

Ütopya Yayınları: 161
Medya-İletişim Dizisi

Nick Stevenson

© 2006, 2015 Ütopya Yayınevi
Understanding Media Cultures
Social Theory and Mass Communication, Sage Publications, 2002

MEDYA KÜLTÜRLERİ

Sosyal Teori ve Kitle İletişimi

1. Baskı
Ütopya Yayınevi, Nisan 2008

2. Baskı
Ütopya Yayınevi, Ekim 2015

Kapak Resmi
Çiğdem Asatekin

Sayfa ve Kapak Düzeni
Sevgi Küçük Çoban

Çevirenler:

Göze Orthon – Barış Engin Aksoy

Baskı ve Cilt

Bizim Büro Matbaa

Sedef Sokak No: 6/1 İskitler – Ankara

Tel: (0 312) 229 99 28

ISBN 978-975-6361-69-6

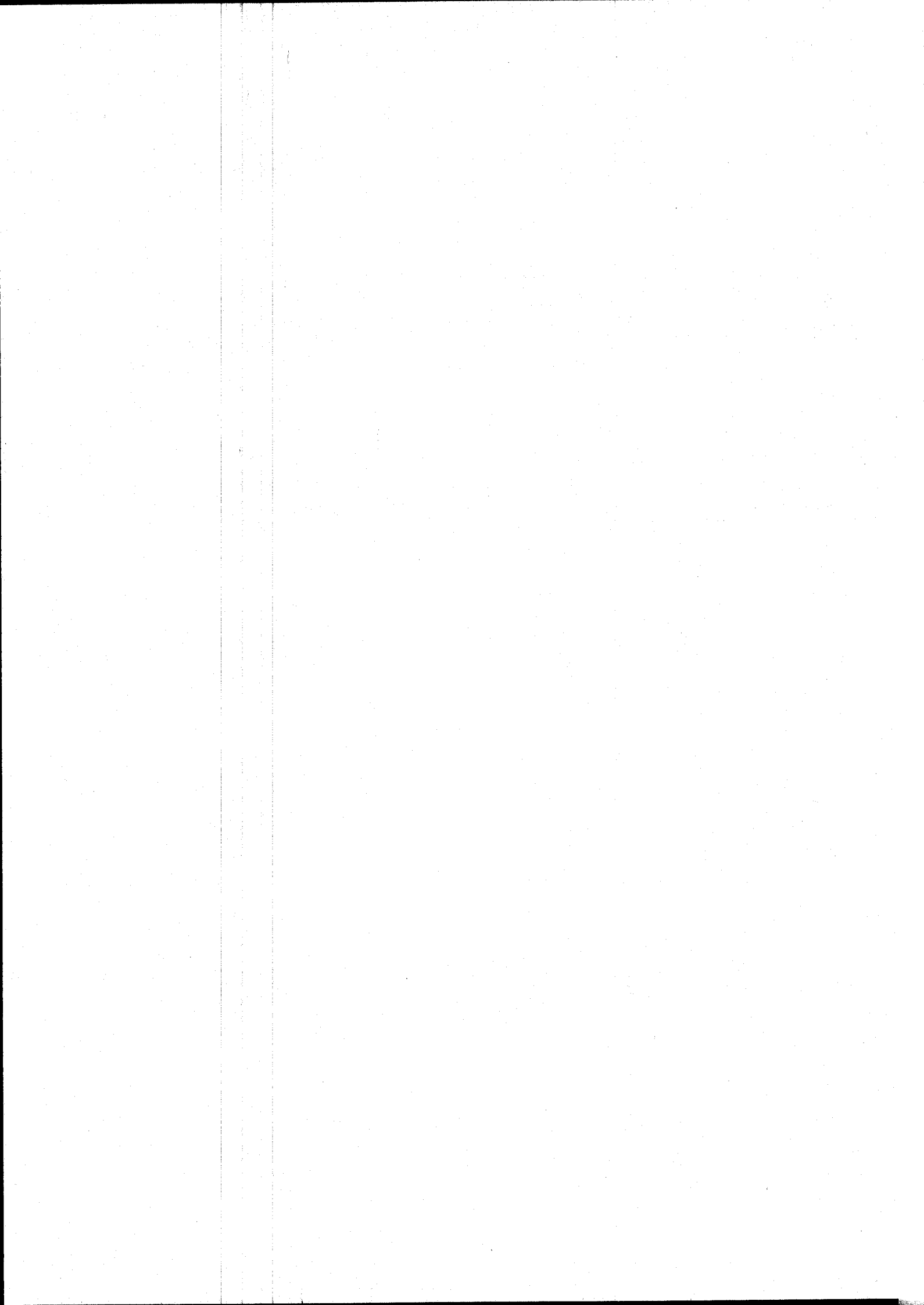
Ütopya Yayınevi

Ataç I Sokak 33/15 Kızılal / Ankara

Tel-Fax: (0 312) 433 88 28

İnternet: www.utopyayayinevi.com.tr

E-Posta: utopya@utopyayayinevi.com.tr



BEŞİNCİ BÖLÜM

Baudrillard Fırtınası

Postmodernite, Kitle İletişimi ve Simgesel Mübadele

Heterojen bir Alan olarak Postmodernizm

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

itopik siyasal duruşlara yönelik kuşkuçuluk. Bu bölümde bu noktaların hepsine değinilecek. Ancak konunun genişliği göz önünde bulundurulursa, burada tartışılan teorisyenlerin bu ideal tipi eksik biçimde kavramış olmaları şaşırtıcı değildir. Bu da postmodern soruları tamamen reddeden veya başlıca karşı konuların özgüllükleriyle ilişki kurmayan düşünsel tembellikle karşı-ki bu yönde epey kamur vardır- bir uyardır.

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

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

Baudrillard, Althusser ve Debord

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

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

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

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

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

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

(1984) ve Elliott (1987) gibi diğer yorumcular, Althusser'in kuramsal pratik kavramının, hem otoriter hem de d6ngüsel olduğuna dikkat çekmişlerdir. Sadece Althusser bize öyle söylediği için Marksizm'in bilim olduğuna inanmamız gerekir; işçi sınıfı da sistemin kuklalarına indirgenir. Bütün bu sorunlar bir yana, Althusser'in hümanizm ve ideoloji eleştirisi, Baudrillard'ın Marksizm ve kültür teorisiyle ilişkili kurduğu düşünsel iklimin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Baudrillard'ın merkezizleşmiş özne, ideoloji ve hümanizmin ideolojik iflasi üzerindeki vurgusunun kökleri burada görülmektedir.

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

edilgenlik biçimine zorlanmaktadır. Kitleler mevcut toplumsal ilişkileri belirleyen, iktidar ilişkilerini gizleyen bir dikkat dağınıklığı içinde yaşamaya zorlanmaktadır. Gösterimin yayılabilirliği yüzünden sirtiasyonistler, egemen görüntü üretim sistemiyle birleşmeye direnen sanatsal isyan biçimleri geliştirmeyi amaçlanşlardır. Bunlar arasında, insanlardaki devrimci ruh uyardırmayı amaçlayan birçok şok tekniği de vardır. Sanatın galerilerden çekilip alınması ve sokak sanatı, poster kampanyaları, duvar şürleri ve yaratıcı duvar yazıları aracılığıyla günlük hayatta daha karşılıklı bir ilişki geliştirmesini savunmuşlardır (Plant, 1992).

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

Göz alıcı (*spectacular*) tahakkümün ilk öncelği, tarihsel bilgiyi genel olarak yok etmekte; yakın geçmişteki hemen hemen tüm rasyonel entormasyon ve yorumdan başlayarak. Bunun kanıtları o kadar ortada ki, daha fazla açıklamaya ihtiyacı yok. Gösteri (*spectacle*), ölmek üzere olana dair cehaleti ve hemen etresinde, her şey rağmen anlaşılmuş her ne varsa onun unutulmuşunu mükemmel bir beceriyle düzenler. Bir şey ne kadar önemliyse, o kadar gözden uzak tutulur (Debord 1990: 13-14).

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

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

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

Postmodernizm, Simgesel Mübadele ve Marksizm

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bir şekilde, dilin göndergesi olmadığımı ve gerçeği ürettiğini sö-
nucuna varır.

Bu fikirler *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölimde* (1993a) geliştiri-
lir. Üretim tarzı değerli düşünce için bir referans noktası ol-
muşken, Baudrillard, bunun artık geçmişte kaldığında ısrarlar.
Önceki düşünceleri, kültürün ekonomi politiği ve yapısal tüketim
ilişkileri arasındaki bağlantıları yeniden düşünme olasılığına göz
karpıyordu. Göstergenin artık her türlü referans sisteminden azat
olduğuna dair iddiasıyla bu analiz tarzını reddetmiş olur. Baudril-
lard, üretim ve tüketim, ekonomik ve kültürel, maddi ve simgesel
arasındaki ilişkileri incelemekense, kodun işleyişine odaklanma-
mıza önerir. Bu açıdan bakınca, emek, artık bir iktidar biçimi de-
ğil, diğer göstergeler gibi bir göstergedir. Baudrillard'ın deyişyle,
“emek gücü öncelikle bir statüdir, bir koda boyun eğme yapısı-
dır” (1993a: 12). Kapitalizm, emeğin sömürüldüğü aşamadan
tasarlandığı, pazarlandığı ve tüketildiği aşamaya geçmiştir. Üre-
tim devri, 1929'da Wall Street'in çökmesiyle bitmiş ve bu dö-
nemden sonra üretim ve tüketim, ne kâr ne de ihtiyaçları hedef-
leyen bir girdaba yakalanmıştır. O halde kapitalizm, maddi top-
lumsal ilişkilerden ziyade, sistemin işleyişi için gerekli belli kimlik
oluşumlarının buyruklarıyla ilgilidir. Gösteren ile gösterilenin
birbirinden ayrılması gibi mal üretimi ile kâr ve ücret düzeyleri
de birbirlerinden ayrılmıştır. Para, kendi dışında hiçbir şeyin gös-
tereni olmayan, döviz piyasalarında veya ruler masalarında üzeri-
ne kumar oynanabilecek spekülasyon bir olgu haline gelmiştir.

Baudrillard, burada, elbette çağdaş kapitalizmin bazı özellik-
lerini dile getirir. Para piyasalarının uluslararasılaşması aracılı-
ğıyla para, yüzergezer bir gösteren haline gelmektedir. Bununla,
para piyasalarının dereglasyonunun sermayenin bir mekân his-
sine bağlılığını giderek zayıflattığını kastetiyorum. Para önce-
den gönderme yaptığı gerçek süreçlerden uzaklaştıkça, opsiyon-
lar, swaptlar ve vadeli işlemler aracılığıyla ürettilir hale gelmekte-

dir (Lash ve Urry, 1994: 292). Baudrillard'a göre para, eko-
nomi politiğin ilkelinden uzaklaştıkça, daha soğuk bir olgu
haline gelmektedir. Para artık malların dolayısıyla değil, temel-
de kendi kendisiyle ilgilidir. Dahası, bu süreç içinde tüketiciler
'sistemin oromantik yazını'nın (Baudrillard, 1998: 58) parçası
olmuşlardır. Tüketicici, durmaksızın niceliği gittikçe artan malla-
rın tüketimine seferber edilmektedir. Hatta tüketicilerin işra-
hının simgesel uyarımı olmasa, sistem çöker. Bu açıdan, tüketim
tercih değil, görev meselesidir.

Ancak, Baudrillard'daki sorun, kapitalizmi fazla simgesel ha-
le getirmesi ve yeterince maddi görmemesidir. Elbette meta
üretimi artık, kitlesel ve daha verimli (*streamlined*) üretim bi-
çimlerinde bulunmayan anlamlandırıcı emenler içermektedir.
Yine de Baudrillard, bu iğgörüyle fazla zorlar. Post-endüstriyel
ekonomiler simgesel olduğu kadar maddi olarak da tüketilen
nesnelere üretmektedir. Emek kızarıtma makinesinin en önemli
özelliği tasarımı değil, emek kızaratabilmesidir. Geç kapitalizm-
de, her biri farklı tüketicileri hedefleyen çok farklı tasarımlarda
emek kızarıtma makinelerinin ortaya çıktığı doğrusu da bu
etmen, işlevsel kullanımın önüne geçmez. Bana göre çoğu tüke-
tici, emek kızarıtma makinesinin güvenli bir şekilde çalışmasını
tercih eder. Bu argümanın kökleri Baudrillard'ın insan ihtiyaçla-
rı hakkındaki önceki yorumlarında bulunabilir. Eğer ihtiyaçlar,
yaşan tarzı ayrımlarıyla iç içeyse, Baudrillard, kodun vazgeçil-
mez öncemi konusunda haklıdır. Ancak, daha sonra göreceğimizin
gibi, insanların içinde yaşadıkları kültürel ayrımlar sistemi tara-
findan tamamıyla belirlenmeyen maddi ve simgesel ihtiyaçları
da olduğu söylenebilir.

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

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

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

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

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

Bu uzun alıntı, Baudrillard'ın Marksizm'e iyice yabancılaşmasını gösterirken sosyal teoride gelecekte ortaya çıkacak bazı doğrultulara işaret eder. İşçi ve kapitalist arasındaki ilişki, artık bir sömürü ilişkisi değil, eşitsiz bir armağan mübadelesi ilişkisi- dir. Marksist teorinin sıkıntısı, artık ücret düzeylerinin üretim süreçlerine karşılık gelmemesi, böylece emeğin artık bütün değerinin kaynağı olmamasıdır. Diğer taraftan işçinin armağanın karşılığını verememesi, bağımlı bir konuma yerleşmesi demektir. Hayirseverlik örneğini düşündüğümüzde Baudrillard ve Mauss'un ne demek istediğini anlayabiliriz. Hayirseverlik, ço-

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

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

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

³ Baudrillard'ın ölüm ve ölme hakkındaki saptamalarıyla Zygmunt Bauman'ın (1992b) yakın zamanlı çalışması arasında çok fazla ortak nokta vardır.
⁴ Bununla birlikte, sityasyonistler, Sadie Plant'ın (1992) de belirttiği gibi, gerçek toplumsal ilişkilerin dönüşümüne yol açacak bir gösteri eleştirisi sunma derdindedir. Ayrıca sityasyonistler, eylemlerinin sisteme tekrar dahil olmasını tamamiyle bekliyorlardı. Aynı şeyin Baudrillard için söylenebileceği tartışılır.

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

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

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

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

Baudrillard daha yakın dönem yazılarında ölümcül teori dediğı şey etrafında farklı bir simgesel strateji geliştirmiştir (Ba-

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

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

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

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

Fransa'nın McLuhan'ı:

Simülasyonlar, Hipergerçeklik ve Kitleler

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

⁵ Bu makalenin özgül hali 1968 tarihindedir.

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

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

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

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

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

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

bu sessizlik bir güçtür, bir cevaptır, geri çekilme yoluyla kuvvetli bir cevaptır, bu sessizlik bir stratejiydi. Bu sadece bir edilgenlik değildi. Bu tam olarak anlama bir son verme, siyasal ve enformasyonel büyük güdümlenme sistemlerine bir son verme yön-temiydi (Baudrillard, 1993c: 87).

Bu güç, siyasal mücadele biçimleri gibi sıcak değil, soğuktur. Kültürel kibrin bu melankolik biçimi, Baudrillard'ın kendi popülür kültür kavrayışını da yansıtır gibidir. Sıradan insanları karnavaşık popülür kültür okumaları ve anlayışları oluştururken görmek isteyen kültür teorisyenlerinin yerine, Baudrillard, televizyon müptelasını öne çıkarır. Medya iletişimlerinin huzlanması,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Baudrillard ve Jameson

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

Jameson'ın kitabının başlığının da gösterdiği gibi, postmodernizm kapitalizmin özgüti bir aşamasının kültürel ifadesi ya da onun deyişiyse mantığıdır. Jameson, Baudrillard'ın 'sanayisomnras' terimi yerine 'geç kapitalizm' terimini özellikle tercih eder. Çünkü Jameson, kültürün küresel göküşünü ve ekonomik üretimin biçimlerine dahil oluşunu analizine başlangıç noktası

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

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

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

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

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

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

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

lediği yeni kamusal görünürlük biçimlerinin belli başka rejimlerini sınırlandırdığını, bu arada Başkan Kennedy'nin öldürülmesi gibi medya olaylarının ütopik bir itki taşıdığını da seve seve kabul eder. Yeni iletişim teknolojileri, hem yaygın bir tarihsel hafıza kaybına hem de zaman zaman daha kolektif paylaşımlı biçimlerine katkıda bulunmaktadırlar. Habermas'ın tersine Jameson, dilin yapısı aracılığıyla değil, ortaklığın simgesel temsili yoluyla gerçekleşecek bir ütopya düşler. *Babam İçin*, İtalya'da Katolik işçi sınıfının direnişi ve mahkûmların sonunda hapisshaneden salverildikleri bir kapanış sahnesindeki örtmececi yinierlik anları gibi kolektif dayanışma ifadeleri içerir. Bu tarz temsiller, meta kapitalizminin çöyleştirici kültürü içinde ifade olanığı bulamayan daha kolektif bir dayanışma dair ütopik olasılığı öne çıkarır.

Film üretiminin kaygan, parçalı kültürü, aşkınlık anlamını dile getirirse de küresel üretin biçimini temsil etmekten uzaktır. Karnasik nesne parçalarının tahakkümü o kadar etkilidir ki, özneler dışsal bir dünyada kendilerini yeterince konumlandıramamaktadırlar. Tam da sanat eserinin artık bütünü canlandırılmayışı gibi, öznenin fenomenolojik deneyimi de küresel kapitalizm koordinatları içerisinde kendisini konumlandıramamaktadır. Geç kapitalizmin toplumsal yapıları ile toplumsal deneyimlerimiz arasındaki ilişki daha da kırılganlaşmıştır. Sistemik analiz düzeylerinin gittikçe artan karnasikliği, öznenin "toplumsal dünyanın ufak bir köşesiyle sınırlanması"nın doğurduğu (Jameson, 1991: 411). Jameson, bu tarz bir bakışla, Los Angeles'teki Bonaventura Otel'iyle temsil edilen postmodernist mimariyi, "kendisini çevreleyen kenti reddeden topyekân bir mekân" olarak tanımlar. Jameson, ana meslece olarak, otelin hem modernizmin yüceltilmiş dilini reddedildiğiyle popülist olmasını, hem de daha önemlisi mekânsal düzenlemeleriyle öznenin zaman ve mekân algısını bozmasını gösterir. Otelin parçalı tasarımını öyle bir derecededir ki, müşterilerin dükkânları bulması bi-

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

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

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

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

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

miş bir kültürde coğrafi dayanışma ilişkilerinin gelişmesini maddi olarak engeller.

Jameson'ın maddi ile simgesel ve teori ile pratik arasındaki karşılıklı ilişkileri vurgulamaya becerisi, Baudrillard'ın içpatlama düşüncesinden daha ileridedir. Baudrillard, bu tarz bütün aydınları bir kenara atmaya hiçbir sakınca görmez. Onun bakış açısından, Jameson'ın kültürün sömütügelmesine dair eleştirisi, üretimin ayrıntı içinde yakalanmaların galeriesine bir başka eklentiden başka bir şey değildir. Baudrillard'ın indirgenmelerinin tersine, Jameson'ın daha fazla mekân yönelimli teorisi, kültürün üretiminde kapitalizmin devam eden önemini ifade etme arzusu korunur. Bu açıdan Baudrillard ve Jameson arasındaki fark, Baudrillard'ın dünyaya ilişkin teori düzeyi ile dünya üzerindeki fiili toplumsal pratikler arasında ayrım yapmayı reddetmesidir.

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

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

Diklat çekmek istediğim diğer bir özellik ise, Jameson'ın işlenmiş görünen Althusserciğidir. Marksizm'in bir ideoloji değil de, bir bilim olarak statüsünü nasıl çıkarabildiği hiçbir

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

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

Baudrillard'ın İrrasyonalizmi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

yazılardaki pek çok hayal kırıklığından biri de bu özellikleri kabul etmektir kaçınmasıdır. Yani gerçek, simgesel belirlemiyor olabilir; ama üretimi ve alınması üzerinde kesinlikle etkilidir.

Modern medya kültürünün büyük kısmının hâlâ göndergesel bir doğası vardır; buna rağmen Jameson ile Baudrillard, metinlerarası kodların üretimi ve iletişim araçlarına vurgu yapan bir medya kültürü analizi sunarlar. Ancak *Babam İçin*, Jameson ve Baudrillard'ın öne sürüleceği gibi sadece bir metinler-arasılık örneği değildir. Bu perspektifler önemli olsa da bir metnin sözlensel olarak açtığı dünya görüşüyle ilgili daha geleneksel yorumları film, İngiliz hukuku altında İrlandalı sanatçıların tarihsel olarak maruz kaldıkları adaletsizlik biçimleri üzerine bir yorum olarak düşünülebilir. Metnin açtığı boyutlar gerçek toplumsal ilişkilerle karşı potansiyel bir eleştiridir. Metni yapı-bozuma uğratmak isteyenlerin veya Baudrillard ile Jameson gibi metnin özellikleriyle temelde kültürel bir biçim olarak ilgilenenlerin aksine, daha yorumlamacı bir değerlendirmede, *metnin ne söylemeye çalıştığına* dikkat ederek açılan eleştirel ufkulara bakmaya çalışacaktır. Baudrillard, metinsel üretimin bu eleştirel özelliğine karşılık veremez, çünkü dünya üzerine yapılan şümsel yorumu fiili toplumsal eylemler ve ilişkilerin içine gökerir. Gadamer (1975) ve Ricoeur'ün (1981) metnin göndergesel uğrağı dediikleri şey, hem izleyicinin çeşitli metinlerle ilişkisini anlamada vazgeçilmezdir, hem de kültür politikasına yıkıcı bir boyut katmaktadır. Elbette gösterge çoğulluğu artık tüketim toplumunun yapıları tarafından çeşitli şekillerde teşvik edilip içermektedir. Ancak feminist perspektiflerin anaakım kültüre kısmen girmediğini düşündüğümüzde, yargılarımız o kadar da kötümser olmamalı. Feminist yayınevlerinin ve genel olarak feminist hareketin yüküselişi, kadınlara yönelik çok çeşitli popüler metinleri dönüştür-

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

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

vunmasıdır. Öyle görünüyor ki bu da, Williams tarafından anlatılan çizilen modernist avangardın daha elifist bazı yönleriyle çakışmaktadır.

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

eden egemen kodun hegemonyasına bir alternatif üretmiştir. Bundan dolayı Baudrillard, tüketim isteksizliği veya daha genel olarak karlım isteksizliğinde bir ret biçimi bulunmaktadır. Sorun yine Baudrillard'ın konuyu formüle ediş şeklinden kaynaklanır. Eğer kitlelerin kendileri sadece bir simülasyon ise, neden Baudrillard'ın açıklamalarını kabul etmem gerektiğini sorma hakkı var. Medya sosyolojisiyle ilişkili olarak Baudrillard'ın derin kö-tümserliği, izleyici teorisyenlerinin bazı semiyotik sersemlikle-rine karşı panzehir görevi görür. Bu bağlamda yazıları, girtkeçe daha kafası karışık ve kinik hale gelen, ama aynı zamanda po-püler kurmacada, televizyon dizileri ve filmlerinde görünen metinlerarası göndermelerin farkında olan popüler kültür tüke-ticileri versiyonuyla belli bir betimsel önem taşır. Ama Baudri-lard'ın düşünceleri izlenimci kalır ve kendi terimleriyle ele alın-dığında burada öne sürdüğüm ampirik göndergeye de diren-mek zorundadır.

Baudrillard'ın diğer güçlü yanı, McLuhan'da olduğu gibi öznelerarası ilişkilerin oluşumunda teknolojinin rolüne vurgu yapmasıdır. O da McLuhan gibi, medya iletişiminin teknolojik yönlerinden bir fetiş yaratır. Modern iletişim sistemlerinin öz-gül olarak tek yönlü bir iletişim versiyonu yerleştiği olduğu iğgötüsü önemini korumaktadır. Medya çalışmalarında demok-rasi ve ideoloji etrafındaki çalışmaların tamamı, çoğunlukla açıkça fark edilmesede, bu varsayım üzerine kurulmuştur. Bili-nen adıyla kitle toplumlarının yerleşmesi, merkezleşmiş İleti-şim teknolojilerinin olarak sağladığı kültürel homojenliğin bel-li ulusal biçimlerine dayanmıştır. Günümüzde kişisel müzik set-lerinin, uydu istasyonlarının ve videoların ortaya çıkışı, tekno-lojilerin bireycileştirici etkileri olduğunu göstermektedir. Bu tarz gelişmelerin gösterdiği yeni toplumsal denetimin biçimleri, bir kitle toplumuyla bütünleşmekten çok kültürel parçalanma-dır. İdeolojik içirme anlayışlarını öne çıkartan Gramscici para-

diğma, elbette halâ anlamlı; ancak popüler kültürün hegemon-yacı etkilerine yönelik her ilgi, geç kapitalizmin parçalanmış top-lumsal alanına yönelik bir ilgiyle de dolaylanmak zorunda-dır. Elbette Baudrillard, burada öne sürülen bağlantıları kur-maz; onun asıl önemi, belli de ortaya attığı bazı sorularda yatmaktadır.

Örneğin McLuhan ve Baudrillard'ın amında iletişim veya müstehcen iletişimin kamusal alanı tedavilden kaldırmış olduğu yönündeki ısrarı, analitik bir değer taşır. Williams ve Haber-mas'ın yaptığı gibi kamusal alanı her yeniden oluşturma çabası, modern enformasyon akışlarının ve nüfusun büyük bir çoğun-luğunun suskunluğunun dayattığı belli sınırlamaları kabul et-mek zorundadır. Baudrillard ve McLuhan, haklı olarak matbaa kültüründen elektronik kültüre geçişin bu bakımdan içerimleri olduğuna işaret ederler. Moderniteyi niteleyen sınıtla edilmiş enformasyon fırtınaları, izleyici tarafındaki düşünimsel yanıtla-rın girtkeçe artan bir şekilde bireycileşen bir hız kültürüne yaka-lanması demektir. Ama bu, McLuhan ve Baudrillard'ın belirtti-ği şekilde, öznenin iyi ve adli olan açısından eleştirel düşünümün kapasitesini mutlaka ortadan kaldırmaz. Debord'un ve Jame-son'un tarihsel anlatıların yıkılışına dair iddiaları daha makul gö-rünüyor—ancak bu tarz ilgilere de modern çağda milliyetçiliğin esnekliğini açıklaması gereklidir. Ancak böyle bir değerlendir-me, tamamen medya aracılığıyla mübadele toplulukları oluş-turma çabasına sınırlamalar getirir. Kamusal alan savunucuları, Baudrillard'ın teknoloji saplantısının, teknolojinin demokratik yerleşimine dair konuları muhafazakâr bir şekilde paranteze al-dığı gerçeğine işaret edebilir. Kamusal ilimni taşıyan konuların çoğul bakiş açılarından geniş bir şekilde tartışılmasını nasıl sağ-layabiliriz diye sorabiliriz. Dahası, kamunun parçalanmasını göz önüne aldığımızda, zamanımızın en önemli sorunlarının insan-ların çalıştığı, çocuklarına bakıldığı, dinlendiği ve fikirlerini oluş-

turduğu alanlara ulaşımını nasıl sağlama alabiliriz? Bu tarz sorular, hem kültürümüzün demokratik bir yeniden formülasyonu gerektirmekte hem de toplumsala dair McLuhan ve Baudrillard'ın sunduğundan daha az medya-merkezli görüşlere yol vermektedir.

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

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

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

lerin diğer tüketici gruplardan farklarına bağlı olduğunu ve içinde yaşadıkları toplumsal sistemin bir etkisi olduğunu savunur. Dolayısıyla ihtiyaç söylemleri, kodun dışlayıcılığını yeniden üretmeleri ve özneyle doğal ve toplumsal ihtiyaçlarına ayırmalarına ideolojiktir—Baudrillard'ın pek de hoşlanmadığı bir terim. Ben bu varsayımların ikisini de yanlış buluyorum.

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

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

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

Özet

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

