsel durumdur. Böylece artık çelişkili olmazlar,

2 Marx'a getirdiği en önemli eleştiriler tarihsel her bir aşamanın bir öncekine göre ilerleme sayılması ve insanlığı karakterize eden şeyin iş olduğu düşüncesidir (Çolak, 2022, s. 34).

kökten yepyeni bir durumu ortaya çıkarırlar (2004, s. 7). Ellul, Hegel'e de ilham kaynağı olmuş bir diğer diyalektik yöntem daha olduğunu söyler. Bu İncil düşüncesidir. İncil düşüncesinde sıklıkla birbiriyle çelişkili ve uzlaşmaz görünen şeylerin tasdik edilmesiyle karşılaşılır. Ellul Aziz Paul'dan bir örnek verir: "Lütuflla kurtuldunuz; bu nedenle kurutuluşunuz için yaptığınız işlerle çalışın." Bir kişi Tanrının lütfuyla kurtulmuş ise kendi kurtuluşu için çalışmasına gerek yoktur ancak aynı cümlede kişinin kurtuluşu için çalışmaya çağırılması henüz kurtulmamış olduğunu gösterir. Ellul bunu diyalektik bir düşünce biçimi olarak örnekler ve cümleyi şöyle açıklar. "Bir kez kurtarıldıktan sonra, tarihe, kurtuluşunuza giden, size önceden verilen, ancak uygulamanız, başarmanız, bir şekilde elinize almanız ve kullanmanız gereken bir sürece entegre olursunuz" (2004, s. 7). Bu çelişkili görünen durum sadece entelektüel düzeyde değil, ancak pratikte yaşama geçer. Marksizm ve Hristiyanlık, Ellul'ün düşüncesinin diyalektiğini geliştirmesi için elzem olan iki ayrı bütünlüğü temsil eder (Wennemann, 1990, s. 182). Ellul için bu iki zıt kaynağı kendi bütünlükleri içinde tutmak ve aynı zamanda da karşı karşıya getirmek aynı derecede önemlidir:

Hristiyanlığın her alanda ahlâkı imleyen bir bütünlük olduğunu ve Marx'ın da bir bütünlük iddiasında olduğunu anladım. Bazen iki uç arasında kaldım ve bazen uzlaştırdım; ama ikisini de terk etmeyi daima kesinlikle reddettim. Tüm entelektüel hayatımı bu şekilde geçirdim. Bu şekilde daim temelim olarak kurduğum diyalektik düşünce tarzımı devamlı olarak geliştirdim. (Ellul, 2004, s. 12)

Teknoloji ve toplumun gidişatı konusunda oldukça karamsar bir bakış açısına sahip olmakla eleştirilen Ellul, bunu güncel sorunlara dikkat çekmek adına bir yöntem olarak kullandığını belirtir. Örneğin onu endişelendiren bizzat tekniğin kendisi değildir, var olan koşullar altında devam edilirse gelecekte yaşanacak olanlardır. Ellul'ün teolojik yazılarından haberdar olmak teknik sorununa ve modern topluma bakış açısını, önerdiği çözüm yolları ile anlamak açısından önemlidir.

Ellul, diyalektik sorgulama kapsamında, okuyucusunun yazılarıyla dinamik bir ilişki içine girmesini bekler. Bu diyalektik sürecin çıktısı olan bilgi temelinin inşası için okuyucuların Ellul'ün düşüncesini kendilerince yorumlaması gerekir (Wennemann, 1990, s. 181). Ellul'ün kendi yöntemini tanımlamadaki isteksizliği, diyalektik soruşturma içindeki tüm bilginin koşullu niteliğiyle ilgilidir. Net bir tanım yaparsa diğer ihtimalleri dışarıda bırakan kapalı bir sistem inşa etmiş olacağına inanır. Oysa onun istediği, düşünceleriyle okuyucu arasında dinamik ve canlı bir ilişkinin ortaya çıkmasıdır.

Modernite ve Kutsalın Dönüşümü

Ellul'e göre din, insanın varoluşunda en derin ve silinmez köklere sahip olgudur. Tarih boyunca yaşananlar onun yok edilemez olduğunu kanıtlamıştır çünkü dini yok etmeye yönelik tüm girişimler yalnızca yeni dindarlık biçimlerinin oluşmasına yol açmıştır (Ellul, 1975b, s. 132). Bilindiği üzere Aydınlanma düşüncesi modernitenin başlangıcı olarak kabul edilir. Immanuel Kant, 1784'te kaleme aldığı klasikleşmiş metni "Aydınlanma Nedir?" içinde aydınlanma düşüncesini şu şekilde tanımlar: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır" (aktaran Gökberk 2002, s. 289). *Sapere Aude* yani "Aklını kullanmaya cesaret et" sözü Aydınlanmanın temelini oluşturmaktadır. Aydınlanma düşüncesi insanı her şeyin merkezine koyar ve dünyaya bireyi merkeze alarak bakmayı savunur. Artık insan her şeyin ana/asli ölçüsü olmuştur ve akıl yoluyla kanıtlanamayan şeyler hurafe olarak adlandırılmaktadır. O zamana kadar doğaya karşı edilgen konumdaki insanın artık dünyaya egemen olduğuna inanılır. Aydınlanma Döneminde bilimin ışığında, artık dinlere, hurafelere inanmanın mümkün olamayacağı savunulur (Gökberk, 2002, s. 289). Aydınlanma düşüncesini "insanın düşünme ve değerlendirmeye sürecinde din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup *kendi aklı, kendi görgüleri* ile hayatını aydınlatmaya girişmesi" şeklinde tanımlamak mümkündür. Aydınlanma düşüncesi modern toplumun bilim ve teknik

odaklı gelişimine zemin hazırlamıştır. Ancak rasyonel aklın öncelenmesinin, beklenildiği gibi insanlığı daha ileri taşıyacak, sorunlara bilimsel çözümler üreterek hayatı herkes için kolaylaştıracak sonuçlara yol açmadığı pek çok düşünür tarafından gözlemlenmiştir. Frankfurt Okulu düşünürleri Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2014) eserinde bilim ve teknolojinin araçsallaştırılmasıyla oluşan yeni tahakküm biçimlerini ele alır. Kitabın ilk bölümü şu cümle ile başlar: “En geniş anlamda ilerlemeci bir düşünme olarak Aydınlanmanın öteden beri hedefi, insanları korkudan arındırmak ve efendi konumuna getirmek olmuştur” (s. 19). Aydınlanma tartışmalarında geçen “cesaret” ve “korku” temaları modern toplumda da etkilidir. Geçmişin hurafeleri, anlaşılmayan doğaya karşı duyulan korku modern şehir hayatının karmaşıklığı ve belirsizliği karşısında duyulan sıkıntı hali ile benzerlik göstermektedir. Modern toplumlar bilim ve teknolojinin öncülüğünde yükselmektedir. Bu durumda görsellik her şeyin önüne geçmiştir, çünkü kendini her şeyin merkezine koyan insan için “göz” gerçeğin ölçüsü olmuştur. Gözümüzle göremediğimiz, bilimsel olarak kanıtlanamayan her şey yok sayılmaktadır. Tanrının Ölümü’nün bu zamanda ortaya çıkmış olması tesadüfi değildir (Ellul, 2017).³

Seküler çağda din ve mitlerin artık insanları yönlendirmediğine inanılır ancak Ellul’e göre modern insan aslında her zamankinden daha dindardır, ancak artık inandığı şey Ellul’ün “yeni şeytanlar” olarak tanımladığı bilim, teknoloji ve siyasettir (1975b). Teknolojinin egemen olduğu ortamda yaşayan birey, spiritüel diye bir şey olmadığına ikna olmuş olsa da, insanlar

3 Ellul, burada Friedrich Nietzsche’nin ilk olarak *Şen Bilim*’de bahsini geçirdiği ve daha sonra *Böyle Buyurdu Zerdüş* eserinde detaylıca ele aldığı ünlü “Tanrı Öldü” sözüne atıf yapmaktadır. Aydınlanma ile başlayan, bilim ve gözlemi tek gerçeklik ölçütü olarak kabul eden modern düşünce doğası gereği gözlemlenemeyen Tanrı’yı öldürmüştür. Batı medeniyetinin dayandığı ahlâki ve anlamsal çöküş; insanı evrenin merkezine yerleştirerek bir yandan özgürleştirmiş olsa da yarattığı değer boşluğuyla onu nihilizmle baş başa bırakmıştır. Geçmişin doğa karşısındaki somut korkusunun yerini modern insanın deneyimlediği anlamsızlık, belirsizlik ve amaçsızlık alır. “Tanrı’nın ölümü” insanı kendi kaderinin efendisi yaparken, ona aynı zamanda kendi anlamını yaratmanın ezici sorumluluğunu yükler.

kutsal olmadan var olamaz. Bu sebeple kutsala dair hislerini önceki kutsalları yıkmış olan nesneye aktarırlar, yani tekniğin kendisine (2003, s. 143). Çalışmalarında Ellul'den ilham alan Amerikalı medya ve teknoloji eleştirmeni Neil Postman da *The End of Education: Redefining the Value of School* (1996) kitabında yer alan "Tanrılara Gereksinim" bölümünde, insanlardan "tanrı-üreten tür" olarak bahseder. Postman, kendi zamanında başarısızlığa uğrayan komünizm, faşizm ve Nazizm Tanrılarından söz eder: Bu ideolojiler, cenneti vaat etse de ancak cehenneme rehberlik etmişlerdir (s. 6).

Ellul'e göre, "kutsal" insanlara üç yolla yardım eder: İlk yolda dünyayı anlamada ve yorumlamada bize bir çerçeve sağlar. Kutsal bize bir referans noktası verir. Kimileri için modern zamanda bunu bilimcilik karşılar. İkinci yol, kutsalın ahlâki bir yönelim oluşturarak insanlara yardım etmesidir. Ellul'e göre insanlar doğuştan iki varoluş alemine sahiptir: kutsal ve kutsal olmayan. Son yol ise, kutsal ile gelen topluluk duygusudur. Kutsalı yorumlayışlarına göre kişiler, kendileriyle benzer düşünen insan topluluklarına doğru çekilirler. Bu gruplar geleneksel dindarların yanı sıra bilim insanları veya siyasi aktivistlerden de oluşabilir. Kutsallarına göre dünyada kendi konumunu belirleyebilen kişi "bize karşı onlar" düşüncesi içine girer. Her ne kadar modern toplumlarda insanlığın geçmişten gelen geleneksel inançlarını ardında bırakarak, bilime ve seküler hümanizme yöneldiğine inanılsa da Ellul, gelişmiş toplumların temelinde gizli ama güçlü mitlerin var olduğunu söyler. Ellul, mitlerin yalnızca yalan ve uydurma hikâyeler olmadığını; mitlerin açıklayıcı hikâyeler, çelişkiler arasında arabuluculuğu sağlayan, düzeni yeniden kurmaya yarayan mantıksal araçlar olduğunu belirtir (1975b, s. 89). Kendisi de bir mit olan *ilerlemeye* tapınmanın içindeki mitoloji hâlâ canlıdır. Ellul şöyle der: "Şimdi, her zamankinden daha fazla insan kendini nesnelere ve diğer insanlara dinsel süreçlerle zincirlemiştir. Bizi köleleştiren teknolojinin kendisi değil kutsalın teknolojiye aktarılmasıdır" (1975b, s. 206). Bu noktada Ellul için önemli olan teknolojinin kutsallaştırılmasında insanın seçim özgürlüğünün olmamasıdır. Teknolojinin kutsallaştırılması var

olan koşullarda kaçınılmaz bir hâl almıştır ve böyle bir temel üzerinde insanın hayatın anlamını yeniden özgürce düşünebilmesi olanaksızlaşır.

Tekniğin Hâkimiyeti Altındaki Düşünce

Çoğu zaman eş anlamlı gibi görülse de teknik ve teknolojiyi birbirinden ayırmak gerekir. Ellul bu ayrımın önemini sıkça vurgulamış olsa da başta Amerika olmak üzere uluslararası düzeyde en çok tanınan eserinin farklı çevirilerinde kavramları eş anlamlı kullanma yanılmasına düşülmüştür. Ellul'un tekniğin topluma etkisini sorunsallaştırdığı kitabı *La Technique ou L'enjeu du Siècle*, 1954 yılında ilk kez Fransa'da basılmıştır ve İngilizce'ye 1964 yılında *Technological Society* olarak çevrilmiştir. 2003 yılında İngilizce baskıdan Türkçeye aynı hata ile çevrilen *Teknoloji Toplumu*'nda ele alınan konu aslında teknik toplumdur. Teknoloji teknik bilimdir (Ellul, 2003). Ellul, tekniği, “insan faaliyetinin her alanında rasyonel olarak ulaşılan ve mutlak verimliliğe (belirli bir gelişim aşaması için) sahip yöntemlerin bütünlüğü” olarak tanımlar (2003, s. xxv). Ellul açısından teknik sadece kullanılan araçlardan ibaret değildir. Teknik insanların günlük yaşamını ve dolayısıyla düşünme biçimini etkisi altına alan bir sistemdir. Teknik tüm teknolojik gelişmelerin ardındaki verimliliği önceleyen düşünce yapısıdır, yani tüm insani çabalar arasında “en iyi yol” arayışıdır (Lurie, 2019, s. 52).

Ellul, iletişim sorunu ve teknik dünyada imgelerin kişiyi kuşatmasına dair düşüncesinin temelini oluşturan kavramlara yer verdiği ilk kitap olan *Prescence in the Modern World* (2016) içinde teknik sorununu ilk kez tanımlar. “Amaç ve Araçlar” başlıklı üçüncü bölümde artık amaçlar da dahil her şeyin araca dönüştüğünü ve insanların istikameti kaybettiğini söyler. Sürekli bir işi nasıl daha verimli hale getiririz veya nasıl daha hızlı hareket ederiz gibi sorular insanlığı daha fazla teknoloji kullanımına yönlendirmektedir. Eskiden insanlar günlük işlerini yaparken (ev inşa etmek, giysi dikmek gibi) rehber niteliğindeki yerel gelenekleri takip ederdi. Dini sebeplerden pazar günleri çalışılmaması gibi düzenlemelerde

gelenekler, insanlara rehber olmaktaydı. Ancak modern toplumda tarım bile bilime dayanmaktadır. Artık tüm çalışma alanları teknik sistemin nesnesine dönüşmüştür. Ellul, tekniğin mantığı altında çalışanların da sadece nicel özellikleri üzerinden değerlendirilmesinin insani değerlerin gözden kaçırılmasına sebep olacağını altını çizerek.

Ellul, *Teknoloji Toplumu* (2003) eserinde, verimliliği merkezine alan tekniğin özelliklerini akılcılık, yapaylık, otomatikleşme, kendini geliştirme/çoğaltma, evrensellik, teklik ve özerklik olarak belirler. Akılcılık, tekniklerin daima mantık ve bilime dayanarak en rasyonel çözümleri aramasını ifade ederken, yapaylık doğal süreçler yerine insan eliyle üretilmiş sistemlerin kullanılmasını vurgular. Otomatikleşme, teknik sistemlerin insan müdahalesine ihtiyaç duymadan kendi kendine işleyebilmesiyle ilgilidir. Verimlilik, karar verme sürecinin tek belirleyici faktörü haline gelir ve tekniğin matematiksel yöntemlerinin kesinliği karşısında insanlar kendi özgür seçim yapabilme becerisinden vazgeçer. Kendini geliştirme ve çoğaltma ise teknolojinin sürekli yenilikler üreterek kendini çoğaltması demektir. Bu süreçte artık insana ihtiyaç kalmamıştır ve teknolojilerin giderek daha da gelişmesi ve her alanda yaygınlaşması kaçınılmazdır. Günümüzde çalışabilmek veya toplumsal hayatta var olabilmek için akıllı telefona sahip olmak zorunluluk haline geldi. Önceden bu durum ev telefonu ve masaüstü bilgisayarlar için geçerliydi. Teknoloji sürekli gelişir ve insanlar da bir şekilde ona uyumlanır. Özerklik ise teknolojinin, başlangıçta insan kontrolünde olmasına rağmen zamanla kendi kurallarını koyup insan müdahalesinden bağımsız hale gelmesini ifade eder. Evrensellik, tekniklerin her coğrafyada ve toplumda uygulanabilirliğini, teklik ise alternatifleri dışlayarak tek yöntem haline gelmesini belirtir.

Tekniğin kendi özerk zihni vardır ve kendi kendini idare edebilir. Ellul'e göre teknik kendini sürekli üretme yetisine sahiptir. Her bir yeni teknik, öncekiler onu gerekli kıldığı için var olmuştur. Ellul, bu gereklilik zincirini araba örneği ile açıklar. Arabaların ortaya çıkışı, incelikle detaylandırılmış yol sistemlerini, yol sistemleri de detaylı bakım ve idare sistemlerini gerekli kılmıştır. Bu sistemlerin uygulanışı da kaçınılmaz

olarak en iyi yolu bulmak adına tüm engellerin üstesinden gelme gücüne sahip tek aktör olan merkezi devletin güçlenmesine sebep olmaktadır.

Teknik aynı zamanda ahlâk dışıdır. Diğer bir deyişle, iyi ve kötü arasında seçim yapamaz. Ellul'e göre yeni bir teknolojinin hem yapıcı hem de yıkıcı tüm yönleri eninde sonunda kullanılacaktır. Ellul, yıkıcı yönlerinin önce kullanılma ihtimalinin her zaman daha fazla olduğunu söyler çünkü toplumun faydasını gözeten sistemlerin kurulmasındansa yıkıcı yönlerin işlenmesi daha kolay ve caziptir. Bu eğilim, nükleer gücün önce silah olarak, çok sonra da enerji kaynağı olarak kullanılmasında görülmektedir. Günümüzde tekniğin etkisi altında olan toplumda en önemli ahlâki sorun verimlilikle ilgilidir. Randolph Kluver (2006) genetik klonlama örneği üzerinden bu durumu açıklar. Teknolojik bir soruya öncelik verildiğinde (bu yapılabilir mi?), aksiyolojik sorular gözden kaçırılır (bu yapılmalı mı?) ve sonunda tamamen teknik sorular sorulmaya başlanır (bunu yapmanın en verimli yolu nedir?). Ellul, teknik ve bilimin bir arada kutsalları ortadan kaldırmasını şu şekilde anlatır: Tekniğin kutsal gördüğü, saygı duyduğu hiçbir şey yoktur. Onun görevi her şeyi aydınlatmak ve rasyonel kullanım amaçlı araçlara dönüştürmektir. Bilim, kendisini "nasıl" sorusu ile sınırlamıştır. Teknik, gizem diye bir şeyin olmadığını kanıtlamak adına tüm kutsallığı yıkar. Bilim, insanın kutsal olduğuna inandığı her şeye ışık tutar. Teknik de bunu hakimiyeti altına alır. Teknik gizem kavramını öncül olarak reddeder. Gizemli olan henüz teknikleştirilmemiş olandır (Ellul, 2017, s. 142).

Tekniği dünyanın ve hayatımızın merkezine koymanın fiziksel, psikolojik ve ruhsal sonuçları vardır (Lurie, s. 52). Ellul için teknik her yerdedir. Devletin üst kademeleri, eğitim sistemi, medya, ofisler, kiliseler ve evler. Ellul *Teknoloji Toplumu'*nda tüm bu hipergelişim halinin insanlıktan neler götürdüğünü göstermeye çalışır. Ellul (2017), insanların günlük hayatta kaslarını kullanarak iş yapmak için yaratıldığını söyler. Günümüzde ise her gün sekiz saat boyunca masa başında hareketsiz oturmaktadırlar. Ona göre insan, uzakları seyredebileceği, açık arazide hareket edebileceği

şekilde yaşamak için yaratılmıştır ancak şimdi asfalt, beton, demir ve camdan oluşan cansız bir dünyaya gömülmüş haldedir.

Ellul'e göre düşman kötü niyetli insanlar veya devletler değildir, tekniğin kendisidir. Sorun, tekniğin kullanımından veya sonuçlarından değil bizzat kendisinden kaynaklanır. Kötü niyetli insanlar tekniği kötüye kullanmazlar; aksine, teknik sistemin kendi mantığı ve doğası, belirli sonuçları zaten dayatır. Bu yüzden düşman, tekniği kullananlar değil, dayatmacı yapısıyla teknik sistemin kendisidir. Teknisyenler de tekniğin hakimiyeti altındadır. Onlar her zaman o en iyi yolu arama dürtüsüyle hareket ederler çünkü ilerleme daima devam etmelidir. Ellul doğrudan teknik veya teknolojinin kendisine değil, insanlığın bilinç yapısının eleştirel ahlâki söylemden teknolojik araç ve değerlere kaymasına karşıdır (Kluver, 2006, s. 99). Teknik insanı doğal ortamından tamamen koparmıştır ve merak etme, heyecan duyma hislerini köreltmıştır. Robert Dean Lurie (2019), tekniğin somut bir tehdit olarak da çalışma hayatındaki varlığımızı sürekli tehdit ettiğini düşünür: “Evimize ve iş yerimize doldurduğumuz onca teknik araç ve lükse rağmen gerçek anlamda güvende olma duygusunu hissedemeyiz çünkü her zaman otomasyon veya tekniğin başka bir yönünün bizi gereksiz kılma ihtimali olduğunu biliriz” (s. 53). İnsanın teknoloji karşısında giderek daha ‘gereksiz’ hale gelmesi korkusunu günümüzde yapay zekânın önce kimleri işsiz bırakacağı tartışmalarında takip etmek mümkündür. Artık teknolojiyi geliştirenler de güvende değildir çünkü kendi kodlarını yazabilen sistemler ortaya çıkmıştır. İnsan zihnini gerekli kılan bilişsel işler de teknik araçlara emanet edilmeye başlanmıştır.

Mutlak verimliliği arama takıntısı, entelektüelleri kendi yarattıkları tekniklerin esiri haline getirir ve sisteme hapseder. Bu teknik esarete karşı bir farkındalık geliştiremeyen ve zekâsını bir araç olarak verimliliğin hizmetine sunan entelektüel için en korkutucu durum ortaya çıkar: iletişimin yokluğu (Ellul, 2006, s. 31). Sonuçta entelektüel ifade biçimi sadece teknikle kısıtlanınca, kişilerarası diyalog da imkânsız hale gelir. Teknik toplumunda iletişim sorununu anlamak için medyaya bakmak

gerekir. Andrew Goddard’a göre Ellul’ün en önemli tespitlerinden biri, medyanın tek başına, daha geniş teknolojik bağlamından soyutlanarak düşünülmesi gerektiğidir. Bu bağlam, bir yanda toplumun teknolojiye yönelik sarsılmaz hayranlığını, diğer yanda ise dünyanın tüm sorunlarını teknik ile aşabileceği yönündeki kolektif inancını ve çabasını içerir (2020, s. 67). Denilebilir ki medya, teknik kavrayışı yansıtarak, yeniden üreterek ve aynı zamanda teknik toplumunun devamlılığını sağlayarak günümüz modern toplumlarındaki sorunları anlamada Ellul açısından kilit bir olgudur. Ne var ki, Ellul yazılarında “medya” kelimesini tercih etmez; onun yerine *le moyens de communication de masse* (iletişimin kitle-sel araçları) kullanır. Onun için medya, tekniğin parçası araçlardır. Kitle iletişim biçimlerini de “propaganda” olarak adlandırır. Ellul’ün kullandığı biçimiyle propaganda sözcüğü, günümüzdeki anlamından geniştir. Propaganda tüketim biçimlerini, kültürü ve toplumsal hareketleri kapsar. Ellul’e göre propagandanın işlevi insanın teknolojiye, geniş anlamda da teknik toplumuna uyumlanmasını sağlamaktır. Bu süreçte de kendi rızasıyla özgürlüklerinden vazgeçmeye onu ikna etmeye yarar. Teknik toplumu ve propaganda ilişkisini daha iyi anlayabilmek için Ellul’ün diyalektiğinde önemli bir yeri olan imge-söz ikiliğini ve aralarındaki dengenin imge lehine bozulmuş olmasının toplum ve birey açısından ne anlama geldiğini kavramak gerekir. Toplumların sözü ardında bırakarak imgeye yönelmesi, teknik toplumunun başlangıç koşulu ve aynı zamanda da sonucudur.

İmgenin Yükselişi

Ellul için “işitme” ve “görme” iki farklı sosyal olguya tekabül eder. Bu aynı zamanda uzay / zaman ayrımıdır. İnsanlar, imgeleri görür, konuşulan sözü duyar. Gerçeklik, içinde yaşadınılan dünyanın var olduğu alandır. Gözle görülebilen imgeler gerçeklik alanına aittir; kişiyi gördükleri karşısında uzayda bir noktaya konumlandırır. Hakikat ise Tanrı’nın alanıdır. Bu boyuta yalnızca konuşulan söz ile, görerek değil duyarak ulaşılabilir. Söz hem Tanrı ile hem de diğer insanlarla bağ kurmayı sağlar.

Ellul, *Söziin Gözden Düşüşü* (2017) kitabında söz ve imge arasındaki diyalogluğu, hem teolojik hem de sosyolojik boyutlarıyla ele alır.

“Görüş, beni her şeyi görmemi sağlayan bir noktaya yerleştirdiği için dünyanın merkezine dönüştürür ve benim şeyleri bu noktayı referans alarak görmeme neden olur” (Ellul, 2017, s. 27). Herkes baktığı noktadan dünyayı keşfeder. Görüşü, kişiyi bir sonraki eylemini ayarlaması ve yeniden konumlanması için gerek duyduğu bilgiyle donatır. Görülen neyse odur, kendinden başka hiçbir şeye yönelimi içermez. Görmeye dayalı bilgi kesin ve sağlamdır, eleştiriye açık değildir. Kişi, göremezse etrafındaki hiçbir şeyi bilemeyeceği için eyleme de geçemez. İmgeler hem eylemde bulunma imkânı sağlar hem de eylemin şartıdır, daima buyurucudur (s. 29). Ellul, toplanmaya hazır, olgunlaşmış bir meyvenin görsel imgesini örnek verir. Bu tür bir imge karşısındakini eylemde bulunmak için gereken bilgiyle donatır. Görülen şey güven vericidir ve aldatıcı olması için bir serap gibi olağandışı bir durumun bulunması gerekir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta imgenin tek başına bir anlam ifade etmeyeceğidir çünkü yorumlanması gerekir. Kişi, karşısında duran kırmızı bir elmanın toplanması gerektiği bilgisine yorumla ulaşır. Bu noktada imgenin kendi içindeki derin çelişkisi ortaya çıkar. İmge tutarlı ve güvenilirdir ancak anlamsızdır. İmgenin anlamları kültür, eğitim gibi başka boyutların araya girmesi ile çeşitlenir. Ellul, imgeye bakmadan önce görmenin öğrenilmiş olması gerektiğini söyler. Önce görme sonra yorumlama öğrenilir ve kesinlik, öğrenilen görme biçimi sayesinde kişiye açılan doğrudan algıladığı gerçeklikle sınırlıdır (s. 29). John Berger, *Görme Biçimleri* (1972) eserinde dünyanın nasıl algılandığının insanların gördükleriyle değil bakmayı toplumsal olarak nasıl öğrendiğiyle şekillendiğini söyler. Berger imgeyi insan yapımı, yeniden üretilmiş bir görünüm olarak tanımlar (s. 10). İmgeler, insanların onları nasıl yorumladığına bağlı olarak zaman içinde sürekli anlam kazanmakta ve değişmektedir.

Görme göreni uzaya / mekâna yerleştirirken, işitme ise duyanı zamanda konumlandırır. Biriyle diyalog halinde olmak dinlemeyi, beklemeyi ve karşı tarafın söyleyecekleri bitince konuşmayı gerektirir. İnsanlar sırayla

konuşur, birbirine cevap verir. Görme, görülen her şeyi birbirine bağlar-ken duymada böyle bir bütünlüğe gerek yoktur. İşitme, uyumsuzluğa izin verir. Teknik, her zaman verimliliği önceleyen bir zihniyetle çalıştığında imgeleri kullanır. Görme kişiyi hızlıca bir yere konumlandırırken aynı zamanda eyleme de teşvik eder. Duymanın, sözü anlamamanın ve karşılık vermenin gerektirdiği duraklama ve düşünme süreci teknik açısından verimsiz bir durum yaratmaktadır. Ellul'e göre görme, mutlaka işitme ile diyalektik ve dengeli bir ilişki içinde olmalıdır. Başkalarını, doğayı, kendini ve Tanrı'yı dinleyerek kişi, görme ile elde edilemeyecek derinlikte bir bilgelik seviyesine ulaşır. Herkes gördüğü, duyduğu, gösterdiği ve konuştuğu şeylerin bütününden oluşmaktadır (Ellul, 2017). Hakikat ve gerçeklik evrenleri bu iki duyu üzerinden varoluşun her düzeyinde karşı karşıya gelir. Teknik toplumunda ise bu denge bozulmuştur.

Geleneksel teknik ve modern teknik arasındaki ayrım gibi günümü-zün imgeleri de önceki toplumların imgelerinden çok farklıdır. Eski dönemlerde sanat eserleri sınırlı sayıdaydı ve bugün olduğu gibi gündelik hayatın kaçınılmaz bir parçası olarak sürekli göz önünde değildi (s. 193). Walter Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" (1969) makalesinde önceden sanat eserlerinin sadece kısıtlı sayıda ve sosyal statüde belli konumlarda kişilerin erişimine açık olmasına değinmiştir. Ellul de eskiden imgelere küçük bir azınlığın sahip olduğunu söyler. Dünya tarihinde halka açık sanat sergileri aslında çok kısa zamandır gerçekleşen bir olgudur. Şimdi herkesin bir müzeyi ziyaret ederek istediği zaman karşısında durabileceği eserler eskiden bir kilisenin deposunda sadece rahiplerin görebileceği bir alanda bulunmaktaydı veya çok zengin bir tüccarın kapalı koleksiyonundaydı. Soylular sanat eserlerini evlerinde tutardı ve onları seyretme hazzını ancak kendi sınıflarına mensup dostlarıyla paylaşırdı. "Bir imge haz üretiyor ve herhangi birinin zevkinin eğitilmesine hizmet ediyordu ancak bir grubun psikik yapısını değiştiren kolektif bir güç değildi" (Ellul, 2017, s. 194). Sergi salonlarındaki sanat yapıtlarının büyümlü atmosferi hâlâ devam etmektedir. Sanat eserini görmek için ona gitmek gerekir ancak ona dokunmak yasaktır, sadece izin verilen mesafeden bakılabilir. Tekniğin yeniden üretim

olanakları sonucunda Mona Lisa tablosu, Louvre müzesinde belli bir mesafeden karşısında durulabilecek vaziyetten buzdolabına mknatısla tutturabilecek bir imgeye dönüştürüldü. Dijital teknolojiler ise evden çıkmadan Louvre Müzesi'ni sanal olarak ziyaret etmeyi, birler ve sıfırlarla anında yeniden üretilen ünlü ve biricik bu tabloyla ekranda karşılaşabilmeyi mümkün kıldı. Walter Benjamin de teknik çoğaltım imkanlarıyla sanat yapıtının herkesin erişimine açık hale gelmesinin devrimci potansiyeline dikkat çeker. Ellul ise kitleler için üretilen imgelerin, eskinin sadece birkaç düzine insanın görebileceği imgelerden farklı olarak, kendilerine özerk yeni bir evren kurmasına dikkat çeker (2017, s. 195).

Ellul, kişisel kameraların kullanımının kişiyi çevresini derinlemesine kavramaktan alıkoyduğunu düşünür (2017, s. 208). Gezgınler için kültürel özümseme ve deneyimin gerçekleşmesi başka bir işle meşgul olmadan "orada bulunma" halini gerektirir ancak kişi bir fotoğraf çekmekle ilgilendiğinde izlenimin bütününe yönelik çaba yitirilir. Otantik bir tecrübe olabilecek şey yalnızca bir görsel probleme indirgenir. En iyi açıyı ve ışığı bulma arayışı kişiyi herhangi bir entelektüel süreçten alıkoyar ve anı hissederek akışa bırakma deneyimini engeller. Kişi teknik uygulamalara hapsolur. Ellul, gezginlerin hatırayı filmde dondurduğu anda ilgilerini kaybettiğini söyler. "Resim gezi tecrübesini büyük ölçüde küçültür; onu dışsallaştırmak, içselleştirmeyi önler ve her şeyi 'görsel hatıra'da dondurur" (2017, s. 209). Ellul, unutilan şeylerin bir anlam ifade etmeyen, hiçbir değer ve hakikat sunmayan şeyler olduğunu söyler. Peki o zaman gördüğümüz her manzaranın artıklarını neden kâğıt üzerinde korumaya çalışırız? Ellul'e göre bu fotoğraflar insanların sadece bir yere gerçekten gitmiş olduğunu ispatlama çabalarıdır (s. 210). Ellul bu noktadan yola çıkarak imgelerin temel bir boyutunu belirler: "modern kimlik bunalımında, teknik değişim ve yayılmanın ortasında imgeler bize var olduğumuz yolunda bir kesinlik sağlar." Gerçeklikle en güçlü ilişkinin imgeler üzerinden kurulduğu bir toplumda imgeler sadece çevredeki-leri, içinde bulunulan toplumu anlamlandırmak için değil kişinin kendi varlığını da inanılır kılabilmesi için gerekli hale gelmiştir. Fotoğraflar, kişiyi geçmişte var olduğundan emin hale getirir ve onlar aynı zamanda

“hayatla karşı karşıya gelme yeteneksizliğimizin yerini alan yanlış ve donmuş bir gerçekliğe göre düşlenen, hayat yerine ikame edilmiş şeylerdir” (s. 210). Var oluş deneyiminin imge dolayımlı hale gelişi tekniğin yol açtığı bir problemdir. Teknik insanları yaşamdan alıkoyar ancak gerçekten hayatta olduklarını garantileyerek onlara yaşamakta oldukları yönünde güçlü bir izlenim verir. Ellul’ün fotoğraf eleştirisi sanat fotoğrafçılığını kapsamaz çünkü buradaki mesele, sıradan insanların günlük hayatta *hatırlamak, var olduğundan emin olmak* için sürekli imgeler biriktirmesidir.

Ellul’ün kendi varlığını ispat edebilmek için imge biriktiren insanı günümüz için ne anlama gelmektedir? Artık imgeler sadece özel günlerde, gezilerde toplanmaz. Artık her an üretilebilen bu imgeleri biriktirense kimsenin asla yanından ayırmadığı akıllı telefonlardır. İnsanlar artık sadece biriktirmek istemez, sürekli onları paylaşmayı da arzular. Kendi varlığını kendine imgeler yoluyla kanıtlayan insan için, internet teknolojileri ve sosyal medyanın yükselişiyle diğer insanlar denkleme katılmıştır. Paylaşılan imgelerin ne kadar çok kişiye ulaştığı ve ne kadar beğeni topladığı gündelik yaşam deneyiminin önemli bir parçası haline gelir. Böylece sosyal medya, Ellul’ün var olduğundan emin olmak için imge toplayan insanına çevrimiçi uzamla bir yeni boyut daha ekler: Kişi, başkalarının onun var olduğunu onamasını aldığı sanal etkileşimlerden anlar.

Günümüzde kayda değer bulunan her şey yalnızca görselleştirilebilir ve nesneleştirilebilir olanlardır. Bilimsel çalışmalarda da geçerli olan bu görselleştirme arzusu her alanda diyagram, kroki ve çizimlere verilen önem ile kendini gösterir. Dil de aynı şekilde çizimlere indirgenmeye çalışılır. Ellul’e göre görselleştirme, bilimsel değil teknik bir çabadır. Sözün tekniğin nesnesi haline gelmesi ise bilimciliğin en yüksek noktasıdır (Ellul, 2017, s. 227). Bilimcilikten kastettiği bilimsel anlayış ve görsel diyagramlara indirgenemeyen her şeyin yokmuş gibi dışlanması sürecidir (s. 228). Söz imgeleşerek bir teknik nesnesi haline geldiğinde düşünce de tekniğe esir olur ve özgür ruhu ifade etme olanağını yitirir. Modern bilimde Tanrı’ya neden yer olmadığını da Ellul, bilimcilik anlayışı ile bağdaştırır:

...o, görünür olmadığı için ölmüştür. Biz yalnızca net olarak yalnızca görsel boyutta kendini gösteren gözle görülür bir Tanrı'ya güvenebiliriz. Biz, bilim ve tekniğin elde ettiği başarıları dinlerin başarısızlıklarıyla karşılaştırdığımızda kendimizi her zaman görsel dünyanın içine yerleştiririz (s. 288).

Yalnızca görsel ve ölçülebilir olanı gerçek kabul eden bir epistemo-lojide Tanrı'ya yer kalmamıştır. Ellul'e göre bu durum, sadece teolojik değil, aynı zamanda düşünsel bir yoksullaşmanın göstergesidir; çünkü aşkın olanın dışlanması, insanın kendi dışındaki anlam ufuklarına da kapanması anlamına gelir.

Sözün Düşüşü

Ellul için söz, bilimciliğin baskısına direnebilecek en iyi şeydir, ama imge toplumunda asla görsel temsil kadar gücü olamaz. İmge toplumunda belirsizliğe yer yoktur, öznellik tekniğin kusursuz netliği karşısında aşılanırlar ve dışarıda bırakılır. “Kamera, çarpıtılması imkânsız nesnelliğiyle birlikte şüphe götürmezdir. Ne var ki bizim modern mizacımıza göre tüm tanımlar ve akıl yürütmeler öznelğin lekelerini taşır ve dolayısıyla şüphelidir, güvenilmezdir” (Ellul, 2017, s. 206). Artık dijital olanaklarla gerçeği yansıtmayı beklenen fotoğraf ve imgelere müdahale etmek çok kolaylaştı. Hatta üretken yapay zekâ araçlarıyla gerçeklikle hiçbir bağı olmayan imgeler üretilebilir. Dijital dünyanın manipülasyon potansiyeli bilinse dahi görsellerin yarattığı anlık etki, sorgulama yetisini gölgede bırakarak kişileri sahte içeriklere karşı savunmasız kılar; zira insani akıl yürütmeleri ve diyalogu reddeden imgeler toplumunda imge ve bakan kişi arasında boşluk kalmaz. “Yapay imgeler tarafından oluşturulan evren, can sıkıntısı üretmekten kaçınmak için kendisini dolu tutmalıdır! Bu evrende hiçbir zaman boş yerlere izin verilmez ve bu, imgeler ile söz arasındaki ana farklardan biridir” (s. 214). İmge bakanın sorgusuz itaatini talep eder. Mesafe olmazsa eleştiri de mümkün olmaz. Söz söylemi ise aksine hem karşılıklı boşluk ve doluluk arasında bir tercih durumu

yaratır hem de kendisinde ve dinleyicisinde bir gedik açar. Böylece yeni olasılıklar ortaya çıkar. Yani söz hem keşfedilebilecek yeni uzayların kapısını açar hem de eleştirel düşünceyi harekete geçirir (s. 214). İmgeler, insanların ilgisini tutsak alarak onları tüm gerçeklikten koparır. İmgeler üzerinden ilişki kurulan gerçeklik bir yanlış gerçekliktir. Gerçeklik olarak insanlara gösterilen her şey kesintili imgelere ve yaşanan gerçekliğin sürekli parçalanışına bağlıdır (s. 217). Yaşanan gerçeklik ile kurulan yanlış ilişki insanı benzerlik kozasına hapseder ve yeni bir tecrübe arayışından alıkoyar. İmgeler aynı zamanda bir sahte dildir. Mesaj ve iletişim olarak sahneye çıksalar da insanı kuşatan konumlarında boşluktan başka hiçbir şey üretmezler (s. 218).

Sözün düşüşü, düşüncenin ve sorgulamanın da düşüşüdür. Sözün karşısında imgelerin yükselişi ise anlık ve hızlı eylemin yükselişi anlamına gelir. Teknik toplumu eylemi her zaman verimlilik bakımından düşünmenin önüne koyar. “Birey, artık, bir gerilim ve aşırı heyecan iklimi dışında yaşayamaz. Artık gülümseyen, şüpheli bir seyirci olamaz o. Gerçekten “angajedir”, ama kendi düşünce ve eylemlerine hâkim olamaz olduğu içindir ki gayri ihtiyari angajedir” (Ellul, 2003, s. 291). Her dil kullanımı, konuşma biçimi de söz değildir. Toplumumuzda söz yalnızca tekniğin buyruklarına boyun eğdiğinde kendine bir yer bulabilir (Ellul, 2017, s. 237). Sözün söz olmaktan çıktığı durumlar söyleyenin yani insanın aradan çıktığı durumlardır. Kendi başına bırakılmış nesnel söz bütün ağırlığını kaybeder. Onu konuşan kişiden ayırma çabası sonucunda söz, hakikatle ilişkisini yitirir ve bir yalana dönüşür (Ellul, 2017, s. 63). İçerikten yoksun, anlamsız konuşmalar söze atfedilen değeri aşındırır. Enformasyon bombardımanına maruz kalan insanlar, savunma mekanizması olarak dinlemeyi bırakır ve kaynağı belirsiz, kimsenin sorumluluğunu üstlenmediği söz, gürültü olarak yayılmaya devam eder. Arkasında söyleyen kişinin tecrübesi veya hakikatle kurduğu bağ olmadan yalnızca bir fikir ya da anlayıştan güç alan söz, tutarlılığını yitirir ve her yönden esen rüzgâra açık hâle gelir. Ağırlığını ve anlamını kaybeden söz, bir manipülasyon aracına dönüşür. Kendi iç bağlamından koparılacak belirli bir yapı ya da amacın hizmetine girdiğinde ise bir slogana dönüşür. Propaganda

amaçlı dil kullanımı, yaratmak istediği etki bakımından imgeye benzer. Uyarıcı işlevine indirgenen söz, özellikle propaganda ve reklamcılıkta sıklıkla kullanılır: Burada önemli olan, içeriğin derinliği ya da hakikat değil, muhatapta hızla etki uyandıracak görsel veya duygusal bir izlenim yaratmaktır. Yani karşı tarafı uyaran etkisiyle eyleme geçirmektir. İmgenin kişiyi anlık eyleme çağıran doğası propagandada sözün manipüle edilmesiyle bu şekilde kullanılır. Kişi duraksamadan, mesafe alıp sorgulamadan harekete geçmeye teşvik edilir. Ellul, etkili konuşmaların tamamının belli bir görsel iskelet ve görsel izlenimlerle ilişkili olduğunu hatırlatır. “Propaganda amaçlı kullanılan dil, iskeletinin (kitleler, yürüyüşler, bayraklar, etraftaki anıtlar vs.) ona ağırlık verdiği ölçüde güçlüdür. Görsel öğeler eylemin görsel alana ve dolayısıyla da tekniğin dünyası olan gerçekliğe müdahalesine karşılık gelir” (2017, s. 228).

Ellul, *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes* (1973) kitabında çağdaş sanayi toplumlarında propagandanın içsel ve dışsal özellikleri ile psikolojik ve siyasi etkilerini ele alır. Propagandayı, bir grubun insanları psikolojik manipülasyonlarla bir araya getirip kendi amaçları doğrultusunda harekete geçmelerini sağlamak için kullandığı yöntemler bütünü olarak tanımlar. Propagandacı, kişilerin kendi kendine karar verebilme özgüvenini yıkarak onların yerine bir kurum veya kişinin daha iyi karar alacağı inancını işlemeyi amaçlar. Bu yöntem aynı zamanda medyaya ve toplumsal kurumlara bağımlılığı güçlendirir. Modern propagandanın gerçekleşebilmesi için gereken psikolojik, sosyolojik ve diğer bilimsel tekniklere ancak modern çağda erişilebilmiştir.

Ellul’e göre modern propaganda yalnızca teknoloji toplumunda var olabilir ve yalnızca devasa boyuta ulaşarak her şeye yayılabilen modern propaganda, teknoloji toplumunun mevcudiyetini ve daha da gelişmesini mümkün kılar. “Propagandanın kendisi bir teknik olduğu gibi aynı zamanda teknik ilerlemenin gelişiminin ve teknolojik medeniyetin kurulmasının vazgeçilmez koşuludur” (Ellul, 1973, s. x). Teknik ile ayrılmaz ilişkisi bağlamında propaganda, insanlık için her şeyden daha büyük bir tehdit oluşturmaktadır.

Ellul'e göre yoğun propaganda yapılan ortamlara maruz kalan insanlar genellikle aldıkları mesaj hakkında daha az eleştirel ve analitik düşüncüler ve propagandacının onlara sunduğu "gerçeği" kabul ederler. Propaganda yoluyla insanlar anlamadıkları bir dünyada yaşamının zorluklarından kaçabilir çünkü yanıtlar tek lokmalık porsiyonlar halinde önceden formüle edilmiştir. Bu durum teknolojik açıdan gelişmiş çağdaş toplumların değişen iletişim biçimlerin bir özelliğidir ve farklı medya kanalları arasından seçim yapabilme olanağı ile daha da belirginleşir. Kimse farklı görüşleri dinlemek istemez, üstelik tam da duymak istediklerini dile getirenler dururken. Günümüzde bu işlevi algoritmalar gerçekleştirmektedir. Sosyal medya platformları herkesi kendi özgün filtre balonlarına yerleştirir. Herkesin sadece kendinden olanlarla etkileşime girdiği böyle bir dünyada kanalı değiştirmeye gerek kalmaz. Özellikle ilk zamanlarında dünyayı bir araya getireceğine inanılan bu dijital platformlarda, diyalogun giderek daha da imkânsız hale gelişinin izlerini Ellul'ün düşüncelerinden takip etmek mümkündür.

Ellul'ün imgelerin hâkimiyetindeki teknik toplumuna ve onun ilerletici gücü olan propagandaya dair tespit ettiği temel sorun aslında iletişim sorunudur. Günümüz koşulları iletişimi giderek daha da imkânsız bir hâle getirmektedir. İnsanların algılarının imgelere dayanması çağımızın en büyük tehlikesidir. Artık insanlar sadece görünümlere inanır, onların içinde yaşarlar, onlar için ölürlər; hem insanların içinde bulunan gerçeklik hem de onları çevreleyen şeylerden oluşan gerçeklik kaybolur (2006, s. 65).

Günümüz insanı, gerçeklik algısı için kendi deneyim ve yargılarına olan inancını yitirmiştir; bunun yerine basın, radyo, televizyon ve reklam gibi kitle iletişim araçlarına güvenir. Bir olayın önemi ve gerçekliği, artık kişisel tecrübeyle değil, medyadaki görünürlüğü ve başlığının boyutu gibi unsurlarla ölçülür. Kişinin kendi gözleriyle gördükleri bile, medya tarafından onaylanmadıkça geçersizdir. Ellul'e göre, propagandanın temeli budur: Yanlış bir vaka, milyonlarca kez tekrarlandığında, küçük bir azınlık aksini bilse dahi kitleler için doğru haline gelir. Bu süreçte,

gerçek deneyim olanakları azalırken medyanın sunduğu sanal görünüm-ler insanın tüm düşünce dünyasını kaplar ve bu haber karmaşası, sürekli düşmekte olan “sıradan okuyucu” seviyesine göre basitleştirilerek sunulur.

Yirminci yüzyılın insanları, taban tabana zıt görünüm-ler olan olgu- lar ve açıklayıcı mitler arasında sürekli bocalama halindedir. Mit, en temel anlamıyla, toplumsal ya da bireysel düzeyde karmaşık gerçeklik-leri açıklamak için kurgulanan sembolik anlatılardır. Mitsel öyküler, tarih boyunca insanların doğayı, toplumu ve varoluşu anlamlandırma çaba- sını yansıtır. Jacques Ellul’ün bakış açısından “açıklayıcı mit” ise, çeşitli ideolojik veya siyasal amaçlara hizmet eden, karmaşık sorunları tek bir kaynağa veya “öteki”ne indirgeyerek “her şeyi açıklayan” bir güvence noktası sunan anlatılardır. Açıklayıcı mitler görünüm-lerin yarattığı keş- mekeş karşısında yeni bir uyum yakalama ihtiyacından ortaya çıkar; yeni bir görünüm gelir ve bu keşmekeşi izleyicinin zihninde bütünleştirerek her şeyin açıklanabilmesini mümkün kılar. Ellul’ün açıklayıcı mitler olarak adlandırdığı bu yeni görünüm “tüm sırları açan entelektüel bir anahtar”a dönüşür (s. 67). Kapitalist toplumsal yapı, toplumsal veya ekonomik sorunların kaynağını Sovyetler / Komünistler olarak gösterir; Sovyet geleneğindeyse sistemdeki aksaklıklar veya başarısızlıklar için sürekli karşı-devrimciler suçlanır; Nazilerin faşist ideolojisi, toplumsal ve ekonomik tüm sorunların kaynağı olarak Yahudileri gösterir. Bu örneklerin tamamı, gerçekliğin aşırı düzeyde basitleştirilerek belirli bir “öteki”yi suçlu ilan etmesiyle şekillenir. Ellul’ün bakış açısına göre bu “açıklayıcı mitler”, kitlelere karmaşık toplumsal meselelerin kolayca anla- şılmasının sebebini sunar. Ancak bu tip basit ve suçlayıcı açıklamalar hem eleştirel düşünceyi bastırır hem de asıl sorunları görünmez kılarak toplumu manipüle etmeye yarar. Kişiler bu mitlerin güvende hissettiren yanılsamaları altına sığınarak sorumluluk almaktan ve belirsizliklerle yüzleşmekten kurtulmuş olurlar. Modern insan kendini güvende his- setmek adına bu açıklayıcı mitlere dayanırken aslında imgelerin ve görünüm-lerin hâkim olduğu bir illüzyon ortamında yaşamaya devam eder.

İmge ve Teknik Toplumunda Özgürlüğün Olanaklılığı

Tekniğin hâkimiyeti altında, imgeler karşısında sorgusuzca boyun eğen modern insan için özgürlüğe giden bir çıkış yolu kalmış mıdır? Ellul'un sosyolojik tespitleri okuyucuyu da karamsarlığa itebilecek seviyede keskindir. Özellikle en ünlü kitaplarından olan *Teknoloji Toplumu*'nu tek başına okumuş bir kişi, daha önce belirtildiği üzere Ellul'un aşırı derecede teknolojik kötümser olduğu görüşüne kapılabilir ancak bu kitabın Ellul'un karşıt ve tamamlayıcı teolojik çalışmaları ile dengelenmesi gerekir (Wennemann, 1990, s. 188). Her ne kadar karamsarlıkla suçlansa da Ellul için umut her zaman canlıdır. Onu, teknolojik belirlenimci olmaktan çıkararak da bu umuttur çünkü Ellul'e göre zorunluluk dünyası bir zayıflık dünyasıdır ve insanın varoluşsal gücünü reddeder (1973, s. xv). Her teknolojik gelişmenin, propagandanın bir zorunluluk haline geldiği toplumlarda atılması gereken ilk adım içinde yaşadığımız dünyanın farkına varmak olmalıdır; bu aynı zamanda devrimci bir tavır almaktır (2006, s. 38). Ellul'e göre özgürlük çevreye uyumlanma meselesi değildir; özgürlük gerçeklikle yüzleşmek ve onu aşmakla ilgilidir (Wennemann, 1990, s. 184). Ellul, teknik üzerine düşüncelerinin karşılığı olarak yazdığı eseri *Ethics of Freedom*'da (1975a) insanın yalnızca Tanrı sevgisi ile özgür olabileceğini söyler: "Özgürlük yalnızca Tanrı'nın şeyler arasında kurmuş olduğu yeni ilişkinin erdeminde var olabilir. Seküler olan ve güce, şiddete, baskıya dayanan eski ilişkilerde hiçbir özgürlüğe yer yoktur" (s. 248).⁴ Çalışmanın başında değindiğimiz üzere, Ellul Marksizm ve Hristiyanlık üzerinden kurmuş olduğu diyalektik yönteminden yola çıkarak, Tanrı'nın lütfuyla kurtulmuş insanların yaşamları boyunca kurtuluşları için çalışması gerektiğini belirtir. Aklını ve ruhunu İsa'ya

4 Çelişkili görünse de Ellul'un diyalektik düşüncesinde Tanrı'ya itaat etmek özgürlüğün ilk koşuludur. İncil'e göre Tanrı, insanları kendi kontrolü altına almak için özgür bırakır ancak bu durum Tanrı'nın insanları yeniden hapsedip köle durumuna düşürmesi anlamına gelmez. Tanrı insanı gerçek bağımsızlığına yönlendirmek için özgürleştirir ve ona rehber olur. İnsan, gerçek özgürlüğü yalnızca Tanrı'nın özgürlüğü içinde yaşayabilir (Ellul, 2004, ss. 7-8). Tanrı'nın iradesine teslimiyet körü körüne kölelik değildir, bu Tanrı ile diyalog içinde olmak anlamına gelen, özgürlüğe giden bir sevgi ilişkisidir (Ellul, 1975a, s. 264).

adama süreciyle kişi materyal dünyanın teknik tanrısını da kapsayan tüm sahte tanrıların esaretinden kurtulabilir (Lurie, s. 54). Ellul, diyalekteğinde özgün varoluşsal seçimi mümkün kılan gerilim hissini canlı tutmayı amaçlar (Wennemann, 1990, s. 183). Niyeti böyle bir özgürlüğü insanlığın hapsoldüğü teknik dünyayla tanıştırmaktır. Böylece teknik sistemde bir gedik açmak ister. Ellul'e göre yalnızca bu şekilde insanlar kendileri için tasarlamış olduğu bu determinist teknik dünyasında özgürlüğü yaşayabilir (Wennemann, 1990, s. 188).

Jacques Ellul'ün düşüncesinde zorunluluk ve özgürlük, birbiriyle çelişen değil, diyalektik bir ilişki içinde var olan iki temel alandır. Zorunluluk, modern dünyanın "gerçeklik" alanını oluşturan ve her şeyi mutlak verimlilik ilkesine göre yöneten otonom teknik sistemden kaynaklanır. Bu sistem, insanı bir nesneye indirgeyerek ve tercihlerini anlamsızlaştırarak onu determinist bir yapıya hapseder. Özgürlük ise bu zorunluluk düzeyinin doğal bir sonucu değil, ona karşı kazanılması gereken bir zaferdir ve "hakikat" alanına aittir. Bu özgürlüğe geçiş, öncelikle teknik sistemin yarattığı tehlikenin bilincine varmakla, ardından umut ve inançla mümkündür. Ellul'e göre nihai özgürlük, teknik sistemin dışında duran aşkın bir Tanrı'nın, söz (kelâm) aracılığıyla insanla diyalog kurmasıyla gerçekleşir. Tanrı'nın bu müdahalesi, kapalı zorunluluk dünyasında bir gedik açar ve insanı, O'nun özgürlüğü içinde yaşamaya davet ederek gerçek bir özne haline getirir.

Ellul özgürlük ve zorunluluğu açık ve kapalı sistemler üzerinden ele alır. Ellul'ün diyalekteği bilinçli bir seçimle sistematik olmaktan uzaktır. Ellul, tüm kapalı sabit doktrinlere şüpheyile yaklaşır ve kendi düşüncelerinin de böyle bir kapalı sistem olarak algılanmasını istemez. Ellul'e göre modern teknolojik evrende eksik olan özgür öznenin tarihsel gelişimine izin verecek olan açıklıktır. Teknik, kapalı bir dünyayı temsil eder çünkü gelişimi tamamen mekaniktir ve sonuçları da tamamen tahmin edilebilirdir. Her şeyin bir açıklaması vardır ve sorgusuzca kabul edilmelidir. Ellul'ün diyalekteği kendi başına bu teknik sisteme bir olumsuzlama ve bu yolla da bir tahmin edilemezlik getirir. Tekniğin olumsuzlamasını

temsil eder (Wennemann, 1990, s. 185). Tekniğin kapalı sistemi karşısında diyalektiğin önünü açan, hakikat alanına ait olan söz dinamik ve açıktır, karşılıklı insan iletişimini yeniden mümkün kılar; eleştiri, sorgulama ve diyaloga teşvik eder. Modern dünyada söze verilen değer hızla yok olmaktadır. Teknik, var olabilmek için sözün yerine imgelerin hakimiyetine gereksinim duyar. İmgeler totaliterdir, kapalı sistemlerdir ve gerçeklik alanına aittir. “İmgeler, teknolojik toplumun inşası için elzemdirler. Sözlü diyalog aşamasında kalmışsak, kaçınılmaz şekilde eleştirel düşünmeye sürükleniriz. Fakat imgeler eleştiriye dışarı atarlar. İmge yönelimli dünyada yaşama alışkanlığı bizi diyalektik düşünmeyi ve eleştiriye terk etmeye sürükler” (Ellul, 2017, s. 192). Dil bu özgürlük alanını açma imkânı sunar. Gerçeklik ve hakikat arasındaki ayrım hayatın bir parçasıdır. İnsanın özgürlük için her zaman çabalaması gerekir ama bazen de tekniğin engelleri sebebiyle sözün duyulmadığı zamanlar olacaktır. Kübra Çolak (2022) sözün bir döngü olarak alınması gerektiğini söyler:

Eğer hakikat alanında işitilmezse, gerçeklik alanına geri dönülür, tekniğin etkileri altında yeniden mahkûm olunur ve tekrar özgürlüğe kavuşmak için çalışılması gerekir. Bu da insanın zorunluluk ve özgürlük arasındaki serüveninin bir gereğidir. (s. 43)

Ellul için diyalektik, özgürlük mücadelesinin tam kalbinde yer alır. Modern dünyada insanın asıl görevi kendi öznelliğini ortaya koyması, savunması olmalıdır (Wennemann, 1990, s. 185). İnsanın tekniğin totaliterliği karşısında direnebilmesi içinse sözü kullanması gerekir:

Söz yalnızca benim tedirginliğimi ve belirsizliğimi arttırır. O benim boşluğumun, iktidarsızlığımın ve içinde bulunduğum durumun önemsizliğinin daha da farkına varmamı sağlar. Ne var ki imgeler söz konusu olduğunda, hoşsuz olan her şey silinir ve benim varoluşum bu imgelerin çekiciliği ve parıltısıyla süslenir. (Ellul, 2017, s. 193)

Ellul, eserlerinde olabildiğince çözüm sunmaktan kaçınır. O, sorunu ortaya koyar ve detaylıca tarif eder. Onun öncelikli amacı, gündeme

getirdiği tüm sorulara bireyin/okuyucusunun kendi yaşamından yola çıkarak özgürce kendi cevaplarını bulmasını sağlamak olmuştur. O zaman sonuç olarak Ellul'ün zengin tartışmalarına çağımızdan ve günlük hayatımızın merceğinden yola çıkarak bakmamız gerekir. Teknoloji tartışmaları, Ellul'ün zamanından beri azalmadan, üzerine eklenen yeni sorunsallarla günümüze geldi. Artık otomasyon gibi kavramlar, günlük hayatımızda daha fazla yer alıyor. Teknolojilerin insan uzmanlara ihtiyaç duymadan ilerleyebileceği hayali kimilerince coşkuyla karşılanırken, kimilerince bu durum tehdit anlamına geliyor.

Ellul için insanca yaşamak diyalog halinde olmayı gerektirir. Konuşma insanları birbirinden ayıran boşluğu doldurur ama asla aralarındaki farklılıkları ortadan kaldırmaz; söylem aradaki mesafe hep kaldığı için sürekli devam eder (2017, s. 43). İnsanların kendilerini sürekli yeniden ifade etmesi gerekir. Sözün belirsizlik ilkesi dilin her kullanımında yeni anlamlara olanak sağlayan açıklığı sağlar. Modern toplumun insandışlaşmasının sebebi insanlar arası ilişkilerin, etkileşimlerin azalması ve bozulan iletişimin yerini medyanın almasıdır. Artık insanlar birbirleriyle değil medyayla iletişim kurmaktadır. Medyayla kurulan ilişki ise tekniğin çerçevesinde kapalı bir ilişkidir ve Ellul'ün söze atfetmiş olduğu açıklık, belirsizlik ve yeni olasılıklar açma potansiyelinin dışındadır. Bu durum aynı zamanda demokrasiyi de olanaksız kılar. Ellul, *The Political Illusion* (1967) kitabında, modern siyasetin totaliter ve antidemokratik doğasına karşı koymak için iki yönelimin benimsenmesini tavsiye eder. (1) İlk olarak azınlık görüşlerinin daha fazla önemsenmesi gerekmektedir. Ellul'e göre toplumda en az temsil edilenleri ve en fazla sömürülenleri dinlemeye her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Ancak bu grupların bir sesi olduğunda gerçek demokrasi mümkün olabilir. (2) İkinci önerisi ise tartışma ve münakaşa yerine diyalog ve müzakereyi teşvik etmesidir.

Ellul ideal insanı devrimci potansiyeli ile tanımlar. Bu devrim farkındalıkla birlikte bireysel düzeyde başlar. Ellul, değişim umudunu bireysel farkındalıkların ve yakın çevrede kurulan diyalogların gelişmesiyle

başlatır. “Küresel düşünerek bir fenomeni analiz edebilirim ancak iş harekete geçmeye geldiğinde, dürüst, gerçekçi ve otantik olabilmesi için, bu yalnızca yerel ve tabandan gelen düzeyde olabilir” (Ellul, 2004, s. 21). Kişinin yapması gereken öncelikle kendini ve çevresini düzeltmeye çalışmak olmalıdır. Kişi hem Tanrıyla hem kendisiyle hem de çevresindeki insanlarla diyaloga girebilmeli ve yeniden insani topluluklar kurmaya başlamalıdır.

Umut, Ellul için her zaman mümkün olmuştur. Çıkış yolunu içinde hapsolunan teknik dünyaya karşı farkındalık geliştirmede ve Tanrı’nın rehberliğine yönelmekte bulur. Bu çözüm yolu fazlaca idealist olması, somut toplumsal ve politik mücadeleleri göz ardı etmesi ve çözümü büyük oranda kişisel manevi dönüşüme indirgemesi sebebiyle eleştiriye açıktır.

Ellul, kötümserlik eleştirilerini teolojik eserlerine işaret ederek bertaraf edebilir ancak determinist olduğu eleştirisi karşısında bu eserler yeterli olmayacaktır. Ellul’un özgürlük ve zorunluluk, görme ve işitme, imge ve söz arasında kurduğu diyalektiği, bu ikilikler tek başına ele alınmak istenirse işlemez. Örneğin Frankfurt Okulu düşünürlerinin ortaya koyduğunun aksine, teknik/teknoloji veya görsel kültür kendi içinde bir özgürlük potansiyeli taşımaz. Bu sistemler tamamen kapalı sistemlerdir. Özgürlük yalnızca Tanrı’nın alanında var olabilir. Teknolojinin kurduğu tahakküm içinde farklı biçimlerde devrim ve özgürlük potansiyelini gösteren Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno veya Walter Benjamin’in aksine Ellul için keskin çizgilerle ayırmış olduğu hakikat ve gerçeklik alanı içinde esneklik yoktur. İyi ve kötü olan birbirine karışmaz. Bu durum Ellul’un kurduğu diyalektiği de sorgulanabilir hale getirir. Ellul için çatışma ve gerilim hissi yalnızca kurduğu büyük ikilikler arasındadır. Söz alanı kendi içinde diyalektik okunamaz; aynı şekilde imgelerin boyutu da. Bu katılık, Ellul’un diyalektiğini tarihsel bir süreç olmaktan çıkarır ve onu iki karşıt kutbun ezeli ve ebedi gerilimine sabitler. Dolayısıyla, teknik sistemin içinden doğacak bir dönüşüm veya özgürleşme imkânı kategorik olarak reddedilmiş olur.

Sonuç

Modern toplumlardaki belirsizlikler bireyleri korkutur ve dünyayı anlamlandırmalarını zorlaştırır. Bu noktada devreye medya girer ve gerçekliği insanlar için kolayca sindirilebilir, ufak lokmalar halinde sunar. Böylece birey kendi adına düşünme, karar verme zorluğundan kurtulur ve sakince ‘uzman’ların ona ne yapması gerektiğini söylemesini bekler. Karar verme zorluğundan kendini kurtaran insan aynı zamanda kendi rızasıyla özgürlüğünden de vazgeçmiş olur ama verimliliği esas alan teknik sistemin içinde vazgeçtiği şeyin önemini kavrayamaz hale gelmiştir. Sorumluluktan azat olan insan sorgulama yetisini kaybeder. Tüm bu sistemlerin işlemlerini sağlayan insanların güvenli ve kolay gördüğünü seçme eğilimidir. Belirsizlik, karmaşa ve korku yaratır. Tekniğin hakimiyeti altındaki imge toplumuyse insanlara anlaşılabilir, sade bir gerçeklik sunar. Ancak Ellul modern toplumda hissedilen güven duygusunun sahte olduğunu göstermeye çalışır. Her şeyin belli bir düzen oturtulduğu, teknik ve bilimin sunduklarının sorgusuzca kabul edildiği bir dünyada kişi, kendini tüm bu düzen karşısında yetersiz görmeye başlar ve ondan daha iyi bildiğine inandıklarına boyun eğmeyi kabul eder. Bu durum karşısında Ellul belirsizliğe yönelmeyi tavsiye eder çünkü orada beklenmedik olanaklarla karşılaşma ihtimali hep vardır.

Ellul’ün analizinde modern sorunların asıl kaynağı devletlerin, kurumların veya bireylerin eylemleri değil, bu aktörleri kendi verimlilik mantığına esir alan ve onları birer aracı konumuna indirgeyen otonom teknik sistemin kendisidir. Bu nedenle Ellul, suçu bireylerde aramak yerine, herkesi ve her şeyi kapsayan bu zorunluluklar sisteminin doğasını teşhis etmeye odaklanır. Ellul’ün yazılarında teknik, kimi zaman bir özne gibi, düşmanın kendisi gibi görülebilir ama aynı zamanda ahlâk dışında olması, bir bilince sahip olmaması sebebiyle tarafsız olması gibi özellikler de taşır. Ellul’ün teknik sistem ile kastettiğini Tanrısız, seküler dünya algısına hapsedilmek olarak da okumak mümkündür. İnsanların böyle bir düzeni neden tercih ettiğini anlamak için ise özgür iradenin getirdiği belirsizlik korkusuna ve her şeyden önce gelen güvende hissetme

ihtiyacına, netlik arayışına bakmak gerekir. İnsanlar etken özne olarak, kendi korkuları sebebiyle tekniğin onları çevrelemesine izin vermektedir. Kişisel yetilerinden güvende hissedebilmek adına vazgeçerler. Teknik verimlilik adına bu vazgeçiş birey ve dünya arasında başkaları tarafından doldurulmaya müsait bir boşluk yaratır. Bu boşluk da uzmanlarca doldurulur. Bu uzmanlar / teknikerler kişi ve dünya arasında bir arayüz veya çerçeve oluşturur. Bu açıdan insanların neden teknik toplumuna getirdiği tüm sorunlara rağmen teslim olduğunu anlamada güvende hissetme ihtiyacı önemli bir kavram olarak öne çıkar. Aynı ihtiyaç tarih boyunca mitlerin, efsanelerin yaratılmasına ve modern toplumda da pozitivizmin yükselmesine yol açmıştır. Ellul'ün önerisi söze ve diyaloga verilen önemin yeniden canlandırılmasıyla belirsizlikleri ve beraberinde getireceği yeni olasılıkları kabullenmektir. Tüm çelişkileriyle yaşamı kabul etmek ve ondan kaçmak için tekniğe sığınmama cesaretini göstermek gerekir. Çözüm, bu sancılı süreci kabul ederek başlar.

Günümüzde dijital platformlar ve büyük teknoloji şirketlerinin artan etkisi, Ellul'ün sözünü ettiği “sahte güven” duygusunu daha da pekiştirmektedir. Yapay zekâ, otomasyon ve veri toplama uygulamaları, bireylerin deneyimlerini ve karar alma süreçlerini görünmez biçimde yönlendirirken, “daha iyi bilen” uzmanların yerine artık algoritmalar geçmiştir. Sosyal medyanın sunduğu anlık ve yüzeysel içerikler, gerçekliğin karmaşıklığını basit formüllere indirgerken, insanları kendi düşünce ve sorgulama yeteneklerinden uzaklaştırır. Korkularını yatıştırmak için hızla tüketeceği “kesin” yanıtlar veya çözümler arayan insanlar, Ellul'ün vurguladığı diyaloga ve yalnızca belirsizlikte keşfedebileceği özgürlük imkânına sırtını döner. Ancak tam da bu noktada, yerel topluluklar içinde yeniden yüz yüze iletişimi, eleştirel düşünceyi ve kolektif sorumluluğu hatırlamak, “söz”ün gücüne geri dönmek, çağımızın dijital labirentlerinde kaybolmamak için en önemli çıkış yolu olarak belirlemektedir.

Kaynakça

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). Aydınlanmanın Diyalektiği. (Nihat Ülner, Çev.). Kabalcı Yayıncılık
- Benjamin, W. (1969). The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. H. Arendt (Edt.), *Illuminations*. Schocken Books.
- Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. Penguin Books.
- Van Boeckel, J. (2015). Never Mind Where, So Long As It's Fast: Jacques Ellul and La Technique. *Dark Mountain*, 8.
- Ellul, J. (1967). *The Political Illusion* (K. Kellen, Çev.). Alfred A. Knopf.
- Ellul, J. (1973). *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Vintage Books.
- Ellul, J. (1975a). *The Ethics of Freedom* (G. W. Bromiley, Çev.). Eerdmans Publishing.
- Ellul, J. (1975b). *The New Demons* (C. Edward Hopkin, Çev.). The Seabury Press.
- Ellul, J. (1990). *The Technological Bluff* (G. W. Bromiley, Çev.). W. B. Eardmans Publishing Company.
- Ellul, J. (2003). *Teknoloji Toplumu* (M. Ceylan, Çev.). Bakış Yayınları.
- Ellul, J. (2004). *Perspectives on our age: Jacques Ellul Speaks on his life and work*. (Ed. W.H. Vanderburg). Anansi Press.
- Ellul, J. (2006). *Presence in the Modern World* (I. Richmond, Çev.). Cascade Books.
- Ellul, J. (2017). *Söziin Gözden Düşüşü* (E.C. Ercan, Çev.). Sentez.
- Çolak, K. (2022). *Jacques Ellul'de Gerçeklik ve Hakikat*. Eski Yeni Yayınları.
- Goddard, Andrew (2000). Jacques Ellul and the Power of the Media. *Studies in Christian Ethics*, 13(1), ss. 66-75.
- Gozzi, R. (2000). Jacques Ellul on technique, media, and the spirit. *New Jersey Journal of Communication*, 8(1), ss. 79-90. <https://doi.org/10.1080/15456870009367380>.

- Liu, Q., He, H., Yang, J., Feng, X., Zhao, F., & Lyu, J. (2020). Changes in the global burden of depression from 1990 to 2017: Findings from the Global Burden of Disease study. *Journal of psychiatric research*, 126, 134-140.
- Lurie, R.D. (2019). Hope Beyond Technique: On Jacques Ellul. *Modern Age: A Quarterly Review*, 61(3), ss. 49–56.
- Kluver, R. (2006). Jacques Ellul: Technique, Propaganda, and Modern Media. C.M.K. Lum (Edt.), *Perspectives on Culture, Technology and Communication: The Media Ecology Tradition* (ss. 97-116). Hampton Press.
- Postman, N. (1996). *The End of Education: Redefining the Value of School*. Vintage Books.
- Van Boeckel, J. (2015). “Never Mind Where, So Long as It’s Fast: Jacques Ellul and La Technique”, *Dark Mountain*, 8, ss. 214-229.
- Wennemann, D.J. (1990). An Interpretation of Jacques Ellul’s Dialectical Method. P.T. Durbin (Edt.), *Broad and Narrow Interpretations of Philosophy of Technology. Philosophy and Technology* (ss. 181-192). Kluwer Academic Publishers.
- Xu, C., Miao, L., Turner, D., & Derubeis, R. (2023). Urbanicity and depression: A global meta-analysis. *Journal of Affective Disorders*, 340, 299-311.

Ağlarla Örülü Bedenler: Mark Poster'ın Medya-Kültür-Teknoloji Düşüncesine Disiplinlerarası Bir Yaklaşım

Sinem Yankı Özcan

Mark Poster (1941–2012), modern düşünce tarihi ile dijital çağın kültürel dönüşümleri arasında köprü kuran Amerikalı bir kültürel teorisyendir. University of California, Irvine'de (Kaliforniya Üniversitesi, Irvine), hem tarih hem de film ve medya çalışmaları alanlarında görev almıştır; aynı zamanda Critical Theory Institute'nin (Eleştirel Kuram Enstitüsü) kurucularından biri olarak akademik yapının dönüşümünde etkili olmuştur. Nitekim Kaliforniya Üniversitesi, Irvine'de Eleştirel Kuram Enstitüsü'nün kurulması ve disiplinlerarası müfredat reformlarının hayata geçirilmesi yoluyla, farklı akademik alanlar arasında yeni iş birliği modellerinin geliştirilmesini ve dijital çağın getirdiği paradigmatik değişimlere uygun bir eğitim ortamının oluşturulmasını sağlamıştır. Dijital iletişim araçlarının ortaya çıkardığı yeni özne türlerini, kimlik formlarını ve gözetim pratiklerini analiz eden Poster, postyapısalcı kuramı medya çalışmalarının merkezine yerleştiren öncülerden biridir (Wiener & Krapp, 2007). Hem Frankfurt Okulu hem de Fransız postyapısalcı düşünürlerden etkilenen Poster; Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jacques Derrida ve diğer Fransız postyapısalcı düşünürlerin metinlerini akademik olarak analiz etmenin yanı sıra bu fikirlerin Amerikan akademisine yayılmasında aktif rol oynamıştır. Poster'ın Film & Media Studies (Film ve Medya Çalışmaları) profesörü olmasına karşın the Department of Information

and Computer Science'te (Bilgi ve Bilgisayar Bilimleri Bölümü) ve the Department of Comparative Literature'da (Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü) fahri öğretim üyeliği görevlerinde yer alması, onun bilimsel bilgi ile beşerî düşünce arasındaki sınırları aşarak teknoloji, kültür ve iletişim arasındaki ilişkileri disiplinlerarası bir perspektifle ele alma çabasını yansıtmaktadır. Bunun yanında dijital teknolojileri yalnızca kuramsal olarak değil, gündelik yaşamında da aktif şekilde kullanan Poster, internetin ilk yaygınlaştığı dönemlerde, bloglar ve dijital forumlar aracılığıyla medya teorisi üzerine düşüncelerini paylaşan akademisyenlerden biri olmuştur. Bu durum onun teorik ilgisinin pratik bir yaşam tarzına dönüştüğünü göstermektedir.

Poster'ın medya, kültür ve teknoloji konularındaki katkıları da tam bu noktada belirginleşmektedir. Dijital çağda bireyin konumunu yeniden tanımlayan iletişim araçlarını yalnızca teknik gelişmeler olarak değil, özneleşme süreçlerini ve iktidar ilişkilerini dönüştüren yapılar olarak değerlendirmiştir. Medya teorisine getirdiği yaklaşım, klasik iletkenlik modellerinin ötesine geçerek, dijital ağlar içinde şekillenen çoklu kimlikleri, dağınık gözetim biçimlerini ve bireyin hem gözlemleyen hem gözlemlenen pozisyonlarını açığa çıkarmaktadır. Poster, teknolojik sistemlerin kültürel etkilerini analiz ederken, bu sistemlerin birey üzerindeki biçimlendirici gücünü vurgulamıştır; böylece medya çalışmalarını felsefi, sosyolojik ve politik sorunsallarla buluşturmuştur. Onun düşüncesi, dijitalleşen dünyada özgürlük, denetim ve kimlik gibi temel meseleleri yeniden tartışmaya açan eleştirel bir çerçeve sunmaktadır.

Poster, çalışmalarında yeni teknolojilerin tanıtımıyla birlikte toplumsal iletişim biçimlerinde meydana gelen dönüşümleri incelemekte ve bu dönüşümlerin hegemonik kültürün yeniden üretimini nasıl güçlendirebileceği ya da mevcut kültürel yapıları nasıl istikrarsızlaştırabileceği sorusuna odaklanmaktadır (Critical Theory Institute, 2005). Bu bağlamda iletişim teknolojilerinin yalnızca araçsal değil, aynı zamanda ideolojik işlevlerine de dikkat çekerek, kültürel iktidar ilişkilerinin dijital ortamda nasıl şekillendiğini analiz etmektedir. Böylece yeni medya ortamlarında

meydana gelen etkileşim biçimlerinin, baskın kültürel anlatıları pekiştirici ya da onları sorgulayıcı yönde nasıl işlev gördüğünü ele alınırken, bu teknolojilerin toplumsal söylemleri dönüştürme potansiyeli de tartışmaya açılmaktadır.

Bu çalışmada, dijital çağın kültürel, toplumsal ve düşünsel dönüşümlerini kavramada önemli bir kuramsal çerçeve sunan Mark Poster'ın medya kuramı merkeze alınmaktadır. Poster, medya teknolojilerinin yalnızca araçsal değil, aynı zamanda özneleşme biçimlerini, temsil ilişkilerini ve bilgi üretimini kökten dönüştüren yapılar olduğunu ileri sürerek, medya ve kültür çalışmalarında yeni bir düşünsel zemin oluşturmıştır. Onu bu bağlamda önemli kılan, klasik iletişim modellerinin ötesine geçerek dijital teknolojilerle birlikte kimliğin, söylemin ve toplumsal ilişkilerin yeniden nasıl şekillendiğini kavramsallaştırmasıdır. Geliştirdiği *enformasyon kipi* (*mode of information*), *süperpanoptikon* (*superpanopticon*), *elektronik çağrılma* (*electronic interpellation*), *alt belirlenim* (*underdetermination*) ve *insan-makine* (*humachine*) gibi kavramlar, yeni medya ortamında bireyin, bilginin ve iktidarın işleyişini anlamada önemli araçlar sunar. Bu çalışmanın amacı da Poster'ın bu özgün kuramsal katkıları üzerinden medya-teknoloji-kültür ilişkisini çözümlemek ve dijital çağda özneleşmenin dönüşen doğasını ortaya koymaktır.

Çalışmada ilk olarak “Medya, Temsil ve Zaman: Poster'ın Yeni Medya Yaklaşımının Kuramsal Temelleri” isimli başlığın altında, Poster'ın medya kuramının temel kavramları ile temsil, zaman ve özne anlayışı ele alınacaktır. Bu bölüm, yeni medya ortamında bu kavramların nasıl dönüştüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ardından gelen “Basılı Kültürden Sanal Varlığa: İnternetin Özneleşme Biçimleri Üzerine” başlıklı bu bölümde; “Dijital Dönüşümde *Enformasyon Kipi* (Mode of Information)”, “Mark Poster'ın *Enformasyon Kipi* Kavramında Beden, Arzu ve Medya İlişkisi” ile “Veritabanı ve Gözetim Üzerinden Dijital Özneleşme” alt başlıkları çerçevesinde, dijital çağda özneleşmenin dönüşen yapısı ele alınmaktadır. “Heidegger'den Poster'a: Teknoloji ve Kültürün Dönüşümü” başlıklı bölümde ise, Heidegger'in teknoloji anlayışından hareketle Poster'ın yeni

medya kuramına uzanan düşünsel hat incelenmektedir. Alt başlık olan “Enformasyon Makineleri ve Kültürel Dönüşüm: Poster’in Perspektifi” kapsamında ise, Poster’in enformasyon makineleri¹ kavramı üzerinden teknolojik gelişmelerin kültürel yapılar ve toplumsal ilişkiler üzerindeki dönüştürücü etkisi ele alınmaktadır.

Medya, Temsil ve Zaman: Poster’in Yeni Medya Yaklaşımının Kuramsal Temelleri

Medya, yalnızca nötr bir araç değil; sınıf, ırk ve cinsiyet gibi toplumsal hiyerarşiler içinde şekillenen, ancak aynı zamanda bu yapıları sorgulayıp dönüştürebilecek potansiyellere sahip enformasyon makineleridir. Poster, bu bağlamda Lynne Joyrich’in televizyon üzerine yaptığı post-modern analizden² yola çıkar, ancak onun makinesel düzeye yeterince eğilmediğini belirtir (Poster, 2001, s. 10). Bu çerçevede Poster, yalnızca özne ve arzu ilişkileriyle sınırlı kalmayan bir medya analizine yönelir ve medyanın zaman, düşünce ve temsil yapıları üzerindeki dönüştürücü etkilerini de teorik çerçevesine dahil eder. Örneğin, Vilém Flusser’in medya düşüncesine³ özel bir önem atfeder ve bu yaklaşımı Derrida’nın

1 Poster’in *information machine* (enformasyon makineleri) terimi, kültürel üretimin temel unsurları olan metin, görüntü ve seslerin üretim, depolama, çoğaltım ve dağıtım süreçlerinde kullanılan dijital teknolojiler, bilgisayarlar, iletişim ağları ve diğer teknolojik araçları vurgulamaktadır. Yani, bu terim medyanın yalnızca iletişimin aracı olarak değil, aynı zamanda karmaşık bir bilgi ekosisteminin işletme unsurları olarak ele alınmasını belirtir.

2 Joyrich, televizyonun tüketici arzularını harekete geçirerek özne ile nesne arasındaki ayrımı dolayısıyla özne olarak benliğin oluşumunun temel koşulunu zayıflattığını ikna edici bir biçimde ortaya koymaktadır (Poster, 2001, s. 9-10).

3 Flusser, yazının doğrusal ve tekrarlanamaz bir zaman deneyimi sunduğunu belirterek bu sayede tarihsel bilinç oluştuğunu savunur. Yazısız toplumlar, Flusser’e göre tarihsellikten yoksundur (Poster, 2011, s. xiv-xv). Bu düşünce, Holokost gibi travmatik olayların yazılı belgeler yoluyla aktarılmasının tarihsel bilinç açısından neden kritik olduğunu da açıklar. Flusser aynı zamanda her medya biçiminin kendine özgü bir zamansallık yarattığını ileri sürer. Ona göre dijital imgeler doğrusal olmayan bir zaman deneyimi yaratır ve bu, dijital

yazıyı tüm medya teknolojilerinin paradigması olarak görmesine karşı önemli bir alternatif olarak değerlendirir. Yazının merkezî konumunu kaybetmesiyle birlikte, yazarın otoritesi de çözülür; düşünce çok merkezli bir üretim yapısına doğru evrilir (Poster, 2011, ss. xvii-xviii). Poster, yazının dijital çağda artık merkezî bir iletişim biçimi olmaktan çıktığını öne sürer. Bilgi, günümüzde ses, görüntü ve dijital kodlar aracılığıyla daha hızlı ve etkin biçimde aktarılmaktadır (Poster, 2011, ss. 3-4). Bu yeni medya biçimleri, yalnızca yazılı içerikleri değil, aynı zamanda çok katmanlı ve duyuşsal verileri de taşıyabilmektedir. Ancak yazıya duyulan bağlılık, yalnızca alışkanlık değil; kimi bireyler için varoluşsal bir gereksinimdir. Yazmak, bazıları için benliğin ifade biçimidir ve yazının terk edilmesi, öznel bütünlüğün çözülmesi anlamına gelebilir (Poster, 2011, s. 4). Bu nedenle Poster tarafından yazının ayırt edici niteliklerini ve bu niteliklerin dijital çağda nasıl dönüştüğü sorgulanmaktadır.

Bu doğrultuda Poster, medya teknolojilerini yalnızca temsil araçları olarak değil; özneliğin, zamansallığın ve toplumsal konumlanmanın yeniden biçimlendiği söylemsel ve teknik alanlar olarak değerlendirir. Böylece yeni medya kültürü, parçalanmış benliklerin değil, dönüşen kimliklerin ve toplumsal ilişkilerin ifadesi olarak ele alınmalıdır. Yeni medya kültürü çalışmaları Poster'ın da vurguladığı üzere, postmodernitenin parçalanmış benliğini yalnızca bir kırılma olarak değil, kültürel ve politik yeni olanakların alanı olarak görmelidir (Poster, 2001, s. 10). Medya aracılığıyla kimlikler ve öznellikler yalnızca ifşa edilmez, aynı zamanda yeniden inşa edilir. Buna göre Poster, Bernard Stiegler'in zamanı teknolojiyle birlikte kavramsallaştırma çabasını⁴, Flusser'in medya zamansallığı fikriyle verimli bir kesişim noktası olarak görür (Poster, 2011, s. xix).

çağda düşünmenin yapısını da değiştirir (Poster, 2011, ss. xvi-xvii).

4 Bernard Stiegler'in zamanı teknolojiyle birlikte kavramsallaştırma düşüncesine göre, zamansallık artık sadece bireysel bir deneyim değil, insan-makine bileşimlerinin bir ürünüdür. Medya, bireyin protezleri değil, onunla işleyen bileşik yapılar olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla medya-zaman ilişkisi, yalnızca teorik değil, aynı zamanda politik bir meseledir. Bu da Poster'ın belirttiği gibi, eleştiriyi evrenselci yaklaşımlardan uzaklaştırarak, medyanın söylemsel ve teknik özgüllüğüne odaklanmakla mümkündür (Poster, 2001, ss. 10-11).

Böylece, yeni medya kültürünü analiz ederken postmodernite kavramının dikkatli ve eleştirel bir şekilde kullanılmasının önemini vurgulamaktadır. Ona göre, postmodern terim ne yalnızca kutlanmalı ne de nostaljik bir şekilde reddedilmelidir. Bunun yerine, medya aracılığıyla benliğin nasıl kurulduğuna ve bireyin nasıl konumlandırıldığına odaklanan bir analiz için araç olarak ele alınmalıdır (Poster, 2001, ss. 9-10).

Söz konusu eksende, Poster'ın medya teknolojilerine dair yaklaşımı, yalnızca benliğin yeniden kurulumunu değil, aynı zamanda bireyin makinelerle kurduğu ilişkilerin niteliğini sorgulayan daha geniş bir medya ontolojisi önermektedir. İnsan ile makine arasındaki bu yeni etkileşim düzlemi, Poster'ın *medya denklemi* (*the media equation*) kavramı üzerinden ele aldığı şekliyle, teknolojik araçların toplumsal ilişkilerde üstlendikleri rolü farklı bir boyutta düşünmeyi gerektirir. Poster, medya makinelerinin insanlar tarafından sıklıkla insansı biçimde algılandığını, bu durumun Reeves ve Nass'ın ifadeleriyle *medya denklemi* aracılığıyla açıklandığını belirtmektedir (Poster, 2001, s. 11). Araştırmalar, bireylerin bilgisayar ve televizyon gibi medya araçlarıyla olan etkileşimlerinin toplumsal ilişkilerle benzerlik taşıdığını gösterse de Poster bu denklemin sınırlarını vurgular. Yeni medya, insanlarda benzer tepkiler doğursa da insan ve makine arasındaki temel farklar göz ardı edilemez. Bu nedenle, yeni medya yalnızca teknolojik bir yenilik değil, insanların gündelik yaşamıyla bütünleşmiş, kendine özgü bir aracılı deneyim alanıdır. Yeni medyayla kurulan ilişkiler, hem insan-insan hem de insan-nesne etkileşimlerinden ayrışır (Poster, 2001, s. 12). Bu farkları dikkate alarak, medya kültürünü ele almak gereklidir. Poster, bu bağlamda *yeni* kavramını tarihsel olarak incelemeyi önerir. Yeni olanı, eskiye karşı bir kopuş ya da tamamlanma olarak değil, onunla karmaşık ilişkiler içinde şekillenen bir yapı olarak değerlendiren soy bilimsel yaklaşımı savunur (Poster, 2001, ss. 12-13). Böylece İnternet gibi teknolojilere ne saf bir iyimserlikle yaklaşır ne de karamsarca dışlar.

Bu noktada, medyanın toplumsal ilişkilerle kurduğu özgül etkileşim biçimleri, Poster'ın nesne ve deneyim arasındaki ilişkiyi yeniden

tanımladığı *sanallaştırma* yaklaşımına zemin hazırlar. Yeni medya yalnızca bir temsil aracı değil, aynı zamanda katılımcı ve dönüştürülebilir yapısıyla izleyiciyi deneyimin aktif bir parçası hâline getirir. Birey, medya ile kurduğu ilişki aracılığıyla yalnızca temsil edilmekle kalmaz, aynı zamanda medya nesneleriyle karşılıklı etkileşim içinde yeniden konumlanır. Bu bağlamda, Poster'ın geliştirdiği medya kuramı, nesnenin sabitliğini ve anlamın tekilliğini kırarak, dijital ortamda oluşan çoklu anlam üretim süreçlerine dikkat çeker. Sonuç olarak, bireyin medya aracılığıyla yalnızca temsil edilmediği, aynı zamanda etkileşimsel olarak yeniden biçimlendiği fikri, Poster'ın enstalasyon ve internet örnekleriyle geliştirdiği katılım temelli deneyim modeline geçişi mümkün kılar. Poster, *sanallaştırma* kavramı üzerinden, İnternet nesnelerinin doğasını tartışır. Bir müzede gözlemlenen bir resim ile bir enstalasyon deneyimi arasındaki farkı örnek verir: ilki karşıdan bakılarak deneyimlenirken, ikincisi izleyicinin katılımıyla biçimlenir. Buna karşılık, internette bir görsel indirildiğinde, o görsel sadece izlenmekle kalmaz; yazılıma göre yeniden düzenlenebilir, ses ya da metin eklenebilir, başka görsellerle birleştirilebilir. Böylece, Poster'a göre nesne bir yandan çoklu, çelişkili uygulamalarla aşırı belirlenmiş, diğer yandan hayal gücüne açık ve dönüşebilir olduğu için belirsiz hâle gelir (Poster, 2001, ss. 17-18). Poster, bu bağlamda *sanallaştırmanın* yeni olmadığını, kitapların da belirsizlik taşıdığını kabul ederken, filozof Pierre Lévy'nin aşkınsal düzeyde her şeyin her zaman mümkün olduğunu savunan yaklaşımına karşı tarihsel bir pozisyon alır (Poster, 2001, s. 18). Aşkınsal olanın bir düşünce koşulu olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunu ontolojik bir öncül hâline getirmeye karşı çıkar. Gerçek/ fiili alanın tarihsel sınırları olduğunu, nesne ve öznelere her zaman sembolik olarak yeniden yapılandırılabilir olduğunu, fakat bu yapıların uzam ve zamanda maddi bir kökeni olduğunu vurgular.

Bu noktadan hareketle, Poster'ın *sanallaştırma* kavramı etrafında geliştirdiği çoğul ve belirsiz nesne anlayışı, internet'in yalnızca teknik bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürel kimliklerin, temsillerin ve öznelik biçimlerinin dönüşümüne zemin hazırlayan bir ortam olduğunu da ortaya koyar. İnternet, ulusal sınırları aşarak görüntü, ses ve metin

dolaşımını mümkün kılar. Ancak bu yalnızca teknik bir kolaylık değil, aynı zamanda bireyleri enformasyon makineleriyle karmaşık bir kültürel ilişkiye sokan bir dönüşümdür. İnternet, temsilin gerçeklik ile olan bağı zayıflatır; özne ve kimlik anlayışını esnekleştirir. McLuhan'ın *uzantı* anlayışının ötesine geçen bu gelişmeler, insan kültürünün yeniden inşasına işaret eder. Poster, bu süreçte post-ulusal, çoklu ve dağınık öznel biçimlerinin potansiyelini araştırmayı önerir (Poster, 2001, s. 126). Ancak bu dönüşüm, kapsayıcı olduğu kadar dışlayıcı dinamikleri de beraberinde getirir. Poster tarafından internetin küreselleştirici etkisini ele alırken onun kapsayıcılığının sınırlı olduğu vurgulanır. İnternet, teknik araçlara erişemeyen, başlangıç maliyetlerini karşılayamayan, modernleşmeyi reddeden ya da fakir toplulukları dışlayarak yeni görünmezlikler ve eşitsizlikler üretmektedir (Poster, 2001, s. 126). Bu bağlamda, internetin yaygınlığı ve kapsayıcılığı, tarihsel olarak basılı yayından bile daha az olabilir.

Dolayısıyla dijital kültürün vaat ettiği özgürleşme ve çoğulluk, ancak erişim olanaklarının eşitlenmesiyle gerçeklik kazanabilir. Buna rağmen, internet büyümekte, daha fazla kullanıcıya ulaşmakta ve farklı medya biçimlerini bünyesine katmaktadır (Poster, 2001, s. 127). Poster, internetin yeni bir evrenselcilik formu sunabileceğini kabul eder, ancak bunu aydınlanmacı bir ilerleme anlatısına bağlamadan, daha esnek, yerel ve küresel bağlantıların birlikte var olduğu yeni bir eklemlenme biçimi olarak görür. Bu bağlamda, internet yalnızca teknik bir ağ değil, toplumsal yeniden yapılanmanın dinamiklerini taşıyan kültürel bir ortamdır (Poster, 2001, ss. 127-128). İnternet'in ulus-devletlerle olan ilişkisi karmaşıktır: Ulus-devletler tarihte hep uluslararası dinamiklerle iç içe olmuşlardır. Bugün küreselleşmenin yaratabileceği tehlikelerin esas kaynağı, ulusötesi şirketler ve finansal güçlerdir; İnternet bu sürecin sadece bir parçasıdır.

Basılı Kültürden Sanal Varlığa: İnternetin Özneleşme Biçimleri Üzerine

Poster, basılı medyanın ulus-devletin oluşumundaki rolünü hatırlatarak, baskının modern özneyle olan ilişkisini açıklar. Baskı, bireyle ulusu birbirine bağlayan bir araç olmuş; özerk, rasyonel ve merkezli özneyi desteklemiştir. Ancak bu özne modeli aynı zamanda kadınları, beyaz olmayanları ve okuryazar olmayanları dışlamıştır (Poster, 2001, ss. 124-125). Poster’a göre, basılı medya modern öznenin eleştirel ve temsil odaklı yapısını desteklemiştir. Ancak radyo, televizyon ve film gibi yayın medyalarının yükselişiyle özne-nesne ilişkisi parçalanmış, özne daha dağınık ve simülasyonla şekillenen bir hale gelmiştir. Yayın medyası, temsilin gerçeklikle bağını zayıflatır; Körfez Savaşı örneğinde olduğu gibi, medya aracılığıyla sunulan olaylar gerçeklikten çok bir gösteriye dönüşür (Poster, 2001, ss. 14-16). Bu durum, medyanın yalnızca bilgi aktaran değil, aynı zamanda kültürel ve politik gerçekliği yeniden üreten bir araç olduğunu gösterir.

Yayın medyasının Foucault’nun anlamıyla bir iktidar teknolojisi olarak işlediğini ve modern özne/nesne ilişkisini dönüştürdüğünü belirten Poster, bu medya ortamında öznelerin, artık merkezi ve bütüncül değil; dağılmış, parçalı ve çoklu biçimlerde kurulduğunu belirtir. Yayın kültürü, hem eski özne figürünü kısmen sürdürür hem de simülakrlar yoluyla yeni, baştan çıkarıcı kültürel nesneler yaratır. İnternet ise bu süreci daha ileri taşır. Bir yandan yayın medyasını kapsar ve dağıtımını hızlandırır; öte yandan çoktan çoğa iletişim, eşzamanlı üretim, değişim ve yeniden dolaşıma olanak sağlayarak özne/nesne ayrımını daha da muğlaklaştırır (Poster, 2001, ss. 16-17). Bu dönüşüm, artık öznelliğin ağ bağlantılı enformasyon makineleri aracılığıyla konumlandığı, klasik özne kavramının yerini sanal, işleyen bir benlik figürüne bıraktığı bir kültürel ortam yaratır. Sonuç, artık dış dünyayı karşısına alarak kavrayan bir özne değil, bir ağ devresi içinde konumlanan, özne-olmayan bir benliktir. Bu dönüşümü

anlamak için Poster, Althusser'in *üst-belirlenim* (*overdetermination*)⁵ kavramını hatırlatmaktadır. Ancak klasik belirlenim modelleri, internetin sunduğu çok katmanlı ve açık potansiyelleri açıklamakta yetersizdir. Bu yüzden Poster *What's the Matter with the Internet?* adlı kitabında *alt-belirlenim* (*underdetermination*) kavramını önermektedir (Poster, 2001, s. 17). Alt belirlenmiş nesneler (örneğin hipermetinler), özneyi açık yönelimlere zorlamaz; bunun yerine yaratıcılığı ve katılımı davet eder. Bu nesneler sabit bir anlam taşımaz, kullanıcı etkileşimiyle şekillenir ve yeniden üretilirler. Özne de bu dijital nesnelerle kurduğu ilişki içinde yeniden tanımlanır. Bu tür nesneler hem geçmiş toplumsal yapılarla ilişkili hem de yeni kültürel yaratımlara açık oldukları için hem belirlenmiş hem belirsizdir (Poster, 2001, s. 17). İnternetteki kültürel nesneler, kullanıcı tarafından dönüştürülüp yeniden yapılandırılabilir; bir görüntü yalnızca izlenmekle kalmaz, düzenlenir, sesle, metinle birleştirilir ve dolaşıma sokulur. Bu durum, sanal nesnelerin sadece teknolojik değil, kültürel olarak da aktif ve katılımcı biçimde kurulduğunu gösterir. Poster, bu dönüşümün yalnızca düşünsel değil, tarihsel olarak özgül olduğunu savunur; sanallaşma bir *enformasyon kipi* olarak, özne ve nesnenin gidecek daha karmaşık, çok katmanlı yapılarda ortaya çıkmasını sağlar (Poster, 2001, s. 18). Böylece yeni medya teknolojilerinin bireyi yalnızca temsil etmediğini, aynı zamanda onu zamansal ve mekânsal olarak yeniden konumlandığı fikri öne çıkar. Poster, yeni medyanın yalnızca içerik üretimini değil, aynı zamanda özneleşme süreçlerini de dönüştürdüğünü savunur. İnternet, kullanıcıyı yalnızca tüketici değil, aynı zamanda gönderici, üretici ve yazar konumuna getirir (Poster, 2010, s. 49). Ancak bu dönüşüm tüm dünyada aynı şekilde yaşanmaz: Çin gibi bazı devletler interneti sansürleyerek kontrol etmeye çalışırken, Batı merkezli teknoloji ve medya şirketleri dijital kültürü ticarileştirir. Öte yandan bazı bireyler,

5 *Üstbelirlenim*, bir toplumsal oluşumun parçasının, ait olduğu bütünlüğün diğer unsurlarıyla karşılıklı etkileşim sonucunda belirlendiğini vurgular; bu, toplumsal belirleyiciliğin tek bir nedene indirgenemeyeceğini, öte yandan pek çok etkenin karmaşık ve çok yönlü ilişkiler içinde ortaya çıktığını göstermektedir (Marshall, 2005, ss. 19, 780).

dijital sanat, oyunlar ve *peer- to- peer* (eşler- arası)⁶ içerik üretimi gibi pratiklerle yeni olanaklar yaratmaktadır (Poster, 2010, s. 49). Bu çerçevede, Poster medya teknolojilerinin özneleşme süreçlerine etkisini kavrarken, teknolojik determinizme kapılmaktan kaçınmaya özen gösterir. İnsan ve makine artık ayrılmaz biçimde bağlıdır der ve bu ilişkinin kültür sosyolojisinin merkezine alınması gerektiğini savunur (Poster, 2010, s. 50). Bu noktada daktilo, baskı makinesi, telgraf, telefon, film, radyo, televizyon ve internet gibi enformasyon makinelerinin özne inşasında aynı şekilde mi işlev gördüğü sorusu belirleyici hâle gelir.

Poster, interneti, özne ve kimliğin geleneksel yapılandırmalarının dışında işleyen, belirsiz ama etkili bir kültürel nesne olarak ele alır. İnternetin diğer medya biçimlerinden farkı, maddi ve söylemsel olarak daha az belirgin, daha esnek ve konumlandırılması zor bir yapıya sahip olmasıdır. Basım teknolojileri, modern özneyi, rasyonel, özerk bireyi, oluşturan kültürel koşulları desteklemiştir. Bu medya, bireyin eleştirel düşünmesini teşvik eden sabit, sessiz ve bireysel okuma deneyimleriyle şekillenmiştir. Oysa İnternetin doğası, bu özne tipini sarsmakta ve farklı öznellik biçimlerine kapı aralamaktadır (Poster, 2001, ss. 13-14). Sanal ortamlarda nesneler, kimlikler ve beden farklı biçimlerde kurulur; cinsiyet ve etnisite gibi kategoriler, diğer toplumsal mekânlardakinden hem farklı hem de benzer şekillerde yeniden biçimlenir. Ancak Poster, internetin hızla değişen yapısı nedeniyle bu tür çözümlemelerin her zaman geçici ve varsayımsal olarak ele alınması *gerektiğini* vurgular (Poster, 2001, s. 19).

İnternetin teknik altyapısındaki dönüşümler, metnin baskınlığını azaltırken görsel ve işitsel içerikleri öne çıkarır; ticari işlevler artarken oyun ve pornografi gibi alanlar da yaygınlığını sürdürür. Ağ altyapıları, donanım üreticileri ve medya holdingleri arasındaki rekabet yoğunlaşırken, bilgisayar, televizyon ve telefon teknolojileri giderek

6 *Peer-to-peer*, kullanıcıların aracasız biçimde dosya, müzik, video ve belge aktarımını vurgulayan bir kavramdır. Örneğin BitTorrent veya benzeri P2P protokolleriyle bir film veya müzik dosyasını doğrudan indirmek bu modele girer.

bütünleşmektedir. Bu nedenle yeni medya araştırmacılarının teorik iddialarında ölçülü olmaları gerekir. Poster'ın çalışması, Heidegger, Foucault, Derrida, Baudrillard gibi çeşitli düşünürlerden ve feminist kuramdan yararlanarak internetin kültürel, politik ve toplumsal boyutlarını çözümlemeyi hedefler (Poster, 2001, ss. 19-20). Yeni medyanın modern toplumsal hiyerarşileri dönüştürme ve kültürel pratiğe yeni yönler kazandırma potansiyelini vurgulayan Poster, mevcut kurumların medya üzerindeki egemenliği kabul edilse de eleştirinin yalnızca bu tehlikeye odaklanmasının yeni politik olanakları tıkayabileceği uyarısında bulunur (Poster, 2001, ss. 18-20). Böylece Poster'ın, iyimser olmamakla birlikte, eleştirel teorisinin bu açık çerçeveyi koruması gerektiğini savunduğu noktada, dijital kültürün taşıdığı çelişkili potansiyellere rağmen yeni politik, etik ve kültürel olanakların araştırılmasının önemine işaret ettiği görülür.

Poster, internetin özne oluşumuna dair sunduğu yapının klasik özgürlük/determinizm ya da etkin/edilgen karşıtlıklarının ötesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. İnternette bireyler, kimliklerini tekil bilinç eylemleriyle değil, sürekli ve karşılıklı söylemsel ilişkiler aracılığıyla inşa etmektedir (Poster, 2001, s. 184). Bu süreç, sabit bir özneye dayanmadığı için liberal ya da Marksist özgürlük tanımlarıyla uyuzmaz. Ancak söylem eylemlerinin çok yönlü yapısı ve geleneksel yüz yüze iletişimdeki cinsiyet ve etnisite izlerinden görece bağımsızlığı sayesinde, özne kuruluşu açısından bir demokratikleşme imkânı doğmaktadır. Poster'a göre internetin büyümesi, konuşma ve kültürel üretim gibi pratikleri tüm katılımcıların erişimine açması ve böylece kültürel üretim aygıtlarını radikal biçimde merkezsizleştirmesidir (Poster, 2001, s. 184).

Poster, elektronik ortamda bireyin varoluşunun klasik anlamda otantik olamayacağını belirtir. Elektronik kafelerde beden yoktur; kimlik ise tasarlanarak üretilir. Bu ortamda birey ne tamamen gerçek ne de yapaydır; kendilik, açılma ve gizlenme arasında dalgalanır. Poster'a göre, bu durum makinesel bir taleptir: İnsan, hiçbir zaman kendisinin sabit bir versiyonu değildir ve teknoloji bu heterojenliği ortaya koyar

(Poster, 2001, ss. 37-38). Siber-uzamdaki insan-makine etkileşimi, insanlığı kendi çokluğuyla yüzleştirir. Son olarak, Poster bu süreci gotik bir aşk hikâyesine benzetir: İnsan, her zaman kendisinden farklı olan sibernetik bir canavarla yaşamaktadır ve bu, henüz başlangıçtır; internetin gelişimi daha yeni başlamıştır. Bu ontolojik kırılma, yalnızca bireyin kendilik deneyimini değil, siyasal sistemler içindeki yerini de yeniden biçimlendirir. Bu bağlamda Poster, internetin yalnızca bireysel öznelliği değil, siyasal yapıları da dönüştürdüğünü savunur. İnternetin yalnızca bireysel öznelliği değil, siyasal yapıları da etkilediğini savunan Poster, bu dönüşümün hem olanaklar hem de sınırlar taşıdığını vurgular. Özellikle *elektronik çağrılma* (*electronic interpellation*) kavramıyla, bireyin dijital veritabanları aracılığıyla nasıl çağrıldığını ve bu çağrı üzerinden özne olarak konumlandığını açıklar (Poster, 2001, s. 176). Bunun yanında Poster'ın insan-makine (*humachine*) kavramı, insan-makine karışımlarını açıklamak için geliştirilmiş kuramsal bir yaklaşımdır. İnsan-makine arayüzü, özne-nesne ayrımını belirsizleştirir ve bu yapı, dijital çağın öznellik biçimlerinin temelini oluşturur (Lodders, 2008). Poster'a göre politik öznellik artık yalnızca biyolojik bir özneye değil, teknolojiyle bütünleşmiş dijital öznellik biçimlerine de aittir. Bu bağlamda, ağın mimarisi ve merkezsiz doğası sayesinde ulus-devletin denetiminden çıkmış bir kamusal alan gelişmekte ve *netizen* kavramı etrafında yeni bir siyasal form şekillenmektedir (Lodders, 2008, s. 279).

İnternetin post-ulusal kimlikleri teşvik eden yapısı, sınırları aşan yeni öznellik biçimlerine alan açarken, eşitsiz altyapı koşulları ve dijital bölünme gibi sorunlar nedeniyle bu dönüşüm sınırlı kalabilir (Poster, 2001, ss. 126-128). Ancak yine de internet, klasik siyasal otorite biçimlerini sorgulayan yeni bir demokratikleşme imkânı barındırır. Bu noktada Poster'ın tartışmaya açtığı bir diğer kavram *siber-demokrasidir*. Hipermetin gibi yapılar okuyucuyu yazara dönüştürerek, uzmanlık ve merkezi otoriteyi sarsar. Bu süreç, yalnızca akademik bilgiyi değil, siyasal temsil biçimlerini de yeniden kurma potansiyeli taşır (Poster, 2001, ss. 187-188). İnternetin merkeziyetsizleştirici etkisine dikkat çeken çeken Poster'ın vurguladığı üzere iletişim teknolojileri kendiliğinden demokrasi üretmez

çünkü bu teknolojilerin demokratikleşme yaratabilmesi, ancak mevcut güç ilişkilerinin dönüşümüyle mümkündür (Murphy, 2003, s. 520). Yine de internetin kamusal alanı merkezsizleştirme ve siyaseti daha kapsayıcı hale getirme potansiyelini taşıdığını kabul eder. Poster'a göre modern özne figürünün yerini alan çoklu, hibrit ve sibernetik özne, artık klasik temsiliyet biçimleriyle kavranamaz. Bu değişim yalnızca bireysel kimlik düzeyinde değil; toplumsal ve siyasal temsiliyet alanlarında da etkisini gösterir. Elektronik çağırmayla şekillenen bu yeni özne hem devletin hem piyasanın gözetiminden etkilenir, ancak bu etki sabit bir yönlendirme değil, sürekli bir yeniden konumlandırma (Poster, 1996, ss. 190-191).

Poster, dijital çağda özgürleşmenin artık içsel bir mahremiyet alanında değil, dijital söylemlerdeki çatlaklarda aranması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, postmodern özneliliğin direniş stratejileri de dönüşmektedir. Sabit kimliklerin yerini alan dağınık kimlik yapıları, yeni kolektiflik ve dayanışma biçimlerine alan açabilir. *Enformasyon kipi*nin ortaya çıkardığı teknolojik ve söylemsel düzen, modernitenin rasyonel, özerk öznesi yerine çoklu ve kırılğan öznelilik biçimlerini yerleştirir (Poster, 1996, s. 191). Direniş ve politik failliliğin bu yeni düzenle uyumlu olarak yeniden düşünülmesi gereklidir.

Sonuç olarak Poster, birey, kimlik, benlik ve özne gibi kavramların birbirinden ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Modernitenin rasyonel öznesi yerini, parçalı, değişken ve söylem içinde müzakere edilen bir kimliğe bırakır (Poster, 2001, ss. 6-9). İnternet, mekân, zaman, beden, zihin ve nesne gibi temel kavramları dönüştürerek bireyin deneyim dünyasını baştan şekillendirir (Poster, 2001, ss. 5-6).

Dijital Dönüşümde *Enformasyon Kipi* (Mode Of Information)

Poster, geleceğe dair umutlu ama temkinli bir perspektif geliştirir: İnternetin yarattığı yeni dijital alanlar, gezegensel ilişkiler, göçebe kültürler ve çoklu kimliklerin oluşumu için bir zemin sunabilir. Ancak bu dönüşüm,

belirsizliklerle doludur. Sonuçta bu yeni tekno-kültürler, insan-makine etkileşiminin yeni biçimlerini doğuracaktır (Poster, 2001, s. 128). Poster'ın internetin kültürel ve siyasal boyutlarını tartıştığı bu çerçeve, onun birey ve özne anlayışındaki dönüşümle doğrudan ilişkilidir. Bu noktada internetin birey üzerindeki etkilerini anlamak için Poster'ın geliştirdiği en önemli kavramlardan biri *enformasyon kipi*dir (*mode of information*). *Enformasyon kipi* kavramı, Poster'ın 1989 tarihli *The Mode of Information* başlıklı çalışmasında temellendirilmiştir (Poster, 1996, ss. 176-177). Bu kavram, sanayi toplumunun yerini enformasyon toplumuna bırakmasıyla birlikte bireyin kimlik ve konumlandırılma biçimlerinde köklü bir dönüşüm yaşandığını ifade etmektedir. Poster'a göre, sanayi toplumunda bireyler kurumlar tarafından temsil edilerek şekillendirilirken, bilgi toplumunda bireyler elektronik bilgi sistemleri aracılığıyla söylemsel olarak çağrılır ve sürekli yeniden konumlandırılır (Poster, 2001, s. 18). Bu kavram, klasik bilgi üretiminden farklı olarak ağ-temelli, etkileşimli ve söylemsel bir bilgi rejimini tanımlar. Bu rejimde özne artık sabit bir bilinç ya da birey değil; sürekli olarak dijital söylemlerle çağrılan, yeniden konumlanan bir yapı halini alır. Bu mod, öznelerin ve nesnelerin giderek daha fazla zaman/mekân, zihin/beden, insan/makine sınırlarında sanal yapılandırılmalar içinde belirir hâle gelmelerini ifade eder. Bunlar amorf değil, karmaşık ve belirsiz takımyıldızlardır. Bu bağlamda Poster tarafından şu sorular yöneltilir: E-posta, veritabanları, IRC, Web sayfaları gibi ortamlarda nesneler nasıl vardır? Cinsiyet ve etnik kimlik bu yerlerde nasıl kurulur? Bunlar televizyon ya da gündelik mekânsal karşılaşmalardan nasıl farklıdır? (Poster, 2001, ss. 18-19). Poster'a göre bu sorular çerçevesinde, İnternet modern özne figürünün ötesinde işleyen bir yapı olarak analiz edilebilir. Ancak bu analiz, internetin yalnızca bireyi dönüştüren bir mecra olmanın ötesinde, toplumsal yapıları yeniden şekillendiren bir ortam olarak değerlendirilmesini de gerekli kılar (Poster, 2001, s. 19). Örneğin, daha önce erkek egemen olduğu düşünülen Net'te 1998 itibarıyla kadın kullanıcılar sayıca öne geçmiştir. Ayrıca ağ yapısı, teknolojik altyapı (ör. kablo modemler, fiber optik), metnin yerini görsel-işitsel içeriklerin alması gibi dönüşümler de sürekli-dur.

Öte yandan, Poster'ın Foucault yorumunda daha sistematik bir eleştirel kurgu inşa ettiği görülür. *Foucault, Marxism and History* adlı çalışmasında Poster, Foucault'nun analizlerini klasik Batı Marksizmiyle karşılaştırarak, onun Batı Marksistlerinin çalışmalarını başka yollarla sürdürdüğünü savunur (Stuhr, 1987, s. 154). Bu iddia, Poster'ın postyapısalcı söylem analizini tarihsel materyalizmin epistemolojik sınırlarını aşmak üzere nasıl yeniden yapılandırıldığını ortaya koyar. Poster'a göre, Foucault'nun tarih anlayışı, Hegelci ya da Marksçı yaklaşımlarda olduğu gibi aklın ya da üretim güçlerinin doğrusal ve erekli ilerleyişine değil; söylemin yerel, kesintili ve iktidar ilişkileriyle örülü tarihsel inşasına dayanır (Stuhr, 1987, s. 155). Bu yaklaşım, özneleşmenin ideolojik değil, söylemsel olarak kurulduğunu ve bu sürecin bilgi teknolojileriyle iç içe geçtiğini gösterir. Postmodern çağda öznellik ve iktidar ilişkilerinin dijital iletişim teknolojileriyle nasıl dönüştüğünü açıklamak için kullanılan bir kavram olan *enformasyon kipi*, Poster'a göre iletişim teknolojilerinin bireyleri yapılandırma biçiminde radikal bir dönüşüme işaret eder (Poster, 1996, ss. 175-177). Böylece sabit, özerk ve merkezli bir özne anlayışı yerine, dağınık, çoklu ve ağ bağlantılı bir özne modeli ortaya çıkar. Bu yapıların başında veri tabanları gelir. Poster'a göre veri tabanları, Foucault'nun söylem anlayışıyla uyumlu olarak bireyleri söylemsel yollarla kurar (Poster, 1996, s. 177). Veri tabanları, *enformasyon kipinin* tipik araçlarıdır. Foucault'nun *söylem* kavramıyla paralel olarak, bu dijital sistemler bireyleri tanımlar, kategorize eder ve böylece özneleri biçimlendirir. Bu, klasik özne anlayışından farklı olarak çoklu, dağınık ve sabitlenmemiş öznellik biçimleri üretir (Poster, 1996, ss. 176-177). Veri tabanlarının yalnızca ekonomik veya politik kontrol araçları olmadığını, aynı zamanda kültürel söylemler aracılığıyla bireyin öznelliğini de şekillendirdiğini göz önüne alan yaklaşımlar, Marksist ve liberal eleştiriler (örneğin gizlilik kaygıları) açısından eksik kalır. Çünkü bu eleştiriler, bireyi değişmeyen, sabit bir bilinç noktası olarak varsayar (Poster, 1996, ss. 177-178). Başka bir deyişle bu yaklaşımlar, bireyi tarihsel ve toplumsal bağlamdan bağımsız, değişime kapalı tek bir ben olarak ele alır. Halbuki veri tabanları ve dijital altyapılar içinde özne, farklı roller ve etkileşimler aracılığıyla devamlı olarak yeniden kurgulanır; kimlikler çok katmanlıdır ve zaman, mekân

ile teknoloji içinde evrilir. Böylece özneliliği sabit bir bilinç noktası olarak kabul etmek, toplumsal deneyimlerin, teknolojik etkilerin ve kültürel pratiklerin bu devamlı dönüşümünü dikkate almamak anlamına gelir.

Poster, *The Mode of Information* adlı çalışmasında, dijital çağın iletişim biçimlerinin yalnızca teknik değil, aynı zamanda kültürel ve siyasal anlamda da dönüşümsel bir potansiyele sahip olduğunu ileri sürer. Poster'a göre, modern toplum artık *üretim tarzı (mode of production)* kavramıyla yeterince açıklanamaz hâle gelmiştir; bunun yerine, elektronik olarak aracılık edilen söylemler bağlamında şekillenen yeni bir toplumsal düzenin kavranabilmesi için *enformasyon kipi (mode of information)* kavramı gereklidir (Stuhr, 1987, ss. 150-151; Poster, 1990, s. 5). Bu kavram, Marx'ın *üretim tarzı* kuramına bilinçli bir göndermeyle formüle edilmiştir. Marx, *Alman İdeolojisi* ve başka metinlerinde üretim tarzını iki biçimde kullanır: İlki, üretim araçları ile üretim ilişkilerinin farklı bileşimlerine dayanarak tarihi dönemlere ayıran bir kategori olarak; ikincisi ise, Althusser'in ifadesiyle, kapitalist toplumda ekonomik etkinliği son kertede belirleyici olan bir metafor olarak. Poster da benzer bir şekilde, *enformasyon kipi* kavramı aracılığıyla tarihi bu kez simgesel değişim biçimlerindeki farklılıklar üzerinden dönemlere ayırmayı ve çağdaş kültürün bilgiye fetişistik bir önem atfettiğini ifade etmeyi amaçlar (Poster, 1990, ss. 5-6). Poster'ın bu kuramsal müdahalesi, postyapısalcı düşünceyle derinlemesine bir etkileşim içerisindedir. Nitekim *The Mode of Information* adlı çalışmasında medya, veri tabanları, devlet gözetimi ve bilimsel söylem gibi dört iletişim alanını Baudrillard, Foucault, Derrida ve Lyotard gibi düşünürlerle ilişkilendirerek çözümler. Poster'ın amacı, bu sektörlerde işleyen kendi kendine referans veren dilsel mekanizmaları açığa çıkarmaktır (Stivale, 1991, s. 269). Bu bağlamda, TV reklamlarını Baudrillard, veri tabanlarını Foucault, elektronik yazımı Derrida ve bilimsel söylemi Lyotard üzerinden analiz eder. Poster, bu medya ortamlarında işleyen elektronik dilin ne yazıya ne de konuşmaya indirgenemeyeceğini savunur. Bu dil, onun deyimiyle "her yerde ve hiçbir yerde, her zaman ve asladır" (Poster, 1990, s. 85); yani hem maddi hem de maddi olmayan bir yapıya sahiptir.

Böylece Poster, temsil ve anlamlandırma merkezli Aydınlanma söylemini sorgulayarak geleneksel iletişim kuramlarının ötesine geçer.

Enformasyon kipi'nin farklı örnekleri üzerine yürüttüğü analizlerde Poster, izleyicinin ya da kullanıcının konumunun nasıl dönüşüme uğradığını da tartışır. Örneğin Poster, Baudrillard'ın hipergerçeklik kuramına ilişkin değerlendirmesinde, *enformasyon* kipi'nin izleyiciyi hem özne hem nesne olarak merkezsizleştirdiğini ifade eder. Ancak bu içgörünün eleştirel potansiyelinin ne olduğu konusunda belirsizlikler bulunduğu da Stivale tarafından vurgulanır (Stivale, 1991, s. 270). Poster'ın *enformasyon* kipi kavramı çerçevesinde ele aldığı bir diğer önemli nokta ise, dijital iletişim biçimlerinin özne üzerindeki etkisidir. Özellikle elektronik mesaj servisleri ve bilgisayar destekli konferans uygulamaları gibi yeni yazılı iletişim ortamları, öznenin konumunu yalnızca teorik düzeyde değil, gündelik iletişim pratiklerinde de dönüştürmektedir. Elektronik mesaj servisleri ve bilgisayar destekli konferans uygulamaları, kelime işlemcilerden farklı olarak konuşmaya dayalı iletişimin yerini dijital yazıya bırakır. Bu dijital iletişim biçimleri, daha önce yalnızca yüz yüze etkileşim, posta ya da telefon aracılığıyla mümkün olan iletişim alanlarını yazılı ortama taşır. Poster'ın ifade ettiği üzere bu bilgisayarlaştırılmış yazı biçimleri, özne üzerinde çeşitli etkiler yaratır (Poster, 1990, s. 116). Öncelikle, kimliğin farklı biçimlerde kurulmasına olanak tanıyarak bireyin kendi kimliğiyle oynamasına imkân sağlar. Ayrıca, cinsiyet göstergelerinin ortadan kalkmasıyla birlikte iletişim, cinsiyetten arındırılmış bir biçim kazanır. Bununla birlikte, mevcut ilişkisel hiyerarşiler sarsılır ve iletişim, daha önce önemsiz kabul edilen ölçütler doğrultusunda yeniden yapılandırılır. Tüm bunların ötesinde, özne hem zamansal hem de mekânsal olarak yerinden edilir ve bu yerinden edilme, özneyi dağıtarak çoklu biçimlerde yeniden kurar.

Mark Poster'ın Enformasyon Kipi Kavramında Beden, Arzu ve Medya İlişkisi

Data Made Flesh başlıklı kitap, Mark Poster'ın 1970'lerin sonlarında geliştirdiği *enformasyon kipi* kavramına dayanarak, bilgi teknolojilerinin kültürel ve bedensel etkilerini inceleyen materyalist bilgi çalışmaları alanına katkı sunmaktadır (Thurtle & Mitchell, 2004, s. 2). Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih* adlı eserinde, tarihçileri modern bilgi teknolojilerinin faillik, egemenlik ve öznellik gibi temel tarihsel kategorileri nasıl dönüştürdüğünü düşünmeye davet eder (Thurtle & Mitchell, 2004, s. 14). Bu projeyi *Data Made Flesh*'te de sürdüren Poster, "Bilgi ve Makineleri Arzulamak" başlıklı çalışmasında, kültürel medya ile bedenin psikanalitik kavramları (özdeşleşme, nesne seçimi gibi) arasındaki ilişkiyi inceler (Thurtle & Mitchell, 2004, ss. 14-15). Poster'ın *enformasyon kipi* kavramı, yalnızca özneyi değil, aynı zamanda bedeni ve arzuyu da dönüştüren bir çerçeve sunar. Burada medyanın psikanalizle ilişkisini sorgular ve Freud'un özdeşleşme modellerinin medya çağında geçerliliğini tartışır. Poster'a göre, modern teknolojiler çocukların bedensel deneyimlerini ve arzu yapılarını dönüştürerek sabit kimlik kategorilerini yetersiz hale getirir (Poster, 2004, s. 87-88). Başka bir deyişle bedenin tarih boyunca yalnızca biyolojik bir gerçeklik olarak değil, aynı zamanda kültürel, söylemsel ve arzuya dayalı bir yapı olarak inşa edildiği vurgulanır. Yeni teknolojilerle birlikte bu yapı dramatik biçimde dönüşmektedir. Dijital teknolojiler, bedeni mekânsal, zamansal ve arzulamsal olarak yeniden şekillendirirken, beden artık yalnızca bir doğa nesnesi değil, enformasyon makineleriyle iç içe geçmiş çok boyutlu bir kültürel alan hâline gelir.

Poster'ın ifade ettiği üzere *fin-de-siècle* Viyana'sının medya ortamına görece kapalı yapısı, ebeveynlerin çocukların ev içi deneyimlerini kontrol etmelerine olanak tanırken, yirmi birinci yüzyılın başındaki bilgi toplumlarında bu tür bir kontrol neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Poster, televizyon ve internet gibi ev merkezli iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, *kimlik belirleme* gibi sabit kategorilerin yetersiz kaldığını ve bunun yerine *dahil olma* gibi daha akışkan, ilişkisel kavramlara ihtiyaç

duyulduğunu ileri sürmektedir (Thurtle & Mitchell, 2004, s. 15). Bu tespit, *enformasyon* kipinin yalnızca teknik bir yenilik değil, aynı zamanda öznel-liği ve toplumsal ilişkileri yeniden yapılandıran kültürel bir dönüşüm biçimi olarak değerlendirilmesini mümkün kılar. Enformasyon makineleri, bireyleri yalnızca bilgiye erişen pasif varlıklar olarak değil, aynı zamanda bu makinelerle birlikte işleyen ve dönüşen özneler olarak konumlandırılır. Özellikle çocuklar, dijital arayüzlerle girdikleri etkileşimlerde, klasik özdeşleşme süreçlerinden farklı olarak makinelerle bütünleşen, parçalı ve çok katmanlı özne biçimleri geliştirirler. Poster'ın belirttiği gibi maki-nesel talepler, öznenin içsel bütünlüğünü varsayan modern anlayıştan saparak, teknolojik ortamlarda oluşan ve sürekli değişen arzusal konum-lara işaret eder (Poster, 2010, ss. 90-93). Çocuklar yalnızca biyolojik ya da ailevi değil, aynı zamanda makineyle bütünleşmiş özne konumları üretirler. Bu bağlamda beden, sadece doğal bir varlık değil, dijital ara-yüzlerle iç içe geçmiş çok boyutlu bir kültürel yapı haline gelir.

Poster, bedenin psikanalitik teoriyle nasıl tanımlandığını tartışmak için Freud'un beden anlayışına döner. Freud'a göre beden, belirli aşamalarda haz bölgeleriyle ilişkilidir (oral, anal, genital) ve çocuğun özdeşleşme ve nesne seçimi yoluyla cinsiyet kimliği gelişir. Ancak bu model hem hete-ronormatif hem de Avrupa merkezci bir perspektife dayanır. Freud'un Oedipus merkezli beden teorisi, farklı kültürleri ve alternatif arzu biçim-lerini dışlar (Poster, 2004, ss. 88-90). Televizyon karakterleri, bilgisayar arayüzleri ve hatta *Teletubbies* gibi medya ürünleri, çocukların benliğini klasik Oedipal yapı dışında şekillendiren yeni araçlara dönüşür (Poster, 2004, s. 98-100). Poster, Judith Butler'ın psikanaliz eleştirisinden yola çıkarak, özdeşleşmenin hiçbir zaman tam gerçekleşmediğini, her zaman yeniden yazılan ve kültürel olarak şekillenen bir süreç olduğunu belir-tir. Ona göre, özdeşleşme hem gerçek hem hayali yönler taşır; Freud'un sunduğu model tarihsel bağlamlara göre yeniden değerlendirilmeli ve çağdaş teknik koşullarda yeniden düşünülmelidir (Poster, 2004, ss. 90-93).

Poster, Lacan'ın ayna evresi kavramını tartışırken, televizyon ve bilgi-sayar ekranlarının çocuklar için sıradan aynalardan çok daha karmaşık

olduğunu söyler. Ekranlar, çocuğun hem fiziksel hem de arzu düzeyinde içine katıldığı sibernetik arayüzlerdir. Televizyon karakterleriyle özdeşleşme, yeni bir beden ve arzu biçimi yaratır (Poster, 2004, ss. 97-98). Bunun yanında Poster, *Teletubbies* örneğini ele alır. Bu televizyon programı, bir yağındaki çocuklara yönelik olup, yetişkin figürlerin tamamen yokluğuyla dikkat çeker. Program, çocuklara bir medya evreni sunarak onların bedenlerini ve arzularını Oedipal üçgen dışında şekillendirir. *Teletubbies* karakterlerinin midelerindeki ekranlar, çocuğun bedenini bilgi teknolojisiyle doğrudan kaynaştırır. Bu, klasik özdeşleşme yollarının ötesinde, çocuğun benliğini makineyle bütünleştiren bir medya fantezisi yaratır. Programın pedagojik değeri sorgulansa da Poster için esas önemli olan, burada bedensel arzu ve özne oluşumunun bilgi teknolojileriyle yeniden yapılandırılmasıdır (Poster, 2004, ss. 98-100). Poster'a göre, enformasyon makineleri yalnızca ebeveynlerin otoritesini zayıflatmakla kalmaz, aynı zamanda çocukların arzu yapılarını da dönüştürür. Bugünün çocukları yalnızca Oedipal yapı içinde değil, aynı zamanda medya aracılığıyla kurulmuş sanal topluluklar, imgeler ve makinelerle özdeşleşerek kimlik kazanırlar. Dolayısıyla moderniteye özgü özne modelinin yerini, parçalanmış, hibrit, çoklu ve sibernetik bir özne alır (Poster, 2004, s. 100). Freud'un döneminde çocuklar, aile tarafından denetlenen kültürel nesnelerle etkileşim kurarken, artık enformasyon makineleri ev içine nüfuz etmiş, çocukların medya yoluyla edindikleri kültürel deneyimleri çoğaltmıştır. Jeffrey örneğinde olduğu gibi, internet marjinal kimlikler için alternatif özneleşme alanları sunar (Poster, 2004, ss. 93-97). Güneyli muhafazakâr bir kasabada yaşayan eşcinsel bir genç olan Jeffrey, kendi cinsel yönelimine ilişkin kabulü çevresinden görememiştir (Poster, 2004, ss. 96-97). Ancak internet sayesinde kendi gibi hisseden gençlerle bağlantı kurabilmiş, böylece varoluşunu sürdürmek için sanal bir sığınak bulmuştur. Bu örnek, medyanın genç bireyler için alternatif kimlik alanları ve topluluklar oluşturduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır.

Veritabanı ve Gözetim Üzerinden Dijital Özneleşme

Yirminci yüzyılın sonları, teknoloji, siyaset ve kültür alanlarında büyük ölçekli dönüşümlere sahne olmuştur. Özellikle güçlü bilgisayarların devlet ve özel sektör tarafından kullanılmasıyla bilgi işleme kapasitesi artmış, bu da gözetimi merkezi bir mesele haline getirmiştir. Devlet güvenlik ve eşitlik adına bireyleri izlerken, şirketler kişisel verileri ekonomik metaya dönüştürmektedir. Artık gözetim yalnızca devletten değil, piyasa aktörlerinden de kaynaklanmakta; bireyler ise mahremiyet kaybı gütmektedir. Bu kapsamlı dönüşüm bağlamında, Lyon ve Zureik'in (1996, s. vii) belirttiği üzere Mark Poster gözetim olgusunu yalnızca devlet temelli bir kontrol mekanizması olarak değil, aynı zamanda dijital teknolojiler aracılığıyla işleyen kültürel ve söylemsel bir yapı olarak değerlendirebilir.

Poster *elektronik çağırma (electronic interpellation)* kavramını ilk olarak 1996 tarihli "Database as Discourse; or Electronic Interpellations" başlıklı makalesinde ortaya koymuştur (Poster, 1996, ss. 176-177). Bu kavramla Poster, Althusser'in ideolojik *çağırma (interpellation)* modelini dijital veri tabanları bağlamında yeniden yorumlar. Ona göre bireyler artık devlet ya da ideolojik aygıtlar tarafından değil, bilgisayarlı veri tabanları aracılığıyla dijital olarak çağrılmakta ve belirli kimlik pozisyonlarına yerleştirilmektedir. Bu süreçte bireyler veri tabanları tarafından belirli toplumsal kimliklere çağrılır; ancak bu çağrılma hiçbir zaman sabit değildir, kaygandır ve sürekli yeniden yapılandırılabilir niteliktedir. Ancak bu çağrılma her zaman eksik, kaygan ve yeniden yapılandırılabilir olduğu için modern özne modeli geçerliliğini yitirir. Poster, bu durumu açıklamak için *süperpanoptikon (superpanopticon)* kavramını geliştirir (Poster, 1996, s. 190). Foucault'nun panoptikonundan esinlenen bu kavram, dijital gözetimin merkezi olmayan, dağılmış ve gönüllü yapısını tanımlar. Birey hem gözetleyen hem de gözetlenen olur (Poster, 2001, s. 86). Başka bir deyişle bu kavram, klasik panoptik gözetim modelinden farklı olarak bireyin yalnızca gözlemlenmediğini, aynı zamanda çeşitli elektronik sistemler aracılığıyla dağınık kimlik parçalarına ayrıldığını ve bu parçalar

üzerinden yönetildiğini öne sürer. *Süperpanoptikon*, bireyin farkında olmandan birden fazla söylemsel pozisyonda nesneleştirilmesiyle işler ve bu yönüyle klasik gözetim sistemlerinden çok daha yaygın, içkin ve merkezi olmayan bir kontrol biçimini temsil eder.

Poster, iktidar ilişkilerini anlamada medyanın özel bir konumda olduğunu savunur. Gilles Deleuze'ün "Postscript on the Societies of Control"⁷ (Denetim Toplulukları Konusunda Bir Ek) metninden yola çıkarak, disiplin toplumlarının yerini kontrol toplumlarının aldığı fikrini tartışır. Deleuze, kapalı kurumların yerini açık, sürekli ve akışkan denetim biçimlerinin aldığını savunsa da Poster, bu geçişin tarihsel süreklilikleri yeterince hesaba katmadığını belirtir (Poster, 2011, ss. xxi-xxii). Örneğin, ABD'deki hapisane sistemleri disiplinsel yapıların hâlen etkili olduğunu göstermektedir. Michael Hardt'ın kontrol toplumlarını *pürüzsüz yüzeyler* üzerinden açıklama girişimi de benzer şekilde tartışmaya açıktır. Hardt, medyanın bu yeni sistemde artık bir iktidar aracı olmadığını savunsa da Poster, medyanın hâlâ güçlü bir özneleştirme mekanizması olduğunu vurgular (Poster, 2011, s. xxiii). Televizyon, basın ve internet, bireyleri mekânsal sınırlamalara gerek kalmadan kimliklere, rollere ve davranışlara yönlendirir. Bu durum, Poster'ın *süperpanoptikon* olarak tanımladığı yeni bir denetim biçiminin ortaya çıktığını gösterir (Poster, 2011, s. xxiv).

Poster *Computer, Surveillance and Privacy* kitabının *Database as Discourse; or Electronic Interpellations* bölümünde, bilgisayarlı veritabanlarını Foucault'nun söylem anlayışıyla ilişkilendirerek, bu teknolojilerin öznelere doğrudan değil, söylemsel yollarla, dil aracılığıyla kurduğunu savunur. Mevcut Marksist ve liberal yaklaşımlar, veri tabanlarını ya kapitalistlerin kontrol aracı (Schiller, Luke) ya da devletin gizliliği tehdit eden yapısı (Burnham, Rule) olarak görür; ancak Poster'a göre bu yaklaşımlar veri tabanlarının kültürel ve söylemsel etkilerini göz ardı eder (Poster, 1996, ss. 175-176).

7 Bknz. Deleuze, Gilles. "Postscript on the Societies of Control." *October* 59 (Winter 1992): 3-7.

Veritabanları maddi değil, sembolik-dilsel yapılardır; bu nedenle onların analizinde postyapısalcı dil ve özne kuramı önemlidir. Bu kurama göre:

Özne daima dil aracılığıyla kurulur, kültürel anlam kazanır.

Bu kurulum *çağırılma* (*interpellation*) biçimini alır.

Özne konumu hiçbir zaman sabit değildir; çoklu, parçalı ve direnişe açıktır (Poster, 1996, ss. 176-177).

Poster, veri tabanlarının sadece kontrol aracı olarak değil, öznenin kültürel-söylemsel inşasına katkıda bulunan yapılar olarak da ele alınması gerektiğini vurgular. Özellikle *çağırılma* pratiğiyle birey, veri tabanı tarafından belirli toplumsal konumlara yerleştirilir. Ancak bu yerleştirme her zaman eksik ve yeniden yapılandırılabilir niteliktedir. Jean-François Lyotard, veri tabanlarına evrensel erişimi önererek bilgiye dayalı bir özgürleşme politikasını savunur (Poster, 1996, s. 189). Bu öneri, bilgiyi demokratikleştirmeyi hedeflese de Poster'a göre yetersizdir, çünkü bu yaklaşım veri tabanlarının özneleri söylemsel olarak nasıl kurduğunu göz ardı eder. Lyotard, veri tabanlarının gücünü bireyin geri kazanabileceğini varsayarken, Poster veri tabanlarının merkezsiz, çoklu ve dağınık özne biçimleri yarattığını savunur (Poster, 1996, s. 190). Bu özne biçimi artık modern, içselleştirilmiş birey modeliyle uyumlu değildir, çünkü veri tabanları bireyleri farkında olmadan farklı kimliklerde üretir. Poster bu durumu *siiperpanoptikon* kavramıyla açıklar: bu sistem gözetimin ötesinde, özneliliğin dağınık bir biçimde kurulmasıdır. Bu nedenle, klasik anlamda gizliliğe dayalı bir direniş politikası yetersiz kalır. Bunun yerine, post modern özneleşme biçimlerine uygun yeni direniş stratejileri geliştirilmelidir (Poster, 1996, s. 191). Bedenler artık dijital ağlara bağlıdır; mahremiyetin sınırları değişmiştir. Dolayısıyla özgürleşme, modernitenin bireysel içselliğinden değil, *enformasyon* kipinin ürettiği çoklu kimlik yapılarından geçer.

Veritabanlarının söylem üretme biçimi, Poster tarafından süperpanoptikon kavramıyla kavramsallaştırılır: klasik panoptikon bireyin içselliğini üretirken, veri tabanları bireyleri farkında olmadıkları kimlik parçalarıyla nesneleştirir (Poster, 1996, ss. 190-191). Lyotard, veri tabanlarına erişimin yaygınlaşmasını özgürleştirici bir politika olarak önerir; ancak Poster’a göre bu öneri, veri tabanlarının güç ve bilgi arasındaki karmaşık ilişkiyi göz ardı eder. Çünkü bilgi, yalnızca erişilebilir bir içerik değil, özneyi kuran bir güç biçimidir (Poster, 1996, ss. 189-190). Sonuç olarak, *enformasyon* kipinin ortaya çıkardığı yeni teknolojik ve söylemsel düzen, modernitenin sabit, rasyonel, özerk özne figürünün yerine dağınık, çoğul, değişken öznellik biçimlerini yerleştirir. Bu, direniş ve politik failliğin de farklı şekillerde yeniden düşünüldüğünü gerektirir.

Heidegger’den Poster’a: Teknoloji ve Kültürün Dönüşümü

Poster, modern bilgi teknolojilerinin analizinde Heidegger’in “The Question concerning Technology”⁸ (Teknolojiyle İlgili Soru) adlı metnine dönmenin verimli olabileceğini savunur (Poster, 2001, s. 28). Heidegger teknolojiyi sadece araçsal bir sorun değil, insanın dünyadaki varoluş biçiminin temel bir ifadesi olarak görür. Modern teknoloji, doğaya karşı şiddet uygulayan ve insanı da aynı araçsal mantıkla dönüştüren bir *çerçeveleme* (*Gestell*) olarak tanımlanır (Poster, 2001, s. 29). Bu çerçeveleme, dünyayı yalnızca kullanıma hazır bir kaynak olarak görür ve alternatif varoluş biçimlerini görünmez kılar. Heidegger’in çözümü, teknolojiye dönüşü değil, onun içindeki tehlikeyi ifşa ederek farklı bir ilişki geliştirme imkânıdır (Poster, 2001, ss. 29-30). Metin, bir retorik anlatı olarak okunabilir: İnsanlığın tehlikeyi fark etmesi, onu anlaması ve düşünme yoluyla özgürleşmesi gerektiği ileri sürülür. Bu anlatı, korku-gerilim türüyle benzeşen bir yapıya sahiptir; çünkü tehlike gizlidir ve ancak felsefi düşünmeyle ortaya çıkarılabilir.

8 Bknz. Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. Garland Publishing, 1977.

Poster, Heidegger'in klasik Antik Yunan'a yaptığı geri dönüşü, teknolojinin farklı kültürel biçimlerde nasıl işlediğini göstermek amacıyla yaptığı bir *yabancılaştırma* hamlesi olarak değerlendirir. Yunan teknolojisi (*tekhne*), hem nesneleri hem de öznelere Varlık içinde görünür kılan bir *poiesis* (açığa çıkarma) biçimidir. Bu tarihsel karşılaştırma aracılığıyla, modern teknolojinin sadece araçsal değil, aynı zamanda insanın kendisiyle ilişkisinin gizlenmesine neden olan bir çerçeveleme biçimi olduğu ortaya konur (Poster, 2001, s. 31).

Poster, Heidegger'in analizine beş temel tezle yaklaşır (Poster, 2001, ss. 30-32):

Görünmezlik tezi: Modern kültürde teknoloji, araçsal bir araç gibi görünür ancak aslında insan varoluşunun kurucu koşuludur ve bu koşul görünmez kalır.

Yunan geri dönüş tezi: Antik Yunan'daki teknoloji anlayışı, bugünkü çerçevelemeden farklıdır ve alternatif bir varlık ilişkisini açığa çıkarır.

Açığa çıkarma (*aletheia*) tezi: Yunan teknolojisi, nesneleri ve öznelere birlikte açığa çıkaran bir ifşa biçimidir. Modern teknoloji ise sadece enerji kaynaklarını ortaya çıkaran ve onları stoklayan bir meydan okuma biçimidir.

Kültürel temel tezi: Heidegger'in teknoloji anlayışı, onun bir kültür biçimi olarak teorileştirilmesini mümkün kılar. Bu, teknolojiyle kültür arasındaki ilişkiyi düşünmenin önünü açar.

Farklılaşma eksikliği tezi: Heidegger, tüm teknolojileri tekil bir öz (ifşa etme) altında toplar ve farklı tekno-kültürel biçimleri ayırt edemez. Bu yaklaşım, teknolojilerin tarihsel ve kültürel çeşitliliğini yeterince dikkate almaz.

Poster, Heidegger'in teknoloji anlayışının modern teknolojiyle sınırlı kaldığını, özellikle postmodern bilgi teknolojilerini yeterince açıklayamadığını savunur (Poster, 2001, ss. 32-33). Heidegger'in teknolojiyi kültürel bir *çerçeveleme* biçimi olarak tanımlaması güçlü bir yaklaşım sunsa da bu yaklaşım farklı teknoloji türleri arasındaki farkları bir açıdan göz ardı eder. Başka bir deyişle Poster, Heidegger'in teknolojiler arasında yeterli ayırım yapamayarak teknolojik determinizmi aşmak istediğini, ancak bu çabasıyla teknolojilerin özgül etkilerini görmezden geldiğini belirtir. Poster'ın vurguladığı üzere teknoloji salt bir varlık ilişkisi değil, aynı zamanda maddi koşullara bağlı bir yapıdır. Dolayısıyla bilgi teknolojileri, mühendislik tasarımları gereği, hidroelektrik santralinden farklı bir kurulum biçimi üretir (Poster, 2001, ss. 34-35). Bilgisayarlar, metni, sesi ve görüntüyü dijital kodlara çevirerek onları depolar ve işler. Bu da bir tür araçsallaştırma olarak görülebilir. Ancak Heidegger'in *çerçeveleme* kavramı, teknolojinin teknik özelliklerinden değil, onun insanlar tarafından nasıl yaşandığından türetilir.

Heidegger, anlamın makineler aracılığıyla üretildiği yeni koşulları tanımadığı ölçüde, eleştirisini hâlâ hümanist bir çerçevede tutar. Poster'a göre bazı bilgi teknolojileri –örneğin hipermetinler ya da ağ temelli dijital sistemler– yalnızca dünyayı araçsallaştırmakla kalmaz, aynı zamanda bireyi varlıkla özgür bir ilişkiye davet edebilir. Bu durum, Heidegger'in varsaydığı tekil ve homojen teknoloji anlayışından bir sapmayı temsil eder. Poster'ın belirttiği üzere Heidegger'in düşüncesinde teknoloji, kültürle derin bir şekilde ilişkili olan bir ifşa biçimidir; ancak bu yaklaşım, teknolojiler arasındaki farklılıkları dikkate almaz. Onun teknoloji eleştirisi, çoğu zaman yüksek kültürün kaybı, kitle toplumunun yükselişi gibi nostaljik şikâyetlere yaklaşır (Poster, 2001, s. 33). Heidegger her ne kadar bu görüşlerin ötesine geçmeye çalışsa da teknolojiye yönelik kültürel yaklaşımını *çerçeveleme* ile sınırlı tutar.

Poster'a göre enformasyon makineleri, insanı artık nesneler dünyasından ayırışmış bir özne olarak değil, sistemin içinde işlemekte olan bir bileşen olarak konumlandırır (Poster, 2001, ss. 23-24). Bu makineler

yalnızca araç değil, aynı zamanda öznelliği yeniden yapılandıran kültürel üretim araçlarıdır. McLuhan'ın *araç mesajdır* anlayışıyla uyumlu şekilde, bu makineler kullanıcılarını dönüştürür. Baudrillard ve Virilio gibi düşünürler, teknolojinin artık duyuların oranını değil, dil ve mekân algısını dönüştürdüğünü vurgular. Poster, *teknoloji* kavramının tanımında yaşanan dilsel ve kavramsal belirsizlikleri vurgulayarak, özellikle enformasyon makineleri çağında bu terimin yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur (Poster, 2001, ss. 21-22). Geleneksel teknoloji tanımları, çekiçten robota kadar madde üzerinde etkili makineleri merkeze alırken; günümüzde semboller üzerinde etkili olan, metin, ses ve görüntü üreten enformasyon makineleri (örneğin bilgisayarlar), bu çerçeveyi yetersiz hale getirir. Enstrümantalist ve özcü yaklaşımlar da bu yeni durumu kavramakta eksik kalır (Poster, 2001, ss. 22-23).

Poster, kültürel teorisyenlerin kendisini teknolojik determinizmle suçlayabileceğini öngörür, ancak bu eleştiriye karşı çıkar. Ona göre teknolojiler, yaratıcısının niyetinden veya teknik özelliklerinden bağımsız olarak çok anlamlıdır ve etkileri doğrusal değildir. Bu duruma örnek olarak interneti verir: Başlangıçta ABD Savunma Bakanlığı tarafından nükleer savaş durumunda iletişimi sürdürmek için tasarlanan bu teknoloji, bugün tamamen farklı amaçlar için kullanılmaktadır ve hatta devlet için bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Poster, kişisel bir anekdotla daktilo teknolojisinin dönüşümünü de anlatır. Daktilo başlangıçta cinsiyetçi bir biçimde kadınlara yönelik düşük statülü bir araçken, zamanla akademi ve iş dünyasında vazgeçilmez hale gelmiştir. Klavye teknolojisi hem iletişim hem de sağlık üzerinde (örneğin karpal tünel sendromu) etkiler yaratmıştır (Poster, 2001, ss. 76-77). Bu örnekler, teknolojilerin sabit anlamlara sahip olmadığını ve insanlarla olan ilişkilerinin tarihsel ve kültürel bağlamda değiştiğini gösterir.

Enformasyon Makineleri ve Kültürel Dönüşüm: Poster'ın Perspektifi

Poster'ın *What's the Matter with the Internet?* ve *Information Please* adlı çalışmaları, dijital çağda teknolojinin birey, kültür, siyaset ve etik üzerindeki dönüştürücü etkilerini felsefi, kültürel ve sosyolojik düzeylerde kapsamlı bir biçimde analiz eder. Poster, teknolojiyi yalnızca araçsal bir fenomen olarak değil, kültürel formasyonların, öznellik yapılarının ve toplumsal ilişkilerin kurucu bir ögesi olarak kavramsallaştırır. Lodders'ın da vurguladığı üzere, bu eserler, modern özne anlayışını yeniden düşünmeye zorlayan güçlü bir teorik çerçeve sunar (Lodders, 2008, s. 281). Karmaşık teorik yapısına rağmen, dijital kültür çalışmalarında merkezi bir kaynak niteliği taşır.

Poster, enformasyon makinelerinin yalnızca teknik değil, kültürel üretim süreçlerinde de devrim yarattığını ileri sürer. Bu makineler, kültürün temel unsurlarını üretme, çoğaltma, depolama ve dağıtma süreçlerinde yoğunlaşma, karmaşıklık ve derinlik oluşturur (Poster, 2011, s. ix). Bu çerçevede geliştirdiği *medya ekolojisi* (*media ecology*) kavramı, doğadaki canlı ve cansız ekolojilere bir katman olarak eklenir. Medya artık yalnızca mesaj ileten araçlar değil; kültürel normları, toplumsal yapıları ve politik ilişkileri etkileyen bir güçtür (Poster, 2011, ss. x-xi). Poster, insanın *alet yapan hayvan* olarak tanımlanmasının modern medya teknolojileri karşısında yetersiz kaldığını savunur. Medya makineleri, geleneksel mekanik makinelerden farklı olarak doğayı değil, kültürü dönüştürür. İnsanlarla daha yakın ve çok katmanlı ilişkiler kurarlar. Bu nedenle özgürlük ve determinizm gibi klasik ikiliklere alternatif kuramların geliştirilmesi gerektiğini vurgular (Poster, 2011, ss. xi-xii).

Medya teknolojileri ile küreselleşme arasındaki bağ da bu dönüşümün merkezindedir. Poster, medya araçlarının küreselleşme sürecinde yalnızca enformasyon taşıyıcısı değil, kültürlerarası ilişkileri ve iktidar biçimlerini yeniden kuran aktörler olduğunu belirtir (Poster, 2011, ss. x-xii). Medyanın küresel yayılımı, sınırları aşarak yeni toplumsal, politik

ve kültürel alanlar yaratır. Bu durum, medya ve küreselleşmenin karşılıklı biçimde birbirini şekillendirdiği bir yapı ortaya koyar. Poster, kültürün sosyolojik analizdeki merkezi konumunu üç temel eğilim üzerinden değerlendirir: dilsel dönüş, küreselleşme ve yeni medya (Poster, 2010, s. 46). Bu eğilimlerin her biri, yalnızca kültürün nasıl anlaşıldığını değil, bireyin, toplumsal ilişkilerin ve bilgi üretiminin nasıl kurulduğunu yeniden düşünmeyi gerekli kılar.

İlk eğilim olan dilsel dönüş, bireyin dili kullanan bir özne değil, dil tarafından kurulan bir figür olarak kavranmasını sağlar. Poster bu bağlamda şunu ifade eder: “Dilsel dönüşüm, bireyin artık dili kullanan değil, dil tarafından yapılandırılan bir figür olarak anlaşılması anlamına gelir” (Poster, 2010, s. 46). Bu yaklaşım, postyapısalcı düşünürlerin etkisiyle gelişmiştir. Derrida, Foucault, Lyotard, Lacan, Althusser, Bourdieu, Baudrillard ve de Certeau gibi düşünürler, Batı’nın özerk birey modelini sorgulayan bir çerçeve sunar. Poster, bu kuramsal yönelimin bireyin kültürel olarak nasıl kurulduğunu anlama biçimini dönüştürdüğünü ve sosyolojiye yeni bir araştırma hattı açtığını belirtir (Poster, 2010, s. 47). İkinci eğilim olan küreselleşme, kültürel karşılaşmaların hızlandığı ve Batı kültürünün evrensellik iddiasının sarsıldığı bir süreci ifade eder. Poster, Batı kültürünün evrenselliği artık sorgulanmaktadır der ve bu değişimin kültürel direniş biçimlerini de beraberinde getirdiğini vurgular (Poster, 2010, ss. 47-48). Örneğin, El Kaide interneti direniş amacıyla araçsallaştırırken, Çin Batı’ya ait ekonomik pratikleri kendi kültürel bağlamına uyarlamaktadır (Poster, 2010, s. 48). Bu örnekler, küreselleşmenin çok yönlü etkilerini ve tek tip ilerleme anlayışına karşı alternatif okumaları gündeme getirir. Üçüncü eğilim olan yeni medya hem dilsel dönüşün hem de küreselleşmenin etkilerini yeniden yapılandıran bir dönüşüm alanı sunar. Poster’a göre, yeni medya bireyi enformasyon makinelerine göre konumlandırır ve bireyin nesnelerle olan ilişkisini değiştirir (Poster, 2010, s. 46). İnternet, siyasi sınırları sürekli olarak aşan ilk kültürel aktarım mecrası olarak konumlanmaktadır (Poster, 2010, s. 49). Geleneksel medya biçimlerinin (kitap, televizyon vb.) devlet denetimine açık olması karşısında, internet bu denetimi büyük ölçüde

aşmıştır. Poster ayrıca kültürel bilginin metinler, sesler ve görüntüler olarak küresel düzeyde hızla dolaşıma girdiğini, bilimsel bilginin bile bu ağlar üzerinden yayıldığını vurgular (Poster, 2010, ss. 48-49). Genom araştırmalarının uluslararası dolaşımı bunun bir örneğidir (Poster, 2010, s. 49).

Poster, bu üç eğilim arasındaki ilişkilerin politik sonuçları olduğunu vurgular: “İnternet, yalnızca eski toplumsal ve kültürel biçimlerin bir uzantısı mı olacak, yoksa yeni kültürel yapıların oluşumuna mı zemin hazırlayacak?” (Poster, 2010, s. 49). Bu soruyu Michel Foucault’nun “insanın ortadan kalkışı” ve Freud’un öngörülemeyen kültürel biçimlere dair varsayımları üzerinden düşünmek gerektiğini belirtir. Batılı birey figürünün tarihsel olarak inşa edildiğini vurgulayan Poster, şunu ifade eder: “Batı’daki benliğin söylemler ve pratikler yoluyla nasıl inşa edildiği kavranmadıkça, bu figür evrenselleştirilir ve başka kültürel öznellikler yanlış anlaşılır” (Poster, 2010, s. 50).

Poster, çalışmasını şu güçlü sonuçla tamamlar: “Kültür sosyolojisinin çağdaş dünyayı anlaması için, enformasyon makinelerini ve onların insanla olan iç içe geçmişliğini ciddiyle ele alması gerekmektedir. Aksi hâlde kültürel çeşitliliğin, küresel ilişkilerin ve politik sorunların analizi eksik kalacaktır” (Poster, 2010, s. 50).

Poster’ın *Information Please* adlı eserinde temel argüman, enformasyon makinelerinin yalnızca bilginin dolaşımını değil, kimliğin kurulma biçimini, bireyin kültürel konumunu ve bedensel deneyimini de köklü biçimde yeniden şekillendirdiğidir (Lodders, 2008, s. 277). Dijital araçlar, kültürel nesneleri ulusal sınırların ötesine taşıyarak ulus-devlet ve şirketlerin geleneksel denetimini zayıflatır (Hart, 2007, s. 412). *What’s the Matter with the Internet?* ise interneti salt teknik bir araç olarak değil, toplumsal eylemleri, ilişkileri ve bilgi üretimini etkin bir şekilde biçimlendiren, sembolik bir sistem olarak ele alır. İnternet, kullanıcıların eylemlerine müdahale eden ve toplumun ortak imgesini oluşturan bir ortam olarak yorumlanır (Murphy, 2003, s. 519). Bu çerçevede internet,

bireyin eylemlerini, ilişkilerini ve bilgi üretimini şekillendiren, sembolik yapıları dönüştüren bir ortam olarak değerlendirilir.

Poster, teknolojinin tarafsız olduğu varsayımını sorgularken, Bolter ve Grusin'in *remediation*⁹ kavramından yararlanır. Teknolojinin araçsal akılla tanımlanmasının, onu evrensel geçerliliğe sahip bir akıl biçimi gibi gösterdiğini ve bu durumun bireyleri kendi yarattıkları sistemlerin egemenliği altına soktuğunu savunur (Murphy, 2003, s. 519). Ancak teknolojinin az belirlenmiş yapıda olduğunu vurgulayarak, onun yalnızca sınır koyan değil, aynı zamanda yeni olanaklar açan bir yapı taşıdığını belirtir (Murphy, 2003, ss. 519-520). Aynı zamanda Poster, dijital teknolojilerin bireylere çoklu yanıt üretme kapasitesi sunduğunu ve bu sistemlere karşı verilen tepkilerin kültürel bağlamlarda şekillendiğini savunur. Bilgisayarlaşma, yalnızca tek bir gerçeklik yorumu değil, pratik içinde oluşmuş birçok seçenekten biridir (Murphy, 2003, s. 520). Bu yaklaşım, teknolojik ilerlemeyi bir ideoloji olarak konumlandıran bakış açlarına yönelik önemli bir eleştiridir.

Poster'ın kimlik analizinde en dikkat çekici örneklerden biri, *kimlik hırsızlığı* olgusudur. Artık çalınan şey, bireyin bilinci değil, veri tabanlarında saklanan dijital benliğidir (Hart, 2007, s. 413). Bu dönüşüm, kimliği sabit değil, kırılğan ve dışsal müdahalelere açık bir yapıya dönüştürmektedir. Bu dönüşüm yalnızca kimliği değil, bedeni de kapsamaktadır. Bluetooth kulaklıkla konuşan ya da barkodlu süpermarketlerde dolaşan insanlar örneğinde olduğu gibi, beden dijital makinelerle iç içe geçmiştir. Poster'ın ifadesiyle, medya tarafından şekillendirilen bu yeni dijital bedenler artık daha az sabit, daha akışkan ve kültürel olarak yeniden

9 *Remediation*, Bolter ve Grusin'e göre bir medyanın diğerini hem temsil etmesi hem de dönüştürmesi sürecidir. Yeni medya, eskiden var olan medyanın araçsal zaafalarını iyileştirir veya eksiklerini onarmak için ona öykünür; böylece hem o medyanın güçlü yanlarını korur hem de kendi estetik ve işlevsel farklılıklarını vurgular. Bu süreç, içeriğe doğrudan erişim iddiasıyla görünmezlik savunan transparanlık (*immediacy*) ile çoklu medya biçimlerini eşzamanlı olarak sunan çoğulluk (*hypermediacy*) eğilimlerini bir arada işler (Bolter & Grusin, 2000).

yapılandırılmıştır. Çocukların kimlikleri, televizyonlar, telefonlar, oyun konsolları ve ağa bağlı bilgisayarlar gibi dijital aygıtlar tarafından şekillendirilmektedir (Hart, 2007, ss. 412-413).

Poster, dijital medyanın kültürel üretim ve mülkiyet yapıları üzerindeki etkilerini hem eleştirel hem de yapısal düzlemde analiz eder. Özellikle *Information Please*'de, dijital içeriklerin yayılımının geleneksel fikri mülkiyet anlayışını işlevsiz hâle getirdiğini savunur. Mevcut sistem, sadece kayıt ve film endüstrilerinin çıkarlarını korumakta ve kültürel üretimi kısıtlamaktadır (Hart, 2007, s. 412). Poster, yeni dijital kültürün gelişimini engellemeyen hem yaratıcı emeği ödüllendiren hem de erişimi kolaylaştıran bir telif sistemi gerektiğini ileri sürer.

Dijital teknolojiler ayrıca tüketim ve üretim ilişkilerini de dönüştürür. Poster'a göre, bloglar, çevrimiçi oyunlar, dosya paylaşım ağları, Wikipedia, YouTube gibi örneklerde kullanıcılar içerik üreticisine dönüşmektedir. Bu durum, klasik üretici-tüketici ayrımını ortadan kaldıran yeni bir kültürel ekonomi biçimi ortaya çıkarmaktadır. Loddors'ın belirttiği gibi Poster, dijital ağların Foucault'nun *heterotopya* kavramına benzer şekilde, sanal varoluş alanları oluşturduğunu ve kültürel üretimin bu alanlarda yeni biçimler kazandığını belirtir (Loddors, 2008, s. 281). Bu dönüşüm, yalnızca teknolojik değil, aynı zamanda epistemolojik ve politik bir yeniden yapılanmaya işaret eder.

Sonuç

Bu çalışma, Mark Poster'ın medya kuramı aracılığıyla dijital çağda özneleşme, temsil ve kültürel dönüşüm süreçlerini kuramsal bir çerçevede ele almayı amaçlamıştır. Poster'ın klasik iletişim yaklaşımlarının ötesine geçerek bilgi üretimi, kimlik inşası ve iktidar ilişkilerinin dijital ortamda nasıl yeniden biçimlendiğini tartışmaya açması, çağdaş medya kuramları açısından özgün ve dönüştürücü bir katkı sunmaktadır. Çalışma boyunca incelenen kavramsal araçlar, dijital medyanın özne

üretimiyle olan ilişkisini çok boyutlu biçimde kavramayı mümkün kılmış; ayrıca Heidegger'in teknoloji anlayışıyla kurulan teorik bağlantı, teknolojik dönüşümün kültürel yapılar üzerindeki etkisini tarihsel ve felsefi bir bağlamda yeniden düşünmeye olanak tanımıştır.

Poster'ın medya kuramı, dijital çağın eleştirel çözümlemesi açısından önemli bir kuramsal zemin sunmakta; medya, kültür ve teknoloji ilişkilerini yeniden düşünmek için işlevsel bir yaklaşım sağlamaktadır. Bu kuram, özneyi yalnızca bir mesajın alıcısı ya da içeriğin tüketicisi olarak değil, aynı zamanda teknolojik sistemler içerisinde inşa edilen, gözlemleyen ve gözetlenen çok katmanlı bir varlık olarak konumlandırır. Bu yönüyle, medya aracılığıyla kurulan her etkileşim, aynı zamanda özneleşme süreçlerini yeniden biçimlendiren bir deneyime dönüşür. Bu bağlamda çalışma, dijital medyanın bir iletim alanı olmanın ötesinde, özne, bilgi ve kültürün üretildiği, dolaşıma sokulduğu ve ideolojik olarak konumlandırıldığı bir yapı olduğunu göstermektedir.

Poster'ın düşüncesi günümüz medya ekolojisinin dinamiklerini açıklamak noktasında hâlâ önemli bir teorik zemindir. Poster'ın *enformasyon kipi*, *süperpanoptikon*, *elektronik çağrılma* ve *alt belirlenim* kavramları, dijital çağda bireyin kimlik inşa süreçlerini, gözetim yapılarındaki konumunu ve iletişim teknolojileriyle etkileşimini yeniden düşünme olanağı sunar. Bugün kullanıcılar yalnızca gözetlenen değil, aynı zamanda kendi gözetim süreçlerine dolaylı olarak katılan, gönüllü veri üreticilerine dönüşmüştür. Büyük veri uygulamaları, algoritmik gözetim yöntemleri ve yapay zekâ destekli profillemeye süreçleri bağlamındaki bu dönüşüm, Poster'ın medya ve kimlik eksenindeki analizlerini daha da derinleştirmeyi gerektirmektedir. Ayrıca, Poster'ın medya teknolojilerini yalnızca birer iletim aracı olarak değil, temsil ilişkilerini, özne formlarını ve iktidar düzeneklerini yeniden biçimlendiren kültürel yapılar olarak ele alması, günümüzde medya okuryazarlığı, dijital vatandaşlık, platform kapitalizmi ve kimlik politikaları gibi tartışmalar için de önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Poster'ın düşüncesi, bu nedenle, hem medya kuramcıları

hem de dijital kültür araştırmacıları için yeni açılımlar vadeden bir teorik çerçeve olarak güncelliğini korumaktadır.

Sonuç olarak Poster'ın düşüncesi, dijital çağın hızla değişen teknolojik peyzajında birey, kültür ve iktidar ilişkilerinin yeniden ele alınmasını sağlayan kuvvetli bir kuramsal altyapı sunmaktadır. Onun geliştirdiği kavramsal araçlar, dijital çağın çoğul, parçalanmış ve denetim odaklı dünyasında, kimliğin, özgürlüğün ve temsilin nasıl yeniden inşa edildiğini anlamaya yönelik çağdaş sorgulamalara ışık tutmaktadır. Medya kuramı alanında klasik modellerin ötesine geçmek isteyen her yaklaşım için, Poster'ın çözümlemeleri hem eleştirel bir bakış hem de güncel sorunsallar karşısında esnek bir düşünsel zemin oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Bolter, J. D., & Grusin, R. (2000). *Remediation- Understanding new media*. MIT Press.
- Critical Theory Institute. (2005). *Mark S. Poster*. UCI Faculty Profile System: <https://faculty.uci.edu/profile/?facultyId=2849>
- Hart, J. A. (2007). Review of Information Please: Culture and Politics in the Age. *Perspectives on Politics*, 412-413.
- Lodders, A. (2008). Mark Poster. Information Please: Culture and Politics in the Age of Digital Machines. Durham: Duke University Press, 2006 [Book Review]. *COLLOQUIY text theory critique*, 277-282. <https://doi.org/10.4225/03/59224952777a3>
- Lyon, D., & Zureik, E. (1996). Introduction. *Computer, surveillance and privacy* (s. vii- viii). içinde The University of Minnesota Press.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji sözlüğü*. (O. Akinhay, & D. Kömürcü, Çev.) Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara Sosyal Bilimler Vakfı: <https://www.sosyalbilimlervakfi.org/tr/sozluk/ust-belirlenim/>

- Murphy, J. W. (2003). Review of What's the matter with the internet? by Mark Poster. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001. *Social Science Computer Review*, 519-520. <https://doi.org/10.1177/08944393030214016>
- Poster, M. (1990). *The mode of information- Poststructuralism and social context*. Polity Press.
- Poster, M. (1996). Database as Discourse; or Electronic Interpellations. D. Lyon, & E. Zureik (Dü) içinde, *Computer, surveillance and privacy* (s. 175-192). The University of Minnesota Press.
- Poster, M. (2001). *What's the matter with the internet?* University of Minnesota Press.
- Poster, M. (2004). Desiring Information and Machines. R. Mitchell, & P. Thurtle (Dü) içinde, *Data made flesh- Embodying information* (s. 87-102). Routledge.
- Poster, M. (2010). The cultural turn: language, globalization, and media. J. R. Hall, L. Grindstaff, & M.-C. Lo (Dü) içinde, *Handbook of cultural sociology* (s. 45-51). Taylor & Francis.
- Poster, M. (2011). Introduction. V. Flusser içinde, *Does writing have a future?* (N. A. Roth, Çev., s. ix-4). University of Minnesota Press.
- Stivale, C. J. (1991). Reviewed Work(s): The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context by Mark Poster. *Criticism*, 33(2), 268-271.
- Stuhr, J. J. (1987). Michel Foucault and the Subversion of the Intellect , and: Michel Foucault: The Freedom of Philosophy , and: Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information (review). *Philosophy and literature*, 11(1), 148-162. <https://doi.org/10.1353/phl.1987.0009>
- Thurtle, P., & Mitchell, R. (2004). Introduction- Data Made Flesh: The Material Poiesis of Informatics. R. Mitchell, & P. Thurtle (Dü) içinde, *Data made flesh* (s. 1-26). Routledge.
- Wiener, J., & Krapp, P. (2007). *In Memoriam*. The University of California: https://senate.universityofcalifornia.edu/_files/inmemoriam/html/MarkPoster.html

Günümüz Dünyasına Byung Chul Han'ın Penceresinden Bakmak

Hakan Erdal

Günümüz dünyanın hızla dönüşen sosyo-kültürel ve ekonomik yapısı, bireyler ve toplumlar üzerinde derin izler bırakmaktadır. Bu dönüşümün başlıca dinamikleri arasında neoliberalizmin yükselişi, dijitalleşmenin toplumsal ilişkiler üzerindeki etkisi ve tüketim kültürünün yaşam tarzlarını şekillendirmesi yer almaktadır. Bu karmaşık süreçleri anlamlandırmak için çağdaş felsefenin sunduğu araçlar giderek daha kritik bir öneme sahip olmaktadır. Bu bağlamda, Güney Kore doğumlu Alman filozof Byung-Chul Han'ın çalışmaları, modern toplumun patolojik yapısını derinlemesine irdeleyen eleştirel bir perspektif sunmaktadır.

Byung-Chul Han, neoliberalizmi, dijitalleşmeyi ve modern tüketim kültürünü ele aldığı eserlerinde, bireylerin ruhsal ve toplumsal yalnızlaşma süreçlerini incelemektedir. Han'a göre neoliberal sistem, bireyleri kendi kendilerinin hem patronu hem de işçisine dönüştürerek, toplumsal dayanışmayı zayıflatan bir öz-sömürü mekanizması yaratmıştır. Bu durum, bireylerin yalnızca ekonomik aktörler olarak değil, aynı zamanda sürekli performans göstermesi beklenen birer tüketim öznesi olarak konumlandırılmasına neden olmuştur. Dijitalleşmeyle birlikte bu durum daha da yoğunlaşmış; bireylerin sürekli gözetim altında tutulduğu ve verilerinin ticari kazanç amacıyla kullanıldığı bir çağ başlamıştır.

Han'ın eserlerinde dikkat çeken bir diğer tema, modern toplumda zaman ve mekân algısının dönüşümüdür. Geleneksel anlamda aidiyet ve anlam üreten ritüellerin yerini hız ve verimlilik odaklı yaşam pratikleri almıştır. Bu süreç, bireylerin geçmişle bağlarını koparıırken, toplumsal ilişkileri de yüzeysel hale getirmiştir. Aynı zamanda, modern sanat ve estetik anlayışının tüketim konusuna dönüşmesi, bireylerin anlam arayışını daha da zorlaştırmıştır. Han, estetikteki bu dönüşümü, “pürüzsüzlük” estetiği üzerinden eleştirmiş ve modern sanatın derinlik ve anlamdan yoksun hale geldiğini iddia etmiştir.

Bu çalışmada, Byung-Chul Han'ın modern toplum eleştirileri, neo-liberalizm, dijitalleşme ve tüketim kültürü bağlamında incelenecek ve bu eleştirilerin birey ve toplum düzeyindeki etkileri değerlendirilecektir. Çalışmada halihazırda Türkçe'de 20 adet çeviri kitabı yayınlanan Byung-Chul Han'ın günümüz toplumun eleştirileri;

Neoliberal Özgürlük ve İktidarın Dönüşümü,

Zaman, Mekân, Ötekinin Yitimi ve Ritüeller,

Sanat, Estetik ve Anlatının Krizi,

olmak üzere üç ayrı başlık altında değerlendirilecektir. Çalışmanın ilk bölümüne geçmeden önce düşünürün kariyeri, yaşam tarzı ve yazı üslubuna odaklanılacaktır. İlk bölümde, neoliberalizmin dijital gözetim ve şeffaflık ideolojisinin bireyleri gönüllü bir itaat düzenine yönlendirmesi, performans ideolojisinin bireyi kendi kendini sömürmeye itmesi ve şiddetin fiziksel boyuttan psikopolitik bir sürece evrilmesi ele alınacaktır. İkinci bölümde, hız çağında zaman ve mekânın derinliklerinin yitirilmesi ile buna bağlı olarak anlamlı insani ilişkilerin kaybolması incelenecektir. Üçüncü bölümde ise sanat ve estetik anlayışının yüzeyselleşmesi ve bunun neden olduğu anlatı krizi tartışılacaktır. Makalenin sonuç bölümünde, Han'ın neoliberalizmin, dijitalleşmenin ve tüketim kültürünün

birey ve toplumsal bağlar üzerindeki etkilerine ilişkin eleştirileri ile bu sorunlara yönelik çözüm önerileri bütünlüklü bir şekilde ele alınacaktır.

Güney Kore’den Almanya’ya, Mühendislikten Filozofluğa

Byung-Chul Han, 1959 yılında Güney Kore’de doğmuştur. Ailesinin isteği üzerine Seul’de metalurji eğitimi alır. Ailesinin mühendislik gibi daha uygulamalı bir alanda kariyer yapması yönündeki teşviklerine rağmen Han, 22 yaşında felsefe öğrenmek üzere Almanya’ya taşınmaya karar verir. 1994 yılında Freiburg Üniversitesi’nden felsefe doktorasını alarak, akademik kariyerine adım atar. Han, fenomenoloji, estetik ve din üzerine dersler vermeye başlar ve takip eden yıllar boyunca bu alanlarda çeşitli çalışmalara imza atar. Halen Berlin Sanat Üniversitesi’nde (*Universität der Künste Berlin*) akademik kariyerine devam etmekte olan Han, felsefi yazılarının yanı sıra, özellikle neoliberalizm ve dijitalleşme üzerine yazdığı kitaplarla dikkat çekmektedir. Han, son dönemde düzenli bir şekilde yayımladığı eserlerle geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır (Chayka, 2024).

Han, alışılmış bir yaşam düzeninin aksine, insanların uyuduğu saatlerde uyanık kalmayı tercih eder ve başkalarının işlerine başladığı saatte uyumaya geçer. Kendini inançlı bir Katolik olarak tanımlayan Han, örneğin kiliseye insanlar kiliseyi terk ettiği zamanlarda gittiğini belirtir. Bu ters zaman yaklaşımı, onun hayatını “tersine yaşamak” olarak tanımladığı felsefi bir duruşa dönüştürür. Bu alışılmışın dışında yaşam tarzı, Han’ın sadece bir bireysel tercih değil, aynı zamanda politik bir duruşu olarak görülebilir. Çünkü, Han modern dünyanın gittiği yönü yanlış bulur ve bunun karşısında aksi yönde ilerlemeyi tercih eder. Ayrıca Han, gündelik yaşamında yavaş yaşam felsefesi benimsemiştir. Buna uygun olarak günde üç cümle yazmakla yetinir, saatlerini bahçesinde yetiştirdiği bitkileri ile ilgilenerek ve piyanosunda Bach ve Schumann’ın eserlerini çalarak geçirir. Onun için bu tür aktiviteler, yaşamın en önemli yanlarına karşılık gelir. Han, kendi düşünsel yolculuğunda daha çok

Emmanuel Levinas, Walter Benjamin ve Simone Weil gibi düşünürlerden etkilenir. Estetikten politik felsefeye geniş bir yelpazede yirmiden fazla esere imza atan Han'ın çalışmaları endüstri sonrası toplumdan dijital topluma geçiş sürecinde yaşanan toplumsal ve öznel deneyimlere odaklanmaktadır. Neoliberalizmi eleştiri odağına aldığı bu çalışmalarda Han, modern toplumun aşırı olumlama, başarı, performans ve kendini iyileştirme takıntısı olan bireylerden oluştuğunu ve bunun patolojik sonuçları olduğunu savunur. Her ne kadar az yazdığını söylese de hemen her yıl 90-120 sayfa aralığında bir kitabı yayınlanan Han, üretkenliği ile dikkat çekmektedir. Diğer yandan, kendisine aynı konuları tekrar tekrar ele alması ve edebiyata ve şiire özgü parlak ve kısa cümlelerin yan yana gelmesinden oluştuğu yönünden eleştiriler yönetilmektedir. Han, geçmişte anlaşılır olup olmadıklarını düşünmeden, doktora tezi de dahil olmak üzere, okunması zor metinler kaleme aldığını; ancak günümüzde, kitaplarının Slavoj Žižek'in kafa karıştırıcı ya da Walter Benjamin'in ancak defalarca okunarak anlaşılabilen eserlerinin aksine, daha anlaşılır olmasını özellikle tercih ettiğini belirtmektedir (Elola, 2023).

Aynı zamanda yazılarında, doğa, anlık izlenimler ve sadeliğe odaklanan geleneksel Japon kısa şiir türü haikunun biçimsel sadeliğinden ve yoğun anlamından esinlendiğini belirten Han, eğer dünya birkaç kelimeyle anlatılabiliyorsa, bunu ifade etmek için bin sayfalık bir kitap yazmanın gereksiz olduğunu ve böyle bir metnin, bir haiku kadar derin ve çarpıcı bir etki yaratamayacağını savunur. Bir gazetecinin *"Han'ın kitapları giderek inceliyor, bir noktada tamamen yok olacaklar"* tespiti Han kendi sözleriyle *"düşüncelerim bir gün tamamen kaybolup havaya karışacak ve herkes bu düşünceleri soluyacak"* eklemesini yapar (Borcherdt, 2021).

Han'ın kitaplarında sıkça başvurduğu tekrarlar ve benzer ifadeler, metinlerin taşıdığı kavramsal yoğunluğu okuyucunun zihninde pekiştirme amacına hizmet eder niteliktedir. Bu tekrarlar, çalışma alanlarından biri olan Zen Budizmi'nin döngüsellik anlayışına¹ benzer şekilde

1 Zen Budizmi inancına göre, insan yaşamı boyunca kaos ve düzenin hakim

metinlerine içsel bir derinlik kazandırır (Han, 2021b, 110). Bu döngüsellik, yalnızca metinlerin biçimsel yapısını değil, aynı zamanda Han'ın düşünsel yolculuğunun da belirli bir merkezde sürekli bir evrim içinde olduğunu hissettirir. Böylece Han eleştirilerini, neoliberalizm merkezi teması çevresinde anlaşılır ve tutarlı bir şekilde yapılandırmayı başarır. Ayrıca bu döngüsel ve tekrarlayıcı yapı, metinlerinin hem didaktik hem de felsefi bir diyalog işlevi görmesine katkıda bulunur.

Bu bağlamda, çalışmanın sonraki bölümünde, neoliberal özgürlük anlayışının birey üzerindeki etkileri ile iktidar ilişkilerinde yarattığı yapısal ve işlevsel dönüşüm ile Han'ın bu dönüşüme dair geliştirdiği kavramsal çerçeve ve eleştiriler değerlendirilecektir.

1. Neoliberal Özgürlük ve İktidarın Dönüşümü

Han'a göre neoliberalizm, kapitalizmin mutasyona uğramış bir biçimi olarak, özgürlüğün kendisini sömürerek verimliliği maksimum düzeye çıkaran son derece etkili ve zekice bir sistem tasarlamıştır. Bu düzen, iletişim gibi özgürlüğün ifade biçimlerini ve pratiklerini araçsallaştırarak kazanç sağlar; çünkü bireyi iradesine karşı zorla sömürmek yerine, özgürlük illüzyonunu kullanarak bireyin gönüllü katılımını sağlamak çok daha kârlıdır. Han'a göre neoliberal rejimlerde geleneksel anlamda bir işçi sınıfı (proletarya) bulunmaz; herkes, üretim aracına sahip bir girişimci olarak kendi kendini sömürür. Dolayısıyla bu öz-sömürü rejimi, Marx'ın burjuvazi proletarya ayırımına dayalı sınıf mücadelesi anlayışını geçersiz kılar. Han'a göre, Marx'ın düşündüğünün aksine üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki aslında çözümsüz olan çelişki, komünist bir devrimle ortadan kalkmaz. Çünkü işçi sınıfının başkaları tarafından sömürülmesi

olduğu bir döngüsellik içerisinde yaşar. Arzu ve bilinçsiz yaşama tutkusu, kişinin büyük bir yanılsama içinde kaostan hâkim olduğu bir karmaşa okyanusunda sürükler ve beraberinde acının kaynağı olan sefalet ve düzensizliği getirir. Nihai amaç ise, bu döngüden kurtularak, tutkuların ve hem varlık hem de yokluk sınırlarının aşıldığı bir boşluk hali olan Nirvana'ya ulaşmaktır.

meselesi üzerinde neoliberalizm komünizmden önce davranmış, işçiyi başkasının değil kendi kendini sömüren bir girişimciye dönüştürmüştür. Dolayısıyla günümüzde birey, kendi şirketinin hem patronu hem de işçisi olarak kendi emeğini sömürür. Bu dönüşüm, sınıf mücadelesini bireyin kendi içindeki bir tür iç savaşa dönüştürür (Han, 2019b, s. 13). Bu savaşta birey başarısızlığından toplumu veya sistemi değil, kendisini sorumlu tutar. Öfkenin bireyin kendisine yönelmesi, toplumsal dayanışmayı ve devrimi imkânsız kılar; çünkü birey artık bir devrimci olmak yerine depresif bir özne haline gelmiştir. Özetle, neoliberalizmin zekâsı, direniş potansiyelini ortadan kaldırarak, bireyleri yalnızlaşmaya ve sistemle uzlaşmaya zorlamasında yatar (Han, 2019, s. 16).

Han, bu yalnızlığa itilme sürecinin, aynı zamanda ötekinin dışlanması bir sonucu olarak ortaya çıktığını öne sürer. Bu dışlama, bireyin narsistik bir kapanış içine sokarak ötekiyle anlamlı bir bağ kurmayı zorlaştırmaktadır. Han, ötekiyle ilişki kurmanın, bireyin sınırlarını aşarak anlamlı bir varoluş yaratmanın temel bir koşulu olduğunu vurgular. Ancak neoliberal düzen, ötekiliği homojenlik ve aynılık lehine dışlayarak bireyi, yalnız ve anlamdan yoksun bir tüketim öznesine dönüştürür (Han, 2023b).

Han, modern bireyin yalnızlık ve ötekilik arasındaki gerilimi çözümlemekle kalmaz, aynı zamanda bu gerilimin neoliberal düzen içinde nasıl sistematik bir şekilde üretildiğine de dikkat çeker. Bu kapsamda neoliberalizm, bireyi yalnızlaştırırken, aynı zamanda onun iç dünyasını hedef alan, fiziksel formdan psikopolitik bir forma dönüşen bir şiddet türünü ortaya çıkarır. Bu durumda şiddet, disiplinci mekanizmalar yerine bireyin kendi içinde geliştirdiği olumlu performans baskısıyla yeniden üretilir (Han, 2016). Olumluluk baskısı, bireyleri sürekli üretmeye ve toplumsal yaşamda performans göstermeye zorlayarak, neoliberal iktidarın bireyin psikolojik süreçlerini sömürdüğü bir zemin yaratır. Bu durum, bireyin hem kendi efendisi hem de kendisinin kölesi haline gelmesine neden olur. Başarısızlık durumunda yalnızlığa itilmesi ise depresyon ve tükenmişlik sendromlarını artırır. Han bu durum için Güney Kore'yi

örnek gösterir. Han’a göre günümüzde ülkede büyük bir konformizm ve depresyonun yanı sıra yaygın bir tükenmişlik (*burnout*) hali hakimdir. Dünyanın en yüksek intihar oranına sahip olup ülkede, bireyler toplumu değiştirme arzusundan ziyade ölümcül şiddeti kendilerine yöneltmektedir. Dolayısıyla toplumsal sorunlara karşı direnişle sonuçlanabilecek dışa dönük tepkiler, yerini içe dönük bir saldırganlıklara bırakmıştır (Han, 2021a, s. 26).

Han, bu bağlamda Foucault’nun biyopolitika kavramsallaştırmasını genişleterek , modern iktidarın artık fiziksel bedeni değil, insan psikolojisini (*psyche*) hedef aldığını ve bu sürecin psikopolitika kavramıyla daha iyi açıklanabileceğini öne sürer (Han, 2020, s. 37). Buna göre, neoliberal psikopolitik gözetim mekanizmaları, bireylerin bedenlerini disipline etmek yerine, arzularını, motivasyonlarını ve davranışlarını yönlendirir. Bu bağlamda, Jeremy Bentham’ın panoptikon modeline dayanan klasik gözetim anlayışı, bireyin kendi kendini gözetlediği dijital bir panoptikona dönüşür. Bu süreçte, Orwell’in 1984 romanında “*Big Brother*” ile betimlenen baskıcı ve korkutucu gözetim modelinin yerini bireylerin gönüllü katılımıyla işleyen ve “*Dost Big Brother*” olarak adlandırılabilir yumuşak bir iktidar biçimine bırakır. Bireyler sürekli izlendiklerini bilseler de bunu bir tehdit olarak algılamazlar; aksine, gözetim mekanizmalarına gönüllü katılarak kişisel ve davranışsal verilerini sürekli paylaşırlar (Han, 2019b, s. 18). Bu süreklilik halinin oluşturduğu şeffaflık ideolojisi altında modern birey, yalnızca gözlenen değil, aynı zamanda kendini teşhir eden bir performans öznesine dönüşür (Han, 2017, s. 70). Performans sürecinde çekilen acı bir zayıflık belirtisi olarak yorumlanır. Gizlenmesi gereken ya da optimizasyonla giderilmesi gereken bu acıların oluşturduğu baskı altında yaşayan bireyler, palyatif bir toplumu oluştururlar (Han, 2022c, s. 15).

Bu sürecin bir parçası olarak maddi üretim sürecinden uzaklaştırılan beden de, daha çok estetik ya da sağlık odaklı optimizasyonun merkezinde yer almaya başlamıştır. Ortopedik müdahaleler, estetik cerrahiye ve spor salonlarına evrilirken, dinçlik ve seksilik gibi unsurlar da günümüz

ekonomik sisteminde pazarlanabilir ve sömürülebilir yeni kaynaklar haline gelmiştir. Bireylerin dinçlik ve çekicilik gibi idealler doğrultusunda performanslarını artırmaya yönlendiren yaşam koçları, kişisel gelişim seminerleri ve zihin antrenmanları, bu pazarlanabilir unsurların üretim ve tüketim döngüsüne hizmet etmektedir. Bu pratikler, bireylerin zayıflıklarını tedavi etme iddiasıyla hareket ederken, onların dikkatini ve yaşamlarını sömürü nesnesi haline getirir. Bu sömürü bireylerde gelişen iyi bir hayat arzusunun yaratılmasından çok, kapitalist mantığına uyum sağlama zorunluluklarının birer uzantısıdır. Öyle ki, bireye ait her veri ölçülebilir ve karşılaştırılabilir hale getirilerek birey bir analiz nesnesine dönüştürülür (Han, 2019, ss. 33, 37). Bununla birlikte, insanları sürekli bir gelişme ve performans baskısına sokan bu süreç hem bireysel hem de toplumsal anlamda yıkıcı sonuçlar doğurur. İnsanlar üzerindeki sürekli optimizasyon baskısı zihinsel ve duygusal çöküş yaşamalarına neden olur. Freud'un ölüm dürtüsü kavramıyla bağlantılı olan neoliberalizmin bu ölümcül yapısı, yaşamın özünü tüketmekte ve bireyleri "yaşayan ölü" haline getirir (Han, 2021a, s. 15).

Han, Walter Benjamin'in film kamerasının bilinçli insan algısının ötesindeki unsurları görünür kılma işlevini vurguladığı "optik bilinçdışı" kavramını Büyük veri² (*Big Data*) uyarlar. Han'a göre Büyük veri, dijital bir büyüteç görevi görerek kolektif bilinçaltı örüntülerini görünür hale getirerek bir dijital bilinçdışı oluşturur. Dijital bilinçdışı bireyin farkında olmadığı davranışlar ve kolektif eylem ağları üzerinde yeni bir tahakküm zemini sağlar. Büyük veri, yalnızca bir gözetim aracı olarak işlev gören Büyük Birader'i (*Big Brother*³) değil, aynı zamanda büyük bir ticaret alanını (*Big Deal*⁴) da yaratır. Bu alanda kişisel veriler tamamen

2 İnternet ortamında üretilen ve yalnızca özel araçlar ve yöntemlerle depolanabilen, analiz edilebilen ve kullanılabilen çok büyük veri kümeleri (Cambridge, 2025).

3 George Orwell'in 1984 adlı distopyasında yer alan "Büyük Birader" (*Big Brother*), tüm bireyleri sürekli gözetleyen, denetleyen ve itaat bekleyen otoriter iktidar figürünü simgeler (Orwell, 2014).

4 Yazar burada 'Big Deal' ifadesini hem veri ekonomisinin büyüklüğüne hem

ticarileştirilir ve insanlar, ekonomik açıdan sömürülen veri paketleri ve metalar haline getirilir. Bu durum, gözetleme devleti ile piyasanın birleşmesine yol açar ve dijital psikopolitikanın kitleler üzerindeki etkisini artırır (Han, 2019b, ss. 45, 72). Dijitalleşmeyle birlikte bireylerin davranışlarını gözlemleme ve analiz etme mekanizmalarının bir başka yönü de, Büyük veri'nin bireylerin arzularını ve motivasyonlarını veri haline getirerek onları sistemin bir parçası haline getirmesidir. Bu süreçte sadece gözetleme değil, aynı zamanda belirli analizler sonucunda bireysel davranışların öngörülmesi ve manipüle edilmesi mümkün hale gelir. Özgürlük yanılsamasını besleyen bu durum, bireyleri sürekli optimize olmaya zorlayan bir baskı mekanizmasına dönüşür ve özgür düşünerek karar verme süreçlerini ortadan kaldırır. Büyük veri, insan ruhuna işleyerek düşünce öncesi düzeyde etkide bulunabilen bir iktidar bilgisine⁵ (*Herrschaftswissen*) dönüşmektedir (Han, 2019b, s. 21). Seçmen davranışlarını hem tahmin etme hem de yönlendirme gücüne sahip olan bu bilgi, demokrasi için de bir tehdit unsuru haline gelmektedir. Çünkü şeffaflık ideolojisi sayesinde bireyler tarafından üretilen enformasyon psikometrik olarak optimize edilmiş gizli reklamlar (*dark ads*) için kullanılarak demokrasinin temel unsurlarından biri olan özgür irade manipüle edilmektedir (Han, 2022a, s. 24).

2. Zaman, Mekân, Ötekinin Yitimi ve Ritüeller

Han, ritüellerden uzaklaşan modern kültürel durumun “hiperkültürel” olarak tanımlanabileceğini ve bu durumun zaman ve mekân algısını derinden değiştirdiğini ifade eder. Küreselleşme süreci, heterojen kültürel içerikleri bir araya getirerek ve iç içe geçirerek, zaman ve mekânı hiper bir deneyim alanı haline getirir. Han, bu dönüşümde turistik seyahatlerin

de deyimisel anlamına göndermede bulunarak bir kelime oyunu olarak kullanmaktadır.

5 İktidarda olanların konumları ayesinde sahip olduğu ve iktidarlarını sürdürmek için kullandıkları bilgidir (Han, 2019b, s. 21).

önemli bir metafor sunduğunu belirtir. Turistler, artık belirli bir mekâna aidiyet hissetmeyen, hiper-mekânlarda sürekli bir dolaşım içinde olan bireylerdir. Modern turistik deneyim, yüzeysel bir gözlemden ibaret olup mekânın derinliklerine inmekten uzaktır. Bu durum, kültürün içsel bağlamlarını ve anlamlarını kaybettiği bir hiperkültürel düzleme işaret eder. Han, bu bağlamda turistleri, her şeyin hızlıca tüketildiği bir küresel kültürün temsilcisi olarak görür (Han, 2024a). Tam da bu noktada, Han'ın modern toplumda zaman algısının dönüşümünü ve bunun birey üzerindeki etkilerinin ele alınması yerinde olacaktır.

2. 1. Diskroni, Zamanın Kokusu ve Ritüeller

Han, modern toplumunda zamanın anlamını yitirdiğini ve sürekli bir üretkenlik baskısına tabi olduğunu ileri sürer. Günümüz insanı, zamanı sadece iş ve performans için kullanır hale gelmiştir. Şenlikler ve bayramlar gibi farklı zaman anlayışları neredeyse tamamen kaybolmuştur. Bu durum bireylerde ruhsal tükenmişlik ve sürekli bir stres hali yaratmaktadır. Han, dijital çağın hiper iletişim yapısının, ölümden kaçış için bir yanılsama yarattığını belirtir. Hızlanan iletişim, bireylerin yaşamı anlamlandırma çabalarını baltalamakta ve içerik yerine sürekli veri akışını öncelikli hale getirmektedir (Han, 2021a, s. 53). Han, sürekli enformasyon akışı üreten dijitalleşme ile birlikte zaman algısının parçalara ayrıldığını ve bireylerin derinleşen düşüncelerden uzaklaştırıldığını belirtir. Anlık tepkilerle hareket eden bireyler, uzun vadeli planlama ve derinlik gerektiren karar alma süreçlerine dayanan demokratik sistemlerden koparlar. Böylece toplumsal dayanışmayı ve kamusal karar üretiminin merkezde olduğu demokrasi yerine hızlı enformasyonun yarattığı duygulanımları merkeze alan “enfokrasi”ye bırakır (Han, 2022a, s. 22).

Öte yandan Han, günümüzde zamanın derinlikten yoksun bir hale gelmesini zamanın kokusunu kaybetmesi metaforu ile açıklar. Bu kayıp mitolojik ve tarihsel zaman kavrayışının aksine, zamanın atomize olmasını ve ritmini yitirmesi ile bir zaman krizini işaret eder. Han, bu

krizi için, hayatın hızlandığı hissiyle bireyin çevresinde amaçsızca dönüp duran zamanın yarattığı bir duygu durumu için “*diskroni*” tanımlaması yapar. Buna göre, mitolojik zaman, kendi içinde durgun ve statik iken, tarihsel zaman doğrusal bir ilerleme hattına sahiptir. Ancak tarihsel anlatı, teleolojik gerilimini yitirdiğinde, olaylar anlamsal bağlamlarından kopar ve atomlaşmış, noktasal bir zamana dönüşür. Dolayısıyla *diskroni*, süreksizlik, amaçsızlık ve olayların bağlamlarını yitirmesi ile karakterize edilebilir. Diskroni aynı zamanda günümüzdeki enformasyon akışının doğası ile de ilgilidir. Buna göre, sürekli akış halinde olan enformasyon, merkezsiz ve amaçsız bir biçimde bireylerin üzerine çökerek, onların olayları bağlamında anlama kapasitelerini azaltır ve kolektif algıda bir süreksizliğe neden olur. Bu durumda süreklilik üreten toplumsal yapılar ve pratikler (vaatler, sadakat, dostluk vs.) zayıflarken, toplumun içine düştüğü atomize olma ve yalıtılmışlık hali hızla yaygınlaşır (Han, 2018a, ss. 22, 29).

Günümüzde zamanın bu atomize yapısı, aynı zamanda bireylerin geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlarını koparmaktadır. Bu kopma hali, hızın bir değer haline gelmesiyle birlikte, insanlarla yeryüzü arasında da bir yabancılaşma sürecini beraberinde getirir. Han’a göre, modern teknoloji hızla mesafeleri ortadan kaldırmaya çalışırken, aynı zamanda insanları yeryüzünden de yabancılaştırır (Han, 2018a, s. 31). Hızlanma, bireylerin sürekli bir şeylerle meşgul olmasına rağmen hiçbir zaman tatmin olmamalarına yol açar; çünkü hız, derinlikli deneyimlerin yerine yüzeysel ve bireysel meşguliyetler koyar. Toplumsal dayanışma üzerindeki yıkıcı etkiler bırakan bu durum, bireylerin sadece kendi performanslarına odaklandığı, patolojik dışavurumların üzerinin örtüldüğü ve toplumsal dayanışma duygusunun tamamen ortadan kalktığı bir “yorgunluk toplumu”nu ortaya çıkarır (Han, 2022c, s. 24; 2023a, s. 57).

Han, zaman kavramını insanın yeryüzü ile ilişkisi bağlamında değerlendirirken, bahçede deneyimlediği zamanı şu sözlerle ifade eder:

“Bahçe zamanı başkalarının zamanıdır. Bahçenin kendine ait bir zamanı vardır, onu ben yönetemem. Her bitkinin kendine ait bir zamanı vardır. Bahçede birçok kendine ait zaman kesişir. Sonbahar çiğdemleriyle ilkbahar çiğdemleri birbirine benzer, ama tamamen farklı zaman duygulanı vardır. Her bitkinin, bugünlerde zamansız, zaman fakiri haline gelen insandan daha üstün ve belirgin bir zaman bilincinin olması çok şaşırtıcı. Bahçe, yoğun bir zaman deneyimini mümkün kılıyor. Bahçede çalıştığım süre içinde zaman zengini oldum.” (Han, 2021c, s. 21)

Buna göre, insanın toprakla bir bitki yetiştirme faaliyetine dayanan ilişkisi insana farklı bir zaman deneyimi yaşatır. Bitkilerin yetişmesi için sabır gerektiren ve yavaş ilerleyen süreç, insanda özel bir zaman duygusu uyandırır. Buna göre toprağın, insanın yönetemediği kendine ait bir zamanı vardır ve bu zaman, Han’ın önemini birçok eserine yansıttığı öteki ile kurulması gereken bağlara da karşılık gelir. Han’a göre modern toplumun hız ve tüketim odaklı zaman anlayışına karşı, bu bağların tekrar kazandırılması acil bir gerekliliktir (Han, 2021c, s. 15).

Han, modern dünyada değişen zaman anlayışına insanlığın değişen ritüellerini de dahil eder. Ritüeller, bireylere toplumsal aidiyet hissi verirken, aynı zamanda yaşamı anlamlandıran bir yapı sunar. Oysa Hannah Arendt’in “*vita activa*” kavramı ile ele aldığı modern bireyin yalnızca çalışmaya ve üretmeye indirgenmiş zaman anlayışında, ritüellere yer kalmamıştır. Han, ritüellerin kaybını kapitalizmin hız ve verimlilik talepleriyle açıklar. Çünkü ritüeller, yavaşlık ve tekrarlama gerektirir; bu da kapitalizmin üretim mantığına aykırıdır. Han’a göre ritüellerin kayboluşu, insanlığın tarih boyunca doğaya, yaşama ve ölüme yüklediği tüm anlam ve deneyimlerinin de kaybolmasına neden olmaktadır. (Han, 2022b, s. 52).

Han, hız ve üretim odaklı yaşam tarzının karşısına, derinlikli ve anlamlı bir yaşamı koyar. Han’a göre zaman ancak bir anlatı gerilimi kazandığında kaybolan kokusunu geri kazanır (Han, 2018a, s.29). Bunun için Zen Budizmi’ndeki meditasyon ve yavaşlama pratiği gibi alternatif

zaman deneyimleri insanlara bir çıkış yolu sunabilir. Zen Budizmi, ölüm ve yaşamı birbirinden ayrı uçlar olarak görmek yerine, bunları aynı dön-
günün parçaları olarak ele alır. Buna göre zaman, anın içinde tam bir
varoluşsal bilinçle, geçmiş ve geleceğin yüklerinden arınarak şimdide
akar. Bu anlayış, Batı'nın performans odaklı zaman yaklaşımının tama-
men zıttıdır (Han, 2021b, s. 97-111). Bu çerçevede Han, tefekkürü de
modern dünyada göz ardı edilen bir eylem olarak değerlendirir. Tefekkür,
eylem odaklı modern toplumda bir lüks ya da anlamsız bir duraksama
olarak algılanır. Oysa, insanın varoluşsal yoğunluğunu ortaya çıkaracak
bir eylemsizlik hali, kaybedilen zamansal derinliğin yeniden kazanılma-
sında hayati bir öneme sahiptir (Han, 2024d, ss. 9-10, 18). Bu bağlamda,
zamanın ve varoluşun derinliğine dair bu kayıplar, mekânın ve öteki-
nin yitimi sorunuyla doğrudan ilişkilidir; dolayısıyla şimdi bu konuya
geçmek yerinde olacaktır.

2.2. Mekânın ve Ötekinin Yitimi

Han, mekânın fiziksel bir alan olmanın ötesinde tarih, bellek ve kimlik taşıyan bir yapı olduğunu vurgular. Modernite, mekânları yüzeysel ve kimliksiz turistik alanlara dönüştürmüştür (Han, 2024d, ss. 14-15, 26), diji-
talleşme bu dönüşümü daha da hızlandırmıştır. Yeryüzünü kendini
mutlak kabul eden öznenin karşı kutbu olarak gören Adornocu bir pers-
pektifle Han, dijital teknolojinin mesafeleri ortadan kaldırmaya çalıştığı
ölçüde insanı yeryüzüne yabancılaştırdığını ve köksüz bir varlık haline
dönüştürdüğünü ileri sürer (Han, 2018a, s. 32). Han, kendi evindeki bah-
çesi ile olan deneyiminden yola çıkarak, toprakla olan uğraşısının bu bağı
yeniden tesis etmeye yardımcı olduğunu ileri sürer. Çünkü Han'a göre
bahçe ölümün ve yeniden dirilişin sembolü, metafizik bir alandır ve bu
alana özen göstermesi yalnızca bir ödev değil, aynı zamanda yeryüzü-
nün güzelliğini onurlandırmanın bir yolu ve sessiz bir meditasyondur
(Han, 2021c, s. 15). Oysa kapitalizm ölümünden yoksun bir yaşam çabası
içerisinde, ölümün insani seslerden ve kokulardan arınmış, antiseptik
mekânları olan "*nekropol*"ler oluşturur (Han, 2021a, s. 16). Han, insan ve

aynılaştırılmış bir düzleme indirgenen yeryüzü arasındaki bu kopukluğunun üstesinden gelinmesi için, yeryüzünü yeniden romantikleştirme çağrısı yapar. Yeryüzünü yeniden romantikleştirmek, gizemli, güzel ve yüce olanın sahibine iade edilmesi anlamına gelecektir (Han, 2021c, s. 30).

Han aynı zamanda fiziksel mekânın yerini alan dijital dünyanın kamusalığa zarar verdiğini ileri sürer. Özellikle sosyal medya, bireyleri bağlamdan kopararak kendi yankı odalarında yaşayan dijital sürülerin mekânına dönüşmüştür. Dijital sürüler, belli bir fikir etrafında bir araya gelemeyen ancak görünürde bir bütünlük sergileyen kalabalıklar oluşur. Bu kalabalıklar, ortak bir amaç veya kimlikten ziyade, anlık duygular ve tepkilerle hareket ederler. Bu durum, gerçek bir “biz” bilincinin oluşumunu engellediği gibi, demokratik tartışma kültürüne de zarar verir (Han, 2024c, ss. 12, 77).

Han’ın mekânla ilgili üzerinde durduğu bir diğer kavram “öteki”liktir. Han’a göre modern toplum ötekiyi yok ederek ve bunun yerine “aynının olumluluğu”nu koymuştur. “Öteki”nin yokluğu bireyleri ve toplumu deneyimden ve yapıcı bir dönüşümden mahrum bırakır. Oysa deneyim, ancak bireyin karşılaştığı şeyin onu sarsması ve dönüştürmesiyle mümkündür. Han’a göre, neoliberalizmin “öteki” ile bağların koparılmasına yönelik bir diğer buyruğu da otantikliktir. Han’ın “otantiklik” kavramlaştırması yönelik eleştirisi, yalnızca bireysel performans baskısını değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin içeriğini de sorgular. Bu noktada Han’ın düşüncesi, Axel Honneth’in tanıma kuramından önemli ölçüde beslenir. Axel Honneth’in *Şeyleşme* adlı eserinde geliştirdiği tanıma kuramı, bireyin kendilik bilincini ancak başkaları tarafından tanındığı ölçüde inşa edebileceğini savunur. Honneth’e göre, özne kendisiyle olan ilişkisini ancak başka öznelerin bakışı altında, yani sosyal tanınma yoluyla kurabilir. Honneth’e göre şeyleşme, insanın insana yönelik özgün bir tanıma biçimini kaybetmesiyle başlar; yani şeyleşme, tanımanın unutulmasıdır. Başkasıyla kurulan ilişki, onu yalnızca işlevsel bir nesne ya da araç olarak görmekle (şeyleşme) sınırlandığında, özne yalnızca ötekini değil, kendisini de tanıyamaz hale gelir; böylece hem benlik bilinci

hem de toplumsal bağlar çözülür. Honneth'in tanıma kavramı, yalnızca insanlar arası ilişkileri değil, aynı zamanda insanın doğaya karşı sorumluluk ve saygı temelli bir tutum geliştirmesini de içerir (Honneth, 2023). Öte yandan, Han'a göre, otantiklik, farklı olma çabası adı altında bireyleri tüketim dünyasına entegre eder. Bu, aslında bireylerin narsistik bir benliğe ve sözde bir bağımsızlığa daha da hapsedilmesine yol açar. Dolayısıyla otantiklik, bireysel bağımsızlıktan ziyade metalaştırılabilir farklılıklar yaratarak tüketim ekonomisinin bir aracı haline gelir (Han, 2023b). Han, bu dönüşümün bireysel ilişkiler üzerinde de etkileri olduğunu vurgular. Ona göre, modern iletişim teknolojileri, aşkın (*eros*) anlamını kökten değiştirmiştir. Geleneksel düzlemde aşk, bireyi kendi sınırlarının ötesine taşıyan, ötekiyle kurulan derin bir bağa dayanan ve ötekinin gizeminden beslenen bir deneyim iken modern toplumda aşk, narsisizmin etkisiyle yıpranmış, ötekiyi dışlayan ve bireyi kendi merkezine hapseden bir hale gelmiştir. Günümüz toplumunda aşk, erişilebilir ve tüketilebilir bir ürün olarak görülmekte, bireylerin ötekiyle anlamlı bir bağ kurma kapasitesini giderek yok etmektedir. Aşırı şeffaflık ve tüketim kültürünün etkisiyle aşk, derinlik ve gizemden arındırılarak yüzeysel bir deneyime indirgenmiştir. Bu durum, aşkın gerçek anlamını kaybetmesine ve bireylerin yalnızca kendilerini merkez alarak ötekiyle bağ kurmalarını engelleyen bir kültürel iklim yaratmasına neden olmaktadır. Han, aşkın ve toplumsal ilişkilerin bu şekilde metalaşmasının, modern toplumun aşırı tüketim odaklı yapısının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ileri sürer (Han, 2019a, s. 23).

3. Sanat, Estetik ve Anlatının Krizi

Han'a göre günümüz dünyasının sanat ve estetik anlayışı, derinlik ve anlamdan koparak tüketim odaklı bir yüzeyselliğe indirgenmiş, bu durum bir anlatı krizini beraberinde getirmiştir. Walter Benjamin'in "kült değerinin yerini sergi değerinin alması"⁶ fikrine atıf yapan Han, modern

6 Kült değerinin yerini sergi değerinin alması' kavramı, Walter Benjamin'in

dünyada güzelliğin anlamdan çok sergi ve teşhir amaçlı kullanıldığını ileri sürer. Bu durum, estetiği derinliksiz ve tüketilebilir bir hale getirir. Bu pürüzsüzlük, bireyin estetik deneyiminde derinlik ve sorgulamayı ortadan kaldırırken, bu durumun beslediği aşırı şeffaflık ve tüketim kültürü de sanat ve edebiyat üzerinde olumsuz etkiler yaratmaktadır. Fantezi ve hayal gücünün yerini aşırı enformasyon ve mahremiyetten yoksun hiper görünürlük almış; bu durum, sanat ve edebiyatın derinlik, gizem ve eleştirel mesafeden yoksun, hızlı tüketilen, yüzeysel üretimlere dönüşerek yaratıcı ve eleştirel gücünü yitirmesine yol açmaktadır (Han, 2019a, s. 46).

Han, güzelliğin tüketim nesnesine dönüşümünü de eleştirir. Modern estetik anlayışında güzellik, dirençten ve derinlikten yoksun, yalnızca tüketim için tasarlanmış bir kavram haline gelmiştir. Pürüzsüzlüğün yüceltildiği görüntüler, anlam, dramaturji ve derinlik gibi unsurları kaybederek pornografik bir yüzeyselliğe dönüşür. Bu yüzeysellik bireyleri haz odaklı bir estetik anlayışına mahkûm eder (Han, 2018b, s. 17). Akıllı telefon teknolojilerinden mimariye pürüzsüzlüğün güzellik olarak kabul edildiği bu ekonomik düzlemde, şeyler tekilliklerini terk edip yalnızca fiyatlarıyla ifade edilir hale gelmektedir. Böylece özgünlüğün ve farklılıkların tamamen ortadan kalktığı bir “aynılık cehennemi” ortaya çıkar. Günümüzde kentsel yaşamda durmadan yükselen cam binalar, ışıltıya LED ekranlar ve pürüzsüz cilt modası gibi unsurlar, birbirine benzer güzellik standartlarını dayatarak, çeşitliliği ve özgünlüğü yok sayan homojen ve yapay bir pürüzsüzlük estetiğinin somut tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Han, 2017, ss. 16, 28, 43; 2023b, s. 14).

Han, günümüz sanat anlayışını tüketim kültürünün etkisinde “beğenilirlik” baskısı altına alındığını savunur. Ona göre, sanat eserleri tüketim nesneleri haline gelerek ekonomikleşmiş, sanat ve tüketim alanları

sanat eserinin özgünlüğü ve benzersiz ‘aurası’na vurgu yaparak, geleneksel sanat eserlerinin kutsal ve tarihi bağlamlarda sahip olduğu özel anlamın zamanla yitirilmesini ifade eder. Bu süreçte, teknolojik çoğaltma tekniklerinin gelişmesiyle sanat eserleri kitlelere daha kolay ulaşır hale gelir ve böylece eserlerin özgünlükleri azalır (Benjamin, 1993, s. 50).

arasındaki sınır ortadan kalkmıştır. Kültürün ekonomikleşmesi ve ekonominin kültürleşmesi sürecinde, sanat ürünleri yalnızca tüketilebilir ve estetik açıdan hoş bir deneyim sunan nesneler haline dönüşmektedirler. Bu süreçte, sanatçılar marka olma baskısı altında, piyasaya uygun ve beğenilir eserler üretmek zorunda kalırlar. Han, sanatın yabancılaştırıcı ve rahatsız edici bir deneyim sunması gerektiğini savunur. Ancak, beğenilirlik kültürü, sanatın mevcut düzene karşı olan anlatı gücünü zayıflatarak, onu mevcut düzenin bir parçası haline getirir ve yalnızca aynı olanı devam ettirir. Bu bağlamda Han, ikonik eseri *Balloon Dogs* ile tanınan Jeff Koons'u, ahlaki derinlikten yoksun, yalnızca dekoratif ve tüketime açık bir "beğenilirlik" estetiğini temsil ettiği gerekçesiyle eleştirir; bu yönüyle Koons'u, günümüz sanatının beğeni odaklılık ve piyasaya uyarlanmışlık ekseninde şekillenen yapısının çarpıcı bir örneği olarak değerlendirir (Han, 2022c, ss. 16-17)

Han'a göre, modern dünya, büyük anlatılar ve bütüncül hikâyelerden yoksun bir yapıya bürünmüş, bu durum bireylerin yaşamlarını anlamlandırma süreçlerini zayıflatmıştır. Büyük anlatıların yerini bireysel hikâyelerin aldığı bu dönemde, hikâyeler kısa, geçici ve yüzeysel hale geleerek bir anlatı krizini doğurmuştur. Oysa anlatılar, bireylerin yaşamlarını anlamlandırmalarını sağlayan, topluluk oluşturan temel araçlardır ve bu araçların kaybı, bireyin varoluşsal bir boşluk içine düşmesine neden olur. Anlatı, anlamı ve topluluk kimliğini kuran kapalı bir düzen yaratmaktadır. Oysa, günümüzde anlatı, Kapitalizmin kendine mal ettiği hikâye anlatıcılığı (*storytelling*) tarafından tüketilebilir formlara dönüşmüştür. Han, bu bağlamda Walter Benjamin'in Herodot'tan aktardığı *Psammetikhos*⁷ anlatısını örnek verir. Bu anlatıya göre, esir düşen Psammetikhos kızını ve oğlunu görmesine rağmen duyulanmazken, yaşlı bir hizmetkârını

7 Mısır Firavunu Psammetikhos, Pers Kralı Kambyses'e yenilip esir düşer. Kambyses onu aşağılamak için, zafer alayını izlemesini ister. Bu geçit sırasında Psammetikhos, önce kızını bir hizmetçi olarak su taşıırken görür ama hiç tepki vermez. Ardından oğlunun idam edilmek üzere götürüldüğünü görür, yine sessiz kalır. Ancak yaşlı, yoksul bir hizmetkarını gördüğünde derin bir acıya kapılıp dövünmeye başlar (Han, 2024b, ss. 16-17).

görünce ağlamaya başlar. Herodot bunun nedenini açıklamaz; Benjamin'e göre anlatının gücü de buradadır. Anlatı, enformasyon gibi anlık bilgi sunmaz; yorumla derinleşen ve zamanla anlam kazanan bir yapıya sahiptir. Han'a göre anlatı, açıklama değil yankı üretir; tüketilmez, zamanla anlamını korur ve hatta artırır (Han, 2024b, s. 11). Buna bağlı olarak dijitalleşme, anlatıcılığının anlam yaratma işlevini tüketmektedir. Çünkü dijital iletişimde enformasyon, geçmişle geleceği bağlayan bir anlatı oluşturmak yerine sadece noktalar halinde birikmektedir. Enformasyonların merkezleri ve amaçları olmadığından anlatısal bir süreklilik yaratamazlar. Anlatı krizinin yarattığı anlamsızlık, kimlik krizi ve oryantasyon bozukluğuna yol açar. Bu boşluğu dolduran komplo teorileri ise, kimlik ve anlam kaynakları olarak çözüm sunar ve özellikle kimlik ihtiyacının yoğun olduğu sağ ideolojilerde yaygınlaşırlar. Komplo teorileri, kurgusal olmalarına rağmen gerçeklik algısını şekillendiren anlatılar oldukları için olgulara karşı dirençlidir. Bu anlatılarda belirleyici olan, hakikatin olgusalılığı değil anlatısal inandırıcılıktır (Han, 2022a, s. 56). Öte yandan, Han'a göre, tarih, dostluk ve sadakat gibi kavramlar anlatıya dayanır; bir hikâyeye sahiptir ve sayılarla ifade edilemez. Ancak dijital kültür her şey saymaya ve hesaplamaya indirger, performans ve yeterliliği sayılabilir hale getirerek anlatıların anlamını kaybetmesine yol açar ve insan deneyimini anlatıdan uzak yüzeysel ve mekanik bir düzeye indirger (Han, 2024b, ss. 35, 72).

Sonuç

Byung-Chul Han, modern toplumda bireyin ve toplumsal bağların dönüşümünü; neoliberalizm, dijitalleşme ve tüketim kültürünün etkileri bağlamında ele alır. Bu çerçevede, Han'ın dikkat çekici katkılarının biri, neoliberal düzenin bireyi yalnızlaştırarak ve ötekini dışlayarak, bireyleri anlamdan yoksun bir varoluşa sürüklediği tezidir. Özellikle "psikopolitika" ve "şeffaflık ideolojisi" kavramları, günümüz toplumunun bireyler üzerindeki kontrol mekanizmalarını anlamak için önemli kavramsal araçlar sunmaktadır.

Neoliberalizmin özgürlüğü sömürerek bireyi kendi kendinin hem patronu hem de işçisi haline getirmesi, sınıf mücadelesini bireysel bir iç savaşa dönüştürmektedir. Bu durum, toplumsal dayanışmayı zayıflatırken bireyi yalnız ve depresif bir özne haline getirmektedir. Han'ın bu tespiti, özellikle dijitalleşme ile birlikte bireyin sürekli bir performans baskısına maruz kaldığı ve başarısızlık durumunda kendini suçladığı bir düzenin ortaya çıkışını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Han, neoliberalizmin bireyleri sürekli olarak daha verimli, üretken ve başarılı olmaya zorladığını; kendilerini sürekli optimize etmeye, yani performanslarını artırmaya, eksiklerini gidermeye ve potansiyellerini en üst düzeye çıkarmaya yönelttiğini, bunun da zamanla bireylerin zihinsel ve duygusal kaynaklarını tükettiğini vurgular.

Han'ın, zaman ve mekân kavramlarının dönüşümüne ilişkin görüşleri, modern bireyin köksüzleşme sürecini açıklamaktadır. Hızlanmanın ve sürekli üretkenlik baskısının, bireylerin geçmişle ve çevreleriyle bağlarını kopardığını öne süren Han, bunun sonucunda ritüellerin ve anlam yaratma pratiklerinin kaybolduğunu belirtir. Ritüellerin yerine geçen bireysel tüketim alışkanlıkları, insanın toplumsal ve kültürel bağlarını zayıflatırken, aynı zamanda anlam krizini derinleştirmektedir. Bu analizler, modern toplumda aidiyet ve toplumsal bağların nasıl erozyona uğradığını anlamak için kritik bir perspektif sunmaktadır.

Neoliberalizmle birlikte sanat ve estetik anlayışında yaşanan dönüşüm de Han'ın değerlendirmelerinin bir diğer odak noktasıdır. Güzelliğin tüketim nesnesine indirgenmesi ve estetiğin yüzeyselleşmesi, modern bireyin anlam arayışını daha da zorlaştırmaktadır. Han, sanatın ve anlatıların, toplumsal dönüşüm için birer araç olması gerektiğini savunurken, mevcut düzenin bu araçları etkisizleştirdiğini ve onları mevcut ekonomik ve kültürel sistemin bir parçası haline getirdiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Han, estetiğin ve anlatıların, yalnızca mevcut düzenin birer yansıması olmaktan çıkıp toplumsal gelişimi mümkün kılacak araçlar haline gelmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Han'ın felsefesi, yalnızca mevcut toplum eleştirisiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda yeni bir düşünme biçimi ve yaşam tarzı önerisinde de bulunur. Bu yönüyle Han, bireyleri eleştirel düşünmeye, teknolojik ve ekonomik yapıların dayattığı normların ötesine geçmeye çağırır. Anlamın, toplulukların ve ötekiyle kurulan ilişkilerin yeniden inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, bireylerin kendilerini yalnızca tüketici ya da performans öznesi olarak değil, aynı zamanda anlam yaratan ve toplumsal bağ kurabilen varlıklar olarak konumlandırmasını sağlar.

Bireyin zihinsel ve duygusal bütünlüğünü yeniden tesis edebilmesi için Han'ın önerdiği yavaşlık, ritüel ve tefekkür gibi kavramlar önemli çıkış noktaları sunar. Bu kavramlar, bireyin yalnızca üretmeye ve tüketmeye odaklanmadan, dünyayı farklı bir gözle görmesini ve yeniden anlamlandırmasını sağlar. Han'ın önerileri, dijitalleşmenin hızlandırdığı yaşam tarzına karşı bir direnç hattı olarak okunabilir. Bu direnç, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir dönüşümün de kapılarını aralayabilir.

Han'ın önerdiği çözümler, hız ve üretkenlik odaklı modern yaşam tarzına karşı, anlam, tefekkürü ve yavaşlığı yeniden merkeze almayı içermektedir. Zen Budizminde yer alan meditasyon gibi alternatif pratiklerin ve tefekkürün bireylere hızın ve tüketim baskısının ötesine geçerek anlamlı bir varoluş deneyimi sunabileceğini ileri sürer. Ayrıca, bireyin yeryüzüyle ve çevresiyle kurduğu bağları yeniden güçlendirecek ritüellerin önemine dikkat çeken Han, bu tür pratiklerin bireysel anlam arayışını destekleyebileceğini ifade etmektedir.

Han'ın kısa ve birbiri ardına yayınlanan çalışmaları, modern toplumun mevcut sorunlarını anlamak ve bu sorunlara karşı alternatif yollar geliştirmek için güçlü bir çerçeve sunmaktadır. Neoliberalizmin birey üzerindeki etkilerini, dijitalleşmenin toplumsal bağlar üzerindeki yıkıcı sonuçlarını ve tüketim kültürünün estetik ve anlam krizine katkılarını eleştirel bir bakış açısıyla analiz eden Han, aynı zamanda bu süreçlerin ötesine geçmenin yollarını da göstermektedir. Bu bağlamda, Han'ın

önerileri, yalnızca bireysel bir dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal bir yeniden yapılanma çağrısıdır. Bu dönüşüm, hız ve tüketim yerine anlam ve derinliğe dayalı bir yaşam biçimini benimsemeyi gerektirmektedir. Anlamalı bir yaşam, bireyin yalnızca kendisiyle değil, yeryüzü ve içinde yaşadığı toplumla kurduğu derinlikli ilişkilere dayanmalıdır.

Sonuç olarak, Han'ın eserlerinde oluşturduğu eleştirel teorik perspektif, içinde bulunduğumuz hız ve tüketim çağında bir an durup düşünerek dünyaya daha derinlikli ve anlamalı bir şekilde yeniden bakmamız için bir zemin sunabilir. Han'ın düşüncesi, modern dünyanın krizlerine karşı yalnızca teşhis koymakla kalmaz, aynı zamanda yeni bir etik, estetik ve varoluşsal duyarlılığın temellerini atar. Bu bağlamda Han, içinde yaşadığımız hız, şeffaflık ve performans toplumuna karşı farkındalık çağrısı yapan dijital çağın muhalif düşünürü olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Benjamin, W. (1993). Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı (A. Cemal, Trans.). *Pasajlar* içinde (ss. 50-86). Yapı Kredi.
- Borcherdt, G. (2021, Aralık 2). Byung-Chul Han: "I Practise Philosophy as Art". *ArtReview*. (Erişim tarihi: 26 Mayıs 2025). <https://artreview.com/byung-chul-han-i-practise-philosophy-as-art/>
- Cambridge. (2025). *Meaning of Big Data in English*. Cambridge Dictionary | English Dictionary, Translations & Thesaurus. (Erişim tarihi: 26 Mayıs 2025). <https://dictionary.cambridge.org/>
- Chayka, K. (2024, Nisan 17). The Internet's New Favorite Philosopher. *The New Yorker*. (Erişim tarihi: 26 Mayıs 2025). <https://www.newyorker.com/culture/infinite-scroll/the-internets-new-favorite-philosopher>
- Elola, J. (2023, Ekim 8). Byung-Chul Han, the philosopher who lives life backwards: 'We believe we're free, but we're the sexual organs of capital'. *EL PAÍS English*. (Erişim tarihi: 20 Mayıs 2025). <https://english.elpais.com/culture/2023-10-08/>

byung-chul-han-the-philosopher-who-lives-life-backwards-we-believe-were-free-but-were-the-sexual-organs-of-capital.html

- Godard, J. L., & Breyse, T. (2014). *Zen* (Çev. I. Ergüden). Dost.
- Han, B. C. (2016). *Şiddetin Topolojisi* (Çev. D. Zaptçioğlu). Metis.
- Han, B. C. (2017). *Şeffaflık Toplumu* (Çev. H. Barışcan). Metis.
- Han, B. C. (2018a). *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme* (Çev. Ş. Öztürk). Metis.
- Han, B. C. (2018b). *Güzeli kurtarmak* (Çev. K. Filiz). İnsan.
- Han, B. C. (2019a). *Erosun İstirabı* (Ş. Öztürk, Trans.). Metis.
- Han, B. C. (2019b). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri* (Çev. H. Barışcan). Metis.
- Han, B. C. (2020). *İktidar Nedir?* (Çev. M. Özdemir). İnsan.
- Han, B. C. (2021a). *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü* (Çev. Ç. Tanyeri). İnkâ.
- Han, B. C. (2021b). *Zen Budizm Felsefesi* (Çev. M. Özdemir). İnsan.
- Han, B. C. (2021c). *Yeryüzüne Övgü: Bahçelere Bir Yolculuk* (Çev. A. Öz). İnkâ Kitap.
- Han, B. C. (2022a). *Enfokrasi Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi* (Çev. M. Özdemir). Ketebe.
- Han, B. C. (2022b). *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair: Günümüzün Bir Topolojisi* (Çev. A. Öz). İnkâ.
- Han, B. C. (2022c). *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı* (Çev. H. Barışcan). Metis.
- Han, B. C. (2023a). *Yorgunluk Toplumu* (Çev. Ç. Tanyeri). İnkâ.
- Han, B. C. (2023b). *Ötekini Kovmak; Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim* (Çev. M. Özdemir). Ketebe.
- Han, B. C. (2024a). *Hiperkültürelilik: Kültür ve Küreselleşme* (Çev. M. S. Türk). Ketebe.
- Han, B. C. (2024b). *Anlatının Krizi* (Çev. M. Erşen). Ketebe
- Han, B. C. (2024c). *Sürünün İçinde: Dijital Dünyaya Bakışlar* (Çev. Z. Sarıkartal). İnkâ.

Han, B. C. (2024d). *Tefekkür Yaşamı Ya da Eylemsizlik Üzerine* (Çev. B. Tut). Ketebe.

Honneth, A. (2023). *Şeyleşme: Bir Tanıyış Teorisi* (Çev. C. Sili). Fol Kitap.

Orwell, G. (2014). *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* (Çev. C. Üster). Can.

Hartmut Rosa'nın Sosyal Hızlanma Çağında Yabancılaşma Teorisi ve Rezonans Kavramsallaştırması

Hakan Soner Şener

Bu bölüm, Türkiye akademi literatüründe henüz yeterince ilgi görmemiş olan Hartmut Rosa'nın sosyal hızlanma, yabancılaşma ve rezonans eksenindeki temel yaklaşımlarını ve kavramlarını ele almaktadır. Analizin özgünlüğü, Rosa'nın yalnızca basılı eserleriyle sınırlı kalmayıp, düşüncesinin gelişimini ve nüanslarını yansıtan söyleşi, konferans kaydı ve sunum gibi sözlü üretimlerini de kapsamlı bir şekilde incelemesinden kaynaklanmaktadır. Bu geniş kaynak yelpazesi aracılığıyla, Rosa'nın düşüncesine dair yazılı metinlerin ötesine geçen, bütüncül ve çok yönlü bir tartışma zemini oluşturulması hedeflenmiştir. Hartmut Rosa, 1965 doğumlu Alman bir sosyolog ve siyaset bilimcisidir. Araştırma alanları, sosyal hızlanma, rezonans teorisi, emeğin onuru, kaynak seferberliği ve sosyal bilimlerin metateorisi gibi konuları kapsamaktadır. Hâlen Jena Friedrich Schiller Üniversitesi Sosyoloji Enstitüsünde profesör ve Erfurt Üniversitesi Max Weber İleri Kültürel ve Sosyal Çalışmalar Merkezinde yönetici olarak görev almaktadır. 2013 yılında *Nouvel Observateur* tarafından dünyanın en önemli 25 düşünürü listesine dâhil edilmiştir. Zamanın sosyolojisi ve kimlik oluşumu alanlarında çalışmalarını sürdüren Rosa, yeni eleştirel teorinin önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Sosyal hızlanma teorisinde modernliğin hızlanan değişim tarihi

olduğunu savunurken, rezonans teorisindeyse yabancılaşmanın aksine dünyayla başarılı bağları ele almaktadır.

Harmut Rosa modernite ve moderniteyi deneyimleme biçimimiz üzerine kurguladığı çalışma alanında, bu bölüm kapsamında ele alınacak temel iki kavramı öne sürmektedir. Bunlardan ilki Sosyal Hızlanma ve ikincisi Rezonans kavramlarıdır. İlk kavramıyla aslında moderniteyle deneyimlemekte olduğumuz bir soruna işaret ederken, ikincisini bu soruna verilebilecek bir yanıt, insanlığın bir kaçış aracı olarak görmektedir (Universität Erfurt, 2017). Yabancılaşma ve Rezonans kavramlarını birbirine zıt olarak görmeyen Rosa, aralarında diyalektik ilişki olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda her rezonans deneyimi, aynı zamanda yabancılaşma deneyimini de içerir. Rosa, eserlerinde rezonans kavramını gündelik yaşamın merkezine taşıyarak, okurların bu kavrama olan yabancılığını aşmayı amaçlamaktadır. Rosa'nın kazanmaya başladığı popüleritesinin bir nedeni de rezonans kavramını, dünya ile ilişkimizin temel bir yönü olarak ele alarak, çağımız insanının derinlemesine hissettiği bir ihtiyacı, yani anlam arayışını teorik bir zemine oturtmasıdır. Bu sayede Rosa, rezonans kavramını bir dünya ile ilişki sosyolojisinin temel kategorisi haline getirerek, bu alanda yeni bir perspektif sunmaktadır.

Hartmut Rosa Eleştirel Teori düşünürlerinin sorduğu “iyi bir yaşam nedir ve neden bizde bulunmamaktadır?” sorusunu sorar ve Eleştirel Teori geleneği içinde sorunun ikinci kısmına yanıt aradığını belirtmektedir (Rosa, 2022a, ss. 10-11). Sosyal Hızlanmanın Eleştirel Teorisi'nin taslağını oluşturmaya çalıştığını söyleyen Rosa, bunu yapmaya çalışırken Karl Marx, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas ve Axel Honneth (ki kendisinin doktora danışmanıdır) gibi kurucu isimlerin amaçlarına sadık kalmaya çalıştığını da ifade etmektedir (2022a, s. 55). İyi bir yaşam hedefinin önünde engel oluşturan “sosyal koşulların incelenmesi ve bunların eleştirisi böyle bir amacın temel odağı olmalıdır” demektedir (2022a, s. 57).

Hartmut Rosa sosyal hızlanma, yabancılaşma ve rezonans kavramlarını, modern toplumu anlamak için birbiriyle ilişkili bir çerçevede sunmaktadır. Rosa, bu kavramları modernitenin içsel çelişkileri ve gerilimleri üzerinden ele alır. Hızlanma, modern toplumun temel itici gücü olarak belirirken, yabancılaşma bu hızlanmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak, Rosa, bu karamsar tabloya karşı bir umut ışığı olarak rezonans kavramını sunar. Bu burada, Hartmut Rosa'nın en bilinen kavramları olan sosyal hızlanma ve bunun sonucu olarak yabancılaşmayı; bu yabancılaşmaya karşın bir çözüm olarak öne sürdüğü rezonans kavramlarını odağa alıyoruz.

Sorunu tanımlamak: Sosyal Hızlanma ve Modernitenin dinamik motorunun kaçınılmaz sonuçları

Rosa'ya göre, sosyal hızlanma modern toplumların temel bir özelliğidir (Rosa ve Scheuerman, 2003, s. 5). Bu kavram, yalnızca teknolojik ilerlemelerle sınırlı kalmayıp, sosyal değişimlerin ve günlük yaşamın ritminin de hızlanmasını ifade eder (Rosa, 2003, s. 35). Rosa, bu hızlanmanın modern toplumu derinden etkileyen bir dinamik olduğunu vurgular (Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022). Ona göre, modern toplumlar sürekli bir dinamik stabilizasyon içindedir. Bu, toplumun varlığını sürdürebilmesi için sürekli olarak büyümesi, yenilik yapması ve hızlanması gerektiği anlamına gelir (ecapio, 2014). Bu durum, toplumun ve bireylerin sürekli bir koşuşturma içinde olmasına yol açmaktadır. Ancak, bu koşuşturma, modern toplumun istikrarını sağlama amacına hizmet eder. Rosa, bu durumu “aşağıya doğru hareket eden yürüyen merdivenlere” benzetir; durduğumuz anda geriye gitmek zorunda kalırız. Bu, modern insanın sürekli bir yarış içinde olduğu ve asla duramayacağı anlamına gelir. Rosa, Sosyal Hızlanmayı üç ana boyutta inceler (Rosa, 2022a, ss. 19-29):

Teknolojik Hızlanma: Rosa'nın daha çok Paul Virilio'nun 'Dromoloji'¹ kavramına benzettği bu tarz hızlanma, iletişim ve üretim süreçlerindeki teknik gelişmelerin hızlanmasıdır (Rosa ve Scheuerman, 2003, s. 65). İnternetin hızı ve yaygınlaşması, akıllı telefonların hayatımıza girişi ve üretim süreçlerindeki otomasyon gibi gelişmeler bu boyuta örnek verilebilir. Bu tür teknolojik ilerlemeler, iş süreçlerini ve iletişim biçimlerini dönüştürerek, yaşamın her alanında daha hızlı bir tempoyu zorunlu kılar.

Sosyal Değişimin Hızlanması: Sorunun yalnızca teknolojik gelişmeden ibaret olmadığını savunan Rosa, bu anlamda kuramsal açıdan bir şimdinin sıkışmasından bahseder ve bu durumu tanımlamak için Georg Simmel ve Hermann Lübke'den yararlanır (Rosa ve Scheuerman, 2003, s. 65). Buna göre 18. yüzyıldan bu yana deneyimlenen bir şimdinin sıkışmasından bahsedilmektedir. Toplumsal yapıların, kurumların ve ilişkilerin daha hızlı değişmesi, aile yapılarındaki değişimler, iş dünyasındaki yenilikler, siyasi sistemlerdeki dalgalanmalar bu boyuta örnek verilebilir. Ona göre toplumun sürekli değişen ve dönüşen bir yapıda olması, bireylerin adaptasyon yeteneklerini sürekli olarak zorlamaktadır.

Günlük Hayatın Hızlanması: Özellikle modern Batılı toplumların salgına dönen bir zaman kıtlığı yaşadığı tespitini yapar. Zaman bir hammadde gibi işlev görmektedir. Rosa kuramsal anlamda Simmel'in Metropol tipi bireysellik ve Levine'in sosyal hızlanmanın gündelik hayatta nasıl ölçülebileceği üzerine metodolojik önerilerini tartışmasına dahil etmektedir. Rosa'nın bu iki düşünürle uzlaştığı konu, bireylerin günlük rutinlerindeki etkinliklerin hızlanmasıdır. (Rosa ve Scheuerman, 2003, ss. 65, 74-80, 120-122). Yemek yeme sürelerinin kısalması, çoklu görev yapma (*multi-tasking*) zorunluluğu, iş ve özel hayat arasındaki sınırların belirsizleşmesi

1 Virilio, Endüstri Devrimi ile birlikte büyük bir teknolojik hızlanmadan söz etmektedir. Bu hızlanmayı Dromoloji olarak kavramsallaştıran Virilio, günümüzde yaşanan pek çok toplumsal sorunun merkezine bu kavramı oturtmaktadır. Virilio'ya göre bu nedenle dromoloji ilk etapta aynı zamanda bir üretim hızı devrimidir ve yirmi birinci yüzyıla geçişte "dijital devrim" ile devam etmektedir.

ve olan biteni kaçırma korkusu (*Fear of missing out/FOMO*) bu boyuta girer. Hızlanma toplumunda büyüme oranı (teknîğin imkânı), hızlanma oranından yüksek olduğu için boş zaman daralmaktadır. Bireyler, gün içinde daha fazla işi daha kısa süreye sıkıştırmak zorunda kalır, bu da sürekli bir zaman baskısı yaratmaktadır.

Rosa sosyal hızlanmanın yarattığı bir senkronizasyon problemine dikkat çeker. Sosyal hızlanmayla karşılıklı bir ilişkide olan doğal ve doğal olmayan yavaşlama noktaları vardır. Örneğin doğal hız limitleri, yavaşlama vahaları, fonksiyonel olmayan bir sonuç olarak yavaşlama ve kasti yavaşlama gibi (Rosa, 2022a, ss. 39-41). Burada sorun teşkil eden şey, balıkları hızlı olarak avlamak değil balıkları üreyemeyeceği kadar hızlı avlamamızdır. Sosyo-ekonomik yaşam ve doğa arasında senkron bozukluğu ortaya çıkmaktadır. Bu senkron bozukluğunu demokraside de görebiliriz. Demokratik irade oluşumu ve karar alma süreçleri zaman alan konulardır ancak sosyal hızlanmayla birlikte karar alma süreçlerinin hızlandırılmak istenmesi demokrasi krizlerini ortaya çıkarmaktadır. Siyasette sosyal hızlanmanın bir yabancılaşma biçimi olarak görülebilir. Öte yandan psikolojik olarak da bu senkronizasyon bozukluğunu görebiliyoruz. Rosa'ya göre dünyayla kurduğumuz yüksek tempodaki bu ilişki biçimi tıpkı doğa ve demokrasiyle olduğu gibi, kendi psikolojik senkronizasyonumuzu da bozmaktadır. Modern dünyadaki hızlanmaya ayak uydurmak için kendi hayatlarımızı hızlandırmaya çalışmamız bizleri çoklu görev yapma alışkanlığına sürükler, bu da Olan Biteni Kaçırma, Tükenmişlik gibi belirtiler ortaya çıkarır (TEDx Talks, 2015).

Rosa, sosyal hızlanmanın sadece mekanik bir süreç olmadığını, aynı zamanda kültürel bir yönünün de bulunduğunu vurgulamaktadır (Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022; Rosa, 2022a, ss. 18-19). Modern insan, dünyayı erişilebilir ve ulaşılabilir kılma arzuna sahiptir. Bu arzu, hızlanmanın itici güçlerinden biridir. İnsanlar, her şeyi daha hızlı elde etme, daha hızlı tüketme ve daha hızlı deneyimleme eğilimindedir. Bu durum, toplumun genel hızlanma döngüsünü besler ve derinleştirir. Rosa bu sorunu 3A şeklinde ifade etmektedir (Rosa,

2017). Bu 3A sorunu İngilizce *Available-Attainable-Accessible* (görünür-lük, ulaşılabilirlik ve erişilebilirlik) olarak tanımlanmaktadır (Rosa, 2017; Rosa, 2022b, s. 20). Kapitalizm ve modernite yayılmacı güdüsünün bir sonucu olarak ortaya çıkan bu durum, insan-doğa ilişkisinde dünyanın ele geçirilebilmesi için bir dürtü olarak işlev görmektedir. Böylece böyle bir zihniyet durumuyla, dünya insanlık için “bilinmesi, keşfedilmesi, ulaşılması, sahiplenilmesi, hükmedilmesi ve kontrol edilmesi gereken şey” biçimini alır (Rosa, 2022b, s. 22). Ancak bu çaba, dünyanın geri çekilmesi ve insanlara yabancılaşması gibi beklenmedik sonuçlar doğurmaktadır (Rosa, 2022b, s. 27). İnsanlık bu çabasının sonucunda dünyayla girebileceği etkileşimi kaybetmektedir:

“Tüm bu düşünce ve gözlemleri dikkate alarak, modernitenin dünyayı dört boyutta ve giderek daha geniş bir erişimle kontrol edilebilir kılmaya yönelik bireysel ve kurumsal çabalarının, Marx’la dönüşüm yerine yabancılaşma, Adorno ve Lukács’ın canlılık yerine şeyleşme, Arendt’in dünya kazancı yerine dünya kaybı, Blumenberg’in anlaşılabilirlik yerine dünyanın okunaksızlığı ve Weber’in ilham yerine büyü bozumu olarak tanımlanabilecek paradoksal yan etkiler doğurduğu söylenebilir. Modernite artık dünyayı duymama ve dolayısıyla artık kendini hissetmeme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu, dünyayla olan ilişkimiz hakkındaki sosyolojinin sonucudur. Modernite çağrılma ve ulaşılma yeteneğini yitirmiştir. Eğer bu durumu sosyo-felsefi terimlerle, yabancılaşma başlığı altında, ilişkisizliğin bir ilişkisi olarak anlarsak, zaman ‘dünyayla ilişkililik ilişkisi’nin ne olacağı sorusu yalnızca sosyolojik değil, aynı zamanda politik ve pratik bir aciliyet kazanır” (Rosa, 2022b, s. 36).

Görüldüğü üzere, Hartmut Rosa’nın sosyal hızlanma kavramsallaştırması, modernitenin varlığını sürdürmek için başvurduğu “dinamik stabilizasyon” ilkesinin, hayatın her alanına yayılan çok boyutlu bir hızlanma rejimi yarattığını ortaya koymaktadır. Bu rejim, modernitenin dünyayı görünür, ulaşılabilir ve erişilebilir kılma (3A) arzusundan beslenir. Ancak, Rosa’nın son alıntıda da altını çizdiği gibi, bu kontrol ve tahakküm

çabası paradoksal sonuçlar doğurmaktadır. Dünyayla daha derin bir bağ kurma hedefi, Marx'tan Weber'e uzanan bir düşünce hattında teorize edilen bir yabancılaşma, şeyleşme ve nihayetinde bir "ilişkisizlik" durumuna yol açmaktadır. Dolayısıyla, modernitenin dinamik motoru olarak işleyen sosyal hızlanma, en temelde dünyayla kurulan anlamlı bir ilişkinin imkânını ortadan kaldıran ve modern özneyi giderek sessizleşen bir evrene hapseden temel bir sorunsal olarak belirginleşmektedir.

Yabancılaşma: Hızlanmanın Kaçınılmaz ve Olumsuz Sonucu

Yabancılaşma, Rosa'ya göre modernitenin bir diğer önemli sorunu-
dur ve hızlanmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Bu kavram, bireylerin dünyayla olan anlamlı bağlarının zayıflamasını, hatta kopmasını ifade eder. Yabancılaşmanın temelinde, dünyayı kontrol edilebilir, ulaşılabilir ve erişilebilir kılma çabası yatar, ancak bu çaba, paradoksal bir şekilde, bireylerin bu dünyaya yabancılaşmasına yol açar. Yabancılaşma, bireylerin dünya ile ilişkilerinin ya kayıtsızlık (sessizlik) ya da düşmanlık (itme) ile karakterize olduğu bir durumdur (Malmqvist vd., 2023, s. 178). Rosa, yabancılaşmayı, bireylerin kendilerine, diğer insanlara, doğaya ve dünyaya karşı hissettikleri bir tür uyumsuzluk ve kopukluk olarak tanımlamaktadır. Rosa, Marx'ın (1959) kapitalist üretim biçiminin neden olduğu dört tür yabancılaşmayı hatırlatır. Marx, kapitalist üretim biçiminde işçinin yabancılaşmasının dört kerte de gerçekleştiğini söyler. Buna göre işçi; ürettiği ürüne, üretim sürecine, içinde bulunduğu topluma ve kendisine yabancılaşır. Rosa, benzer şekilde, yabancılaşma kavramsallaştırmasını danışmanı Honneth'in sosyal patolojileri anlama çabasından devralır; ancak bu sorunun kökenini tanınma eksikliğinden ziyade, modernitenin yapısal bir özelliği olan sosyal hızlanmaya bağlayarak ondan ayrılır. Bu doğrultuda, Honneth'in "tanınma"² kavramını yetersiz bir karşı-kavram

2 Axel Honneth'e göre "tanınma", bireyin benlik ve kimlik algısının, diğerleriyle girdiği karşılıklı ilişkiler aracılığıyla sağlıklı bir şekilde oluşması sürecidir. Honneth bu süreci üç temel alanda inceler: Aile ve yakın ilişkilerdeki 'sevgi' (özgüven sağlar), hukuksal alandaki 'haklar' (kendine saygı kazandırır) ve

olarak değerlendirir ve yabancılaşmanın yarattığı “ilişkisizlik” halinin ve dünyaya karşı “sessizleşmenin” gerçek panzehiri olarak “rezonans” fikrini geliştirir (B. Schiermer, Görüşmeci; Rosa, 2019). Öte yandan, Rosa sosyal hızlanmanın getirdiği bir yabancılaşma türü daha olduğunu ekler; zamana ve mekâna da yabancılaşma (Rosa, 2022a, s. 89). Rosa ardından sosyal hızlanmanın getirdiği beş yabancılaşma biçimini aşağıdaki sıralar ve açıklar (Rosa, 2022a, ss. 90-105):

Mekâna yabancılaşma: Sosyal hızlanma yarattığı hareketlilikle fiziksel olarak mekândan kopuşu olanaklı kılarken, hem de fiziksel ve maddi çevremize olan yabancılaşmamıza neden olur.

Şeylere yabancılaşma: Sosyal hızlanmayla birlikte benliğin parçası olan nesnelerden daha hızlı vazgeçer hale geldik. Yenilik yoluyla deneyimin kaybı ortaya çıkmaktadır. Bu yenilik yalnız donanımsal olarak değil, yazılımsal olarak da deneyimlenmektedir. Örneğin yalnızca cihazları değiştirmekle yetinmeyiz, ancak yeni işletim sistemleri, güncellemelerle birlikte eski yazılıma ait bilgilerimizi de yitiririz³.

Eylemlerimize yabancılaşma: Bir nostalji hissiyatı olarak evde hissetme duygusu yabancılaşmanın karşıtı olarak görülebilir. Aşırı bilgi yüklenen bir dünyada edimlerimizde kesin odağımızı ve kararımızı vermediğimizi söylemektedir. Özetle yaptığın şeyleri gerçekten istememe durumudur. Böylesi bir halde de yapmak istediklerimize ‘gerçekten’ zaman bulamama durumu ortaya çıkar.

toplumsal alandaki ‘dayanışma’ veya ‘değer bilme’ (özsaygı oluşturur). Ona göre, bu tanınma biçimlerinin eksikliği veya reddedilmesi, toplumsal patolojilerin ve yabancılaşma deneyiminin temel nedenidir.

3 Örneğin 2025’in ikinci yarısında OpenAI’nin piyasaya sürdüğü ChatGPT’ni GPT5 modeli pek çok eski kullanıcının GPT4o modeliyle olan sohbetleri ve sohbet tarzlarında değişikliğe neden olmuştur ve kullanıcılar memnuniyetsizliklerini dile getirmiştir. Bunun üzerine OpenAI CEO’su Sam Altman GPT5’in bu anlamda bir başarısızlık olduğunu kabul etmiştir <https://fortune.com/2025/08/18/sam-altman-openai-chatgpt5-launch-data-centers-investments/>

Zamana yabancılaşma: Saat zamanı nesnel olarak ölçülebilirken, deneyim zamanı ölçülemezdir çünkü oldukça öznel bir histir. Bellekle alakalı olan bu yabancılaşmada, eğlendiğimizi düşündüğümüz anlar kısa hissettirirken, sıkıldığımızı düşündüğümüz anlar oldukça uzun hatırlanır. Geç modern zamanı deneyimlememiz kısa / kısa örüntüleriyle doludur. Zaman hem hızlı geçer hem de hafıza uzun olarak kodlanmaz.

Kendine ve ötekilere yabancılaşma: Kimsenin birbirine vakit ayıramamasıyla birlikte, ötekiyle kurulan hakiki ilişkinin kaybı ortaya çıkar. Kendimizle ilgili tüm eylem ve deneyimler ötekiyle girdiğimiz ilişkide yatıyorsa, kendimize yabancılaşma da sürecin doğal bir parçasıdır. Rosa dünyaya yabancılaşma ve kendine yabancılaşmanın birbirinden farklı şeyler olmadığını söylemektedir.

Yabancılaşma, modern toplumun nesneleştirici ve araçsal yöneliminden kaynaklanır. Bireyler, dünyayı sadece kullanılabilir bir kaynak olarak görür ve kendi ihtiyaçlarını karşılamak için araçsallaştırır. Bu durum, dünyanın ve diğer insanların kendi içsel değerlerini yitirmesine ve bireylerle olan ilişkilerin yüzeysel ve geçici olmasına yol açar. Rosa, bu yabancılaşma biçimini “dünyaya karşı saldırganlık” olarak tanımlar. Bu saldırganlık, bireylerin hem kendi bedenlerine hem de dış dünyaya yönelik bir kontrol ve hakimiyet arayışı içinde olmalarına yol açar (Rosa, 2022b, ss. 16-17). Bu durum örneğin doğayı kontrol etmek yerine yok eden madencilik endüstrileri ve kirlilikle kendini gösterir. Bireysel düzeyde ise, kendi bedenlerini sürekli kan basıncı, adım sayısı gibi parametrelerle ölçüp optimize etme çabaları, tükenmişlik ve oto-agresyon yoluyla bu saldırganlığın bir yansımasıdır denilebilir (Heinrich Böll Stiftung İstanbul Ofisi, 2024).

Sosyal hızlanmanın temelindeki dinamik stabilizasyonun mantığı, bireyleri sürekli daha fazla ve daha hızlı yapmaya zorlar ve bu durum yabancılaşmaya yol açar. Rosa, bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Modern toplumda yerimizde saymak için bile sürekli koşmak zorundayız” (Rosa, 2022a, s. 33). Bu koşuşturma, bireylerin kendilerini sürekli bir

baskı altında hissetmelerine ve bu durum, onlarda yabancılaşma duygusunu derinleştirir. Yani hızlanma, yabancılaşmayı doğuran bir faktördür. Bu durum, modern insanın dünyayla olan ilişkisinin özünü zedeleyerek, anlamlı bir hayat kurmasını engeller (Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022).

Yabancılaşmanın bir diğer önemli nedeni, modern toplumun sürekli olarak rekabet ve performans odaklı olmasıdır. Rekabet, bireylerin birbirleriyle anlamlı ilişkiler kurmasını engeller ve onları sadece birer rakip olarak görmelerine neden olur (Rosa, 2017, s. 454). Sürekli olarak en iyiyi yapma ve daha fazlasını elde etme baskısı, bireylerin kendilerini sürekli bir eksiklik ve yetersizlik içinde hissetmelerine yol açar. Bu durum, bireylerin kendi özgün seslerini bulmasını ve kendilerini gerçekleştirme potansiyellerini tam olarak kullanmalarını engeller.

Bireyler, hayatın anlamını ve derinliğini deneyimlemek yerine, sürekli bir “yapma” ve “elde etme” baskısı altında kalırlar (ecapio, 2014; Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022). Bu durum, öznel deneyimlerin zayıflamasına ve dünyanın anlamını yitirmesine neden olur. Modern insan, sürekli bir “daha fazlasını elde etme” arayışı içinde olurken, aslında sahip olduğu şeylerle derin ve anlamlı bir ilişki kurma yeteneğini kaybeder. Yabancılaşma, yalnızca bireysel bir sorun olarak kalmaz, aynı zamanda sosyal ilişkileri de derinden etkiler. İnsanlar, birbirleriyle daha çok araçsal ilişkiler kurar ve birbirlerini birer kaynak olarak görmeye başlar (Rosa, 2022a, ss. 31-32). İlişkiler, derinlik ve anlam yerine, yüzeysellik ve çıkar odaklı bir hale gelir. Bu durum, toplumun sosyal dokusunu zayıflatarak, bireylerin kendilerini daha yalnız ve yalıtılmış hissetmelerine yol açar (Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022).

Rosa, yabancılaşmanın en belirgin sonuçlarından birinin tükenmişlik (*burnout*) olduğunu belirtir. Tükenmişlik, bireylerin kendilerini yorgun, boş ve hayattan kopmuş hissettikleri bir durumdur (Rosa, 2022a, s. 37). Bu, sadece bireysel bir sorun değil, aynı zamanda modern toplumun

kültürel bir krizi olarak da değerlendirilmelidir. Rosa'ya göre, tükenmişlik, insanların dünyayla olan canlı bağlarını kaybetmeleri anlamına gelir. Bu durum, bireylerin içsel enerjilerini tüketerek, hayata karşı ilgilerini yitirmelerine neden olur (Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022). Tükenmişlik, modern toplumun hız ve performans odaklı yapısının kaçınılmaz bir sonucudur. Öyleyse diyebiliriz ki, Rosa'nın "dünyaya karşı saldırganlık" olarak tanımladığı bu durum, en trajik sonucunu bireyin bu saldırganlığı kendi varoluşuna yöneltmesinde bulmaktadır. Modern özne, hız ve performansın dayattığı araçsal mantığı içselleştirerek yalnızca dünyayı değil, kendi bedenini ve zamanını da tüketilmesi gereken bir kaynağa dönüştürür. Bu açıdan tükenmişlik, sadece bir yorgunluk hali değil, aynı zamanda kendine yabancılaşmanın bedensel ve ruhsal bir teslimiyeti olarak okunabilir.

Rezonans: Yabancılaşmaya Bir Yanıt ve Alternatif Bir Yaşam Biçimi

Rosa, rezonansı yabancılaşmaya bir alternatif olarak sunar. Rezonans, dünyanın bize cevap verdiği, karşılıklı bir etkileşim ve dönüşüm içinde olduğumuz bir ilişki biçimidir. Bu ilişki, sadece bir nesneyi veya insanı kullanmakla sınırlı kalmaz, aynı zamanda onunla derinlemesine bir etkileşim ve dönüşüm sürecini içerir. Rosa, rezonansın, modern insanın kaybettiği anlam duygusunu yeniden kazanmasına yardımcı olabileceğini ileri sürer. Rezonans deneyimleri, yabancılaşmanın üstesinden gelmek için bir yol sunabilir (B. Schiermer, Görüşmeci). Rezonans kavramı, müzikal bir metaforla açıklanır. "Re-sonare" kelimesinden türetilen rezonans, birbirini karşılıklı olarak titreştiren ve yankılandıran ilişkileri ifade eder (Malmqvist vd., 2023, s. 179). Rezonans deneyimi, kontrollü ve kontrol edilemez olan arasındaki ince çizgide ortaya çıkar. Tamamen kontrol edilebilir bir dünya, rezonans için bir alan bırakmazken, tamamen kontrol edilemez bir dünya da anlamlı bir ilişki kurmayı zorlaştırır. Modern toplumların dünyayı kontrol edilebilir kılma yönündeki ısrarlı arayışı, paradoksal bir şekilde, onunla kurulabilecek bir ilişki olan rezonans deneyimini imkânsızlaştırır. Bu durum, bireylerde bir paradoks

yaratır: kontrol arayışı, aslında kontrol kaybına ve yabancılaşmaya yol açar. Bireylerin kendilerini kontrol edilemez olarak deneyimledikleri anlarda, rezonans deneyimi daha olası hale gelir. Ancak, modern toplumun kontrol ideolojisi, bu tür deneyimlerin ortaya çıkmasını engeller.

Rezonansın temel özellikleri ve farklı boyutları, modern toplumdaki bireylerin dünya ile kurduğu ilişkileri anlamak için kritik öneme sahiptir. Rezonans, etkilenme, kendini yetkin hissetme ve adaptif dönüşüm olmak üzere dört temel bileşenden oluşur. Rezonansın dört tanımlayıcı özelliği şöyledir (Rosa, 2022b, ss. 41-48):

1-*Etkilenme (Duygulanım/Being Affected)*: Rezonansın ilk aşaması, bireyin dış dünyadan bir “çağrı” veya “sesleniş” almasıdır. Bu, bir kişi, manzara, müzik, fikir veya herhangi bir şey olabilir. Birey, bu çağrıya içtenlikle yanıt verir ve o şeye karşı bir ilgi duyar. Bu aşamada, bireyin “duygusal olarak yakalanması”, “dokunulması” veya “harekete geçmesi” söz konusudur. Örneğin, gözleri yaşaran birinin, güzel bir film veya müzikten etkilenmesi gibi.

2-*Kendini Yetkin Hissetme (Öz Yeterlilik/Self-Efficacy)*: Etkilenmenin ardından, bireyin bu çağrıya aktif bir şekilde yanıt vermesi gerekir. Bu, bireyin dış dünyaya uzanarak bir şeyler yapabilme ve dünyayı etkileyebilme hissinin ifade eder. Bu aşamada, bireyin fiziksel tepkileri (örneğin, tüylerin diken diken olması) ölçülebilir ve bu tepkiler, rezonansın varlığını gösterir. Ayrıca, birey etkileşimde bulunduğu şeye karşı aktif bir rol alır. Bu, sadece dinlemek ya da izlemek yerine, etkileşimde bulunmak ve karşılık vermek anlamına gelir. Örneğin, göz göze gelme veya diyalog kurma bu duruma örnek verilebilir. Ancak bu durum yalnızca insanlarla kurduğumuz ilişkide değil, nesnelerle kurduğumuz ilişkilerde de olabilir, örneğin bir müzik aleti çaldığımızda.

3-*Adaptif Dönüşüm (Dönüşüm/Adaptive Transformation)*: Rezonansın üçüncü bileşeni, bireyin bu deneyim sonucunda dönüşüme uğramasıdır. Birey, etkileşimde bulunduğu şey tarafından değişir, öğrenir ve gelişir.

Bu dönüşüm, küçük ve geçici olabileceği gibi, hayatı değiştiren derin bir etkiye de sahip olabilir. Adaptif dönüşüm, sadece bireyin kendisiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda etkileşimde bulunduğu nesne ya da kişiyi de değiştirir. Örneğin, okunan bir kitap ya da gidilen bir dağ, bu deneyimden sonra artık aynı değildir.

4- *Üretilmezlik (Kontrol edilemezlik/Uncontrollability)*: Rezonansın bu durumları yalnızca isteyerek değiştirmesi, üretmesi mümkün değildir. Dördüncü basamağı rezonansın kontrol edilememesi yani üretilmeyecek olmasında yatar. Bir şeyler veya bir insanla rezonansa girmeyi garanti edebilecek bir tarif yoktur. Bu da onu aslında kişisel gelişim ve meditasyondan ayıran yönüdür. Rezonansın gerçekleşip gerçekleşmeme ihtimali kestirilemez. Rezonans, doğası gereği tahakküm altına alınamaz. Nitekim, onu ele geçirmeye yönelik her araçsal hamle, dünyayla girilen bir mücadeleye dönüşerek tam da arzulanan o bağın kopmasına ve rezonans imkânının zayıflamasına neden olur.

Rezonans deneyimleri, bireyleri dünyayla yeniden bağ kurmaya teşvik ederken, aynı zamanda onların kendilerini dönüştürmelerine de yardımcı olur (Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet, 2022). Bu dönüşüm, sadece bireysel düzeyde kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzeyde de gerçekleşir. Rezonans, modern insanın kaybettiği anlam duygusunu yeniden kazanmasına yardımcı olarak, daha sürdürülebilir ve anlamlı bir yaşamın kapılarını aralar (Malmqvist vd., 2023, s. 188).

Rezonansın Boyutları: İnsan, Doğa, Sanat ve Kendilik ile İlişkiler

Rosa, *Resonance* (2019) kitabının ikinci bölümünde rezonansı farklı boyutlarda ele alarak, bu kavramın hayatın farklı alanlarında nasıl deneyimlenebileceğini göstermektedir. Ona göre rezonansın bu boyutları, insanların dünyayla olan ilişkilerini daha derin ve anlamlı hale getirme potansiyeline sahiptir. Rosa rezonansın bu farklı boyutları şu şekilde sıralamaktadır (Rosa, 2019, ss. 324-479):

a- Yatay Eksende Rezonans: Bu eksen, başkalarıyla kurulan derin, anlamlı sosyal ilişkileri ifade eder. Bu ilişkilerde, insanlar aile fertleri, arkadaşlar veya hatta siyasi ilişkiler aracılığıyla birbirleriyle etkileşim kurar. İlişkideki bireyler birbirlerini dinler, anlar ve birbirlerinden etkilenirler; birbirlerini sadece birer araç veya kaynak olarak görmek yerine, deneyimlerine değer verir ve birbirlerinden ilham alırlar. İnsanlar arası rezonans, toplumun sosyal dokusunu güçlendirerek, daha anlamlı ve destekleyici ilişkilerin kurulmasına yardımcı olur.

b- Dikey Eksende Rezonans: Bu eksen, bireyin yaşamın, varoluşun veya evrenin bütünü gibi nihai bir gerçeklikle kurduğu dönüştürücü ve varoluşsal ilişkileri temsil eder. Bu ilişkilerde dünya bireye “konuşur” ve onu derinden etkileyerek dönüştürür. Dikey rezonansın temel alanları şunlardır:

- **Doğa ile İlişki:** Doğayı sadece bir kaynak olarak görmeyip onunla derin bir bağ kurmak, doğanın bize “şarkı söylediği” veya “konuştuğu” hissini deneyimlemek. Bu ilişki, çevreye karşı duyarlılığı ve saygıyı artırırken, bireylerin iç huzurlarını bulmalarına da olanak tanır.

- **Sanat ile İlişki:** Sanat eserleriyle kurulan, kişinin duygularını ve düşüncelerini harekete geçiren, onu dönüştüren etkileşimdir. Sanatla rezonans, insanların kendi iç dünyalarına daha derinlemesine bir yolculuk yapmalarına ve kendilerini ve dünyayı yeni bakış açılarıyla anlamalarına olanak tanır.

- **Din/İnanç ile İlişki:** Tanrı veya nihai gerçeklikle kurulan varoluşsal ve manevi bağlantılar.

- **Tarih ile İlişki:** Geçmişi sadece bir olgular bütünü olarak değil, konuşan, etkileyen ve bireyi dönüştüren yaşayan bir gerçeklik olarak deneyimlemek.

- Kendilik ile İlişki: Bireyin kendi bedeni ve duygularıyla kurduğu derin bağ; içsel bir tanıma ve huzura ulaşma yolculuğu.

c- Diyagonal Eksende Rezonans: Bu eksen, genellikle maddi nesneler, eşyalar (*artifact*) ve pratikler yoluyla dünyayla kurulan ilişkileri ifade eder. Bu etkileşimlerde, nesneler veya pratikler bize “şarkı söyleyebilir” veya “konuşabilir”, yani pasif birer kaynak olmaktan öte, bizi etkileyen ve anlam katan birer varlık haline gelebilirler. Bu eksen, iş, eğitim, spor veya tüketim gibi pratik alanlardaki etkileşimleri kapsar. Örneğin, bir zanaatkârın yaptığı çanak çömlekler, bir müzisyenin çaldığı enstrüman, bir sporcunun antrenmanı veya bir kayakçının karla kurduğu etkileşim bu eksene dahildir. Bu eksen, yatay ve dikey eksenlerin işlevselliği için gerekli olan, dünyayla rezonans kurmanın bir boyutudur.

d- Kendimizle ve Tarihle Kurulan Rezonans: Rosa’nın çerçevesinde, kendilikle ve tarihle kurulan rezonans, ayrı bir eksen olarak değil, yukarıda detaylandırıldığı gibi, dikey rezonans ekseninin önemli bileşenleridir. Bireyin kendi iç dünyasıyla (bedeni ve duyguları) ve geçmişle kurduğu dönüştürücü ilişkiler, “yaşamın, varoluşun veya evrenin bütünü” ile kurulan varoluşsal bağın parçaları olarak kabul edilir (2019, ss. 470-471).

Rosa’ya göre rezonansın bu farklı boyutları, modern insanın yabancılaşma sorununa karşı bütüncül bir çözüm sunar. Hatta tarihle kurulan ilişki gibi, farklı kültürlerden insanlarla bir arada lisansüstü çalışmalar yürütmenin de farklı ülke, kültür ve coğrafyalarda rezonansı deneyimlemenin farklılaştığını görebilmek için iyi bir avantaj olduğunu söylemektedir (Universität Erfurt, 2017). Dolayısıyla bu tartışmanın ardından, dünyayı anlamlı kılma adına rasyonalitenin bir çıktısı olan yabancılaşmaya yanıt olarak böylece Rezonans kavramını önerir. Rosa’ya göre rezonans, sosyal hızlanmanın kaçınılmaz bir sonucu olan yabancılaşmaya karşı geliştirilebilecek bir yanıttır. Bu yanıt, dünyanın tahakküm altına alınmasıyla kaybedilen anlamlı bağları yeniden inşa etme ve böylece modern insanın yitirdiği anlam arayışına cevap vererek daha sürdürülebilir bir yaşamın imkânını yaratma potansiyeli taşır.

Kontrol Toplumu ve Rezonans Çatışması

Modern toplumda, kontrol arayışı ve sosyal hızlanma, yabancılaşmayı derinleştirirken rezonans deneyimini zorlaştırır. Yabancılaşma, bireyin kendisini dünyadan, başkalarından ve hatta kendi duygularından kopmuş hissetmesine neden olur. Rezonans eksikliği, bireylerde varoluşsal bir boşluk ve anlamsızlık hissi yaratır (Rosa, 2019, s. 682).

Rezonans, kontrol edilemezlik ile yakından ilişkilidir. Tamamen kontrol edilebilir bir dünya, rezonans için bir alan bırakmazken, tamamen kontrol edilemez bir dünya da anlamlı bir ilişki kurmayı zorlaştırır. Rosa kontrol edilebilirliğin dört boyutundan bahsetmektedir: “Görünür hale getirmek, Erişilebilir kılmak, Hükmetmek, Kullanışlı kılmak” (Rosa, 2022b, ss. 23-25). Rosa dünyayı kontrol edilebilir kılmanın bu dört boyutunun modern toplumun kurumlarına derinlemesine sirayet ettiği görüşündedir. Sırasıyla, akıllı saatlerle birlikte bedensel verilerin kaydedilip izlenilebilir kılınması; kişisel arşivlerin bulut (*cloud*) servislerinde depolanması; akıllı ev sistemleri; *Gig* ekonomisinin yaygınlaşması bu dört boyuta örnek verilebilir. Böyle bir zihniyet yapısı işe her şeyi hesaplanabilir, ölçülebilir ve hesap verebilir kılmaya çalışır. Öte yandan böylesine bir çaba ters tepmekte ve dünya kendisini geri çekmekte, okunmaz ve sessiz hale getirmektedir (2022b, s. 27). Ancak Rosa burada bir uyarıda bulunmaktadır. Şeyler kontrol edilebilirken, deneyimler kontrol edilemezdir. Yani paradoksal bir ilişki mevcuttur. Bir rezonansın deneyimlenebilmesi için kontrol hem gerekli hem de olanaksız olmalıdır. Rosa bunu beş tez öne sürerek açıklamaktadır. Ona göre (Rosa, 2022b, ss. 50-67);

Tez 1-Rezonansın doğasında var olan kontrol edilemezlik ve şeylerin temel kontrol edilebilirliği tek başlarına bir çelişki oluşturmaz. Yani yukarıda sıralanan dört kontrol edilebilirlik boyutundan birinin mutlaka olması gerekmektedir. Erişimin olması, dünyayı ele geçirebilmek için yeterli değildir. Öte yandan aynı ilişki kurucu bir kontrol edilemezliği de barındırmalıdır.

*Tez 2-*Kontrolün dört boyutunda tamamen sahip olduğumuz şeyler rezonansın deneyimlenmesinde bir kalite düşüklüğüne sebep olur. Bu nedenle de rezonans yarı kontrol edilebilir bir şeydir. Bir şeyi tam olarak kavradığımızda onunla rezonans ilişkisine giremeyiz.

*Tez 3-*Bir olumsuzluktan ötesi olarak rezonans, konuşan bir kontrol edilemezliktir. Bu özellikle dilsel vurgularda kendini gösterir (bana hitap ediyor gibi). Bir nesnede hissettiğimiz ve bizde bir dönüşümü başlatan hislerin kendisidir bu. Kontrol edilemezdir çünkü bu gibi an ve hislerini kayıt altına almak, o hissi ele geçirmez (konseri kayda almak veya kar yağışının fotoğrafını çekmek gibi).

*Tez 4-*Dünyanın bir bölümünü ele geçirmek, sahiplenmeye ve kontrol etmeye çalışmak rezonans deneyimini felce uğratar. Bir sporda veya enstrüman çalışımızda akışta olduğumuzu hissettiğimiz ve tekrar kontrolü elimize almak istediğimizde aslen bu yetiyi kaybederiz. Nesneler kontrol edilemez olum dört boyuttan en azından birinde bize karşı koymalıdır.

*Tez 5-*Rezonans olgusu, tümüyle insan kontrolü altında olan, sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş bir evren tasavvuru yerine, etkileşim ve karşılıklı anlamının mümkün olduğu, erişilebilir bir evren anlayışını ön plana çıkarır. Modern dünyada, erişilebilirlik ve kontrol edilebilirlik arasındaki bu ayrımın yeterince anlaşılmaması, çevresel ve toplumsal sessizliğin derinleşmesine yol açmıştır. Bu da rezonansın teolojik kökenlerini olabileceğini işaret etmektedir. Örneğin Tanrının lütfu talep edilemez, zorlanamaz ancak beklenebilir ve açık olunabilir.

Buna göre, Rosa'nın sunduğu bu beş tez, rezonansın basit bir kontrol karşıtlığı olmadığını, aksine kontrol edilebilirlik ve edilemezlik arasında hassas bir denge gerektiren paradoksal bir ilişki biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Modern toplumun dünyayı topyekûn tahakküm altına alma eğilimi, tam da bu hassas dengeyi bozarak rezonans deneyimini sistematik olarak felce uğratmaktadır. Ancak, Rosa'nın bu karmaşık ve son tezde işaret edildiği gibi neredeyse teolojik bir boyuta sahip olan rezonans

kavramsallaştırması, bazı önemli soruları da beraberinde getirmektedir. Rezonans, sosyolojik bir teori için yeterince somut ve işlevsel bir kavram mıdır, yoksa romantik bir ideal midir? Bu hassas denge, modern dünyanın yapısal koşulları altında gerçekten mümkün müdür? İşte bu noktada, Rosa'nın teorisine yöneltilen temel eleştirileri ve rezonans kavramının sınırlarını incelemek önem kazanmaktadır.

Rezonans ve Rosa'ya Eleştiriler

Rosa'nın teorisi, bazı eleştirilere ve tartışmalı noktalara da sahiptir. Bazı eleştirmenler, Rosa'nın rezonans kavramını fazla idealize ettiğini ve negatif deneyimleri yeterince dikkate almadığını ileri sürer. Ayrıca, Rosa'nın kapitalizmin rezonans üzerindeki olumsuz etkilerini yeterince vurgulamadığı da belirtilmektedir. (Malmqvist vd., 2023, ss. 179-180) Rosa'nın doğa ve çevre sorunlarına yaklaşımı da bazı eleştirilere neden olmuştur. Rosa, çevresel tahribatın temel nedeninin rezonans kaybı olduğunu belirtirken, bazı eleştirmenler, bu yaklaşımın çevresel sorunların maddi boyutunu göz ardı ettiğini savunmaktadır. Rosa, insanın doğayla olan rezonansını vurgularken, doğanın maddi olarak tahrip edilmesinin önemini de dikkate almak gerektiğini ifade eder (Malmqvist vd., 2023, ss. 180-181). Öte yandan Rosa rezonans kavramına yöneltilen kişisel gelişim ve kapitalizmin ele geçirebileceği bir yeniden üretim biçim olma eleştirilerini kabul etmemekte ve rezonansın toplumsal yanı olduğunu ve ele geçirilemeyeceğini yinelemektedir.

“Hiç alâkası yok. Meditasyon, farkındalık ya da pozitif düşünce, sadece bireylerle ve öznelere ilgilendir. Rezonans bana göre, siyasal kurumlara ya da ekonomik altyapılara kapılmış ilişkiler oldukları için hepsinin bireye bağımlı olduğu söylenemeyecek insanlar arası ilişkilere uygulanan sosyolojik bir kavramdır.” (akt. Bayrı, 2020)

Görüldüğü üzere, rezonans kavramına yöneltilen eleştiriler, temel olarak teorisinin idealist bir boyuta sahip olduğu ve kapitalizm gibi

yapısal sorunlar ile çevresel yıkımın maddi boyutunu yeterince açıklayamadığı iddialarında yoğunlaşmaktadır. Buna karşılık Rosa, alıntıda da görüldüğü gibi, rezonansı bireysel bir gelişim pratiği olarak gören bu yorumlara şiddetle karşı çıkarak kavramın, metalaştırılabilecek bir içsel durum değil, ekonomik ve siyasi altyapıya bağlı, temelde sosyolojik ve ilişkisel bir olgu olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç: Modernitenin Krizine Umut Veren Bir Çözüm

Modernitenin yol açtığı başat krizlerden biri de hız sorunudur. Bauman'ın belirttiği gibi aslında geç modernitede hareket halinde olmak bir imtiyazdan ziyade zorunlu olma halidir. Dolayısıyla da hareketin talep ettiği hızda da ayak uydurmak oldukça yorgun düşüren bir hali ortaya çıkarmaktadır (Bauman, 2019, ss. 41-44). Hartmut Rosa'nın sosyal hızlanma, yabancılaşma ve rezonans kavramları, geç modern toplumun temel sorunlarını anlamak için değerli bir çerçeve sunmaktadır. Rosa, hızlanmanın sadece teknolojik bir süreç olmadığını, aynı zamanda kültürel ve psikolojik boyutları olduğunu da bize hatırlatmaktadır. Hızlanma, modern toplumun itici gücü olurken, yabancılaşma bu sürecin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ancak, Rosa, bu karamsar tabloya karşı bir umut ışığı olarak rezonans kavramını bize tanıtmaktadır. Rosa'ya göre rezonans, dünyanın bizimle konuştuğu, karşılıklı bir etkileşim ve dönüşüm içinde olduğumuz bir ilişki biçimi olarak geç modern insanı yabancılaşmadan kurtaracak bir alternatif sunmaktadır. Bu anlamda rezonans, sadece bir kaçışın değil, aynı zamanda dönüşümün ve anlamın da kaynağıdır. Aslında bu rezonansla ilgili temelde dünyayla kurduğumuz ilişkide bakış açımızı değiştirmek olduğu vurgusunu hatırlamamız gerektiğini göstermektedir (TEDx Talks, 2015). Rezonansın, bireylerin dünyayla daha anlamlı bir ilişki kurmalarına yardımcı olarak, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde daha iyi bir yaşamın önünü açabileceğini hatırlatmaktadır.

Sonuç olarak, Rosa'nın sosyal hızlanma, yabancılaşma ve rezonans kavramları, modern toplumun karmaşık dinamiklerini anlamak için önemli bir araç seti olarak karşımıza çıkmaktadır. Rosa açtığı kavramsal tartışmayla, geç modern toplumun hem yapısal hem de kültürel boyutlarını ele almakta ve bu süreçlerin zorunlu olarak doğurduğu sorunları teşhis etmektedir. Rosa, belirli bir reçete sunmak yerine, teorisinin bir teşhis aracı olduğunu ve bu teşhisin, yabancılaşmanın aşılabileceğine dair bir imkânı barındırdığını belirtir. Bu bakımdan onun analizi, geç modern toplumun temel sorunlarını kavramak ve olası çözüm yollarını tahayyül etmek adına değerli bir başlangıç noktası sunmaktadır. Bu bağlamda, rezonans kavramı, modern insanın yabancılaşma duygusunun üstesinden gelmesi ve daha anlamlı bir yaşam sürmesi için tartışmalı ancak verimli bir zemin oluşturmaktadır.

Rosa'nın kavramlaştırmalarının sağladığı katkılar, bu genel çerçevenin ötesinde daha somut alanlarda da belirginleşmektedir. Öncelikle Rosa, toplumsal analizin merkezine zaman ve hız olgularını yerleştirerek, modernliğin temel dinamiğini “sosyal hızlanma” olarak kavramsallaştırır. Bu sayede, dinamik stabilizasyon gibi makro düzeydeki yapısal zorunluluklarla, tükenmişlik veya anlamsızlık hissi gibi mikro düzeydeki bireysel deneyimler arasında güçlü bir köprü kurar. Ayrıca, Eleştirel Teori'nin klasik yabancılaşma kavramını günümüz koşullarına uyarlamakla kalmaz, aynı zamanda “rezonans” kavramıyla ilişkiye sokarak pozitif bir karşı-ufuk sunmayı hedefler. Bu, teoriyi salt bir patoloji teşhisinden çıkarıp, “iyi yaşam” arayışına yönelik yapıcı bir tartışma zeminine taşımaktadır. Bu çok katmanlı yaklaşımıyla Rosa'nın analizi, günümüz dünyasını anlamak ve dönüştürmek üzerine düşünenler için vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Kaynakça

- Bauman, Z. (2019). *Kimlik*, Çev. M. Hazır, Heretik Yayınları, Ankara
- Bayrı, H. (2020, August 31). Alman sosyolog ve filozof Hartmut Rosa: “Hız kesmek için ender görülen bir fırsatla karşı karşıyayız.” *Medyascope*. <https://medyascope.tv/2020/08/30/alman-sosyolog-ve-filozof-hartmut-rosa-hiz-kesmek-icin-ender-gorulen-bir-firsatla-karsi-karsiyayiz/>
- ecapio. (2014, September 4). *Harmut Rosa talks about his concept of “Resonance” - Degrowth Leipzig 2014* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=XCLPpU0hSUw>
- Heinrich Böll Stiftung İstanbul Ofisi. (2024, November 6). *Konferans: Türkiye üzerine yeni bir tasavvurun yolları | I: Zor koşullarda geleceği inşa edebilmek* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=D1WhqDOzVZ0>
- Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet. (2022, December 8). *Hartmut Rosa: Social Acceleration, Parametric Optimization, and the Resonance Conception* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=x-KN5jwUWqA>
- Malmqvist, K., Cassegård, C., & Ståhl, C. (2023). Toward a resonant society: An interview with Hartmut Rosa. *Sociologisk Forskning*, 60(2), 177-195. <https://doi.org/10.37062/sf.60.25492>
- Marx, K. (1959). Economic and philosophic manuscripts of 1844. *Progress Publishers*(Orijinal metin 1844) <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>
- Rosa, H. (t.y.). *Acceleration_and_Resonance.pdf* (B. Schiermer) [Dijital]. E-Special: Four Generations of Critical Theory in Acta Sociologica. Geliş tarihi 25 Ocak 2025, gönderen https://journals.sagepub.com/pb-assets/cmscontent/ASJ/Acceleration_and_Resonance.pdf
- Rosa, H. (2003). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. *Constellations*, 10(1), 3-33. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00309>

- Rosa, H. (2017). Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception. *Questions de Communication*, 31, 437-456. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>
- Rosa, H., & Scheuerman, W. E. (Ed.). (2003). *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. The Pennsylvania State University Press
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. John Wiley & Sons
- Rosa, H. (2022a). *Yabancılaşma ve Hızlanma: Geç Modern Zamansallığına Dair Bir Eleştirel Teori'ye Doğru* (B. Konuk, Çev.; 1. ed.). AlBaraka Yayınları.
- Rosa, H. (2022b). *Dünyanın Kontrol Edilemezliği* (M. Kaya, Çev.; 1. ed.). AlBaraka Yayınları.
- TEDx Talks (2015, March 11). *Why are we stuck behind the social acceleration? | Hartmut Rosa | TEDxFSUJena* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=7uG9OFGId3A>
- Universität Erfurt. (2017). *Research Portrait Hartmut Rosa (University of Erfurt)* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?v=C1mwQTiuQqM>

Jonathan Crary’de Değişen Görme ve Zaman

Aybüke Doğan

Yaşadığımız toplum, her yeni gün teknik alanlardaki gelişmelerle anılmakta; bu değişimler çoğunlukla, insanlığın teknolojik yetkinliğinin artışı, bilişsel kapasitesinin yükselmesiyle ilişkilendirilerek sosyal ilerleme göstergesi olarak sunulmaktadır. İletişim teknolojilerinin ilerleme olarak sunulan gelişimi, bu teknolojilerin gayri maddi doğasını ve toplumsal etkilerini görünmez kılmaktadır. Jonathan Crary, çalışmalarında iletişim teknolojilerinin maddi yönünü ısrarla vurgulayarak, toplumların içinde bulunduğu eşitsiz üretim ve tüketim ilişkilerini, sosyal adalet problemlerini, çevre sorunlarının ulaştığı boyutları incelemektedir. Onun düşüncelerini incelemeyi değerli kılan; iletişim teknolojilerinin toplumsal pratiklerle girdiği karşılıklı etkileşimi değişen görme ve bakış rejimleri üzerinden tanımlamasıdır.

Araştırmacının en özgün yönü sadece toplumsal sorunları tespit eden, betimleyici çalışmalar yürütmek yerine mevcut ekonomik, kültürel, sosyal yapıları değiştirebilmek adına yapılması gerekenleri net biçimde ifade edip, çözüm önerileri sunmasıdır. Crary’nin özellikle son iki çalışması, mevcut ekonomik ve toplumsal sistemlerin değişimi adına yazılan bir manifesto niteliği taşımaktadır. Bu doğrultuda, çalışmada Crary’nin teknik aygıtları ele alış biçimi bütüncül biçimde incelendikten sonra, onun yeni medya teknolojilerinin giderek yıkıcı hale gelen kullanım biçimlerinden farklı olarak aradığı çıkış yolu ele alınacaktır.

Çalışma kapsamında, bilinçli biçimde, 7/24 *Kapitalizm ve Uykuların Sonu* (2013) ve *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* (2022) başlıklı kitaplara daha yoğun odaklanılmıştır. Bu tercih, Crary'nin *Gözlemcinin Teknikleri* (1990) isimli kitabından itibaren teknoloji ve göz arasındaki ilişkiye duyduğu istikrar-dan kaynaklanmaktadır. İletişim teknolojilerinin görme edimi üzerindeki etkilerine dair düşünsel sadakat, Crary'nin çalışmalarının merkezi ögesi-dir. Crary'ye göre geç kapitalizmde görme edimi giderek yapaylaşmakta, dikkat disipline edilmekte, uyku gibi 'verimsiz' zaman dilimleri sistemin işleyişine aykırı bir tehdit olarak görülmektedir.

Görmenin Sınırlarında Dolaşan Kuramcı: Jonathan Crary ¹

Jonathan Crary, görsel kültür, dikkat rejimleri ve geç kapitalizmin duyuşal deneyim üzerindeki etkileri üzerine yürüttüğü eleştirel çalış-malarıyla tanınan Amerikalı sanat tarihçisidir. Görme biçimlerinin tarihsel olarak üretildiğine dair radikal analizleriyle, sanat tarihi ve eleştirel kuram arasında güçlü bir düşünsel köprü kurmuştur. Crary, lisans eği-timini Columbia College'da sanat tarihi üzerine tamamlamış, ardından San Francisco Art Institute'te sinema ve fotoğraf eğitimi alarak bu alan-lardaki üretimini BFA derecesiyle sürdürmüştür. 1968 kuşağının siyasal atmosferinde yetişmiş bir öğrenci olarak, eğitim hayatı boyunca Marcuse, Fanon, Baran ve Sweezy gibi düşünürlerin metinlerini yalnızca okuyarak değil, politik pratik içinde deneyimleyerek içselleştirmiştir.

1980'lerin ortasında Columbia Üniversitesi'ne geri dönerek doktora-sını burada tamamlayan Crary'nin entelektüel oluşumu, Edward Said ve Sylvère Lotringer gibi figürlerle temasının etkisiyle disiplinlerarası yön kazanmıştır. Said'in "Güncel Eleştirel Kuram Meseleleri" derslerinde tar-tışılan Gramsci, Benjamin, Williams, Hoggart, Foucault ve Derrida gibi

1 Bu biyografi, Jonathan Crary hakkında bilgi sunan Columbia Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nün resmi web sitesindeki metin ile *November Magazine*'de yayımlanan söyleşiden yararlanılarak derlenmiştir (Columbia University, n.d.; Crary, 2024).

düşünürler, Crary'nin ilerleyen çalışmalarında özellikle bilgi, iktidar ve temsil ekseninde kuramsal derinlik oluşturmıştır. Bu dönemde sadece sanat tarihiyle değil, iletişim, kültürel çalışmalar ve felsefeyle etkileşim hâlinde çalışan Crary, görsel deneyimi bir temsil meselesi olmaktan çıkararak, toplumsal düzenleme stratejileriyle iç içe geçmiş bir alan olarak değerlendirmiştir.

Crary'nin en bilinen çalışması, 1990 yılında yayımlanan *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* adlı kitabıdır. Bu eser, modern görme rejimlerinin nasıl üretildiğine dair klasik sanat tarihi anlatılarına yönelik köklü bir eleştiri sunar. Ardından gelen *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture* (2000) adlı kitabı, dikkat kavramı üzerinden modern öznenin nasıl disipline edildiğini inceler. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep* (2013) ise kapitalizmin yalnızca üretim süreçlerine değil, zaman algısına ve hatta uykunun kendisine nasıl müdahale ettiğini analiz eder. Crary'nin son dönem çalışmaları arasında yer alan *Scorched Earth* (2022), teknolojik altyapıların geleceği üzerine eleştiriler sunarak, alternatif çözüm önerileri geliştirir. Crary'nin görsel kültürü iktidar ilişkileri, dikkat ekonomisi, teknolojik altyapılar ve zaman rejimleriyle birlikte düşünmesi, onu eleştirel kuram alanındaki en etkili ve özgün figürlerden biri haline getirmektedir.

Teknik Olmadan Önce Toplumsal Olan Makine:² Camera Obscura

Crary, *Gözlemcinin Teknikleri* çalışmasında bugün kavradığımız biçimiyle iletişim teknolojilerini (VR, AR, Yapay Zeka, İnsansı Robot vd.) ele almıyor olsa da on yedinci ve on sekizinci yüzyıl için 'yeni' olan teknolojilerin özne ile kurduğu ilişkiyi derinlemesine irdelemektedir. Crary, bu çalışmasında, camera obscura ve stereoskop ekseninde gözlemcinin ve insan öznesinin değişimini, teknolojinin dönüştürdüğü

2 Bu başlık Deleuze'nin "Makineler teknik olmadan önce sosyaldir." argümanına referansla oluşturulmuştur. Bknz: Deleuze, G. (2013). *Foucault*. B. Yalın ve E. Koyuncu (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

ekonomik, toplumsal ve kültürel pratikleri tartışmaya açmaktadır. Bu tartışmayı yürütürken ısrarla üzerinde durduğu nokta on yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki aygıtların basitçe bilimsel gözlem tekniklerinin ilerlemesine katkı sağlamadığı veya ressamların daha iyi resim yapmasına olanak tanımadığıdır. Ona göre (2022), teknolojiyi ve bilimi, basitçe sanatsal üretimi, insan hayatını renklendiren, kolaylaştıran teknik aletlerin toplamı olarak tanımlamak teknolojinin toplumla kurduğu sıkı bağları tespit etmeyi zorlaştıracaktır. Bu tür bir yaklaşım, özellikle teknolojinin bugün beraberinde getirdiği iklim tahribatından eşitsiz toplumsal ilişkilere uzanan, birbiri ile iç içe geçmiş sorunları görünmez kılacaktır. Crary için, yeni teknolojilere karşı geliştirilen bu tutum ve yaklaşımların hiçbirisi keyfi değildir (2022, 2023). Teknolojik aletlerin değişimini zararsız ilerlemeler, insan yaratıcılığının yeni tezahürleri biçiminde düşünmek, kapitalizmin on dokuzuncu yüzyıldan bugüne devam eden içsel çelişkilerini, emek ve doğa tahribatını, yerel, küresel adaletsizlikleri gizlemenin kasıtlı, en bilindik yöntemidir. Öyle ki Crary (2023), iletişim teknolojilerini tanımlama yöntemlerinin dilin içine yerleşerek söylemsel düzeyde giderek güçlendiğini belirtir. İlerleyen kısımda detaylarıyla ele alınacak olan *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* çalışmasında teknolojileri adlandırma biçimlerinin kapitalizmin yarattığı mevcut yıkımları nasıl gizlediğini aşağıdaki gibi vurgulayacaktır:

Çok kişinin dikkat çektiği üzere, “dijital çağın” tahrifatı insanların kafasına o kadar başarılı aşılarmış ki, aksi yönde doğrudan kanıtlar olmasına rağmen, dijital teknolojinin maddilikten arınmış olduğu imajı çok yaygın. Minyatürleştirme, wireless bağlantının görünüşte fiziksel bir mevcudiyetinin olmayışı, verilerin yerle kayıtlı olmaması ve “sanal” veya “bulut” gibi terimler, isimler maddi ve çevresel gerçekliğimizin üzerini pek güzel örtüyor (Crary, 2023, s. 41).

Crary, tam da teknik aygıtların toplumsal pratikleri nasıl değiştirdiğini açığa çıkarmak amacıyla kaleme aldığı *Gözlemcinin Teknikleri* çalışmasında bireyin hem dönüştüren hem de dönüşen bir özne olarak aygıtlarla girdiği karşılıklı ilişkiyi kavramaya camera obscura ile başlamaktadır.

Crary için (2022), camera obscura salt bir yardım aleti, fotoğraf makinasının ve kamera teknolojilerinin tarihsel öncülü değildir. Obscura'nın özneyi nasıl kurduğu, toplumu yapılandırışı Deleuze'nin makineler teknik olmadan önce sosyaldır argümanına referans vererek açıklanmaktadır. Crary'e göre (2022), camera obscura iki yüzyıl boyunca sürececek bir özne inşa etmiştir. Bir odanın içerisine açılan iğne deliği yardımıyla dışarıdaki nesnelerin, odanın içine yansıtılması camera obscuranın temel tekniğidir. Aygıtın bu optik özelliği kadar önemli olan onun taşınmaz ya da kolay taşınamaz olmasıdır. Obscuranın bu özelliği hem Crary'nin düşünsel yaklaşımını hem de öznenin iletişim teknolojileri ile kurduğu ilişkiyi berraklaştırması adına kıymetlidir. Özne bu aygıtlarla kurduğu ilişkide gözlemlediği dünyadan bağımsız, içe dönüktür. Crary (2022), öznenin kapatılmış, karanlık bir odada yalnız olduğunu ve dışarıdan gözlemledikleri üzerine düşündüğünü belirtir.

Gözlemcinin geçirdiği evreler titizlikle ele alınmadığında camera obscuranın dışarıdaki dünyayı bir ekrana taşıyan mobese kameralarından yahut dünyanın farklı mekanlarına parçalı görsel gezintiler yapma olanağı tanıyan turistik mobeselerden ayrıldığı nüanslar seçilememektedir. İki görme biçiminde de dışarıdakilerin devinimini gözlerimizin önüne, mekâna taşıyan bir teknoloji mevcuttur. Crary'nin çizdiği çerçevede içinde ikisini birbirinden hemen ayırabileceğimiz belirgin nitelikler vardır: mobese kamerasında teknik bir aracı bulunmakta, dışarıdaki dünya doğrudan kendi gözlerimiz yerine ekranlar üzerinden deneyimlenmektedir. Bunun bir sonucu ve en az bunun kadar önemli olan diğer fark, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda öznenin, gözlerini dışarıya gözlemlemek ve gördüklerini düşünmek için çevirmesidir. Bugün dışarıdaki dünyayı eş zamanlı yansıtan teknolojilerde görme, görüntüler üzerine düşünmek amacıyla deneyimlenmemektedir. Mobese ekranlarının karşısında çoğunlukla herhangi bir gözlemci dahi bulunmamakta, görüntüler ihtiyaç duyulduğu zaman saklandığı veri depolarından çekip çıkarılmaktadır. İki aygıtta da zamanın geçtiğini, dışarıdakinin devamlılığını, değişimini görmek mümkün olsa da obscuranın asıl özelliklerinden biri herhangi bir arşivleme, kayıtlama işlemine olanak tanınamamasıdır. Yazarın

kuramsal çerçevesi tam da bu noktadan temellenir. Camera obscura ve mobeselerin ortaya çıktığı tarihsel bağlam birbiriyle örtüşmemektedir. 7/24: *Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu*’nda değinileceği üzere (2023), görme deneyimi günümüzde ekonomik büyümenin durmaksızın devam etmesi adına yapılandırılır. Gözün takip ettiği, takılı kaldığı, es geçtiği noktalar tespit edilerek, birey fiziksel veya dijital medya ortamları fark etmeksizin sermaye sahiplerinin istediği biçimde yönlendirilir. Mobese ekranları, kapitalist pratikler içinde, sermayenin büyümesi adına var olduğundan birey de, toplum da ekranlara bu amaçlar bakmaktadır.

Crary’nin bakışıyla, obscuranın diğer önemli özelliği, görme duyusunun güvenilmezliğinden bireyi kurtarıp, dünyayı akıl yoluyla kavrama imkânı sunmasıdır. Bu yönüyle camera obscura, Aydınlanma Düşüncesi’nin aklı önceleyen felsefesinin güçlü bir metaforudur. Obscura’nın yaygın kullanıldığı Batı’da, birey görünenin içinde ve ona dâhil olmadığından dışarıyı uzaktan, taşınmaz odanın içinden bakmakta, gördükleri üzerine çıkarımlarda bulunarak var olanı dışsallaştırmakta, böylelikle kendi bakışını aşkınlıktır. Karanlık odanın içine düşen görünüşleri, dışarıda kalanı, mantık ve akıl yoluyla ölçüp, biçmekte ve parçalara ayırmaktadır. Bakılan bakıldığını bilmemekte, bakana bakamamaktadır. Yapılan gözlem öznenin dışarıdaki/içerideki, ben/öteki, gözlemlenen/gözlemci dualitesine sahiptir. Crary (2022) için söz konusu bakış optik bir form olmanın ötesinde bir düşünce sistemini temsil ettiğinden Batı’nın her şeyi kendi üzerinden yorumlayan eşitsiz bakışı bütün toplumsal ilişkilere sirayet etmektedir.

Gözlemcinin Yitimi: Göz Takibi Endüstrisi

Camera obscura’nın ortaya çıkardığı bakış rejiminin günümüzde tamamen sona erdiğini ileri sürmek indirgemeci bir yaklaşımdır. Crary (2023), teknolojik değişimleri kaçınılmaz ve doğal bir süreç olarak görmekten kaçınılması gerektiğini vurgular; çünkü bu tür tarihsel kopuş anlatıları, alternatif toplumsal yaşam biçimlerini düşünmeyi engeller. *Yeryüzü*

Yakılıp Yıkılırken adlı son çalışmasında da belirttiği üzere, ağdaş teknolojinin çoğu devrimsel nitelikte değildir; yenilik olarak varsayılan zamanın ve deneyimin giderek daha kapsamlı biçimde denetlenmesidir. Bu bağlamda, camera obscura ile güncel iletişim teknolojilerini aynı düzleme yerleştirmek ne kadar sorunluysa, onları birbirinden tamamen koparmak da benzer şekilde yanıltıcıdır. Teknolojiyi “radikal biçimde değişmiş” olarak sunmak, denetim mantığının sürekliliğini görünmez kılmakta; bu da toplumsal dönüşüm olanaklarını bastıran bir ideolojik ereve oluşturmaktadır. Camera obscura’nın kurduğu “ben ve öteki” ayrımı, bugün “ben ve benim gördüklerimiz” biçiminde yeniden kurulmakta; böylece bakış daha bireyselleşmiş görünse de, arka plandaki denetim yapısı tüm canlılığıyla varlığını sürdürmektedir. Belirtilmesi gereken kritik nokta “ben ve benim gördüklerimin” öznel bir görme olmadığı, sermayenin, iktidarın belirlediği sınırlar içerisinde görmenin tamamlanmasıdır. Hatta bakışın kendisi piyasa çıkarları doğrultusunda incelediğinden “ben ve gördüklerimiz” ifadesi de yetersiz kalmakta, yaşamları boyunca bütün yapıp ettikleri ve dahası -gözün nasıl gördüğüne yönelik bilimsel çalışmalar- özneyi ve onun gördüklerini geçersiz kılmaktadır. Crary, *Yery z i Yakılıp Yıkılırken* alışmasında bu durumu gözlemenin kendisi gözlenme nesnelere dönüştüğünden (veri biriktirme için göz hareketlerinin, retinanın takibi) artık gözlemciden bahsetmenin zor olmasıyla, gözlemcinin kaybolmasıyla açıklamaktadır. Aygül vd. (2009) tarafından ifade edildiği gibi on yedinci ve on sekizinci yüzyılın düşünsel yapısı “Cogito ergo sum!” (Düşünüyorum  yleyse varım!), yerini “Görülüyorum o halde varım” düşüncesine bırakmıştır. Belirtildiği üzere, bu durumun nedeni gözlemin doğrudan ekonomik değere dönüşmesidir: Bireylerin platformlardaki görsel etkileşimleri -neye ne kadar baktıkları, nerede durdukları ya da neyi es geçtikleri- sürekli takip edilmekte, bu veriler analiz edilerek reklamcılık, içerik tasarımı gibi alanlarda k r elde etmek amacıyla kullanılmaktadır. Böylece görme kayda alınarak ekonomik sistemin parçası hâline getirilmektedir. Crary (2023), 7/24: *Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu’nda* göz hareketlerinin, gözlemlenen bir nesneye dönüşmesini ‘göz takip endüstrisi’ olarak kavramsallaştırır. Ona göre göz takip endüstrisi aşağıda sıralananları gerçekleştirmek için vardır:

Göz takibi bireyler ve kişisel teamülleri hakkında casusluk yapmak amacı taşımamaktadır.

Hedef alınan bireylerin/ toplulukların büyük ölçekli düzenliliklerini keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Toplanan bilgiler finansallaştırılmaktadır.

Gözün verileri, insan görüşü ile ikamet ettiğimiz dijital / görsel ortamı birbirine uyumlu kılmayı amaçlamaktadır.

Tasarımcılar gözden toplanan verilerle müşterilerin/ dijital ortamdaki bireylerin dikkat davranışlarını belirlemektedir.

Crary, *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* ve *7/24: Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu* adlı çalışmalarında, göz takibi endüstrisi bağlamında özellikle UX/UI tasarımlarına odaklanır; bu tasarımların, internetin dar dikkat modeline ve çevrimiçi dünyaya uyum sağlamak üzere kurgulandığını vurgular. Ona göre, internette ve platformlarda kullanılan bütün tasarımlar deneyimi iyileştirmeyi değil, dikkat edilmesi istenilen şeylere gözü sürüklemeyi amaçlar. Bu nedenle gözün üzerinde hala çalışmakta, göz, gözlemlenmektedir.

Crary (2022), gözün bir gözlem nesnesi olarak konumlandırılmasının ilk kez kapitalizmle birlikte, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bireylerin klasik bakıştan koptuğunu belirtmektedir. On dokuzuncu yüzyıl modernitesi klasik görme modellerinden kopuşun asıl nedenidir (Crary, 2022). Crary için (2023), modernleşme ve modernite kapitalizmin yerleşik olanı söküp attığı, serbest dolaşım engelini ortadan kaldırdığı, biricik olanın değiş – tokuş edildiği bir sürece denk düşmektedir³. Bu dönemde birey,

3 Crary'e göre (2022), kapitalist ekonomiye geçişle birlikte görme biçimlerinin dönüşmesinin nedenlerinden biri, feodal dönemde değiş-tokuş edilebilecek imgelerin son derece sınırlı olmasıdır. Feodal sistemde yalnızca belirli imgeler derebeyleri gibi ayrıcalıklı sınıflara aitken, geniş halk kesimleri bu

hem modernizmin ürünü hem de onu oluşturan özne olarak kabul edilmektedir. Gözlemci de bu doğrultuda değişim göstermektedir. Crary (2022), on dokuzuncu yüzyılda gözlemcide ve toplumda yaşanan dönüşümü Goethe'nin renkler kuramına referans vererek açıklar. Bireylerin renkleri algılayış biçimlerinde farklılıklar bulunduğunu ileri sürmesi nedeniyle bu kuramın özellikle üzerinde durur. Crary (2022)'ye göre, Goethe'nin renklerin öznel olarak değiştiği düşüncesi on dokuzuncu yüzyılda görme ve algı arasındaki yeni ilişkiye kapı aralamaktadır. Bu yüzyılda, görünenlerin her özne tarafından farklı algılandığı üzerine düşünceler ve bilimsel çalışmalar geliştirilmeye başlanmıştır. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda görünenin tek ve geçerli imgeyi yansıtması fikrinden giderek uzaklaşılması sonucu 'öznel görme'nin ortaya çıktığı vurgulanmaktadır.

*Gözlemcinin Teknikleri'*nde yer alan öznel görme tartışmaları, kalan iki çalışmanın iletişim teknolojilerine yaklaşımını anlaşılır kılması yönüyle önemlidir. İletişim teknolojileri ile ilgili giderek karamsar bir düşünce yapısına sahip olmasında on dokuzuncu yüzyılın görme biçimleri anahtar rol oynar. Ona göre, öznenin gördüklerinin nesnel gerçekler olmadığını doğrulamak ve yanlışlamak adına yapılan bütün bilimsel çalışmalar gözün giderek kontrol altına alınmasını sağlar. Algının bireyden, bireye değiştiği ve öznel görmenin gerçekliğini ispatlamak için yürütülen bilimsel çalışmalar gözü, gözlem nesnesine dönüştüren asıl etkidir. Gözün, mercek altına alınması yönüyle on dokuzuncu yüzyıl göz takibi endüstrilerinin çıkış noktası sayılmaktadır:

On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan fizyolojik psikolojinin önemli bir bölümünü, gözün dikkat, tepki verme süresi, stimülasyon eşikleri ve yorgunluk bakımından niceliksel incelenmesi oluşturdu. Bu tür incelemelerin, insan emeğinin rasyonelleştirilmesi ve verimli kılınması amacıyla, insan öznesinin üretim sırasında dikkatin vazgeçilmez olduğu görevlere

görsel temsillere erişim sağlayamaz. Oysa kapitalizmle birlikte imgeler hem çeşitlenmiş hem de daha geniş bir dolaşıma girmiştir.

adapte edilmesi yönündeki bilgi talepleriyle ilgili olduğu çok aşikârdır (Crary, 2022, s. 100).

Nasıl ki geleneksel sınai kapitalizminin standartlaştırılmış üretim biçimleri içinde görme öznel bir nitelik kazanarak farkları deşifre edilip, ekonominin gerekliliklerine uyumlu hale getiriliyorsa, bugün de internet dolaşımları esnasında gözün hareketlerini kayıt altına alan “göz takibi endüstrisi” bulunmaktadır. Bu takip ise, birey ve toplum yararı yerine sermaye adına işe koyulmaktadır.

Gözden Kaybolan Zaman

Crary'nin *7/24 Kapitalizm ve Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* adlı çalışmalarındaki en çarpıcı tespitlerinden biri de iletişim teknolojilerinin bireyin varoluşsal unsuru olan zamanı geri döndürülemez biçimde dönüştürmeye başlamasıdır. Ona göre, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılı günümüzden ayıran en temel farklardan biri zamandır: bugün zaman, bizzat uyumayı hedef alacak şekilde ele geçirilmiştir. Medyanın, zamanı sermaye lehine yapılandığı fikri uzun bir tarihsel arka plana sahiptir. Medya araçlarının zaman rejiminin başat düzenleyicileri olduğu, Frankfurt Okulu düşünürlerinin çalışmalarıyla kuramsal derinlik kazanmıştır. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, emekçi sınıfların işten arta kalan zamanlarda gerçekleştirdikleri boş zaman etkinlikleri -televizyon izlemek, sinemaya gitmek, süreli yayınları takip etmek- kapitalist sistemin sürekliliğine katkı sağlayan yeni bir tüketim alanına dönüşmüştür. Bu etkinlikler ekonomik döngüye katkı sunmakla kalmayıp, bireylerin içinde bulundukları eşitsiz güç ilişkilerine yönelik eleştiri geliştirmelerini engellemektedir. Gün boyu fiziksel emek harcayan işçinin, eve döndüğünde toplumsal dönüşüm üzerine derinlemesine düşünmesi gerçekçi değildir. Bu nedenle kültür endüstrisi, hafif, tüketimi kolay, standartlaştırılmış kültür ürünleri ile emekçinin dikkatini dağıtarak, onu ertesi günkü üretim için yenedi yapılandırır. Crary *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* (2023) adlı çalışmada, kültür endüstrisi kuramına benzer biçimde sosyal medya platformlarının

kişiselleştirilmiş algoritmalar aracılığıyla toplumsal direniş imkânlarını körelttiğini savunur. Medya sahiplik ilişkileri doğrultusunda yapılandırılan bu dijital ortamlar, bireyleri yalnızlaştırır. Kullanıcılar hem tüketiciye hem de veri üreticisine dönüşürken, sistemin dışında bir özne olarak konumlanmaları imkânsızlaşır.

Crary, zaman rejimini eleştirirken Frankfurt Okulu'nun kültür endüstrisi çözümlemeleriyle ortak bir zemin paylaşırsa da, boş zamanın işlevine ilişkin olarak onlardan daha radikal bir kopuş önerir. Ona göre boş zaman ve çalışma zamanı arasındaki ayrım tamamen ortadan kalkmıştır. 20. yüzyılda boş zaman üretim sürecinden göreceli özerk biçimde var olabilirken, günümüzde uyku dahil tüm zamanlar sermaye ilişkilerine entegre edilmiştir. *7/24 Kapitalizm ve Uykuların Sonu* çalışmasında kapitalizmin karlılık döngüsünü sağlamak için boş zaman pratiklerini metalaştırmanın günümüzde yeterli olmadığını belirtir. Bugün, bireylerin gündelik hayatı, biyolojik zamanı, doğanın, mevsimlerin zamanı, bütün zamanlar parasallaşmaktadır. Crary'nin zamanın parasallaşması yönündeki en önemli tespitlerinden biri bireyin iki yüzyıldır gelişen piyasaların işleyişiyle zamansal açıdan aynı hizaya getirilme çabasıdır: medya teknolojilerinin tanıdığı erişim imkânı insan hayatını giderek tıpkı hiç kapanmayan ve durmaksızın işleyen piyasalara benzeştirmektedir. Crary'nin yeni medya teknolojilerinin zamanı nasıl inşa ettiğine verdiği kritik örneklerden biri televizyon ve internet arasında kurulmaktadır: on dokuzuncu yüzyılda fabrikaların hiç kapanmadan yanan ışıkları gece karanlığına çalışma zamanını nasıl taşıdıysa, televizyon da insanları bir yere sabitlemiş, birbirinden ayırmış, siyasal etkinlikten uzak evlere yerleştirmiştir. Ona göre, işin devam etmesini sağlayan gaz lambaları ve televizyon ışığı toplumsal zamanı inşa eder.

Crary'nin ışık üzerine geliştirdiği düşünceler, Akira Kurosawa'nın *Dreams* filminde görsel bir karşılık bulur. Doğal ışığa bir övgü niteliği taşıyan bu filmde, yemyeşil doğanın ve nehirlerin iç içe geçtiği bir köyde yaşayan yaşlı adama, neden köylerinde elektrik olmadığı sorulur. Yaşlı adam, ideal bir gecenin nasıl olması gerektiğini tarif ettikten

sonra ziyaretçiye şu soruyu yöneltir: “Gece neden gündüz kadar parlak olsun ki?” Crary’nin bu soruya vereceği yanıt, ışığın ve uykusuzluğun kapitalist ekonomiyle nasıl iç içe geçtiğini gösterecektir: gece, artık finansallaştırılmış; gündüzün üretkenliği, kesintisiz bir biçimde geceye de taşınmıştır. Bugün interneti ve iletişim teknolojilerini diğerlerinden ayıran en büyük fark ışıkların hiç sönmemesidir. İnşa ettiği toplumsal zaman herhangi bir rutine sahip değildir. 7/24 zaman, internet ağlarının zamanı ile yakın ilişki içindedir. İnsanın ve doğanın zamanından ayrışmaktadır. Ağlar üzerinde her an ulaşabildiğimiz tüm bilgiler Crary’e göre gerçek yaşam alanının zamanından taban tabana zıttır. İnsanın biyolojik bir ritme ve zamana sahip olması iletişim teknolojilerinin olanak tanıdığı 7/24 kapitalizmin zamanlarında kasıtlı biçimde es geçilmektedir. Bu es geçme kapitalist ekonominin temeli olduğundan durmaksızın bütün zamanlar ele geçirilir.

Crary için, uykuda geçirilen zamanın gasp edilmesi bu durumun ulaşabileceği boyutları göstermektedir. Tıpkı internet gibi uykusuzluk üzerine yürütülen çalışmalarında askeri araştırma dairelerinden çıktığı görülmektedir. Crary, tarihte görüldü üzere savaşa ilintili yeniliklerin kaçınılmaz biçimde daha geniş bir toplumsal çevreye asimile edildiğini uykusuz askerin, uykusuz işçinin, tüketicinin öncüsü olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle uyku, sermayenin aleyhine işleyecek biçimde tüketim süreçlerinden azadedir. Uykunun bu denli sömürülmeye çalışılmasının temel nedeni de budur. Crary’nin *Suspensions of Perception* (1999) çalışması, 7/24: *Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu* çalışmasıyla yakından ilişkilidir. Bu çalışma, uykusuzluktan söz etmese de, dikkat, algı ve görsel deneyim üzerine kurduğu kuramsal zemin sayesinde Crary’nin daha sonra uykunun nasıl sistematik biçimde bastırıldığına, verimsizlik olarak kodlandığına dair yaptığı analizlerin düşünsel arka planını oluşturur: (1999, ss. 77- 83):

Ekranlar bireyleri sabitleyen yapılardır. Crary’ye göre televizyon ve kişisel bilgisayar gibi aygıtlar, bireyleri yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda zihinsel olarak da belirli bir konuma sabitler. Bu araçlar, bireye

seçim ve etkileşim olanakları sunuyor gibi görünse de dikkati yönlendiren, bireyin bedenini yerleştiren sistemlerdir. Bu nedenle, çeşitliliği ve hareketliliği değil; tek yönlü odaklanmayı, durağanlığı teşvik ederler.

İnsan-makine ilişkisi karşılıklı etkileşime dayalı hale gelmiştir. Crary, Deleuze ve Guattari'ye atıfla, endüstri çağında insan-makine ilişkilerinin daha çok araçsal, yani makineye dışsal bir kullanım ilişkisi üzerinden kurulduğunu belirtir. Ancak günümüzde bilişim teknolojilerinin gelişimiyle birlikte, bu ilişki daha içsel, çift yönlü hale gelmiştir. Kullanıcı, makine tarafından izlenebilen, veri üretimi sağlayan, bu veriler doğrultusunda yönlendirilebilen bir ara yüzdür.

Disiplin toplumundan kontrol toplumuna geçiş yaşanmıştır. Crary, Foucault'nun "disiplin toplumu" kavramı üzerinden Deleuze'ün geliştirdiği "kontrol toplumu" çerçevesini benimseyerek, günümüzde denetimin artık fiziksel mekânlara değil; sürekli bağlantı, iletişim ve görünürlüğe dayandığını ifade eder. Bu bağlamda iletişim, özgürlüğün değil; süreklilik taşıyan bir denetimin, performans ölçümünün, veri üretiminin aracıdır.

Dikkat, geç kapitalist sistemin merkezinde konumlanmıştır. Crary'ye göre dikkat, yalnızca bireysel algı ya da bilişsel kapasiteyle ilgili değildir. Aynı zamanda, gözetim, üretkenlik ve yönlendirme stratejilerinin kilit bir bileşenidir. Özellikle ekran teknolojileri, hem dikkatin nesnesi hem de bireyin dikkat örüntülerini kayıt altına alıp analiz edebilen araç olarak işlev görür.

Her dikkat rejimi, kendisine karşıt bir dikkatsizlik biçimini üretir. Crary, dikkat sistemlerinin giderek daha yapısal ve bütüncül hale gelmesinin, gündüz düşü, zihinsel dağılma, trans hâli gibi dikkat dışı deneyimlerin alanını da dönüştürdüğünü savunur. Bu tür deneyimler, sistemle tam olarak uyumlu olmayan alternatif zaman ve bilinç hâllerine işaret eder.

Yeni teknolojiler, sürekli ama düşük yoğunluklu bir dikkat hâli yaratır. Dikkat, artık yalnızca yoğunlaşmış odaklanma anlamına gelmemektedir. Bunun yerine, süreklilik arz eden, düşük yoğunluklu ama sürekli uyarılmış bir zihinsel norm haline gelmiştir. Bu dikkat biçimi, gündüz düşünce, boşluk anlarına ya da uykuya geçişe izin vermeyen bir bilinç hâli yaratır.

Boş zaman, üretkenliğin yeni alanı haline gelmiştir. 19. yüzyılda başlayan boş zamanın metalaştırılması süreci, günümüzde çalışma ve boş zaman arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıştır. Sürekli erişilebilirlik ve ekranlar aracılığıyla sürdürülen üretim-tüketim pratikleri, boş zamanı sistemin dışındaki bir alan olmaktan çıkararak, kapitalist üretim döngüsünün bir parçasına dönüştürmüştür.

Yukarıda sıralanan tespitler içinde özellikle “boş zaman” vurgusu, doğrudan Crary’nin *7/24 Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu* çalışmasında açışladığı eleştirel çerçeveye bağlanır. Belirtildiği üzere Crary (2023)’e göre uyku, dikkat rejimlerinin dışında kalan, verimsizliği nedeniyle ölçülemeyen ve denetlenemeyen bir alan olarak geç kapitalizmin tahammül edemediği zaman dilimidir. Ancak kapitalizm, uykuya doğrudan savaş açmak yerine, bireyi sürekli ama düşük yoğunluklu bir dikkat hâlinde tutarak, uykusuzluğu kalıcılaştıran bir zaman rejimi inşa eder. Kapitalist üretim ilişkilerinin nüfuz edemediği bu alanın kriminalleştirilmesi, bastırılması ve teknik müdahalelerle aşılabilir kılınma çabası giderek daha görünür hâle gelir.

7/24 Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu’nda yazarın gözlemci ve gözlemlenenden daha çok uykuyu merkeze alarak zamana yer vermesi, içinde yaşadığımız toplumlarda artık gözlem zamanına dahi yer kalmamasından kaynaklanır. Gözden, gözlemden bahsetmek söz konusu değildir çünkü göz artık sermayenin bir parçası halini almıştır. Gözün, endüstriyel bir üretim parça olmasının yanı sıra iletişim teknolojileri de gözleme olanak tanımamaktadır. 7/24 Kapitalizmin zamanı o kadar hızlıdır ki teknolojik aygıtlarda bu doğrultuda hızla değişmektedir. Crary, önceki teknolojilerin yarı kalıcı olduğunu fakat günümüzde değiştirme süresinin hızlandığını

ve yenilik üretiminin ivme kazandığını belirtmektedir. 1980’li yıllardan bugüne teknolojik aygıtların ve ekonominin yenilik üretiminde kazandığı ivme durağan ve yavaş değişeni değersiz kılmaktadır. Crary’nin bakışıyla göz mevcutta medya endüstrisine dâhil edildiğinden veya gözlem yapabileceği aygıt sıkça değiştiğinden gözlemcinin gözleyecek zamanı ve aracı elinden alınmıştır.

Crary, görmenin giderek imk nsızlaştığını ve rutinleştiğini *Yery z i Yakılıp Yıkılırken* kitabında ‘başıboş göz’ kavramı ile açıklar. Uzun dikkat, uzun zaman gerektirdiğinden gözler başıboş bırakılmamaktadır gözlemcinin kaybolması veya mecburi görevlerden kaytarması önlenmektedir. Amaçsız göz hareketinin yeniden yönlendirilmesi gereken bir davranış olduğu belirtilmektedir. Gerçekten de 7/24 süreğenliğin görmeyle olan ilişkisine sosyal medya hikâyeleri iyi bir örnektir. Tüketim alışkanlıklarımızı ve hayatımızda yaptığımız bütün tercihleri kaydettiğimiz Instagram hikayeleri, yirmi dört saat boyunca başkaları tarafından izlenebilmekte, hatta hikayeyi paylaşanlar yirmi dört saatten erken bir sürede paylaşımlarını geri çekebilmektedir. Bir hikaye üzerine yirmi dört saat düşünmenin olanaksızlığından daha da ilginç olan paylaşılan her ne olursa olsun deneyim değerinin “yirmi dört saatlik” olmasıdır. WhatsApp, Instagram, Twitter fark etmeksizin paylaşımların tamamı deneyimleri sadece bir günlüğüne görünür kılmaktadır. Yirmi dört saatliğine gözler önünde olanla kurduğumuz ilişki ise Crary’e göre gözlemlemeye hizmet etmemektedir. Daha önce belirtildiği üzere ona göre tasarımcılar internet evrenini belirli bir görsele sabitlemeyi hedefler. Ancak bunun yanı sıra tüm tasarımların görsel irtibatımızın hızla değişmesine öncelik tanıdıkları, bakma noktasını kısa süre yakalayarak daha sonra başka bir görsele yönlendiren cazip görsellerden oluştuğu belirtilmektedir. Gözlemcinin ortadan kaybolmasının yanı sıra hızla değişen iletişim teknolojileri ve yenilik üretiminin giderek ivme kazanması Crary’e göre (2023), kolektif belleği etkisiz kılmaktadır. Artık tarihsel bilgilerin yukarıdaki, merkezi h k met politikaları tarafından, aşağıdaki, yurttaşlar için geçersiz kılınmasının gerekli olmadıkları belirtilmektedir. Durmaksızın devam eden yenilikler geçmişi ve yavaş olanı geçersiz kılmaktadır. Crary “7/24’te”,

çevrimiçi ve hızlı olmayan her şeyin derin bir itibar kaybı yaşadığını belirtir. İnternetin oluşturduğu ağ toplumuna katılmayan yerel ve geleneksel otoriteler, kültürler saygınlığını giderek kaybetmektedir (Castells, 2010).

İletişim teknolojileri kapitalist üretim ilişkileri içine gömülü olduğundan toplumun bazı kesimleri durağan ve yavaş kalırken, bazıları hızlanabilmekte böylelikle bireylerin farklı zamanlarda yaşadığı bir toplum ortaya çıkmaktadır (Crary, 2023). Bu zamansal farklılıkların nedeni küresel ve yerel düzeyde eşitsiz ekonomik büyümelerden kaynaklanmakta, iletişim teknolojilerinin hammaddeyi küresel güneyden temin ediliyorken, bilgi akışının ve internet ağlarının gerekli olduğu AR-GE çalışmaları kalkınma sürecini tamamlamış ülkelerde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla gelişmiş ülkeler çevrimiçi zamanın içindeyken, gelişmemiş ülkeler bu zamanın dışında tutulmaktadır. Crary, zamansal uyumsuzlukların en çarpıcı örneğini ölüm üzerinden açıklar. *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken*'de Google'ın insan ömrünü finansal bir malzemeye çevirerek yaşlanmayı durdurma çabasını neoliberalizmin önemli bileşenlerinden biri görmektedir. Burada dikkat çekici olan küresel güneyde yaşama ömrünün kuzeye kıyasla oldukça kısa olmasıdır. Yaşlanmanın bir yaşam tarzı sorunu olarak görülmesi, Küresel Güney yaşlanamıyorken, kalkınmış ülkelerin ölümsüzlüğü aramasıdır. *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* çalışmasında çok sık başvurduğu sinema filmleri üzerinden olguları tanımlama yöntemini ödünç almak gerekirse, tıpkı yukarıda bahsi geçen *Dreams* filminde olduğu gibi iletişim teknolojilerinin içinde kalan ve dışarıda olan birbirilerinin anlayamamakta, yolları kesişmemektedir.

Karşılaşmalar

Nasıl ki Crary, iletişim teknolojilerinin toplumla kurduğu ilişkiyi betimlerken öncelikle onları kabul edilen kavrayış biçimlerinden kurtarmayı deniyorsa, toplumsal sorunların çözümleri üzerine düşünürken de aynı yöntemi tercih etmektedir. Crary'nin, çözüm arayışının zirveye ulaştığı *7/24 Kapitalizm ve Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* çalışmalarında iletişim

teknolojilerinin yarattığı çevresel ve sosyal yıkımın aynı ilişkiler içeri-sinde, mevcut kapitalist üretim süreçlerinde yer alarak giderilemeyeceği vurgulanır. *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* kitabında, ısrarla üzerinde durduğu, bireye ve topluma internetin ve platformların hâkimiyeti dışında başka bir yaşam alanı kurulamayacağının, toplumun ulaştığı noktadan kaçış olmayacağının kanıtlanmaya çalışılmasıdır. Öncelikle bu söylemin gerçek olmadığının kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Daha sonra çevresel yıkımların önüne geçmek için oluşturulan *Yeşil Mutabakat* ve türevlerinin yalnızca rekabet ve artan eşitsizlik örüntülerini sürdürdüğünü  aklar. Bu tür politikaların, Hartmut Rosa’nın (2010) *Yabancılaşma ve Hızlanma* alışmasında, belirttiği üzere “işlevsel yavaşlama” olduğu-nun altını çizer. İşlevsel yavaşlama, mevcut ekonomik büyümenin aşırı hızlanma nedeniyle sekteye uğradığı zamanlarda, kapitalizmin devam edebilmesi adına ekonomik yapıların kendini soğutma biçimi olarak tanımlanabilir. Rosa gibi, Crary’de iklim tahribatını engellemeye çalışan protokollerin, eşitsizlikleri gidermeye çalışan iyimser sözleşmelerin, gerçekte 7/24 kapitalizmin körüklediği manasız ekonomik faaliyetle-rin genişlemesiyle, gereksiz elektrik enerjisi kullanımlarına veya küresel kaynak çıkarma (madencilik vs.) sanayilerine son vermek için şalter indir-mek gibi bir dertleri olmadığının altını çizer (2023, s. 12).

Crary’nin toplumsal sorunlara getirdiği çözüm  nerisi gündelik haya-tın yeniden kazanılması ve fiziksel mekânlara sahip çıkılmasıdır. Görme deneyimine ve zamana bağlı hayatımız geri dönülemez biçimde diji-tal ağların protokollerine dâhil edilmekte, ağların dışında kalan insan yaşamı hızla değersizleştirilmekte, hatta yok edilmektedir. *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* alışmasında, yapay zekâ ve robotik kodlamaların gelişmesi-nin tam da bu nedenden kaynaklandığı belirtilir: insan ve insan yaşamı artık finansal süreçlere, küresel kapitalizme uyum gösteremediğinden her durumu parasallaştırılabilecek makinelere ihtiyaç vardır. Bu tür top-lumsal yapılar içinde yüz yüze karşılaşmalar evrimii haberleşmenin hızı ve finansal etkinliği ile bağdaşmayacak vakit israfını beraberinde getirmektedir. Ayrıca bu birlikteliklerden sermaye kesimleri için işleye-bilecekleri herhangi bir veri çıkarılmamaktadır. İletişim teknolojilerinin

tehdit ettiği en büyük alanlardan biri gündelik hayattır. Gündelik hayatta doğal zamana bağlı tekrar eden günün evreleri vardır. İnsan ve gündelik hayat bu nedenle ayrışamaz durumdadır. Gündelik hayat, iş, uyumluluk ve tüketim etrafında düzenlenen ve kurumsallaştırılan şeylerin dışındaki uzamların ve zamanların belli belirsiz kümesidir (Crary, 2023, s. 75). Ancak şirketlerin burnunu sokmadığı gündelik bir yaşam artık yoktur (Crary, 2023, s. 79). Birey nerede, ne yapıyor olursa olsun çoklu işlemleri ya da eğlenceleri takip etmekte, teknolojiler rutinlere doğrudan uyumlanmaktadır. Tam da bu nedenle, iletişim teknolojileri bireyin, bütün topluluk bilincini, ötekiyi görmesini zorlaştırarak mevcut ekonomik düzen içinde kalmasına neden olur. Bakış, göz karşılaştıklarımızda değil, ekranlardadır.

Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken çalışmasında, iletişim teknolojilerinin oluşturduğu mekânların karşılaşmaları olanaksız hale getirdiği belirtilir. Algoritmaların bireylerin tercihlerine göre yapılandırıldığı, gayri maddi bir ayrı durma mimarisi içinde oturduğumuz vurgulanır. Bu mekânda, yüz, ses ve duygu tanımak için ortaya envai çeşit aygıt çıkarken, insan tanıma kapasitesi giderek azalır. Ona göre, kapitalizmin hala ayakta kalmasının temel nedeni de başka benliklerden azade, yalnız öznelliklerle yaşamaktır ve yeni medya teknolojileri bu koşulları giderek perçinlemektedir (Crary 2023, ss. 146-147).

Daha önce de belirtildiği üzere, Crary bu çıkışı ancak yeniden toplum ve topluluk olma yönünde aramaktadır. Farklı olanla karşılaşma alanlarını genişletmek sorunları bertaraf etmenin başlangıç noktasıdır. *Geç Kapitalizm ve Uykuların Sonu* ile *Yeryüzü Yakılıp Yıkılırken* çalışmalarında bu yönelimi sıkça Guy Debord'un gösteri toplumu kuramına dayandırır. Özellikle *Gösteri Toplumu*'nda Guy Debord'un sıklıkla göz ardı edilen *topluluk* (community) ve *iletişim* (communication) kavramları arasında kurduğu ilişkiye dikkat çeker. Crary'e göre iletişim, mesaj iletimi değil, paylaşım ethosudur (2023, s. 117); bu nedenle gündelik hayatta bir araya gelmek, karşılaşmak, ötekiyle hareket etmek, bu paylaşımın temelini oluşturur:

Tersyüz edilmiş hakikatten maddi temellerinden kurtulmak; işte çağımızın kurtuluşunu oluşturan şey budur. “Dünyaya hakikati yerleştirmeye dair bu tarihsel misyon”u ne tecrit edilmiş tek başına birey ne de manipölasyonlara boyun eğmiş darmadağınık kalabalık yerine getirebilir; bu misyonu ancak bugün ve daima, gerçekleşmiş demokrasinin yabancılaştırmayan biçimine, yani pratik teörinin kendi kendini denetlediği ve kendi eylemini görebildiği Konsey’e bütün iktidarı devretmek suretiyle bütün sınıfların çözölmesini gerçekleştirmeye muktedir sınıf yerine getirebilir. Bu kurtuluş, bireylerin “doğrudan doğruya evrensel tarihe bağılı oldukları” ve diyalogun, kendi koşullarının zaferini sağlamak için silahlandığı yerden başka yerde mümkün değildir. (Debord, 2012, s. 159)

Crary’e göre topluluklar, karşılaşmalar yüz yüze iletişimi temel alıp, yeni dayanışma alanlarını oluşturarak, kendi zamanlarını yapılandırarak, böylelikle zamanın parasallaştırılmasına karşı koyacaktır.

Sonuç

Crary’nin çalışmaları adım adım izlendiğinde, *camera obscura*’nın görme tekniğı değil, bireyi ve toplumu dönüştüren bir bakış rejimi kurduğu söylenebilir. Bu rejimde gözlemci, kapalı bir odada kendi zihnine dönerek dış dünyayı anlamaya çalışır. Gözlemlediğı nesneye doğrudan, aracısız bir biçimde bakmakta ve görme deneyimini zaman baskısı olmaksızın sürdürebilmektedir. Her ne kadar *camera obscura* eşitsiz toplumsal ilişkilerin görsel bir yansımasını üretse de, Crary’ye göre günümüzde iletişim teknolojilerinin ortaya çıkardığı sorunlar farklı ve daha derin boyutlar taşımaktadır. Crary açısından asıl kırılma, 19. yüzyılda gözün artık bir gözlem aracından ziyade bir gözlem nesnesine dönüşmesiyle başlar. Bu dönüşüm, sanayileşmenin ivme kazandığı bir dönemde kapitalist üretim ilişkileriyle yakından bağlantılıdır. Artık görme, ekonomik çıkarlar doğrultusunda yönlendirilmekte; bu yönlendirme iletişim

teknolojileri ve onların kullanıcıyı denetime uyumlu hale getiren tasarım ilkeleriyle zirveye ulaşmaktadır.

Ancak on dokuzuncu yüzyıl ile yirmi birinci yüzyıl arasındaki en belirgin fark, zamanın geçirdiği dönüşümdür. Medyanın boş zamanı sermaye lehine dönüştürmesi yeni bir olgu olmasa da, Crary'ye göre günümüzde boş zamanın kendisi ortadan kalkmıştır. Zamanın tüm kesitlerinin parasallaştırıldığı bu çağda, uykunun sermaye üretmeyen bir faaliyet olması nedeniyle dışlandığı belirtilmektedir. İletişim teknolojileriyle birlikte zaman yalnızca hız kazanmakla kalmamış; gündelik hayatı, gözlem pratiğini, gözlemciyi ve bireyin kendisiyle baş başa kaldığı dijital mimarilerin dışındaki alanları da sistematik biçimde dışlamıştır. Crary'nin eleştirisi, teknolojinin kendisinden ziyade, bu teknolojiler aracılığıyla zamanın ve bireyin sermaye çıkarları doğrultusunda sürekli olarak denetlenmesinedir. Bu bağlamda Crary, yüz yüze iletişimin, ötekiyi fark etmenin, ortak yaşam alanları kurmanın, derinleşen ekonomik eşitsizliklerle başa çıkmak için hâlâ mümkün ve gerekli olduğunu savunur. Kapitalizmin gelişimini hızlandıran iletişim teknolojileri evreninden sıyrılmak, zamanın tahakkümünden kurtulmak için çok az vaktimiz kaldığını hatırlatır. Ona göre bu çıkış topluluk olma fikrinin yeniden inşasıyla mümkündür. Bu nedenle onun çalışmaları, siyasa yapımından çok radikal bir dönüşüme çağırır: *nothing's cooler than sleep, sunrise, and midday talks.*

Kaynakça

- Adorno, T. W. (2020). *Kültür endüstrisi: Kültür yönetimi* (N. Ülner, M. Tüzel & E. Gen, Çev.). İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma yayımlanma yılı: 1963)
- Aygül, E., Binark, M., Börekçi, S., Çomu, T., Toprak, A., & Yıldırım, A. (2009). *Toplumsal paylaşım ağı Facebook: Görülüyorum öyleyse varım!* Kalkedon.
- Castells, M. (2005). *Enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür, ağ toplumunun yükselişi* (Cilt 1, E. Kılıç, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Orijinal çalışma yayımlanma yılı: 1996)
- Columbia University. (n.d.). *Jonathan Crary*. Department of Art History & Archaeology. <https://arthistory.columbia.edu/content/jonathan-crary>
- Crary, J. (1999). *Suspensions of perception: Attention, spectacle, and modern culture*. MIT Press.
- Crary, J. (2022). *Gözlemcinin teknikleri: On dokuzuncu yüzyılda görme ve modernite üzerine* (E. Daldeniz, Çev.). Metis. (Orijinal çalışma yayımlanma yılı: 1990)
- Crary, J. (2023). *7/24: Geç kapitalizm ve uykuların sonu* (N. Çatlı, Çev.). Metis. (Orijinal çalışma yayımlanma yılı: 2013)
- Crary, J. (2023). *Yeryüzü yakılıp yıkılırken* (T. Birkan, Çev.). Metis. (Orijinal çalışma yayımlanma yılı: 2022)
- Crary, J. (2024, Haziran). Jonathan Crary in conversation with Keegan Brady. *November Magazine*. <https://www.novembermag.com/content/jonathan-crary/>
- Debord, G. (2012). *Gösteri toplumu* (A. Ekmekçi & O. Taşkent, Çev.). Ayrıntı. (Orijinal çalışma yayımlanma aralığı: 1977–1990)
- Rosa, H. (2022). *Yabancılaşma ve hızlanma: Geç modern zamansallığına dair bir eleştirel teoriye doğru* (B. Konuk, Çev.). Albaraka Yayınları. (Orijinal çalışma yayımlanma yılı: 2010)

Yazarlar Hakkında

Aybüke Doğan

2017 yılında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümünden mezun oldu. 2023 yılında Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde *Yaratıcı Müzik Kenti Kırşehir ve Sürdürülebilir Kültür* başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. Doktora eğitimine Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı'nda devam etmektedir. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

B. Umur Yıldırım

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümünden 2018 yılında mezun oldu. 2022 yılında “Çağdaş Kapitalizmde Eğlencenin Profesyonelleşmesi: Türkiye’de Elektronik Spor Oyunculuğu” başlıklı tezi ile Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri yüksek lisans programını tamamladı. Eylül 2023’ten bu yana Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri doktora programında öğrenimine devam etmektedir. Dijital kültür, teknoloji-toplum ilişkisi, algoritmalar ve yapay zekâ gibi alanlar üzerine çalışmaktadır.

Esra Özgür

2016 yılında Bilkent Üniversitesi İletişim ve Tasarım Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini Kadir Has Üniversitesi Yeni Medya programında “WhatsApp Groups Experiences of Older Adults” başlıklı teziyle tamamladı. 2020 yılı itibarıyla Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Aynı zamanda Radyo, Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı'nda doktora eğitimini sürdürmektedir. Başlıca ilgi alanları dijital kültürler, iletişim teknolojileri ve toplumsal etkileridir.

Hakan Erdal

Lisans eğitimini Anadolu Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Ankara Üniversitesi Radyo-Televizyon Sinema bölümlerinde, yüksek lisansını Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü'nde Suç Araştırmaları alanında tamamlamıştır. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo, Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine devam etmektedir. Akademik ilgileri eleştirel medya çalışmaları, medya sosyolojisi ve dijital kültür alanlarında yoğunlaşmaktadır.

Hakan Soner Şener

Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Programı'nda tamamladı. Yüksek Lisansını Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Bilimleri Programı'nda “Dijital Oyuncuların Gündelik Hayat Pratikleri ve Dijital Oyuncu İmgesi” başlıklı teziyle tamamladı. Aynı bölümde doktora öğrenimini sürdürmekte ve araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Mutlu Binark

1989 yılında Ankara Üniversitesi B.Y.Y.O. RTS Bölümünden mezun oldu. Lisansüstü çalışmalarını Ankara Üniversitesi'nde tamamladı. 1999 yılında "İletişim" alanında doktora derecesi, 2003 yılında "İletişim Bilimleri" doçenti ünvanını aldı. Tokyo Üniversitesinde doktora saha çalışması için Japon Hükümeti bursuyla, Aarhus Üniversitesi ve Odense Üniversitesi'nde ise Danimarka Hükümeti ve TUBA bursuyla doktora sonrası çalışmalarda bulundu. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Bilişim ve Enformasyon Teknoloji Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarına devam etmektedir. Alternatif Bilişim Derneği'nin kurucu üyelerindendir. 2018 yılında Busan University of Foreign Studies'de (Güney Kore) Kore hükümetinin yaratıcı endüstri ve kültür politikaları üzerine 6 ay süre ile araştırma amaçlı konuk araştırmacı olarak bulundu. Ankara Üniversitesi DTCTF Doğu Dilleri ve Edebiyatları (Sinoloji) Bölümü'nde ikinci lisans derecesine sahiptir. Çalışma alanlarını iletişim kuramları, iletişim sosyolojisi, eleştirel medya okuryazarlığı, yeni iletişim teknolojileri /yeni medya, kültür politikaları ve yaratıcı endüstriler ile Asya bölge çalışmaları oluşturmaktadır.

Pelin Büyükgaga Birlik

Pelin Büyükgaga Birlik Çanakkale'de doğdu ve 2016 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Daha sonra Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. Halihazırda Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda doktora eğitimini sürdürmekte olan Büyükgaga Birlik tez aşamasında eğitimine devam etmektedir. Kendisi "dijitalleşme, kültür ve küreselleşme" konuları üzerine ilgi duymaktadır.

Semih Hakkı Öz

1993 yılında dünyaya gelen Semih Hakkı Öz, lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım bölümünde tamamlamış, aynı dönemde Anadolu Üniversitesi Kamu Yönetimi programından mezun olmuştur. Gazi Üniversitesi Siyasal İletişim ve Ankara Üniversitesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım programlarında yüksek lisansını tamamlayan Öz, Ankara Üniversitesi'nde doktora çalışmalarına devam etmektedir. Ekoeleştiri, çevre iletişimi, sağlık iletişimi gibi alanlarda akademik çalışmalarını sürdüren Öz, Devlet Hava Meydanları İşletmesi (DHMI) Genel Müdürlüğü Kurumsal İletişim Dairesi Başkanlığı'nda metin yazarı olarak görev yapmaktadır.

Sinem Yankı Özcan

Sinem Yankı Özcan, 2015 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi Uzay Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. "RFID in Aviation Maintenance and Tracking Emergency Equipment with RFID in Aircraft Cabin" isimli Uzay Mühendisliği bitirme tezinde uçak kabininde acil durum ekipmanlarının RFID ile takibi üzerine çalışmıştır. Ardından 2019 yılında Gazi Üniversitesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nden, 2024 yılında ise Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden lisans derecesiyle mezun oldu. 2021 yılında Gazi Üniversitesi Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı'ndan yüksek lisans derecesini aldı. "Çağdaş İskandinav Sineması'nda Yabancılaşma Olgusu" isminde yüksek lisans tezi bulunmaktadır. 2024 yılı itibariyle ise Hacettepe Üniversitesi çift anadal programı kapsamında Biyoloji Bölümü'nde lisans eğitimine devam ediyor. Bunun yanında 2022 yılında başladığı Ankara Üniversitesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü'nde doktora eğitimini sürdürmektedir. Aynı zamanda Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Şule Karataş Özaydın

2012 yılında Kadir Has Üniversitesi Amerikan Kùltürü ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans eğitimini Kadir Has Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü'nde, doktora eğitimini ise Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü'nde tamamladı. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Bölümü Kùltürlerarası İletişim Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi Dr. olarak görev yapmaktadır. Akademik ilgi alanları arasında yeni medya, dijital kùltür, influencer endüstrisi, platform kapitalizmi, kùltür ekonomisi ve araştırma etiği yer almaktadır.

