

**T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ  
TÜKETİMİ:YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**GÖKHAN KÖKTÜRK**

**BURSA-2005**



**T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ  
TÜKETİMİ:YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**GÖKHAN KÖKTÜRK**

**TEZ DANIŞMANI:  
YERD. DOÇ. DR. MERT GÖKİRMAK**

**BURSA-2005**

T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Gökhan Köktürk'e ait, İletişimsel Kamunun Gösterişi Tüketimi:Yeni Toplumsal Hareketler adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı,Siyaset Bilimi Bilim Dalında, Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Veyssel Bozkurt

İmza:.....

Üye(Danışman): Yrd. Doç. Dr. Mert Gökırmak

Üye: Yrd. Doç. Dr. Serap Serdar

İmza:.....

İmza:.....

## ÖZET

Bu yüksek lisans tezinin konusu ‘‘İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ TÜKETİMİ’’DİR. Bu tez yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan toplumsal, kültürel ve siyasal sorunların kökenlerini araştırmak ve bu sorunların yarattığı etkilerin kamusal alan üzerindeki sonuçlarını incelemek için hazırlanmıştır.

Bu bağlamda, *fin de siecle* bin dokuz yüz iki bini birlikte incelemek bugün içinde bulunduğumuz durumu anlamlandırmek açısından son derece önemlidir. Yüzyılın sonunu ifade eden *fin de siecle* kavramı aslında kültürde ve toplumsal yapıda yaşanan bir dönüşümü anlamaktadır. 19. yüzyılın sonunda kentlerin ortaya çıkışı ve kitlelerin kentli hayat tarzı ile tanışmasıyla beraber, elitlerin hakimiyetinde bulunan toplumsal ve kültürel olanaklar kitlelerin nüfuzuna da açılmaya başlamış, bu da kitlelerin elitlerin sahip olduğu değerleri çözülmeye uğratmasına neden olmuştur. Bu durum toplumsal ve kültürel yapıda bir çözülmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümler tüketim toplumunun da ortaya çıkışında etkili olmuştur.

Bu çerçevede, insanların kamusal alana çıkma ihtiyaçlarında önemli değişiklikler olduğu gözlemlenmektedir. İnsanlar artık ne iletişimde bulunmak, ne diyaloga girmek ne de siyasal katılımında bulunmak için kamusal alana çıkmaktadır. Tüm bu sebepler bugün ikinci sebepler durumuna gelmiştir. Günümüzün toplumsal ve kültürel yapısı içinde kendini var etmenin yolunu görmekte bulan insanlar diğer nedenleri geri plana iterek görüşmelerini sağlayacak olan ne ise ona sarılmaktadır.

ANAHTAR KELİMELER:FIN DE SIECLE, MODERNİZM, POSTMODERNİZM,  
KAMUSAL ALAN,GÖSTERİŞÇİ TÜKETİM,KİTLE KÜLTÜRÜ,TÜKETİM  
TOPLUMU,YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER

## ABSTRACT

The theme of this master thesis is “‘Conspicuous Consumption Of Communicative Public Sphere:New Social Movements’”.

This thesis is prepared to search the origin of the social,cultural and political reasons,which comes out at the and of the 20th century further it is prepared to study,the changing which those problems has caused to the public.

In this context the 19th century explain us to understand the 20th century.Because of this it's very important to connect the *fin de siecle* of the 19th century with the 20th century and in this way you can understand the facts from today.The mention of the definition from *fin de siecle* of the and of century defines actual changing in cultural and social life.In the and of 19th century the developments of the cities,the mass get in contact with the city life.The mass get the opportunity to learn the cultural and social life at the elites with this development the mass made with the values of the elite.But this situation brought a decadence to the cultural and social life.These transformations has affected the consumption society's birth.

The social and cultural changing and their results,you can see in this frame,that people need important cahnging in the public sphere.People today neither want communication nor dialog and sociality.All these reasons are secondary.In our actual social and cultural life, people only want to demonstrate themselves to exist.Other reasons are secondary.Everything,which make them attractive,they hold to it.You can see this situation in every new social movement.

**Key Words:**Fin de Siecle,Modernism,Postmodernism,Public Sphere,Conspicuous Consumption,Mass Culture,Consumption Community,New Social Movements

## ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusu ‘‘İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ TÜKETİMİ:YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER’’dir. Bu tez günümüzde toplumsal,kültürel ve siyasal alanlarda yaşanan karmaşık ve belirsiz durumu analiz etmek üzere hazırlanmıştır. Bu bağlamda bugün yaşanan durumun kökenleri toplumsal,kültürel ve siyasal olaylar ve oğular temelinde araştırmaya girilmiştir.

Bu çalışma sırasında düşünceleri ve eserleri ile bana yol gösteren tüm düşünürlere, kütüphanelerinden yararlandığım Uludağ Üniversitesi ve Bilkent Üniversitesi'ne, düşünceleri ile farklı bakış açılarını görmemi sağlayan arkadaşlarıma, bu çalışma sırasında desteğini ve zamanını benden esirgemeyen danışmanım Sayın Yrd. Doç. Dr. Mert Gökırmak'a ve bu sorunsalın tohumlarını zihnimde atan Sayın Prof. Dr. Ali Yavaş Sarıbay'a teşekkürlerimi sunarım.

## İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM:KAMUSAL ALAN, MODERNİZM VE POSTMODERNİZM.....</b>	4
<b>I.KAMUSAL ALAN/ ÖZEL ALAN AYRIMININ TARİHSEL ARKAPLANI.....</b>	5
<b>II.MODERNİZM VE HOMOJEN KAMUSAL ALAN.....</b>	17
<b>1.MODERNİTE,MODERNİZM,MODERNLEŞME.....</b>	17
<b>2.ON YEDİNCİ VE ON SEKİZİNCİ YÜZYILDA HOMOJEN KAMU KURGUSUNUN ŞEKİLLENİŞİ.....</b>	26
<b>III.POSTMODERNİZM VE PARÇALANMIŞ KAMUSAL ALAN.....</b>	33
<b>1.ON DOKUZUNCU YÜZYIL:POSTMODERN KAMUSAL ALANIN MODERN ÖNCÜLLERİ.....</b>	33
<b>2.POSTMODERNİTE,POSMODERNİZM VE POSTMODERNLEŞME.....</b>	38
<b>3.POSTMODERNİZM VE PARÇALANMIŞ KAMUSAL ALAN.....</b>	54
<b>IV.FARKLI KAMUSAL ALAN KAVRAMSALLAŞTIRMALARI.....</b>	59
<b>1.HANNANAH ARENDT VE SİYASAL OLANIN SINIRI OLARAK KAMUSAL ALAN.....</b>	59
<b>2.JÜRGEN HABERMAS VE İLETİŞİMSEL KAMU ALANI.....</b>	61
<b>3.RICHARD SENNET;THEATRUM MUNDI'DEN MAHREM TOPLUMA KAMUSAL ALAN.....</b>	66
<b>İKİNCİ BÖLÜM:İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ TÜKETİMİ VE GÖSTERİŞÇİ İNSAN TİPİNİN AŞILMASI.....</b>	69
<b>I.ON DOKUZUNCU YÜZYIL KÜLTÜREL VE TOPLUMSAL İKLİMİ.....</b>	69
<b>II.KİTLE KÜLTÜRÜ VE TÜKETİM TOPLUMUNUN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKAPLANI.....</b>	89
<b>1.KİTLESELEŞMENİN ORTAYA ÇIKIŞI:SESSİZ YİĞİMLERİN YÜKSELEN ETKİSİ.....</b>	90
<b>2.TÜKETİM TOPLUMU:SESSİZ YİĞİMLERİN DİPSİZ ARZULARI.....</b>	111
<b>III.İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ TÜKETİMİ.....</b>	126
<b>IV.GÖSTERİŞÇİ İNSAN TİPİNİ AŞMAK:DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.....</b>	155
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER:KAMUSAL ALANIN GÖSTERİŞÇİ SAHİPLERİ.....</b>	175
<b>I.TELEVİZYONDA KAMUSAL TARTIŞMA:“DÜŞÜNCE KAMPİ” VE GÖSTERİŞÇİ TÜKETİM.....</b>	179
<b>II.TOPLUMSAL HAREKETLER:KAVRAMLAR VE KURAMLAR.....</b>	182



III. YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER: KAMUSAL ALANIN GÖSTERİŞÇİ AKTÖRLERİ.....	189
IV. BERGAMA HAREKETİ: GÖSTERİŞ NESNESİNİN GÖSTERİŞÇİ PROTESTOSU.....	200
V. KÜRESELLEŞME KARŞITTI HAREKETLER VE SAVAŞ KARŞITTI GÖSTERİLER.....	209
SONUÇ.....	212
KAYNAKÇA.....	215

## GİRİŞ

Postmodernite özellikle son yirmi yıllık süreçte günlük konuşmalardan, akademik söylemlere, sanattan siyasete, toplumsal yapıdan kültüre kadar bir çok alanda popülerlik kazanan ve kimi zaman da yanlış kullanılan tanımlamalara konu olan bir kavram haline gelmiştir. Modern dönemi yeterince anlayamamanın ve o dönemde yaşanan dönüşümleri doğru bir şekilde anlamlandıramamanın sonucu olarak ortaya çıkmış olan postmodernizm, büyük ölçüde modernizme son vermiş bir gelişme olarak görülmektedir. Bu biraz da sahip olunan tarih anlayışı nedeniyle, her yeni şeyi eskisinde bir kopuş olarak görmek ve süreklilikleri gözden kaçırmaktan kaynaklanmaktadır. Oysa, içinde yaşadığımız süreci doğru bir şekilde kavramak istiyorsak, önce moderniteyi ve özellikle son iki yüzyıl içinde yaşanan önemli toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümleri doğru bir şekilde anlamamız gerekmektedir.

Bu çerçevede *fin de siecle* bin dokuz yüz ve *fin de siecle* iki bin arasında bir bağlantı kurmak ve bu iki dönemi beraber değerlendirmek bugün içinde bulunduğumuz durumu anlamlandırmak açısından son derece önemlidir. Yüzyılın sonunu ifade eden *fin de siecle* kavramı aslında bu anlamının ötesinde kültürde ve toplumsal yapıda yaşanan bir dönüşümü ifade etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonunda kentlerin ortaya çıkışı ve kitlelerin kenti hayat tarzı ile tanışmasıyla beraber, elitlerin hakimiyetinde bulunan toplumsal ve kültürel olanaklar kitlelerin nüfuzuna da açılmaya başlamış, bu da kitlelerin elitlerin sahip olduğu değerleri alaya almasına neden olmuştur. Bu durum toplumsal ve kültürel yapıda bir çözümü de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda *fin de siecle* elitlerin kendi değerleriyle özdeş gördükleri bir çağın sonunu ifade etmektedir. Yirminci yüzyılın sonunda yaşadığımız ve bugün daha da radikalleşerek devam etmekte olan dönüşümler ve problemlerin kökenleri, on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan bu gelişmelere dayanmaktadır.

Artık insanların kamusal alana çıkma ihtiyaçlarında önemli değişiklikler olduğu gözlemlenmektedir. İnsanlar artık ne iletişiminde bulunmak, ne diyaloga girmek ne de siyasal katılımında bulunmak için kamusal alana çıkmaktadır. Tüm bu sebepler bugün ikincil sebepler durumuna gelmiştir. Günümüzün toplumsal ve kültürel yapısı içinde kendini var

etmenin yolunu görünmekte bulan insanlar diğer nedenleri geri plana iterek görünmelerini sağlayacak olan ne ise ona sarılmaktadır.

Bu bağlamda çalışmada cevabını arayacağımız sorulardan bazıları şunlardır: Gerçekten toplumsal ve kültürel bir kriz içinde miyiz? Bu krizi postmoderniteye geçişle açıklayabilir miyiz? Postmodernite moderniteden bir kopuş mudur? Kitle kültürü ve tüketim toplumunun buğin ulaştığı radikalleşmeyi nasıl açıklayabiliriz? Değerlerin ve kurumların gösterişçi bir tüketimin nesnesi haline gelmesi ne gibi sonuçlar doğurabilir? Sahip olunan değerlerin yeniden değerlenmesi ve gösterişçi insan tipinin aşılması mümkün müdür? Kamusal alanın yeniden canlandırılması nasıl sağlanabilir? Yeni toplumsal hareketlerin değerleri ve bunları eyleme geçirme tarzları kamusal alanda ne gibi etkiler yaratmaktadır? Bergama hareketini yeni toplumsal hareketler bağlamında değerlendirebilir miyiz?

Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde ifadesini en açık haliyle Jürgen Habermas'ın kavramsallaştırmasında bulan "İletişimsel kamusal alan" modelinin geçirdiği dönüşümler incelenecektir. Birinci bölümde öncelikle kamusal alan özel alan ayrımının tarihsel arka planı ve kamusal alan olgusuna ilişkin kavramsal altyapı anlatılacaktır. Daha sonra kamusal alanın antik dönemden buğine kadar tarihsel gelişim çizgisinde geçirdiği dönüşüm modernizm ve postmodernizm tartışmaları çerçevesinde verilmeye çalışılacaktır.Bu bölümde son olarak, Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennet'an yola çıkarak farklı kamusal alan kavramsallaştırmaları, yine kamusal alanın geçirdiği dönüşüm çerçevesinde aktarılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan toplumsal ve kültürel dönüşümlerden yola çıkarak buğin içinde bulunduğumuz duruma bir ışık tutmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan dönüşümler günümüzle bağlantılandırılarak anlatılacak, daha sonra bu dönüşümlerin sonucu olarak toplumsal ve kültürel yapıda ortaya çıkan kitleselleşme ve tüketimcilik olguları ele alınacaktır. İkinci bölümün üçüncü alt başlığında ise kökenlerini on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında aradığımız bu olguların günümüzde nasıl radikal bir hal aldığı,medya, görünme, gösteriş ve gösterişçi tüketim bağlamında ele alınarak, iletişimsel kamusal alan bu bağlama oturtılmaya çalışılacaktır. Bu bölümde son olarak Nietzsche'nin

felâfesinden yola çıkarak bu duruma çözüm olabilecek bir çıkış noktası bulunmaya gayret edilecektir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde buraya kadar vermeye çalışılan iletişimselel kamunun gösterişçi tüketimine ilişkin teorik altyapının geçerliliği, yeni toplumsal hareketler bağlamında analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak toplumsal hareketlere ilişkin kavramsal bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacak, daha sonra ise toplumsal hareketlerin geçirmiş olduğu dönüşümler, yeni toplumsal hareketler başlığı altında ele alınacaktır. Çalışmanın sonunda ise yeni toplumsal hareketler içinde değerlendirilebilecek bir protesto hareketi olan Bergama hareketi, küreselleşme karşıtı hareketler, savaşı karşıtı protestolar ve televizyondaki tartışma programları çizmiş olduğumuz bağlamda analiz edilecektir.

## **BİRİNCİ BÖLÜM: KAMUSAL ALAN,MODERNİZM VE POSTMODERNİZM**

Postmodernizm, politik, sosyolojik, felsefi, kültürel, ekonomik v.b. birçok sorunu ve tartışmayı bünyesinde barındıran ve sınırları son derece belirsiz bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 1970'li yıllardan itibaren akademik söylem içinde yaygınlaşan,popülerleşen, bir çok alanda ve konuda yapılan çalışmalarda temel çerçeveyi oluşturan bir kavram konumuna yükselen postmodernizm, yaşadığımız dünyanın geçirdiği dönüşümlerin çözümlenmesinde ana gönderim noktası haline gelmektedir. Genel hatlarıyla ele alındığında; "Modern düşüncenin temelini oluşturan akıl, evrensellik ve ilerleme nosyonlarına yönelik kuşkuлары, modern sosyal teorilere güvensizliği, kimlik ve farklılık talepleri lehinde, modern politik konuların homojenleştirici vasfılarının sorgulanmasını,gündelik ve yerel kültür anlayışı lehinde, yüksek ve evrensel kültür anlayışının eleştirisini, üretim kapitalizmi ve sanayi toplumundan, tüketim kapitalizmi ve post endüstriyel toplum evresine geçildiğine ilişkin sosyo-ekonomik dönüşüm iddialarını içeren postmodernizm kavramsallaştırması"<sup>1</sup> içerisinde, yaşadığımız durumu ve dönemi adlandırma konusunda öne çıkmaktadır.

Modernizmden postmodernizm geçiş çerçevesinde yaşanan tartışmalarda, daha çok eski adlandırmaların önüne "post" öneki getirilerek yeni adlandırmalar - postmodernizm, postkapitalizm, postfordizm, postendüstriyalizm, postyapısalcılık, v.b. - yapılmaktadır. Modernizm ve Postmodernizm arasında kopuş ve/veya sürekliliklerin gündeme getirildiği bu tartışmalar bir çok sosyal bilim çalışmasında merkezi bir öneme sahip bulunmaktadır. Bu çalışmanın perspektifinden postmodernizm,modernizmden kesin ve köklü bir kopuş olarak görülmemektedir. Birçok alanda - siyaset, toplum, sanat, mimari, teori, ekonomi - çok önemli değişimlerin yaşandığı göz ardı edilemez. Ancak, bu değişim ve dönüşümlere bakılarak modernizmin sonuna dair bir senaryo üretmek doğru olmayacaktır.Eğer postmodernizmi son otuz yıl içerisinde ortaya çıkmış bir durum olarak düşünürsek,onun modernizmden bir kopuş olduğunu söylemek çok kolay olabilir. Fakat, postmodernizmin ilk belirtileri daha öncelerde, on dokuzuncu yüzyılda yaşanan önemli dönüşümlerde aranırsa,

---

<sup>1</sup> Kasım,Küçükkalp, Nietzsche Ve Postmodernizm, Paradigma Y. , İstanbul-2003, s.1

postmodernizme zemin hazırlayan etkenlerin modernizmin içinde olgunlaştığını ve postmodernizmin modernizme ait bu değerlerin radikalleşmesi olduğunu söyleyebiliriz.

## **İKAMUSAL ALAN/ ÖZEL ALAN AYRIMININ TARİHSEL ARKAPLANI**

Günümüz demokrasi teorisinde, demokrasi tanımı, özne konularının çoğullaşmasına vurgu yapan bir değişikliğe uğramıştır. Özne olarak bireyin, duyu, düşünce ve tutumlarından oluşan bir iç dünyasından başka, dışarıya başkalarına dönük bir varoluşsallığı da mevcuttur. Bu çerçevede, demokrasinin yeniden kavramsallaştırılması bağlamında temel bir sorun kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çoğul, bireysel ve ben merkezli özne, özel ve tekil bireylerin ve mahrem ilişkilerin dışında kolektif düzen, yani kamusal alan nasıl mümkün olacaktır?<sup>2</sup> Kamusal alanı demokrasinin üzerine inşa olduğu bir alan olarak tanımladığımızda, bu alandaki dönüşümler demokrasi tanımına,dolayısıyla özneler arası ilişkilere de etkide bulunacaktır. Kamusal alanın kolektif, bölünmez, homojen mahiyetinde toplumsal, kültürel, siyasal dönüşümlerin etkisiyle bir değişim olmuşsa, demokrasi tanımını da bu yönde değişim geçirecektir. Günümüzde değişik kimlikler, kimlik/farklılık siyasetinin bir unsuru olarak, kamusal alanda tanıma yönünde bir mücadele vermeye girişmişlerdir. Bu tanıma mücadelesi kamusal alanı spotların altına taşımakta ve insanların kamusal alana çıkma ihtiyacı ve/veya zorunluluklarında önemli değişimlere neden olmaktadır.

Kamusal alan tartışması çerçevesinde, ortaya koymaya çalıştığımız temel tez; kamusal alanın yaşamakta olduğumuz dönüşümlere koşut olarak şekil değiştirdiği ve bir "Gösterişçi Tüketim" nesnesi haline geldiğidir. Bu bağlamda, bireyler kamusal alana tanınmak, görünmek ve bu yoldan varoluşlarını ispat etmek, bende varım demek için çıkma eğilimi göstermektedir. Bu gelişmeler nedeniyle, kamusal alanın mahiyetinde ve bu kavramsallaştırma çerçevesinde hakim konumda olan kavramlarda değişimler yaşanmaktadır. Arendt, kamusal alanı, bir yanda ahlâki ve politik büyüklüğün,kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla

---

<sup>2</sup> Ali Yaşar, Sarıbay, **Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz**, Alfa Y. , İstanbul-1998, ss.1-2

paylaşıldığı görünümler alanı; öbür yanda ise, insanların tanımak, üstün olmak ve itibar görmek için birbirleriyle rekabet ettiği, insani olan her şeyin boşuna ve geçici olmaması için güven aradığı yer olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Arendt'in tanımlamasının ilk kısmında toplumsal,kültürel ve ahlaki değerler göz önünde bulundurulurken, ikinci kısmında tanıma ve kabul görme bu değerler pahasına gerçekleşmektedir. Buna karşın, Habermas kamusal alanın, katılım ekseninde toplumsal kuralların ve politik kararların tartışılması ve belirlenmesi için insanların bir araya geldiği ve etkileşime girdiği bir alan olarak tanımlayarak, kamusal alanın katılsal ve iletişimsel yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Bu bağlamda, günümüzün siyasal, sosyal, ve kültürel koşulları göz önünde bulundurduğunda kamusal alanın, Habermas'ın tanımladığı iletişimsel ve katılsal özelliğinin gerileme içinde olduğu gözlemlenebilir. Bugün kamusal alan daha çok bireysel varoluşa zemin hazırlanmakta ve modern kitle toplumunun geçirdiği post modern dönüşümlerle beraber bireylerin "gösterişçi" ve "egoistik" ihtiyaçlarına ve bu yoldan varoluşlarını ispatlanmalarına hizmet etmektedir. Kamusal alanda yaşanan dönüşümlere paralel bir şekilde kamusal alanın genişliği artmakta, fakat işlevi azalmaktadır. Özel alandaki mahrem ilişkiler kamusal alana taşınmakta ve bireyler özel alandaki kimlikleriyle kamusal alanda boy göstermektedir. Bireylerin özel güdülerle kamusal alanda görünmeye başlaması ve mahremiyetin kamusal alanı düzenleme olasılığı, bir kişileştirmeye eşdeğer olup,yapıların değil yapının önemli hale gelmesidir. Bu bir yanıyla eylemi öznesizleştirme, öbür yanıyla özneyi kıskırtmakla sonuçlanabilecek bir durumdur. Yapılan yapandan dolayı önemsemek, aslında yaparı özel bir konuma yerleştirmek değil; onu sadece yapan olmasından dolayı duyulan ihtiyaçla sıradanlaştırmaktır. Öte yanda ise sıradan olanlara yaparı olma arzusu aşılanmaktadır.<sup>4</sup> Bu bağlamda, kamusal alandaki dönüşümleri kavramak için,onun ve ilişkisel bir bağlantı içinde bulunduğu özel alanın kavramsals gelişimine ve bu kavramların tarihsel arka planına bakmak aydınlatıcı olacaktır. Ancak bu çalışmanın bir tarih çalışması olmayı hedeflememesi nedeniyle, tarihsel gelişim süreci bizi ilgilendiren gelişmelerin perspektifinden verilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>3</sup>Şeyla, Benhabib, *Modernizm Evrensellik Ve Birey*, Çev: Mehmet Kılıçık, Ayrıntı Y., İstanbul-1999, ss.241-242

<sup>4</sup> Ali Yaşar, Sanbay, A.g.e., ss.8-9

Kamusal alan/özel alan ayrımı, geleneksel siyasi kavramların, siyaset ve hukukun geleneksel alanlarının ötesine giden bir uygulamaya sahip olduklarını göstermektedir.<sup>5</sup> Habermas'ın da belirttiği gibi kamusal alan, özel alan ile ilişkisi içinde belirlenir. Kamu (*public*) kavramı hukuki bir kavramdır ve "herkese açık " anlamını içermektedir. Kamusal olanı belirleyebilmek ise özel alana bakılarak yapılabilir. Gene Latince "özel" (*privare*) bir şeyi kendine mal etmek anlamını taşır.<sup>6</sup> Kamu sözcüğünün kökenine bakıldığında bu kavramın anlamıyla ilgili aydınlatıcı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Halk, umum, amme anlamındaki *publicus* kelimesinin kullanımını Antik Yunan'a kadar gerilere gitmektedir. Antik Yunan'da ve Cicero'nun Roma Cumhuriyetinde bu kavramdan (*res publica*) cumhuriyet kavramı geliştirilmiştir. Aydınlanma dönemine kadar tahammülsüzlük ve özgürlüğü ifade eden *republicus*'un temelindeki varlık halktı. Ancak halk bütüncül ve homojen bir nesne olarak kabul edilmekte ve bu varlığın taşıdığı farklılıklara dikkat çekilmemekteydi. Diğer bir ifadeyle, *publicus* kavramı bugün için özel alan olarak kabul edilen alanları da içine alan bir soyutlamayı içermekteydi.<sup>7</sup>

Yaşamın özel ve kamu alanları arasındaki ayrım, en az Antik Kent Devleti'nin ortaya çıkışından beridir ayrı, uzak kendilikler olarak varolmuş bulunan hane ile siyasi alanlara karşılık gelmektedir. Hanedeki doğal topluluk, zorunluluğun eseriydi ve bu topluluktaki tüm etkinliklere zorunluluk hakimdi. Oysa polis alanı özgürlük sahasıydı ve bu iki alan arasında bir ilişkiden söz edilecekse bu ilişki şöyle olacaktı: "Polis'in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hakim olmaktan geçer".<sup>8</sup> Antik Yunan'da yurtaşlar için paylaşılması en çok önem taşıyan şeyler, elbette *polis* çevresinde yönetime, karar verme ve yargılamaydı. Yunanlıların bilincinde kamusal alan, özel alanın karşısında bir özgürlük

---

<sup>5</sup> Norman P., Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Liberte Y., Ankara-2004, s.147

<sup>6</sup> Ali Yaşar, Sarıbay, *Cumhuriyet Kamusal Alan Ve Politik İslam: Türk Modernleşmesine Yeniden Bakış, Bilanço 1923-1998*, Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Tolu Bakış, Cilt 1, İstanbul-1999, ss.68-69

<sup>7</sup> Ömer, Çaha, *İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü, Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:5, ss.76-77

<sup>8</sup> Hannah, Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Y., İstanbul-2000, ss.65-66



ve istikrar alemi olarak yükselmekteydi.<sup>9</sup> Tarihsel bakımdan, kent devleti ile kamu alanının, aile ile hanenin özel alanı pahasına ortaya çıkmış olması mümkündür. *Polis*'i yurttaşların özel yaşamlarını ihlalden alıkoyan ve mülkiyeti kuşatan sınırları kırsal kabul ederek korumasını sağlayan şey, bugün anladığımız anlamda özel mülkiyete saygı değil, dünya içinde kendisine ait bir yeri olmayan evsiz bir insanın dünya işlerine katılamayacak olmasıdır.<sup>10</sup> Bu Helenik kamu modeli eski Yunandan günümüze kadar etkisini hissettirmiştir. Ancak bir çok yazar bu kamu modelinin günümüzde bir çözüme içinde olduğunu dile getirmektedir.

Antik Yunan şehir devletinde, özgür vatandaşların ortak kullandığı (*koine*) polis alanını, tek tek şahıslara ait olan (*idia*) *oikos*'un alanından kesin bir şekilde ayrılmıştı. Kamusal hayat, (*bios politikos*), pazar meydanında, (*agora*'da) gerçekleşmekteydi. Siyasal düzen patrimonyal köle iktisadına dayanmaktaydı. Vatandaşlar üretici çalışmadan muafı;ancak kamusal hayata katılabilmenin koşulu,bir aile reisi olarak,özel hayat alanında ‘‘özerk’’ olabilmektir. Özel alan, (Yunanca) adı itibarıyla da eve bağlıydı: Dolaşım halindeki bir servete ve ya emek gücüne sahip olmak ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz, yoksulluk ve ya köleden yoksunluk başı başına *polis*'e kabul edilebilmenin önünde engel teşkil etmekteydi. *Poliste* bir şahsın konumu, hanedeki despotluğuna bağlıydı.<sup>11</sup> *Polis*'i haneden ayıran sadece "eşitleri tanıyor olması" ve bu alandaki ilişkilerin eşitler arasında gerçekleşiyor olmasıyken, hane tam anlamıyla eşitsizliğin merkezinde yer almaktaydı. Özgür olmak ne yönetmek, ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi. Bu yüzden hanede özgürlük yoktu, çünkü hane reisi, hanenin dışında herkesin eşit olduğu siyasal alana girebilecek güce sahip olduğunda özgür kabul edilmekteydi.<sup>12</sup> Antik kamusal alanın günümüz kamusundan en önemli farkı,o dönemde kamuya sadece mülk sahibi, zengin kişilerin kabul edilmesi ve kamusal alanda yoksul insanların boy gösterememesiydi. Oysa günümüzde, toplumda ve kültürde görülen gösterişçi ve kitlesel etkilere paralel olarak daha yoksul sınıflar üst sınıfların tüketim

<sup>9</sup>Jürgen, Habermas, **KamusalHğinYapısal Dönüşümü**, Çev.: Tanel Bora, Mithat Sançar, İletişim Y., İstanbul-2002, ss.61-62

<sup>10</sup> A.g.e., ss.65-68

<sup>11</sup> A.g.e., ss.60-61/ Aristoteles, *Politika*. Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul-2000, ss.11-29

<sup>12</sup> Arendt, A.g.e., ss.70-72

alışkanlıklarını taklit ederek kamusal alanda görünmektedir. Özel alandaki mahrem özelliklerin kamusal alana taşınması ve insanların kamusal alanda özel kimlikleriyle görünmesiyle birlikte, kamusal alanın eşitler arasındaki tartışmayı örgütlenme işlevi de zayıflamaya başlamıştır. Kamusal alan kolektif özelliğini yitirerek, giderek bireysel varoluşun alanı olma yönünde ilerlemeye başlamıştır.

Siyasal, toplumsal ve kültürel alanda yaşanan dönüşümlere koşut olarak kamusal alan ile özel alanın sınırları silikleşme eğilimine girmiş ve bu iki alan iç içe geçmeye başlamıştır. Artık en mahrem şeyler bile kamusal alanda yaşanır hale gelmiştir. Özel alanda çok yakınlarmızla girdiğimiz ilişkiler ve bu özel ilişkilerin içe dönük yapısı, kamusal alanı ve bu alandaki ilişkileri etkilemiş, iletişim, katılım ve tartışma mekanı olarak tanımlanan kamusal alan özel ilişkilerin sergilediği bir görünüme bürünmüştür. Bu durum kamunun alansal olarak genişlemesine neden olurken, işlevsel olarak zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. Oysa Antik modelde kamusal ve özel alanlar arasındaki ilişki son derece farklı bir görünüme sunmaktaydı. Yunan düşüncesine göre, insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu,merkezinde evin ve ailenin yer aldığı doğal birlikten yalnızca farklı olmakla kalmamakta, aynı zamanda onunla bir karşıtlık içine girmektedir. Kent devletinin doğuşu, insanın (erkeğin) "özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzını, kendi kamusal hayatını kattığı anlamına geliyordu. Bu dönemde her yurttaş iki varoluşsal düzene aitti; yaşamında kendinin olan (*idion*) ile kamusal olan (*koinon*) arasında kesin bir ayırım ortaya çıkmıştı.<sup>13</sup> Antik dönemde, kamusal alan yurttaş (*polites*) olabilmek için katılımı gereken tüm etkinlikleri ve pratikleri içerirken, özel alan her bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren ve temelde aile yaşamına ait olan pratikler anlamına geliyordu.<sup>14</sup>

Aristoteles "Politika" da *polis*in neden en üstün topluluk biçimi olduğundan bahsederken üç ana topluluk biçimini incelemiştir: Aile, köy ve politik topluluk olarak *polis*. Aile, Aristoteles'in günlük ihtiyaçlar olarak adlandırdığı - üreme, beslenme, v.s. - yalın ihtiyaçların karşılanması için kurulmuş bir ekonomik birim ve köy birden çok ailenin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş bir topluluk olarak tanımlanırken, polis en yüce iyiyi amaçlayan ve insan doğasının kendini tümüyle gerçekleştirebileceği tek topluluk biçimi

---

<sup>13</sup> A.yını eser, ss.57-61

<sup>14</sup> Ferda, Keskin, Kamusal Alan Ve Yalın Yaşam, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:5, ss.98-99

olarak sunulmuştur. Yaşamın yalın ihtiyaçları (*zoe*) doğal alanı tanımlarken, iyi yaşam ihtiyacı (*bios*) kamusal nitelendirmiştir. Bu bağlamda kamusal alan *bios*'un alanı,yalın yaşamda *zoe*'nin alanıdır.<sup>15</sup> Aristoteles'in tanımladığı bu antik kamusal alan modeli günümüze kadar etkinliğini sürdürmüştür. Ancak son yüzyıl içerisinde yaşanan dönüşümler bu modelin ve onun öngördüğü bu kesin ayrımın geçerliliğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Artık neyin kamusal, neyin özel olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bir yönüyle kamusal alan özeli de içine alacak şekilde genişlerken, diğer yönüyle kamusal alan özel etkinlikler tarafından işgal edilmekte ve kamusal alandaki etkinlikler de Orta Çağ'da olduğu gibi özel olarak algılanmaya başlanmaktadır. Kamusalın özeli de içine alan bu genişlemesi ve ikisi arasındaki sınırların silikleşmesi, her şeyin özel olarak algılanmaya başladığı bir dünyanın oluşmasına neden olma olasılığını taşımaktadır.

Orta Çağ'a geldiğinde kamusal alanın silikleşmekte ve bütün eylemler özel olarak algılanmaktadır. Bu dönem antik kamusal modelin tarihinde adeta bir kesinti gibi durmaktadır. "Avrupa ortaçağı boyunca Roma hukukundaki (*publicus*) kamu ile (*privatus*) özel arasındaki karşıtlık kullanılıyor olsa da, bağlayıcı değildir. Bu dönemde kamu ile özel alan arasında, antik modele uygun bir karşıtlık bulunmamaktadır."<sup>16</sup> Arendt'e göre, bugün özel dediğimiz şey, Yunan Antikite'sine değilse bile, geç dönem Roma'sına kadar dayandırılabilceğimiz bir mahremiyet alanını ifade etmektedir. Ancak bu mahremiyetin kendine özgü renkliği ve çeşitliliği modern çağdan önce bilinmemektedir.<sup>17</sup> Roma devriyle modern çağ arasındaki fark, özel yaşama ne anlam verildiğinde yatmaktadır. Romalı birey özel yaşamında kamunun karşısına koyabilmek için bir başka ilke, yani dünyanın dinsel bakımdan aşılmasına dayalı bir ilke arayışına girmiştir. Özel yaşamımızda bizim aradığımız şey ise, aslında bir ilke değil, *psisemizin* ne olduğuna, duygularımızda neyin sahici olduğuna ilişkin bir düşündürüdür.<sup>18</sup>

Esasen, eski Cermen hukuk geleneği (*gemeinlich*) cemaate ilişkin ile (*sunderlich*) ayrı,

---

<sup>15</sup> A.g.m., Ss.98-99, Aristoteles, A.g., ss.7-9

<sup>16</sup> Habermas, A.g.e., ss.62-63

<sup>17</sup> Arendt, A.g.e., ss.78-80

<sup>18</sup>Richard, Sennet, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İletişim Y., İstanbul-1996, ss.16-17

özel, (common) umumi ile (particular) teki gibi, klasik (publicus) kamusal ve (privatus) özele denk gelen karşılıklar sunmaktadır. Komüne ait olup da ortaklaşa kullanılan toprak kamusaldır. Dilin temel gelişimi içinde genel veya kamusal selamet kavramına kaynaklık eden "umumi" kategorisinin karşısında "hususî" kategorisi yer alır.<sup>19</sup> Öte yandan, feodal düzende "hususî", bir takım istisnai haklarla ilişkili olduğundan, özel alan, kamusal alanın çekirdeğidir. Ortaçağ fermanlarında "hükmetmeyle ilgili" ibaresi, kamusalla eş anlamlı kullanılmaktadır. Gemein kavramının hem ortak, yani herkese açık olanı; hem de imtiyazlardan, yani hükmetmeyle ilgili haklardan dışlanmışlığı ifade eden anlamı bir arada içermesi; ortaklaşacı cemaat örgütlenmesinin unsurlarının, toprak egemenliğine dayanan bir toplumsal yapıya eklenmesinin günümüze dek yansımıştır.<sup>20</sup> Bu dönemde de aile reisi bütün egemenlik ilişkilerinin odağında yer almaktadır; ancak burada feodal beyin üretim sürecindeki konumu *oikos* despotunun özel alandaki tasarruf gücüyle karşılaştırılmaz. Feodal toplumda, feodal beyin yönetim alanı genişlerken buna bağlı olarak özel alanın sınırları da genişlemektedir. Antik Yunan devletinde de, feodal düzende de, reis şiddet ve zor kullanmayı özgür olmanın haklılığıyla meşru görmektedir. Her iki durumda da, özel alanın eşitlik ve özgürlük anlayışıyla baskı altında tutulduğunu söyleyebiliriz.<sup>21</sup>

Geç orta çağda tam anlamıyla oluşmuş bulunan toprak egemenliği, Almanya'da ancak 18. yüzyılda köylülerin özgürleşmesi ve toprağa bağlı olmaktan çıkmaları ile özel toprak mülkiyeti halini almıştır. Aile reisinin iktidarı, ne modern ne de klasik hukuk bağlamında, özel egemenlik niteliği taşımaz. Toprağın kamusal alan olarak ele alırsak, aile reisi tarafından evde kullanılan iktidar, ikinci dereceden bir kamusal iktidar halini alır.<sup>22</sup> Geç orta çağda, feodal bakımdan sosyolojik anlamda, özel alandan ayrılmış, kendi başına bir alan olarak kamusal alandan söz edilemez. Bununla beraber egemenliğin vasıflarının kamusal olarak tanımlanması tesadüfi değildir; çünkü egemenlik kamusal olarak temsil edilir. Bu temsili kamu, kendini toplumsal bir alan olarak ortaya koymaz, daha çok bir statü belirtisidir. Toprak statüsü, kendi başına "kamusal" ve "özel" ölçütleri karşısında

---

<sup>19</sup> Habermas, A.g.e., ss.63-64

<sup>20</sup> Aynı eser, ss.64-65

<sup>21</sup> Halime, Karakaş, *Sivil İfaatsizlik Ne Kadar İfaatsiz*, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:5, ss.162-163

<sup>22</sup> Habermas, A.g.e., ss.62-63

tarafsızdır.<sup>23</sup>

Habermas, bu temsili kamunun açılışının, şahısların vasıflarına bağlı olduğunu ve buradaki eylemlerde fiziki niteliğin hiçbir zaman önem kaybetmediğini savunmaktadır. Bu temsili kamu kendini, mahkemelerden çok şenliklerde ve olağanüstü günlerde göstermiştir; bu nedenle bu kamu alanı, Habermas'ın da kabul ettiği gibi, bir iletişim alanı değildir.<sup>24</sup> Bu bağlamda, Sennet, "Kamusal İnsanın Çöküşü"nde, Roma toplumunda Augustus çağı sona ererken, Romalıların kamusal yaşamlarını formâl bir yükümlülük olarak görmeye başladıklarını belirtmektedir. Arendt ise, orta çağda varolan gerilimin doğal sonucu olan seküler alandan dini alana yükseliş ile Antikite'deki özel alandan kamu alanına yükseliş arasında paralellik olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Antikite'deki özel alanla feodalizmin seküler alanı tamamen aynıdır. Feodalizmin en önemli niteliği, bütün eylemlerin sadece özel anlama sahip olması ve bir kamu alanının mevcut olmamasıdır.<sup>25</sup>

Kamu sözcüğünün bilinen ilk kullanımını, "kamu"yu toplumun ortak çıkarlarıyla bir tutmaktadır. 16. yüzyılda bu sözcüğün "genel gözleme açık ve ortada olan" şeklindeki yeni bir anlamı daha ortaya çıkmıştır. 16.yüzyılda "özel" ise, üst düzey devlet erkamından "ayrıcalıklı" kişi anlamında kullanılmıştır. 17.yüzyıla gelindiğinde kamu/özel ayrımı,bugünkü kullanımlarına benzer bir biçim almaya başlamıştır. 18. yüzyıl başlarında hem Londra'da hem de Paris'te, kamusal ve özel ifade tarzları birbirleriyle gelişen şeyler olmaktan çok birbirlerinin alternatifi olmuştur.<sup>26</sup> "Almanca'da "kamu" terimi daha eski olan "kamusal" sıfatından 18.yüzyılda *publice* ile benzerlik kurularak türetilmiştir. Kamu, o dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı, olarak kendi yasalarına göre kurumsallaşan "burjuva toplumu"na aittir."<sup>27</sup> Kamusal yaşamın özel yaşamdan ayrı bir yaşam alanı olarak kurulmasının temelinde sanayileşmeye bağlı gelişen kapitalist toplum yapısı yer almaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen sanayi toplumunda bir yandan üretim faaliyetleri aileden koparken,diğer yandan ailenin geleneksel fonksiyonları da bir

---

<sup>23</sup> Aynı eser, ss.64-65

<sup>24</sup> Habermas, A.g.e., ss.66-70

<sup>25</sup> Arendt, A.g.e., ss.72-73

<sup>26</sup> Sennet, A.g.e., ss.32-47

<sup>27</sup> Habermas, A.g.e., Ss.59-61

ailenin dışına taşınmaktadır. Bu dönemde bir çok düşünür kamusal/özel ayrımını tartışma konusu yapmaktadır.<sup>28</sup>

Locke siyasal otoritenin temelinin atıldığı sosyal sözleşmenin aile dışındaki sosyal yaşamda gerçekleştiği argümanından hareketle; özel yaşamı, duygusallığın, aşkın, merhametin, özverinin sembolü olan kadının alanı olarak tanımlarken, kamusal alanı, rasyonelliğin, sözleşmenin ve mübadelelerin gerçekleştirildiği erkek alanı olarak tanımlamaktadır. Rousseau ve Hegel'e göre, biri kadınların, çocukların ve özürtlülerin dünyası olan "özel", biri de devletle özdeşleşmiş, devleti tanımsal bir aşk ve muhabbet gibi yürüğünde hissedilen erkeklerin dünyası olan, kamusal olmak üzere iki yaşam alanı bulunmaktadır. Kant'a göre ise, kamusal alan gönüllü itaatkârı olarak bireylerin özgürlüğünü, aşkın devletin çatısı ve güvencesi altına almaktadır.<sup>29</sup> Günümüzde sarıldığından bahsettiğimiz ve ortaçağda kesintiye uğrayan Antik kamusal model, bu dönemde toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimler temelinde sağlam bir şekilde gelişmeye başlamıştır. Ancak, kamusal/özel alan ayrımının içinde yaşadığımız dönemde aldığı görünümün yakın dönemde yapılan tanımlamalar çerçevesinde incelenmesi ve bu ayrıma yönelik itirazların ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü, hem kamusal alanın içinde bulunduğu krizin anlaşılması hem de kamusal/özel ayrımının daha ne şekilde ortaya konulması için bu tartışmalara değinmek son derece önemlidir.

Arendt'e göre, "kamu" terimi birbirleriyle ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngüye işaret etmektedir: Bunlardan ilkinde terim, kamu alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir, duyulabilir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir. Başka bir deyişle, görülen ve duyulan gerçeklikle karşılıklılıklarında mahrem yaşamın en büyük güçleri bile kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak şekilde, özel ve bireysel olmaktan çıkarılmazlar ise, böyle yapılarına dek, belirsiz, bulanık bir varoluş tarzı sürerler. İkinci görüngüde ise, "kamu" terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade etmektedir. Arendt'e göre, kamusal alan bir yönüyle zuhur olunan ortam diğer yönüyle bir arada tutan dünyadır. Bu dünya hem bizi bir araya getirmekte hem de birbirimizin üzerimize yıkılmamızı engellemektedir.

---

<sup>28</sup> Çaha, A.g.m., ss.76-79

<sup>29</sup> Çaha, A.g.m., ss.76-79

Kamu alanının varlığı yaşam süremizi hem geçmiş hem de gelecek olarak aşmaktadır. O sadece birlikte yaşadıklarımızla değil, bizden önce ve sonra yaşayanlarla paylaşılmaktadır.<sup>30</sup> Bu bağlamda, Arendt'te kamusal alan, "herkese açık" anlamına kavuşmaktadır. Arendt, özel alanı henenin karanlık dünyası olara nitelenmekte, hane ve polis, özel ve kamusal alanlara karşılık gelmektedir.

Habermas ise, kamusal alanı, konuşma yoluyla politik katılımın canlandırıldığı bir tiyatro olarak tanımlamaktadır. Böyle bir alanda yurttaşlar kendilerini ilgilendiren ortak meselelere ilişkin düşüncelerini dile getirmekte, böylece söylemsel bir etkileşim meydana gelmektedir. Habermas kamusal alan kavramıyla, kendi içinde bir anlamda kamuoyuna benzer bir alanın oluşabileceği toplumsal yaşamın bir parçasını tanımlamaktadır. Ona göre kitle iletişim araçları büyük bir kamusal alanın iletişim ihtiyacını karşılayan önemli özel araçlardır. Kamusal alandan bahsedildiğinde, kamuoyunda tartışılan konunun bir şekilde devletle ilgili olduğu düşünülebilir. Habermas'a göre, devlet, otoritesini siyasal kamu alanında icra etmeden sorumlu olsa da, bu alanın bir parçası değildir.<sup>31</sup> Habermas'ın da belirttiği gibi, "burjuva kamusu" Avrupa ortaçağında doğmuş olan burjuva toplumu içinde anlaşılmalıdır. Ona göre, yaklaşık yüz yıldan beri bu kamunun temelleri sarsılmakta; kamu, özel alana da sirayet edecek şekilde genişlerken, işlevsel olarak daralmaktadır.

R. Sennet'a göre ise, kamusal yaşam resmi bir yükümlülüğe dönüşmüştür. Romalılar döneminde olduğu gibi günümüzde de *res publica*'ya katılım bir oluruza bırakma sorunudur ve kamusal yaşamın şehir gibi mekanları da bozulma sürecine girmiştir. İnsanların yabancılarla kurdukları ilişkilerde gösterdikleri tutumlar iyimser bir yaklaşımla resmi ve yavan, kötümser bir yaklaşımla sahtedir. Canlı kamusal alanların yok edilmesinin aşamalarından biri, mekân hareketliliğe bağımlı kılma gibi, Sennet'ın deyimiyile sapkın bir fikrin egemen olmasıdır. Sennet, günümüzde insanların kamusal alanda hareket özgürlüğü adına bir yalıtıma tabi tutulduklarını belirtmektedir. Ona göre, kamusal olmayan insanlar için sokaklar başkalarıyla bir şeyler paylaşabilecekleri, ortak mutlulukları ya da birlikte hak arama deneyimlerini yaşayabilecekleri bir mekan olmaktan çıkmış; iki izole dünyaya arasında

<sup>30</sup> Arendt, A.g.e., ss.92-95

<sup>31</sup> Habermas, A.g.e., ss.37-57/1, Habermas, 'Kamusal Alan', Çev: Meral Özbek, *Kamusal Alan* içinde, Der:Meral Özbek, Hil Y., İstanbul-2004, ss.95-96

sadece geçilen bir mekana dönüşmüştür<sup>32</sup>. Görüldüğü gibi kamusal alan üzerine yakın zamanda yapılmış üç önemli çalışma ve bu konuda söz sahibi üç önemli düşünürü göre, kamusal alan bir gerileme içindedir. Günümüzde yaşanan dönüşümlerin oluşturduğu bu gerileme ve krize, kamusal/özel ayrımına yönelik eleştiriler eşlik etmektedir.

Kamusal alan 18. ve 19. yüzyıllarda homojen bir yapı sergilemekteydi. Bu dönemde bireyler tüm farklılıklarını ve özel kimliklerini özel alanda bırakmakta ve kamusal alanda eşit statüye, homojen bir kimliğe sahip olarak boy göstermekteydi. Bu dönemde, ailenin ekonomik işlevlerinin özel alan dışına taşınmasıyla, kadınlar da yavaş yavaş kamusal alanda görünmeye başlamıştır. Ancak, kadınların kamusal alana tam olarak kabul edilmeleri ve bu alanda erkeklerinki gibi bir statü edinmeleri çok daha sonraları gerçekleşmiştir. Kamusal alanın en canlı dönemini yaşadığı bu yüzyıllarda kamusal alan soyut kavramlar temelinde yapılanmıştır. Bu soyutlamaya dayalı kamusalılık anlayışı 19. yüzyılda demokrasinin gelişimiyle birlikte dönüşüme uğramıştır. 1960'lara kadar bu yöndeki süreç artarak devam etmiştir. 1960'lı yıllarda sokaklara taşınan özel isteklerle birlikte kamusal alanda önemli farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. İkinci dünya savaşının ardından gelen refah dönemi çeşitli şekillerde örgütlenen ve farklı konularda mücadele eden, farklı değerlere sahip grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kamusal alan postmodernist, post-yapısalcı ve feminist düşünürlerce sorgulanmaya başlanmıştır.<sup>33</sup>

Şeyla Benhabib'e göre, kamusalılık, kamusal uzam ve kamusal diyalog konusundaki herhangi bir teorinin özel ve kamusal arasındaki herhangi bir ayrımı önceden varsayması gerekmektedir. Kamusal ve özel sözcüklerinin tarihi, Batı kültürünün ekonomik, dinsel, toplumsal ve siyasi dönüşümünü anlamak için anahtar konumunda bulunmaktadır. "Kamusal olanın kimleri içerdiği ve kamuya çıkıldığında çıkan yerin neresi olduğu konusu, 18. yüzyılda Fransa ve İngiltere'de öne çıkmaya başlamıştır."<sup>34</sup> Benhabibe göre, adalet sorunları başlangıçtan beri kamu alanıyla sınırlanmış ve özel alan adalet dünyasının dışında tasarlanmıştır. Bunun sonucunda, aile içerisindeki cinsel işbölümünü yöneten

---

<sup>32</sup> Sennet, A.g.e., ss.16-17

<sup>33</sup> Çaha, A.g.e., ss.79-87

<sup>34</sup> Sennet, A.g.e., s.31



kurallar adaletin kapsamı dışında bırakılmıştır.<sup>35</sup>

Kamusal ve özel iki kutuplu karşıtlığın terimleridir. Adalet ve iyi hayat, normlar ve değerler, çıkarlar ve ihtiyaçlar şeklindeki ayrımlar, söylemsel irade oluşumu sürecinden önce verili olmayıp, bu süreçten sonra ortaya çıkmaktadır. Şirketleşme, kitle iletişimi araçları ve politik eylem komiteleri gibi, iş dünyasının üslubunu taşıyan politik demoklerin etkisi altında, Batı demokrasilerinde demokratik meşruluğun kamusal alanı küçülmüştür. Kamusal hayatın bu şekilde fakirleşmesine bir yandan gözetim ve röntgencilik toplumunun ve diğer yandan hayat alanının sömürgeleştirilmesi eşlik etmiştir.<sup>36</sup> Feminist gruplar modern siyasal düşüncenin temelindeki özel/kamusal alan yarışmasına son vermek için yoğun bir entelektüel çabaya girişmiştir. Bu bağlamda, feminist düşünürlere göre, özel alan ile kamusal alan ayrımı aslında patriarkal kültür temeli üzerinde seyreder, erkeğin kadını ezmesinden başka bir anlam ifade etmemektedir. Özel/kamusal alanlar arasındaki ayrışma bunlara göre,kamusal yaşamı erkeklelikle, özel yaşamı da kadınlıkla özdeşleştirmektedir. Bunun yanında kamusalığin özel alana üstünlüğü düşüncesi postmodern ve post yapısalçı düşünürlerin “güç ve öteki” yönündeki argümanlarıyla irifata kaybetmektedir.<sup>37</sup>

Özel/kişiseldeki yoksunluk anlamını başkalarının yokluğunda bulur; özel haldeki insan başkalarının gözüne görünmez, sanki yok gibidir. Başkalarıyla nesnel ilişkilerden, onların vasıtasıyla sağlanan bir gerçeklikten yoksunluk, modern koşullarda en uç ve en gayri insani biçimine büründüğü, kitlesel yalnızlık görüngüsüne dönüşür. Bu radikalleşmenin nedeni kitle toplumunun sadece kanu alanını değil, özel alanı da tahrip etmiş olmasından ileri gelir.<sup>38</sup> Buraya kadar söylediklerimizi göz önünde bulundurursak, 17. ve 18. yüzyıllarda ve hatta 19. yüzyılın ilk yarısında Batıda oluşan canlı kamusal alan, modernitenin hakimiyetiyle güç kaybetmiş ve insanlar özel alandaki kimliklerini daha çok önemser hale gelmiştir. Bugün, modern toplum da, modern siyaset de, modern kültür de önemli dönüşümler içindedir. Tüm bu alanlarda yaşadığımız kriz aslında bir; modern/post modern, modern siyaset/postmodern siyaset, modern toplum/postmodern toplum ve modern

---

<sup>35</sup> Benhabib, A.g.e., ss.152-155

<sup>36</sup> Benhabib, A.g.e., ss.159-161

<sup>37</sup> Çaha, A.g.m., ss.82-83

<sup>38</sup> Arendt, A.g.e., ss.105-107

kültür/postmodern kültür tartışmalarının ürünüdür. Bu bağlamda modernizm ve postmodernizm ekseninde gelişen farklı görüşlerin kamusal alan çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Çünkü, kamusal/özel ayrımı bu dönüşümleri ve süreklilikleri anlamak açısından anahtar konumda bulunmaktadır.

## **II.MODERNİZM VE HOMOJEN KAMUSAL ALAN**

### **1.MODERNİTE, MODERNİZM, MODERNLEŞME**

Kamusal alan/özel alan ayrımının geçmişi her ne kadar Antik Yunan'a kadar uzansa da,bugün anladığımız anlamda kamusal alan/özel alan kavramları modernitenin ortaya çıkmasıyla birlikte netleşmeye başlamıştır. Bu yüzden modernitenin ne olduğu, temel ilkelerinin ve değerlerinin neler olduğu, hangi koşullar altında ve hangi unsurların etkisiyle ortaya çıktığı, toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik arenada ne tarz dönüşümlere sebep olduğu gibi soruların cevaplanması çalışma açısından son derece önemlidir. Çünkü kamusal alanda bugün görülen dönüşümlerin ilk izlerinin modern dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Modernizmi hazırlayan koşulların ve modernizmin gelişim çizgisinin kronolojik bir tekdüzelige indirgenmeden, toplumsal, kültürel, siyasal olay ve olgular çerçevesinde anlaşılması önem taşımaktadır.

Bu bağlamda, Giddens'a göre, modernite, özgül bir düşünme biçimine karşılık gelmekte,rasyonalite olarak biriken ve tasarlanan bir şekilde hareket eden özel bir hayat biçimi ve rasyonalitenin her dışsal görünümünü içeren kurumsal bir kompleks olarak tanımlanmaktadır. Modernlik, on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve daha sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret emektedir.<sup>39</sup> Aynı şekilde modernleşme de, hepsi bir arada modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan sosyolojik bir terimdir. Modernizm ise, Aydınlanma ile birlikte beliren entelektüelin ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temelleri üzerine yükselen bilimci, akılcı ve insan

---

<sup>39</sup>Anthony,Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşül, Ayrıntı Y., İstanbul-1998, s:9-16

merkezi bir ideolojiyi ifade etmektedir.<sup>40</sup> Modernitenin doğuşu, aklın düzeninin insanlık için temel olduğu ilkesinin savunulduğu Aydınlanma'ya kadar götürülebilir. Ancak, modernitenin entelektüel ufkı, Aydınlanma'nın kendisinin ve imgesinin ötesine gider. Modernite kendisini geleceğe açan, gelecek için yaşayan bir dönemdir.<sup>41</sup>

Modernite'ye ilişkin en önemli sorun, modernitenin ne zaman başladığı ve kendisini nasıl kurduğudur. Yeni bir çağı işaret eden modernite teriminin kullanılışı, mekanın Kantçı evrensel tarihte bulacak ve Hegel bu tarihe yeni bir şekil verecektir. Latince *modernus* kelimesi, hristiyanlık döneminin, *pagan* döneminden farklı bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır.<sup>42</sup> Fakat daha sonraları kavram çok farklı anlamlara bürünmüştür.Modernite kavramsallaşmasındaki asıl değişim Rönesans ile birlikte olmuştur. "Rönesans'ın periyodik tarihselleşmesinde, modern dönem,karanlık ve uzun bir uykudan uyanmaya işaret etmiştir. Burada ifade edilen Antik olann yeniden keşfedilmesidir. Ancak,modernite on altıncı yüzyıl Rönesans'ından farklı olarak, on yedinci yüzyılın sonuna doğru temelde, Antik olandan daha üstün bir döneme gönderme yapmak için kullanılmıştır."<sup>43</sup> Aydınlanma felsefesi moderniteye son derece farklı bir yol çizmiştir. Aydınlanma düşüncesi, ilerleme fikrine küçük açmış ve modernitenin savunduğu tarih ve gelenekle kopuşu aktif biçimde hedeflemiştir. Bu düşünce her şeyden çok, insanları zincirlerinden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlenmenin mistik ve kutsal kabuğunu kırmayı amaçlayan laik bir hareket olara ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup>

Modernite, on yedinci yüzyılda Aydınlanma ile birlikte Batıda yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanan bir terimdir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise Alman sosyolojisinde terim, modern-kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel bir şekilde, geleneksel düzenin zıddı; ilerlemenin, rasyonalizasyonun, toplumsal dünyanın farklılaşmasının gerçekleştiği bir durum anlamını kazanmıştır. Bu durumu, düşünce düzeyinde felsefi olarak formüle etmek ve meşrulaştırmak modernizm; Batı-dışı

---

<sup>40</sup> Küçükkalp, A.g.e., ss.48-49

<sup>41</sup> Ahmet, Çiğdem, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim Y., İstanbul-1997, ss.65-67

<sup>42</sup> A.g.e., ss.64-65

<sup>43</sup> Küçükkalp, A.g.e., s.51

<sup>44</sup>David, Harvey, **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Savran, Metis Y., İstanbul-1999, ss.28-29

toplumların söz konusu duruma ulaşma süreci ise modernleşme olarak adlandırılmıştır.<sup>45</sup> Modernite, din, felsefe, hukuk, ahlak, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle başlamıştır. Modernitenin ayırdedici niteliği, ortaya çıkışının özel işareti eleştiridir.<sup>46</sup> Modern dünya ortaya çıkışıyla birlikte kendinden önceki geleneksel yapıların yerini almış ve onlarla bağdaştırılamaz bir dünya görüşü ortaya atmıştır. Ancak bu durum modern çağ ve modern öncesi çağ arasında kopuşlar ve farklılıklar olduğu gibi, sürekliliklerin de mevcut olduğunu bize unutturmamalıdır.

Terim olarak modern daha gerilere giden bir tariheye sahip olsa da, Habermas'ın modernite projesi olarak adlandırdığı şey on sekizinci yüzyılda belirlemeye başlamıştır. Bu proje, Aydınlanma düşüncülerinin ‘‘nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı’’ kendi iç mantıkları temelinde geliştirme konusunda gösterdikleri olağanüstü çabadan ibarettir.<sup>47</sup> D. Harvey'in bu bakışı modernliğin kurulduğu zemini son derece açık bir şekilde resmetmektedir. A. Touraine ise, modernliği tanımlarken onun ikili yapısını ön plana çıkaran bir bakış sergilemiştir. Touraine'e göre, modernlik, akılcı düşüncenin keşfettiği ve kullandığı yasalarla yönetilen doğal bir dünyayla, içindeki iyilik tanımına ilişkin hertür aşkın ilkenin yok olup, yerini insanlığının özgürlük ve sorumluluk hakkının aldığı bir özne dünyasının giderek artan biçimde birbirinden ayrılmasıdır.<sup>48</sup> Aydınlanma'ya ait kavramlara gönderme yapan bu tanımlamaya göre; ‘‘modernliğin birbiriyle karşılıklı konumlanan iki çehresi vardır, bunların arasındaki diyalog modernliği oluşturur. O iki çehre de, akılcılık ve öznelleşmedir.’’<sup>49</sup>

A. Touraine'in belirttiği bu iki çehre gerçekten modernizme ilişkin son derece önemli iki süreçte işaret etmektedir. Bu bağlamda, bu iki çehrenin modernizm içindeki konumlarının resmedilmesi elzemdir. Bütün insanlara eşit olarak dağılan bir yargılamaya ve ayırt etme gücü biçiminde akılcı, modern akılcı düşüncesinin başlangıcıdır. İnsanın kendi aklını kullanma isteği

---

<sup>45</sup> Ali Yeşar, Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum Ve İslam*, Alfa Y., İstanbul-2001, ss.4-5

<sup>46</sup> Ocavio, Paz, *Şiir Ve Modernite*, Modernite Versus Postmodernite İçinde, Der: Mehmet Kılıçık, Çev: Nilgün Tunalı Vadi Y., Ankara-2000, ss.185-186

<sup>47</sup> Harvey, A.g.e., Ss.25-26

<sup>48</sup> Alan, Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tufan, Yky., İstanbul-2002, ss.73-74

<sup>49</sup> Aynı eser, s.230

ve cesareti ya da başkasının vesayeti olmaksızın kullanma talebi, Aydınlanmayı doğurmuştur. İnsanın Aydınlanma'daki istemi rasyonel olma kararıyla belirlenir. Akıl ve gelenek arasındaki karşıtlık Aydınlanma'nın otoriteye meydan okumasından doğmuştur. Aydınlanma'nın bilgi iddiası, aynı zamanda bir güç iddiası olduğundan, aklın bir güç aracı olarak kuruluşu da gerçekleşmiştir.<sup>50</sup>

Son zamanlarda yoğun biçimde yaşanan modernizm tartışmaları, Aydınlanma'nın savunduğu akıl ve onun eleştirisi üzerine odaklanmıştır. Günümüzde modernizm, evrensel değerler temelinde akılcı biçimde haklaşılmış bir toplum düzeni öngörme eğilimindedir. Modernizmin temelini oluşturan Aydınlanma felsefesinin sorunu, bilim ve tekniğe duyulan inancın ve bağlanan umutların insani açıdan beklentileri karşılayamayacağından kaynaklanmaktadır<sup>51</sup>. Yaygın olan görüşün aksine modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi değildir; aynı zamanda akılcı, bilimsel, teknik, idari etkinliğin ürünlerinin yazgınlaştırılmasıdır. Modernlik düşüncesi, toplumun merkezinde yer alan tanrının yerine bilimi koyarak, dinsel inançları özel yaşam alanına hapsedmiştir. Modernlik fikri akılcılaştırma fikrine sınıksı bağlıdır.<sup>52</sup> Modernlik fikri akla tanıdığı bu ayrıcalıklı konum nedeniyle yoğun şekilde eleştirilmektedir. Ashında modern akıl düşüncesinin eleştirisi çok daha erken dönemlerde Rousseau ile başlamıştır. Rousseau, Descartes'in *cogitamusu*, "Hissediyorum o halde varım" şeklinde değiştirerek, aklın yerine duyguyu koymaya çalışmıştır.<sup>53</sup>

Yine Touraine'in belirttiği gibi, Modernite temel iki varsayımına dayalı bir "proje" olarak kendini sunmuştur.<sup>54</sup> Bunlardan birincisi, sosyal dünyanın akledilebilir bir mahiyette olduğu, ikincisi ise aynı dünyanın biçimlendirilip yönetilebileceğidir. Modernite, insan ile tanrı arasında bölünmüş bir evren yerine akılcılaştırılmış bir dünyayı koymamış, doğrudan doğruya karşıt yönde, sihrin ve kutsamaların büyülü dünyasını bozup yerine fırtınalı ilişkileriyle modernliğin dramatik tarihini çizen akıl ve özneyi, akılcılaştırmayı ve

---

<sup>50</sup> Çiğdem, A.g.e., ss.56-57

<sup>51</sup> Erhan, Atiker, **Modernizm Ve Kitle Toplumu**, Vadi Y., Ankara-1998, ss.108-109

<sup>52</sup> Touraine, A.g.e., ss.23-24

<sup>53</sup> Frederick, Copleston, **Aydınlanma**, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul-2004, ss.100-105

<sup>54</sup> A. Touraine, **Zikreden: Sarbay, Postmodernite Sivil Toplum...**, ss.23-24

öznelleşirmeyi koymuştur.<sup>55</sup> Doğmakta olan modernliğe egemen olan özne ve aklın insanda birlikte yaşaması düşüncesi, insanın deneyimini, araçsal ve eyleme indirgeyen düşünce ya da akılla dini birleştirmek için hoşgörüye çağrı yapan Montaigne'nin düşüncesi değil, Descartes'ın düşüncesidir; bunun nedeni de Descartes'in akılcılığın habercisi olmasından çok,modernliği iki ayağı üzerinde durdurmasıdır.<sup>56</sup> C. Baudelaire de, Descartes'in yolundan giderek moderninin düalist yapısına dikkat çekmiştir.

“C. Baudelaire'e göre: Modernite, anlık olandır, geçip gidenidir, olumsal olandır; sanatın yarısıdır; öteki yarısı ise, sonsuz olandır, değişmeyendir. Bir estetik hareket olarak modernizmin tarihi, bu ikili formülasyonun bir kanadından ötekine yalpalamakla geçmiştir”. “C. Baudelaire modernizmin tarih içinde bir zaman dilimi değil, kişilerin günlük gerçekle kurdukları ilişki sonucu ortaya çıkan bir duygu ve düşünce tarzı olduğuna dikkat çekmiştir. Modern olmak zamanın bölünmüşlüğüünün ve yeniliğin farkında olmayı,geleneklerden kopmayı ve ana tabi olmayı gerektiren bir yaşam tarzı anlamını içermektedir.”<sup>57</sup> Bu nedenle modernliğin geçmişle bağları kopmuştur. Modernlik zamanda tutunabilmek için özel günler gibi yeni formler icat etmek zorunda kalmıştır. Toplumsal anlamda modernlik her zaman için yarının bugünden daha iyi olacağını vaat eden standartlar koymuştur. Psikik olarak ise modernlik kimlikle ilgili olarak; henüz burada olmayan,bir ödev, bir misyon ve bir sorumluluk olan varlık gerçeğiyle ilgilidir. Hem toplumsal hem de psikik olarak modernlik sürekli bir özelleştiridir. Modernlik durumunun imkansızlığıdır, modern olmak hareket halinde olmaktır.”<sup>58</sup>

Bu bağlamda, yaratıcı yıkma ilkesi uzun süre modernlik için büyük önem taşımıştır. Modernlik yeni bir şey yaratmak için eskinin yıkılması gerektiğine inanmıştır. “Yumurtaları kırmaksızın omlet yapmak olanaksızdır”. Yaratıcı yıkma imgesi modern devletin düzenleme ve tasarlama işlemlerinde iyice belirginleşmiştir. Bauman'ın da belirttiği gibi modern devlet yeni bir düzen inşa etmek için eski olan her şeyi, akıl dışı, anlamsız ve düzene aykırı ilan ederek yeniden yaratmıştır. Modernlik, çoğu zaman “yeni”

<sup>55</sup> A. Touraine, Zikreden: Sarıbay, **Postmodernite Sivil Toplum...**, ss.23-24

<sup>56</sup> Touraine, A.g.e., s.59

<sup>57</sup> Harvey, A.g.e.,s.23

<sup>58</sup> Bauman, A.g.e., ss.99-100

olanla özdeşleştirilmiş ve bu yüzden modernitenin yüzü sürekli geleceğe dönük olmuştur. Bu durum modern olanın uzun zaman yıkılışıyla tanımlanmasına neden olmuştur. Ancak, Touraine bu anlayışa karşı çıkararak; modern olarak nitelenmesi gereken şeyin, geçmiş ve inançları yıkan silip atan bir toplum değil, eskiyi yıkmaksızın moderne dönüştüren bir toplum olması gerektiğini savunmuştur.<sup>59</sup> Habermas ise, modern, ‘‘dönemin tininin kendini yenileyen, kendiliğinden güncelliğinin nesnel ifadesine katkıda bulunan unsur olarak tanımlanmıştır. Modernite gerçekleşmemiş bir geleceğe yönelmiştir.’’<sup>60</sup>

Z. Bauman,Modernlik Ve Mühphemlik adlı çalışmasında, moderniteyi modern ulus-devletin ortaya çıkışı ve düzen inşa etmeye çalışmasıyla ilişkilendirerek tanımlamaya girişir. Ona göre, tüm modern çağ boyunca, felsefecilerin yasayıcı aklı ile devletin maddi uygulamaları uyum içinde olmuştur. Modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için kapsamlı bir şekilde incelemeyi görev edinmiş bir güç olarak doğmuştur. Modern devletin nihai amacı, rasyonel olarak tasarlanmış bir toplumdur. Bauman,modern devleti bahçeci bir devlet olarak nitelermektedir. Buna göre, devlet toplumu, özenle beslenip büyütülecek yararlı bitkiler ve yok edilip kökü kazınacak yabancı otlar olarak ikiye ayırmıştır.<sup>61</sup>

Modernlik geleneksel toplumların karşıtıdır, ıslahat, yenilik ve dinamizmle karakterize olmaktadır. Aydınlanma'ya ve bunların izleyicilerine uzanan teorik modernlik söylemleri, aktı hem bilgi ve toplumdaki ilerlemenin hem de hakikatin ayrıcalıklı mevkisi sistematik bilginin temeli olarak görüp alkışlamıştır.<sup>62</sup> Lawrence J. Hatab'a göre, geleneksel olana yönelik meydan okumanın temelinde, yeni bilim ve insan aklına duyulan inanç yer almaktadır.<sup>63</sup> Fakat Aydınlanma'nın rasyonel topluma ilişkin beklentileri kısmen gerçekleşmiştir. Akılcı bir ‘‘proje’’ olarak tasarlanan modernizm, kendi içindeki irrasyonel yönleri öngörememiştir.

---

<sup>59</sup> Touraine, A.g.e., ss.350-357

<sup>60</sup> David, Frisby, ‘‘Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu’’, Modern Kültürde Çatışma İçinde, Çev: Elçin Gen,İletişim Y., İstanbul-2003, ss.14-16

<sup>61</sup> Zygmunt, Bauman, **Modernlik Ve Mühphemlik**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Y., İstanbul-2003, ss.34-57

<sup>62</sup> Harvey, A.g.e., ss.38-39

<sup>63</sup> Küçükalp, A.g.e., ss.53-54

Bununla birlikte, moderniteyle ortaya çıkan köklü dönüşümler, modernitenin özellikle siyaset ve iktisat olmak üzere bir çok alanda kurumsallaşmasına yol açmıştır. Siyasete modernite; kolektiflik ilkesi, milliyetçilik, yurttaşlık ve temsili hükümet, iktisatta modernite ise, öncelikle emek olmak üzere, üretim faktörlerini geliştiren farklılaşmış pazarlar tarafından karakterize edilmiştir.<sup>64</sup> Modern toplum, bireyle kurumlar arasındaki uyumu uzun zaman korumuştur; çünkü akılcı bir dünyaya, toplum ve birey anlayışlarının evrensel değerler olduklarını kesinleştirmektedir. Modern siyaset, temel önermesinde, insanı önce yurttaş, sonra da çalışan olarak tanımlamıştır. Touraine, klasik anlamda modernliği tanımlayan birbiriyle etkileşim halindeki üç öğeden bahsetmektedir, bunlar; akılcılaşıma, ahlaki bireycilik ve kurumların işlevselliğidir.<sup>65</sup>

Touraine, Aydınlanma'nın karşısına birbirine karşıt iki düşünce koyar; birincisi, bir üretim, emek, tasarruf ve özveri toplumunu oluşturan kapitalizm; ikincisi, mutluluğun peşinde olan ve özel yaşamı ön planda tutan burjuva ruhudur.<sup>66</sup> Ona göre, Batılı modernleşmenin tarihsel olarak özel bir biçimine denk gelen modernist ideoloji, yalnızca Aydınlanma felsefesiyle fikir alanında başarıya ulaşmamıştır. Aynı zamanda, piyasa ekonomisine de akılcılaştırmaya da indirgenemeyecek olan kapitalizm ile iktisadi alanda da egemen olmuştur.<sup>67</sup> Kapitalist modernleşme Aydınlanma'yı ve onun temel değerlerini rehber kabul eden klasik modernlik anlayışında önemli değişikliklere yol açmıştır. Bu değişimler zaman içinde aklı, insan hak, sorumluluk ve değerlerini, kültürü, sanatı, toplumu ve siyaseti kâr anlayışıyla metalaştıran bir noktaya ulaşmış, modernleşme irrasyonel bir yola girmiştir.

Buraya kadar modernliğin genel bir şablonunu çıkartılmaya çalışılmıştır. Ortaya koymaya çalışılan modernliğe ait bu temel ilke ve değerler bugün yoğun bir eleştiri altındadır. Bu noktada modernliğe bu eleştirileri yöneltten önemli birkaç düşüncünün modernliğe ilişkin tanımlamalarını verme yerinde olacaktır. M. Foucault, genel olarak modernliği giderek ortak bir rasyonalleşirme, normalleşirme ve tahakküm olarak

<sup>64</sup> Çiğdem, A.g.e., ss.69-72

<sup>65</sup> Alan, Touraine, **Birlikte Yaşayabilecekmiz**, Çev: Olcay Kunal, Yky., İstanbul-2000, ss.34-38

<sup>66</sup> Touraine, **Modernliğin Eleştirisi...**, ss.73-74

<sup>67</sup> Aynı eser, ss.39-43



sunarken; Deleuze ve Guattari, modernliği arzunun, her Şeye rağmen ‘‘kök sapsal’’<sup>68</sup> kaçıŖ çizgilerini sağlayan daraltıcı toplumsal yapılar ve bastırılmıŖ kiŖilikler halinde, bir yere yurda baskıcı Şekilde sahip kılınması olarak karakterize etmiŖtir. Baudrillard ise, erken dönem yazılılarında modernliği nesnelere sistemi,tüketim toplumu, medya ve enformasyon, modern sanat, ađdaŖ moda ve cinsellik ile günümüzdeki dŖncenin analiz edilmesi çerçevesinde teorileŖirmiŖtir.<sup>69</sup>

Buraya kadar söylediklerimizden Şunu çıkartabiliriz ki; modernite dünyayı ikiye blmŖtir, günkü bu modern düalizmin temelinde yer alan bir anlayıŖtır. Modern dünya her zaman için; iyi ile kötünün, siyah ile beyazın, devlet ile toplumun, kamu ile znelin, özne ile nesnenin, dünyası olmuŖtur. Modern devlet ulusal kimliği öylesine sert ve sabit Şekilde tanımlanıŖtır ki; varolan toplumsal yapı da kimin, nerede yer alacağı kesin bir Şekilde belirlenmiŖtir. Modern devlet kamusal alanı tanımlarken de homojen bir birey anlayıŖını temel almıŖtır. Kamusal alana çıkabilecek ve kamusal alanda faaliyet gösterebilecek kiŖilerin kimler olduğu, kamusal alana çıkılırken çıkılan yerin neresi olduğu kesin biçimde belirlenmiŖtir. Batılı modernleŖme ataerki bir yapıya sahip olmuŖ,bu durum kamusal alanın yapısına da etki de bulunmuŖtur. Kadınlar, ocuklar, zayıflar ve zrtller kamusal alandan dıŖlanmıŖtır. Bir çok modern dŖnr tarafından, kamusal alan erkek dünyası, özel alan ise kadının ve çocukların dünyası olarak tanımlanmıŖtır. Kadınlar kamusal alanda faaliyet gösterebilmek için çok uzun süre bekleme zorunda kalmıŖtır. Modernite sadece kadınları ve çocukları kamusal alandan dıŖlamakla kalmamıŖ; kendi düzen anlayıŖına aykırı olan her Şeyi -din gibi- özel alana imniŖtir.

‘‘Modern ağ her Şeyden önce öznel özgürlük iŖaretiyle varolmuŖtur. Öznel zgrlk

---

<sup>68</sup>‘‘Kksap’’ Deleuze ve Guattari'nin yersiz yurtsuzlaŖmıŖ hareket için kullandıkları bir terimdir. Ban geleceğindeki ağaç biçimli dŖncenin asine, kksap bilgisi,iki kutuplu karŖılı mantığın yapı bozuma uğramak için felsefi ağaçları ve bunların il ilkelerini söküp atmayı amaçlar. Kksap bilgisi köklerin ve temellerin kökünü kazanmaya, birlikleri bozmaya, ikilikleri alaŖađı eyme, kökleri ve dalları dağıtmaya, farlılıklar ve çok katlılıklar üreterek,yeni bağlantılar kurarak ođullaŖırmaya alıŖır. Kksapsal çizgilerde baŖlangı ya da son yoktur; dinamik bir hareketin ortasında yer alırlar; bu nedenle, herhangi bir zdeŖlik yada zden yoksun olan çizgi düzenlemeleri deđiŖtiđi zaman karakterleri deđiŖen çok katlılıklar oluŖtururlar.

<sup>69</sup> Steven, Best-Douglas, Kellner, **Postmodern Teori**, ev: Mehmet Kiik, Ayrını Y., İstanbul-1998, ss.141-142

sivil hukuku kişinin kendi çıkarlarını rasyonel tarzda ortaya koyabilmesi için sağladığı alan olarak; devlette siyasal iradenin oluşumuna katılmada ilke olarak eşit haklar şeklinde; özel alanda ahlaki özerklik ve kendini gerçekleştirme olarak ve nihayet, bu özel dünyayla ilişkili kamusal alanda, düşünsel hale gelmiş bir kültürün oluşturulması aracılığıyla ortaya çıkan bir süreç olarak gerçekleşmiştir.’’<sup>70</sup> Modern olmak bize serüven, iktidar, haz, ilerleme ve bunların yanı sıra kendimizin ve dünyanın dönüşümünü vaat eden, ama aynı zamanda sahip olduğumuz, bildiğimiz, olduğumuz her şeyi imha etme tehdidi taşıyan bir ortamda olmamız demektir.<sup>71</sup>

A. Touraine'e göre, yeni bir siyasal ve toplumsal düşüncenin oluşumu dünyevileşme düşüncesiyle bir arada ele alınan klasik modernlik düşüncesinin vazgeçilmez tamamlayıcısıdır. Ona göre toplum, ahlaksal yargı ilkesi olarak Tanrı'nın yerini almakta ve bir araştırma konusunun çok ötesine geçerek davranışları açıklama ve değerlendirmeye yönelik bir ilkeye dönüşmektedir. Rousseau ise, dönemin İskoçyalı düşünürlerinin sivil toplum olarak adlandırdıkları şeyde egemen olan eşitsizliği bozacak bir yurttaşlık ilkesini savunmaya çalışmaktadır.<sup>72</sup> Sivil toplum kavramı, on sekizinci yüzyılda toplum halinde yaşamının nasıl mümkün olduğunu anlamaya yönelik çözümlenmeli bir araç olarak doğmuştur. Bu anlamda kavram modernitenin hem sonucu hem de ön koşulu özelliğini taşımaktadır. Sivil toplum gelişim sürecinde, ilk önce, bir devletin üyesi olmakla özdeşleşen anlamından kurtulmuş, daha sonra bağımsız toplumların devlete karşı meşruluklarının aracı olmuş, bunun ardından devletin baskılarıyla karşılaşmış ve nihayet devletin baskılarının sivil toplumu boğacağından korkulan bir noktaya ulaşmıştır.<sup>73</sup>

Sivil toplum,sözlük anlamıyla yurttaşlar toplumu olup; bu yurttaşlar arasındaki sosyal ilişkilere ve iletişimlere gönderme yapan bir kavramdır. Yurttaşlık ise farklılığın bir alanı değil, aynılığın bir boyutudur. Yurttaşlar arasındaki toplumsal ilişkilerin ve iletişimlerin vukı bulunduğu zemin, yani kamu alanı yarışan geleneklerden ve söylemlerden oluşmaktadır.

---

<sup>70</sup>Jürgen, Habermas, Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche, Çev: Mehmet Küçük, Modernite Versus Postmodernite İçinde, Der: Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara 2000, ss.236-237

<sup>71</sup> M, Berman, Zikreden: Harvey, A.g.e., ss.23-24

<sup>72</sup> Touraine, A.g.e., ss.30-31

<sup>73</sup> Sarıbay, Postmodernite Sivil Toplum..., ss.26-28

Bu tür bir kamu alanı, aralarında sabit sınırlar olmayan hakim ve tâbi söylemlerin bir mozaığı gibidir.<sup>74</sup> Modern çağ boyunca, kamusal alandaki temel aktör olan yurttaş standart bir tanımlamaya maruz kalmıştır. Modernite, kamusal alanın neresi olduğunu, neleri içerdiğini, neleri dışladığını, kimlerin bu alanda nasıl faaliyet gösterebileceğini sıkı sıkıya tanımlamaktadır. Modernitenin kamusal alanı, homojen birey anlayışını temele alan bir görünüş sergilemektedir.

## **2.ON YEDİNCİ VE ON SEKİZİNCİ YÜZYILDA HOMOJEN KAMU KURGUSUNUN ŞEKİLLENİŞİ**

Bugün kamusal alanda yaşanan çok köklü dönüşümlerle karşı karşıyayız. Bu değişimler özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan ve olgunlaşan kamusal alan kurgusunu temelden sarsmaktadır. Bugün anladığımız anlamda kamusal alan modern dönemde ortaya çıkmış ve bir şekle kavuşmuştur. Her ne kadar modern kamusal alan ile Antik kamusal alan modeli arasında belli bazı süreklilikler mevcutsa da, modernite Antik olmanın yeniden keşfi anlamında kabul edilen Rönesans'ın çok ötesine geçmiş ve özellikle Aydınlanma felsefesiyle farklı bir yatağa kavuşmuştur. Bu nedenle modern kamusal alan on yedinci yüz yılda görünmeye başlayan ve on sekizinci yüz yılda olgunlaşan bir model olarak algılanmaktadır. On dokuzuncu yüz yıl bilinçli olarak bu alt başlığın dışında sununlanmaya çalışılacaktır. Bu on dokuzuncu yüz yılın modernitenin dışında görülmesinden değil, postmodernitenin ilk izleri olarak kabul edilen önemli dönüşümlerin, bu yüzyılın özellikle ikinci yarısından sonra ortaya çıkmış olmasındandır. Postmodernizm, on dokuzuncu yüz yılda belirneye başlamış ve modernitenin bağrında şekillenmiş olan değerlerin, radikal bir nitelik kazanması olarak görülmektedir.

Kamusal yaşamın özel yaşamdan ayrı bir alan olarak kurgulanmasının temelinde sanayileşmeye bağlı gelişen kapitalist toplum yapısı yer almaktadır. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda ailenin ekonomik işlevlerinin üretim faaliyetlerinden kopmasının yanı sıra geleneksel fonksiyonları da teker teker ailenin dışına taşınmıştır. Geleneksel toplumda siyasal, kültürel, ekonomik yaşamın merkezinde yer alan aile, modern toplumda bu işlevlerini ailenin dışındaki sosyal alana bırakmıştır. Bu bağlamda, aile söz konusu

---

<sup>74</sup> Aynı eser., ss.28-30

işlevlerini yitirirken, kamusal hayatın mekânını oluşturan sosyal yaşam alanında,ekonomik faaliyetler dışında başka gelişmeler de yaşanmaktaydı. Kamusal alan aleniyet kazanmakla yetinmemekte,aynı zamanda giderek artan bir dinamizm de kazanmaktaydı. Kamusal yaşam alanını, özel şahısların, ailenin, ekonomik mübadele alanının dışındaki bir alan haline getiren (*publicity*) kamusalılık kavramı bu karmaşa içinde anlamlı şekilde kullanılmaya başlandı.<sup>75</sup> Bu dönüşümü Habermas şu şekilde aktarmaktadır:

“*Erken kapitalist dönemdeki doluşunun unsurları olan mal ve haber doluşunu, devrimci güçlerini ilk kez ulusal ve bölgesel ekonominin modern devletle aynı sırada geliştiği merkantilizt aşamada göstermek olanığı buldular. Zimnesel otoritenin hükümdar otoritesine tabi kılınmasıyla bağlantılı olarak, temsili kamunun öneminin azalması başka bir alana,modern anlamda kamusalılığa yer açıyordu. Bu, kamu erkinin alanıydı .Burjuva toplumu,(eski toplumdaki) devletin benzeri olarak inşa edildi. O zamana kadar ev ekonomisinin çerçevesi ile sınırlanmış faaliyetler ve bağımlılıklar, evin eşliğinden kamunun ışığına çıkıyordu. Modern ekonomi pazarı odak alıyordu;ekonomi ‘ ticaret bilimine’ dönüşmüştü. Burjuva toplumunun özel alanı kamu erkinin organlarına sıkı bir şekilde eklenmişti. Bu sırada kapitalizmin merkantilizt aşamasında biçimi değiştirilen siyasal ve toplumsal düzenin içinde ilk dönem kapitalist doluşum bağlamının ikinci unsuru da altı üst edici bir güç haline geliyordu: Basım. Ancak, bu dönemdeki yoğun sansür nedeniyle kamuya açıklanabilen haberler mevcut haber malzemesinin artıkları oluyordu.*”<sup>76</sup>

J. Habermas, “Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü” adlı kitabında on yedinci ve on sekizinci yüz yıllarda ortaya çıkan ve “burjuva kamusu” olarak adlandırdığı bir oluşumdan söz etmektedir. Habermas’ın “burjuva kamusu” olarak adlandırdığı kamusal yaşam, bugünkü kamusal yaşamdan oldukça farklıdır. Ömer Çaha’nın da Habermas’tan yola çıkarak söylediği gibi, o günkü kamu, özel alandaki farklı davranışlara aleniyet kazandıran ve ortak mekanda aynı potaya getiren bir kamudur. Diğer bir ifadeyle, farklı yapılardan

---

<sup>75</sup> Çaha, A.g.m., ss.76-77, Karakaş, A.g.m., s.163

<sup>76</sup> Habermas, A.g.e., ss.77-84

farklı yerlerden kopup gelen unsurlar bu alana geldiklerinde bu farklılıklarını bir kenara bırakıp aynı yatak içinde akıtmaktadır.<sup>77</sup>

“Sivil toplum ile devlet arasındaki ayırım burjuva kamusal alanın zemini olarak belirmiştir. Çünkü gerçekte devlete karşı bir konumu olan özel bir alan haline gelmiş toplum, bir taraftan devlete karşı bir konumdaymış gibi görünmeye başlarken, diğer taraftansa toplumun giderek kamuoyunun ilgi alanına girmesiyle beraber, pazar ekonomisi gelişmesinin başlangıcındaki üretim olgusu da, özel alandaki yerel otoritenin sınırlarının dışında gelişmeye başlamıştır. Bu bağlamda burjuva kamu alanı bireylerin kamusal organ içinde örgütlendiği özel bireylerin alanı haline gelmiştir.”<sup>78</sup> Habermas’ın da belirttiği gibi bu dönemin kamusalı “homojen ve soyut bir birey” anlayışını esas almaktadır. Kamusal alana çıkmasına izin verilen bireyin tanımlanması, bir çok kişinin de bu alandan dışlanıp özel alana mahkum edilmesini gündeme getirmektedir. Arendt’in söylediği gibi bu insanlar, “özel alanın karanlık dünyasına” hapsedilmektedir.

On yedinci yüzyılın sonlarına doğru gelirken “kamu” ve “özel” karşıtlığının bugünkü kullarılarına benzer bir biçim almakta olduğu görülmektedir. “Kamusal” sözcüğü herkesin denetimine açık anlamına gelirken, “özel” sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşlarıyla sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamına gelmektedir. On sekizinci yüzyılla beraber, burjuvalar toplumsal kökenlerini örtbas etme kaygılarından sıyrılmaya başlamıştır. Bu arada kamu modern anlamını kazanmış ve dolayısıyla çok çeşitli insanlar içine alan tanımlar ve yabancıardan oluşan kamusal alan haline gelmiştir. R. Sennet’a göre, kamusal ve özel arasında çizilen sınır, kamusal davranıştaki medeni taleplerle aile içindeki doğal talepleri dengeleyen bir çizgidir.<sup>79</sup> Modern dönemde devletin ortaya çıkışıyla birlikte “doğa” anlayışında köklü dönüşümler yaşanmıştır. Devlet eskiden kendiliğinden ortaya çıkan her şeyi düzen kurmak uğruna tasarımla yaratılmak zorunda kalmıştır. Z. Bauman’ın belirttiği gibi, modern yorumuyla doğa kavramı, insanlık kavramının karşıtudur. Modern dönemle beraber, düzeni, uyumu ve tasarımı bozan, amaç ve anlamı reddeden her

<sup>77</sup> A.g.m., ss.74-75

<sup>78</sup> Sarıbay, *Kamusal Alan Diyalojik...*, ss. 4

<sup>79</sup> Sennet, A.g.e., ss.31-36

sey doğa olarak algılanmaya başlanmıştır.<sup>80</sup> Ailenin de doğal alana dahil edilmesiyle, Sennet'in vurguladığı gibi, artık özel alan doğa ve doğal taleplerle özdeşleştirilecektir. Kamusal alan ise bunların dışında kalan alana tanımlanacaktır.

Bugünkü anlamıyla kamusal alanın özel alandan ayrı bir yaşam alanı olarak ortaya çıkışı modern çağın doğuşu ve gelişimine paralel bir çizgi izlemiştir. On sekizinci yüzyılda endüstri devrimiyle dinamizme kavuşan kenttsel yaşam olgusu, toplumsal alan ile mahrem alanı da birbirine yaklaştırmıştır. Bu dönemde yaşanan yoğun nüfus artışı son derece heterojen bir kalabalığı bir araya getirmiştir. Hızlı bir değişim içinde olan modern yaşam eski bilinç düzeyiyle kaldırılabilecek bir durum olmadıgından, birey kendini koruyabilmek ve bu ortama uyum sağlayabilmek için aklını kullanarak rasyonel ilişkiler kurmak zorunda kalmıştır. Bu bireyler kamusal alana çıkarken özel alandaki kimliklerini tamamen terk etmeyip onları siyasi dile tercüme etmenin yollarını aramaktadır.<sup>81</sup>

Modernlik söylemi en sağlam şekilde özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanmaktadır. Tarihsel olarak, gözlemlenebilir toplumsal pratikler bu imgesel anlamlandırmanın ışığında yeniden yorumlanmakta, modernlik bireyciliğın ve bireyselliğın artışı anlatılmaktadır. Özgürleşme söylemi modern zamanların kökenlerinde yer almaktadır.<sup>82</sup> Liberal siyaset teorisinin merkezinde yer alan siyasal ve toplumsal örgütlenmenin ilkelerine ilişkin kabuller ve bunların temel dayanak noktasını oluşturan bireysel özgürlük anlayışı, aslında toplumsal ve siyasal örgütlenmenin iki ayrı alana bölünmüşlüğünü içermektedir. Liberalizmin geliştirdiği toplumsal ve siyasal örgütlenme modeline göre, bireyin ekonomik faaliyetlerden, kültürel ve diğer toplumsal faaliyetleri kapsayan özel alan içinde tamamen serbest olması gerekmektedir. Bu anlayışa göre bireyler asıl faaliyetlerini özel alanda sürdürmektedir.<sup>83</sup>

Özel alanla kamusal alan arasındaki ayrışma bir yandan sanayi toplumunun yükselen dinamikleriyle iyice netleşirken, bir yandan da modern siyasal düşüncenin temel taşı

---

<sup>80</sup> Bauman, *Modernlik Ve Mithemlik*, ss.37-58

<sup>81</sup> Karakaş, A.g.m., ss.163-164/ Sennet, A.g.e., ss.85-89

<sup>82</sup> Peter, Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*. Çev:Mehmet Küçük, Doruk Y., Ankara-2003, ss.27-30

<sup>83</sup> Levent, Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Y., Ankara-1998, ss.62-66

niteliğindeki düşüncülerin tartışmalarıyla entelektüel bir temele kavuşmuştur. Modern düşüncede özel alan, ailenin, ekonomik mücadelenin, kişisel arzu ve güdülerin ilişkisi ve yaşam alanını ifade etmektedir. Oysa kamusal alanın biri “aleniyet” diğeri de “siyasallık” olmak üzere iki boyutu vardır.<sup>84</sup> Kamusal alanla ilgili bu vurgu özellikle Arendt’in söyleminde belirginleşmektedir. Kamusalılık ilkesinin Arendt için vurgulanması gereken en önemli özelliği gizliliği dışlamasıdır. Eğer bir eylem, amaç, hareket veya karar gizli tutuluyorsa, yani kamusalılığa getirilemiyorsa şundan emin olabiliriz ki; bu karar ahlaki olarak yanlış; siyasal topluluğun üyelerince kabul edilemez niteliktedir. Bu anlamda Arendt kamusalılığı siyasal alanın sınırı olarak konumlandırmaktadır.<sup>85</sup>

Modern düşüncenin temellerinin atıldığı on sekizinci ve on dokuzuncu yüz yılda homojen bir kamu ön plana çıkmaktaydı. Bu dönemde, bireylerin her türlü farklılıklarını özel yaşam alanına bıraktıkları, eşit hukuki statüye sahip oldukları, vatandaş sıfatıyla devlet nezdinde bir kimliğe kavuştuğu kamu bir kamu kurgusu hakim konumda bulunmaktaydı. Kamusalın bu tarz kurgusu, kamusal adına toplumsal olanın arka plana itilmesi ve görünmez kılınmasını gündeme getirmekteydi. Bir bakıma, kamusal alan mutlak anlamda ulaştırılması gereken ideal bir yaşam alanı olmaya başlamıştı.<sup>86</sup> Bu bağlamda, modern devlet aygıtıyla birlikte halk içinde merkezi bir konuma sahip yeni bir burjuva tabakası ortaya çıkmıştır. Bu burjuva tabakası başlangıçtan beri kendisini “okuma topluluğu” olarak ortaya koyan kamusal topluluğun taşıyıcısı olmuştur.<sup>87</sup> Burjuva toplumunda kamu, kendisini ilkin kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahıslar halinde ortaya koyarken, hükümetin düzenlemelerine tabi olan kamuoyunu, kamusal erke karşı vakit geçirmeksizin sahiplenmiş ve bu erke hesaplaşmaya koyulmuştur. Bu siyasal mücadele, kendine özgü, tarihsel olarak benzeri olmayan bir aracı vardır: Kamusal akıl yürütme.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Çaha, A.g.m., ss.79-80

<sup>85</sup> Cem, Deveci, **Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt’in Kant’ın Çıkarışları**, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı-5, ss.109-111

<sup>86</sup> Çaha, A.g.m., ss.79-80

<sup>87</sup> Habermas, A.g.e., ss.86-87

<sup>88</sup> Aynı eser, ss.93-107 (Kamusal akıl yürütme bilincini, çekirdek ailenin mahremiyet alanının öznelliğinden doğan özel tecrübeler yönlendirmektedir. Kamunun dev/lele toplum arasındaki gerilim alanında açıkça siyasal işlev üstlenmesinden önce, çekirdek ailenin mahremiyet alanından kaynaklanan “öznelilik”, bir anlamda

On yedinci yüzyıl Fransa'sında (le public) kamuya dahi olanlar, sanat ve edebiyat izleyenler, tüketenler ve eleştirenlerdir. Bu ilk kamusal topluluğa şehir ve saray dahildir. On sekizinci yüz yılın ilk on yıllık döneminde Londra'da kahvehaneler yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde akşam yemeği davetleri, salonlar ve kahvehaneler, akıl yürütme faaliyetini açısından önemli mekanlar haline gelmiştir. Devletle toplumu ayıran çizgi, kamusal olanla özel olanı da birbirinden ayırmıştır. Nihayet siyasal kamu edebi kamudan çıkmış ve kamuyu aracılığıyla toplumun ihtiyaçlarını devlete iletmeye başlamıştır.<sup>89</sup> Habermas, siyasal işlevli kamunun ortaya çıkışını ve gelişimini analiz ederken, kamuyu kavramının tarihsel gelişimini temel almıştır. Kavramın değişen anlamına ve kullanımlarına paralel olarak siyasal işlevli kamunun şekli de değişim göstermiştir. Siyasal işlevli kamu, burjuva toplumunu, kendi ihtiyaçlarına uygun düşen devlet erki ile uzlaştıran bir organın normatif statüsünü kazanmıştır.<sup>90</sup>

R. Sennet, modern çağda kamusal alanın dönüşümünü incelerken, sahneyle sokak arasında bir bağ kurmakta, rol kavramının ve giyimine alışkanlıklarının değişimini inceleyerek, tiyatro seyircisinin geçirdiği dönüşümle kamusal alanın aktörünün dönüşümü arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Sennet, bu döneme baktığımızda, sahnede inanılır olanla sokakta inanılır olan arasında bir köprü kurulduğunu söylemenin yerinde olacağını belirtmektedir. Ona göre, sahneyle sokak arasında kurulan bu bağ, sokaktaki yaşama bir biçim kazandırmış, insanlara kişisel olmayan bir zeminde sosyalleşme imkanı sağlamıştır. Sahne ve sokak arasındaki yapısal köprü iki ilkeye göre işlemiştir: Birincisi, manken olarak beden, ikincisi işaret olarak konuşmadır. On sekizinci yüz yılda evdeki giyim kişinin bedenine ve ihtiyaçlarına yanıt verirken, sokaktaki giyim ötekilere sizin kim olduğunuzu biliyor muyu gibi davranma fırsatı vermektedir. Böylece kişi kendi yaratığı sahnede bir

---

kendi kamusunu oluşturmuştur. Edebi kamu, prens sarayının temsili kamusuyla süreklilik sunmaktadır. Edebi kamunun bir takım kurumsal nitelikler taşıması gerekmektedir. Öncelikle statülerin eşitliğini varsayan bir toplumsal ilişkiler düzeni olmalıdır. İkinci olarak, kamusal topluluk içinde yürütülen tartışma, o zamana kadar haklarında hiç soru sorulmayan bir takım alanların sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir. Kültürü mal biçimine sokan ve onu tartışılmaya müsait bir kültür haline getiren aynı olay, üçüncü olarak, kamusal topluluğun ilkesel açıdan dışı kapalı olmayan bir nitelik kazanmasını zorunlu kılmaktadır.)

<sup>89</sup> Habermas, A.g.e., ss.97-107

<sup>90</sup> Aynı eser, ss.158-159



şahsiye haline gelmiştir.<sup>91</sup>

On sekizinci yüz yılda konuşma işaretleri sisteminin hüküm sürdüğü kurum kahvehaneydi. Bilgi alışverişinin yapıldığı yerler olarak kahvehaneler doğal sohbetlerin geliştiği mekanlardı. Buralarda bilgi alışverişinin eksiksiz olması için mevki ayrımları geçici olarak askıya alınmıştı. On sekizinci yüzyılın ilerleyen zamanlarında işaretler sistemi olarak konuşma kütüpleri ve yürüyüş parkları tarafından tehdit altına alınmıştır. Kütüphelerde ne konuşulduğundan çok konuşanın kim olduğu önemliydi. Parklarda ise iletişim şekli değiştirerek anlık hale gelmişti. Bu bağlamda, Sennet'a göre, kamusal alan yalnızca bir hisseme tarzı değildir, aynı zamanda bir coğrafyadır ve başka bir alanla , yani özel alanla ilişkisi içinde varolmaktadır.Kamusalılık toplumda çok geniş bir dengenin parçasıdır.<sup>92</sup>

Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulursa modern kamusal alanın soyut ve homojen birey anlayışını temele alan bir alan olduğu görülecektir. Aslında bu kamusalılık anlayışında soyut olan tek kavram birey değildir. Modern kamusal alan kavramsallaştırmasının tamamı soyut kavramlara dayanmaktadır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar bu tarz kamusalılık anlayışının oluştuğu yüzyıllardır. On dokuzuncu yüzyıl ise toplumsal, kültürel ve siyasal alanda bir çok önemli değişimin yaşandığı bir yüzyıldır. Modern kamusalılık anlayışı bu yüzyılın ortasında zirveyi yaşamıştır. Ancak bu yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren yaşanan dönüşümler onu farklı kılmaktadır.Bu yüzden çalışına açısından çok önemli bir yere sahip olan bu dönüşümler ve bu dönüşümlere sahne olan on dokuzuncu yüzyıl, ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Çünkü bu dönemde yaşanan gelişmeler günümüzde kamusal alanın geçirmekte olduğu dönüşümlerle süreklilik arz etmektedir. Bir sonraki kısımda on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında toplumsal, kültürel ve siyasal arenada yaşanan dönüşümler ve bunların kamusalılık anlayışına etkileri incelenecektir.

---

<sup>91</sup> Sennet, A.g.e., ss.95-106

<sup>92</sup>Aynı eser, ss.116-125

### III. POSTMODERNİZM VE PARÇALANMIŞ KAMUSAL ALAN

#### 1. ON DOKUZUNCU YÜZYIL: POSTMODERN KAMUSAL ALANIN MODERN ÖNCÜLLERİ

On dokuzuncu yüzyıl Türkiye’de ve dünyada son derece önemli toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümlerin yaşandığı bir çağdır. Aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyıl yirminci yüzyılda karşılaştığımız ve yirmi birinci yüzyılda da yaşamaya devam ettiğimiz dönüşümleri anlamak açısından bize ışık tutacak bir dönemi temsil etmektedir. Fakat bu öneme rağmen son döneme kadar bu yüzyıl yeterince araştırılıp anlaşılmamıştır. On dokuzuncu yüzyılı yeterince anlamamak, bizi bugün yaşamakta olduğumuz dönüşümler hakkında yanlışçı analizler yapmaya götürebilir. Bu yanlışçıya düşmemek için kamusal alanın postmodern portresini çizmeden önce, on sekizinci yüzyılda olgunlaşmış bulunan modern homojen kamusalılık anlayışının on dokuzuncu yüzyılda ne gibi dönüşümler yaşadığını incelemek yerinde olacaktır.

R. Sennet’a göre on dokuzuncu yüzyılda kamusal yaşamı dönüştüren üç etki söz konusudur: Sanayi kapitalizminin biçim verdiği ikili bir değişim, yeni sekülerliğin biçim verdiği kamusal inanç koşullarındaki değişim ve *ancien regime* kamusal ideolojisinin tek bir yanının hayatta kalması sonucu kamusal davranışta ortaya çıkan değişim. On dokuzuncu yüzyılda faal olan üç etkenin özü, her biri kamusal yaşamın ayrı alanlarını istila ettiğinde, bunu bir şekilde farklı yollarla yapmış olmalarıdır. On dokuzuncu yüzyılın Avrupa başkentlerinde, özellikle Paris ve Londra’da bu unsurların etkisi açık şekilde görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde, ticaret, finans ve bürokrasi, başkentlerin başlıca faaliyet alanı olmaya devam etmektedir. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde başkentler artık hiçbir ek nüfus kabul edemez duruma gelmiştir. Şehirler insanlarla doldukça, bu insanlar birbirleriyle iletişimsel bağlantılarını yitirmeye başlamıştır. Kentlerin sokaklarında daha fazla yabancı bulunmakta ve insanlar daha yalıtılmış şekilde yaşamaktaydılar.<sup>93</sup>

On dokuzuncu yüzyılın kamusalı artık sadece, Habermas’ın alını çizdiği, burjuva

---

<sup>93</sup> Aynı eser., ss.172-183

kamusu olmaktan çıkmıştır. Çok çeşitli grupları ve kitleleri içine alan kamusal yaşam, bu kitlelerin özel istek, anlayış ve estetik değerleriyle mevcut toplum zenginliklerine sınırsız biçimde açılan bir alan olmuştur. Kamusal alan, sokaklara taşınan sözel isteklerle sivil bir alana dönüşme yolunda ivme kazanmıştır. Kamusal alanın bu çoğullaşmış ve farklılaşmış sivil alan olarak görünümü on yedinci ve on sekizinci yüzyılların kamusalılık anlayışını sarsmaya başlamıştır.<sup>94</sup> On dokuzuncu yüzyılın, ikinci yarısı boyunca yaşanan toplumsal değişimlerle birlikte siyasal düzenin kısıtlı liberal anlayışına karşı meydana okumalar ortaya çıkmıştır. Burjuva sermaye birikimi, teknolojik yeniliği, endüstrinin gelişimini ve endüstri merkezleri olarak kentlerin büyümesini sağlamıştır. Bireylerin yetiştikleri toplumsal ortamlardan çıkımlarına sebep olan bu durum, toplumsal düzenin bütününde bir belirsizlik doğmasına neden olmuştur.<sup>95</sup> Kırsal kesimlerden kentlere akın eden kitleler kentlerde son derece farklılaşmış bir toplumsal yapının gelişmesine neden olarak, hem toplumsal yapıyı hem de kamusal alanı dönüşüme uğratmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın kamusal, on yedi ve on sekizinci yüzyılın o güvenli, net ve homojen kamusal olmaktan çıkmaya başlamıştır. Bir sonraki yüzyılda ivme kazanacak olan dönüşümlerin ilk belirtileri bu şekilde kendini göstermiştir.

On dokuzuncu yüzyılda, burjuva toplumunun entelektüel ve kültürel yapılarının şekillenmeye başladığını görmekteyiz. Ekonomik yapısıyla zümrelerden farklı olarak özgülleşen burjuvalara sınıf kimliğini kazandıran esas önemli nokta entelektüel niteliklerinde ortaya çıkmaktadır. Kamusal hayat bir yönüyle medenileşme olarak gerçekleşmektedir. On dokuzuncu yüzyılda kamusal hayatın krizi özgürlük ve medenilik değerlerinin kutuplaşmasından doğmaktadır. Burjuva bireyciliği, kişiselleştirmeye ve bireysileşmeye dönüşmekte ve mahremiyet abartılarıyla ya da narsisizm ile buluşmaktadır.<sup>96</sup> Bu bağlamda, feodal bağlarını koparan bir toplumda kritik sınıf burjuvazidir. Kozmopolit burjuvazi on dokuzuncu yüzyılda uluslar arası bir sınıfa ilişkin bazı özellikleri edinmiş; sanayi ülkelerinin proletaryası bunu başaramamıştır. Bu dönemde saygınlık şans üzerine kurulmaktadır. Bu yayılan ve yalıtılan bir nüfus ile birlikte gelen on

---

<sup>94</sup> Çaha, A.g.m., ss.80-85

<sup>95</sup> Wagner, A.g.e., ss.127-130

<sup>96</sup> Süleyman Seyfi, Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Y., İstanbul-2000, ss.109-116

dokuzuncu yüzyılın ekonomik geleneğidir.<sup>97</sup>

A. Touraine'e göre, on dokuzuncu yüzyılda baskın görülen ilerleme düşüncesi, çok daha gözle görülür biçimde paranın egemenliğiyle, ulusçulukların artışıyla, işçinin sefaletıyla, kent yaşamının karmaşasıyla ve sınıf çatışmalarıyla biçimlenmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, tam da sanayi toplumunun toplumsal çatışmalarının arttığı sırada, klasik modernlik anlayışının dönüşü hızlanmıştır. A. Touraine, on dokuzuncu yüzyılda klasik modernlik anlayışının ve kamu yaşamıyla özel yaşam arasında kurduğu dengeyi, uçurumun eşiğine geldiğini söylemektedir.<sup>98</sup> Peter Wagner de, on dokuzuncu yüzyılda entelektüel çevrelerde geliştirilen ve modernizmin temel dinamiklerini hedef alan soruşturmalara artışına dikkat çekmektedir. Bu dönemde entelektüeller, liberal teorinin hem ekonomi, hem de siyaset ve toplumsal pratikler konusunda başarısız olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca, P. Wagner, on sekizinci yüzyılın kültürlerindeki özgür ve gevşek örgütlenmiş kamuoyunun yerini, on dokuzuncu yüzyılda bir dizi örgütlü kamuoyuna bıraktığını belirtmektedir.<sup>99</sup>

“On dokuzuncu yüzyılda maddi şartların büyük bir kaos duygusuna yol açmamış olmasının, orta sınıf üyelerinin şehirde yaşamının mümkün olduğu hissine kapılmalarının, kozmopolit yaşamın içinde barındırdığı tüm teröre karşın anlamlı ve önemli olmasının nedeni kuşkusuz, yurttaşların şehirde kent yaşamının ne anlama geldiği, bilinmeyenle nasıl baş edilebileceği, yabancılar karşısında nasıl davranılacağı imgelerine ilişkin bir kültürü icat etmek zorunda olmayışlarıydı. Miras alınan bir kültür vardı. Bu kültür kamusal olandı.”<sup>100</sup> R. Sennet'in on dokuzuncu yüzyıl kamusalının şekillenişine ilişkin analizine dönülecek olursa bu çağdaki kent yaşamı daha net şekilde anlaşılacaktır. Sennet on dokuzuncu yüzyılda giyimnin nötrleştiğinden, ancak buna karşın insanların dış görünüşe bakarak kişiliği anlamaya çalışmaktan vazgeçemediklerinden bahsetmektedir. Ona göre şehirdeki insanlar kitlesel olarak üretilen giysileri kullanarak kalabalığa karışmakta ve kendilerini böylece korumaktadır. Ancak olay burada bitmemekte; imgeler tek

<sup>97</sup> Sennet, A.g.e., ss.185-188

<sup>98</sup> Touraine, **Birlikte Yaşayabileceğimiziz**, ss.38-40

<sup>99</sup> Wagner, A.g.e., ss.134-140

<sup>100</sup> Sennet, A.g.e., ss.188-189

renkileştirilerek kişiliğin göstergeleri olarak daha ciddiye alınmaktadır. Görünümleri tek düze olan kozmopolitenler, giyim psikolojik semboller olarak kullanmaya yatkın davranırken, kamusal alandaki yaşantılarının gelişmesi kişilerini bireysel ilgiden korumak istemeleri olmaktadır. Makineler onlara bu imkanı sağlamaktadır.<sup>101</sup>

Kamusal ve özel alan bu dönemde kişiler için anlam değişikliğine uğramıştır. Söz konusu dönemde kişiler: “Kamusal alanda kişi satın almak, düşünmek, onaylamak istedikleri bakımından gözlem yapar, kendini ifade eder, tüm bunları karşılıklı etkileşme süreci sonunda değil, pasif, suskun, odaklanmış bir ilgiyle yapar. Buna karşın özel alan ise, kişinin bir başkasının etkisine açıkken kendisini doğrudan ifade edebileceği bir dünyadır; özel alan karşılıklı etkileşimin hüküm sürdüğü, ancak gizli kalması gereken bir dünyadır.”<sup>102</sup> Sennet kamusal alan/özel alan ayrımındaki bu dönüşümü kişiliğin kamusal alana girmesine bağlamaktadır. Kişiliğin kamusal alana girmesi toplumda yeni bir seküler dünya görüşü oluşturmuştur. Bu şekilde, on dokuzuncu yüzyılda kişilik üç öğenin bileşimi ile tanımlanmıştır: İhtiler ve dış görünüş arasındaki bütünlük, duygulara yönelik öz bilinç ve normal dışı sayılan kendiliğindenlik. Kişiliğin kamusal alana girmesi ve burada sanayi kapitalizmiyle kesişmesiyle, kamusal kültürün yeni öğelere ilişkin psikolojik sıkıntılarının tüm belirtileri doğmuştur: Karakterlerin irade dışı açığa vurulmasından duyulan korku, kamusal ve özel imgelelerin ağırlıklarını duymaları, savunma amacıyla duygulardan kaçınma ve giderek artan pasiflik.<sup>103</sup>

Ayrıca kişiliğin kamusal alana girmesiyle kamusal insanın kimliği de ikiye bölünmüştür. Kendilerini kamu içinde aktif biçimde ifade etmeyi ve on sekizinci yüzyılın aktör-insan imgesini sürdürenlerin sayısı çok azalmıştır. Bunların yanında yeni bir kimlik daha oluşmaktadır: “İzleyici”. Bu izleyici kamusal alana katılmaktan çok bir kenarda durup onu gözlemek için kendini yetiştirmiştir. Duygularından emin olmayan ve kimlikleri ne olursa olsun, ifadenin tamamen kendi iradesi dışında gerçekleştiğini düşünen bu izleyici, kamusal yaşamı da terk etmemiştir. On sekizinci yüzyılın aksine on dokuzuncu yüzyıl

---

<sup>101</sup> Aynı eser, ss.214-229

<sup>102</sup> Aynı eser , ss.198-199

<sup>103</sup> Aynı eser , ss.200-253

kültürlerinde sessizlik bir hak haline gelmiştir.<sup>104</sup> On dokuzuncu yüzyılın bu tablosu günümüzdeki kamusal yaşama ilişkin sorunlara zemin hazırlamıştır. Günümüzde kişi dışı yaşamı anlamsız ve toplumsal karmaşıklık da baş edilmez bir tehdit olarak görülmektedir. Benliğe ilişkin bir şeyler anlatan,benliği tanımlamaya, geliştirmeye ya da değiştirmeye yardımcı olan deneyimler ise vazgeçilmez olarak kabul edilmektedir. Tüm toplumsal fenomenler anlam kazanabilmek için kişilik sorunlarına dönüştürülmüştür.<sup>105</sup> Kişiliğin on dokuzuncu yüzyılda kamusal alana girmesi, narsisizm ve cemaat (*gemeinschaft*) temelinde gelişen ve Sennet'in mahrem toplum olarak adlandırdığı durumu doğurmuştur.

J. Habermas, on dokuzuncu yüzyılda kamusal alanın geçirdiği dönüşümü izlerken farklı bir yol izlemektedir. Habermas'a göre, kamusal alanın bu çağda geçirdiği dönüşüm; kültürel akıl üreten kamusal topluluktan kültür tüketen kamusal topluluğa doğru olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren, akıl yürüten bir özne olarak kamusal topluluğun ahenğini sağlayan kurumlar sarsılmıştır. Bunların başında gelen aile, edebi propaganda çevresi olma özelliğini yitirmiştir.<sup>106</sup> Kültürel akıl üreten kamusal topluluktan kültür tüketen kamusal topluluğa giden yolda, bir vakitler edebi kamu olarak siyasal kamudan ayırd edilebilen şey, özgül karakterini yitirmiştir. Habermas bunun sebebi olarak kitleleşen basının önemini vurgulamaktadır.<sup>107</sup> On dokuzuncu yüzyıldaki kitleleşme sürecine basın da ayak uydurmuş ve bir sonraki yüzyılda ortaya çıkacak olan kitle iletişim araçlarının yolunu açmıştır.

Görüldüğü gibi on dokuzuncu yüzyılda, hayat bulan toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik gelişmeler ve bunların kamusal alana etkileri, bugün içinde bulunduğumuz sorunlara zemin hazırlamaları bakımından önem arz etmektedir. Çizmeye çalıştığımız on dokuzuncu yüzyıldaki toplum portresi göstermektedir ki, bu çağ anlamadan bir sonraki çağda karşılaşılacak sorunların çözümleri bir yana, anlaşılabilirliği bile çok zordur. Bu bölümde kısaca değinmeye çalıştığımız dönüşümler –kitleleşme, bireycileşme, narsisizm, tüketim toplumu, pasifizm, toplumsal kaos ve belirsizlik- bugünün toplumunu

---

<sup>104</sup> Aynı eser , ss.255-284

<sup>105</sup> Aynı eser, ss.285-289

<sup>106</sup> Habermas, A.g.e., ss.261-284

<sup>107</sup> Aynı eser, ss.225-292

anlamada bize ıskı tutacaktır. Bu kısımda aktarılan kamusal alan olgusu, bir sonraki kısımda postmodern kamusal alan başlığı altında radikalleşmiş yönleriyle açıklanmaya çalışılacaktır. On dokuzuncu yüzyılın izleyici kamusal kimliğinin bir sonraki yüzyılda neden ve nasıl bir gösterişçi kimliğe dönüştüğü, tüketimin nasıl bir çlgınlık halini alarak şovun bir parçası haline geldiğı ve değerler alanına sırayet ettiğı ile postmodernist söylemlerin eksikli bakış açılarından tüm bu gelişmelerin anlaşılmasının neden mümkün olmadığı ikinci bölümde geniş bir şekilde anlatılacaktır. Ancak, öncesinde postmodernizm olarak adlandırılan dönem ve bu dönemde kamusal alana ilişkin görüşlere değinilecektir.

## **2.POSTMODERNİTE, POSMODERNİZM VE POSTMODERNLEŞME**

Günümüzde bir çok alanda önemli dönüşümlerin yaşandığını göz ardı etmek mümkün değildir. Bugün yaşanan bu gelişmeler, entelektüel dünyada da hareketlilik yaratmış ve yoğun tartışmaların başlamasına neden olmuştur. Bu tartışmaların odağında yer alan konu,içinde bulunduğumuz durumu ve dönemi isimlendirme konusudur. Postmodernist düşünürler, yepyeni bir dönemin başladığı, modernizmden radikal bir kopuşun yaşandığı ve bu durumun yeni kavramsallaştırmaları ve teorileri gerektirdiğini savunurken; onlara karşı çıkan düşünürler ise, bugün yaşadığımız durumun modernizmden bir kopuş oluşturmadığını, bu gelişmelerin sadece modern değerlerin radikalleşmesinden ibaret olduğunu, içinde bulunduğumuz bu dönemin de modernizm içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunlara karşı bazı düşünürlerse, bir kopuş ve süreklilik diyalektiğini analizlerinin odağına yerleştirmektedir. Bu çalışmanın temel hipotezlerinden biri bu yaklaşımlardan ikincisini temel almaktadır. Buna göre bugün içinde bulunduğumuz dönüşümlerin kökeni modern dönemde, özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşanan dönüşümlere dayanmaktadır. Bu anlamda, ‘‘postmodern’’ olarak adlandırılan bu dönem,önemli entelektüel simalardan yola çıkılarak incelenmeye çalışılacaktır.

‘‘Postmodern kültür; ‘her şeyin mübah’ sayıldığı (anything goes) ve herkesin kendi gerçeğinin geçerli olduğu bir özelliğı içermektedir. İnsanlar bugüne kadar bir arada düşünemeyecekleri şeyleri ‘ben yaptım, oldu’ diyerek mübah hale getirmenin ve bunu kendi gerçeğı olarak sunmanın (çoğıu zaman dayatmanın) meşruluğunu artık böyle bir

kültürden almaktadır.”<sup>108</sup> Bu tarz bir perspektif ve düşünce etrafında şekillenen postmodern kültür, insani ilişkilerde, kültürel dünyada, siyasal alanda ve toplumsal yapıda son derece karmaşık bir görünümü ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca, bu bakış açısı, Sarbay’ın da belirttiği gibi, egoizm ve narsisizm gibi yansımalarıyla postmodernizmin demokratik ve çoğulcu olduğu iddialarının da sorgulanmasını gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, bir gösteri toplumu olduğu belirtilen günümüz toplumunda, değerlerin, kurumların ve insani ilişkilerin sahteleştiği vurgulanmaktadır. Gerçekten de her şeyin alabilidiğine oynatıldığı, sahtenin gerçeğine aşkınlaştırıldığı, kültürel ortamın akla gelmedik ölçüde görselleştiği bir zamanda yaşamaktayız. Bugün haber programlar ve siyasal açık oturumlar bile, katılanların kişisel becerilerini ve sevinliliklerini göstermeye çalıştıkları şovlara dönüştürülmektedir.<sup>109</sup>

Postmodernizme içkin olan nielikler ve değerler onu tanımlanmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle ortada bir çok tanım olmasına rağmen, bu süreci nielikli bir şekilde anlatan bir tanım bulmak son derece zor görünmektedir. “Modernite sonrası anlamına gelen postmodernite, modern toplum ve kültürün içine girdiği yeni bir durumu betimlemektedir. Bu yeni durumda teknoloji ve enformasyonun şekli değişmiş, üretimin yerini tüketim, gerçekliğin yerini imaj, bütünün yerini parçalanma almış, büyük anlatılar inkâra yönelmiş, yüksek kültür terk edilmiş ve popüler kültür hakim konum kazanmıştır. Bunun felsefi düzeyde formülasyonu ve meşrulaştırımı postmodernizm; Batı-dışı toplumlara sırayeti ise postmodernleşme’dir.”<sup>110</sup>

Postmodernizm, kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında heterojenliği ve farklılığı özgünleştirici güçler olarak ön plana çıkarmaktadır. Bu çerçevede, parçalanma, belirlenemezlik ve bütün evrensel ‘bütüncül’ söylemlere karşı derin bir güvensizlik, postmodernist düşüncenin temel özellikleridir. Felsefede pragmatizmin yeniden keşfi, Foucault’nun tarihteki süreksizlik ve farklılık konularındaki vurgusu ve ‘basit ya da karmaşık nedensellik’ yerine ‘biçim çeşitliliği gösteren korelasyonları’ ön plana çıkarması, etik, politika ve antropoloji alanlarında ‘öteki’ kavramının geçerliliği konusunda yeniden

<sup>108</sup> Ali Yaşar, Sarbay, *Postmodern Dinsel Anomi*, İslamiyat V, Sayı-4, 2002, s.171

<sup>109</sup> Ahmet, Oktay, *Postmodernist Tahayyüle İtirazlar*, İnkılap Y., İstanbul-2000, ss.13-20

<sup>110</sup> Sarbay, *Postmodernite Sivil Toplum...*,s.5



doğan duyarlılık, postmodernizmin önemli göstergeleridir.<sup>111</sup> Bauman'a göre, 'postmodernite' kaybettiğimizizin farkına varmadıkça, sahip bulunduğumuzun farkına varamadığımız, bir şeyin kaybını ilan etmektedir. Modernite kavramı günümüzde, postmodern söylemin doğuşundan önce sahip bulunduğundan çok farklı bir içeriğe sahiptir. Postmodern söylem, postmodernite kavramının dayandıklarından mahrum bulunan şeylerin tamamından oluşan, kendi modernite kavramını geliştirmektedir.<sup>112</sup>

"Postmoderniteye atfedilen temel özellik kültürlerin, geleneklerin, hayat tarzlarının ve dil oyunlarının çoğulluğudur. Postmodern dünyada çoğul olan şeyler birbirlerinin alt ve üst aşamaları olarak ilerlemeci bir zaman silsilesi içinde düzen aramamaktadır. Postmodern dünyanın problemi üstün kültürün nasıl globalleştirileceği değildir; kültürler arası iletişimin ve karşılıklı anlamının nasıl gerçekleşeceği'dir."<sup>113</sup> J. W. Murphy'ye göre, Postmodernite moderniteden farklılaşmadır ve bu anlamda postmodernizm, modern rasyonalizm, hümanizm, *kartezyenizm* ve meta anlatılara karşı geliştirilmiş bir tepkiler bütünüdür. Postmodernizmin kendisi, egemenler adına konuşmadığı iddiasındadır. Buna göre postmodernite, modernite döneminin ezilmişleri ve dışlanmışları adına konuşmaktadır.<sup>114</sup> Bu bağlamda, postmodernistler farklılığı vurgulamakta, cinsiyet, etnisite, cinsellik gibi tikel kimlikleri, bu kimliklerin çeşitli tikel, ayrı ayrı mücadelelerini ve ezilimliklerini önde tutmaktadır.<sup>115</sup>

S. Lash, postmodernizmin kültürel bir olgu olduğunu belirtmektedir. Ona göre postmodernizm, gerçekten kültürel bir paradigma türüdür. Kültürel paradigmalara, bilimsel paradigmalara gibi evrensel zamanla ilgili biçimlerdir. S. Lash, postmodernizm ve diğer kültürel paradigmaları, değer rejimi olarak adlandırmaktadır.<sup>116</sup> J. Alexander da, benzer şekilde postmodernizmi kültürel kuramlar bütünü olarak görmektedir. Ona göre,

---

<sup>111</sup> Harvey, A.g.e., ss.21-22

<sup>112</sup> Zygmunt, Bauman, "Bir Postmodern Sosyoloji Varmıdır?"; Retorik Hermenotik Ve Sosyal Bilimler İçinde, Der. Ve Çev.: Hüsametin Arslan, Paradigma Y., İstanbul-2002, ss.105-107

<sup>113</sup> Aynı yer, s.114

<sup>114</sup> J. W., Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz*, Çev: Hüsametin Arslan, Paradigma Y., İstanbul-2000, ss.1-7

<sup>115</sup> Ellen Merikins, Wood, "Postmodern Gündem Nedir?"; Marksizm Ve Postmodern Gündem İçinde, Der:Ellen M. Wood- John B. Foster, Çev:Ahmet Fethi, Ütopya Y., Ankara-2001, ss.7-23

<sup>116</sup> Scott, Lash, *Sociology Of Postmodernism*, London And Newyork Routledge, ss.4-5

postmodernizm son dönemlerde üretilen kültür modelleri,bilim ve epistemoloji, sınıf, sosyal hareket, tür ve aile ilişkileri için açıklayıcı bir teori olarak görülebilmektedir. Bu alanların her birinde ve diğerlerinde postmodern teori orijinal yardımlar yapmıştır. <sup>117</sup>

Postmodernizm Kuzey Amerika'da doğan bir şey değildir. Postmodernizmin öncüleri Alman filozofları; özellikle de Nietzsche ve Heidegger'dir. Postmodernistler, Nietzsche ve Heidegger gibi hakikat, akıl ve ahlâki evrensellerin olabildiği konusunda şüpheli bir yaklaşım geliştirmektedir. On dokuzuncu yüzyıl romantiklerine çok benzer biçimde postmodernistler, talimin edicilikten uzak bir bugünle kullanışsız bir geçmiş arasındaki alacakaranlık bir geçiş dünyasında, bilinen toplumsal haritaların artık işe yaramadığı ve yeni haritaların henüz yapılmadığı bir dönemde yaşadıklarını hissetmektedir. <sup>118</sup> Buna göre bugün,postmodernizm modernleeye ait ne varsa yıkmakta,ancak savunduğu değerler ve ilkeler nedeniyle yıkıklarının yerine yenilerini koyma yeteneğinden yoksun bulunmaktadır. Bu nedenle içinde bulunduğumuz toplumsal belirsizliği ortadan kaldırılabilmek adına,postmodern söylemi içinde bir çözüm bulmak zor görünmektedir.

İtalyan düşünür G. Vattimo, felsefi postmodernliğin başlangıcını Nietzsche'ye dayandırmaktadır. Vattimo, Nietzsche'nin ilerleme vasıtasıyla geçmişi aşma nosyonuna nasıl bir alternatif geliştirdiğini ve modernliği nasıl dağıtmaya çalıştığını göstermektedir. Ona göre postmodernlik, modernlik sonrası bir dönemle sınırlanmaz; aksine postmodernlik metafiziğin sona erdiği olup, modernliğin sonu da dahil olma üzere, modernliğin en ileri safhalarını kapsayan tarihin sonunu temsil etmektedir. Nietzsche'nin yıkma düşüncesinin keşfiyle Batı kültüründe postmodernlik tecrübesinin gerçekleşmesi mümkün kılınmıştır. <sup>119</sup>

Postmodernizm bir çok şeye meydan okumaktadır. Postmodernizm, epistemolojik varsayımları reddetmekte, metodolojik uzlaşımları çürütmekte, bilgi iddialarına direnmekte, hakikatin her türlü versiyonunu bulanıklaştırmakta ve politika önerilerini bir kenara

---

<sup>117</sup> Jeffrey, Alexander, *Fin De Siecle Social Theory*. Published By Verso, Newyork And London-1995, ss.23-29

<sup>118</sup>Pauline Marre, Rosenau, *Postmodernizm Ve Toplum Bilimleri*, Ark Y., Çev: Tuncay Birkan, Ankara-1998, ss.34-38

<sup>119</sup> Gianni, Vattimo, *Modernliğin Sonu*, Çev: Şehabettin Yalçın, İz Y., İstanbul-1999, ss.47-49

atmaktadır.<sup>120</sup> Gerçekten de postmodernizm kendini bir çok noktada modern olmayan olarak tanımlamakta ve modernlikle özdeşleşmiş ne varsa, kendi söylemiyle gelişkiye düşerek dışlamaktadır. Bu durum içinde yaşadığımız durumu son derece belirsiz hale getirmektedir. Bugün, tutunacak hiçbir şey bulamadığımız kaygan bir zeminde, bu yeni varoluş ve yaşayış biçimine uyum sağlamaya çalışmaktayız. Modernlik kendi belirsizliğini,geçici bir sıkıntı olarak reddedeilmektedir. Her belirsizlik bunun tedavisini içeren bir reçeteyle tanımlanmaktadır. Belirsizlikten kesinliğe, müphemlikten saydamlığa geçiş, sadece bir vakit, bir kararlılık, kaynak ve bilgi meselesi olarak görülmektedir. Halbuki,belirsizliğin kökünün asla kazanamayacağı yönündeki postmodernist bilinçle yaşanmak ise, tamamen farklı bir meseledir. Burada olumsuzluktan kaçmak, kaçmak istenen durumun kendisi kadar olumsaldır.<sup>121</sup>

Postmodernistler, bugünün geçmişten,modernin modern öncesinden üstün olduğu düşüncesini eleştirmektedir. Postmodern kişi hatırlanmakta, anmakta ve yeni olanın özel bir değeri olduğu yönündeki modern ilkeyi kabul etmemektedir. Postmodernistler, düz çizgisel, evrimsel yada amaçlı değil, anarşik, bağlantısız ve hırsız bir zaman görüşü geliştirmeye çalışmakta,modern zaman anlayışının baskıcı olduğunu, insan faaliyetlerini ölçüp denetlediğini söylemektedir.<sup>122</sup> Postmodernistler Nietzsche'nin etkisiyle ilerlemeci tarih anlayışını eleştirmekte, tarihin döngüsel bir karakteri olduğunu vurgulamakta ve eski ile yeni arasındaki alt üst ilişkisini reddetmektedir. Postmodernizm Baudelaire'in modernite anlayışının yarıasını oluşturan,gelip geçicilik, parçalanma süreksizlik ve kargaşayı bütünüyle benimsemekte, ancak bu gerçekliği özgül bir biçimde karşılamaktadır. Ne onu aşmaya ne ona karşı durmaya, hatta ne de onun içinde bulunabilecek sonsuz ve değişmez unsurları tanımlamaya çalışmaktadır.<sup>123</sup>

Her şeyi bir metin olarak yorumlayan postmodernistler anlamı keşfetmekense, yerine oturmaya çalışmakta, yargı bildirmekten kaçınmakta, daha sofistike olanları hiçbir şeyi savunmamakta ve reddetmemektedir. Onlar gözlemlerini değil okumalarını, bulgularını

---

<sup>120</sup> Rosenau, A.g.e., ss.21

<sup>121</sup> Bauman, **Modernlik Ve Müphemlik**, ss.297-304

<sup>122</sup> Rosenau, A.g.e., ss.120-121

<sup>123</sup> Harvey, A.g.c., ss.56-60

değil yorumlarını sunmaktadır. Postmodernistler bize belirlenimciliği değil, belirlenemezliği, birliği değil, çeşitliliği, sentezi değil, farklılığı, basitleştirmeyi değil, karmaşıklştırmayı sunduklarını iddia etmektedir.<sup>124</sup> Ancak, bu özellikleri onları zaman zaman paradoksal durumlara sokmaktadır. Bu özelliklerin bugün bizi getirdiği yer hiçte iç açıcı değildir. Sarıbay'a göre, postmodernizmin kendisini, 'çoğulculuk' ve 'farklılığa saygı' gibi çok moda söylemlerle hoş göstermeye çalışarak, bizi sürüklediği yer eklektizmin göklere çıkarılması, kısırlığın gözden kaçırılması, 'ne olursa olsun uyur' ilkesinin genelleştirilmesidir. Ona göre postmodernite, ilk ve her şeyden önce kültürel hegemonya çağını ifade etmektedir. Bu aynı zamanda toplumsal çatışmaların yerini kültür savaşlarının aldığı anlamına gelmektedir.<sup>125</sup>

Daniel Bell postmodernizmi, yaratıcı ve isyankar içgüdülerin 'kültürel kitle' tarafından kurumsallaştırılması yoluyla, modernizmin tüketilmesi olarak tanımlamaktadır. Özellikle de 1960'lardan itibaren aydınların kültürel otoritesinin zayıflaması ve bunun yerini 'pop art'ın, popüler kültürün, gelip geçici modanın, kitle zevkinin alması, kapitalist tüketimciliğin ve hedonizmin işareti olarak görülmektedir. Tüketimcilik kültürünün teşviki bağlamında önem arz eden televizyonun yaygınlaşması bu süreci hızlandırmıştır.<sup>126</sup> Günümüzde ürünlerin kullanım değerinin yanında onlara yüklenen imajlar tüketime yön vermektedir. Bunun yanında imjelerin kendisi de meta haline gelmiş, imajlar bir çok başka alana da sirayet etmiş ve politika bugün neredeyse bütünüyle medyatikleşmiştir. İmaj artık pazar yerinde kimlik yaratmanın aracı olarak kullanılmaktadır.<sup>127</sup>

Postmodernistler, modern bilgi anlayışını da radikal şekilde değiştirmeye çalışmaktadır. Z. Bauman'a göre, bilgi denilen şeyden iki şekilde kuşku edilebilir: Eldeki bilginin inandırıcı ve kabul edilmiş bir anlatı sunmadığı olaylarla, bilgili insanların kabul edeceği bir anlatıya sığmayacak olayların varlığına işaret edilebilir; ya da bilginin bulunduğu anlatının, olanlar hakkında anlatılabilecek en iyi anlatı olmadığını söyleyebilir. Birinci tür kuşku modern, ikinci tür kuşku ise postmodern'dir. Postmodern kuşku, bu yolla bilimin

<sup>124</sup> Aynı eser, ss.25-29

<sup>125</sup> Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum...*, Ss.16-23

<sup>126</sup> Harvey, A.g.e., ss.77-80

<sup>127</sup> Aynı eser, ss.320-326

otoritesini sarsmayı amaçlamaktadır.<sup>128</sup> Lyotard, modern bilginin üç koşulu olduğundan bahsetmektedir: Temelci iddiaları meşrulaştırmak üzere meta anlatılara başvurulması; meşrulaştırmanın kaçınılmaz doğal sonucu olarak gayri meşruluk ve dışlama; homojen epistemolojik ve ahlaki reçetelere duyulan arzu. Postmodern bilgi bunun tersine,meta anlatılara ve temelcilığe karşı çıkmakta; meşrulaştırma temalarından sakınmakta; heterojenlikten, çoğulluktan, sürekli yenilikten ve katılımcıların üzerinde anlaşmaları kural koyma mekanizmalarından ve mikro politikadan yana çıkmaktadır.<sup>129</sup>

Postmodernistler modern teoriyi reddetmekte, bir çok teorinin olduğu ve hiçbirinin diğerinden daha üstün olduğunu iddia edemeyeceğini belirtmekte ve modern teorinin iddia ettiği gibi, epistemolojik bir gerçeklik olmadığını söylemektedir. Onlara göre teori gizlemekte, çarpıtmakta ve bulanıklaştırmaktadır. Teori, yabancılaşmış, uygunsuz ve ahenksiz bir şeydir; rakip güçleri dışlamak,düzenlenmek ve denetlemek anlamına gelmektedir.<sup>130</sup> ‘‘Bauman,modern sosyal bilimlerin, zorunluluğu anlattıklarını sanarak anlattıklarını düşünerek gelenekle sınırlı yorumu; saydamlığı anlattıklarını sanarak karar verilemezliği; dünyanın kesinliğini anlattıklarını sanarak insani durumun geçiciliğini ve doğa düzenini anlattıklarını sanarak insan tasarrımının müphemliğini açıkladıklarını’’ savunmaktadır.<sup>131</sup>

Buraya kadar postmoderniteye ilişkin genel bir sunum yapılmaya çalışılmıştır. Ancak postmodernizmi ve ona ilişkin tartışmaları daha iyi anlamak açısından, postmodern söylem içindeki bir takım önemli simalara değinmek yerinde olacaktır. A. Touraine’e göre,modernliğe yönelik hemen hemen tüm eleştirel düşüncelerin zaafı, merkezi bir iktidarın, yani devletin ve ya egemen sınıfın iktidarının her şeye kadir olmasını varsaymalarından ileri gelmektedir. Foucault’ya göre ise, modern liberal toplumda iktidar her yerde ve hiçbir yerdedir ve toplumsal örgütlenme iktidarın kullanımını tarafından yönetilmektedir. İktidar normalleştiğinde, bu mekanizmayı istikrarlı bir biçimde ortaya

---

<sup>128</sup> Bauman, *Modernlik Ve Müphemlik*, ss.304-311

<sup>129</sup> Best-Kellner, A.g.e., ss.203

<sup>130</sup> Rosenau, *Age*, ss.139-141

<sup>131</sup> Bauman, *Modernlik Ve Müphemlik*, ss.296

çıkaran toplumun bütünüdür. Foucault, bireyin iktidarın özgül bir teknolojisi olan 'disiplin' tarafından üretilmiş bir gerçeklik olduğunu söylemektedir.<sup>132</sup> Foucault'ya göre, iktidar ne bir tözdür ne de kökeni uzun uzadıya araştırılması gereken bir şeydir. İktidar yalnızca bireyler arasındaki bir ilişkidir. İktidarın karakteristiği bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok belirleyebilmesidir. İnsanların insanlar tarafından yönetilmesi belli bir rasyonalite tarzını gerektirmektedir. Foucault, direnilmesi gerekenin iktidarın kendisi değil, bu rasyonalite tarzı olduğunu belirtmektedir.<sup>133</sup>

Foucault, iktidar ilişkilerini anlamak için direniş odaklarını araştırmanın gerektigiğine inanmaktadır. Foucault'ya göre, direniş iktidara karşı değil, bir iktidar biçimine karşıdır. Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğini belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yarasını dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eden, bireyi özne yapan iktidar biçimidir.<sup>134</sup> Foucault, toplumları yöneten iki stratejiyi belirtmektedir: "Halka yönelen bir makro strateji ve bireylere yönelen bir mikro strateji. "Foucault'ya göre, 'birey olma' sürecini düzenlemek için 'disiplin' denen modern bir teknik, uysal bedenlerin oluşumunda yaygın olarak uygulanmıştır. Disiplin, amacına ulaşmak için, bireyleşme süreciyle birleşmiş toplumsal sınır fikrini kullanmaktadır.<sup>135</sup>

Foucault'nun modernlik ve hümanizm eleştirisiyle birlikte "insanın ölümünü ilan edişi" ve toplum, bilgi, söylem ve iktidar üzerine yeni perspektifler geliştirmesi, onu postmodern düşüncenin zengin bir kaynağı haline getirmiştir. Foucault, modern iktidar ve bilgi biçimleri arasındaki ortak bir yüzeyin, yeni tahakküm biçimlerinin yaratılmasına hizmet ettiğini savunarak, akıl, özgülleşme ve ilerlemenin eşitlenmesini reddeden bir Aydınlanma karşıtı geleneğe yaslanmıştır.<sup>136</sup> Foucault, Aydınlanma'nın tarihsel ilerleme inancını bir köşeye fırlatan Nietzscheci bir konunun izinden gitmekte, ancak, ironik bir şekilde modern çağın bir ilerleme olduğunu düşünmektedir. Bilgi ve söylemin sistematik

<sup>132</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, ss.186-194

<sup>133</sup> Michel, Foucault, *Özne Ve İktidar*, Çev:Osman Akınhay, Ayırtını Y., İstanbul-2000, ss.55-57

<sup>134</sup> Aynı eser, ss.61-68

<sup>135</sup> Orhan, Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, Alfa Y., Bursa-2003, ss.164-173

<sup>136</sup> Best-Kellner, A.g.e., ss.52-55

inşasını, toplumsal pratiklerle üst üste di sistemleri olarak kavramaktadır. Postmodern teori genel olarak aklın ve özgürlüğün modern eşitletini reddetmekte, modern rasyonellik biçimlerini baskıcı ve indirgeyici oldukları gerekçesiyle sorunsallaştırmaktadır.<sup>137</sup> Foucault, iktidar analizinde postmodern yönler olmasına, modernizmin rasyonellik anlayışına eleştirel yaklaşmasına, Aydınlanmanın temel bazı değerlerini eleştirmesine rağmen, onun mirasının anahtar konularını sahiplenmektedir.

Foucault'dan farklı olarak, Deleuze ve Guattari'nin kapitalist ekonominin dinamiklerinin üzerine çalışmaları, bilgi ve rasyonelliğin eleştirisinden ziyade kapitalist toplum eleştirisidir; dolayısıyla onların analizi geleneksel Marksist kategorilere daha çok yaslanmaktadır. Deleuze ve Guattari makro yapılarının analizine dair ayrıntılı bir eleştiri geliştirmektedir.<sup>138</sup> Deleuze'un erken döneminde özcü olmayan, temsili olmayan, çoğulcu, anti-hümanist ve kararlı anti diyalektik karaktere sahip bir postmodern epistemoloji inşa etmesinde Nietzsche'nin düşüncesi vazgeçilmez bir rol oynamıştır. Nietzsche'nin tüm varlık kategorilerine karşı giriştiği saldırı, sürekli akış, dönüşüm, oluş ve dinami dünya görüşü, Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramı ve Batı felsefesine yönelik eleştirilerinde etkili olmuştur. Onların ortaya attığı 'sizo analiz' modern ikili karşıtlıkları yapı bozuma uğratan, modern özne teorilerinden, temsili düşünce tarzlarından ve totalleştirici pratiklerden kopan postmodern bir teori olarak görülmektedir.<sup>139</sup>

Postmodern dünyanın en önemli simalarından biri de Baudrillard'dır. Baudrillard'a göre, postmodern toplum, modern endüstri toplumunun ötesinde bir tüketim toplumdur ve yeni tüketim biçimi faktörler aracılığıyla yayılmaktadır. Tüketim toplumunun düzeni önceden belirlenmiş tüketim biçimleri tarafından koşullandırılmış yapay bir düzen ve sahle bir gerçeklik tarafından kurulmaktadır. Tüketim toplumu medyalar tarafından kendisine bir gösteri biçiminde sunulan bilgiyi de tüm anlamıyla birlikte tüketen kitlelerden oluşmaktadır.<sup>140</sup> Baudrillard, kitlenin sürekli mesaj bombardımanına tutulmaktan, sürekli olarak satın almaya, tüketmeye, çalışmaya, oy kullanmaya, bir kanat beslemeye ya da

<sup>137</sup> Aynı eser, ss.56-60

<sup>138</sup> Aynı eser, ss.102-104

<sup>139</sup> Aynı eser, ss.106-113

<sup>140</sup> Harvey, A.g.e., ss.65-68

toplumsal hayata katılmaya kısıtlanmaktan bezdiğini ve hiç beslediğini savunmaktadır. Bunun sonucunda kayıtsız kitleler sessiz bir yığın haline gelmektedir.<sup>141</sup>

Baudrillard'a göre, simülasyonlar toplumunda modeller ya da kodlar tecrübe yapılandırılmakta ve model ile gerçek arasındaki ayrım aşınmaktadır. *Hiper-gerçeklik*, gerçek ve gerçek olmayan arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına işaret etmektedir. Bir model uyarınca oluşturulan gerçek, gerçekten daha gerçek hale gelmektedir. *Hiper-gerçekliğin* ilerlemesiyle birlikte simülasyonlar bizzat gerçekliği oluşturmaya başlamaktadır. Postmodern medya ortamında enformasyon ve eğlence, imaj ve politika arasındaki sınır infliak edip içe göçmektedir.<sup>142</sup> Baudrillard'a göre, günümüz postmodern toplumunda salt bir gerçeklik düzeyinden söz edebilmek ne kadar zorsa, illüzyondan bahsetmekte o kadar zordur. Illüzyondan bahsetmek imkansızdır, çünkü ortada gerçek diye bir şey kalmamıştır. Baudrillard, bundan böyle gerçeğin üretildiği sürecin yalıtılabilsinin imkansızlaştığı gibi, gerçeği kanıtlayabilmemin de imkansızlaştığını belirtmektedir. *Hiper-gerçeklik ve simülasyon*, insanı her türlü ilke ve amaçtan caydırabileceği gibi, caydırıcılığı uzun süre kullanmış olan iktidara karşı da kullanabilmektedir.<sup>143</sup>

Baudrillard, bir postmodern simülasyon çağında, toplum teorisinin klasik göndergelerinin ortadan kalktığı bir modeller, kodlar, enformasyon ve medya tarafından belirlenme çağında Foucault'nun teorisinin eskimiş olmasından ötürü onu unuttuğumu önermektedir. Ona göre Foucault, iktidarın çoğul ve karmaşık olduğunu görmüş ancak tamamen soyut hale geldiğini ve artık hiçbir kurumda temsil edilemeyeceğini görememiştir. Baudrillard'a göre, postmodern dünya anlamdan yoksundur; teorilerin herhangi bir güvenli limana demir atmak için boşlukta aktığı bir nihilizm evrenidir.<sup>144</sup> Baudrillard'ın postmodern teorisinin büyük bir kısmı, üretimin, gerçeğin, toplumsalın, tarihin ve modernliğin diğer önemli görünüşlerinin sona erişinin ya da gözden kayboluşunun kavramsallaştırmasını içermektedir. Baudrillard, ilerde hiçbir tayin edici

---

<sup>141</sup> Jean, Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, Çev: Oğuz Adanur, Doğu Batı Y., İstanbul-2003, ss.25-32

<sup>142</sup> Best-Kellner, A.g.e., ss.147-152

<sup>143</sup> Jean, Baudrillard, *Simülasyonlar Ve Simülasyon*, Çev: Oğuz Adanur, Doğu Batı Y., İstanbul-2003, ss.43-55

<sup>144</sup> Best-Kellner, A.g.e., ss.152-160



olayın karşınıza çıkmayacağı geleceksiz bir gelecekle yüz yüze olduğumuzu belirlemektedir.<sup>145</sup>

Best ve Kellner'a göre, Baudrillard'ın üzerinde durduğu konular oldukça yüzeyseldir ve dağınık genellemeler, aşırı soyutlamalar, göstergelimsel idealizm ve sık sık tekrarlanan söyle banalliklerle karakterize olmaktadır: "Biz simülasyonların, entropinin, fraktal öznelerin, kayıtsızlığın, *transvestizmin* bir *orji* sonrası durumundayız."<sup>146</sup> Baudrillard bir simülasyonlar ve *hiper* gerçeklik çağında gerçeğin artık var olmadığını iddia ettiği, şeylerin bugünkü gerçek durumlarına başvurarak,kendi kendisiyle gelişmektedir. Best ve Kellner, Baudrillard'ın yüzeyselliğinin ve bayağılığının çağdaş kültürün yüzeyselliğini ve bayağılığını artırdığını belirtmektedir. Baudrillard, teorisini tam da yadsıdığı şeyin üzerine kurmaktadır: Tarih ve toplumsal gerçeklik.<sup>147</sup>

Bir diğer önemli postmodern sima olan J. F. Lyotard'ın tabiriyle 'büyük anlatılar'ın çöküşü, bir çok gözlemci tarafından 'her şey mübah' durumuna, evrensel başboşluğa, dolayısıyla da nihayet, ahlâki ve toplumsal düzenlerin yıkılmasına davetie çıkaran bir şey olarak korkuyla izlenmektedir. Dışlama gücü zayıf olan postmodernlikte, kesin bir kopuş ve farklılaşma bulunmamaktadır. Sınırlara sınır koyan postmodernliğin, kendi ayırt edici özelliği olan farklılığa modernliği de dahil etmesi gerekmektedir.<sup>148</sup> Bu anlamda, postmodernliğin kendi kimliğini ve temel değerlerini inkâr etmeden modernliği dışlaması mümkün değildir. Foucault ve Lyotard gibi yazarlar,her şeyin birbirine bağlanmasını ya da temsil edilmesini sağlayacak bir üst anlatı fikrini bütünüyle reddetmektedir. Onlara göre evrensel ve ebedi hakikatlerin var olduğunu farz etmek bile bunlar dile getirilemez. Lyotard'a göre, toplumsal bağlar dilseldir, ama tek bir iplikten değil, belirsiz sayıda dil oyunundan dokunmuştur.<sup>149</sup>

Lyotard, her şeyden önce bütünselleştirici ve evrenselleştirici teorilere ve metotlara saldırtırken tüm teorik düzlemlerde ve söylemlerde farklılık ve çoğulğun en önemli

---

<sup>145</sup> Aynı eser, ss.165-171

<sup>146</sup> Aynı eser, ss.171-173

<sup>147</sup> Aynı eser, ss.173-175

<sup>148</sup> Bauman, *Modernlik Ve Müphemlik*, ss.322-328

<sup>149</sup> Harvey, A.g.e., ss.60-65

savunucusu olarak öne çıkmaktadır. Söylemlerin heterojenliğini vurgulayan Lyotard, teorik, pratik, estetik yargı gibi bölgelerin özerk olduklarını kendilerine özgü kuralları ve ölçütleri olduğunu savunmaktadır.<sup>150</sup> Lyotard, Batı felsefesinin bir dizi iki kutuplu karşılık etrafında örgütlendiğini belirtmekte ve bu karşılıkların bir yakasında yer alanları savunmaya girişmektedir. Lyotard, imgeleri, biçimleri ve betileri hem rasyonalist hem de metinselci söylem teorilerinden gördükleri eleştiriden, bedelini ödeyerek kurtarmaya çalışmaktadır.<sup>151</sup>

Lyotard'a göre, belirliliğin artışıyla belirsizliğin azaldığı doğru değildir, belirsizlikte aynı ölçüde artmaktadır. Sürekli farklılaşabilen bir işlev, bir bilgi paradigması ve ön açıklama olarak önceliğini kaybetmemektedir. Postmodern bilim kendisini karar verilemezler, açık denetimin sınırları, eksik enformasyon tarafından karakterize edilen çatışmalar, pragmatik paradokslarla ilgili kılarak, kendi evrimini süreksiz, yenilenemez ve paradoksal olarak kurumsallaştırmakta ve bilgi kelimesinin anlamını değiştirmekte, bilineni değil, bilinmeyeni üretmektedir.<sup>152</sup> Lyotard, teorilerin gizli anlatılar olduğunu ve kendimizi kapırmamamız gerektiğini savunmakta, Batı rasyonalizmi ve araçsallığının tahakkümünü altındaki perspektiflerin yerine geçecek bir postmodern epistemoloji geliştirmeye çalışmaktadır.<sup>153</sup>

Best ve Kellner'a göre, Lyotard bütünselleştirici, evrensel ve indirgemeci teorilere karşı çıkmakta, ancak, kendisi modernlikten dramatik bir kopuşun gerçekleştiğini varsayan bir postmodern durum anlayışı geliştirmekte sakınca görmemektedir. Bunun yanında Lyotard, bir yandan dil oyunlarının çoğulluğuna çağrı yaparken, öte yandan öte yandan büyük anlatıları bu oyundan dışlamaktadır. Best ve Kellner, Lyotard'ın kendi epistemolojisiyle tutarlı olsaydı 'post' oyununa hiç dahil olmayacağını söylemektedir;çünkü 'post' terminolojisi insanı bir ana anlatıya, totalleştirici bütünselleştirmeye ve tarihsel ardışık düşünmeyi barındıran bir söylem içine sokmaktadır. Son olarak denilebilir ki, Lyotard'ın teorisi tüm postmodern teorilerde görülen bir

---

<sup>150</sup> Best-Kellner, A.g.e., ss.180-182

<sup>151</sup> Ayn eser, ss.185-187

<sup>152</sup> J. F., Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Y., Ankara-2000, ss.117-128

<sup>153</sup> Best-Kellner, A.g.e., ss.201-202

eksiklikten muzdaripdir: Toplum teorisinin ve kapsamlı bir toplum analizinin eksikliği.<sup>154</sup>

Touraine, günümüzde yaşanan durumu postmodern yerine, bölünmüş modernlik olarak nitelermeyi daha uygun bulmaktadır. Çünkü ona göre modernizmin aktıclılaşımaya indirgenmesinin eleştirisinin doğuracağı sonuç, karşı modern ya da postmodern olmamalıdır. Söz konusu olan tersine, modernliğin yıldızı parlayan akılcılık tarafından unutulmuş ya da karşı çıkmış bir yönünün yeniden keşfidir. Hepimiz aynı dünyaya aldız ama o dünya kırılmış, parçalanmış bir dünyadır. Touraine, yeniden modernlikten söz edebilmek için bu parçaları yapıştıracak bir ilke arar ve bulur: Özne.<sup>155</sup> Bu çerçevede, Touraine, içinde bulunduğumuz durumu kurum dışlaşma ve toplum dışlaşma ile karakterize etmektedir. Birincisi olan kurum dışlaşma, yasal düzeneklerin derleyip korunduğu normların ortadan kalkışını, ikincisi olan toplum dışlaşma ise, yaşam dünyasının oluşmasında etkin olan toplumsal rol, norm ve değerlerin ortadan kalkışını tanımlamaktadır. Touraine, bu ikisinin oluşturduğu modern dışlaşmanın aslında modernliğin tersinden başka bir şey olmadığını belirtmektedir.<sup>156</sup>

Bugün yaşanan tartışmalarda en çok üstünde durulan soru şudur: Postmodern gerçekten terimin içerdiği gibi bir sonraya mı işaret etmektedir? Tinin diyalektikğine, ilerleme düşüncesine, özne felsefesine, liberalizmin üniter ve rasyonel bireyine saldırılar kendilerini ancak saldırdıkları şeyle ilişkili olarak tanımlayabiliyor, bununla kalmayıp geleceğe ilişkin bir tasvir vermekten kaçınıyorsa ve kimi durumlarda bunu yapmakta zorlanıyorsa, terimin içerdiği sonra konusunda temkinli olmak gerekmektedir. Modern ve postmodern arasında köklü bir kopuş olduğunu ima etmek her şeyden önce tarihe bir bütünlük atfetmek ve bizim tarih içindeki yerimizi kesin olarak tanımlayabileceğimiz anlamına gelmektedir.<sup>157</sup> Böyle bir durum ise postmodern söylemin reddettiği ilerlemeci bir tarih anlayışını gerektirdiği gibi, böyle bir toplumsal geçiş bir meta anlatıya ihtiyaç duymaktadır. Postmoderniteye bu şekilde bir anlam atfetmek onu en çok eleştirdiği modern

<sup>154</sup> Aynı eser, ss.210-215

<sup>155</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, ss.242-248

<sup>156</sup> Touraine, *Birlikte Yaşayabileceğimiz*, ss.55-71

<sup>157</sup> Mehmet, Küçük, ‘‘Postmodernin Modern Karakteri Ya Da Dönemleşirmenin İronisi’’, *Modernite Versus Postmodernite İçinde*, Der.:Melme Küçük, Vadi Y., Ankara-2000, ss.23-24

nosyonlarla kaynaştırmak anlamına geldiğinden kavramın barındırdığı ‘sonra’ gerçekten belirsiz bir anlama sahip olmaktadır.

A. Giddens’a göre, ‘‘postmodern’’ modernitenin sonuçlarının radikalleşmesini ifade eden ve ‘‘yüksek modernlik’’ olarak adlandırabileceğimiz bir durum veya dönemdir. Giddens, modernliğin kurumlarından uzaklaşp yeni ve farklı bir toplumsal düzene doğru yöneliş olarak postmodernizmin esasen varolmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre postmodernizm bir ‘‘farkında oluş’’tur: Bir de değişimlerin gerçekleştiğini keşfetmek. Giddens şunu savunmaktadır: ‘‘Çoğunlukla postmodern olarak nitelenen olguların çoğu gerçekte varlık ve yokluğun tarihsel yönden yeni sayılabilecek yollarla birbirine karıştığı bir dünyada yaşama deneyimiyle ilgilidir’’.<sup>158</sup> Giddens’a göre, modernliğin ötesinde oluşmakta olan bir düzenin ana hatlarını algılayabiliriz. Bu düzen ‘postmodern’dir; ama şu anda bir çokları tarafından anlatılandan çok farklıdır. Postmodernlikten modernliğin yerine geçiyormuş gibi söz etmek, şimdi olanaksız olduğu iddia edilen o tek şeyi yardıma çağırarak gibidir: Tarihe bir bütünlük vermek ve onun içindeki yerimizi kesin olarak belirlemek. Giddens’a göre, bugün söz konusu olan durumu modernliği alt etmektен çok onun kendisini anlamaya başlaması gibi görmek daha anlamlıdır. Yaşanan gelişmeler bizi modernliğin ötesine götürmekten çok onun düşününselliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.<sup>159</sup>

Postmodernizm Giddens’a göre, şunları ifade etmektedir: ‘‘Hiçbir şeyin tam bir kesinlikle bilinmeyeceğini keşfetmiş durumdayız, çünkü epistemolojinin önceki tüm temellerinin güvenilir olmadığı ortaya çıkmıştır; tarihte *teleolojiye* yer yoktur, dolayısıyla ilerlemenin hiçbir versiyonu kabul edilemez; ekolojik kaygıların ve yeni toplumsal hareketlerin etkisiyle yeni bir siyasal ve toplumsal gündem ortaya çıkmıştır’’.<sup>160</sup> Touraine de Giddens’a benzer biçimde bugün yaşadığımız olayların modernlikten kesin bir kopuş içermediğini düşünmektedir. Touraine’e göre, bugün nasıl ki ilerleme ve gelişme hayallerinin alt üst ettiği büyük dengelere geri dönülmüyorsa, modernlikten postmodernliğe de geçilmemektedir. Birmekte olan iki yüzyılı tanımlamaya çalıştığımızda, bu dönem bir

---

<sup>158</sup>Giddens, Zikreden: Sarıbay, **Postmodernite Sivil Toplum...**,Ss.14-15

<sup>159</sup>Giddens, A.g.e.,Ss.49-52

<sup>160</sup> Aynı eser, ss.48-49

sınırlı modernlik dönemi olarak değerlendirilmelidir. Touraine, on dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren modernlik fikrini, onun modernleşme olarak kavramsallaştırdığı şey tarafından, ekonomik olmayan ve modern olmayan kaynakların seferber edilmesi tarafından örtüldüğünü belirtmektedir.<sup>161</sup>

Z. Bauman, tarihte hiçbir şeyin tamamen bitmediğinden ve hiçbir projenin tamamlanamayacağından bahsetmektedir. Ona göre modernlik hala bizimle beraber ve gerçekleştirilemeyen umutların ve kendi kendilerini yeniden üreten kurumlarda kemikleşen çıkarların baskısı olarak yaşamaktadır. Modernlik yolcuları kendilerini şimdi buldukları noktaya getiren geminin tasarrımındaki ciddi hataların farkına varmaktadır. Postmodernlik, kendi kendisine, durumuna ve geçmişte yaptıklarına daha derinlemesine, dikkatle ve sağduyuyla bakan ve değişme gereksinimi hissedен modernlikten başka bir şey değildir.<sup>162</sup> David Harvey de modernizmin uzun tarihiyle Postmodernizm arasında, farklılıktan çok süreklilik olduğunu vurgulamaktadır. Harvey, postmodernizmi modernizmin bağrında özgül bir kriz olarak görmenin daha anlamlı olduğunu yazmaktadır. Ona göre postmodernizm, öteklinin anlaşılamayacağı üzerindeki ısrarıyla, çalışma üzerinde değil, metin üzerinde yoğunlaşmasıyla, yapı bozumu yönünde nihilizme varan eğilimiyle, estetiği etiğe tercih etmesiyle aşırıya kaçmaktadır. Piyasayla uyuşma arayan kanadıysa postmodernizmi yeni muhafazakârlığın kanalına aktırmaktadır.<sup>163</sup>

Habermas ise, postmodern teoriyi modernliği terk etmeyle eleştirir. Derrida'nın metafizik ve dil felsefesi eleştirisinin musevi mesihçiliğiyle ve irrasyonalizmle flört ettiğini iddia eder. Dahası Habermas, Derrida'yı felsefenin özerkliğini kaybetmesine ve retorik ile edebiyat içerisinde çözülişip dağılmasına yol açacak şekilde felsefeyi edebiyata dönüştürmekle suçlar. Habermas, Foucault'nun öznellik ve modernliğin kurullarına yönelik eleştirisini takdir eder, ancak Foucault'nun modern kurulları eleştirmek için temel alacağı bir konumu olmadığını ve o nedenle etik ve politika için gerekli bir temelden yoksun olduğuna inanır.<sup>164</sup> Şeyla Benhabib de Habermas gibi modernliğin tamamlanmamış bir

---

<sup>161</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* ss.401-404

<sup>162</sup> Bauman, *Modernlik Ve Müphemlik*, ss.345-348

<sup>163</sup> Harvey, *Ag..e.*, ss.137-138

<sup>164</sup> Best - Kellner, *Ag.e.*, ss.293-295

proje olarak görür ve onun bazı değerlerinin muhafaza edilmesi gerektiğini düşünür. Bu değerler: Her kişinin insan türünün üyesi olması sıfatıyla evrensel saygı görmeye layık olduğunu bildiren ideallere bağlı ahlaki ve politik evrensellik; bireyin ahlaki özerkliği; ekonomik ve toplumsal adalet ve eşitlik; demokratik katılım ve adalet ilkeleriyle bağdaştırılabilir en kapsamlı sivil, politik özgürlükler ve insanlar arasında dayanışmacı birliklerin oluşturulmasıdır.<sup>165</sup>

Habermas'ın postmodernizm ve postmodern teorisyenlere ilişkin eleştirileri kimi noktalarda yerinde olasına karşın, bu çalışmanın temel aldığı yaklaşım Giddens'in yaklaşımına daha yakın bulunmaktadır. Postmodernizm, on dokuzuncu yüzyıl içinde ortaya çıkmış toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşümlerin radikalleşmesidir. On dokuzuncu yüzyılda modernizmin kitlelerle kucaklaşmaya başlaması bir sonraki yüzyılda yaşamakta olduğumuz sonuçları doğurmuştur. Bu konu ikinci bölümde daha derinlemesine ele alınacaktır. Aşlında çalışma boyunca söylenmeye çalışılanı şu cümleler çok iyi özetlemektedir:

“Yirminci yüzyılın düşünsel bir muhasebesi on dokuzuncu yüzyılın tinsel manzarası göz önüne alınmadan tam yapılamaz. Böyle bir muhasebede ilk elde, iki yüzyıl arasında postmodernizmin simgelediği bir kopukluğun değil, sürekliliğin olduğu vurgulanmalıdır. Postmodernizm, daha çok modernizm karşısı, son tahlilde Aydınlanma karşısı bir düşünce ve tavır ifadesi olarak sunulmuştur. Eğer postmodernizm, on dokuzuncu yüzyıldan kopuk, sadece yirminci yüzyılda ortaya çıkmış bir olgu olarak ele alırsa, bu sunuşa itiraz etmek belki zorlaşır. Fakat, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki toplumsal, kültürel ve düşünsel durumlara bağlantısı düşünülendiğinde postmodernizm o durumların radikalleşmesi olarak net bir görünüm kazanır.”<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Benhabib, A.g.e., ss.117

<sup>166</sup> Ali Yaşar, Sarıbay, *Fin De Siecle 2000*, Bilgi Ve Düşünce Dergisi, Sayı: Ekim-2002, s.20

### 3.POSTMODERNİZM VE PARÇALANMIŞ KAMUSAL ALAN

Günümüzün parçalanmış, karmaşık, belirsizliklerle dolu olan ve 'anonimin kurumsallaştığı' toplumsal yapısında kamusal alana ve önceki dönemlerde ona atfedilen değerlere olan inanç zayıflamış durumdadır. Akademik ve entelektüel dünyada kamusal alan teorisi üzerine çalışan düşünürlerin neredeyse tamamı kamusal alanın bir gerileme içinde olduğuna işaret etmektedir. Bu gerileme ve/veya çöküşün nedeni olarak ta bugünün dünyasında içinde bulunduğumuz toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik durumlar gösterilmektedir. Ancak burada kamusal alanda bugün görülen bu dönüşümlerin nedenini tek bir nedene bağlamak veya yakın geçmişte aramak eksik bir analiz neden olacaktır. Bugün yaşanan bir çok dönüşüm gibi,kamusal alanda yaşanan bu dönüşümün de kökeninin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişen toplumsal, kültürel ve siyasal gelişmelerde aranması gerekmektedir.

R. Sennet, günümüz toplumunu resmetmek için üç önemli unsura dikkat çekmektedir.Buna göre günümüzde etkin olan görüş, kişiler arasındaki ahlâki bir değer olduğudur. Yine günümüzün en önemli özelliklerinden biri,başkalarıyla yakınlaşmanın samimi deneyimlerle bireysel kişiliğin geliştirilmesidir. Günümüzün miti ise,toplumdaki kötülüklerin tümünün kişi dışılığa, yabancılaşmaya ve soğukluğa ilişkin kötülükler olarak anlaşılacağıdır. Bu üçünün toplamı daha önce,on dokuzuncu yüzyıldaki dönüşümlerin zemin hazırladığı belirtilen mahremiyet ideolojisidir. Sennet'a göre, bu ideoloji politik kategorileri psikolojik kategorilere dönüştürmektedir. Mahremiyet ideolojisi tanrısız bir toplumun maneviyatını tanımlamaktadır. Bu ideoloji toplumunda yerleştiğçe insanlar toplumsal yaşamdan kaçarak özel yaşam alanında bir düzen ilkesi aramaya başlamıştır.<sup>167</sup>

Sennet, kamusal yaşamın on dokuzuncu yüzyıldaki bunalımının bu hastalıklı fikirleri doğurduğunu belirtmektedir. On dokuzuncu yüzyıl kamusal kültürünün Aydınlanma devri kamusal kültürüyle ilişkili olması gibi, bugün içinde bulunduğumuz kamusalılığa inançsızlık ta on dokuzuncu yüzyılda bu alanın içine girdiği karmaşa ile ilintilidir. Sennet'a göre, kamu içinde kişilik terimleri bir gelişkidir ve en sonunda kişilik terimleri kamusal erimini yok

---

<sup>167</sup> Sennet, A.g.e., ss.333-335

etmiştir. Sonuçta, aktif biçimde kamusal alanda görüş ve fikirlerini sergileyebilen kişilerin özel ve üstün kişilikli oldukları düşünülmeğe başlandı. Yine yirminci yüzyılda iletişim kolaylığı kutsansa bile medyanın izleyiciler yanında çok fazla pasiflik doğurmasına şaşılmaktadır.<sup>168</sup> Günümüzde insanlar medyalar tarafından bir bilgi bombardımanına tutulmaktadır. Bugünün insanı hiç şüphesiz atalarından daha çok şey bilmekte ama bu onun karşılaştığı olaylar karşısında aktif bir biçimde eyleme bulunmasını sağlamamaktadır. Günümüzün toplumundaki bu iletişim kolaylığı ve habere kolay ulaşılabilmesi sonucunda bilgi ile eylem arasındaki bağ kopmuştur. S. Mestrovic bilgiyle eylem arasındaki bağın doğru olduğunu ve bugün içinde yaşadığımız 'duygu ötesi toplumda' bu bağın koptuğunu söylemektedir. Günümüzün bireyi hiçbir şeyin kendisini riske almaya degeceğine inanmamaktadır.

R. Sennet, günümüz toplumunu tanımlamak için kullandığı mahrem toplum kavramının iki yanlı olduğundan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi olan narsisizm toplumsal ilişkilerde etkilidir ve kişinin duygularını açığa vurma deneyimi yıkıcı hale gelmiştir. On dokuzuncu yüzyılla bağlantılı olan bu özelliklere sahip narsisizmin bir toplumda seferber edilebilmesi, insanların duygu ve güdülerin ele gelmeyen tonları üzerinde odaklaşmaları için, grup egosuna uygun bir davranışın askıya alınmasını gerekli kılmaktadır.<sup>169</sup> Bu yöndeki adımlar on dokuzuncu yüzyılda atılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda modernizmin değerlerinin kitlelere ulaşması bir sonraki yüzyılda narsisizm ve gösterişçilik olarak karşımıza çıkmıştır. Artık önemli olan ne yaptığımız değil yaptığımız hakkında ne hissettiğinizdir. Bugün toplumsal yaşam bağlantılı gösterdiğimiz bir gerçeklik değil sadece bir araç olarak görülmektedir.

Habermas da kamusal alanın temellerinin sarsılmasında iletişim endüstrisinin rolünü vurgulamaktadır. İletişim ağının ticarileşmesiyle, yayın kuruluşlarının örgütlenme derecesinin artmasıyla, iletişim yollarının yönlendirilme düzeyi artmıştır. Sonuçta medya iktidarı, yönlendirmeci bir şekilde kullanıldığında, aleniyet ilkesinin masumiyetini yok eden yeni bir güç ortaya çıkmıştır. Kitle iletişim araçlarıncı hem önceden yapılandırılan hem de egemen olunan kamusalılık; sadece güç elde etmek için değil, insanların

---

<sup>168</sup> Aynı eser, ss.335-337

<sup>169</sup> Aynı eser, ss.336-340



davranışlarını etkileyen iletişim akışlarına hakim olmak üzere, iktidarla donanmış bir alan haline dönüşmüştür.<sup>170</sup> Sennet'a göre de, elektronik iletişim kamusal yaşam fikrine son verilmesine neden olan araçlardan biridir. Sennet, medyanın toplumsal grupların birbirleri hakkındaki bilgi birikimlerini olağanüstü artırırken, fiili bağ kurmayı gereksizleştirdiğinden bahsetmektedir. Bu etkilerine rağmen, medya sadece geçmişin sessizliğinin pekiştirilmesini sağlamıştır. Kitleleşen medya, toplumda olanlar hakkında insanların sahip olduğu bilgiyi artırırken, onların bu bilgiyi eyleme dönüştürmelerini sonsuza dek engellemektedir.<sup>171</sup>

Habermas'ın kamusalılık anlayışının dönüşümünü analiz ederken ulaştığı sonuç, siyasal açıdan etkin olandan öznelci olana, kültürel akıl üretenden kültürel tüketen kamusal topluluğa doğru düz çizgisel bir gelişme olduğudur. Kamusal ve özel alanların iç içe geçmesiyle birlikte, siyasal otoriteler yalnızca mal ve toplumsal emeğin değış tokuşunun yapıldığı serbest pazarda siyasal otorite olarak kalmamakta, aynı zamanda toplumsal güçler de yeni siyasal işlevlere sahip olmaktadır. Bu bir bakıma kamusalılığın burjuva toplumu öncesindeki haline dönüşüdür.<sup>172</sup> R. Sennet'a göre de modern toplumdaki insanlar bir sanatı olmayan aktörler haline gelmiştir. İnsanlar artık bir icracı değildir. Kamusal kimlikteki bu dönüşümleri, ifadenin anlamındaki dönüşüm izlemiştir. Kamusal dünyada ifade,duygu durumlarının içerdiği anlamlarıyla takdimidir; mahrem toplumda ise duygu takdimi kişi dışıdır.<sup>173</sup>

Habermas kamusalılığın yapısal dönüşümünün, devletle ekonominin dönüşümünün yatağında aktığını belirtmektedir. Habermas'a göre, devletle ekonominin birbirine kavuşması, burjuva özel hukuku ile liberal temel haklar anlayışının oluşturduğu toplumsal modelin altındaki toprağı kaydırmaktadır. Habermas genişleyen kitle basının etkisiyle bilgillenme ve eğlenmenin birbirine karşıtığını belirtmektedir.<sup>174</sup> Habermas, özel hayatın kamusallaşmasıyla aynı ölçüde kamusalılığında mahremiyetin biçimlerine büründüğünden bahsetmektedir. Ona göre özel alanla kamusal alanın mekanları arasındaki ayrım kesin

---

<sup>170</sup> Habermas, A.g.e., ss.31-32

<sup>171</sup> Sennet, A.g.e., ss.363-369

<sup>172</sup> Habermas, A.g.e., ss.32-36

<sup>173</sup> Sennet, A.g.e., ss.401-404

<sup>174</sup> Habermas, A.g.e., ss.25-32

sınırlarını yitirmektedir.<sup>175</sup> Bugün kamusal alanın alansal olarak genişlediğine, ancak işlevsel olarak zayıfladığına tanık olmaktadır. Kamusal alan özel alanı da içine alacak biçimde genişlemekte ancak bu durum onun temel niteliklerinde dönüşümlere neden olmaktadır. Bu durumun etkisiyle insanlar kamusal alanda özel kimlikleriyle görünmeye başlamışlar, bu da kamusal alanda gerçekleştirilen eylemlerde yapılandıran çok yapının ön plana geçtiği bir durum yaratmıştır.

Günümüzde demokrasi teorisinde, demokrasi 'halkın iktidarı' şeklindeki tanımından uzaklaşarak yeni bir görünüm kazanmıştır. Bu yön öznelerin çoğulculuna dair önemli bir vurguyu içermektedir. Çünkü her şeyden önce güncel demokratik mücadele ekonomik ve politik olanla sınırlı olan bir iktidar mücadelesi olmaktan çok, kadınlardan eşcinsellere, bölgelerden etnik azınlıklara uzanan bir yelpazede bir çok yeni hakların tanımlanmasına ve talep edilmesine denk gelmektedir.<sup>176</sup> Sarıbay'a göre, bugün özel/kamusal karşıtlığını aşan, özelin kamusalı olduğu kamusalın özelleştiği durumu gözetken bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Ona göre bu ikili karşıtlığın yerine, A. Wolfe'un teklif ettiği gibi, özel, kamusal ve farklı kamusalılıklar ayrımı konulabilir. Ancak bu ayrım ikili karşıtlığın zayıf yönlerini kapatabilecek özelliğe sahip olsa da, devlet etkisi dışındaki grupların hakları mutlaklaştırmaları ve fazla parçalanmanın bireyleri birbirinden kopararak, sosyal bağların günümüz postmodern toplumunda olduğu gibi sanal hale gelmesi riskini taşımaktadır.<sup>177</sup>

Arendt'in görüşleri de kamusal alanın gerilediği yönündedir. Arendt'e göre modern çağın ortaya çıkmasına kamusal alanın batışı eşlik etmiştir. İnsanlar artık tamamen özel hale gelmiştir. Arendt, insanların yeni hapisanelerini, hepsinin kendi teklif deneyimlerinin öznelliği olarak tanımlamaktadır. Sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece tek bir perspektiften sunmasına izin verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir.<sup>178</sup> Sennet da, Batı toplumlarının öteki yönelimlilikten iç yönelimlilik benzeri bir duruma geçmekte olduklarından bahsetmektedir. Yalnızca kişisel olmayan anlama kodlarıyla üstesinden gelinebilecek sorunlara, insanlar kişisel duyguları açısından

---

<sup>175</sup> Aynı eser, ss.278-79

<sup>176</sup> Sarıbay, **Kamusal Alan Diyalojik...**, ss.1

<sup>177</sup> Aynı eser, ss.6-10

<sup>178</sup> Arendt, A.g.e., ss.92-103

yaklaşmaktadır.<sup>179</sup>

P. Marie Rosenau, kamusal alan teorisinin postmodernistlerin çok ilgisini çektiğini, çünkü bu teorinin temsili gerektirmediğini ve modern temsili demokrasiye onunda eleştirel baktığını iddia etmektedir. Ona göre bazı postmodernistler, özel alandan ayrı bir kamusal alanın canlandırılmasından yanadır; bunun sahibi postmodern teoriyi oluşturacağını umar. Bazı postmodernistlerse kamusal alanın çökmesinden rahatsızlık duyar, ama bunun temsilin krizi ile ilişkilendirmez. Gündelik hayat deneyimine sığınarak, kamusal alan çözülsse bile özel alanın özel kalmaya devam edeceğini umar.<sup>180</sup> Radikal postmodernistler, postmodern bir çağda kamusal alanın diriltilebileceğinden kuşkuludurlar. Onlara göre kamusal alan modern baskının bir parçasıdır, çünkü bu alandaki tartışmalar güce dayanmaktadır. Ayrıca, onlar kamusal alan için gerekli olan öznenin yaşayabilirliğinden kuşkuludur. Narsist postmodern bireylerin doldurduğu bir dünyada kamusal alan imkansızdır. Bu bireyler için beklentilerini arttırmak, kamusal söylemin kurallarına uymaktan çok, bunlara rağmen nasıl daha çok elde edebilecekleri anlamına gelmektedir. Eğer kamusal alan yaşayacaksa bireylere daha fazla seçme şansı verilecektir; bireyler daha fazla sorumluluk üstlenmeyi kabul etmek zorunda kalacaktır, ki tam da narsist postmodern bireyin kaçındığı şeydir bu.<sup>181</sup>

Günümüzde insanlar kamusal meseleler hakkında kafa yormayı reddetmektedir. Bu durum kamusal alanın içeriğini yok etmiştir. Artık içeriksiz bir kamusal alan vardır ve böyle bir kamusal alanın tek işlevi özel alanlar arasında bir geçiş yeri olmaktır. Günümüz kamusalını ifade eden olgular: Çöküş, parçalanma, kişiselilik, kitle iletişim araçlarının yarattığı pasiflik, bireysel haz ve tüketim, narsisizm, egoizm ve gösterişçilikdir. Bugünün kamusal alanı on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın istikrarlı, homojen, güvenli ve belirli kamusal alanı değildir. Günümüzün kamusalı belirsizliklerle ve tehlikelerle dolu, anomik bir kamusal alandır. On dokuzuncu yüzyılda modern değerlerin kitlelerle buluşması sonucu ortaya çıkan etkiler günümüz kamusalının şekillenmesinde önemli etkilere sahiptir. Toplumsal ve kültürel yapıda narsisizm, tüketimcilik, hedonizm, egoizm ve gösterişçilik

<sup>179</sup> Sennet, A.g.e., ss.330-340

<sup>180</sup> Rosenau, A.g.e., ss.167-170

<sup>181</sup> Aynı eser, ss.170-174

gibi etklere neden olan bu dönüşümlerin etkileri kamusal alana da sırayet etmiştir. Şunu söyleyebiliriz ki, hem toplumsal kültürel ve siyasal yapının hem de kamusal alanın bugün içinde bulunduğu durumun anlaşılması için, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar birlikte göz önünde bulundurulmalıdır.

#### IV.FARKLI KAMUSAL ALAN KAVRAMSALLAŞTIRMALARI

##### 1.HANNAH ARENDT VE SİYASAL OLANIN SINIRI OLARAK KAMUSAL ALAN

Hannah Arendt'e göre, kamusalılık modern toplumlarda siyaset ahlâk birlikteliğini sağlayacak tek ilkedir. Çünkü kamusalılık, siyasal muhakemeyi mümkün kılan yargının ilkesi olara algılanmaktadır. Kamusalılık, siyasal olguları doğru, yanlış, haklı, haksız olarak değerlendirenken uymak zorunda olduğumuz ilkedir.<sup>182</sup> Kamusalılık ilkesinin Arendt için vurgulanması gereken en önemli özelliği, gizliliği dışlamasıdır.Yargının gizlilikten uzak,kamuda uluorta yürütülmesi zorunluluğu hem siyasal hem de ahlâki bir ilkedir. Eğer bir eylem,bir karar gizli tutuluyorsa, bu eylem ve karar ahlâki olarak yanlış,siyasal topluluğun üyelerince kabul edilemez niteliktedir. Siyasal olacaksa, tüm görüşler, fikirler, eylemler, amaçlar ve kararlar kamusal alana getirilmelidir.<sup>183</sup>

Arendt için kamusallığın vurgulanması gereken ikinci özelliği iletilebilirliktir. İletilebilirlik bir toplulukta savunulan çıkarın, görüşün ya da amacın ne denli sınırlı bir kesimi ilgilendirdiğine bakılmaksızın, diğerlerine iletebilir şekilde kamuya sunulması, kamusalılık içinde tanıtılması, savunulması gereğidir. İletilebilirliğin kamusalılık açısından olumlayıcı yönü, Arendt'e göre, bencil, parçalanmış ve yalnızca istemeden temellendirilmiş görüş ya da eylemlerin doğrudan us'a değil de, bir topluluk anlayışa katılarak, siyasal netlik kazanmalarını sağlamasıdır. Arendt'in kendisinin farkına varmadığı belki de vurgulamaktan kaçındığı bir katkı daha söz konusudur: Kamusalılık anlayışı yasal-yasal olmayan, adil-adaletsiz ayrımlarının yanında bir ayrımı daha gündeme getirir: Siyasal-

---

<sup>182</sup> Deveci, A.g.m., ss.103-104

<sup>183</sup> Aynı eser, ss.108-109

siyasal olmayan.<sup>184</sup> Arendt'in kamusalılık anlayışı bir siyaset-ahlâk birlikteliğini destekler. Onun kamusalılık ilkesi siyasal alanın sınırları çizmede sağlam bir meşruiyet ölçütü sunar.

Arendt'e göre modern dünyada toplumsal olan ile siyasal olan arasındaki mesafe çok daha azdır. Böyle bir işlevselleştirme bu iki alan arasındaki ciddi bir mesafeyi kavramayı olanaksızlaştırır, bu da bir ideoloji sorunu değildir. Çünkü toplumun, yani hanenin ve ekonomik etkinliklerin kamu alanına çıkışlarıyla, ev idaresiyle önceleri ailenin özel alanına ait olan bütün sorunlar kolektif bir hale gelmiştir. Antiklerin hanenin dar alanını aşmak ve siyasetin alanına yükselmek için her gün geçmek zorunda oldukları mesafenin ortadan kalkışı tamamen modern bir görüngüdür. Antiklerin özel alanı ile feodalizmin sektörler alanı tamamen aynıdır.<sup>185</sup>

Arendt'e göre, toplumun yükselişiyle ailenin çöküşü arasında yaşanan bu bariz çakışma ailenin ona karşılık gelen toplumsal gruplar tarafından yutulduğunu göstermektedir. Toplum bir zamanlar sadece hanenin mahrum edildiği eylem olanığını her düzeyde dışlamıştır. Toplum her koşulda eşitlenir; modern dünyada eşitliğin zaferi, toplumun kamu alanını fethettiği ve ayırım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasi ve yasal olarak tescilinden başka bir şey değildir. Toplum sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem kazandığı ve sadece yalın kalıcılık ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanıdığı bir biçimdir. Toplumsal alanın yükselişiyle kamusal alanın çöküşü eş zamanlıdır.<sup>186</sup>

Arendt'e göre kamusal alan bir yönüyle zuhur olunan ortam, diğer yönüyle bir arada tutan dünyadır. Yani hem her şeyi herkes görür, deneyimler paylaşılmakta, eylemler yorumlanmakta, kimlikler açıklanmakta, hem de bizi bir araya getirmekte ama birbirimizin üzerimize yıkılmamızı önlemektedir. Arendt'çi kamusal alan, eylemsel ve söylemsel bir alandır, toplumsal eksen alan bir büyüklüktedir, bir arada yaşamının sınırlarını inşa etme stürecidir. Arendt'e göre bir yerin kamusal alan olarak isimlendirilmesi için o yerin

---

<sup>184</sup> Aynı eser, ss.110-111

<sup>185</sup> Arendt, A.g.e., ss.70-73

<sup>186</sup> Aynı eser, ss.77-83

konusına ve ikna yoluyla ortak eylem ve iktidar yeri haline gelmesi gerekmektedir.<sup>187</sup> Arendt'in modernlik koşullarında toplumsalın doğuşu ve kamusalın çöküşüne ilişkin tespiti, insanlık tarihini düşünme eğilimidir. Arendt'e göre, kamu dünyası, içerisinde ahlâki ve politik büyüklüğün, kahramanlık ve üstünlüğün açığa vurulduğu, teşhir edildiği ve paylaşıldığı bir alanı temsil etmektedir. Bu alanda kişiler tanıma,mevcudiyet ve onaylanma uğruna mücadele vermektedir.<sup>188</sup>

Arendt'e göre, modern çağın doğuşuna kamu alanının batışı eşlik etmiştir. Arendt kamusal alan üzerine yazdıklarında ortak dünyanın sonunun geldiğini iddia etmektedir. Onun düşüncesinde ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekleştiği oluşturan, herkesteki mevcut ortak doğa değil, konum farklılıklarına ve perspektif çeşitliliğine rağmen her kişinin aynı nesneyle ilgileniyor olmasıdır. Eğer bir nesnenin aynılığı artık fark edilebilir olmaktan çıkmışsa, insanların ortak doğasının da, ortak dünyanın da uğradığı bu tahribatı önlemesi mümkün olamaz.<sup>189</sup> Arendt insanların artık tamamen özel hale geldikleri,başkalarını görmek ve duymak; onlar tarafından görülmek ve duyulmak olanığını bu şekilde yitirdiklerinden bahsetmektedir. O da diğer bir çok kamusal alan teorisyeni gibi kamusal alan teorisini onun çözülüşü üzerine kurmaktadır.

## 2. JÜRGEN HABERMAS VE İLETİŞİMSEL KAMU ALANI

Habermas moderniteyi bitmemiş bir proje olarak görmektedir. Postmodernlerden farklı olarak modernitenin hem muhafaza edilmesini, hem de yeniden canlandırılmasını şart koşmaktadır. Habermas'a göre modernitenin bütün olanakları henüz tüketilmiş değildir ve aklın deva olabileceği derler halen insanlığın önünde durmaktadır. Habermas modernliğin ilericisi bulduğu öğelerini güçlü bir şekilde savunurken, onun baskıcı ve yıkıcı boyutlarını da eleştirmektedir. Modernlik, iletişimsel akılsallıkta bulunan potansiyelin noksan olarak hayata geçmesini temsil eden 'tamamlanmamış bir proje'dir. Ayrıca Habermas, Aydınlanmacı rasyonaliteğin profesinin gözden geçirilmesi, akıl kavramının yeniden inşa edilmesi ve özne merkezli rasyonalizm geleneğinin eleştirilmesi içinde çağrıda

---

<sup>187</sup> Sartbay, *Kamusal Alan Diyalojik...*, ss.4-5

<sup>188</sup> Benhabib, A.g.e., ss.128-130

<sup>189</sup> Arendt, A.g.e., ss.80-90

bulunmaktadır.<sup>190</sup> Habermas, postmodernistleri gündelik hayatı ve onun pratiklerini bilmemekle suçlamaktadır. Gündelik hayata verdiği bu önem Habermas'ın kamusal alanla ilgili söylediklerini daha da ilginç kılmaktadır. Habermas'ın kamusal alan teorisi bu çalışma açısından da farklı bir öneme sahiptir. Bu çalışma günümüz kamusal alanıyla Habermas'ın ortaya koymaya çalıştığı kamusal alan modelini birlikte okumaya çalışarak,kopuşları ve varsa süreklilikleri analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Habermas'a göre, hayatın temel şartları bir istem yapısına sahiptir. Bu temel şartlar insan türünün kendini koruması ve kendini kurmasıdır. Bu iki şartın temel ifadesi 'emek' ve 'etkileşimi'dir. Habermas'a göre, insan türünün yeniden üretim ve kendini kurma süreçlerinin şartları, emek ve etkileşim (ileişimsel eylem) tarafından kültürel olarak kurulmaktadır. Toplumsal hayatın yeniden üretimi yalnızca, emek ve etkileşimde ya da insanların kendini kurma ve koruma etkinliklerinde kullandıkları bilginin anlam ve işlevini ima eden bu yeniden üretimi bilgilendiren, bir kendini biçimlendirme süreci varsa mümkündür.<sup>191</sup> Sosyolojik olarak düşünüldüğünde, araçsal ve ileişimsel eylem emek ve etkileşim yoluyla teknik ve pratik istemlerin yayılmasından türemektedir. Bu ayrımların birbiriyle olan ilişkiselliği deneyimin çoğulluğunu görebilmek için yeterli olmaktadır.İnsan bu çoğullukta yaşayan toplumsal bir varlıktır. Toplum da bu çoğulluğun bir parçası olan bir bütünlüktür; ancak toplum kendi çoğulluğuna sahiptir.<sup>192</sup>

Habermas, kamusal alan kavramıyla kendi içinde bir anlamda kamu oyuna benzer bir alanın oluşabileceği, toplumsal yaşamın bir parçasını tanımlamaktadır. Ona göre kitle ileişim araçları büyük bir kamusal alanı ileişim ihtiyacını karşılayan önemli araçlardır. Kamusal alandan bahsedildiğinde, kamuoyunda tartışılan konunun bir şekilde devletle ilgili olduğu düşünülmemektedir. Habermas'a göre, devlet, otoritesini siyasal kamu alanında icra etmekten sorumlu olsa da,bu alanın bir parçası değildir.<sup>193</sup> Habermas'ın belirttiği 'burjuva kamusu' Avrupa orta çağında doğmuş olan burjuva toplumun içinde anlaşılmalıdır.

---

<sup>190</sup> Alex, Callinicos, **Toplum Kuramı**, Çev: Yasemin Tezgiden ,İleşim Y. , İstanbul-2004, ss.417-422

<sup>191</sup> Ahmet, Çiğdem, **Akl Ve Toplumun Özgürleşimi**, Vadi Y., Ankara-1997, ss.67-74/ Ton, Bottomore, **Frankfurt Okulu**, Çev:Ahmet Çiğdem ,Ara Y. , İstanbul-1989, ss.62-72

<sup>192</sup> Aynı eser, ss.91-93

<sup>193</sup> Habermas, A.g.e., ss.181-183

Yaklaşık yüzyıldan beri bu kamunun temelleri sarsılmaktadır. Habermas kamusal alanın temellerinin sarsılmasında iletişim endüstrisinin önemini vurgulamaktadır. İletişim ağının ticari bir nitelik kazanmasıyla, gereken sermayenin artmasıyla ve yayın kuruluşlarının örgütlenme seviyelerinin artışıyla kamusal iletişim gitmiş daha çok baskı ve ayıklanmaya tabi hale gelmiştir.<sup>194</sup>

Habermas'a göre, iletişimsel eylem, en az iki özne tarafından bilinen davranış hakkındaki karşılıklı beklentilerce ortaya konulan, ortak duymusal normlarca mesrulasırlmaktadır. Yapılarıyla kuvvetlendirilen, iletişimsel eyleme kılavuzluk eden toplumsal normlar ve bunların kullandığı geçerlilik iddiaları "karşılıklı anlaşmanın özneler arasıllığında" değerlendirilebilir. İletişimsel eylem için 'eylem yönlendirici kurallar'; 'toplumsal normlar'dır; 'tanımlama düzeyi'; 'özneler arası bir şekilde paylaşılan sıradan dil'dir; 'tanımlama türü'; 'davranışlar hakkındaki karşılıklı beklentiler'dir.İletişimsel eylemin işlevi kurumların sürdürülmesidir.<sup>195</sup> Habermas, bütünüyle özgür ve eşit "insan failleri" arasındaki mutlak anlamda zorlanmasız ve sınırsız tartışma durumuna gönderme yapmak için 'ideal konuşma durumu' terimini kullanmaktadır. Habermas tüm faillerin gerçekleştirdikleri her eylemde ideal konuşma durumunu önceden kabul etmeleri gerektiğini iddia etmektedir. Böyle bir ideal konuşma durumunda, özgür ve eşit olan insanlar hem kendilerini ilgilendiren konularda tartışmaya girişmekte hem de bu tartışmanın kural ve koşullarını belirlemeye çalışmaktadır. Habermas ideal konuşma durumunda insanlar arasında bir konsensüs oluştuğunu iddia etmektedir.<sup>196</sup>

Bugün yaşamın her alanında ihtiyaç duyduğumuz devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesi nasıl olanak kazanacaktır? Habermas'a göre, bu soruya verilecek anlamlı bir cevap kendisine başlangıç noktası olarak şu temel savı almalıdır: Demokratik yönetim bürokratik modern devletin yalnızca hukukun üstünlüğü ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmelidir. Aynı zamanda, alttan denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir kamusal iletişim mekanının varlığı da devlet-

<sup>194</sup> Aynı eser, ss.25-32

<sup>195</sup> Çiğdem, Akal Ve Toplumun Özgürleşimi, ss.98-102

<sup>196</sup> Raymond, Geuss, Eleştirel Teori, Çev:Perda Keskin, Ayrıntı Y., İstanbul-2002, ss.99-103



toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur.<sup>197</sup> Liberal demokrasinin içinde bulunduğu krizin ancak onun katılımcı bir demokrasiye dönüştürülmesiyle çözülebileceği ima edilmektedir. Habermas bu dönüşümün gerçekleşmesi için iki kuramsal manevra yapmaktadır. Birincisi, yönemsel düzeyde devlet-sivil toplum karşılığı temelinde kurulan geleneksel toplum anlayışından, ‘‘siyasal toplum/ekonomik toplum/ sivil toplum’’ temelinde kurulacak üç boyutlu toplum modeline geçmektedir.<sup>198</sup> Habermas’a göre, siyaset toplumsal ilişkileri oluşturan bireysel ve kolektif kimliklerin birbiriyle bağımlı varlık koşullarını fark etmelerini sağlayan ve bu kimlikler arasında belli bir ölçüde dayanışmayı olası kılan sorgulamaya (tartışma) müzakere etkinliğidir. Habermas bu noktada ikinci kuramsal manevrasını yapmakta ve sivil toplumu kamusal alan olarak tanımlamaktadır.<sup>199</sup>

Habermas, üç boyutlu toplum modeli çerçevesinde geliştirdiğı kamusal alan kavramıyla cumhuriyetçi ve liberal modellerin bir sentezini sunmaktadır. Fuat Keyman, bu kavramın iki temel alanda sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Birincisi kamusal alanın taşıyıcı aktörleri kimlerdir ve neden diyaloga girmeyi kabul etmektedir? sorusu, Habermas tarafından yanıtlanmamıştır. Farklılıkların tanınmasına dayalı kimlik siyasetinin siyasal söyleminin belirleyici duruma geldiğı geç modern zamanlarda,iletişimsel ussalığa adapte olacağını varsaydığımız modern benliğe dayalı kamusal alan, ne ölçüde farklılıkların bir arada yaşanmasına izin verecektir? <sup>200</sup> Eğer kamusal alan farklı kimlikler arası diyalogu içeren bir alan ise , o zaman geç modern toplumun karmaşık yapısına karşılık verebilecek bir çoğulculuk anlayışı üzerinde de durulmalıdır. Bu noktada, Habermas’ın üç boyutlu toplum modeli bize yanıt vermemekte ve ciddi bir çoğulculuk tartışması başlatmaktadır.<sup>201</sup>

Habermas’a göre, kamusalallığın yapısal dönüşümü,aslında homojen ve soyut bireyi merkeze alan burjuva kamusundan gerçek toplumsal hayatta sivil toplum tarafından

---

<sup>197</sup>E. Fuat, Keyman, **Kamusal Alan Ve ‘‘Cumhuriyetçi Liberalizm’’**:Türkiye’de Demokrasi Sorunu, *Doğru Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:5, ss.58-59

<sup>198</sup> Aynı eser, s.60

<sup>199</sup> Aynı eser, s.61

<sup>200</sup> Aynı eser, ss.62-64

<sup>201</sup> Aynı eser, ss.64-67

yaratılan farklılaşmış kamuya geçişin ifadesidir. Habermas'ın tarihsel bir kategori olarak gördüğü 'burjuva kamusu' on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında canlılık bulan kamusal yaşamdır ve bugünkü kamusal yaşamdan oldukça farklıdır.<sup>202</sup> O günkü kamu özel alandaki farklı eğilimlere aheniyet kazandıran ve ortak mekanda aynı potaya getiren bir kamuydu. Oysa günümüzün kamusu özel alanı harmonize eden bir kamu değildir. Habermas'ın dikkat çektiği Aydınlanma döneminin kamusu "homojen ve soyut bireyi" temele alan bir kamuydu. Kamunun merkezinde yer alan bu öznenin dışında özel alana mahkum edilmiş bir özneler kitlesi bulunmaktaydı.<sup>203</sup>

Soyutlamaya dayalı kamusalılık anlayışı demokrasinin gelişimine paralel olarak bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır. Habermas'ın kamunun yapısal dönüşümü konusunda ulaştığı sonuç,siyasal açıdan etkin olandan özeli olana, kültürel akıl üretenden kültür tüketen kamusal topluluğa doğru düz çizgisel bir gelişme olduğudur.<sup>204</sup> "Habermas'cı anlayış saptırılmamış bir eylem ve söylem sürecini tasvir etmektedir. Ancak bunu yaparken bile 'samimi iletişim' gibi bir öznele niyeti hareket noktası almaktadır. Modern dünyada gelenek, geçmişe ait bir tarz olmasından ötürü geçerliliğini yitirmektedir. Bundan sonra geleneğin meşruluğa,şimdinin sorunları açısından geleneğin verimli ve yaratıcı şekilde temellilik edilmesine yaslanmaktadır. Bu üç açıdan da bakıldığında katılım ilkesi modernliğin ana ön gerektirilerindedir."<sup>205</sup>

Bu modernist katılım anlayışının doğurduğu anlayışa göre kamusal alan, onay alma ve ölümsüzlük uğrunda bir politik seçkinler grubu arasında geçen bir rekabet alanı olarak anlaşılmalıdır; genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin bunların oluşturulmasında, benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak yordamların yaratılması olarak demokratik bir şekilde kavranılmaktadır.<sup>206</sup> Habermas'ın ortaya koyduğu bu anlayışa göre kamusal alan, genel toplumsal ve politik eylem normlarından etkilenenlerin bunların geçerliliğini sorgulamaya giriştikleri yer ve zamanda oluşmaktadır.

---

<sup>202</sup> Habermas, A.g.e., ss.37-56

<sup>203</sup> Çaha, A.g.m., ss.75-76

<sup>204</sup> Habermas, A.g.e., ss.280-300

<sup>205</sup> Benhabib, A.g.e., ss.146-147

<sup>206</sup> Aynı eser, ss.147-149

Aşlında bu konuda ne kadar değerlendirme varsa o kadar kamu bulunmaktadır. İletişimsel kamusal alan modeli, temel haklara ve özgürlüklere itaat edilmesi ve oyuna katılımı koşullarının ve oyun kurallarının oyun içinde tartışma konusu edilebilmesine izin vermektedir. Demokratik politika da hiçbir şey kamusal tartışmanın dışında değildir.<sup>207</sup> Ancak, kamusal alanın geçirdiği dönüşümler onu bir iletişim ve katılım alanı olarak tanımlamayı artık mümkün kılmamaktadır. Günümüzün kamusal on sekizinci yüzyılın burjuva kamusundan çok farklı bir görünüm çizmektedir. Habermas'ın tanımladığı iletişimsel kamusal alanla günümüzün kamusu arasındaki karşılaştırma bir sonraki bölümde, toplumsal, siyasal ve kültürel olaylar temelinde yapılacaktır.

### **3.RICHARD SENNET; THEATRUM MUNDİ'DEN MAHREM TOPLUMA KAMUSAL ALAN**

R. Sennet, kamusal yaşamın yaşadığı dönüşümü analiz ederken, kamusal alanın öldüğü sonucuna varmakta, kamusal alanın öldüğü bu toplumsal yapıyı da "mahrem toplum" olarak adlandırmaktadır. Sennet, kamusal alanın en hareketli olduğu dönem on sekizinci yüzyılın sonu olarak belirlemekte, bu dönemdeki kamusal yaşamı anlatmak için tiyatro ve sokak arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Geçmişe dönüp baktığımızda sahnede inanılır olanla sokakta inanılır olan arasında bir köprü kurulduğunu söylemek daha yerinde olacaktır. Sennet'a göre, sokak ile sahne arasında kurulan bu köprü, sokaktaki yaşamı bir şekil kazandırmıştır. Bu köprü insanlara kişisel olmayan bir zeminde sosyalleşme imkanı sağlamaktadır.<sup>208</sup>

Sennet'a göre, tiyatrodaki ve sokaktaki inanç arasındaki ilişki biri beden diğeri sözle ilgili iki ilkeye göre işlemekteydi. Birincisi, manken olarak beden;ikincisi işaret sistemleri olarak konuşmıydı. On sekizinci yüzyılda evdeki giyim kişinin bedenine ve ihtiyaçlarına yanıt vermekte, sokaktaki giyim ise ötekilere onun kim olduğunu biliyormuş gibi davranma hakkı tanımaktaydı.<sup>209</sup> İşaret sistemi olarak konuşmanın gerçekleştiği mekanlar kahvehanelerdi. Burada gerçekleştirilen konuşmada mevki ayrımları geçici olarak askıya

---

<sup>207</sup> Aynı eser, ss.150-153

<sup>208</sup> Sennet, A.g.e., ss.95-96

<sup>209</sup> Aynı eser, ss.97-106

alınmakta ve sohbet bir doğallık içinde gelişmekteydi. Oradaki herkesin kim olursa olsun konu ne olursa olsun konuşmaya katılma hakkı vardı. On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren işaretler sistemi olarak konuşma kullupler ve parklar tarafından tehdit edilmeye başlanmıştır.<sup>210</sup>

On sekizinci yüzyıldaki kamusal insan bir aktör icracıydı. Bir aktör olarak kamusal insan imgesi çağrışımlar yapsa da eksiktir. Çünkü esas olan onun arkasında durup ona bir cisim kazandırmaktır. Duyguların takdimi olarak ifade sistemi içinde kamusal alandaki insanın aktör olarak bir kimliği bulunmaktadı. Bu kimlik onu ve ötekileri toplumsal bir bağ ile kuşatmaktadır.<sup>211</sup> Sennet, on dokuzuncu yüzyılda kişiliğin kamusal alana girmesiyle kamusal alanın bu görünüşü radikal bir dönüşüm geçirmiştir. Kişiliğin kamusal alanda boy göstermesinin nedeni toplumsal yapıda ortaya çıkan yeni bir sektörler dünyaya görüşüdür. Ayrıca on dokuzuncu yüzyılda kamusal alandaki giyiniş tarzında da bir nötrleşme gerçekleşmiştir. Kamusal alandaki bu dönüşümler sahne ve sokak arasındaki bağ da kopartmıştır. Bu yüzyılda kendini aktif biçimde ifade edenlerin sayısı çok azalmış ve kamusal alanda geniş bir pasif kitle ortaya çıkmıştır.<sup>212</sup>

Sennet'a göre, on dokuzuncu yüzyılda kişiliğin kamusal alana girmesi bir sonraki yüzyılda ortaya çıkan mahrem toplumun zeminini hazırlamıştır. Günümüzde kişi dışı yaşantı anlansız ve toplumsal karmaşıklık ta baş edilemez görünmektedir. Benliğe ilişkin bir şeyler anlatan, onu tanımlamaya, geliştirmeye ya da değiştirmeye yarayan deneyimler ise, vazgeçilmez bir ilgi alanı haline gelmiştir. Mahrem toplumda tüm fenomenler kişilik sorunlarına dönüştürülmeye başlanmıştır.<sup>213</sup> Narsisizm ve yıkıcı *gemeinschaft* temelinde oluşan mahrem toplumda sessizlik ve pasiflik bir hak haline gelmiş, ancak pasif kitleler kamusal alanı da terk etmemiştir.

Sennet'a göre, günümüzde kamusal yaşam bir yükümlülüğe dönüşmüştür. İnsanların yabancılarla kurdukları ilişkilerde gösterdikleri tutumlar iyimser bir yaklaşımla resmi ve

---

<sup>210</sup> Aynı eser, ss.116-122

<sup>211</sup> Aynı eser, ss.148-150

<sup>212</sup> Aynı eser, ss.200-260

<sup>213</sup> Aynı eser, ss.285-291

yavan, kötümser anlamdaysa sahnedir.<sup>214</sup> Psşik yaşamların toplumsal koşullardan ve çevre etkilerinden bağımsız olmadığı nesnel olarak ortadayken, kamusalılığın geri çekilmesiyle birlikte *psişerin* kendine ait bir yaşamı olduğu fikri yaygınlık kazanmaktadır. Bu kamusalılık sonrası denilebilecek yaklaşıma göre psşik yaşam öylesine değerli ve hassastır ki, toplum yaşamının acımasız gerçekleriyle yüz yüze bırakılırsa solup gidecek, ancak korunup yalıtılırsa serpilip gelişecektir. Bu yaklaşımın sonucu olarak her bireyin benliği,onun temel kaygısı haline gelmiştir: kendini tanımak artık dünyayı tanımmanın bir aracı değildir, başlı başına bir amaçtır.<sup>215</sup>

Sennet da diğer kamusal alan teorisyenleri gibi kamusal alanın çöktüğü içinde olduğuna inanmakta ve bugün kamusal alanın özel alanlar içinde bir geçiş alanı haline geldiğine savunmaktadır. Günümüzün insanı kamusal alanda bir eylemde bulunmaya yanaşmamakta sessiz kalmayı yeğlemektedir. Bu konu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı incelenecektir. İkinci bölümde on dokuzuncu yüzyıldaki dönüşümler, bunların sonucunda ortaya çıkan kitleselleşme ve tüketim toplumu, tüketicinin gösterişçi bir tarza bürünmesi, gösterişçi tüketicinin değerleri ve kurumları da hedef alması ve kamusal alanda gösterişçilik anlatılmaya çalışılacaktır.

---

<sup>214</sup> Aynı eser, ss.15-17

<sup>215</sup> Aynı eser, ss.17-19

## İKİNCİ BÖLÜM: İLETİŞİMSSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ TÜKETİMİ VE GÖSTERİŞÇİ İNSAN TİPİNİN AŞILMASI

Bir önceki bölümde yer verdiğimiz bir çok düşünürün de belirttiği gibi kamusal alan bir çöküş içinde bulunmaktadır. Günümüze kadar kesintilerle de olsa varlığını sürdüren Antik kamusal alan modeli, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında zirveyi ve krizi birlikte yaşamıştır. Bu krizi toplumsal, kültürel ve siyasal yapılarıdaki dönüşüme bağlamak mümkündür. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirleme başlayan ve modern değerleri dönüşüme uğratan süreçler kamusal alan üzerinde de benzer etkileri doğurmuştur. Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan bu sürecin günümüzde ulaştığı noktayı bu bölümde analizimize dahil etmeye çalışacağız. Yirminci yüzyılın sonunda ve yirmi birinci yüzyılın başında ortaya çıkan önemli dönüşümler on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan ve *fin de siecle* düşünürleri olarak adlandırılan düşünürler tarafından analiz edilen önemli gelişmelerin radikalleşmiş birer halidir.

Bu bölümde, yaşanan tüm bu dönüşümler bağlantılar içinde analiz etmeye girişilecektir. Bu analiz sırasında izleyeceğimiz yol ilk bölümdeki gibi, kronolojik bir indirgemeciğe düşmeden siyasal, toplumsal ve kültürel bir tarihsel arka plan çıkarmak olacaktır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yaşanan gelişmeleri incelerken dönemin düşünürlerinin geliştirdikleri analizler bize ışık tutacaktır. Bu bölümde öncelikle on dokuzuncu yüzyıl sonunda yaşanan dönüşümler *fin de siecle* ruhu ve düşünürleri göz önünde tutularak incelenecektir. Bunun ardından on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığına iddia edilen kitle toplumu ve tüketim kültürü olguları açıklanmaya çalışılacaktır. Daha sonra bu olguların yüzyıl sonra, nasıl radikalleşip, farklı alanlara sirayet ettikleri kamusal alan çerçevesinde analiz edilecektir. Bölümün sonunda ise F. W. Nietzsche'den yola çıkarak bugün içinde bulunduğumuz durumdan çıkma yolumuzun olup olmadığı araştırılacaktır.

### I.ON DOKUZUNCU YÜZYIL KÜLTÜREL VE TOPLUMSAL İKLİMİ

On dokuzuncu yüzyıl gerek tarihçiler gerekse sosyologlar, siyaset bilimciler ve antropologlar tarafından ikiye ayrılarak analiz edilmektedir. Bunun sebebi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve bugün içinde bulunduğumuz sorunlara zemin

hazırlayan dönüşümlerin yarattığı önemli etkilerdir. On dokuzuncu yüzyıl çeşitli alanlardaki çalışmalarda kazandığı popülerliği de bu özelliğine borçludur. Elbette bu gelişmeler on dokuzuncu yüzyılın ortasında birden belirmemiştir. Bunları hazırlayan gelişmelere konumuz çerçevesinde bir önceki bölümde değinmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda, D. Harvey'e göre, on dokuzuncu yüzyılın sonunda modernizmin yapısında meydana gelen değişim, hem kültürel ve toplumsal yaşantıda hem de politik ve ekonomik hayatta önemli dönüşümlere neden olmuştur. Bu değişimin kültürel ve toplumsal yaşama etkileri yabancılaşma, kitleselleşme, tüketim çılgınlığı, egoizm, narsisizm, hedonizm, kültürün metalaşması ve eğlenceye dönüştürülmesi ile bireylerin sessiz yığınlar arasına katılması şeklinde olurken, politik ve ekonomik hayata etkileri ise irrasyonelleşme yönünde olmuştur.<sup>216</sup> D. Harvey'in yaptığı vurgulamalar gerçekten de bu dönemin krizli doğuşun son derece iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu dönemi ele alan bir çok düşünür de yaşanan dönemdeki çöküş ve yozlaşmaya dikkat çekmekte, özellikle kültürel ve toplumsal değişimlere gönderme yapmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılda kültürde bir bunalımın yaşandığı göz ardı edilemez. Hannah Arendt, "Geçmişle Gelecek Arasında" isimli eserinde bu bunalımı analiz ederken sanatçı ve sanat eserinin durumunu odak almaktadır. Arendt on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan kitle toplumunda kalan son bireyin sanatçı olduğunu belirtir. Ona göre, en yüksek kültür nesnelерinin, yani sanat eserlerinin topluma aykırı bir nitelik taşıması, kitle toplumunun doğuşundan önce toplum ile kültür arasındaki *antagonizmanın* varlığına işaret etmektedir. Arendt on dokuzuncu yüzyılda ortaya konulan sanat eserlerinde biçim ve üslup uğruna anlamdan yapılan eksiltmenin sanatın, "gerçekten" kopmasıyla yakından ilişkili olduğunu belirtir. On dokuzuncu yüzyıl kitle toplumunda kültürel değerler de diğer değerler gibi muamele gören birer mübadele değeri haline almışlar ve tüketime konu edilmişlerdir.<sup>217</sup> Üretim ilişkileri, kentlerin nüfusundaki yüksek hızlı artış, kültürü ve sanatı yığınlarla birleştirme çabaları, zorunlu eğitim, devlet tarafından yürütülen gerçeklik politikaları, kitlesel basının etkileri, eğlence ve kültür endüstrilerinin yaratıcıları tahrirbatlar gibi bir çok

<sup>216</sup> Harvey, A.g.e., ss.42-47

<sup>217</sup> Hannah, Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Y., İstanbul-1996, Ss.233-

Kitleselleştirici etki kültürde ve toplumsal yapıda bir çözülmeye yol açmıştır.

Yüz yılın sonu (*fin de siecle*) olarak kavramsallaştırılan ve S. G. Mestrovic'e göre, on dokuzuncu yüzyılda, yüzyılın sonu gibi yalın bir anlamdan ziyade, daha farklı bir anlam ifade etmesi için icat edilen bu terim çöküş kavramıyla da yakından ilişkilidir. Bu yaklaşım tarzı modernitenin yoz, hastalıklı, çürümüş ve dejenere yönlerini ima etmektedir. "Çöküş" (*decadence*) anlamı itibarıyla genellikle, modern şehirler ırklar arası ilişkiler, aile, toplumsal cinsiyetler arası ilişkiler ve ahlaki durumlara atfen kullanılmaktadır.<sup>218</sup> Ali Yaşar Sarıbay, on dokuzuncu yüzyılın sonunu ifade eden bu terimin ilk defa Fransa'da 1880'lerde bir yüzyılın bitişini ve buna yol açan sebepleri de göstermek için kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, toplumsal tabakalaşmanın mevcut durumu, kitlelerin elitlerin hakimiyetini kıracak şekilde etkili hale gelmesi yönünde değişmeye başlamıştı. Modern kentli hayat tarzı elitlerin tekelinde olan bazı toplumsal ve kültürel olanakları geniş kitlelerin nüfuzuna açmıştır. Bu ise beraberinde toplumsal çözülmeyi getirmiş, egemen kültür ve kesimler, yerleşik değerleri alaya alan kitenin yol açtığı bu çözülmeyi, kendi değerlerinin altını oyan bir çöküş (*decadence*) olarak görmüştür. Yüzyıl sonu (*fin de siecle*), işte bu değerlerle özdeş bir yüzyılın sona erişidir.<sup>219</sup>

On dokuzuncu yüzyıl sonunda, dönemin ruhu ve düşüncüleri ancak on dokuzuncu yüzyılın genel toplumsal ve kültürel çerçevesi içinde anlaşılabilir. Buna göre, Avrupa nüfusu (1800 ile 1914arasında) 180 milyondan 460 milyona fırlamış, bu demografik patlama on yedinci yüzyıldan bu yana ilerleyip gelen ilkelere, liberal demokrasi, bilimsel deney ve sanayileşme ilkeleriyle birleşerek yeni dünyayı, yani kitlelerin dünyasını ortaya çıkartmıştır. On dokuzuncu yüzyıla kadar aydınlar, sıradan insanların kendi eylemlerini bir din haline getirmelerini önleyebilmişlerdir. Nabi Avcı'ya göre, on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan köklü değişimle beraber aydınlar politik tutkuların egemen olduğu bir oyuna dahil olmuşlar ve o güne kadar halkın kaba gerçekçiliğini denetleyen, dizginleyen bu seçkinler onu beslemeye ve hatıra onları kıskırtmaya başlamışlardır.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> S. G., Mestrovic; *Uygar Barbarlık*, Çev: Mehmet Özey, Açılım Kitap, İstanbul-2004, s. 7

<sup>219</sup> Sarıbay, *Fin De Siecle...*, s.1

<sup>220</sup> Nabi, Avcı, *Enformatik Cehalet*, Kitabevi Y., İstanbul-1999, ss. 12-18



Neil Postman, okunmuş-okunamamış, bilgili-cahil, genç-yaşlı gibi ayrımların basılı kültürün egemenliğindeki toplumların sosyal gerçekliği olduğunu belirtmektedir. Oysa, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkan ve herkesin her şeyden aynı anda haberdar olmasını sağlayan teknoloji temelli, görsel-ışitsel iletişim, bu farklılıkları ortadan kaldırarak, tüm toplumların, dıştan yönlendirilmiş, tek boyutlu gerçekliklere dönüşmelerine neden olmuştur.<sup>221</sup> Bu bağlamda, kitle iletişim araçlarının gelişimi kitleselleşme, tek tipleşme, aynılaşma yönünde etkiye bulunarak, daha önceleri seçkinlerin tekelinde bulunan bazı ayrıcalıkların geniş kesimlere yayılmasını sağlamıştır. Ancak niceliksel genişleme beraberinde niteliksel bir genişlemeyi getiremediğinden bu durum kültürel ve toplumsal alanda ortaya çıkan bir çözülmeye neden olmuştur.

A. Swingewood, kitle kültürü kuramının on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren geliştirilmeye başlandığını ileri sürmektedir. Bu dönemde, düşünürler yaşanan gelişmelerinde etkisiyle, kitlelerin ve kitle kültürünün üzerinde yoğunlaşmaya başlamışlardır. Nietzsche, artık modern topluma karşı tehdidi burjuva değerlerinin oluşturmadığını belirtmektedir. Nietzsche'ye göre, yüksek kültüre yönelik tehdit, vasat bir kitlenin doymak bilmeyen taleplerinden ve ideolojisinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche'nin kolektivizm eleştirisini geliştiren O. y Gasset de toplumu üstün azınlıklar ve niteliksiz kitleler olarak ikiye ayırmıştır.<sup>222</sup>

Ortega y Gasset'e göre, ortalama insan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren önünde hiçbir engel görmemiştir. Varoluşun sınırlarını zorlayacak hiçbir şey kalmamıştır. Ortalama insan, artık herkesin kanun önünde eşit olduğunu bilmektedir. Gasset'e göre, on dokuzuncu yüzyılın şaşası, liberal demokrasi, bilimsel deneyim ve sanayileşmenin keşfedilmesinde değil, onların aşılmasındadır. Bu yorum ışığında, günümüzün kitle adamının psikolojisinin iki ana özelliği, onun hayati arzularının dizginlerinden kurtularak yayılması ve kendi varlığını neler kolaylaştırmışsa onların tümüne birden minnet duymasıdır. Çünkü, kitleler yalnızca kendi refahlarıyla ilgilenmekte,

---

<sup>221</sup>Doç. Dr. Gül Batuş, "Neil Postman", Kadife Karamlık İçinde, Su Y., İstanbul-2003, ss.280-282

<sup>222</sup>Alan, Swingewood, **Kitle Kültürü Efsanesi**, Çev: Aykut Kongur, Bilim Ve Sanat Y., Ankara-1996, ss.17-29

o refahı sağlayayan sebeplere yabancı kalmaktadır.<sup>223</sup> On dokuzuncu yüzyıl medeniyeti öylesine bir özelliğe sahiptir ki, ortalama insanı sadece önüne konan vasıtaların bolluğunu idrak ettiği, onların yaratılmasındaki acı ve ıstıraplardan hiç birini düşünmediği bir süper bolluk dünyası içindeki yerini almasına müsaade eder. O canının istediğini yapmak için hayata katılan insandır.<sup>224</sup>

A Touraine'e göre, on dokuzuncu yüzyıl aslında epik bir yüzyıldır. A. Touraine, on dokuzuncu yüzyılın sonundan günümüze değin içinde yaşadığımız kültürel ve toplumsal alanda bir birlik olmadığım; bu alanın modernliğin yeni bir evresini değil çözümlmesini oluşturduğunu belirtmektedir. On dokuzuncu yüzyılın ortasından yirminci yüzyılın ortasına kadar geçen yüzyıl, akılcı dünyanın parçalanma dönemi olmasına karşın, bu dönemde o dünyanın yerine geçecek yeni bir birleştirici ilke ya da daha karmaşık bir model olmamıştır.<sup>225</sup> Touraine gibi bir çok düşünürün vurguladığı şekilde halen bu sürecin devam ettiği bir geçiş döneminde yaşamaktayız. Başka bir deyişle, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından önce varolan, toplumsal, kültürel ve siyasal alanda tutunumu sağlayan,dünyayı ve varoluşsallığımızı anlamlandırmada insanlığa yol gösteren ilke ve değerler,on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren çözümlene sürecine girmiştir. Bu çözümlene sürecinin başlangıcından sonra bu ilke ve değerlerin yerine konulacak başka ilke ve değerler bulunamadığı gibi, bunların yerine yeni değerler koyma işi de anlamsız bulunmaya başlamıştır. Tüm insanlık bu anomik,belirsizliklerle dolu ortamda yaşamaya mahkum kalmıştır.

On sekizinci yüzyıl, insanlara devlette ve dinde, ahlâkta ve ekonomide tarihsel olarak gelişmiş bütün bağlardan kurtulma çağrısında bulunmuş, kökeninde iyi ve bütün insanlarda ortak olan insan doğasını, dizginsizce geliştirme imkanı tanımıştır.<sup>226</sup> On dokuzuncu yüzyıl ise,özgürlüğün yanı sıra insanın ve işinin uzmanlaşmasını gerektirmiştir. Bu uzmanlaşma her bireyi diğerlerinden farklı kılp vazgeçilmez hale getirecek ama aynı zamanda onun

---

<sup>223</sup>Ortega Y Gasset, *Kültürlerin İsyanı*, Çev:Nejat Muallimoğlu, Bedir Y., İstanbul-1992, ss.47-52

<sup>224</sup> Aynı eser, ss.83-90

<sup>225</sup> Touraine, *Modernliğin...*, ss.116-122

<sup>226</sup> Stephen J., Lee, *Avrupa Tarihinden Kesitler 2*, Çev:Şavaş Aktur, Dost Y., Ankara-2002, ss.70-83(Bin sekiz yüz kırk sekiz devrimleri bu bağlamda ele alınabilecek en yaygın kitlesel huzursuzluklardandır.)

başkalarının faaliyetlerine daha bağımlı olmasına neden olacaktır.<sup>227</sup> On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bu uzmanlaşma yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. İnsanlar artık önceki yüzyılların bir çok alanda bir çok şey bilen insanları değildirler. İnsanlar artık sadece dünyanın o küçükük parçasına ait her şeyi bilmektedirler, fakat başka hiçbir alana ait bir şey bilmemektedirler. Bu durum bir yandan yeni alanların ortaya çıkmasına neden olup parçalanmayı artırırken diğer yandan karşılıklı bağımlılığı hat safhaya yükselmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl üzerine son derece etkileyici analizler ortaya koyan düşünürlerden biri de R. Sennet'dir. R. Sennet on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen değişimleri incelerken gözünü büyük kentlerin sokaklarına, yeni ortaya çıkan fabrika ve mağazalara ve köklü bir dönüşüm geçiren on dokuzuncu yüzyıl toplumsal aktörlerine çevirir. On dokuzuncu yüzyılda kentlerin yaşadığı yoğun nüfus artışı toplumsal sınıflar arasındaki yalıtılmışlığı daha da artırmıştır. R. Sennet'in mağazaların doğuşuna ilişkin geliştirdiği analiz on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan kitleleşme, kitleleşme, kitleleşme, narsisizm ve tek tipleşme yönünde aydınlatıcıdır. Çünkü fabrikanın tamamlayıcısı ve kurumsallaşmış bürokrasinin ürünü olan mağazalar yine de bir alıcı kitlesi olmaksızın başarıya ulaşamayacaklardır. İşte bu noktada sahneye kentlere akın eden nüfus çıkmıştır. Ticaretteki bu değişim, mallardaki standartlaşmayı ve bunun sonucu olarak kitleleşmeyi doğuran etkenlerden biridir.<sup>228</sup> Tüm gelişmeler ve etkileşimler bize göstermektedir ki on dokuzuncu yüzyılın sonu tüketim toplumunun ilk izlerinin görünür olmaya başladığı bir yüzyıldır. Bunu söylerken sadece tüketimde ortaya çıkan artışı göz önüne almamaktadır. Bunun yanı sıra tüketimin ve tüketicinin tüketme alışkanlıklarının geçirdiği değişimleri de göz önünde bulundurulmaktadır.

R. Sennet'in on dokuzuncu yüzyıla yönelik analizi tüketimdeki bu değişimlerle sınırlı değildir. R. Sennet,bunun yanı sıra, on dokuzuncu yüzyılda giyimın nasıl ve niçin nörleştiği sorularının yanıtını aramaktadır. Ona göre birinci sorunun yanıtı giyimme ve makine arasındaki yeni bir ilişkiyi kapsamaktaydı. Bu çağda şehirdeki maddi yükselişi veri alırsak,insanların kalabalıklara karşı korumak istediğini söyleyebiliriz. Ancak, imgeler

---

<sup>227</sup>George, Simmel, "Metropol Ve Tinsel Hayat", Modern Kültürde Çatışma İçinde, Çev:Nazile Kalaycı, İstanbul-2003, ss,85-86

<sup>228</sup> Sennet, A.g.e., ss180-199

tek renklileştirilince giyinmenin kişiliğinin göstergeleri olarak daha çok ilgi çekmeye başlamıştır. Bu dönemin toplumsal aktörleri bir yandan bireysel ilgiden korunmak istemekte, öte yandan kişisel duyu durumlarına yönelik ip uçları bulabilmek için dış görünüşü inceleyerek gelişliki bir durum yaratmaktadır. R. Sennet'a göre, kişiliğin kamusal alana girmesiyle kamusal insanın kişiliğinde ortaya çıkan bölünme bu dönemin kültürel ve toplumsal yapıda meydana getirdiği dönüşümü çok iyi özetlemektedir. Bu dönemde kendini aktif bir biçimde ifade edebilenlerin sayısı azalırken, bu azınlığın karşısında sessiz çoğunluklardan oluşan bir izleyici kitlesi ortaya çıkmıştır. Bu sessiz çoğunluk kamusal katılımda bulunmadığı gibi kamusal alanı da terk etmemiş, bir köşeden olanları seyretebilmeyi seçmiştir.<sup>229</sup>

Modernizm on dokuzuncu yüzyılda zirveyi ve krizi birlikte yaşamıştır. Modernizm bir çok alanda zirveye ulaştıktan sonra toplumsal, kültürel ve siyasal alanda krize girmekten kurtulamamıştır. O. Paz, on dokuzuncu yüzyılı bir yandan modernitenin doruğu olarak görürken öte yandan modernitenin krize girdiği bir çağ olarak algılamaktadır. Ona göre, on sekizinci yüzyılda çeşitli polemikleri de içinde barındıran eleştirel düşünceler Avrupa ülkelerinin hemen hepsi ve ABD tarafından paylaşılan ilkeler haline gelmiştir. Batı uygarlığı büyümüş, genişlemiş ve kendi kendini onaylamıştır. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Batı uygarlığının merkezlerinde, inanç ve değer sistemlerini olduğu kadar, politik, ekonomik ve toplumsal kurumları da etkileyen bir rahatsızlık baş göstermiştir. İçinde bulunduğumuz yüzyıl ise bu krizin gelişip radikalleştiği bir çağdır.<sup>230</sup>

P. Wagner'e göre, on dokuzuncu yüzyılın toplumsal şekillenimi güçlü bir paradoksun damgasını taşımaktadır. Bir yandan yükselmekte olan seçkinler modern, bireyci ve rasyonalist kültürü geliştirmektedir ve bunun karşısına çıkacak herhangi bir alternatifi yok etme eğilimi taşımaktadır, öte yandan kendine yeterli bir bireyci liberalizmin imkansızlığı konusunda da görüşler söz konusudur.<sup>231</sup> On dokuzuncu yüzyılın ortasından 1920'lere kadar modernliğin dinamikleri konusunda önemli soruşturmalar birbirinin peşi sıra geliştirilmiştir. Geç on dokuzuncu yüzyılda entelektüeller liberal teorinin hem siyasette,

---

<sup>229</sup> Aynı eser, ss.214-284

<sup>230</sup>Paz, A.g.m., ss.189-198

<sup>231</sup> Wagner, A.g.e., ss.120-121

hem de ekonomide toplumsal pratikleri anlama ve bu pratikler için ölçütler sağlama konusunda başarısız olduğunun farkındaydılar. Bu entelektüeller farklı yönlerden liberal teoriye ve modernliğe yönelik eleştiriler geliştirmiştir.<sup>232</sup>

On dokuzuncu yüzyılın düşünsel dünyası gerçekten çok zengindir. Bugün isimlerini andığımız pek çok önemli düşünür on dokuzuncu yüzyılda özellikle de on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşamıştır. Bu nedenle bugüne ve bugün içinde bulunduğumuz sorunlara ışık tutabilmek amacıyla on dokuzuncu yüzyılın düşünsel bir haritasını çıkarmak son derece önemlidir. On dokuzuncu yüzyılın düşünsel dünyasına,asında daha önceki yüzyılların düşünsel gelişimine de etki etmiş iki zıt eğilim damgasını vurmuştur; on dokuzuncu yüzyılda daha net çizgilerle ayırt edilebilen ve belirginleşen bu eğilimler iyimserlik ve kötümserlik eğilimleridir. Bu çağın önemli düşünürlerinin bir çoğu Schopenhauer'in felsefesinin etkisiyle gelişmekte olan olaylara karşı kötümser bir yaklaşım sergileyerek bu olaylara ve bu olayların yaşanmasına neden olduğunu düşündükleri değerlere yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Bazı düşünürlerse bu olayları katılımlın genişlemesi, kitlelerin elit değerlerle buluşması, daha çok insanın modern değerleri özümsemesi, eşitlik, d emokrasinin gelişmesi ve sanatın kitlelerle kucaklaşması gibi bağlamlarda değerlendirerek, bu çağda yaşanan değişimlere karşı olumlu bir yaklaşım geliştirmiştir.

S. Mestrovic, *fin de siecle* düşünürlerinin kötümser tutumlarının genel açıklamasını şu noktalarda bulduğuna dikkat çekmektedir:

*“İrade akılcı zihinden daha güçlüdür ve iradenin modern toplumun dağılmasıyla aynı zamanda gerçekleşen aydınlanmasının ardından iradenin bastırılarak düzenlenebilmesi imkansız hale gelir. Sonuç: Kendilerini baskı altında tutan engelleri gürtülüyle aşarak yıkan arzuların ölümsüz sonsuzluğu olarak Durkheim'in anomisi; mutsuzluğa yol açmayı göze alarak uygarlığı ortaya çıkaran Eros'un beslediği Freud'un id'i; Nietzsche'nin Apolloncu formlarından doğan Dionizyak güçleri; Tönnies'in Gemeinschaft'in yerine geçen Gessellschaft'in rasyonel iradesi ve Simmel'in Modern Kültürde Çatışma çalışması da dahil olmak üzere, bu*

---

<sup>232</sup> Wagner, A.g.e., ss.122-125

*çatışmanın bir çok farklı versiyonu.*<sup>233</sup>

On dokuzuncu yüzyıl sona ererken toplumsal hayata kinizm (*kynicism*) ile sinizm (*cynicism*) arasındaki mücadele dangasını vurmuştur. Kinizm kitlelerin, alt tabakaların, resmi kültürü alaya alarak reddetmesini; sinizm ise egemen kültürün kitlenin yol açtığı toplumsal çözülmeye gösterdiği tepkiyi dile getirmektedir. Stoterdjik'in tanımladığı anlamda kinizm, egemen kültüre karşı herkesin kendi gerçeğini inşa edişini merkeze aldığı için, on dokuzuncu yüzyıl sonunda, sanat yoluyla kültür hayatı da bir dönüşüm yaşamıştır. Realizmin dayandığı aklın normlarının yerini psikolojik-öznel deneyimlere dayanan bireysel değerler almış.<sup>234</sup> S. Zizek'e göre ise kinizm halkın alt tabakaların resmi kültürü ironi yoluyla reddetmesini temsil etmektedir: Klasik kinik işlem, egemen resmi ideolojinin ağırbaşlı ciddi havalarının karşısına gündelik sıradanlığı çıkartmak ve bunlarla alay etmek, böylelikle de ideolojik lafların yüce soyluluğunun ardında gizlenen bencil çıkarları, şiddeti ve kaba iktidar hürsını teşhir etmektir. Sinizm ise, egemen kültürün bu kinik bozuşturmaya verdiği cevaptır: İdeolojik evrenselliğin ardındaki tikel çıkarı, ideolojik maske ile gerçeklik arasındaki mesafeyi tammakta, ama yine de maskeyi korumak için nedenler bulmaktadır.<sup>235</sup>

S. Mestrovic, "The Coming Fin de Siecle" isimli eserinde on dokuzuncu yüzyıl sonu toplumsal ve kültürel manzarasını anlamak açısından son derece önemli figürlerden biri olan *Dandy* tiplemesinden bahsetmektedir. Baudelaire'in 1863 yılında yayınlanan "Modern Hayatın Ressamı"<sup>236</sup> isimli çalışmasındaki *Dandy* tanımlaması ile Durkheim'in anomik egoist tanımlaması arasındaki benzerlikler çerçevesinde *Dandy* tiplemesi Mestrovic'in ilgisini çekmiştir. Baudelaire, *Dandy*'lerden aylak, zengin ve kendi modalarıyla ilişkili olan mutluluğu kalıcı uğraşları seçmelerine rağmen ıstırap çeken ideal modern birey tipi olarak söz etmektedir. Dahası Baudelaire, *Dandyism*'i kendi kuralları olan bir sosyal kurum hatta bir din olarak görmektedir. Ona göre "*Dandy* bir gün batımıdır, sıcaklığı olmayan, melankolik, görkemli bir yıldızdır". Baudelaire gibi Durkheim da romantik kahramanın

<sup>233</sup> S.G., Mestrovic, *The Coming Fin De Sicle*, London And New York: Routledge-1991, s.70

<sup>234</sup> Sarıbay, *Fin De Siecle*..., ss.19-20

<sup>235</sup> Nurdoğan, Rigel, "Slavoj Zizek", Kadife Karanlık İçinde, ss.335-339

<sup>236</sup> Charles, Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, Çev:Ali Berkay, İletişim Y., İstanbul-2003

çökmüş olduğuna inanmaktadır.<sup>237</sup>

Ali Yaşar Sarıbay da on dokuzuncu yüzyılda kültürel hayatta ortaya çıkan çöküş ve kitlelerin artan etkisinin doğurduğu tepkileri anlayabilmek amacıyla C. Budelaire'in Dandy kavramına başvurmuştur. Ona göre;

“Dandyizm olarak anılan kültürel akım,her şeyden önce estetiğe edilmiş bir hayat tarzını önemseyen aristokratik ruhlu bireysel tavrı önemsemekteydi. Bununla beraber Dandy'ler burjuva değerleri reddediyorlar, kendilerini hiçbir yere ait görmüyorlar ve kan bağları olmaması durumunda bile,aristokratlar gibi olmaya özeniyorlardı. Bu çerçevede Dandy tiplenesinin, kendini var etme gayreti ve hırslının temellendiği bireyselliğe;şahsı etrafında kılı (tapını) yaratmaya yönelik narsizme; nihayet, bu her iki özelliğin kaşınacağı dipsiz arzuları beslemeye tekabül ettiği söylenebilir. Dandy tipini yaratan temel koşul,kilnenin estetikten yoksun kabahğının meziyet şeklinde sunulmasına gösterilen tepkidir. Bu anlamda, Dandyizm, modern kültürel değerleri alaya alan kilerin alaya alınmasıdır.”<sup>238</sup>

Ali Yaşar Sarıbay'ın buradaki iddiası *Dandyizmin* moderniteye eklenmemde bilinç alı bir model oluşturduğu, fakat farklı bir yorumlamayla postmodern kültüre yönelik bir anomniye yol açtığıdır.

On dokuzuncu yüzyılın tüm bu karmaşasını ortaya koymanın yolunun çağın düşünürlerinden yola çıkmaktır. On dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürleri,gizli mizaçların pozitivistlerin gözlemleri için ilgilerini çekmediğini varsaymaktadır. S. Mestrovic'e göre, on dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürleri ikili bir yapıyı, bir düalizmi ortaya koymakta ve bu düalizmin ortadan kaldırılmayacağına inanmaktadır.<sup>239</sup> On dokuzuncu yüzyılın insanı ve değerleri değerlendirmesi belli bir morale ve bu moralin değer yargılarına dayanır. Bu moral,sürüce değerlendirmelerin meydana getirdiği moraldir. On dokuzuncu yüzyıl Avrupa

<sup>237</sup> Mestrovic, *The Coming Fin...*, ss.75-79

<sup>238</sup> Sarıbay, *Postmodern Dinsel...*, s.175

<sup>239</sup> Mestrovic, *The Coming Fin...*, ss.36-48

moralinin zıt ama ikincisi birincinin sonucu olan değerlendirme tarzlarından biri, Hıristiyanlığın değerlendirme tarzı; diğeryse onun karşı kutbu, aynı zamanda sonucu olan bilimsel-pozitivist değerlendirme tarzıdır.<sup>240</sup> On dokuzuncu yüzyıl sonu düşüncülerinin yapmaya çalıştığı da bir madalyonun iki yüzü gibi olan, birbirlerinin zıttı gibi görünen ancak birbirlerinin sonucu olan bu iki değerlendirme tarzının ikisine karşı da eleştirel bir yaklaşım geliştirebilmektir.

Bu değerlendirme tarzlarına karşı en sert eleştirilerden biri F. Nietzsche'den gelmiştir.Nietzsche on dokuzuncu yüzyılın sonunda: “En yüksek değerlerin kendilerini değersizleştirdikleri” bir durumun yaşadığımı ve nihilizmin kapıda olduğunu belirtmektedir. Ona göre Avrupa kültürü sanki bir felakete doğru ilerlemektedir. “Yıllar boyunca daha da büyüyen bir gerilimle; huzursuz, şiddet dolu, boylu boyunca nihayete erişmeyi özleyen, artık yansımayan yansımaktan korkan bir nehir gibi”<sup>241</sup> Nietzsche'nin felsefesinin temeli bir modernizm ve aklıcılık eleştirisi üzerine oturmuştur. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan toplumsal ve kültürel çözüme Nietzsche'nin anlatısında son derece açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Ona göre bu çağ nihilizm çağıdır ve o felsefesini nihilizmi alt etme üzerine kurmuştur. Nietzsche bunun için irrasyonel güçleri harekete geçirmeye çalışır. Modern bilgi ve hakikat kavramlarını eleştirir, anti-hümanist bir yaklaşım geliştirir ve ebedi dönüş anlayışıyla modern ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkar. Nietzsche İyinin Ve Kötünün Ötesinde isimli kitabında şöyle demektedir:

“Bizi hala nice tehlikeli serivene kışkırtan, hakikat isemi, filozofların şimdiye dek saygıyla söz ettiği şu ünlü hakikatperstlik: karşınıza şimdiden ne sorular çıkaradı, bu hakikati istemel... Sonunda inancımız sarısladı, sabrımızı yitirdik, dönüverdik sırtımızı;ne harika değil mi?... Nedir bu içimizde hakikati isteyen? Hadi hakikati istiyorsuz diyelim, peki neden hakikat olmayamı değil - Belirsizliği-i-Hatta bilgisizliği?”<sup>242</sup>

Günümüzün postmodern teorisyenleri teorilerini büyük ölçüde Nietzsche'nin

<sup>240</sup> Ioanna, Kuçuradi, Nietzsche Ve İnsan, Türkiye Felsefe Kurumu Y., Ankara-1999, ss.95-96

<sup>241</sup> Harvey, A.g.e., s.306

<sup>242</sup> F., Nietzsche, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Çev: Ahmet İnan, Yorum Y., İstanbul-2001, s.7



felsefesine dayandırmaya çalışmaktadır. Ancak bu teorisyenlerin bir çoğu Nietzsche'de görmek istediklerini görüp, söylemek istediklerini Nietzsche'ye söyletmektedir. Oysa, Nietzsche'yi on dokuzuncu yüzyıl sonu düşünce ikliminden, dönemin kültürel, siyasal, toplumsal ve düşünsel evreninden kopatarak onu anlamaya ve onun felsefesini anlamlandırmaya çalışmak zor ve yanlış bir çabadır. Postmodernistlerin on dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürlerinden yararlanma çabaları daha çok bu yöndedir. Bu yüzden bu teorisyenlerin eserlerinde, S. Mestrovic'in söylediği gibi, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesine ait düşünce kırıntılarından başka bir şey mevcut değildir.

Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıl sonundaki siyasal, kültürel ve toplumsal yapıyı eleştirirken kullandığı kavramlardan biride "üst insan" kavramıdır. Nietzsche *fin de siecle* toplulumunu tanımlamak için "son insan" kavramını kullanmaktadır. Ona göre son insan alt edilmesi ve aşılması gereken bir insan tipidir. Son insan hayvanla üst insan arasına kurulmuş tehlikeli bir köprüdür. Hoşnutluğunu maksimize etmek ve acıyı minimize etmek son insanın biricik amacıdır. Bu durum ancak eşit hakların varolduğu bir zeminde ortaya çıkar. Nihilizmle birlikte temelci bir zemin ortadan kalktığı için iyiler ile ilgili kişisel tercihler önemli hale gelmiştir. Bu anlamda son insan sürü vizyonunun gerçekleşmesidir. Üst insanın gerçekliğe teslim olmamak gibi bir ideali savunmasına karşın son insan arzularını takip etmek ve acı çekmemek anlamında konformisttir. Kendini alt etmenin karştı olan kendini koruma arzusu son insanın en önemli arzusudur. Nietzsche'ye göre bundan böyle kendinden nefret edemeyeceği için son insan en bayağı insandır. O herkesin kendisiyle eşit olmasını ister. Eşitlik ideali bir anlamda toplulumun aynışmasına Nietzsche'nin ifadesiyle sürü haline gelmesine yol açar.<sup>243</sup> Bu açıklamalar on dokuzuncu yüzyılın kültürel ve toplumsal ortamını betimleyen pasiflik, sessizlik, kitleselleşme, narsisizm, egotizm gibi özellikleri gözler önüne sermektedir.

Nietzsche'ye göre, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının toplumu çöken bir toplumdur. Bu toplumda kültürlü olmanın ancak rolü oynanabilmektedir. Çöküntü, insanlığın ana,doğal güdülerinden büsbütün sapması, değer yargılarının soysuzlaşması demektir. Bu çöküntünün nedeni hristiyanlığın insan ve dünya görüşüne dayanan Batı'nın sürü ahlâkı, sonuçları ise

---

<sup>243</sup> Küçükkalp, A.g.e., ss.37-45

zaaf-kötülük; hastalık-hastalıkçılık; suç-suçluluk; anarşizm, dizginsizlik ve yıkaçların ortaya çıkmasıdır. On dokuzuncu yüzyılın ahlâkını besleyen sözler şunlardır: Göz yumma, duygudaşlığın, acımanın genişliği, objektif olma, isteme eksikliği, kurallara karşı özgür olma, sahtekârlığa karşı hakikat düzensizlik ve ölçsüzlük yerine tutku, karmaşıklık yerine derinlik.<sup>244</sup> Nietzsche, hakikat istencinin vücut vermiş olduğu metafizik geleneğin bu hakikat istencinin bir sonucu olarak nihilistik bir mahiyet kazandığını ve bir (*decadence*) çöküş kültürü haline geldiğini belirtmektedir. Ona göre şimdiye kadar *decadence*'a karşı verilen savaşta filozofların ve ahlâkçıların akla yönelik vurguları bir kandırmacadan başka bir şey değildir. Çünkü *decadence*'a karşı seçilen araç ve kurtuluş olarak seçilen şeyde bir *decadence* ifadesidir.<sup>245</sup>

Nietzsche'ye göre, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa kültürü, sürü değerlendirmelerine ve bunların çatışmasına dayanan bir kültürdür: Bilime, insan aklının sınırsız gücüne ve insanların eşitliğine olan inancıyla insanları iyimser yapmak isteyen bir kültür. Avrupa'nın moral değerler sistemi dinsel arka planını yitirince nihilizme doğru yönelmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonları Avrupa'nın bütün yaşam ifadelerinde kendini gösteren çöküntü, Avrupa kültürünün çöküntüsüdür.<sup>246</sup> Nietzsche doğallığı kaybetmiş bir kültürle hesaplaşmaktadır. Bu doğallık yitimi ise Sokrates sonrası filozofların güç istemine, iç güdülere karşı onu dizginleyecek akı koymaları ile başlamıştır. Modern insan çöküntü yaşamaktadır. Nietzsche'nin Tanrının öldüğünü ilan etmesiyle, hastalıklı, orta derececi hale getirilmiş Avrupa insanı yaşadığı boşluk nedeniyle değersizliği ve anlamsızlığı genelleştirmiştir.<sup>247</sup>

Bu bağlamda, S. Mestrovic'e göre, on dokuzuncu yüzyılda moderniteyi, ilerlemeciliği, barbarlığı, çürümeyi, yozlaşmayı, aklıcılığın baskısını eleştiren bir çok düşünür Schopenhauer'in felsefesinden faydalanmıştır. Nietzsche'nin de hocası olan Schopenhauer hoşgörünün, adaletin ya da nezaketin aydınlanmış toplumsal düzenlenmiş doğacağını vaat

---

<sup>244</sup> Kuguradi, A.g.e., ss.100-105

<sup>245</sup> Aynı eser, ss.73-76

<sup>246</sup> Aynı eser, ss.143-151

<sup>247</sup>Hediye, İkinci, "Büyük Öğe", Kaygı Felsefe Dergisi, Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu, Bahar – 2002, ss.21-25

etmemektedir ve postmodernistlerin ileri sürdükleri isyanlarına başlamadan uzun zaman önce Aydınlanmanın bu iki yüzölçümlerini açığa çıkarmaya başlamıştır. Nietzsche, Schopenhauer'ı keşfettiğinde sevincini ve hayretini ifade etme konusunda kendini tutamamıştır. İki felsefeci arasındaki en büyük benzerlik diyalektik bir ilke olarak akılduygu ayrımını devam ettirmelerinde görülmektedir. Bu her iki düşünürün aydınlanma felsefesine yönelttikleri eleştirilerinde buluştuıkları noktadır.<sup>248</sup> Simmel'e göre, Schopenhauer'dan önce gelen bütün filozoflar insanı rasyonel bir varlık olarak kabul etmiştir. Schopenhauer, ıstırabın mutluluktan üstün olduğu bir kültürü benimseyerek, ıstırabı varoluşunun merkezi köklerinden büyüyen *a priori* bir tanım haline getirmiştir. Simmel, Schopenhauer'ın felsefesini yoğun *fin de siecle* kötümserliğinin sembolü olarak görmektedir.<sup>249</sup>

Schopenhauer'ın düşünce çizgisi gözlemlendiğinde gerçekten de *fin de siecle* düşünce ruhu açık şekilde görülmektedir. Ancak günümüz postmodernist düşünürleri Nietzsche'yi göklere çıkarırken, onun hocası ve düşüncelerinden çok etkilendiği bir filozof olan Schopenhauer'ı görmezden gelmektedir. Mestrovic'e göre, Schopenhauer felsefesi yaygın bir şekilde Kant'in anti tezi ve Nietzsche'nin kaynağı olarak bilinmektedir. Buna rağmen postmodernistlerin Schopenhauer'ı göz ardı etmesi ve yıllarca eleştirdikten sonra Kant'i hala temel alması ilginç görünmektedir.<sup>250</sup> Çünkü, Schopenhauer, Aydınlanma profesini Kant'in şahsında eleştirmektedir. Buna göre: "Aydınlanma 'hayat istencinin gücünü azaltmaz, onun arzularının ufkunu genişletir. Bilgi, önceden her nasılsa kısıtlanmış olan ya da en azından ilkel ve kayıtsız olan istenci serbest bırakır."<sup>251</sup> Bu bağlamda Simmel'in "Schopenhauer ve Nietzsche" isimli eseri yirminci yüzyılın bir çok toplum bilimcisi tarafından göz ardı edilmesine karşın son derece önemlidir. Simmel, bu eserinde postmodernist bağlamda ihmal edilen iç görüleri çok daha önceden incelemiştir. Schopenhauer ve Nietzsche, Kant'in akıllı ön plana çıkartmasına karşı çıkmış ve irrasyonel isteğe büyük önem atfetmiştir. Bu iki düşünür Nietzsche'nin istegün kötü yönünü

---

<sup>248</sup> Mestrovic, *Uygar Barbarlık*, ss.90-100/ F., Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, Çev: Cenal Atila, Say Y., İstanbul-2003, ss.13-18

<sup>249</sup> S.G., Mestrovic, *The Coming Fin...*, ss.54-58

<sup>250</sup> Aynı eser, s.114

<sup>251</sup> Sarıbay, *Fin De Siecle...*, s.20

görmesinden,yani sınırsız gücün barbarca kullanılmasından ve Schopenhauer'ın istencin duyarlı yönünü görmesiyle alay etmesinden ötürü birbirlerinden ayrılmaktadır.<sup>252</sup>

‘‘Schopenhauer,epistemolojik, metafizik ve etik temeller nedeniyle Kant'a meydan okumuştur. Çünkü Schopenhauer'a göre, moralite belli alışkanlıklar sergileyen, belli bir karaktere sahip,belli bir insan türüne dayanıyordu. Merhamet ahlâki iyinin ayrı edici işaretidir. Karakter ahlâki eylemin temelidir. Schopenhauer Aydınlanmayı genelinde,savunmasız insanın 'yaşama isteğinden' kaynaklanan bir hayatta kalamama tehniğinden daha fazla bir şey olarak kabul etmiştir. Aydınlanmayı insanı hayvandan ya da doğanın geri kalanından ayıran bir şey olarak görmek insanın bir fikridir. Bu eleştiriler ve bu tanımlanmalar bağlamında değerlendirildiğinde Schopenhauer'ın tanımladığı insan tipi, fin de siecle düşünürlerine Aydınlanma projesinin eleştirisinde ilham veren taraftan yönlendirilen irrasyonel bir varlıktır.’’<sup>253</sup>

Frankfurt Okulu düşünürleri, Nietzsche ve Schopenhauer'ın modern bireye yönelik bu eleştirilerini topluma doğru genişlemiştir. S. Mestrovic, ‘‘Durkheim And Postmodern Culture’’ isimli çalışmasında Adorno, Fromm, Horkheimer, Benjamin ve diğer eleştirel teorisyenlerin, toplumlarında bireyler gibi hasta olabileceklerini savduklarını belirtmektedir. Bu bağlamda, T. Adorno'nun ‘‘Kültür Endüstrisi’’ kavramı modern toplumlardaki narsisizm olgusuna işaret etmektedir. Hasta toplumlar narsisizm, ben merkezcilik, egoizm, konformizm gibi özellikler göstermektedir. Modern toplumların sahip olduğu gelişikili durumunu açıklamak için Durkheim ise, Schopenhauer'ın felsefesinden yola çıkarak *homo duplex* kavramını geliştirmiştir.Buna göre bir toplumun üyelerini yönlendiren iki tür motivasyon vardır:irasyonel ve irrasyonel istem. İnsan alt ve üst özellikler olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir.<sup>254</sup> Ancak Durkheim'in amacı Descartes'in zihin ve beden ayırımına dayanan dualizmden farklı bir ayrımı geliştirmektir. O insanı oluşturan ikili yapının birbirinden ayrı değil aksine etkileşimli ve bütünlüklü bir yapıda bulunduğunu

<sup>252</sup> Mestrovic, *Uygur Barbarlık*, ss.114-128

<sup>253</sup> Mestrovic, *Uygur Barbarlık*, ss.93-97/ Sanbay, *Fin De Sicle*, s.20

<sup>254</sup> S. G., Mestrovic, *Durkheim And Postmodern Culture*, New York Routledge, 1992, ss.55-59

belirtmektedir.<sup>255</sup>

Durkheim'in geliştirdiği *homo duplex* kavramı aslında onun anomî kavramının bir parçasıdır. Durkheim anomî kavramına toplumun özüne musallat olan sensuz arzular durumunu olarak atıfta bulunurken, çağdaş sosyologlar tarafından bu kavram genelde aşırı rasyonel kuralsızlık olarak yanlış anlaşılmaktadır. S. Mestrovic'e göre, Durkheim bu kavramı toplumda kötümserlik, büyü ve tüzüntü ile sonuçlanan Nietzscheci dejenerasyona kadar tuhaf ve paradoksal ilerleme koşulluna işaret etmek üzere on dokuzuncu yüzyıl dışünce bağlamının tümü için kullanmıştır.<sup>256</sup> Ali Yaşar Sarıbay da "Postmodern Dinsel Anomî" isimli makalesinde Durkheim'in anomî kavramına ilişkin benzer şeyler söylemektedir. Ona göre, Durkheim anomî kavramını bugün yanlış anlaşıldığı şekliyle kuralsızlık olarak hiçbir zaman tanımlanmamıştır. Ona göre anomî kuralsızlık olarak değil ama, belki her tür verili kurala aykırı irrasyonel bir davranış olarak tanımlanabilir. Dahası Sarıbay'a göre, Durkheim anomiyi günahın seküler şekli saymaktadır. Durkheim'in anomîsi ikili bir olumsuzluk taşımaktadır: Birincisi Schopenhauer'in işaret ettiği 'istencin tiranisi' ikincisi ise 'dipsiz arzular'ın tatmin edilmemesinin doğurduğu acı çekmenin ortaya çıkmasıdır. Sonuç olarak anomî kavramı bir yandan insanın iki katmanlı bir özellik içermesine işaret ederken, diğer yandan toplumun anlamının yolunun bu iki katmanı birlikte görmekten ama irrasyonel olanı ön planda tutmaktan gerektiğine işaret etmektedir.<sup>257</sup>

İnsanın doğasında bulunan ikilik aynı anda yöneldiğimiz çifte varoluşla uygunluk içerisindedir. Bunlardan biri salt bireyseldir ve organizmamızda kök salmıştır; diğeri ise toplumsaldır ve toplumun bize yansımış halinden başka bir şey değildir. Durkheim'a göre, insan rasyonelitesinin temeli toplumdur. Akıl tek başına neden olamaz. Ancak Durkheim'a göre, rasyonelite temel noktası istenç olan bedenden türemiştir. Schopenhauer gibi aslında Durkheim de her iki özelliğin eşit derecede doğal olduklarını ve sonuç itibarıyla insanoglunun arzularının doğa tarafından doymak bilmediğini ve acıya katlanmaya yol

<sup>255</sup> Şeref, Günday, *Zihnin Felsefesi*, Asa K., Bursa-2003, ss.33-34

<sup>256</sup> Mestrovic, *Uygar Barbarlık*, ss.176-177

<sup>257</sup> Sarıbay, *Postmodern Dinsel Anomî*, İslamiyat V, 2002, Sayı:4, ss.171-174

açmasına rağmen, *homo duplex*'in alt özelliğinin daha güçlü olduğunu varsaymaktadır.<sup>258</sup> Bu durum Aydınlanmacıların rasyonel birey ve rasyonel bireysel davranış ideallerine ters düşmektedir. Sonuç itibarıyla, rasyonalite toplum tarafından bireye ne kadar benimsetilmeye çalışılırsa çalışılsın bireyin içindeki irrasyonel katman hiçbir zaman ortadan kaldırılamamakta ve bireysel davranışlar onun etkisinden kurtarılamamaktadır. Toplumsal rasyonalite tarafından diplerle bastırılrsa da zamanı geldiğinde bir yerde ortaya çıkar. Eğer insanın bu iki katmanlı yapısını göz ardı edersek asla insanın tüm davranış ve tutumlarını açıklamamız mümkün olmaz. Özellikle bireyin toplum tarafından suç olarak kabul edilen davranışları nasıl sergilediğini açıklamak oldukça güçleşir.

“Schopenhauer'in felsefesinde cisimleşen ve Nietzsche'nin felsefesinde doruk noktasına varan anlayış çerçevesinde modernitenin,Aydınlanma ile başlayan 'akılın Hükümranlılığı'nın , on dokuzuncu yüzyılın sonunda kültürel hayatta bir çöküş'e (*decadence*) yol açtığını Durkheim de kabul etmektedir. Egemen kültür ve değerler, toplumsal hayatta hakimiyeti giderek artan kitleler tarafından alaya alınmakta ve bu tam da Durkheim'in anladığı ve anomi olarak adlandırdığı anlamlarda bir toplumsal çözülmeye işaret etmektedir: Kitle hakimiyeti, modernitenin sağladığı yeni imkanlara karşı egoizmi teşvik ederek, akla karşı arzuluayan istenci kıskırtmakta, hiçbir değere inanmayan irrasyonelliği ön plana çıkartmaktadır.”<sup>259</sup> Durkheim gibi insanın ikili yapısına dikkat çeken bir başka düşünür ise S. Freud'dur. Ona göre, bireyler her zaman için toplumun ve uygarlığın potansiyel düşmanıdır; fakat, Freud aynı zamanda, toplum ve uygarlığın da bireye zararı olduğunu düşünmektedir. Hem Durkheim hem de Freud, asla statik olmayan, uygarlık ilerledikçe ve insanlık değiştikçe, değişen alt ve üst özellikler arasında dinamik bir denge aramaktadır. Dahası istencin düşünceden ya da duygunun akıldan daha güçlü olduğu yönündeki Schopenhauer'in kötümser inancını paylaşmaktadır.<sup>260</sup>

Schopenhauer'in felsefesinden yola çıkarak Aydınlanma'ya ve onun *rasyonalitesine* yönelik eleştiriler geliştiren on dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürlerinden biri de G. Simmel'dir. G. Simmel geliştirdiği analizde gözünü büyük kentlere, onların dinamiklerine

---

<sup>258</sup> Mestrovic, *Uygar Barbarlık*, ss.230-240

<sup>259</sup> Sarbay, *Postmodern*...,S.174

<sup>260</sup> Mestrovic, *Uygar Barbarlık*, ss.169-176

ve on dokuzuncu yüzyılda bu kentlerin geçirdiği değişimlere çevirmektedir. W. Jung, Simmel'i analiz ettiği çalışmasının başında onun doğduğu kent olan Berlin'in on dokuzuncu yüzyılda geçirdiği dönüşümü anlatır. Aslında onun Berlin'e dair anlattıkları o dönemde tüm Avrupa'da yaşananlara ışık tutacak gelişmelerdir. Berlin'de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kentleşme sürecinin başlamasıyla birlikte kentün görünümünde de önemli değişimler olmuştur. Kent kalabalıktan, insan selinden geçilmez bir hal almıştır. Kent insanlar dahil her şeyi tüketen obur bir tüketiciye dönüşmüştür. Berlin, tekil insanın kitle içinde eriyip gittiği bir yer olup çıkmıştır. G. Simmel işte böyle bir dünyaya gözlerini açmıştır.<sup>261</sup>

G. Simmel ‘‘Metropol Ve Tinsel Hayat’’ adlı makalesinde on dokuzuncu yüzyılda kentlerde yaşanan toplumsal ve kültürel dönüşümü son derece etkileyici bir şekilde resmetmektedir. Onun inceleme mekanı olarak kent seçmesinin sebebi, bu dönemde yaşanan dönüşümlerin yansımalarını en iyi büyük kentlerde bulabileceğine inanmasıdır. Ona göre, insan farklılıkları kaydeden bir varlıktır. Metropol hayatı içinde hızla akıp giden iç ve dış uyarcılar zihni, birbiri ardına gelen anlık farklarla sürekli uyarılmaktadır. Metropol hayatı, metropol insanındaki yüksek bilincin ve zihnin hakimiyetinin temelini oluşturmakta, metropolün ezici gücüne karşı özne hayatı koruyan bu zihinsellik, bir çok yöne dağılarak birbirinden ayrı sayısız fenomenle bütünleşmektedir. Simmel'e göre, metropole özgü hayat tarzında birbirinden uzaklaşma olarak görünen şey, aslında onun temel toplulaşma tarzlarından biridir.<sup>262</sup>

G. Simmel'e göre, metropol her zaman para ekonomisinin merkezi olmuştur. Para ekonomisi ile zihnin egemenliği birbirine derinden bağlı bulunmaktadır. İki de insanları ve şeyleri katıksız bir tarafsızlıkla ele almaktadır. Paramın hesaba dayalı doğası, hayatın öğeleri arasındaki ilişkilere yeni bir kesinlik kazandırmış, özdeşliklerin ve farklılıkların belirlenmesine bir kesinlik, anlaşmalara ve sözleşmelere netlik getirmiştir. Simmel'e göre, şeylerin çeşitliliğini eşdeğer kılan para, en korkunç dizleyicidir; çünkü para, her tür nitel farkı, ‘İfyatı ne’ sorusuyla ifade etmekte, olanca renksizliği ve kayıtsızlığıyla, bütün

---

<sup>261</sup>Werner, Jung, *George Simmel Yaşamı Sosyolojisi Felsefesi*, Çev: Doğan Özlem, Ark Y., Ankara-1995, ss.7-10

<sup>262</sup> G.,Simmel, *A.g.m.*, ss.85-100

değerlerin ortak noktası haline gelmektedir. Her şey aynı seviyede durmakta ve yalnızca kapladıkları alanın hacmiyle birbirinden ayrılmaktadır. Simmel'in en önemli tespitlerinden biri de,metropollerde nesnel tinin, öznel tin üzerinde ağırlık kazanmasıdır.<sup>263</sup> Para nesnelerin mübadele edilebilirliği demek olan ekonomik ilişki karşısında kavramsal bir varoluş kazanmasıyla soyut bir meta değeri göstermektedir. Simmel'e göre, her gün ve her yönden bakıldığında eşya kültürünün kapsamı genişlemektedir; artık öznel kültür, bu eşya kültürünü ancak gittikçe açılan bir uzaklıktan izler ve sadece çok az bir hızla kendi form ve içeriklerini geliştirebilir.<sup>264</sup> J. Crary'ye göre de, fotoğraf ve para, toplumsal iktidarın aynı değeri taşıyan biçimleri haline gelmiştir. Her ikisi de öznelerin tümünü, değer biçme ve arzudan oluşan tek bir küresel ağ içinde, birbirine bağlayan ve birleştiren, aynı derecede bütünüleştirici sistemlerdir.<sup>265</sup>

G. Simmel "Para Felsefesi" isimli önemli eserinde modern kültürün para simgesi altında şekillenişini anlatmaktadır. Simmel paranın şeyleştirici, aynılaştırıcı ve düzleştirici etkileri üzerinde durur. Para kendisini bir değer ölçütü olarak sunar, en sonunda her şeyin ölçüsü olur ve yegane değer haline gelir. On dokuzuncu yüzyıl sonundaki ve bugünkü gelişmeleri, tüketimi, egoizmi, meta fetişizmini, kitleselleşmeyi, tek tipleşmeyi, hedonizmi v.b. anlamak için paranın sembolik ve etkileşimsel işlevlerini, değer ölçütü olma özelliğini çok iyi bir şekilde anlamamız gerekmektedir. Simmel parayı soyut değerın temsilcisi olarak görür. Para evrensel değişimin simgesi ve kolaylaştırıcısı işlevine sahiptir. Para evrensel bir toplumsal bölünmeye neden olarak bireysel ve niteliksel olarak belirlenen her şeyin yalnızca sayısal, niceliksel belirleme ile erişilebilen az ya da çok,sık ya da seyrekle bulunan o renksiz unsurlar olarak yorumlanmasına neden olmaktadır.<sup>266</sup>

Bugün büyük kentlerde iletişim zayıflamış ve çok dar bir çerçeveye indirgenmiştir. Simmel bu durumu çok önceleri ortaya koymuş ve bu durumun on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığını göstermiştir. Ona göre, iletişimsel bir işlevi olan bakıma,modernlikte artık

---

<sup>263</sup> Aynı eser, ss.85-100

<sup>264</sup> Jung, A.g.e., ss.60-73

<sup>265</sup> Jonathan, Crary, *Gözlemcinin Teknikleri*, Çev: Elif Daldeniz, Metis Y., İstanbul-2004

<sup>266</sup> G., Simmel, *Philosophy Of Money*, Çev:Tom Bottomore- David Frisby, London-1990, Özellikle 1-2 Ve 3.

Bölümler/ Ahmet, Oktay, *Metropol Ve İmgelem*, İş Kültür Y. , İstanbul-2002, ss.9-19



kavrayıcı olmaktan çıkmıştır ve boşluğa düşmüştür. Bakma artık sayısız izlenimlerin, nesnelere, eşyanın ve insan kitlelerinin ezici baskısı altındadır. Bu durum daha sonra yönüzlük duygusuna götürmekte ve birey kendini her yerde kaplanmış kapılar önünde bulmaktadır. İletişimde git gide kaybolmakta ve bakma bizzat kendine yönelmektedir. Simmel'e göre, on dokuzuncu yüzyılda artık insanlar bir mekanda bekleşirken birbirleriyle konuşmamakta bunun sonucunda, duyuşlar arasındaki iletişimin iyice koptuğu bir yabancılaşma durumu ortaya çıkmaktadır.<sup>267</sup> A. Giddens da modern kayıtsızlaşma dediği olgu da aynı yönde belirlemelerde bulunur. Kentin hızla ve yoğun bir şekilde akan hayatı içinde insanların birbirlerine uzun uzun bakmaları artık tehdit olarak algılanmaktadır. İnsanlar kitleler içinde güvenliği, görmemekte ve konuşmamakta bulmaktadır.

Postmodernistler gibi on dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürleri de *a priori*, evrensel akıl kavramına itiraz etmişlerdir. Ancak akılcı olmayan bir söylem için dayanak ve referans noktası bulunmuşlardır. Rasyonalite için dayanak noktası olan şeyin irrasyonallite olduğu varsayılmıştır. Schopenhauer'a göre istenç kördür, tiranik bir yapıya sahiptir, bütün gücü kendisinde toplamıştır ve akıl onun aracı konumundadır.<sup>268</sup> Pek çok on dokuzuncu yüzyıl düşünürüne göre, her bir analiz duygu ve akıl tarafından algılanabildiği sürece kimi açılardan faydalı bilgi sağlamaktadır. Hem sanat, hem de bilim sunumlarla ilgilenmektedir, gerçeklikle değil; her iki alan da istenci ve istencin duygusal, sezgisel manifestolarını içermektedir.<sup>269</sup> Görüldüğü gibi *fin de siecle* düşünürlerinin yapmaya çalıştığı bir Aydınlanma ve rasyonalizm karşıtlığı yoluyla duyguları sosyal bilimlerin, toplumsal ve kültürel analizlerin içine sokmaktır. Bunu yaparken de Aydınlanmacıların düşüştüğü hataya düşmeden, yani insanı tek boyutlu olarak görmeden, hem aklın hem de duygunun varlığına dikkat çekmektedirler. Ancak insana ait *dünyaları* göz ardı etmemelerine karşın, insanın sahip olduğu alt özellikleri üst özelliklerin önüne koymaktadırlar.

Aslında, on dokuzuncu yüzyıl, dünyanın sanayileşmiş ülkeler tarafından keşfedildiği ve

---

<sup>267</sup> Aynı eser, ss.86-89

<sup>268</sup> Mestrovic, *The Coming Fin...*, ss.119-123

<sup>269</sup> Aynı eser, ss.190-194

bir anlamda sosyo-politik ve kültürel açıdan yeniden biçimlendirildiği sürecin başlangıcıdır. Sınırların ortadan kalkmasının bir ifadesi olan böyle bir dönemde, enformasyon alanında sınırsız ve hızlı bir yapılanmanın zorunluluğu, teknolojinin iletişim alanına girmesini kaçınılmaz kılmış, telgraf ve fotoğraf sahip oldukları hız ve görsellik aracılığıyla bilgilendirme sürecindeki geleneksel yapıyı ortadan kaldırmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde çoğu insan için inancın temeli okunmak değil görmek olmuştur.<sup>270</sup> Bilme ihtiyacı duymadan bilgi kıloları yutan modern insanın, bütünlükten, birlikten, merkez ve çekirdekten yoksun olması doğaldır; her yönden gelen etkileşimler, günlük duanın yerini alan gazeteler, tren ve telgrafla gelen etkiler bitkin modern insana kaldıramayacağı bir çeşitlilik sağlamaktadır. On dokuzuncu yüzyılın modern biliminde bilgi tutkusu, bilme sevgisi eksiktir.<sup>271</sup>

Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültürel ve toplumsal alanların çeşitli veçhelerinde ortaya çıkan ve yüzyılın sonunda yaygınlık kazanan tüm bu gelişmeler hem geçleştikleri dönem açısından, hem de günümüz açısından son derece önemlidir. Bugün içinde bulunduğumuz ve bu çalışmanın analiz etmeye giriştiği siyasal, toplumsal ve kültürel sorunlar on dokuzuncu yüzyılın sonunda doruğa çıkan dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Bu çağa bu kadar önem vermemiz ve bu çağda yaşanan sorunlara eğilmemizin sebebi çağın bu özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Günümüze ışık tutan radikalleşmiş, karmaşıklaşmış ve içinden çıkılmaz bir hal almış gibi görünen bu problemlerin on dokuzuncu yüzyılın düşünsel, toplumsal ve kültürel bir muhasebesi yapılmadan yeterince doğru bir şekilde anlaşılamayacağı görülmektedir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta on dokuzuncu yüzyılın en belirgin görüngüleri olan ve birbirleriyle yakından ilişkili, kitle kültürü ve tüketim toplumu olgularının ortaya çıkışları ve gelişmelerine daha ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

## **II.KITLE KÜLTÜRÜ VE TÜKETİM TOPLUMUNUN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKAPLANI**

Kitleler, yığınlar, kütüpheler, sessiz yığınlar; tüm bu kavramlar özünde aynı gerçekliğe

---

<sup>270</sup> Batuş, *Ağın*, ss.287-290

<sup>271</sup> Kuçuradi, *A.g.e.*, ss.100-105

gönderme yapmaktadırlar. Kitleler kimi zaman insanların toplamı kimi zamansa insanların toplamından oluşan bir organizma olarak görülmüştür. Her ne kadar daha önceleri de benzer görüşlere rastansa da bugün anladığımız anlamda kitlenin ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyıla, özellikle de on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir. Bu döneme kadar yaşanan gelişmeler on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde doruğa ulaşmış ve bu da toplumsal ve kültürel yapıda, siyaset, ekonomi ve ticarete önemli dönüşümlere neden olmuştur. Tüm bu alanlarda yaşanan gelişmeleri birbirinden kopuk bir şekilde değerlendirmek olanaksızdır. Çalışmanın amacı da bu gelişmeleri değerlendiren, yaşananları bu bütünlük içinde görmek, ancak onların sosyal ve kültürel yönüne daha fazla ağırlık vererek, çıkarımlarını bu yönde gerçekleştirmektir. Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkıp günümüzde radikal bir hal aldığına inandığımız kitle kültürü ve tüketim toplumu olgularını mümkün olduğunca birbirleriyle ilişkili şekilde ele almaya çalışacağız. Zaten bu iki olgunun oraya çıkışı, tarihsel, toplumsal ve kültürel gelişimi iç içe ve etkileşimli bir şekilde gerçekleştirmiştir.

## **1.KITLESİLEŞMENİN ORTAYA ÇIKIŞI:SESSİZ YİĞİNLARIN YÜKSELLEN ETKİSİ**

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında şekillenmeye başlayan toplumsal yapıya bakışımızda birbirleriyle ilişkili gibi görünen bir durumla karşılaşırız. Bir yanda toplumsal yapıda ve kültürel arenada yer alan kiteselleşme, öte yanda bu toplumu oluşturan kitlelerde belirgin hale gelen egoizm, narsisizm ve bireysel arzuların sonsuzluğunun körüklediği tüketim hastalığı, on dokuzuncu yüzyılın sonundaki toplumu resmetmektedir. Ancak bu durum birbirleriyle ilişkili gibi dursa da aslında aynı görüngünün iki farklı veçhesinden başka bir şey değildir. Bir önceki başlıkta üzerinde durduğumuz gibi, on dokuzuncu yüzyılın krizli yapısı bir yandan kiteselleşme yönünde etkilerde bulunurken, diğer yandan bununla ilişkili bir şekilde toplumda ve kültürde yukarıda saydığımız hastalık belirtilerinin görülmesine neden olmaktadır. Aslında bu tek tek bireylerde ortaya çıkan bir rahatsızlık olmaktan öte, toplumsal bir hastalık dahası toplumun bir hastalığıdır. Bu hastalık öyle bir hastalıktır ki ona yakalananlar bu durumdan bir rahatsızlık duyma bir yana tuhaf bir şekilde haz almaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl toplumu aslında bir geçiş toplumdur ve bu nedenle bir geçiş

toplumunun barındırdığı sıkıntılı, krizli ve belirsizliklerle dolu görüntüyü gözler önüne sermektedir. Bu çağın toplumsal yapısı düalist bir nitelik arz etmektedir. Toplumun barındırdığı bu iki katmanlı yapı, katmanlar arasındaki çekişmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü bir yanda hakim kültür ve değerleriyle seçkinler, diğer yanda bu kültür ve değerlerle alay eden, onlara karşı çıkan ve kendi kültür ve değerlerini yaygınlaştırmaya çalışan kitleler bulunmaktadır. Bu bağlamda seçkinler sahip oldukları hakim konumu, değerleri ve kültürü muhafaza etmeye çalışırken kitleler bu değerlere meydan okumakta ve bu değerler üzerinde bir çözülmeye neden olmaktadırlar. Sloterdijk tarafından *sinizm* ve kinizm arasında yaşanan bir mücadele olarak açıklanan bu durum on dokuzuncu yüzyılın sonunda, toplumsal ve kültürel yapıda bir çözülmeye sona ermiş ve bir yüzyıl sonra kitleler ve onların sahip olduğu kültür ve değerler yaygınlaşarak hakim konuma yükselmişlerdir. Bu bağlamda cevabını aramamız gereken sorular; kitleler, kitleselleşme ve kitle kültürünün nasıl ortaya çıktığı ile çözümlene ve çöküşün neden daha önce ve ya sonra değil de on dokuzuncu yüzyılın sonunda gerçekleştiğidir.

Kitle toplumu kavramının tarihsel kökeni, modern sınıflı toplumun belirmesi için gerekli toplumsal, siyasal ve ekonomik koşulları hazırlayan Batı Avrupa kapitalizminin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki hızlı gelişimine bağlanır. Kitle toplumunun ideal nitelikleri,kapitalist iş bölümünün gelişmesi, büyük çaplı fabrika örgütlenmesi ve meta üretimi,nüfusun kentlerde yoğunlaşması, kentlerin büyümesi, karar alma sürecinin merkezleşmesi, evrensel iletişim sistemleri, kitlesel siyasal hareketlerin büyümesidir.<sup>272</sup> Kitle kültürü kuramına eleştirel yaklaşan A. Swingewood'un bu açıklamaları her ne kadar kitle toplumunun ortaya çıkışına ilişkin bize bir fikir verse de toplumsal ve kültürel değişimleri büyük ölçüde dışta bırakıp sadece ekonomik, teknolojik ve siyasal gelişmeleri öne çıkardığı için kitle toplumunun net bir resmini çizmekten uzaktır.

R. Williams, kitle kavramı ve kitlelerin, yeni bir on dokuzuncu yüzyıl aşağılama terimi olarak daha önceki günrnh teriminin yerine kullanıldığını belirtir. Ona göre endüstriyel

---

<sup>272</sup> Swingewood, A.g.e., ss.17-18

devrimin ve kent yaşamının fiziksel kitleselleştiriciliği de bunu belirginleştirmiştir.<sup>273</sup> Kitle için en uygun nitelendirme; 'herkes ve ya hiç kimse'dir. Kitlenin ortaya çıkışı sanayi devrimi ile başlar. Kitle genelde olumsuz çağrışımlar yapmıştır. Bunun en önemli nedeni,kitlelerin şursuz hareket etmeleridir. G. Le Bon, kitlenin sahip olduğu ruh halinin tek tek bireylerin sahip olduğu ruh halinden farklı bir şey olduğunu gerçeğini ortaya koymaktadır. Kitle insan topluluğunun ortak bilincini ve ya ortak eğilimini ifade eder.kitle içinde herkes kendi dışındakilerin tümünü kapsayan bir mitosa yönelik davranış sergilemektedir. Bu nedenle kitle düşünen değil hissedilen bir varlık olarak nitelenir. Kitlesellik hem bireyselliğin hem de toplumsallığın kendi kabuğuna çekilmesidir.<sup>274</sup>

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Avrupa'da beliren demografik patlama on yedinci yüzyıldan beri ilerleyip gelen üç ilkeyle birleşerek yeni dünyayı, yani kitlelerin dünyasını ortaya çıkartmıştır. Benda'ya göre de insanlar temelde iki gruba ayrılırlar:bir yanda mensup olduğu sınıfı ne olursa olsun maddi çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen sıradan insanların oluşturduğu kitleler, diğer yanda da, kitlelerden apayrı onları bir ölçüde denetim altında tutan; pratik amaçlar gütmeyen,belirli bir sanatla ve ya ilimle ve ya sadece metafizik spekülasyonlarla meşgul olan aydınlar.<sup>275</sup>

Kitle geleneksel toplum tasnifi dışında sanayileşme, kentleşme gibi gelişmelerle ortaya çıkan dinamik bir olgudur. Modern kapitalist dünyada yaşamın diğer alanları gibi kültür de tamamen ekonomik sistem tarafından ele alındığı için kültürün metalaşması, şeyleşmesi, pazar koşullarına tabi kılması söz konusudur. Geniş kitlelere yönelme arzusu içindeki modern kültür geniş kitlelere hitap eden kültürel formlar üreterek bu formlara uygun davranışlar sergilemektedir.<sup>276</sup> Kitleler ekonomik ve sosyal kökenleri ne olursa olsun aynı siyasal tepkiye, aynı tüketim davranışına, aynı eğlence motifine, aynı müziğe, aynı toplumsal eğilime koşullandırılmaktadır. Bizler henüz bir marka ile yeni tanıştığımızda

---

<sup>273</sup> R., Williams, *Televizyon Teknoloji Ve Kültürel Biçim*, Çev:Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Y., Ankara-2003, ss.20-21/ Susan Buck, Morss, *Rüya Alemi Ve Felaket*, Çev:Tuncay Birkan, Metis Y., İstanbul-2004, s.148

<sup>274</sup> G., Le Bon, *Zikreder: Sadık Güneş, Medya Ve Kültür*, Vadi Y., Ankara-2001, ss.63-65

<sup>275</sup> Avci, A.g.e., ss.11-21

<sup>276</sup> Güneş, A.g.e., ss.126-131

imgesel öncüler onun müptelası olmuşlardır. Bizler bu öncüler tarafından yönlendirilmekteyiz.

Kitle kültürü, kitle toplumunun kültürüdür. Herhangi bir ülke, modern çağın başından itibaren toplumun kat ettiği bütün evrelerden geçmiş olsa da, olmasa da kitleler topluma dahil olduğunda kitle toplumu görüngüsü de varlığını sürdürmeye başlar. Bu yeni durumda nüfusun kitleleri oluşturan kesimi, kültüre boş zaman ayırabilecek kadar çalışmanın fiziksel olarak yıpratıcı yükünden kurtulmuştur. Arendt toplumla kitle toplumu arasındaki başlıca farklılığın toplumun kültüre ihtiyaç hissetmesi, kültürel şeylere değer vermesi, onları toplumsal metalar haline getirmesi ve onu kendi amaçları için kullanırken tüketmemesi olduğunu belirtir. Oysa kitlenin ihtiyacı kültür değil eğlencedir. Eğlence ile doldurulduğu varsayılan bu boş zaman insan metabolizması içinde bir boşluktur ve modern koşullarda bu boşluk sürekli büyümektedir. Kitle toplumu kültürel nesnelere müsadere etmeye başladığında kitle kültürü de ortaya çıkmaktadır. Bu durum kültürün kitleler arasında yayılması değil, kitle eğlenecek diye kültürün yok edilmesi demektir.<sup>277</sup>

J. Baudrillard, kitleleri sessiz yığınlar olarak nitelennmektedir. Ona göre sessiz yığınların ortaya çıkış olayı,tarihselin toplumsala direniş devresine denk gelmektedir. Direnişin temelinde kitle diye bir şey yoktu, tam tersine soyut ve türdeş bir toplumsal modelle karşı gelen farklı yapılar vardır.Baudrillard'a göre,ister politik, ister kültürel, isterse reklama özgü olsun kitle, iletişim araçlarının mesajlarını karşılarken edilgin bir yapıya sahip değildir. Tek anlamlı, tek tip ve zorunlu bir çözüme işlemine başvurmadığı gibi mesajları da kendi bildiği gibi çözmektedir. Kitleler kendilerine gönderilen her şeye blok halinde ve onları birer gösteriye dönüştürerek yön değiştirmektedir. Kitlelerin anlam gibi bir sorunları olmadığı gibi, direnme eğilimleri de yoktur.<sup>278</sup> Kitleler toplumsala ait değildirler. Onlar her türlü toplumsallaşmanın mal sahibidirler. Ancak, kitleler: Anlam, politika, temsil edilme, tarih ve ideolojinin içinden uyur gezer bir halde ve hepsini yadsıyarak, üstelik bütün radikal eleştirilerin yapmak istediklerini yaparak geçtiklerinde bu soruncular ne söyleyeceklerini şaşırmakta, geleceğe yönelik eleştirici bir devrim, prestij devrimi, toplumsal ve arzu

---

<sup>277</sup> Arendt, *Gecmişle Gelecek...*, ss.233-250

<sup>278</sup>Jean, Baudrillard, *Sessiz Yığınların...*, ss.40-44

devrimini düşlemeye başlamaklardır.<sup>279</sup>

R. Sennet, on dokuzuncu yüzyılda sanayinin ve kitlesel fabrika üretimimin büyük kentlerde görülen nüfus artışıyla birleşmesinin kitleselleşmeyi doğurduğuna dikkat çekmektedir. Kitlesel olarak üretilen ürünler kalabalığa karşma imkanı vermiştir. Metropolitenler bir yandan kamusal alanda bulunmak istemiş, öte yandan da bireysel ilgiden korunmaya çalışmıştır. Bu gelişktli bir duruma yol açmış,ancak makineler onlara istediklerini sağlamıştır.<sup>280</sup> Sennet'in ‘‘Kamusal İnsanın Çöküşü’’nde anlattığı gibi,on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan makine üretimi ve onu tamamlayan mağazaların ortaya çıkması gibi gelişmeler kitleselleşme üzerinde son derece önemli etkilerde bulunmuştur. Ancak bunlar, kitleselleşmenin, kamusal aktörün sessiz izleyiciye dönüşmesinin, tüketimin anlam değiştirmesinin sebebi değil, olsa olsa sonucudur. R. Sennet'in da belirttiği gibi on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bu değişimler, yeni bir toplumsal yapının ortaya çıkışıyla ilgilidir.

Kitle kültürü ve kitle toplumuna yönelik iki tarz yaklaşım söz konusudur. Bunlardan biri kitle kültürü ve kitle toplumuna olumsuz bakıp, onlara karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirirken, bir diğer yaklaşım ise kitle kültürüne karşı olumlu yaklaşarak, onun iyi yönlerini ön plana çıkarmaya çalışır. Birinci grupta yer alan düşünürler, kitle kültürüne karşı kitle tarafından çöküntüye uğratan,alaya alınan ve reddedilen seçkin değerleri savunarak, kitelere ve onların savunduğu değerlere karşı eleştirel bir tavır takınırlar. İkinci grupta yer alan düşünürler ise daha çok, demokrasi, çoğulculuk, kültürün kitelere yayılması gibi söylemlerle kitle kültürünün olumlu bir yanı olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Kitle kültürü ve toplumuna yönelik eleştirel analize girişmeden önce bu yapılarla karşı olumlu bir yaklaşım geliştiren düşünürlerin görüşlerini özetlemek yerinde olacaktır.

Shills'e göre, kitle toplum kavramını,sanayi toplum kavramından bağımsız olarak düşünmemek gerekir. Shills toplumu üç katmana ayırır. Onun sözünü ettiği yüksek kültür katmanı, diğer kültür düzeylerinden en başta ele aldığı konuların ciddi oluşuyla ayrılır. Orta kültür katmanı ise, tek tek bireylerin tutkuları, özelemleri, iddiaları ne olursa olsun , yüksek

<sup>279</sup> Aynı eser, ss.52-54

<sup>280</sup> Sennet, A.g.e., ss.216-219

kültür düzeyinin kıstaslarını karşılamaktan uzak,daha az orijinal, daha kolay çoğaltılabilen katmandır. Kaba kültür katmanı ise, soyutlama düzeyi düşük, sembolik muhtevası zayıf kültürel etkinliklerin oluşturduğu kültür düzeyidir.<sup>281</sup> Kitle toplumunun kültürel yapısı göz önüne alındığında daha çok alttaki iki katmanın etkili olduğu gözlenir. Kitle toplumunda kültürel tüketimin artmasının nedeni, nüfusun daha büyük bölümünün boş zaman ayırcılığına kavuşması, çalışma zamanlarında daha az güç harcamaya başlaması, çalışan sınıfların gelir düzeyinin artması, okur yazarlık düzeyinin yükselmesi, bireyselliğin ve dünyaya nimetlerinden pay almamanın utanılacak bir şey olmadığı düşüncesinin yaygınlaşmasıdır. Ayrıca gelişen üretim tekniklerinin kültür alanına da uygulanması bu yapıyı desteklemiştir. Ancak şu husus belirtilmelidir ki tüm bu sayılanlar kitle kültürünün sebebi değil olsa olsa sonucudur. Bu bağlamda kültür kitlelere yayılmaması aksine kitlelerin anlayışıyla kültür tahribata uğratılmıştır. Yani kitle kültürüne olumlu yaklaşımların gösterdiği kültürel gelişmeler, niceliksel ve tüketime yönelik gelişmelerdir.

Herbert J. Gans'a göre, önemli olan, her toplumun kendi üyelerinin estetik taleplerine, istek ve korkularına, gelişkinlik düzeyi ne olursa olsun duygusal tepkilerine, sembolik düzenlemelerine, anlam yeteneklerine, kendi toplumlarını anlama ihtiyaçlarına, boş vakitlerini değerlendirme arzularına cevap vermek zorunda olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, kitle kültürü de belli bir seviyede billurlaşmış toplumsal bir karşılıktır. Bu yüzden kitle kültürünün diğer insanca etkinliklerden bağimsız olamayacağı açıktır. Gans,herkesin kendi zevkine uygun kültür düzeyini kendisinin seçebilmesini kültürel çoğulculuk olarak yorumlamaktadır.<sup>282</sup> Kitle iletişim araçlarının büyük çoğunluğunun kâr amaçlı özel kuruluşların denetiminde olduğu, tüketici konumundaki kitlelerin ise taleplerini seslendirebilecek bir bilinç ve örgütlenme düzeyine sahip olmadıkları düşünülecek olursa, Gans'ın söyledikleri pek de gerçekçi görünmemektedir. Ayrıca kültürü bir *meta* gibi, serbest piyasada, istenilen türde olanı satın alınabilen bir şeymiş gibi göstermek zaten onu bir tüketim nesnesi haline getirerek asli tanınımından ve işlevinden uzaklaştırmaktır.

A. Swingewood'a göre, kitle kültürü tezinin bütün çeşitlerinde,değerlerin krizi ve meşruiyet sorunu,demokrasinin nihai olarak tehdit altına girdiği bir teknolojik zorunluluğun

<sup>281</sup> Avcı, A.g.e.,Ss.31-34

<sup>282</sup> Aynı eser, ss.34-37



işleyişine mekanik bir şekilde bağlanmaktadır. Swingewood, günümüzdeki durumun kitle kültürü mü yoksa kültürün demokratikleşmesi mi olduğu tartışmasını gündeme getirmektedir.<sup>283</sup> Kitle kültürünü eleştirenlerin aksine, Swingewood, kitle kültürünün, toplumunun ve kitlesel tüketimin nimetlerinden bahsetmektedir. Ona göre geçmişe fazla romantik bir bakış, eğitim standartlarının yükselmesinin, boş zaman ve refahın artışının, çağdaş sanayi toplumunun ve yüksek düzeyde kitle tüketiminin koşullarını yarattığı gerçeğini dikkate almamaktadır. Klasik romanların ve klasik müzik kayıtlarının ucuz baskılarının eriştiği yüksek satış rakamlarının da kanıtı olduğu gibi, giderek daha çok kişi yüksek kültür ürünlerini tüketmektedir. Swingewood, tüketim kapitalizminin türdeş ve kültürel açıdan basit kitle değil, farklı beğeni düzeyleri, farklı seyirci ve tüketiciler oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>284</sup> Swingewood, yüksek ve aşağı kültür tartışmalarının yüksek kültürü taktir etmek için efsaneler yaratarak geçmişî romantikleştirip, tarihsizleştirdiğini ileri sürmektedir.<sup>285</sup> Ancak onun bakış açısı bugün pazar için üretilen kitle kültürü eserlerinin değerinin satış rakamlarıyla ölçüldüğünü, reklam ve manipülasyon yoluyla bu rakamların yukarı çekilmeye çalışıldığını göz ardı eder.

W. Benjamin, kitlelerin belirmesi, hepside kültüre karşı dünyevi bir tutum takınan, sanat ve edebiyatın estetik değil de, olgusal ve gündelik anlamını eğilimini destekleyen, iş bölümündeki yoğun değişiklikler, kentleşmenin hızlı gelişimi ve metaların kitlesel üretimiyle bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Benjamin'e göre, kapitalist kültür, demokratik, kolektivist bir kültürün gelişimi için muazzam bir potansiyele sahiptir. Onun aksine, S. Kracauer, teknolojinin kültürel yeniden üretim için önemi konusunda onunla uyuşmakla birlikte Hollywood filmleri ve Alman sineması çözümlenmelerinde, kitlesel süsün rolünü sanatsal olduğu kadar toplumsal olarak da anlamlı bulmaktadır. Totaliter toplumlarda gerçekten de toplum yukarıdan bütünleştirilerek, siyasal olarak pasif ve yönlendirilen bir kitle yaratmaya çalışılmaktadır. Swingewood'a göre, eğer kültür insanın kendi insanlığını, amaçlarını ve özgürlük aşkını ifade ettiği bir araç ise, 'kitle kültürü kuramı' tüm bunların reddidir. 'Efsane olarak kitle kültürü kuramı' burjuva demokratik ve

<sup>283</sup> Swingewood, A.g.e., ss.145-146

<sup>284</sup> Aynı eser, ss.41-45

<sup>285</sup> Aynı eser, ss.145-150

totaliter tahakkümü meşrulaştırmaktadır.<sup>286</sup>

Kültür, sanat ve onların eserlerinin değerinin, öneminin, işlevinin ve konumunun bu tarz bakış açılarıyla niceliksel bir perspektife indirgenmesi kültürün ve sanatın birer tüketim nesnesi haline getirilmesini meşrulaştırmıştır. Böylece, kültürün ve toplumsal yapının kitle iletişim araçları, kültür endüstrisi, para ekonomisi, kapitalist tüketim anlayışı, meta fetişizmi, narsisizm ve egoizm tarafından getirildiği anomik durum göz ardı edilmektedir. Söz konusu unsurların ortaya çıkardığı bu hibritleşmiş ve git gide birbirine benzeyen, kültürel ve toplumsal yapıları yok sayan perspektif yanlıcı bir iyimserlik içindedir.

Bugün bir çok klasik kültür ve sanat eserinin kolay ulaşılacak durumda bulunması günümüzün kültürünün zengin ve farklılaşmış olduğu anlamına gelmez. Aksine bugün, A. Huxley'in iddia ettiği gibi kimse için kitap okumak istemediği, pasifizme ve egoizme sürükleyecek düzeyde enformasyon yağmuruna tutulduğumuz, hakkati umursamadığımız, doğru sömürüsüne dayanan içki alemleri ve tek başına ipe asılı bir tenis topuyla oyalanmak gibi şeylerle ömrü tüketen önemsiz bir kültüre dönüştürülmüş bir yapıda yaşıyoruz. A. Swingewood'un ileri sürdüğü gibi, demokrasi ve çoğulculuğun sonucu olarak kitle toplumunun ortaya çıktığı doğru değildir. Bugün insanlar bir fikir sahibi olmak, o fikri savunmak, siyasal katılımda bulunmak, dünya sorunları üzerine düşünmek, eylemde bulunmak gibi şeylerle ilgilenmemekte, eğer içinde eğlence ve şov yoksa haberleri dahi izlenmemektedir. Bugünün insanını bir şeyler yapmak için harekete geçirebilecek başlıca güçler; tüketim, eğlence, gösteriş ve kişisel varlığı korumak gibi narsist ve egoist güdülerdir. Elbette ki dünyanın bunlardan ibaret olduğu iddia edilemez, ancak bu yönde bir eğilim gün geçtikçe güçlenmektedir.

Kitle toplumu ve kitle kültürüne karşı olumlu yaklaşan bu düşünülerin aksine bir çok düşündür bu kavram ve yapılara yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Günümüz kitle kültürüne yönelik başlıca iki eleştiri saplayabılırız. Birincisi kitle kültürünün zorunlu olarak imal edilmesinden ötürü özünde yapay olduğunu savunan yaygın görüştür. İkinci eleştiri ise, kitle kültürünün kültür endüstrisi yoluyla yanlış ihtiyaçları uyatarak kitleleri

---

<sup>286</sup> Aynı eser, ss.179-187

pasifleşiren, anonimleştirici ideoloji olarak görülmesi gerektiğini öne sürmektedir.<sup>287</sup> Kitle toplumuna ve kültürüne yönelik eleştirel yaklaşım sergileyen düşünürler içinde en önemlilerinden biri F. Nietzsche'dir. Nietzsche, yaşadığı yüzyılda ortaya çıkan kültürel ve toplumsal çözülmeyi görüp bunu Avrupa kültürünün çöküşü olarak yorumlamıştır. Ona göre iki tür ahlâk vardır: Birincisi efendi ahlâk, ikincisi sürü ahlâkıdır. On dokuzuncu yüzyıl insanı değerlerin değerlendirilmesinde sürüce değerlendirmelerin meydana getirdiği bir ahlâka sahiptir. On dokuzuncu yüzyılın modern insanı çökmüş bir insandır. Nietzsche'ye göre modern topluma karşı tehdit artık kitlelerden ve onların doymak bilmez taleplerinden gelmektedir. Nietzsche her türlü eşitlik talebine karşı çıkarak kitlelere ve kolektivist taleplere yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır.

O. Y. Gasset de, Nietzsche'nin kolektivizm eleştirisini geliştirerek bir kitle toplumu eleştirisi ortaya koymuştur. Ona göre toplum, biri ortalama kitleler diğeri ise seçkin azınlıklar olmak üzere iki katmandan oluşmaktadır ve kitleler on dokuzuncu yüzyılda yükselişe geçerek yönetime ele geçirmeye başlamışlardır.<sup>288</sup> O. Y. Gasset,zamanımızda topluma hakim olan,karar verenin kitle adamı olduğunu belirtir. Gerçekten de kitlelerin zaferinin en etkili olduğu ülkelerde siyasi hayatın günü gününe yaşandığını hayretle görmekteyiz. Kamu otoritesi kitlelerin temsilcisinin elinde bulunmaktadır. Kitle adamı,hayatının her hangi bir amacı olmayan ve kendini akıntıya kapırmış bir adamdır. Bu yüzden,elindeki imkânlar ve güce rağmen, hiçbir yapıcı faaliyeti yoktur ve bugün zamanımızın kaderini bu tür insan tayin etmektedir.<sup>289</sup> Gasset'e göre, şimdiye kadar başkalarının idare ettiği ortalama insan, dünyayı kendisinin idare etmesi gerektiğine karar vermiştir. Hayatın kolay, bereketli olduğu,tehditlerin bulunmadığı yönündeki fikir, ortalama insanın yeteneklerini mükemmel ve tam olarak görmesine neden olmaktadır. Kitle adamı insan davranışlarında her hangi bir sınır tanımadan, diğerlerine saygı beslemeden, her konuya müdahale etmekte, kendi sıradan görüşlerini kabul ettirmeye çalışmaktadır. Gasset, kitle adamını mirasyedi bir şımarık çocuk olarak görür. Kitle adamını ayakta tutan

---

<sup>287</sup>G.,Stauth- B. S. Turner, *Nostalji, Postmodernizm Ve Kitle Kültürü Eleştirisi*, Modernite Versus Postmodernite İçinde, Çev:Mehtem Kılıçık, Vadi Y., Ankara-2000, ss.405-407

<sup>288</sup> Gasset, A.g.e.,S.27

<sup>289</sup> Aynı eser, ss.41-44

kuvvat samimiyetsizliktir.<sup>290</sup>

Geçmiş zamanlarda ortalama bir insan için hayat bütün çevresini kaplayan güçlükler, tehlikeler, ihtiyaçlar, kaderin tehditleri, diğerlerine bağlılık anlamlarına gelirken, yeni dünya hemen hemen sınırsız imkanların, güzelliğin ve kimseye bağlı olmayışın bir sahası olarak görünmektedir. Seçkin adanla ortalama adam arasındaki fark, birincisinin kendisinden büyük taleplerde bulunması, ikincisinin kendisinden hiçbir taleple bulunmaması, halilye yetinen, kendi kendinden memnun insan olmasıdır. Gasset'e göre, asalet kendinden daha üstün olanlara kendini adamak, öteledeki düzeye erişme yolunda mücadele etmekle eş anlamıdır.<sup>291</sup> Kitlelerin ayaklanmasını, ortalama insanın ruhunun ortadan kaybolmasında aramak gerekmektedir. Kitle insanı kendini mükemmel kabul etmektedir. Günümüzde ortalama bir insan kainatta olup bitenler veya olması gerekenler hakkında en kesin fikirlere sahiptir. Bu yüzden duyma yetisini yitirmiştir. Gerekli olan her şey kendinde olduğu için dinlemesi için bir neden kalmamıştır. Gasset'e göre, sıradan bir insanın ne fikirleri iyi fikirlerdir, ne de sahip olduğu kültür iyi bir kültürdür. Fikir sahibi olmak için, bir insanın ona sahip olmasını gerektiren sebepleri olduğuna inanması ve bunun sonucunda, akıl denen bir şeyin, anlaşılır hakikatler dünyasının varlığına inanması gerekmektedir.<sup>292</sup>

Kitle kültürüne yönelik en önemli eleştirilerden biri de Frankfurt Okulu tarafından geliştirilmiştir. Buna göre kitle kültürü ve toplumunun ortaya çıkmasının nedeni kültür endüstrisi tarafından uygulanan politikalarıdır. Kitle kültürü bireyler için yanlış gereksinmeler üretmektedir. Modern sanat, kitle kültürünün bireysellik üzerinde yıkıcı etkilerde bulunmasına tepkisel duyarlılık göstermiştir. Kültür endüstrisi, kişinin sosyal statü ve rolünün gereklerini onaylayabilmesi için, ne gibi gereksinmeleri olması ve dolayısıyla hangi metaları tüketmesi gerektiğini simgesel biçimde belirlemektedir. Adorno ve Horkheimer'a göre, kültürün endüstrileşmesindeki amaç; kültürü metalaştırmak, bireyleri kitle kültürünün aracılığıyla ait oldukları statü gruplarına uygun tüketim biçimlerine güdülemek ve varolan ekonomik yapıyı haklaştırmaktır. Kültür endüstrisi, tüketiciyi

<sup>290</sup> Aynı eser, ss.83-90

<sup>291</sup> Aynı eser, ss.53-57

<sup>292</sup> Aynı eser, ss.59-65

düşünceye yönelmemekte, aksine ona dünyanın hazır yorumlarını sunmamaktadır. Kitle kültürünün aracı ve tüketicisi olmuş olan kişi yorum yapma yeteneğini yitirdiğinden bu yorumları kabul etmektedir. Kitle toplumunda bütün kültürler birbirlerine karşıtlar olarak tecimsel hale getirilmiştir.<sup>293</sup>

Bir çok düşünürre göre kitle toplumu, halkın pasif, ilgisiz, atomize şekilde çoğaldığı, geleneksel sadakat bağ ve ortaklıkların çözüldüğü, açık seçik çıkar ve görüşleri temsil eden tutarlı grupların yok olduğu ve içindeki insanların tıpkı üretilen birer tüketiciler haline geldikleri rahat, yarı refah yarı polis toplumu olarak nitelendirilmektedir. Eleştirel Okulun ilk nesil teorisyenlerine göre, ailenin kültür üretici ve aktarıcı işlevinin kültür endüstrisine ve onun vazgeçilmez aracı olan kitle iletişim araçlarına geçmesi kitle kültürünün doğuşuna yol açmıştır. Kitle iletişim araçlarını yönlendirenler gereken değerleri iletmekte ve kişiye sosyalleştirici yönlerde mükemmel bir eğitim vermektedir. Bunun sonucunda dünyadaki sorunlara tamamen ilgisiz yönlendirilmiş bir bilinç ortaya çıkmaktadır.<sup>294</sup>

Erhan Aitker,H. Marcuse'un "Tek Boyutlu İnsan" isimli eserini yorumlayarak modern kapitalist toplumun rasyonel gibi görünmesine rağmen aslında irrasyonel olduğunu, çünkü üretimin insanca yaşamın gerçekleştirilebilmesi için araç olacağı yerde kendi başına amaç haline geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre özel yaşamın denetlenmesi bireylerin üretim aygıtına bağımlı medyalar tarafından bilinçlendirilmesi ile gerçekleşir. Tüketime yönelik yaşam biçimleri yanlış bilinç haline geldikten ve toplumsal rollerin içeriklerine girdikten sonra artık başka türde yaşam olanakları engellenmiş demektir. Bireyler üretim aygıtlarının çıkarları doğrultusunda aslında gereksiz olan tüketim biçimlerine dışarıdan güdülendirilerek çeşitli tüketim kalıplarını benimzediklerinde, gereksinimlerini karşılamak için daha çok çalışmak zorunda kalmaktadır. Tüketim toplumunda arzu ve duygular da birer tüketim nesnesi haline gelmektedir. Bu durum kültür endüstrisinin çeşitli ürünleri aracılığıyla yaydığı tüketim ideolojisi ile gerçekleşir.<sup>295</sup>

Bazı düşünürler Frankfurt Okulunu karamsar olarak nitelermekte ve okulun üyelerini eleştirmektedir. Bu düşünürler Frankfurt Okulu düşünürlerinin olması imkansız bir insani

---

<sup>293</sup> Aitker, A.g.e., ss.52-59

<sup>294</sup> Swingewood, A.g.e., ss.29-35

<sup>295</sup> Aynı eser, ss.59-65

mükemmellik ülküsüne bağlandıklarını ve hem kendi toplumlarına, hem de insanlarına karşı tiksinti duyduklarını iddia etmektedir. E. Shils, Frankfurt Okulunu kötümser olarak nitelemekte ve bunu faşizm ve tüketim kapitalizmi karşısında Avrupa Marksist hareketinin uğramış olduğu yeniliğe bağlamaktadır. Bu eleştirilerin Amerika'da yaşadıkları sürgünden kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>296</sup> Swingewood'a göre, Frankfurt Okulu'nun Marksist kuramlarının temelinde, kapitalist toplumun bir kitle toplumu modeli olduğu anlayışı yatmaktadır. Bu toplumda, Marx'ın devrimci sınıfı artık kültür endüstrisi tarafından yukarıdan eklemlemekte ve bu baskın ideoloji edilgen ve uysal kitle tarafından dayatılmaktadır. Toplumsal düzen, kitle iletişim araçlarını etkin olarak kontrol eden yönetici sınıfın ideolojik tahakkümü dolayısıyla güçlendirilmektedir.<sup>297</sup>

Aslında Frankfurt Okulu düşünürlerinin kitle toplumu hakkında söylediklerini toptan olumsuz ve yanlış olarak nitelemek doğru değildir. Ancak, Frankfurt Okulu'nun kitle kültürü eleştirisinde kitleler, tamamen pasif ve edilgen, başka bir deyişle kendisine kültür endüstrisi tarafından sunulan her şeye boyun eğen bir tutum içinde değerlendirilmektedir. Bu şekilde güdülenmiş kitleler hiçbir çıkış noktası olmayan yapılar olarak tanımlanmakta ve bir karamsarlığa düşülmektedir. Kitle toplumu ve kültürünün ortaya çıkışıyla birlikte, kültürde ve değerlerde bir yozlaşma görülmüş, kitleler yeni kültürel yapı içinde yönlendirilmeye çalışılmıştır. Frankfurt Okulunun göremediği insanın düalist yapısı ve önündeki yolun hiçbir zaman tek olmadığı olmuştur. *Fin de siecle* düşünürleri, Frankfurt Okulu'nun ortaya koymaya çalıştığı kuramın eksiklerini aşan bir kitle kültürü kuramını oluşturmayı başarabilmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürlerinin en önemlileri arasında yer alan G. Simmel, '‘Metropol Ve Tinsel Hayat’' adlı makalesinde ve onunla ilişkili olan '‘Para Felsefesi’' adlı eserinde paranın kentsel yaşam içindeki düzenleyici, farklılıkları eşdeğer kılıcı, tek tipleştirici etkisinden söz etmektedir. Ona göre para ekonomisiyle hesaplı bir kesinliğe ulaşılmasıyla doğa bilimlerinin dünyayı sabitleme çabası birbiriyle uyumludur. Şeylerin çeşitliliğini eşdeğer kılan para, en korkunç tesviyecidir; çünkü para her türlü nitel farkı ortadan kaldırmaktadır.<sup>298</sup> Paranın bu özelliği büyük kentlerde daha çarpıcı olarak

<sup>296</sup> Swingewood, A.g.e., ss.41-44

<sup>297</sup> Aynı eser, ss.117-120

<sup>298</sup> Simmel, A.g.m., ss.85-102

görülmektedir. Daha fazla nüfusun bulunduğu kentlerde daha fazla insani ilişkinin gerçekleşmesi beklenmektedir. Ancak kentlerde insani ilişkiler kır yaşamına göre daha seyrekdir. İnsanlar birbirlerine benzedikçe adeta birbirlerini iten aynı yüklü çubuklar gibi birbirlerine değmeden kent yaşamı içinde dolasmaktadır.

Simmel'e göre, para ekonomisi ile rasyonaliyenin egemenliği arasında bir bağıntı vardır. Bunların ortak yönleri, insanların eşyaları ele alışındaki tarafsızlıkları, nötrallikleridir. Para eşyaların tüm çeşitliliğini ortak ölçütür kılmakla, bunların arasındaki nitel farkları sadece onlara biçilen miktar farkı aracılığıyla ifade etmekle, renksizliği ve ayrımsızlığı dolayısıyla tüm değerlerin ad koyucusu olarak kendini ileri sürmekle; en korkutucu kodlayıcıya dönüşmektedir.<sup>299</sup> Para eşyalar üzerinde uyguladıklarını insanlar üzerinde de uygulamakta ve insanların sivri yerlerini törpülemektedir. Bu durum on dokuzuncu yüzyılda kitleselleşmenin ortaya çıkarması yönünde önemli bir etken olmuştur. Simmel bu çağda yaşamın para ekonomisi aracılığıyla nesnelleşmesini gündeme getirmiştir. On dokuzuncu yüzyılda eşya kültürünün kapsamı özel kültür karşısında genişlemektedir. Simmel ilerlemenin vardığı son noktayı mübadele toplumu olarak nitelenmekte, bu toplumda her şey metalaştığını ve paranın her şeyin ölçüsü olduğunu iddia etmektedir.<sup>300</sup> Kitle kültürü her şeyi birbiriye kaynaştırmakta, karıştırmakta ve homojenleşmiş bir kültür yaratmaktadır. Sonuçta kültür karşı konulmaz bir şekilde törpülenmekte ve standartlar kaybolmaktadır: Kapitalist kültür ve yapıları *metaya* dönüşmektedir. Bu çerçevede, kültürün işlevi, eğlendirmek, saptırmak ve bilinci topyekün edilegenlik noktasına indirgemektir.<sup>301</sup>

Kitle geleneksel toplum tasnifi dışında sanayileşme, kentleşme gibi gelişmelerle ortaya çıkan dinamik bir olgudur. Modern kapitalist dünyada yaşamın diğer alanları gibi kültür de tamamen ekonomik sistem tarafından ele alındığı için, kültürün metalaşması, şeyleşmesi, pazar koşullarına tabi kılınması söz konusudur. Geniş kitlelere yönelme arzusu içindeki modern kültür onlara hitap eden kültürel formlar üreterek bu formlara uygun davranışlar sergilemektedir.<sup>302</sup> Kitleler ekonomik ve sosyal kökenleri ne olursa olsun aynı siyasal

---

<sup>299</sup> Simmel, *Zikreden: Jung, A.g.e., ss.53-63*

<sup>300</sup> Aynı eser, ss.53-63

<sup>301</sup> Swingewood, A.g.e., ss.15-17

<sup>302</sup> Güneş, A.g.e., ss.126-131

tepkive,aynı tüketim davranışına, aynı eğlence motifine, aynı müziğe, aynı toplumsal eğitime koşullandırılmaktadır. Bizler henüz bir marka ile yeni tanıştığımızda imgesel önciller onun tutkunu olmuştur. Bizler henüz bir olguyla yeni karşılaştığımızda onlar çoktan deneyim kazanmıştır. Karşımızda imgeler hariç, öykündüğümüz hiçbir gerçek kişilik bulunmamaktadır. Hepimiz gündelik yaşamımıza renk getirmesi veya içinde yaşadığımız toplumla bütünleşmemizi sağlaması umuduyla kurgusal deneyimlere yaslanmaktayız. Kitle toplumunun, kültürünün ve kitleleşmenin temelinde büyük bir yanlıgı bulunmaktadır. Bu büyük yanlıgı,kalabalıklar hakkındaki sezgilerimizdir.<sup>303</sup>

Kitle toplumsalın için için kaynadığı ve dur durak tanımayan bir simülasyon süreci tarafından yutulmuş giderek daha yoğun görünümüne sahip olan bir alandır. Akılınıza gelebilecek her stok şiddet yükliüdür. Bir tepkisizlik odağı olan kitle aynı zamanda yepyeni, açıklanması olanaksız ve dışa dönük şiddet farklı bir şiddet biçiminin de merkezidir. Kitlenin kurmazlığı, kuralına göre oynamasından kaynaklanmaktadır. Ancak kitle daha da ileri gitmekte ve içine kapalıdığı simülasyon sürecine, amaçlarını aşan ve yok edici bir *hiper-simülasyon* süreciyle karşılık vermektedir.<sup>304</sup> Kitleler, kitle iletişim araçları ve terörizm arasındaki bu üçlü ilişki, günümüz açısından sessizce büyüyen mutlak bir şiddeti betimlemektedir. Kitle kendi başına büyük kesildiğinde başka bir yolu olmadığından tek bir yola gider.<sup>305</sup>

O. y Gasset'e göre, Avrupa ahlâki bir prensipten mahrum bırakılmıştır. Kitle adamı eski ahlâki prensibi değiştirmek istememiştir, sadece kendi hayat anlayışının merkezinde her hangi bir ahlâki prensibe bağlı olmadan yaşamak istemiştir. Bugün yeni ahlâk düzeninden söz edenler sadece yeni bir gayrı ahlâki durumu yaratmaktadır. Kitle adamı özü itibarıyla insanın kendini bir şeye adanma hissi, hizmet ve yükümlülük şuru olan moraliteden yoksundur. Gasset'e göre,kitle adamının durumu "amoral" değil, immoral (gayrı ahlâki)dir.<sup>306</sup> Kitlelerin toplumsal ile olan etkileşimleri bu durumun ortaya çıkmasında son derece önemli etkilere bulunmuştur.

---

<sup>303</sup> Aynı eser, ss.182-192

<sup>304</sup> Baudrillard, *Simülakrılar...*, ss.101-119

<sup>305</sup> Baudrillard, *Sessiz Yığınların...*, ss.52-54

<sup>306</sup> Aynı eser, ss.151-153



Baudrillard'a göre, toplumsal adlı kördüğüm, her şeyi sünger gibi emen bir gönderene dönüşerek, ne olduğu hem bilinen hem de bilinmeyen kitlelerin etrafında durmadan dönmektedir. Kitleler mknatıslanabilir, çünkü toplumsal denen şey onları statik bir elektrik gücü gibi sarıp sarmalamaktadır. Kitleler tepkisizliktir, tepkisizliğin, nötr olann gücüdür. Kitlelerde her zaman için gizli bir enerji bulunmaktadır.Kitlelerin ne geçmişte, ne de gelecekte yazabilecekleri bir tarihleri vardır. Onların gücü günceldir. Bu güç onların sessizliklerinde yatmaktadır. Baudrillard'a göre, kitle toplumsalın içinde kaybolduğu bir kara deliktir. Kitleler sosyolojik bir gerçekliğe de sahip değildir. Ayrıca, kitlede her iki yöne doğru kutuplaşma da yoktur.<sup>307</sup> Baudrillard, sessiz yığınlar olarak adlandırıldığı kitlelerin toplumsalı yuttuğunu ve kitlelerin toplumsalın sonunu getirdiğini belirtmektedir. Ayrıca bu durum toplumsal ile birlikte siyasal olann da sonunun geldiğini ima etmektedir.

Toplumsal açık seçik ve tek anlamlı bir süreç değildir. Kitle iletişim araçları ve haberle hızlanan süreç en üst yaygınlaşma düzeyine ulaşmaktadır. Bütün kitle iletişim araçları ve bütün haberler;bir yandan daha çok toplumsal üretirlerken, öte yandan toplumsal ilişkilerle toplumsalın kendini nötralize etmektedir. Judith Lazar'a göre, kitle iletişimi, iletişimsel uygulama,iletişimci ve dinleyici kitle gibi üç bileşimle gerçekleşen özel, etkileşimli bir süreçtir.<sup>308</sup> Toplumsal kendi ürettiği kitleler tarafından emilmektedir. Bu bağlamda, Baudrillard toplumsala ne olduğuyla ilgili bazı varsayımlar oraya atar:

“1. *Toplumsal diye bir şey hiçbir zaman varolanmıştır. Toplumsal bir ilişki hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. 2. Toplumsal diye bir şey her zaman varolanmıştır. Üstelik her geçen gün daha da gelişmektedir. Her şeyin içine girmekte ve ortalıkta toplumsaldan başka bir şey görülmemektedir. Bu durumda toplumsalın içine giderek daha da batığımız söylenebilir. Bu durumda toplumsal ölmüştür diyemeyiz. Çünkü toplumsal bundan böyle bir ölüm depolama alanı anlamına gelmektedir. 3. Toplumsal diye bir şey vardır,ancak şu anda öyle bir şey yoktur. Çünkü o uyumlu bir uzam ve gerçeklik ilkesi olarak varolanmıştır. Artık toplumsala ait perspektif bir uzam*

<sup>307</sup>Baudrillard, *Sessiz Yığınların...*, ss.11-16

<sup>308</sup> Judith, Lazar, *İletişim Bilimi*, Cen: Cengiz Anık, Vadi Y., Ankara-2001, ss 61-62

*yoktur. Bugün gerçek ile modelin birbirine karıştığı simülasyon ortamındayız. Bu hiper gerçeklik toplumsalı da yok etmiştir.*<sup>309</sup>

J. Baudrillard'a göre, bugün iş görebilen tek gönderenin adı sessiz çoğunluktur. Sessiz çoğunluğun ya da kitlelerin düşsel bir gönderen olması onun var olmadığı anlamına gelmez. Bunun anlamı sessiz çoğunluğun artık temsil edilemeyecek bir durumda olmasıdır. Bugün iktidarın tepkisizleştiği şey (kitle) kendi ölümlünün göstergesine dönüşmüştür. Tüm çabaların amacı kitlenin yeniden sessizliğe dönmelerini, tepkisizleşmesini engelleyebilmek ve yönlendirilebilir bir yapı olarak kalmasını sağlamaktır, ancak iş işten geçmiştir. Kitle sahip olduğu toplumsal enerjiyi tüketebildiği ölçüde bir kitle olarak algılanabilmektedir. Kitle bütün toplumsal enerjiyi yuttuğu gibi onu yansıtmamaktadır. O insanı bezdiren bir suskunluktur.<sup>310</sup> Kitle bir özneler grubu ve bir nesne olmama terliğini başarmıştır. Baudrillard'a göre, kitle ne bir özneye dönüşürülebilir ne de güdümlenebilir. Bugün tarihin sesi kesilmiştir, çünkü artık günlük olaylar seslerini çıkarmaya başlamıştır. Baudrillard, depolitize edilmiş kitlelerin politikanın gerisinde değil ilerisinde olduğunu savunur.<sup>311</sup>

Kitle kültürü ve toplumuna ilişkin analizleri incelediğimizde büyük bir çoğunluğunun kitle iletişim araçlarına özel bir önem atfettiğini görürüz. Kitle iletişim araçları daha bir çok etken ile beraber kitleselleşmenin ortaya çıkışında etkili olmuştur. Ancak geçirdiği hızlı dönüşümler ve yaşanan teknolojik gelişmeler, kitle iletişim araçlarının öneminin daha da neden olmuştur. Özellikle günümüzde varolan en büyük kitlenin, televizyon karşısındaki kitle olduğu ileri sürülmektedir. Ancak kitle iletişim araçlarının ve kitle iletişimiminin ortaya çıkışı televizyon ile başlamamıştır. Matbaanın, gazetelerin, telgrafın ve radyonun ortaya çıkışı çok daha önceleri gerçekleşmiş ve kitleselleşme yönündeki ilk eğilimlerin oluşması da bu dönemlere rastlamıştır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen basının kitleselleşmesi ve telgrafın icadı kitle kültürünün ortaya çıkışı üzerinde son derece etkili olmuştur.

M. Mc Luhan, ‘‘Gutenberg Galaksisi’’ isimli çalışmasında matbaanın ve yazılı kültürün ortaya çıkışının tek tipleşme ve kitleselleşme yönündeki etkilerine göndermeler

<sup>309</sup>Baudrillard, *Sessiz Yığınlar...*, ss.55-72

<sup>310</sup>Aynı eser, ss.25-32

<sup>311</sup>Aynı eser, ss.33-39

yapmaktadır. Ona göre kitlesel olarak tüketilen ilk meta kitaptır.<sup>312</sup> Kitle iletişimi, günümüzde sınırları belli toplumsal işlevlerden öte, genel düşünme ve yaşama biçiminin paylaşılmıdır. Ancak bunlar rast gele oluşmaz, aksine her olgunun değişim değeri ölçüsünde konumlandırıdığı ve niceliklerin egemen kılındığı kültür/biling endüstrisi içinde,enformasyon üretiminin bizzat kendisi çıkartlara tabidir. Kitle toplumunun ruhuna uygun kültürlenme biçimi tek tip anonim ve kolektif bir kimlik içinde tekrarlanır. Günümüz endüstri toplumu, bir temel ihtiyaçlar kültürüne doğru, hayati eşyalar çerçevesinde düzenlenmektedir. Modern ulusların kaderi haline gelen enformatik, kitle tüketim kültürü toplumun ruh ve akıl hasalıkları olarak hızla yayılmaktadır. Bu durum bilgi ve enformasyon kadar, tüketim, gösteri ve eğlence, kitleselleşme, anonimleşme, soyutlanma ve yabancılaşma olgularıyla beraber yaşanmaktadır.<sup>313</sup>

Kitle iletişim araçlarının bizi bir dünyadan haberdar ettiği doğrudur, ama bu dünya bizim yaşadığımız değil, haberdar olduğumuz bir dünyadır. Kitle iletişim araçlarının gerçekten ne olduğu, nasıl işlediği daha doğrusu nasıl işletildiği konusunda pek ayrıntılı bilgi sahibi olmayan sokaktaki insan bu konularda ya hiç düşünmemekte ve bütün varlığıyla teslim olmakta; ya da iç güdüsel bir savunmayı seçenlerin yaptığı gibi, bunlardan bazılarına kapanırken,güvenilir bulduğu bazılarına açılabilir.<sup>314</sup> A. ve H. Toffler gibi yazarlar içinde bulunduğumuz çağı yeni bir iletişim-bilişim çağı olarak kutşamaktadır. Ve bu teknolojilerin topluma katılım yönünde olumlu etkide bulunabileceğini iddia etmektedir.<sup>315</sup> Aslında R. Sennet'in belirttiği gibi, kitlesel medya toplumda olup bitenler üzerine insanların sahip olduğu bilgiyi sonsuza dek artırken, onların bu bilgiyi politik eyleme dönüştürmelerini sonsuza dek engeller. Radyo ve televizyon izleyicinin müdahalesine izin vermez; yayın sürerken politikacıya tepki gösterecek olursanız,onun bir sonraki cümlesini kaçırabilirsiniz. Size onun bir şey anlatabilmesi için sessiz olmanız gerekmektedir. Pasiflik bu teknolojinin mantığıdır. Sennet'a göre, kitlesel medya on dokuzuncu yüzyılda tiyatro ve konser salonlarında biçimlenmeye başlayan, kalabalık

<sup>312</sup> M., Mc Luhan, *Gutenberg Galaksisi*, Çev: Gül Çağlal Güven, Yky., İstanbul-2001, ss.369-388

<sup>313</sup> Güneş, A.g.e., ss.11-17

<sup>314</sup> Avci, A.g.e., ss.81-88

<sup>315</sup> Meilh, Arat, *Yönetimin Geleceği*, Data Teknik Y., İstanbul-2001, ss.31-36

halinde sessiz kalma tarzlarını pekiştirmektedir. Günümüzün insanı daha çok şey görür ve daha az karşılıklı ilişkiye girmektedir.<sup>316</sup>

Kitle toplumu, kalabalık kent yaşamı içinde toplu çalışma, ulaşım, dinlenme ve iskan ortamlarında, teknolojik yenilenmeye bağlı olarak, ihtiyaçların kitlesel enformasyonla karşılanması ile ortaya çıkan yeni bir toplum yapısıdır. Kitle iletişim araçları da kitle kültürünü üreten, çoğaltan, yaygın araçlardır. Modern kitle toplumunda kültür, kendine özgü üretim koşulları olan ve ancak ekonomik sistemin bir parçası olarak değerlendirilmesi mümkün bir endüstridir.<sup>317</sup> Elektronik sömürgecilik zihinsel egemenlikler yoluyla insanların, kitlelerin davranışlarını, arzularını, inançlarını, yaşam biçimlerini, tüketim alışkanlıklarını, siyasal ve ideolojik tercihlerini belirlemeye çalışmaktadır.<sup>318</sup>

Kitle iletişimi ve tüketiminin modern biçimleri uzlaşımınsal üslup ilkelerinin ve kültürel farklılıkların tehdit edilerek, meydana okumalarla karşılaştığı bir aylak toplum yaratmıştır. Bu durum zorunlu olarak seçkin standartların çürütülmesine neden olan kültürün düzenlenmesini gündeme getirmiştir. Kitle tüketim kültürünün ortaya çıkışı, ulusal kültür ve tecrübenin yine belli derecede düzenlenmesini doğuran kitle eğitiminin ve tek tip eğitim sistemlerinin gelişmesiyle yakından ilişkilidir.<sup>319</sup> A. Oktay'a göre, kitle kültürü ve kitle iletişim araçları sorunu temelinde siyasal bir sorundur. Çünkü kitle kültürü, doğrudan iktidarın söylemini pekiştirmeye, yönetilen bağımlı sınıf ve kesimleri bu söyleme işselleştirmeye, onların gönüllü rızalarını üreterek, kendisinin destekçisi ya da suç ortağı haline getirmeye çalışmaktadır. Kitle iletişim araçları, kullandığı sözel ve göstergesel dil ile tüm gündelik pratikleri anlamlandırmakta ve tanımlamaktadır. Kitle kültürü son aşamada ideolojik bir işlev görmektedir.<sup>320</sup>

Kitle iletişim araçları, kırsal ve kentsel alanlar arasındaki tüketim ve kültür kalıplarına özgü aralığı büyük ölçüde kapatmaktadır. Buna karşın özgülleşme olanaklarıyla, tutsaklaşma olanakları içi içe geçmiş durumdadır. Bireyi evine, odasına, işyerine hapseden ve görünüşte kişisel özerkliğini artıran araçlar ve teknolojiler bireyi toplumsal bağlarından

---

<sup>316</sup> Sennet, A.g.e., ss.363-368

<sup>317</sup> Güneş, A.g.e., ss.119-125

<sup>318</sup> Aynı eser, ss.40-45

<sup>319</sup> Staunh-Turner, A.g.m., ss.416-421

<sup>320</sup> Ahmet, Oktay, *Medya Ve Hedonizm*, Yön Y., İstanbul-1995, ss.169-177

koparmakta, bireycileştirmektedir. Başka bir deyişle, kişisel çıkarları üzerine yoğunlaştırarak yalıtılmaktadır.<sup>321</sup> “Kitleselleşmenin, tuhaflaşmanın, tüketimciliğin, hedonizmin hızla tırmandığı bir kültür ikliminde geniş kitlelerin ilgi ve beğenisini kazanmanın yeni bir yöntemi olarak popülizm, medyanın biricik can simidi haline gelmiştir. Onca kuralsızlığın, düzensizliğin içinde ekonomik ve toplumsal açıdan önemli farklılıkları olan toplum kesimleri, oluşturulan yapay toplumsal kimliklerde buluşarak; gösterişe, tüketime, imgeye ve slogana dayalı anlık birliktelikler oluşturmaktadırlar”.<sup>322</sup>

Baudrillard’a göre, iletişim araçları toplumsallaşmayı sağlamaya yönelik araçlar değil, toplumsal kitleler içinde için için kaynamasını sağlayan araçlardır. Burada anlam, anlama ait tüm içeriklerin egemen bir iletişim aracı tarafından yutulması demektir. İçeriklerin için için kaynaması, anlamın emilmesi, iletişim aracının giderek anlamsızlaşması, iletişim diyalektiğinin tamamıyla modelin kısır döngüleşmiş biçimi içinde eriyip gitmesidir. Toplumsal kitleler içinde için için kaynaması insanda bir felaket duygusu yaratarak umutsuzluğa kapılmasına neden olabilir. İşte bu noktada sorulması gereken soru: Kitleleri büyüleyen şey iletişim araçları mıdır, yoksa kitleler mi iletişim araçlarını bir gösteri aracı olmaya zorlamaktadırlar, sorusudur<sup>323</sup>

Aslında bu sorunun kesin bir cevabını vermek son derece zordur. Bugün toplumsal ve kültürel yapıda her şey öylesine birbirine karışmış ve iç içe geçmiş durumdadır ki, kitle kültürünün kitle iletişim araçlarının sebebi mi, yoksa sonucu mu olduğuna cevap vermek olanaksız hale gelmektedir. Bir yandan kitle iletişim araçları ve onları yönlendirenler kendi çıkarları doğrultusunda kitleleri manipüle ederken, öte yandan kitleler de edindikleri yeni konumda kitle iletişim araçlarını kendi değerleri ve kültürleri çerçevesinde kullanmaktadır. Kitleler ve kitle iletişim araçları arasındaki bu karşılıklı etkileşimin bir yönü göz ardı edilirse değerlendirme eksik kalacaktır. Baudrillard da, *hiper* uyum çağında kitlelerin sadece gösteriyle uğraştıklarını, kitleleri kayıtsız, sessiz bir çoğunluk haline getiren başlıca gücün enformasyon ve medyanın çoğalması olduğunu belirtirken, benzer şeyleri söylemektedir.

<sup>321</sup> Aynı eser, ss.82-83

<sup>322</sup> Güneş, A.g.e., s.180

<sup>323</sup> Baudrillard, *Simülakrlar...*, ss.125-135

D. Mc Donald'a göre, kitle kültürü müşterileri, katılımları yalnızca satın almakla almamak arasında bir tercihle sınırlı olan, edilgen tüketicilerden oluşmuş bir kültürdür. Leavis ve Horkheimer'a göre ise, kitle kültürünün en kötü yanı zevklerimizi sadece yavanlaştırmakla değil, aynı zamanda totaliterliğe giden yolu açarak, kabalaştırmakla tehdit etmesidir. Başa bir deyişle, bu tanımlar da, kitle kültürünün yüksek kültür ürünlerinin değerini düşürdüğünü iddia etmektedir. Kitle kültürünün ürünleri eğlence endüstrisi tarafından insanların kültürel ihtiyaçlarını tatmin etmek değil, sönmürmek için oluşturulmaktadır.<sup>324</sup>

Günümüz kitle olgusunun en yaygın biçimi medya karşısındaki bireylerdir. Sadık Güneş'e göre kitle iletişimi bağlamındaki kitle tek tek bireylerden oluşmaktadır. Kitle ruhu temel güdülerde bütünleşen bir çocuksuluktur. Kitlenin kendi içinde muhalefeti yoktur, çünkü kitle birlikteliğe inanmış bireylerden oluşmaktadır. Süreksizlik içinde ortaya çıkan kitle hareketinin öncesi ve sonrası yoktur, anlıktır. "Bireyselliğin geçersizleştiği, ancak bunun yanında bireyciliğin sonuna kadar tahrik edildiği yarışmacı piyasa toplumunda kitle, ortalamannın ve popülerin kutsanmasını sağlamaktadır. Kitle toplumundaki tüm kutsallaştırmalar totemcilikte olduğu gibi sembolik öze tapınmadır. Estetize edilmeyenin kolaylıkla elendiği bu arkaik inanışta, teknoloji en güçlü tanrıdır. Modernizmin kendi kurallarını işletebildiği kitle toplumu değişime doymayan, tüketimle özdeş her yeninin karşısında saygılı olan toplumdur."<sup>325</sup>

Günümüz kültürel üretim koşulları, teknolojik çöğaltmalar ve ekonomik tekeller bağlamındaki kitle kültürüne yönelik bir yapıya sahiptir. Kitle iletişimi aracılığıyla her gün biraz daha gelişen bir tüketim kültürü içinde, küresel-evrensel bazı temalardan bahsetmek mümkündür. Burada artık başkaldırı ile köleliğin, erdemlilikle eblehliğin, dürüstlük ile sahtekarlığın, adalet ile vahşetin, bilgi ile cehaletin, zenginlik ile yoksulluğun, gerçek ile imgenin iç içe, yan yana ve bir arada buldukları, birbirleriyle şaşırıcı bir biçimde bütünleştikleri bir kültürel ortam söz konusudur.<sup>326</sup> Kitle iletişiminde araca bağlı olarak hem içeriğin hazırlanmasında, hem de sunulmasında biçim belirleyicidir. Bu durum, kültürel üretimin piyasa koşullarına uyarlanmasıyla açıklanabilir. Kitle kültürünün

<sup>324</sup> Swingewood, A.g.e., ss.145-150

<sup>325</sup> Güneş, A.g.e., ss.66-72

<sup>326</sup> Aynı eser, ss.131-139

etkisiyle, dñn meslek erbabının özgñn, bireysel duyumlarla ürettiğini; bugün markası, imajı, reklamu, kendisinden önce piyasayı saran uzmanlar üretmektedir.<sup>327</sup> Kitle iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin, mülkî sanat, edebiyat ve düşünce ürünlerinin daha geniş kitleler tarafından paylaşılması imkânını verdiği doğrudur, ancak bu nicel yayılımın, nicel bir sığlaşma karşılığında gerçekleştiği unutulmamalıdır. Bu yüzden kitle kültürü içinde üretilen ve kitle iletişim araçlarına yayılan ürünler özünde bir tüketim ideolojisinin izlerini taşımaktadır.

Eskiden kitlelerin sessizliğinden söz edilmekteydi. Ancak, Baudrillard'a göre bu önceki kuşakların uğraştığı bir olaydı. Günümüzde kitleleri harekete geçiren şey, kopma değil bulasmadır. Kitlelerin karmaşık fantezileriyle kanunoyu yoklamalarına ve tahminlere "mikrop buluşturmasıdır". Belirleyici olan çekimserlikleri ya da sessizlikleri değil, belirsizlik çarklarını kullanmalarıdır. Geçmişte kitlelerin gönüllü köleliklerinden yararlanılırken, günümüzde gönülsüz belirsizliklerinden yararlanılmaktadır.<sup>328</sup> Tamamen parçalanmış bir siyasal gerçeğin içinde yaşamaktayız. Bir yanda politik toplum, diğer yanda ondan gıt gide kopan gerçek toplum bulunmaktadır. Gerçek toplum politik toplumla ilgilenmez, ama aynı zamanda bunu bir gösteri gibi izler. Böylece, medya, sonunda bir işe yarar ve gösteri toplumu, bütün anlamı vahşi bir ironide bulur: Kitleler, politik sınıftan yapıldığı yolsuzlukların ortaya çıkışı boyunca, kendilerini temsil edenlerin iş göremezliğini seyretmektedir.<sup>329</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren görünür bir hale gelen ve günümüzde çok daha karmaşık, belirsiz ve içinden çıkılmaz bir hal alarak radikalleşen tüm bu gelişmelerin ortaya çıkardığı kültürel ve toplumsal yapı ve bu yapılar içinde varolan birey tipi asıl üzerinde durmamız gereken konulardır. Bu noktada yeni bir kavramsallaştırma ortaya koymak gerekli görünmektedir. S. Mestrovic, günümüzün toplumunu tanımlarken "duygu ötesi toplum" terimini kullanmaktadır. Bu öyle bir toplumdur ki, daha önceki çağlarda olsaydı çok heyecanlandırıcı olaylar ve krizler denebilecek şeylere insanlar tepki

<sup>327</sup> Aynı eser, ss.139-148

<sup>328</sup> Baudrillard, *Kötülüğün...*, ss.41-47

<sup>329</sup> Baudrillard, *Tam Ekran*, Çev. Bahadır Gülmez, Yapı Kredi Y., İstanbul-2002, ss.67-71

göstermemektedir. Bireyler bezgin, bir şeye bulasmaya tövbeli hale gelmiş ama olayların anlamlı olduğunu yeterince iyi bilecek kadar akıllıdır.<sup>330</sup>

S. Mestrovic'e göre, çağdaş Batı toplumları sentetik duyguların, benlik, ötekiler ve bir bütün halinde kültür endüstrisi tarafından geniş çapta manipülasyonunun temeli haline geldiği yeni bir gelişme safhasına girmektedir. Çağdaş bireyin atalarından çok şey bildiği doğrudur ama bilgi, eylemin ortaya çıkması için yeterli değildir. Eylem duygular ve akıl arasındaki bağlantıyı varsayar. Duygu ötesi toplumda bu bağlantı kopmuştur. İçinde yaşadığımız çağın, kitlesele simülasyon çağı ve geçmişin yeniden çevrime sokulduğu bir çağ olduğu ve bu çağın görünüşle köksüz dolaşan kurguların tahakkümü altına girdiği söylenebilir. Mestrovic, bu çağda duyguların yok olmadığını sadece mekanikleştirdiğini söylemektedir.<sup>331</sup> Bugün normallığın de şekil değiştirdiğine tanık olmaktadır. Gerçek dünyada insani değerlerin yok olmasına kalkanamayanlar deli sayılırken, insani köklerinden kopmuş insanlar normal kabul edilerek onaylanmaktadır.<sup>332</sup>

Bugün sıkça telif edilmiş, kiteselleşmiş, *mc donalds*'laşma, bireycileşme, hedonizm, narsisizm, tüketim çılgınlığı gibi gelişmeler Mestrovic'in bahsettiği toplumsal yapının başat göstergeleri haline gelmiş olgulardır. Ayrıca, duygu ötesi birey tipi ile Nietzsche'nin son insanı arasındaki benzerlikler oldukça dikkat çekicidir. Bu da göstermektedir ki, Nietzsche'nin aşmaya çalıştığı toplum ve birey tipi bugünün toplumu ve bireyidir. Bu birey ve toplumun kökenleri on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan gelişmelerde bulunmaktadır. Bu nedenle Schopenhauer'dan Nietzsche'ye, Veblen'den Simmel'e, Durkheim'dan Freud'a kadar tüm *fin de siècle* düşünürleri on dokuzuncu yüzyılın sonu ile günümüz arasındaki bağlantıyı kurmada bize yol gösterecektir.

## 2. TÜKETİM TOPLUMU: SESSİZ YİĞİNLARIN DİPSİZ ARZULARI

A. Touraine, tüketim toplumuna girişle modernlikten çıkışı eş anlamlı bir gelişme olarak görme eğilimindedir. Çünkü ona göre, modernliği en iyi tanımlayan, tutumların ve edimcilerin modernleşme sürecindeki yerleriyle; yani önde, yanda, arkada, alta ya da üstte olmalarıyla belirlenmesidir. Touraine'e göre, üretim mantığıyla tüketim mantığı bugün

<sup>330</sup> David, Riesman, *Duygu Ötesi Toplum (Önsöz)*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Y., İstanbul-1999, ss.48-50

<sup>331</sup> Mestrovic, *Duygu Ötesi Toplumda...*, ss.51-59

<sup>332</sup> Arno, Gruen, *Normaliğin Deliliği*, Çev: İlknur İgan, Çiftlemik Y., İstanbul-2003



birbirine yabancı hale gelmiştir.<sup>333</sup> A. Touraine'e karşı çıkılabilir, çünkü tüketimin mantığı ile üretimin mantığı pek o kadar da birbirinden kopuk değildir. Aksine tüketim ve üretim birbirlerini tamamlayan ve karşılıklı etkileşim içinde bulunan süreçlerdir. Aynı zamanda, tüketim ile üretim arasındaki bu ilişki hiç de modernizmin temel dinamiklerine aykırı değildir. Tüketim ve üretim bir madalyonun iki yüzü gibidir ve bu ikisi arasındaki ilişki iyi gözlemlendiğinde görülecektir ki, bu iki olgunun varolmaları birbirlerine bağlıdır. Tüketim ve dolayısıyla tüketim toplumunu doğuran etkiler aslında sanayi devrimini ve onu izleyen üretim şeklindeki değişimin sonucu ortaya çıkan gelişmelerdir. Elbette ki tüm bu süreci iktisadi bir dil ve mantıkla açıklayacak değiliz, ancak şu da ortadadır ki tüketim ve üretim bir sürecin birbirinden koparılamaz veçheleridir.

Bugün anladığımız anlamda tüketim on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Ancak daha önceki bölüm ve kısımlarda bu değişim ve dönüşümler uzun uzun anlatıldığından burada bunlara tekrar değinilmeyecektir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu gelişmelerin yarattığı toplumsal ve kültürel gelişmelerin neler olduğu ve zaman içinde bunların nasıl bir değişim çizgisi izlediği incelenecektir. Şu belirtilmelidir ki ne tüketim ne de tüketim toplumu bazı çevrelerin iddia ettiği gibi yakın dönemde ortaya çıkmış ve postmodern topluma özgü şeylerdir. Bugün ‘‘modernlikten kopuş’’ olarak görülen gelişmeler son birkaç on yılda ortaya çıkmadığı gibi, tüketim toplumu da aynı şekilde son birkaç on yıl içinde ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle bu tüketimin, onun yarattığı toplumsal ve kültürel yapının son zamanlarda aldığı karmaşık, belirsiz ve radikal haline bakıp da bu durumu postmodern söyleme içine mâl etmeye çalışmak son derece yanlış bir tutumdur. Elbette ki modern sistem içinde önemli dönüşümler yaşanmıştır, fakat bu dönüşümler çok daha önce ortaya çıkmış, modernizmin içinde barındırdığı gelişmelerin ürünüdür.

Bu bağlamda modernizmi Aydınlanma değerleriyle eş değer olarak görmek biraz yanıltıcı olacaktır, çünkü modernizmin Aydınlanma değerlerinden uzaklaşması ve rasyonel bir süreç olarak başlayan modernizmin irrasyonel bir kimliğe bürünmesi çok önceleri başlamış ve modernizme yönelik ilk eleştiriler onun içinden gelmiştir. Ancak günümüzde bazı düşünürler modernizmin içinden gelen bu eleştirileri modernizmin yaşadığı

---

<sup>333</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, ss.164-165

dönüşümlere yönelik eleştiriler olarak yorumlamaktadır. Erhan Atiker'e göre, aslında modernizmin tepkisi, yüksek kültürü yozlaştıran kültür endüstrisine karşıdır. Kültürel modernizmin eleştirdiği olgu, kitle toplumunun yaşam biçimidir. Ekonomi, kültürü ticarileştirerek görsel ve yazınsal kültürün ürünlerini piyasaya sürmektedir. Burada amaç, eğlendirici ve kandırıcı biçimde tüketiciyi gerçek olmayan bir dünyaya çekip kâr sağlamaktır. Kültür endüstrisi, yüksek kültürü de tüketim nesnesi haline getirmiştir. D. Bell, post endüstriyel toplumda sosyal yükselmenin, yıpratılan mesleki pozisyonlara erişmek değil de yıpratılan tüketim topluluklarına katılmak olduğunu iddia etmektedir.<sup>334</sup>

M. Weber, *Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, insanın doğal olarak daha fazla para ve daha fazla çalışmaya alışık olmadığını, tersine sadece alışık olduğu şekilde yaşamaya ve bunun için gerekeni kazanmaya çalıştığını yazmıştır.<sup>335</sup> Ancak bugün durum oldukça farklıdır. İnsanlar farklı yaşam tarzlarını ve tüketim kalıplarını görek onlara özenmektedir. Bu özeni onlarda bunlara ulaşabilmek uğruna daha çok kazanmanın ve çalışmanın yollarını aramak için itici bir güç oluşturmaktadır. Ayrıca, bugün insan ihtiyaçları, insanların yaşam biçimi, tüketim ve boş zaman değerlendirme tarzları anlık değişimlere konu olabilmektedir. Bu da insanların çalışma şekil ve zamanlarını, her zaman daha çok kazanmak üzerine kurmalarına neden olmaktadır. Çünkü günümüzün insanı anlık tatminlerin ötesine geçememekte, sürekli yeni ve tüketmez istekler içinde yaşamaya mahkum olmaktadır.

Modern dönemin başlarında tüketiciler yaşamlarında önemli bir rol oynayan tüketimin onlara kendilerini diğer sosyal statü gruplarından ayırt edebilme yolları sağladığını düşünmekteydiler. Tüketim olgusu bu grupları oluşturan insanların bir toplumsal kimlik duygusuna sahip olmalarını sağlamaktaydı. Bu bağlamda Thorstein Veblen, Kuzey Amerika'nın yeni zengin orta sınıfını araştırmıştır. Bu araştırmasında Veblen bu grubun zengin üyelerini Avrupa'daki üst sınıfın yaşamlarını taklit etmeye çalışan yeni bir aristokrasi sınıfı olarak görmektedir. Bu grubu oluşturanlar zenginliklerini "gösterişçi bir tüketim" şeklinde sergilemekteydi.<sup>336</sup> Günlük yaşam kalıpları içinde tüketimin önemli bir

<sup>334</sup> Atiker, A.g.e., ss.25-42

<sup>335</sup> Max, Weber, *Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev: Zeynep Gürata, Ayraç Y., Ankara-1997, ss.53-54

<sup>336</sup> Robert, Bocock, *Tüketim*, Çev: İrem Kutluk, Dost Kitabevi Y., Ankara-1997, ss.20-25

rol oynadığı bir diğer grup da Berlin'de yaşayanlardı. Bu grup ise, G. Simmel tarafından gözlemlenmiştir. Simmel'e göre, modern tüketim kalıpları bir ölçüde şehir ve onun banliyölerinden oluşan metropollerde yaşamının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Şehir yaşamı belli bir tarza sahip olma bilincini ve hem belli bir gruba has belirleyici özellikleri hem de bireysel seçimleri yanstabilecek bir alan içinde tüketme gereksinimini arttırmaktadır. Şehirdeki birey daha çok bir kimlik duygusu yaratabilmek, kim olarak algılanmayı arzu ettiğini belirtebilmek amacıyla tüketmektedir. Bu durum da bir fark edilir olma savaşına yol açmaktadır.<sup>337</sup>

Kent yaşamı içinde iletişimin git gide yok olması, insanların birbirlerine daha az bakar ve birbirleriyle daha az konuşur olmaları anlak etkileşimlerin önemini arttırmıştır. Ayrıca kentte insanların birbirlerine dikkati şeklide bakmaları tehdit olarak algılanmaya başlayınca modern kayıtsızlık denen olgu ortaya çıkmıştır. Böyle bir ortamda insanların karşılıklı ilişkileri uzun uzun konuşarak ya da bakışarak iletişim kurmaları olanaksız hale geldiği için kentte dolayan insanlar açısından en kısa sürede kendileri hakkında bir fikir verebilmek ve mümkün olduğunca çabuk karşılıklı ilişkilerle kendisinin kim olduğunu anlatmak çok önemli hale gelmiştir. Ancak R. Sennet'in da belirttiği gibi, görüşmelerin tek toplu olduğu bir ortamda dış görünüşün bu kadar önemli hale gelmesi ironik ve çelişkili bir durum yaratmıştır. Bu gelişmelerin yarattığı sonuç bireyciliğin, egoizmin, ayrılaşmanın, narsisizmin ve gösterişin kendilerini tüketim araçlığıyla ifade etmesi ve yaygınlaşması olmuştur.

Amerikalı otomobil üreticisi Henry Ford'un getirdiği yenilikler batı kapitalizmi içinde önemli dönüşümlere sebep olmuştur. Fordizm olarak adlandırılan bu gelişmeler toplu üretim ve toplu tüketimin yolunu açmıştır. Fordizmde üretimin hedefi, benzer mallardan oluşan toplu bir pazarın tüketicileridir. Fordist seri üretim ve toplu tüketim döneminde yeni tüketici grupları türemiştir. Bu gruplar satın aldıkları ürünlerde seçim yapmaya başlamışlardır. Reklamlar araçlığıyla çeşitli ürünlerde marka imajları yerleştirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde, tüketimin yaşamlarında önemli roller oynadığı yeni gruplar ortaya çıkmıştır. Bu grupların tüketim kalıplarını belirleyen en önemli etken, kimlik

---

<sup>337</sup> Aynı eser, ss.24-27

duygusunun oluşumu olmuştur. Bu tür tüketim kalıpları kimin grup üyesi olabileceğini, kimin olamayacağını tanımlayabilecek unsurlardır.<sup>338</sup>

Bu bağlamda, günümüzün toplumunda semboller ve imajlar ön plana çıkmış görünmektedir. Modern insanın toplumla kurmak istediği sembolik bağ, çoğu kez satın alma davranışında somutlanan yarışmacı ve tüketici eğilimleridir. Günümüzde her türlü hegemonik ilişkiyi sürdürmeye dönük putlaştırmalar dünyasaldır. Markaların, rozetlerin, amblemlerin, imajların gölgesine sığınan modern insanın en büyük tatminlerinden biri bu putlaştırmalardır. Çağdaş insanın hurafelere, ikonlara ve putlara olan saygısının ardında derin bir varolma bunalımı bulunmaktadır. Modern kapitalist dünyanın insan doğasına yalnız tüketim yönünde biçimlenebilir bir kimlikle yaklaşması; yabancılaşma, yalnızlaşma, metalaşma v.b. durumlarla beraber, tüketici bilincinin kendine dönük algılamalarına yeni belirsizliklerin egemen olmasına yol açmıştır.<sup>339</sup>

Kimliğin anlamı hem kişilere, hem de şeylere ilişkindir. Modern toplumda bunların ikisi de sağlanımlıklarını, kesinliklerini ve sürekliliklerini yitirmiştir. Dayanıklı nesnelere oluşan dünyanın yerini, anlık tüketim için tasarlanan ve bir kere kullanıldıktan sonra atılan bir dünya almıştır. Böyle bir dünyada kimlikler, tıpkı bir kostüm değişirmek gibi, benimsenebilmekte ve atılabilmektedir. İyi örülmüş ve dayanıklı kimlik artık bir avantaj değil, her geçen gün biraz daha fazla dezavantaj haline gelmektedir.<sup>340</sup> ‘Ben kimim?’ sorusu kapitalist sistem içinde bir çok kişi tarafından mesleki rolden çok tüketim kalıplarına göre cevaplanmaya başlanan bir soru olmuştur. Tüketim mallarını almaya gücü yeten insanların bunların tüketiminden elde ettiği zevkler, bu malları satın alabilenleri çoğu ve modern tüketimin mallarını almaya gücü yetmeyenlerin bir kısmı tarafından iyi bir şey olarak tanımlanmaktadır. Bir kere uyanan tüketici arzularının toplumsal olarak kontrol altına alınması güçtür. Dünyada tüketim arzularının, toplu iletişim araçları ve modern reklamcılık aracılığıyla dirtilenmesi, oluşturulması ve anlatıma kavuşturulması sonucu kendisine sunulan malları fark eden grupların sayısı giderek arttıkça, kimlik ve yaşam hedefini tüketim aracılığıyla oluşturanların sayısı da artmaktadır.<sup>341</sup>

<sup>338</sup> Bocoock, A.g.e., ss.36-41

<sup>339</sup> Güneş, A.g.e., ss.192-197

<sup>340</sup> Bauman, *Postmodernliğin...*, ss.124-132

<sup>341</sup> Bocoock, A.g.e., ss.113-122

Hayal, fikir, duyu ve düşüncelerin mühendisliklerce planlanmış -medya vasıtasıyla paketlenip dağıtılan- ürünleri, gece gündüz,devamlı bir şekilde varoluşumuza saldırmaktadır. 1. İllich'e göre, bugün iki husus açıklık kazanmış durumdadır: 1. Dilde meydana gelen değişiklik, ihtiyaç-tatmin ilişkilerinin gittikçe büyüyen halkasının yapısına uygun düşmektedir. 2. Şenlik araçlarıyla manipülatif endüstriyel ürünler arasındaki bu yer değişimi gerçekten de bir evrensel olgu olup, dünyanın farklı yerlerindeki farklı insanları acımasızca farksızlaştırmaktadır.<sup>342</sup> Gelişme bütün toplumlarda benzer bir etkiyi ortaya çıkarmıştır. Herkes, aynı tür makineler, fabrikalar, klinikler, televizyon stüdyoları ve beyin takımlarından kopup gelen ürünlere bağımlılığın yeni bir ağına düşürülmüştür. Bu bağımlılığı tatmin etmek içinse aynı şeylerden daha çok miktarda üretilmesi gerekmektedir. Günümüz endüstri toplumu, kendisine sunulan şeye ihtiyaç duymak üzere mühendisim acentası tarafından eğitilecek geleceğin tüketicisi için tasarlanıp, standartlaştırılmış ürünler çerçevesinde düzenlenmektedir.<sup>343</sup>

“Tüketimin genişlemesi nesnel kültürün genişlemesine bağlıdır. Bir nesne ne kadar nesnel ve gayri şahsi olursa, o kadar çok insana hitap eder. Bu tür tüketilebilir maddeler insanlar arasında söz konusu olan öznel beğeni farkları dikkate alınarak tasarlanmaz.” Simmel burada ısrarla tüketim ile kitleesel tüketimi karşılaştırmaktadır.İlki tüketicie, metayla ilişki kurma imkanı verirken, ikincisinde meta tüketicisi açısından dışsal, özerk bir şey olarak kalmaktadır.<sup>344</sup> Simmel'in de belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren nesnel kültürün, öznel kültür karşısında yükselişe geçtiği gözlemlenmektedir. Bu durumun ortaya çıkan kileselleşme ve tüketim toplumu ile yakından ilişkisi bulunmaktadır. Nesnel kültürün bu hızlı tırmanışı günümüzde hat safhaya yükselmiş, tüketim, nesnelleşme ve metalaşma, kültürel, sosyal, siyasal ve duygusal değerler alanına da sirayet etmiştir.

Her şeyin hızlı bir şekilde tüketildiği çağımızda, tüketim kavramı da farklı bir boyut ve anlam kazanmıştır. Tüketim artık bireyin bir etkinliği değildir, birey için bir zorunluluğa dönüşmüş durumdadır. Böyle bir anlayışın egemen olduğu tüketim toplumlarındaysa gerçek ihtiyaçlarla yapay ihtiyaçlar arasındaki ayırım ortadan kalkmıştır. Bu toplumsal

<sup>342</sup> İvan, İllich, *Tüketim Kültüğü*, Çev: Mesut Karasahan, Pınar Y., İstanbul-2002, ss.19-22

<sup>343</sup> Aynı eser, ss.23-28

<sup>344</sup> Simmel, A.g.e., ss.38-41

yapıda,medya tarafından yansıtılan haberlerdeki anlamında tüketildiği görülmektedir. Baudrillard, kitlelerin anlamı önemsenmeyip gösteri istedikleri görüşündedir. Buna göre, anlam yerine gösteri isteyen kitleleri, içeriklerin ya da kodun ciddiyetine inandırmak için gösterilen hiçbir çaba yeterli olmamaktadır. Onlar, içinde bir gösteri bulunması kaydıyla bütün içeriklere tapınmaktadırlar.<sup>345</sup> Gösterinin görünür kıldığı hem var,hem de yok olan dünya, yaşamış her şey üzerinde hakim olan meta dünyasıdır. Gösteri metanın toplumsal yaşamı tümüyle işgal etmeyi başardığı andır. Görülebilen sadece metayla kurulan ilişki olmakla kalmaz, ondan başka bir şey de görülemez. Görülen dünya meta dünyasıdır.<sup>346</sup>

İnsanlar artık gelişmiş toplumlarda yalnızca yaşamlarını sürdürmek için değil, aynı zamanda tüketim mallarını almaya güçleri yetsin diye çalışmaktadır. Reklamı yapılan mallar çalışan insanların çalışmalarının hedefi ve ödüllü olarak işlev görmektedir. Tüketim, çağımızda neredeyse bu dünyaya ait olmayan, gerçeküstü, sembolik bir düzeye erişmiştir. Tüketilen mallar ve deneyimler önceden paketlenmiş, düzenlenmiş, yaratılmış ve tüketicide istenen tepkiyi uyandırmak üzere kodlanmıştır. Tüketim malları, insanların kimlik duygularını, tüketim kalıpları içindeki sembollerin kullanımını aracılığıyla oluşturdıkları bir yöntemin parçaları haline gelmiştir.<sup>347</sup> Büyük bir kapitalist üretim endüstrisine sahip olmayan ülkelerde bile insanlar kapitalizmin ürünlerini tüketmek için arzu duymaktadır. Modern tüketimi çevreleyen semboller anlamak ve onlara cevap verebilmek için yeterli bir kapasite geliştirmek de tüketim mantığı ile aynı değerler kapsamındadır. Modern tüketicilik, semboller dizisinin potansiyel tüketicisi için anlaşılır hale gelmesine de bağlıdır. Satışların gerçekleştirilebilmesi için, reklam ve promosyonların, potansiyel tüketicinin arzularına seslenmesi gerekir.<sup>348</sup>

A. Mattelard'a göre, global bir iletişim çağında yaşamaktayız. Askerlerin ve devlet adamlarının uzun süre uğraşıp da başaramadıklarını, bilim adamları ve teknoloji uzmanları gerçekleştirmiştir. Dünyanın bir pazar yeri haline geldiğine hiç kuşku yoktur. Uluslararası piyasada başarılı olmanın yolu, global ürünleri ve markaları piyasaya sürmek, yani bütün

---

<sup>345</sup>Zuhul, Öker, ‘‘Baudrillard’’, Kadife Karanlık İçinde, ss.248-256

<sup>346</sup>Guy,Debord, *Gösteri Toplumu*, Çev: Aysen Ekmekçi- Oktay Taşkeni, Ayrıntı Y., İstanbul-1996, ss.24-31

<sup>347</sup> Bocoock, A.g.e., ss.56-59

<sup>348</sup> Aynı eser, ss.60-64

dünyada standartlaşmış ürünleri pazarlamaktan geçmektedir.<sup>349</sup> Ancak, artık piyasada sadece mallar ve hizmetler pazarlanıp tüketilmemektedir. Bugün, tüketim metalarının dünyasından, değerler ve kurumlar dünyasına da sırayet etmiştir. Artık insanlar bu değerlerin ve kurumların gösteriş ve görünürlük uğruna tüketilmesine üzülmeğe bir yana, bu durumdan tuhaf bir şekilde haz duymaktadır. A. Huxley'in "Cesur Yeni Dünya"sı yavaş yavaş gerçeğe dönüşmektedir.

Başka bir deyişle dünya iki sürecin bir araya gelmeye yüz tuttuğu bir çıkmaza doğru ilerlemektedir. İ. Illich de bu durumu çok doğru bir şekilde tespit etmiştir:

*"Her geçen gün daha az sayıda insan temel tercih sahibi oluyor. Nüfustaki artış geniş ölçüde reklam ediyor ve panik yaratıyor. Nüfus patlaması hayal gücünü istila ediyor ama, toplumsal hayal gücünün yavaş yavaş ilerleyen körelimi, markalar arasındaki tercihteki çogalış şeklinde akla uygun hale getiriliyor... İki süreç bir çıkmaz sokakta buluşuyor: Küçülen hayal güçlerimiz, isteklerini tatmin için sunulan, imrenilen toplumdaki paketlerden başka bir yol düşünemeyen, nüfus patlaması, gıda maddelerinden gebelik önleyici ilaçlara kadar her şey için daha çok tüketici temin ediyor."*<sup>350</sup>

Bu bağlamda düşünüldüğünde, tüketici merkezli üretimin yapıldığını iddia eden esnek üretim ve post-fordist anlatılar pek de gerçekçi görünmemektedir. Bu söylemlere göre, bugün, üretilecek malı veya hizmeti tüketicinin talebinin ya da ihtiyacının belirlenmesi gerekirken, üretici ve pazarlayıcı konumunda olanlar tarafından, potansiyel tüketicilerde kurgusal ve yapay ihtiyaçlar yaratılmak yoluyla, üretilecek mal ve hizmetler belirlenmektedir. Moda aracılığıyla da her ürün daha piyasaya girdiği anda eskimiş duruma düşürülmekte ve bir kullan-at anlayışı tüketicilerde yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Piyasaya yeni sürülecek bir ürün önce küçük bir öncü grup tarafından kullanılmakta, kitleler de bu grubun yaşam ve tüketim alışkanlıklarına özendirilerek, onları takibe koşullandırılmaktadır. Artık ürünlerin değil, sadece insanların zihinlerinde uyandırılmaya çalışılan güdülerin, eksikliklerin ve boşluk hissinin reklamları yapılmaktadır. Piyasaya sürülen

<sup>349</sup> Armand, Matelard, *Beşin İlgal Şebekesi*, Çev:İşın Gürbüz, Ayrıntı Y., İstanbul-1995, ss.82-90

<sup>350</sup> Illich, A.g.e., ss.91-107

ürün de bu boşluğu doldurabilecek tek çare gibi sunularak kişinin ona ihtiyaç duyması sağlanmaktadır. Başka bir deyişle, önce kişide varolmayan bir eksiklik varmış gibi gösterilerek ya da bir korku kişinin zihnine yerleştirilerek ihtiyaçlar yaratılmakta daha sonra ise kişiyi bu durumdan kurtaracak kahraman ürün piyasaya sürülmektedir. Tüketiciler de toplumsal yapı içinde bulunmak istedikleri yere veya görünmek istedikleri şekle göre bu sürecin neresinde bulunacaklarına ve hangi etkenin kendilerini ne kadar etkilemesine izin vereceklerine karar vermektedir.

Yaşadığımız kentlerde hepimiz her gün yüzlerce reklam imgesiyle karşılaşırız. Karşınıza bu kadar sık çıkan başka bir imge yoktur. Tarihte başka hiçbir toplum böylesine kalabalık bir imgeler yığını ve böylesine yoğun bir mesaj bombardımanı görmemiştir. İnsan bunları aklında tutabilir ya da unutabilir, ama görmezden gelmez. Reklam imgeleri, yenilenip durmaları, zamana uydurulmaları bakımından anlıktır. Reklamın alıcının seçme özgürlüğü, üreticinin girişim özgürlüğü gibi özgürlüklerle ilgili olduğu savunulur. Ancak reklam içimizde bulunan doğal bir zevk aklığımı işleyerek işe başlar. Reklam özünde özlem uyardırıcıdır; geçmişe geleceğe sarmaya çalışır. Reklamın dayandığı temel huzursuzluk şu korkudan doğar: Hiçbir şeyin yoksa, sen de hiç olursun. Reklamcılık, tüketimi demokrasinin yerine geçen bir şeye dönüştürmüştür.<sup>351</sup>

Günümüzde bireye empoze edilen değerler, daha çok üretim ve daha çok tüketim ekseninde örgütlenen çağdaş toplumun yüceltiği değerlerdir. Bu toplumsal yapıda üretim ve tüketim, bütün değerlerin ve bu değerleri bir bütün haline getiren kitle kültürünün kurucu öğeleri olmaktadır. Nabi Avcı'ya göre, modern insanın bilince ihtiyacı yoktur. Onun için bilgi edinmek yeterlidir. Yaşamın neredeyse bütününü kapsayacak şekilde kabaca tüketim toplumunun kurallarına uymak yeterlidir. Nasıl giyinirseniz, nasıl beslenirseniz sizin için idealdir. Size hangi model araba daha çok yakışır, kültürlü sayılabilmemiz için ne tür etkinliklere katılmamız gerekir, hangi siyasi görüş karşısında nasıl tavır almamız, bunu nasıl ifade etmelisiniz, yani baştan aşağı nasıl yaşamalıyız. İmgesel alemin asıl esprisiz, insan doğasında varolan eğilimleri ben'in sınır tanımazlığı içinde özgürleştirmektedir. Kendini özgür hissetmenin bedeli-bir cep telefonu operatörünün reklamında denilmeye

---

<sup>351</sup> John, Berger, *Görme Biçimleri*, Çev: Yurdanur Salman, Metis Y., İstanbul-2003, ss.129-154



çalışıldığı gibi- sadece tüketmektir. Böylece sizin için ustalıklı hazırlanmış bir alende yolculuk edebilirsiniz.<sup>352</sup>

Baudrillard, tüketimin her zaman semboller ve göstergelerin tüketimi demek olduğunu savunmuştur. Ona göre tüketimin, malın alıcısının, aktif biçimde katıldığı ve satın alınan malları sergileyerek bir kimlik duygusu yarattığı ve bu duygunun korunduğu süreç olarak kavramsallaştırılması gerekmektedir. Tüketim olgusu, hem kolektif hem de bireysel kimlik duygularının sembolik oluşumunu içeren etkin bir süreç haline gelmiştir. Tüketim yapma beklentisi içinde olmanın, tüketim yapmaktan daha eğlendirici olması sık yaşanan bir deneyimdir. Baudrillard'a göre, tüketim idealist bir uygulamadır, yani tüketilenler nesnel değil, düşüncelerdir. Tüketim bir eksiklik duygusu üzerine kurulmuştur, bu da onu sınırsız yapan şeydir.<sup>353</sup> İ. Illich'in belirttiği gibi günümüzün toplumsal ve kültürel yapısı uzmanların şekillendirilmesine tabidir. Halk, uzmanın kendilerine ihtiyaç diye dayattığı şeyin eksikliğini duymaya hazır hale gelmedikçe, uzman meslekler, egemen ve kabiliyetsizleştirici şeylere dönüşmezdi. Günümüzün dünyasında ürünlerin hızlı devir daimi istekleri yüzeyleşmektedir. Bu bağlamda, planlanmış ihtiyaçların bir sonucu olan yüksek oranlardaki tüketim, gittikçe artan tüketici ilgisizliğini, potansiyel olarak hissedilen ihtiyaçlara teşvik etmektedir.<sup>354</sup>

Yatandaşın uzman hakimiyetiyle kabiliyetsizleştirilmesi, illüzyonun gücüyle tanımlanmaktadır. İlk "köleleştirici illüzyon", insanların tüketiciler olarak doğduğu ve bütün hedeflerine mal ve hizmetleri satın alarak ulaşabilecekleridir. İnsanlar günümüzde zaman israf edici sıratılığın, aptallaştırıcı eğitimin ve hasta edici tıbbın esirleri haline gelmektedir. Diğer bir illüzyon büyüme sınırlarını tayin için uzmanlara yönelmektir. Emir alarak, ihtiyaç duymak üzere toplumsallaştırılmış olan bütün insanların neye ihtiyaç duymadıklarını söylemeye hazır oldukları farz edilmektedir.<sup>355</sup> Görüldüğü gibi her alanda uygulanan bu uzman hakimiyeti kitleselleşmeni ve tüketimciliğin doğuşunda ve yaygınlaşmasında son derece etkilidir. Hayatımızı yönlendiren bu uzmanlar ve onların

---

<sup>352</sup> Avci, A.g.e., ss.45-49

<sup>353</sup> Boocock, A.g.e., ss.73-76

<sup>354</sup> Illich, A.g.e., ss.55-61

<sup>355</sup> Aynı eser, ss.63-80

uygulamalarına rağmen insanların hala çok geniş bir seçme özgürlüğü içinde bulunduğu ve tüketim kararlarını kendilerinin verdikleri iddiaları son derece trajik-komik olmaktadır. Bugün insanlar, Mestrovic'in dediği gibi, "tercihlerin samanyolu galaksisi"yle karşı karşıyadır.

M. Douglas ve B. Isherwood, reklamcılığın hilelerine av olan kukla bir tüketiciyi ve hiçbir akla uygun güdü olmadan kıskançça rekabet eden tüketicileri varsayan tüketim teorilerinin saçma ve tehlikeli olduğunu savunmaktadır. Bunun gibi irrasyonel tüketici davranışı açıklamaları, hiçbir ciddi tüketim teorisi, toplumsal eleştiri zorunluluğundan kaçınmazken, iktisatçılar ahlâken tarafsız ve yargılardan arınmış bir teorileri olması gerektiğine inandığı için geçerlilik kazanmıştır. Douglas ve Isherwood'a göre, bireyler tüketimlerini yönlendirirken çevrelerini göz önünde bulundurlar ve tüketimlerini çevrelerindekiyle senkronize etmeye çalışırlar.<sup>356</sup> Ancak bu açıklamalar pek de güncel gerçeklikle örtüşmemektedir.

Bu yaklaşımın eksikliği gelişen kitle iletişim teknolojisini, bunun toplumsal, kültürel yapılara etkisini ve insanın ikili yapısını, sonsuz arzularını göz ardı etmesidir. Bugün kitle iletişim araçları özellikle televizyon ve bilgisayar, öyle bir toplumsal evren yaratmıştır ki insanlar yakın çevrelerine karşı daha kapalı bir hale gelirken kendisinden kilometrelerce uzaktakilere komşu gibi yaşamaktadırlar. İnsanlar artık çevreleriyle cemaat yapısındaki gibi organik ilişkiler kurmaktan kaçınmakta, buna karşın televizyon ve bilgisayarın karşısında farklı bir etkileşim dünyasıyla iç içe yaşamaktadırlar. Günümüz dünyasında ortalama bir insanın televizyon başında geçirdiği süre göz önünde tutulursa ve televizyonun yapmakta olduğu mesaj bombardımanını düşünülürse, birde buna insanın arzularının dipsizliği eklense neyin, kimi, nasıl senkronize ettiği daha açık görülecektir. Bu bağlamda, bugün bir geçiş toplumunda yaşadığımızı kuşku yoktur.

J. Baudrillard, içinde bulunduğumuz durumu bir *orji* sonrası halii olarak nitelermektedir. Ona göre *orji*, tam da modernliğin ve her alandaki özgürlüğün patladığı andır. Bu tam bir *orjidir*; gerçeğin, ussalın, eleştirelin ve karşı eleştirelin, büyümenin ve büyüme krizinin *orjisidir*: "Nesne, gösterge, ileti, ideoloji ve zevklere ilişkin her türlü sanal üretim ve aşırı

---

<sup>356</sup>M. Douglas - B. Isherwood, *Tüketicinin Antropolojisi*, Çev:Erden Atila Aytekin, Dost Y., Ankara-1999, ss.99-103

üretim yollarını kat etik. Şimdi her şey özgür ve hep birlikte sorunla karşı karşıyayız: *Orji* bitti, şimdi ne yapacağız? Artık yalnızca *orji* ve özgürleşme simülasyonu yapmak geliyor elimizden.’’<sup>357</sup> Ancak bu kamuya varabilmemiz için önce modernizmi sorgulamamız gerekmektedir. Modernizmin geçmişi on altıncı yüzyıla kadar gerilere götürülebilmektedir. Modernizm ortaya çıktığı zamanlardan bugünlere kadar önemli değişimler göstermesine rağmen tüm bunlar modernizmi geride bıraktığımız anlamına gelmemektedir.

Bugün hala içinde bulunduğumuz toplumsal yapıyı anlamamız açısından modernizm, modern değerler ve modernizme ait kavramlar geçerliliğini sürdürmektedir. Günümüz insanı bir tür anlam bunalımıindedir. Gerçek kişilik, anlamın biraz daha buharlaşıp yok olmasına neden olmaktadır. Anlamla birlikte asıl yok olan kendilik (şahsiyet) tir. Sadık Güneş'e göre, modern toplum esas itibarıyla soyut bir toplum olup, kişinin kişiliğinden haberdar olması; anlam, realite ve özgürlük kavramlarını kavrayabilmesi konusunda kişiye yardımcı olma yeteneğini yitirmektedir. İmgesel dünya bilinç mühendislerinin tasarladığı ve kitle iletişim araçlarınınca çoğaltılıp yayılan bir dünyadır. Bireyciliğin, bencilliğin, hedonizmin onca dayatması karşısında kendilikle beraber, öznellik de yok olmaktadır. Kültür, kitleselliğin, popülerliğin, tüketimin ve enformasyonun içine gömülmüş kaybolmaktadır.<sup>358</sup>

Günümüzde kültürel, toplumsal ve siyasal arenada önemli dönüşümlerin yaşandığı aşıkardır. Bazı düşünürler bu yaşananları son otuz yıl içinde ortaya çıkmış olan gelişmeler olarak görüp, postmodern kültür ve toplum bağlamında analiz etmektedir. Bu gelişmelerin başlangıcını ve kökenini görmek için on dokuzuncu yüzyılın sonuna bakmak gerekmektedir. Yoksa içinde bulunduğumuz çağı ve yaşadığımız dönüşümleri anlamamız imkansızlaşır. Eğer bugün bir çok alanda farklı bir ortamda yaşıyorsak ve buna bir isim vermek gerekecekse bu isim yine modernite içinde bulunmalıdır. Çünkü bu gelişmeler modernizmin zirvesine ulaştığı bir çağda, on dokuzuncu yüzyılda belirmeğe başlamıştır. Bu çağ modernizm ve modern kültür için hem bir zirve hem de bir kriz dönemidir. Bu durumu adlandıırken ve analiz ederken tüm bunlar göz önünde tutulmalıdır. Postmodernizm, modernizmin aksine, oyunun bir nesne olmadan da oynandığını, oyunun merkezi bir

<sup>357</sup> Jean, Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Çev: Işık Ergüden, Ayrtını Y., İstanbul-2004, ss.9-10

<sup>358</sup> Güneş, A.g.e., ss.50-59

yoklukla harekete geçtiğini göstermek yerine doğrudan doğruya nesneyi teşhir etmekten, onu kendi kayıtsız ve keyfi karakterini görünür kılmasına izin vermekten ibarettir. Bu nedenle modernizm ile postmodernizm arasındaki karşıtlık basit bir art zamanlılığa indirgenememektedir.<sup>359</sup>

Z. Bauman'a göre, tüketici yönelimli postmodern toplumda bireyler, haz arayıcı ya da duyum toplayıcı rollerinin kanatları altında toplumsal olarak biçimlenirken; modern toplumda tam tersi bir durum söz konusudur. Postmodern zirve deneyimi, gösteri ya da tatil paketlerini satarken bunların hiçbirinin daha önce hiç yaşanmamış, öncekilerden daha yoğun duyumları yaşamayı vaat ettiğini ileri sürmektedir.<sup>360</sup> Modern toplumda arılığın ölçütü tüketicilik oyununa katılma becerisi olduğu için, bertaraf edilmesi gereken bir sorun olarak, bu oyunun dışında kalanlar eksikliki tüketicilerdir. Modern devlet daha önceki dönemlerde yaptığı gibi, kir olarak gördüğü bu grupları ayıklamaya ve toplumsal yapının dışına çıkarmaya çalışmaktadır. Bauman'a göre, postmodern dünya bu tüketim çöpünü ayırma işini de düzensizleştirmektedir. Buna göre atıkların yok edilmesinin maliyeti, kazandırılmasından daha çoksa o zaman buna öncelik verilmelidir.<sup>361</sup>

Erhan Atiker'e göre, postmodern sanat, özellikle tüketim toplumunun devamını ve gelişmesini garanti altına almak işlevini üstlenmiştir. D. Kellner, toplumsal alanda postmodernizmin ortaya çıkışı ile sanayi toplumundan sanayi ötesi topluma geçişin aynı zamanda gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu süreçte sanat tüketimi artırma işlevi üstlenmiştir. Baudrillard'a göre ise, postmodern toplum bir tüketim toplumdur ve yeni tüketim biçimleri taklitler aracılığıyla yayılmaktadır. Tüketim toplumu, kendine medya tarafından bir gösteri olarak sunulan bilgiyi de tüm anlamıyla birlikte tüketen kitlelerden oluşur. Medyanın gösteri oyunlarına bağımlı hale elen bireyler, gösterilerin içeriklerini tabulaştırmakta ve bunun sonucunda da anlamlarını tüketmektedir. Böylece bu oyunlar onları düşünmeye değil tüketmeye yönelmektedir.<sup>362</sup> Tüketim toplumunda arzu ve duygularda tüketimin nesnesi haline gelmekte ve iyi yaşam seçenekleri kısıtlanmaktadır.

---

<sup>359</sup> Slavoj, Žižek, **Yamuk Bakmak**, Çev: Tuncay Birkan, Metis Y., İstanbul-2004, ss.190-196

<sup>360</sup> Z. Bauman, **Postmodernlik ve Hopsnutsuzlukları**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Y., İstanbul-2000, ss.254-

259

<sup>361</sup> Aynı eser, ss.25-28

<sup>362</sup> Atiker, *Age*, ss.65-77

Başka bir deyişle, neyin daha çok arzu edileceği ve tüketileceği birey tarafından değil onu yönlendirenler tarafından belirlenmektedir.

Günümüz toplumlarında çocuklar tüketici olmayı öğrenmek zorundadır; çünkü onlar dünyaya, modern kapitalizmin sunduğu malları tüketmek için bir arzuya birlikte gelmezler. Bununla beraber, kapitalizmde bebekler ve çocuklar arzulayan tüketiciler olmaya alıştırlırsa bile, bu onları birer makineye çevirmeyecektir. İnsanlar sembol üreten ve sembol tüketen varlıklardır. Tüketici olmak yalnızca göstergelere verilen mekanik veya biyolojik bir tepki değil, kültürel ve psikolojik sembolere bağlı bir süreçtir.<sup>363</sup> Tüketim toplumunun hem tarihsel arka planını hem de günümüzdeki tüketimin yapısını anlamak istiyorsak, insanlığının varoluşunu oluşturan *dualiteleri* göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. İnsanın varoluşsal yapısı daha önce de belirttiğimiz gibi iki katmandan oluşur. İnsanın varoluşunda ne aklı duygudan, ne de iyiyi kötüden ayırabiliriz. Aydınlanmanın bugün bu kadar eleştirilmesinin sebebi, akla merkezi bir önem vererek duyguyu yok saymasıdır. Ancak Aydınlanmanın duyguları yok sayması onları ortadan kaldırmamıştır. Bu da rasyonel bir süreç olarak tasarlanan ve başlayan Aydınlanmayı irrasyonel bir süreçle dönüştürmüştür.

Klasik kapitalizmde varsayıldığı gibi insanlar her adımlarında rasyonel kararlar alıp,rasyonel bir şekilde davranan bireyler değildir. Çünkü insanların aldıkları kararlar bireyin varoluşunda bulunan iki katman tarafından da etkilenmektedir. On dokuzuncu yüzyıl sonu düşünürleri bu iki katmandan irrasyonel olanının daha etkili olduğunu savunmaktadır. Mestrovic'e göre, Durkheim'in anomi kavramı aslında zihnin aşırı uyarılması olarak bir modernlik eleştirisidir, çünkü insanın bilinç alanının genişlemesi anomiyi oluşturan "arzuların sonsuzluğunun" temel nedenidir. Durkheim'in anomi kavramı çok kısa olarak ne kadar çok şey bilirsek o kadar çok şey isteyeceğimizi ve arzularımızın asla tatmin olmayacağını ifade etmektedir. Modern ve uzantısı olan postmodern toplumlar o kadar çok seçenek ve sonsuz sayıda nesne sunmaktadır ki, sonunda Durkheim'in anomik tipi, sonsuz ihtiyaçlara ve ardından umutsuz bir bıkkınlık haline teslim olmaktadır.<sup>364</sup>

---

<sup>363</sup> Boccock, A.g.e., ss.88-100

<sup>364</sup> Mestrovic, *Duygu Ötesi...*, ss.95-96

Tüketim toplumunun bireyi kederden uzak durmayı yaşamının başlıca amacı bilmektedir. “Medyatik *hedonizm*” yaşamın her alanını ve her anını hazzın kendisi olarak algılamaya özen göstermektedir. Bütünüyle eşya merkezli olan kültür, boş zamanı düzenleyip öğütlerken doyumsuzlukları doyuma çevirmeyi, egemenlik ilişkilerini perdelemeyi, siyasal dilin şiddetini ve uzlaşmazlığını rutinleştirmeyi öngörmektedir. Günümüzün dünyası tüketim nesnelere ile kaplanmışır. Bu dünyada nesnelere kullanım değerleri değil, tüketim değerleri ön plana çıkmaktadır.<sup>365</sup> Modern toplum, insan iradesinin, öznelliğinin ve niyetinin giderek aşırı bireycilik tarafından emildiği, gizlendiği ve bireycilik adına insan eyleminin doğrudan kişisel tatmine yöneldiği bir toplumdur. Medya ve kültür neyi nasıl algılayacağımızın, anlatacağımızın bütün araç ve gereçlerinin; yol ve yöntemlerinin ortak addır. Biri diğerinden ayrı düşünülemez, biri diğerini etkiler ve belirler. Özellikle günümüzün modern kitle toplumunda medya ve kültürün belirleyiciliği üst düzeydedir.

Günümüz dünyasında insanlar kendilerinin istedikleri gibi görünmelerini sağlayacak her şeyi tüketmeye meyillidirler. Tüketim doğal ihtiyaçların karşılanması işlevinden çok uzun zaman önce sıyrılmıştır. Uzmanlar, kâr arayışı içindeki yatırımcılar ve kitle iletişim araçlarının yarattığı yapay ihtiyaçlar on dokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana tüketim kalıplarını yönlendirmektedir. Bugün ise, tüketim alışkanlıklarında on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan egoist, ben merkezci, narsist özellikler radikalleşme eğilimine girmiş bulunmaktadır. İnsanlar, bugün sadece mal ve hizmetleri değil, görüntü ve imajları, dahası duyguları, kurum ve değerleri de tüketmektedir. Günümüzün insanı için önemli olan neye ihtiyacı olduğu değil, neyin onu götürür kılacağı, yani varoluşunu ispat etmesine yardımcı olacaktır. Bu anlamda bugün geçmişin son derece önemli bir kurumu olan kamusal alan da görünme uğruna tüketime maruz kalmaktadır. Mestrovic’e göre, “Riesman’ın kamusal eğlence, politika, haber ve genelde medyatik tüketim nosyonu, Veblen’in **gösterişçi tüketim** kavramının yaratıcı bir uzantısıdır. Riesman’ın gizdiği halıyla öteki-yönelimli tipin amaçsız özlemi, amaçların ve arzu nesnelere samanyolu tarafından kelenen hisler Durkheim’in arzuların modernist sonsuzluğunu içeren anomi kavramının bir uzantısıdır.”<sup>366</sup> S. Mestrovic, geliştirmeye çalıştığı duygu öyesi toplum modeli ile tüm

---

<sup>365</sup> Oktay, **Medya ve Hedonizm**..., ss.195-200

<sup>366</sup> Mestrovic, **Duyguöyesi Toplum**, ss.122

bunların doğurduğu etkilerin ortaya çıkardığı toplumsal ve kültürel sonuçları analiz etmektedir. Aslında hem Veblen'in gösterişçi tipi, hem Durkheim'in anomik tipi, hem Riesman'ın öteki yönelimli tipi, hem de Mestrovic'in duygu öteci tipi özünde Nietzsche'nin son insanından başkası değildir. Bu model ve nosyonlar Schopenhauer'in felsefesinden son insanından başkası değildir. Bu model ve nosyonlar Schopenhauer'in felsefesinden kökenlenmektedir. Bu bağlamda bir sonraki kısımda, günümüzün tüketim olgusu ve toplum yapısının almış olduğu krizli hal tüm bu yaklaşımlar göz önünde bulundurulurken, kamusal alının içinde bulunduğu dönüşüm çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

### III. İLETİŞİMSEL KAMUNUN GÖSTERİŞÇİ TÜKETİMİ

Bugün anladığımız anlamda tüketimin ortaya çıkışı modernitenin ve sanayileşmenin doruğu olarak görülen on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiş ve bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren baş gösteren toplumsal ve kültürel dönüşümlerin de yoğun etkisiyle bugünkü halini almıştır. Günümüzde gerçekten de siyasal, toplumsal ve kültürel hayatta çok önemli dönüşümlerin yaşandığını ve bu dönüşümlerin bireysel varoluşumuzu anlamlandırdığımız üzerinde son derece önemli etkilerde bulunduğunu inkâr edemeyiz. On dokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana yaşadığımız süreç tüketim anlayışımızda ve tüketim kalıplarımızda da önemli denilebilecek dönüşümler ortaya çıkmış ve bu gelişmeler bugün, tüketimin tarihsel dönüşüm sürecinde yeni bir evreye geçmesine neden olmuştur. Bir önceki kısımda daha çok tüketim kavramı ve olgusunun ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, ne gibi değişimler geçirdiği, kültürel ve toplumsal alanda ne gibi dönüşümlere neden olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Bu kısımda ise, daha çok tüketim den bugün ne anladığımız ve bugünkü tüketim alışkanlıklarımızı yönlendiren unsurların, güdülerin neler olduğu ve tüketim olgusunun alanının nerelere kadar genişlediği gibi konular kamusal alan kavramı çerçevesinde incelenmeye girişilecektir.

Antropologlar, ulusal ve uluslararası örgütler, gruplar ve bireyler arasında bir ağ şeklinde oluşan ve dünyayı adeta tek bir mekana döndürtiren ekonomik, sosyal, politik ve kültürel ilişkilerin, en çok gerektirdiği ihtiyacın 'kabul görme' (*recognition*) olduğu konusunda hemfikirlerdir. Bu ihtiyacı karşılama da kültür en önemli rolü oynamaktadır. Kültürel bir olgu olarak globalleşmeyi, tüdeşleştirici bir süreç şeklinde görenler, giyimden beslenme tarzına, televizyon dizilerinden bilgisayar programlarına, kadın haklarından eşcinsel özgürlüklerine kadar, dünya ölçeğinde tek tip bir kültürün dayatıldığını, dayatılan

bu kültürün de aslında Batı toplumlarının orta kültürü olduğunu ileri sürmektedir. Bu süreci Batı toplumlarının kültür kodlarının, Batı dışı toplumlarca maddi bir tüketimde bulunur gibi tüketilmesi şeklinde tanımlamak mümkündür. Tıpkı mal ve para gibi, toplumsal ve kültürel unsurların da edinilmesinin ve gösteriminin vazgeçilmez bir arzu olarak toplumda yerleşmesinin nedeni, bu arzunun o topluma aidiyet duyguları yaratmada, bireylere toplumsal statü sağlamada, nihai olarak kendini modern tarzda var etmede işlevsel olmasıdır.<sup>367</sup> Topluluk bir yönüyle bir insan grubunun üyeleri arasında ortak bir şeylerin olduğunu, diğer yönüyle bu ortak şeylerin onları diğer grupların üyelerinden ayırdığını ifade eder. Bu anlamda, topluluk, benzerlik ve farklılığı eş anlamlı olarak ima etmektedir. Sınır, tanım gereği bir topluluğun nerede başlayıp nerede bittiğine işaret eder, topluluğun kimliğini barındırır.<sup>368</sup> Ancak yukarıda anlatılan süreçte bu sınırlar belirsizleşmekte, bu durum da, bireyleri, grupları, kültürleri ve bireylerin kimlik arayışlarını etkilemektedir. T. Veblen, on dokuzuncu yüzyılda bu sürecin nasıl belirmeye başladığını analiz etmeye çalışmıştır.

Veblen'e göre, Şehirdeki birey daha çok, bir kimlik duygusu yaratabilmek, kim olarak algılanmayı arzu ettiğini belirtebilmek amacıyla tüketmektedir. Bu durum bitip tüketmek bilmeyen bir fark edilir olma savaşımına yol açmaktadır. Çünkü orta ve daha alt düzeyde sosyal statüye sahip gruplar, daha yüksek statüye sahip grupların bir kısım alışkanlıklarını taklit ettikçe, bu yüksek gruplar, devamlı olarak kendi tüketim kalıplarını değiştirmek zorunda kalırlar.<sup>369</sup> 'The Theory Of Leisure Class'' isimli eserinde, Veblen, on dokuzuncu yüzyılda türeyen Amerikalı yeni zengin sınıflarla ilgilenmiş, bu grupların Avrupalı aristokrat yaşam tarzını taklit etme eğiliminde olduklarını, ama yanlış anlaşılmalardan yüzünden ilginç sonuçlarla karşılaşmalarını belirtmiştir. Bu bağlamda, çalışmayan kesimin barışsever görünümümlü centilmenleri, yiyecek, içecek, uyuşturucu, barınma, hizmet, süs eşyası, giyim kuşam, silah ve askeri teçhizat, eğlence, muskalar, tapınılacak şeyler ve tanrılar gibi her şeyin en iyisinden bol bol tüketmektedir. Ancak bu insanların böyle her şeyin en iyisinden bol bol tüketebilme zorunluluklarıyla yakından ilişkili olarak; bunların en uygun nasıl kullanılacaklarını bilmek gibi bir zorunlulukları da bulunmaktadırlar. Boş

---

<sup>367</sup> Ali Yaşar, Sanbay, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Everest Y., İstanbul-2004 ss.39-45

<sup>368</sup> Anthony Paul, Cohen, *Topluluğun Singesal Kuruluşu*, Çev: Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Y., Ankara-1999, ss.7-12

<sup>369</sup> Bocoock, A.g.e., ss.25-27



zamanlarla dolu hayatları nasıl gerekiyorsa öyle yaşanmalıdır. Asil tavırları ve yaşamları, gösterişçi aylıklıkları ve gösterişçi tüketim standartları ile uyum içinde olan unsurlardır.<sup>370</sup>

Gösterişçi tüketim, Ömer Demir ve Mustafa Acar tarafından hazırlanan ‘‘Sosyal Bilimler Sözlüğü’’nde; toplumsal hiyerarşide sınıf değıştirerek üst katmanlara tırmanan tüketicilerin,malların fiyatlarının yükselmesi karşısında taleplerini azaltmak yerine artırmaları; daha ucuz ve tasarruf sağlayıcı maddelerle ihtiyaçlarını giderebilecekleri halde,daha pahalı maddeleri tercih etmeleri şeklinde ortaya çıkan, gösteriş amaçlı yapıtlıkları tüketim olarak tanımlanmaktadır. Bu tarz tüketimde insanlar bir malı sahip olduğu nitelik ve özelliklerinden dolayı değil, çok az sayıda insan tarafından kullanılması nedeniyle sahip olduğu farklılaştırıcı özellikten dolayı tercih etmektedir.<sup>371</sup> Bu tarz bir tüketimin günümüzde etkisini hissetmemesinin ve hatta bir önceki yüzyıldan daha da radikal bir şekilde başka alanlara da sırayet ederek yayılmasının çeşitli nedenleri vardır. Bu nedenleri günümüzün toplumsal, kültürel, siyasal ve iletişimsel yapısında aramak son derece doğru olacaktır. Bu yapıların geçirdiği dönüşümler ve hali hazırda sahip buldukları durumlar birbiriyile karşılıklı etkileşim içindedir. Bu nedenle böyle bir analize girişirken, bu yapılardan herhangi birini ve onlarda meydana gelen dönüşümleri birbirinden ayrı tutmamız olanaksızdır. Çalışmanın bu kısmında günümüzün toplumsal, kültürel, iletişimsel açıdan sahip olduğu yapı siyasal açıdan irdelenecektir

Bu analizde temel alacağımız iki yazar ve iki kitap bulunmaktadır. Bunlar yirminci yüzyılın ilk yarısında yazılmış ve yirminci yüzyılın en tanınmış kara ütopyaları haline gelmiş kitaplardır. Bunlardan birincisi G. Orwell’in 1948 yılında yazdığı ve bu tarihten bir yıl sonra yayınlanan ‘‘1984’’<sup>372</sup> isimli romanıdır. Orwell, bu romanında bir gözetim toplulumunu resmetmektedir. Romannın geçtiği devletin ideolojisi şu üç sloganda şekillenmiştir: ‘‘Savaş barıştır, özgürlük köleliktir, bilgisizlik kuvvettir.’’ Ülkenin her yeri tele ekranlarla, gizli mikrofonlarla ve düşünce polisi ile gözetim altında tutulmakta ve insanların tüm yaşamları izlenmektedir. Ayrıca, tele ekran ideolojik bir baskı aracı işlevi görmektedir. Hükümet dört bakanlıktan oluşmaktadır. Doğruluk bakanlığı, haberler, eğlence, eğitim, güzel sanatlar ve gerçeği yeniden şekillendirmekle uğraşmaktadır. Sevgi

<sup>370</sup> Thorstein, Veblen, *The Theory Of Leisure Class*, Dover Publications, New York-1994, ss.43-63

<sup>371</sup> Ömer, Demir - Mustafa, Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Y., Ankara-1998

<sup>372</sup> George, Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, Çev: Nuran Akgören, Can Y., İstanbul-2004

Bakanlığı, yasaları ve düzeni korumakta, düşünce suçlu işleyenleri ıslah etmeye çalışmaktadır. Bolluk bakanlığı, ekonomik olayların sorumluluğunu ele almıştır. Barış bakanlığı ise, savunma ve saldırı gibi güvenlikle ilgili konularla ilgilenmektedir. Ülkede yerleştirilmeye çalışılan ve yeni konuş adı verilen dil, mümkün olduğunca kelime sayısını azaltarak düşünmeyi imkansız kılmaya çalışılmaktadır.

İkinci olarak ele alacağımız kitap ise, A. Huxley'in ‘‘Cesur Yeni Dünya’’<sup>373</sup> isimli kara ütopyasıdır. Bu romanda Ford'un ilk T modelini çıkardığı tarih milat olarak kabul edilmektedir ve roman Ford'dan sonra 632'de, bu istikrar yılında geçmektedir. Ford dokuz yıllık savaş ve ardından gelen ekonomik bunalımın çifte felaketinden sonra kurulmuş bir küresel kast sistemi olan Dünya Devleti'nin önde gelen ilahıdır. Dünya Devleti'nin istikrarı, biyolojik mühendislik ve insanı her yönden koşullandırılmanın gerçekleştirilmesiyle sağlanmaktadır. Bu devletin standartlaştırılmış iki milyar yurttaşı sadece on bin soyadını paylaşmaktadır. Bu insanlar, dünyaya doğarak gelmemiş ve önceden belirlenmiş rollerini gerçekleştirmek için kuluçkadan çıkarılmıştır. Çocuklukta edilgen itatın,maddi tüketimin ve önüne gelenle yatıp kakmanın erdemleri uykuda öğretim (*hipnopedyā*) yoluyla kendilerine telkin edilmektedir. Yaşamın ileri aşamalarında yurttaşlara ücretsiz haplar verilmekte ve yurttaşlar sürü halinde cemaat terenütümleri,dayanışma ayinleri için toplanmaktadır. Cemaat, özdeşlik ve istikrar, Dünya Devletinin temelleridir. Bu devlete sınıflar bebekler doğmadan planlanmakta ve daha sonra telkin yoluyla sınıf ayrımı pekiştirilmektedir.

Devletin sınırları dışında yaşamasına izin verilen insanlar da çeşitli ‘‘Vahşi Ayı Bölgeleri’’nde yaşamaktadır. Fordgil cehennemden elektrikli tellerle ayrıldıklarından hala evlenip çocuk doğurmakta ve eskisi gibi ölmektedirler. Huxley de Yeblen gibi, Amerika'nın geleceğinin dünyanın geleceği olacağı konusunda kehanetini bin dokuz yüz yirmilerde geliştirmiştir. Başta bu düzeni yermek için yazmaya giriştiği bu roman, daha sonra parlamenter demokrasiden ümidini kesmesiyle kendisi açısından bir umuda dönüşmüştür. Bizi rasyonel bir öngörünün gereklerini yapmaya ve bu doğrultuda zahmete girmeye zorlamayacak kişiler tarafından yönetilmeye boyun eğmeyi savunmuştur. Bu

---

<sup>373</sup> Aldous, Huxley, *Cesur Yeni Dünya*, Çev: Ümit Tosun, İtahi Y., İsanbul-2000

Kitapta anlatıldığı teknikler onun politik sorunlara uygulanabileceğini ileri sürdüğü tekniklerin karşılıklarıdır.<sup>374</sup>

R. Williams, ‘‘Bin Dokuz Yüz Seksen Dört’’ün genelde en kötü geleceğe örnek olarak alındığını belirtmektedir. Ona göre Orwell’in bahsettiği dünya ortaya çıkmamıştır. Aslında Orwell da böyle bir kehanette bulunmak için yazmamıştır bu romanı.<sup>375</sup> Ancak günümüzün toplumsal, kültürel, siyasal, ekonomik ve teknolojik durumunu göz önünde bulunduracak olursak gözetimin hızla yükseldiği ve yükselmeye devam edeceğine ilişkin belirtilerin olduğunu görebiliriz. Elbette ki bu Orwell’in bahsettiği anlamda bir gözetim değildir, ama en az onunki kadar yoğun bir gözetimdir. Hakan Senbir, ‘‘Z Son İnsan mı’’ isimli kitabında, Orwell’in ‘‘Bin Dokuz Yüz Seksen Dört’’teki iddialarının kısmen de olsa gerçekleştiğinden bahsetmektedir. Orwell’in burada ortaya koyduğu gözetlenen dünya, siyasal bir gözetlemenin izlerini taşımaktadır. Hakan Senbir’in bahsettiği gözetleme şekli ise, mal ve hizmet alışverişi ile elde edilen bilgilerin takibi ile alışverişçilerin gözetlenmesidir. Ona göre gözetlenen dünyanın abartısı, özel hizmet sunmanın yanında, özel hayata çok fazla müdahale anlamına gelmektedir. Kişi elbette sadece pazarlamadan kaynaklanan sebeplerle gözetlenmektedir. Artan terör tehdidinin güven fayını kırması da önemli nedenlerden biridir. Hakan Senbir, sonuçta gözetlendiğimizi ve daha fazla gözetleneceğimizi kesin demektedir. ‘‘Her yerde kameralarla gözetleniyoruz, cep telefonumuzdan yerimiz belli oluyor, oto yoldan ve köprüden OGS ile geçiyoruz, kredi kartımızla alışveriş yapıyoruz. Tüm bunlar yerimizi belli ediyor.’’<sup>376</sup>

S. Mestrovic de, Orwell’ci argümanları günümüzün duygu ötesi toplumuna uyarlamaya gayret etmekte ve ‘‘Bin Dokuz Yüz Seksen Dört’’te geçen argümanların duygu ötesi karşılıklarını sunmaya çalışmaktadır. Bu argümanlar duygu ötesi bağlamında şu şekilde yeniden formüle edilebilir:

‘‘ ‘Savaş barıştır’: Hakkaten öyle, ABD başkanları son yıllarda kongrenin onayını almadan rutin olarak Amerikan askerlerini savaşa gönderdi, çünkü nihayetinde askerler savaş yapmaya değil barışı kurmaya gidiyorlardı. ‘Büyük birader sizi izliyor’: Eğer işinin ehli bir halkla ilişkiler firmasının hizmetlerine

<sup>374</sup>David, Bradshaw, ‘‘Cesur Yeni Dünya Üzerine’’, Cesur Yeni Dünya İçinde, Çev: Savaş Kılıç, ss:335-349

<sup>375</sup>Raymond, Williams, Orwell, Çev: Nejat Bayramoğlu, Afa Y., İstanbul-1985, ss:91-97

<sup>376</sup>Hakan, Senbir, Z Son İnsan Mı, Okuyan Us Y., İstanbul-2004, ss:36-44

*burun kuvrucaak ya da politik grupların tavsiyelerine kulak asmayacak olursanız,kanaat yapıcılar sizi yerle bir eder. Akran grubunun [evrenizin] gücü hükümetinkinden büyükken büyük biraderin sizi izlemesine ne gerek var. 'Haber konuş': Eğlen konuş. Zira artık kimse haberlerle eğlence arasındaki farklılığı anlatamaz. 'Çift Düşün': Duygusal temizlik Mmedya sibirbazları kadar politikacılar da bir meseleye dikkatimizi çekmek için bizi duygusal olarak askya almak zorunda olduklarını biliyorlar. 'Özgürlük köleliktir.' : Özgürlük iyidir kölelik değil. Tüketiciler binlerce farklı ürün, seçenek ve fikir arasından istediğini seçmekte özgür olduğu müddetçe,kölelik kaygısı taşınmak da ne oluyor. 'Cehalet kuvvetir' : Cehalet iyi olduğu kadar cool'dur da. Cehaletin yanına nezaketi katarsanız başarı garantidir. 'Geçmiş kontrol eden geleceği de kontrol eder': Şimdiyi kontrol eden geçmiş de kontrol eder. Tarih artık olgular değil, hayal gücünü ilgilendiren bir meseledir. Geçmiş karşı duygusal tepkilerini kontrol eden geleceği de kontrol eder.'<sup>377</sup>*

Tüm bunlar gerçek olabilir ve bunlar Orwell'i bir parça haklı da çıkarabilir. Ancak asıl dikkat çekilmesi gereken husus, günümüzün insanların gözletmek ve gözletlenmekten bir rahatsızlık duymak bir yana, bu durumu tuhaf bir şekilde normal bir durummuş gibi kabullenmeleri hatta bu durumdan zevk almalarıdır. Bu da ister istemez A. Huxley'i akla getirmektedir. N. Postman, bin dokuz yüz seksen dört yılı gelip de kehanet gerçekleşmeyince sağduyu sahibi bazı Amerikalıların kendilerine övgüler düzmeye başladıklarını belirtmektedir. Oysa Postman'a göre, Orwell'in öngörüsünden başka bir öngörünün daha bulunduğu unutmuştuk. Bu da, A. Huxley'in Cesur Yeni Dünya'sıydı. Orwell'in uyarısı dıştan dayatılan baskının bize boyun eğdireceği yönündedir. Huxley'in görüşüne göre ise,insanları özerklikleri, olgunlukları ve tarihlerinden yoksun bırakmak için Büyük Birader'e gerek yoktur. Ayrıca Mestrovic'in, Orwell'in argümanlarının duygu ötesi karşılıkları olarak sunduğu argümanlar, Orwell'in haklılığını değil büyük ölçüde haksız çıktığına işaret eder gibidir.

Huxley'e göre, insanlar süreç içinde üzerlerindeki baskıdan hoşlanmaya,düşünce yetilerini dumura uğratan teknolojileri yüceltmeye başlayacaklardır. Orwell, kitapları yasaklayacak olanlardan korkuyordu. Huxley'in korkusu, kitap okuyacak kimsenin

---

<sup>377</sup> Mestrovic, *Duyguötesi ...*, ss.54-59

kalmayacağı şeklindeydi. Orwell, bizi enformasyonsuz bırakacaklardan, Huxley, pasifiğe ve egoizme sürükleyecek kadar enformasyon yağmuruuna tutacak olanlardan korkuyordu. Orwell, hakikatin bizden gizlenmesinden, Huxley, hakikatin umursamazlık denizinde boğulmasından korkuyordu. Orwell, tutsak bir kültür haline gelmemizden, Huxley duyuğu sömürüsüne dayanan içki alemi ve tek başına ipe asılı bir tenis topuyla oyalanmak gibi şeylerle ömür tüketen önemsiz bir kültüre dönüşmemizden korkuyordu... Kısaca Orwell bizi nefret ettiğimiz şeylerin mahvetmesinden korkarken, Huxley bizi sevdiğimiz şeylerin mahvedeceğinden korkuyordu.<sup>378</sup> Bugün dünyamıza, toplumumuza ve kültürümüze baktığımızda Huxley'in daha haklı çıktığını ve giderek "Cesur Yeni Dünya"ya daha da çok yaklaştığımızı söyleyebiliriz. Günümüzün dünyası, Huxley'in ortaya koyduğu dünya ile her geçen gün daha çok örtüştür hale gelmektedir. Bu durumda, gelişen tıp ve genetik teknolojileri ile televizyon ve diğer iletişim araçlarının etkisi giderek yaşamımızın her boyutunu belirlemektedir.

N. Postman'a göre, bir kültürün ruhunun tükenmesinin iki yolu vardır. Birincisinde (Orwell'ci yol), kültür bir hapishaneye dönüşürken, ikincisinde (Huxley'ci yol), kültür bir hıve dönüşür. Huxley'in bize öğrettiği, ileri teknoloji çağında ruhsal tahribatların, görüntüsü kuşkuculuğu ve nefreti yansıtın birinden ziyade, güler yüzlü bir düşmandan kaynaklandığı düşüncesidir. Huxleyci kehanette gardiyanlara, kapılara ya da hakikat bakanlıklarına gerek yoktur. Büyük birader bizi kendi isteğiyle gözetelemez. Biz onu izleriz. Bir halk anlamsız şeylerle eğlendiği, kültürel yaşamın aralıksız eğlence turları şeklinde tanımlandığı, ciddi kamusal konuşmaların bebeklerin çıkardığı seslere benzediği, halkın kendisinin bir izleyici kitlesine döndüğü zaman artık ulus riskle yüz yüze gelmiş, kültürün ölümü açık bir olasılık halini almıştır. Huxley, "Cesur Yeni Dünya"daki insanların başına gelen belaların, onların düşünmek yerine bunlara gülümlerinden değil, neye güldüklerini ve düşünmeyi neden bıraktıklarını bilmemelerinden kaynaklandığını anlatmaya çalışmaktadır.<sup>379</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ortasına doğru gündeme gelen bir fikir, yirminci yüzyılda yeni bir kamusal söylem metaforu sağlamıştır. Bu fikrin ortaya çıkması matbaanın hakim olduğu yorumlama çağının temellerini yıkmış ve gösteri çağının temelini atmıştır. Bu yeni fikir,

---

<sup>378</sup> Neil. Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, Çev: Osman Akınhay, Ayırntı Y., İstanbul-2004, ss.6-8

<sup>379</sup> Aynı eser, ss.172-180

ulaşımın ve iletişimin birbirinden ayrılabilirliği, enformasyon akışında mekânın kaçınılmaz bir kısıtlayıcı etken olmadığıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarında elektronik iletişime dahil olan her araç, telgraf ve fotoğrafın öncülüğünü takip etmiştir. Sinema gibi araçlar görüntünün hakimiyetini pekiştirirken, radyo gibi araçlar da giderek konuşmayı görüntünün tamamlayıcı unsuru düzeyine indirmiştir. Bütün bunları bir arada düşündüğümüzde yeni bir dünyanın (çeşitli olayların görüş alanına girdiği sonra hemen kaybolduğu bir ce dünyası) yaratıldığı açıktır. Ancak televizyonun ortaya çıkışına kadar böyle bir dünyada yaşamaya başladığımızı iddia edilememiştir.<sup>380</sup> Bununla birlikte, M. Mc Luhan, yeni iletişim araçlarının yeni bir sözlü kültür çağına başlamasını sağladığını iddia etmiştir.

W. Ong da M. Mc Luhan gibi, yeni iletişim araçlarının bizi ikinci bir sözlü kültür çağına soktuğunu iddia etmektedir.<sup>381</sup> Ancak Televizyonun ortaya çıkışıyla söz, görüntüyü tamamlayan bir unsur haline gelmiştir. G. Sartori'ye göre, televizyonun etkisiyle, yazılı kültürün ürtünü olan *homo sapiens* (bilen insan), görüntünün sesi iktidardan düşmesiyle, yerini *homo videns'e* (gören insan) bırakmıştır. Televizyon insanın doğasını değiştirmektedir. *Homo sapiens'i* yegane kılan özelliği, sembolik yeteneğidir. İnsan tamamen fiziksel bir evrende değil, aynı zamanda sembolik bir evrende de yaşar.İnsanı diğer tüm canlı varlıklardan ayıran temel özelliği konuşan bir hayvan (*animal loquax*) olmasıdır. Aynı zamanda insan düşünme ve tanıma yeteneğine sahiptir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yaşanan teknolojik gelişmeler - matbaa, telgraf, fotoğraf, telefon ve radyo- insan üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Fakat *homo sapiens* üzerindeki en önemli kırılma, yirminci yüzyılın ortalarında televizyonun yaşamımıza girmesiyle ortaya çıkmıştır.<sup>382</sup> Görme, konuşmadan ve sözcüklerden önce gelmiştir, çünkü bizi çevreleyen dünyada yerimizi görerek buluruz. Bir şeyi gördükten hemen sonra aynı zamanda kendimizin de görülebileceğini fark ederiz. Başka bir deyişle, karşınızdakinin gözleri bizimkilerle birleşerek bizi görünenler dünyasının bir parçası olduğumuza inandırır.<sup>383</sup>

---

<sup>380</sup> Aynı eser, ss.84-91

<sup>381</sup> Walter, Ong, *Sözlü Ve Yazılı Kültür*, Çev: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Y., İstanbul-1999, ss.160-163

<sup>382</sup> Giovanni, Sartori, *Görmenin İktidarı*, Çev: Gül Batuş- Bahar Ulakan, Kara Kırku Y., İstanbul-2004, ss.11-20

<sup>383</sup> John, Berger, *Age*, Ss.7-15

Televizyonun işlevi uzaktan görmek, hangi mesafede olursa olsun, görülecek olanı bir izleyici kitlesinin huzuruna getirmektir. Televizyon izleyicisi sembolik bir hayvandan çok gören bir hayvan olarak tanımlanabilir. Bu insanlar için görülebilen şeyler, sözel aktarımlardan daha anlamlı ve geçerlidir. Televizyon diğer iletişim araçlarının bir uzantısı değil, anlama ve görme arasındaki ilişkiyi altüst eden yepyeni bir gerçeklik olmuştur. Televizyon sadece bir iletişim aracı değil yepyeni bir insan tipi yaratan yeni bir güçtür. En önemli temel gerçeklik, ilk eğitimi okuldan değil, televizyondan alan çocuğun görsellik üzerine kurulu dünyanın görüntüleri ile şekillenen bir canlı olduğudur. Temel sorun, doğru ile yanlış ayırt etme yetisine erişmemiş çocuğun gördüğü her şeyi belleğine kaydetmesidir. Sartori'ye göre, çocuklar okulun, devletin, mesleklerin dünyasında kaçaklar gibi yürümektedir. Çocuklar, okulda hızla unutacakları dersleri tembelce dinlemekte, kahramanlarının posterlerinin olduğu odalarına kapalı, kendi gösterilerini izlemekte ve sokaklarda kendi müziklerine dalmış yürümektedirler. Ancak gece vakti diskoteklerde bir örnek olmanın verdiği güç ile birbirlerine sarılıp tek vücut olmuş dansçılar gibi sallandıklarında kolektifliğin mutluluğunu yaşamaktadırlar.<sup>384</sup>

Seksenli yıllarda televizyon kültürü şekillenir mi, yoksa yalnızca yansır mı, sorusu çok ilginç bulunmuştur. Ancak televizyon bizim kültürümüz haline gelmeye başlayınca, bu soru da geçerliliğini yitirmiştir. Televizyon kültürümüzü büyük bir değişime uğratarak muazzam bir gösteri sahnesi yaratmıştır. Televizyon üst araç statüsüne, yalnızca dünyaya ilişkin bilgilerimizi değil, aynı zamanda bilme yollarına ilişkin bilgilerimizi de yönlendiren bir araç statüsüne yükselmiştir. Bu bağlamda, televizyon artık bizi büyütememekte, zihnimizi karıştırmamaktadır. Televizyonda izlenenlerin gerekliliğinden kuşku duyulmamaktadır. Televizyonun sunduğu bakış açısı fark edilmemektedir. Kuşku yok ki,sonunda bu durumu seve seve benimsemeye ve hoş olarak nitelermeye başlayabiliriz. Huxley'in de gerçekleşmesinden korktuğu şey tam olarak budur zaten.<sup>385</sup> G. Sartori'ye göre, ortadaki temel gerçek, görüntünün, hemen hemen hiçbir anlaşılabilirlik üretmediğidir. Görüntü açıklanmalıdır ve ekrandan yansıyan görüntü kurgusal olarak yetersizdir. Görme anlamayı fakirleştirmektedir.<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> Sartori, A.g.e., ss.20-30

<sup>385</sup> Postman, A.g.e., ss.91-95

<sup>386</sup> Sartori, A.g.e., ss.36-38

Televizyon eğlendirici olmaktan öte, eğlenmeyi, her türlü deneyimimizin temsilinin doğal çerçevesi haline getirmektedir. Televizyon bizi dünyayla hep yakın ilişki içinde tutmakta ama bunu bize gülümseyen çehremizin hiçte değişmediği bir yüzle yapmaktadır. Sorun televizyonun bize eğlendirici temalar sunması değil, bütün temaların eğlence olarak sunulmasıdır. N. Postman'a göre, eğlence televizyondaki her türlü söylemin üst ideolojisidir. Düşünmek, televizyonda pek etkili olmaz çünkü onun pek görülecek bir yanı yoktur ve düşünmek bir temsil sanatı değildir. Oysa televizyon bir temsil sanatı istemektedir. Görsel ilginin gerekliliklerini,yani gösterinin değerlerini karşılamak amacıyla fikirlerin içeriğinin geri plana atılması zorunluluğu bu aracın doğasından kaynaklanmaktadır.<sup>387</sup>

Günümüzün toplumsal, kültürel ve siyasal yapısı içinde televizyonun suçu;sapkınları, kızgınları, abartınları, yalancıları ayrıcalıklı tutmasıdır. Televizyon, absürdüğüğü, aptallığı ve saçmalığı harekete geçirir ve ödüllendirir. G. Sartori'ye göre, cehalet sanki tertemiz, saf, ilkel bir varlığın yeniden oluşturulması gibi, neredeyse bir erdem haline getirilmiştir. Aynı zamanda, zihinsel tutarsızlık ve değersizlik, zarafet duygusu olarak ifade edilmiştir.<sup>388</sup> En önemli üstünlüğü insanları alkoymak, oyalamak ve eğlendirmek olan televizyon aynı zamanda başarılı bir düzenleyici olarak yaşamımızı istila etmektedir. Çocukları yarattıktan sonra,yetişkinleri de bilgilendirerek biçimlendirmeyi ya da etkilemeyi sürdürmektedir. Televizyon müthiş bir kanaat oluşturunusudur. Bugün insanlar, özellikle televizyonun onları kanaat sahibi olmaya ittiğini düşünmemektedir.<sup>389</sup>

Televizyonun amacı dünyayı bir enformasyon olarak üretmek ve bu enformasyona bir anlam kazandırmaktır. Görüntülerle olayı eskittiği ve kötüye kullandığı için, televizyonun dünyayla olan bağlantısı sanal olarak kesilmiş, kendi evreninde anlamdan yoksun bir gösteren gibi, dolaysık yollara girmeye başlamıştır. Televizyonun, kimliği belirsiz bir izleyici kitlesine hitap etmesi sonucu, kendisiyle konuşmaktan başka bir işlevi kalmamıştır. Televizyon gerçek dünyayı bir *reality show*'a dönüştürmektedir.<sup>390</sup> K. Robins'e göre, ekranlar aracılığıyla yeni bir dünya düzeninin doğduğuna tanık olmaktadır. Bu kültürde

---

<sup>387</sup> Postman, A.g.e., ss.97-112

<sup>388</sup> Sartori, A.g.e. ss.118-123

<sup>389</sup> Aynı eser, ss.49-51

<sup>390</sup> Baudrillard, Tam Ekran, ss.139-143



insanlarla karşılaşmamız da daha çok ekranlardaki imajları aracılığıyla mümkün olmaktadır. Ekran yoluyla dünyayı görebileceğimiz gibi, aynı zamanda gördüklerimizin sonuçlarından ve etkilerinden de etkilenmiş oluruz. K. Robins, geliştirilen bu yeni vizyon teknolojilerini bir gerileme mantığı içinde ele almamız gerektiğini savunmaktadır. Görmek dünyanın içinde olmaktır, ama imaj ve vizyon teknolojileriyle dünyaya yönelmek daha sorunlu hale gelmiştir.<sup>391</sup>

Televizyon daha geniş bir hedef kitleye ulaştığı için radyodan daha fazla bilgilendirmektedir. Ancak ilerleme burada durmakta çünkü televizyon herhangi bir iletişim aracından daha az enformasyon vermektedir. Ayrıca televizyonla birlikte binlerce haberdan, sadece görselleşebilenler seçilmeye başlanmıştır. Televizyonun her zaman göstermek zorunda olduğu inancı yerleştiğe, her şeyin filme çekilmesi de bir zorunluluk olarak algılanır olmuştur. Göstermek zorunluluğu bir süre sonra, kendini göstermek arzusunu doğurmaktadır. Bu süreç, ancak bir kamera ve bir muhabirin varlığı ile oluşan televizyon tarafından, televizyon için hazırlanmış haberlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmaktadır. Sonuçta görülebilir olan, bizi görülebilirliğin tutsağı haline getirmektedir.<sup>392</sup> Yeni vizyon ve imaj teknolojilerinin en önemli özelliği, insanın ayağını yerden kesmesi ve her şeye gücü yetermiş gibi bir iktidar duygusu yaratmasıdır. K. Robins'e göre, bugünden farklı bir gelecek, etrafımızı kuşatan gerçeklikten çok daha hoş bir gerçeklik görmek isteyen ortak bir vizyon vardır. Ona göre bu vizyon, yaşadığımız dünyaya kör gözlerle bakan bir vizyondur. Bu düzen içinde insanlar yeni bir kimlik arayışı içine girmiştir. Günümüzde, gerçek dünyada yitirilen değerlerin ve ideallerin 'sanal gerçeklik'' alanında yeniden elde edileceği düşünülmektedir.<sup>393</sup>

Baudrillard'a göre, artık kendimize bir kimlik aramaya vaktimiz yoktur. Bize anlık bir bellek,ivedi bir bağlantı, bizzat ân içinde kontrol edilebilecek, reklam amaçlı bir kimlik gerekmektedir. Herkes kendi görünümünü (*look*) aramaktadır. Kendi varlığını bahane etmek olanaksız olduğuna göre, kala kala görüntüsünü göstermek kalmaktadır. Artık 'varım,oradayım' değil, 'ben görünüyorum, ben görüntüyüm' ilkesi geçerlidir. Narsisizm bile denemeyecek bu durum, bunun adı derinliği olmayan bir dışa dönüklük, reklam amacı

<sup>391</sup> Kevin, Robins, *İmaj*, Çev: Nurçay Türkoğlu, Ayınıtı Y., İstanbul-1999, ss.19-68

<sup>392</sup> Sartori, A.g.e., ss.62-68

<sup>393</sup> Robins, A.g.e., ss.139-169

güden bir tür saflıktır. Görünüm, bir tür görüntü, dokunularak algılanabilen bir tür görüntü gibidir,bakışı bile etkilemez. Sadece salt bir etki uyandırır ve bu etkinin özel bir anlamı yoktur. Görünüm, bir farklılıklar oyunu da değildir, farklılık oyunu olduğuna inanmaksızın farklılık oyunu oynar. Kendisi olmak, gelip geçici bir performans dönüştür, yarımı yoktur, sade bir dünyada büyüsti bozulmuş bir özenticiliktir.<sup>394</sup>

J. Baudrillard'a göre, Televizyon her türlü tarihsel olaya son verebilen bir araçtır. Tarihsel olaylar, televizyon adlı soğuk iletişim aracıyla yeniden ısıtılarak, kendileri de soğuk olan kitlelere sunulmaktadır. Sonuç olarak gerçek olay bir iyi niyetli felaket estetiği sayesinde unutulmaya mahkum edilmektedir. Her şeyin televizyon ve haber düzeyinde olup bitiği bir dünyada yaşamaktayız. Televizyon günlük yaşantının bir modeli, olup bitecekleri önceden haber veren bir araç, yani gerçeğe gerçek dünya arasına girerek, ikisi arasındaki bağı koparan bir şeydir.<sup>395</sup> Medya gündelik yaşam kılavuzu olarak,atacağımız her adım için uygun modeller önermektedir. Pozitivist dünya görüşünde, iradenin ve niyetin önemi yoktur. Medya, modern toplumda, yalnız insan etkinliğini tüketimle çevreleyen kâr anlayışıyla değil, aynı zamanda kitlesel coşkunluklar aracılığıyla bilimin, sanatın ve siyasetin bir tür vitrin içinde sergilendiği gösteri anlayışıyla da, kişiliği nesnelştirmektedir. Gösteri toplumu tanımlamasını haklaştıran bu olgu, kişiliği, yaşamak ve inanamak arasında bir tercih içine sokmaktadır. Kendimiz gibi olamamak çaresizliği, bizleri genelleştirilmiş bir başkası gibi olmaya itmektedir.<sup>396</sup>

Günümüz toplumlarında bireyler medyanın yoğun saldırısına maruz kalmaktadır. Artık gündelik hayatımızı büyük ölçüde belirleyen medyadır. Ne yiyeceğimizi, ne giyeceğimizi, ne yapacağımızı ve de en önemlisi ne düşüneceğimizi farkına bile varmadan onun arzuları çerçevesinde belirlemekteyiz. Medya, uygulamamızı ve düşüncelerimizi ele geçirmekte, bizi ürettiği tek tıp kalıplarla ruhsuzlaştırmaktadır. Sonuçta geriye, tıpkı A. Huxley'in Cesur Yeni Dünya'sında olduğu gibi, duyarız, sinik, hemen her şeyi kabul edecek, tüketim çılgını, bencil ya da bireysel düşünen insanlardan oluşan bir yığından başka bir şey kalmamaktadır. N. Postman'in da dediği gibi, artık okumak değil, görmek, anlamak değil,bakmak önemlidir. Sınıf, yaş, eğitim düzeyi ayırt edilmeksizin, herkes her şeyi aynı

---

<sup>394</sup> Baudrillard, **Tam Ekran**, ss.17-21

<sup>395</sup> Baudrillard, **Simulakrılar...**, ss.85-96

<sup>396</sup> Güneş, A.g.e., ss.77-85

zamanda görmekte ve duymakta, bu da enformasyonun kalitesini düşürerek, bilgilendirmekten çok eğlendirmeye yönelik bir nitelik kazanmasına yol açmaktadır.<sup>397</sup> Teknik olarak kitle iletişim araçları sosyo-kültürel gerçekliği açıklık ve süreklilik içinde ne kurar, ne de yansıtır. Bunun da ötesinde medya programcıları gerçekliği yansıtmak ve yaratmak kaygısı içinde değildir. Bunun yerine onlar bazı yönlerden bizi kuşatan çevreye benzeyen, bazı yönlerden de ondan farklı olan öyküleri sembolik kesitler de kullanarak üretime kaygısı içindedir.<sup>398</sup>

Postmodern medya ortamında enformasyon, eğlence, imaj ve politika arasındaki sınır inflak edip içe göçmektedir. Baudrillard'ın inflak edip içe göçme teorisi, anlamın medyada içe göçmesi, medyanın ve toplumsalın da kitlelerde içe göçmesi dahil olmak üzere, sınırların gökmesine yol açan bir toplumsal *entropi* sürecini betimlemektedir. Baudrillard, kitlelerin sürekli mesaj bombardımanına tutulmaktan ve sürekli satın almaya, tüketmeye, çalışmaya, oy kullanmaya, bir kanaat beslemeye ve toplumsal yaşama katılmaya kışkırtılmaktan bezdiğini ve hınc beslediğini savunmaktadır. Böylece kayıtsız kitleler, tüm anlamın, mesajların ve kışkırtmaların bir kara delik tarafından yutulmuşçasına inflak edip, içe göçtüğü kasvetli bir sessiz yığın haline gelmektedir.<sup>399</sup> İster politik, ister eğitici, isterse kültürel içerikli olsun sonuçta niyet anlam ileterek kitleleri anlamın egemenliği altına almaktır. Ancak kitleler bu akılcı iletişim zorlamasına karşı koymaktadırlar.Onlar anlam yerine gösteri istemektedir. Gösteri isteyen insanlara mesaj verilmeye çalışılmaktadır. Oysa onlar, içinde gösteri olması şartıyla tüm içeriklere tapmaktadır.<sup>400</sup>

Bugün bir gösteri toplumu içinde yaşadığımız yönünde bir çok görüş mevcuttur. Bir çok sosyal bilimci ve iletişimci yaşadığımız toplumun bir gösteri toplumuna dönüştüğü yönünde görüşler ileri sürmektedir. Bu bağlamda sanat, siyaset, kültür, değerler ve kurumlar gibi bir çok unsur da, gösteri ve gösteriş çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu çalışmanın asıl amacı gösteriyi ve gösterişi, tüketim olgusu ile ilişkisi çerçevesinde ele

<sup>397</sup> Batuş, A.g.m., ss.290-291

<sup>398</sup> James, Lull, **Medya İletişim Kültürü**, Çev:Nazife Güngör, Vadi Y., Ankara-2001, ss.104-115

<sup>399</sup> Best - Kellner, A.g.e., ss.148-152

<sup>400</sup> Baudrillard, **Sessiz Yığınların**, ss.17-21

alarak,bu yeni gösterişçi tüketimin nerelelere sirayet ettiğini göstermek olduğundan, bir çok şeyin akıllı alması şeklinde görüldüğü günümüz ortamında, böyle bir konuyu değerler ve kurumsal yapılar etrafında analiz etmekdir. Böyle bir analiz ise, gerçekte ilginç sonuçlar doğurmaktadır. Özellikle kamusal alan ve onun ilişkili olduğu özel alan kavramları arasındaki etkileşim ve dönüşümler bu bağlamda incelendiğinde, görüldüğü gibi gösteriş olgusunun kurumsal ve kavramsal algılayışımızı nasıl alt üst ettiği açık bir şekilde görülebilir. Günümüzde adeta tüm sınırların silikleşip ortadan kalkmaya başladığı, kurumlar, değerler ve yapıların iç içe geçtiği bir ortam karşımızdadır. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında tüketim toplumunun gösteri toplumu ile buluşması son derece önemli bir etkiye sahiptir.

Gösteri kendini hem toplum olarak bir parçası olarak ve hem de bir birleştirme aracı olarak sunmaktadır. Kendi bütünlüğü içinde gösteri,mevcut üretim tarzının hem sonucu hem de tasarısıdır. Gösteri, gerçek toplumun gerçek dışılığının can alıcı noktasıdır. O, üretimde önceden yapılmış seçimin her alanda onaylanması ve bunun sonucu olan tüketimdir. Gösteri gerçek anlamda altüst edilmiş dünyaya doğru bir yanlışlık adımdır. Gösteri kendini tartışılmaz ve erişilmez bir olumluluk olarak sunmakta “görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür” demektedir, başka bir şey dememektedir. Modern endüstriye dayanan toplum temelinde gösteri yanlışdır. Gösteri günümüzde üretilen nesnelere kaçınılmaz süsü, sistemin rasyonelliğinin genel açıklaması ve imaj nesnelere doğrudan biçimlendiren ileri bir iktisadi sektör olarak, güncel toplumun esas üretimidir.<sup>401</sup> Yirminci yüzyıl boyunca, gereksinimler yoğun toplum mühendisliği profesinin, bir tüketim toplumunun yaratılmasının temeli olmuştur.Bugün televizyon izleyicileri, satın almaları öğrenerek doğrudan reklamlara çalışır hale gelmiştir.<sup>402</sup> Bu nokta gösteri ve tüketimin buluştuğu noktadır.

Gösteri, maddi olarak insanlar arasındaki ayrılık ve uzaklaşmanın ifadesidir. Gösteride yoğunlaşmış olan sahtekârlığın yeni gücünün temeli bu üretimde yatmakta ve bu üretim sayesinde nesnelere yığılma birlikte insanı köleleştiren yabancı varlıkların yeni alanı da gelişmektedir. Gösteri kendi bütünlüğü içinde seyrinin imajıdır. Benlik ve dünya arasındaki sınırları, dünyanın varlık ve yokluğunu kuşatan benliğin ezilmesiyle ortadan

<sup>401</sup> Debord, A.g.e., ss.14-17

<sup>402</sup> Nick Dyer, Whiteford, Siber Marx, Çev: Ali Çakıroğlu, Aykırı Y., İstanbul-2004, ss.175-183

kaldıran gösteri, görünüşün örgütlenmesiyle sağlanan sahtekarlıkla, bütün yaşamış hakikati bastırarak doğru ile yanlış arasındaki sınırı da ortadan kaldırmaktadır.<sup>403</sup> Kişiliğin silinmesi, gösteri normlarına somut olarak boyun eğmiş, bu şekilde otantik deneyimleri tanıma ve dolayısıyla da bireysel tercihlerini keşfetmekten, daha da uzaklaşmış bir varoluşun koşullarını beraberinde getirmektedir. Bireyler böyle bir toplumda bir nebze olsun dikkate alınmak istiyorlarsa paradoksal olarak sürekli kendilerini yadsınmak zorunda kalacaklardır.<sup>404</sup>

G. Debord'un betimlediği bu durum, günümüzde özellikle kentlerde bireysel varoluş üzerinde sürekli bir şekilde işlemekte ve olumsuz sonuçların doğmasına neden olmaktadır. Simmel bu durumun başka bir vechesine dikkat çekmektedir. Bireyin kişiselliğini ortaya koyma çabası, genel bir kayıtsızlıkla karşılaştığında, kendinin diğerlerinden farklı olduğunu gösterme çabası ortaya çıkmakta, hatta sonunda insan kasıtlı bir şekilde tuhaf olmaya teşvik edilmektedir. Başka bir deyişle, metropolde bireyler arası temaslar daha kısa ve seyrekleşmektedir, göze çarpma ve fark edilme ihtiyacı daha çok kendini göstermektedir. İnsanlar kentte kendilerini alabildiğince çabuk ve özli bir şekilde ifade etme, en kısa sürede en çarpıcı izlenimi bırakma zorunluluğuyla karşı karşıya bulmaktadır. Bu yabancılaştırıcı nesnel kültür karşısında insanlar ya değerlere karşı kayıtsızlaşmakta, ya da dış dünyaya karşı bıkkın bir tavır sergileyerek, iç dünyalarına kapanmaktadır.<sup>405</sup> Ancak Simmel'in söylediğinin aksine, bugün insanlar bu nesnel kültür karşısında onun araçlarından, yani gösteri toplumunun araçlarından faydalanarak ona cevap vermekte, bunu yaparken de tüketimi en önemli yol olarak görmektedir.

Gösteri metalaşma yoluyla, ayakta kalma mücadelesini tatminle özdeşleştirir. Gösteri, paranın öteki yüzüdür. Bütün metaların soyut genel eşdeğeri, paranın gelişmiş, modern tanımlayıcısıdır. Gösteri sadece bakılan paradır. O sadece sahte kullanımın hizmetkârı değil, bizzat kendisi yaşamın sahte kullanımıdır.<sup>406</sup> Gösterinin taşıyıcısı olan toplum, az gelişmiş bölgeleri, sadece iktisadi hegemonyası ile egemenliği altına almaz, onlara gösteri toplumu olarak egemen olur. Tıpkı insanlara sahip olmak istedikleri sahte malları sunması

---

<sup>403</sup> Debord, A.g.e., ss.112-116

<sup>404</sup> Aynı eser, ss.141-144

<sup>405</sup> Frisby, A.g.m., ss.27-34

<sup>406</sup> Debord, A.g.e., ss.24-31

gibi,yerel devrimcilerde de yanlış devrim modelleri sunar. Şeyleşmiş insan, metayla olan samimiyetinin kanıtını herkese duyurur. Meta fetişizminde insan, tıpkı eski dini fetişizmin üyelerinde ve mucize ürünü kişilerde görülen, kendinden geçme anlarına benzeyen ateşli coşku durumuna ulaşır.<sup>407</sup> Bugün gösteri, dünyamızın her alanına sirayet etmiş durumdadır.

Politikamız, dinimiz, haberlerimiz, sporumuz, eğitimimiz ticaretimiz; protesto unsurunun, hatta halkın etkisinin izine dahi rastlanmayan gösteri dünyasının uzantılarına dönüşmektedir. Televizyonda söylem, büyük oranda görsel imajla yansıtılmakta, yani televizyon konuşmayı sözcüklerle değil, görüntülerle aktarmaktadır. Politik sahnede imaj yaratıcısı kişinin ortaya çıkması ve söz yazarının geri plana düşmesi, televizyonun diğer iletişim araçlarından farklı bir içerik talep ettiğini kanıtlamaktadır. Bugün kültürümüzün söz merkezli içerisinin kaybolup görüntü merkezli bir içerik kazanmasına tanıklık emekteyiz.<sup>408</sup> N. Postman'a göre, politika tıpkı gösteriye benzemektedir. Gösteri, başarı fikrini tamamen dışlamamakta,yine de onun asıl hedefi insanlar memnun etmek,kullandığı temel araç ise becerikli olmaktır. Politika gösteriye benziyorsa, o zaman temel fikir başarı, berraklık ya da dürüstlük peşinde koşmak değil, sanki o vasıflara sahipmişsiniz gibi görünmektir.<sup>409</sup>

Gösteri çağına geçişle birlikte, haberdeki görselliğin ön plana çıkarıldığı ve bir anlamda gerçekliğin üstünün örtülmeyle çalışıldığını görmekteyiz. Gösteri çağını başlatan yegane araç olan televizyondan gelen görsellik, diğer kitle iletişim araçlarına yayılmış, böylelikle görsellikle gelen gösterinin habere büyük etkisi olmuştur. Televizyon, simülasyon evreninde gerçekliğin tamamını görüntü ve sözlere dönüştürerek, gerçekliği teknoloji yoluyla saf dışı bırakmaktadır. Medya çağı bir gösteri çağıdır. Baudrillard'a göre, gösteri çağı ise, ideolojinin yerine kozmetiğin geçtiği, hakkikatın imaja yenik düştüğü, her şeyin eğlenceli bir biçimde sunulularak içeriksizleştirildiği, müthiş bir enformasyon bombardımanının insanları parçalara ayırarak tepkisizleştirdiği, hafızanın, algılama ve muhakeme yeteneğinin kaybolduğu bir dönemdir.<sup>410</sup>

---

<sup>407</sup> Aynı eser, ss.32-38

<sup>408</sup> Postman, A.g.e., ss.12-20

<sup>409</sup> Aynı eser, ss.141-144

<sup>410</sup> Zuhal, Öker, Baudrillard, ss.256-261

Gösteri ve imaj politikası çağında, politik söylemin yalnız ideolojik içeriği değil, aynı zamanda tarihsel içeriği de boşatılmıştır. Televizyon kitapları yasaklanmaz, sadece onların yerine geçer. Televizyonu idare edenler enformasyon elde etme olanağımızı kısıtlamazlar, tam tersine genişletirler. Hiç aralıksız izlememiz için ellerinden geleni yaparlar.Oysa izlediğimiz şey, enformasyonu, basitleştirilmiş, tarihsel içerikleri boşatılmış, bağlamından koparılmış biçimde sunan, yani enformasyonu eğlence paketine sokan bir araçtır. Her türden tiranlar kitleleri eğlenceye yönlendirmeye çalışmıştır, ancak onların bir çoğu kitlelerin eğlendirici olmayacak şeyleri umursamayacakları bir durumun gerçekleşeceğini tahmin edememiştir.<sup>411</sup> Huxley'in ön görüleri doğrultusunda ortaya koyduğu dünya, bu bağlamda günümüzün toplumu ile örtüşmektedir. Bugün insanlar adeta koşullandırılmış gibi sadece eğlenceye ve gösteriye yönelmeye doğru gitmektedir.

Günümüzde gösteri toplumunun hızla yaygınlaştığını gözlemlemekteyiz. Gösteri ve gösteriş gibi olgular giderek ve hızla daha çok alana sirayet etmekte ve etkisi altına aldığı alanlarda radikal dönüşümlere neden olmaktadır. Hatta bu olgular varoluşsal karakterimiz üzerinde etkili olan başlıca etkenler haline gelmeye başlayarak, tüm yaşamımızı dönüşüme uğramaktadır. Günümüzde varolan tüm yapılar, alanlar, kurumlar, değerler ve yaşantılar gösteriden ibaret değildir. Fakat bu yönde önemli ve hızla gelişen bir eğilimin olduğu da göz ardı edilemez. Baudrillard, içinde bulunduğumuz bu durumu analiz eden ve önemli sonuçlar elde eden düşünürlerden biridir. Ancak özellikle son dönem yazılarında abartılı açıklamalara girişmesi ve gerçekliğin artık var olmadığını, gerçekte artık hiçbir şeyin var olmadığını iddialarında bulunması,yaşanan dönüşümler konusunda fazlaca karamsar bir tutum içine girmiş olduğunun göstermektedir.

Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesine *hiper gerçek* yani simülasyon denmektedir. Baudrillard'a göre, gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkimiz kalmadığını gösteren farklı bir uzama geçiş olayıyla birlikte, tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girilmiştir. *Simüle* etmek, –miş gibi yapmak değildir. Mesela bir hastalığı *simüle* eden kişi kendisinde bu hastalığın belirtilerinin görüldüğü kişidir. Simülasyon, gerçeikle sahte ve gerçeikle düşsel arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır.<sup>412</sup> Baudrillard, Disneyland'ı bütün *simülakr* düzenlerinin

---

<sup>411</sup> Postman, A.g.e., ss.153-158

<sup>412</sup> Baudrillard, *Simülakrlar...*, ss.15-23

iç içe geçmiş olduğu bir model olarak görmektedir. Ona göre bu düşsel evren kendine düşen görevi başarıyla yerine getirmektedir. Disneyland'ın her köşesinde Amerika'nın sahip olduğu değerler minyatürleştirilmekte ve çizgi filmler aracılığıyla çoğaltılmaktadır. Burası gerçeğe özgü bir düşselliği üretmek için tasarlanmış bir ikona makinesidir. Bu eğlence merkezi yeniden sağlığa kavuşturma görevini yerine getiren bir yapıya da sahiptir.<sup>413</sup> Disneyland, adeta burrada analiz etmeye çalıştığımız gösteri toplumunun ve gösterişçi tüketimin minyatürleştirilmiş bir şekilde görülebileceği bir prototiptir.

Gösteri toplumunda bireylerin ilgisini çeken tek şey gösterileri izlemek değil aynı zamanda gösterinin bir parçası haline gelmektir. Daha önce de belirtildiği gibi,gösteri bağımlılığı bir süre sonra görünme arzusunu doğurmakta, bireyler de bu arzularını yerine getirmek uğruna gösterişçi bir tüketime girişmektedir. Bu bağlamda aslında radikalleşenin sadece tüketim toplumu olmadığını, şu an içinde yaşadığımız toplumun,gösteri toplumunun da radikalleşmiş bir hali olduğu söylenebilir. Bugün kitleler sadece gösteriyi izleyerek tatmin olmamakta, kendileri de gösterinin içinde görünmek istemektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Sennet'in deyiimiyle kişiliğin kamusal alana girmesiyle, sessizliğe bürünen kitleler, bugün varoluşlarını göstermek ve ben de varım demek için görünme arzusu içine girmektedir. Bu durum tüketim anlayışına da etkiye bulunmaktadır. Çünkü görünmek isteyen bireyler, bu amaç uğruna hemen tüketimi seferber etmekte ve görünmelerini sağlayacak her şeyi ne olduğuna bakmaksızın gösterişçi bir biçimde tüketmektedir. Bu noktada, Veblen'in gösterişçi tüketim ve aylak sınıf kuramına dönmek yerinde olacaktır. Ancak bunun öncesinde Veblen'in yaşadığı çağda gösterişçiliğin nasıl ve hangi unsurların etkisi ile ortaya çıktığını ele almak gerekli görülmektedir.

Kitlenin kültürel hayatta artan etkisinin doğurduğu tepkileri anlayabilmek için C. Baudelaire'in, *Dandy* kavramına başvurmak gerekir. *Dandyism* olarak anılan akım her şeyden önce, estetiğe edilmiş bir hayat tarzını benimseyen, aristokratik ruhlu bireysel tavrı önemsemektedir. Bununla beraber, *Dandy*'ler kendilerini hiçbir yere ait görmemekte ve kan bağları olmasa bile, aristokratlar gibi davranmaya özenmektedir. *Dandy* tiplemesinin, kendini var etme gayreti ve hırslının temellendirdiği bireyselliğe; şahsı etrafında küll yaratmaya yönelik narsisizme; nihayet, bu her iki özelliğin kıskırttığı dipsiz arzuları

---

<sup>413</sup> Aynı eser, ss.25-34



beslemeye denk geldiği ifade edilebilir. *Dandy* tiplemesine neden olan temel unsur, modern değerleri alaya alan kitle karşısındaki eleştirel tutumdur.<sup>414</sup>

Bu noktada Sarıbay bir iddiada bulunmaktadır. *Dandyism*, kitlelerce kendini moderniteye eklenmede bilinç altı bir model oluşturmuş, fakat farklı bir yorumlamayla postmodern kültüre özgei bir anomiyeye yol açmıştır. “Kitlenin modern değerleri olumsuzlayarak başlayan sorgulayıcılığı; kabul görme yönünde moderniteyle eklenmeye yol açmış; bu eklenmeyle modernitenin farklı bir algılanışı ve yaşanışı kendini göstermiştir. Sonuçta modernitenin değişimine paralel olarak anomiyeye de mahiyet değiştirmiştir. *Dandyism*’in estetik endişelerinin gösterişçilik; bireyselliğe verdiği önemin egoistik olarak algılanması, kitlenin moderniteyle eklenmesinin ürünleri olmuştur.”<sup>415</sup> Bu iddia çok önemli bir noktaya ışık tutmakta ve hem modernite/postmodernite tartışmalarına yönelik etkili bir açıklamada bulunmakta hem de on dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan kültürel ve toplumsal dönüşümün günümüze dönük etkileri ve sonuçlarını açıklamada bize son derece etkili bir yol göstermektedir. Bu analiz sayesinde, bir takım düşüncüler gibi moderniteyi eleştirirken, onu tersten okuyup farklı bir şey gibi sunmak tuzağına düşmeden olumlu bir yaklaşım geliştirilebilir.<sup>416</sup>

Ali Yaşar Sarıbay, postmodern kültürün iki yüzünün olduğunu ve hangi yüzün etkili olacağını toplumsal alanın mahiyetine ve o alandaki eyleyenlere bağlı olarak ortaya çıkacağını belirtmektedir. Bununla beraber, ona göre, mevcut bilgisel ilişkilerin ve kültürel yönelimlerin verileri ışığında, postmodern kültürün negatif yanı ağır basmaktadır. Bunu söylerken, postmodern kültürü kapitalizm gibi maddi bir zemin üzerine inşa olarak görmenin; bu zeminin moral değerleri dışlayan şekilde tamamen gösterişçi ve egoistik şekilde döşenmiş olduğunun önemi göz önünde bulundurulmaktadır. Egoizm ve gösterişçilik birbirini beslemektedir. Egoist olan, gösterişçi, kendini ön plana çıkarmanın en önemli kaynağı olarak görmekte, gösterişçilik de, kendini başkalaştıran farklara sahip bir egonun varlığına işaret etmektedir. Egoizmin dışı vurumunu olarak gösterişçilik, son tahlilde sahip olunan özel değerleri bile değersizleştirirken; aynı zamanda onları ilgi çekme uğruna

<sup>414</sup> Sarıbay, *Postmodern Dinsel...*, ss.175

<sup>415</sup> Aynı eser, ss.176

<sup>416</sup> John, Zerzan, *Gelecekteki İkkel*, Çev: Cemal Atıla, Kaos Y., İstanbul-2000. (Zerzan bu kitabında modern ilerleme anlayışını tersten okunmaktadır.)

sıradanlaştırmaktadır.<sup>417</sup> Egoizm hayattaki sayısız tasarılarımızı gerçekleştirilecek bir fırsatla karşılaştığımızda, ne kadar saklamaya çalışsak da, kendini açığa vuran bir güçtür ve özü gereği sınırsızdır.<sup>418</sup>

Ali Yaşar Sarıbay'ın Veblen'den çıkarsadığı bu görüşlerin günümüz toplumunda nasıl bir seyir izlediğini gözlemlemek açısından S. Mestrovic'e ve onun duygu ötesi toplum kavramına başvurmak faydalı olacaktır. Mestrovic'e göre, duygu ötesi tipler pek çok sentetik duygu hissedebilir, ama bunları eyleme dökemez.<sup>419</sup> Günümüzün duygu ötesi tipleri her yerde ve her alanda ne kadar duygu varsa yaşayabileceklerini bilir ve asla duyguların sahibliğini göstermek için ona uygun bir eyleme kalkmaz. Duygu ötesi tipler hiçbir taahhüt altına girmez. Duyguların lüks bir mal gibi tüketildiği, duygu ötesi tüketimde en önemli faktör kişinin tarafsızlığım, ikircimli bütün taraflara sempati duyma yetisini her zaman korumasıdır. Yoksa başka her şey eyleme yol açabilir.<sup>420</sup>

T. Veblen'in 'The Theory Of Leisure Class' isimli çalışmasındaki yararsızlık ve fazlalık nosyonlarını hatırlayacak olursak, duygu öteçilik çağdaş toplumsal hayatın her yönünün yararsız ve lüks olduğu varsayımını rahatça kabullenir. Veblen'in zamandaki aylak sınıfın alışkanlıkları çağdaş zamanlarda tüm sınıflara sirayet etmiştir. Başka bir deyişle toplumda hemen her şey bir estetik haline gelmiş, estetik kültür ve sanat alanlarıyla sınırlı olmaktan çıkmıştır. Modernizm, sanatın sınırlarından kurtulmuş, politika, hukuk ve eğitim gibi öteki modern kurumlara sirayet etmiştir.<sup>421</sup> Duygu ötesi toplumla beraber özel ve kamusal meseleler arasındaki sınır da belirsizleşmiştir. Elektronik medya öylesine güçlü hale gelmiş ve her şeyi öylesine içine almıştır ki, tamamen sanal geçekliğe dayanan *siber* toplumlardan bahsedilmeye başlanmıştır. D. Riesman, kendilerini çevresindekilerin yarğılamasına tâbi kılan öteki-yönelimli tiplerden bahsederken acaba ünlüler kadar sıradan insanların kelimesinin tam anlamıyla soyundukları, hayatlarının en mahrem sırlarını anlattıkları programları düşünmüş olabilir miydi?<sup>422</sup>

---

<sup>417</sup> Aynı eser, ss.176-177

<sup>418</sup> Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çev: Selahattin Hilav, Sosyal Y., İstanbul 2002, ss.68-70

<sup>419</sup> Mestrovic, *Duygu ötesi Toplum*, ss.51-54

<sup>420</sup> Aynı eser, ss.143-147

<sup>421</sup> Aynı eser, ss.99-116

<sup>422</sup> Aynı eser, ss.122-127

Veblen'in bu başyapıt niteliğindeki eserinde ileri sürdüğü en önemli argümanlardan biri de, Amerikan kültürünün giderek bütün dünyayı saracak olan çağdaş barbarlığı temsil etmekte olduğudur. Onun gösterişçi tüketim kavramı, Baudrillard'ın modern insanın acıma duygusunu yaratan bakış açısı için temel bir dayanak noktası haline gelmiştir. Buna göre kurgular denizinde kaybolan postmodern insan için moderliğin büyük anlatılarından geriye kalan tek referans noktası tüketimdir. Postmodern Amerika'da tüketimden başka sadece şiddet vardır. Her iki düşünür de Amerika'yı barbarlık ve uygarlığın bir arada bulunabilirliği için bir sembol olarak kullanmaktadır. Veblen barbarlığı, alışkanlıklar ve diğer kültürel olgular arasına yerleştirirken, Baudrillard, postmodern şiddetin köksüz ve kültürsüz olduğunu göstermektedir.<sup>423</sup>

Veblen'in bin sekiz yüz doksanlar Amerika'sını bin dokuz yüz doksanlar Amerika'sına uyarlamak ilginç olacaktır: Maddi yelpazenin üst tarafında refahın toplanması, alt tarafında mahrumiyeti ima etmektedir. Aylak sınıfın kurumsallaşması, kendi iç eylemsizliği ve değişime karşı direnişle kültürel değişmeyi - gösterişçi tüketimi, israfı, muhafazakârlığının buyurganlığıyla ve kendisine yararı olan refahın eşit olmayan dağıtım sistemini devam ettirmesiyle- engellemektedir. Aylak sınıfın alışkanlıkları, özellikle statü, prestij ve hiçbir işe yaramayan gösteriş peşinde koşmaları, orta ve alt sınıflara sirayet etmektedir. Günümüzde tüm maddi eşyalar, kendini ifade etmede ve nihayetinde güç ve başarı elde etmede gerekli görülmektedir. Aylak sınıf eğlenmek amacıyla savaş çıgırkanlığı yapmakta ve alt sınıfların kendilerini taklit etmeleri için yağmacı bir tavrı sergilemektedir.<sup>424</sup> Veblen'in ortaya koyduğu gösterişçi tavırlar, daha da radikal bir hal alarak alt sınıflara sirayet etmeye başlamıştır. Veblen, israfı yol açan her nesneyi prestij sağlayıcı ve barbarca olarak nitelermektedir. Bu bağlamda postmodern kültür büyük ölçüde barbarcadır.

Bu noktada tekrar, Sarlbay'ın analizine geri dönmek çok yerinde olacaktır. Ona göre on dokuzuncu yüzyılın toplumsal, kültürel ve düşünsel bir muhasebesini yapmadan bugün içinde bulunduğumuz durumu anlamak olanaksızdır. Böyle bir muhasebede öncelikle postmodernizmin bir kopuşu değil, sürekliliği simgelediği vurgulanmalıdır. Postmodernizm yirminci yüzyılda ortaya çıkmış bir olgu olmayıp, çalışmanın başından bu yana anlatmaya çalıştığımız on dokuzuncu yüzyılın düşünsel manzarası ile ilişkilidir. Yirminci

<sup>423</sup> Mestrovic, *Uygar Barbarlık*, ss.7-25

<sup>424</sup> Aynı eser, ss.25-34

yüzyıl,kültürel bakımdan on dokuzuncu yüzyılın düşünsel ve tinsel doğasını olduğu yerden sürdüren bir yapıya sahiptir. Yalnızca bir farkla: Yirminci yüzyılda sıradan insan narsisizm mertebesinde kahramanlaştırılmış, kahraman insan da sıradanlaştırılmıştır. Sonuç itibarıyla, postmodernizm,ana tabii olmayı yücelterek, *kitschi*'i değerlerin değeri yaparak, mesafeyi karanlığa gömerek, nihayet nihilizme davetiye çıkararak, moderniteyi aşamamıştır; tam tersine radikalleştirilmiş ve 'her şeyin mübah' sayıldığı bir şekilde anomikleştirmiştir.<sup>425</sup>

Sarbay, anomi kavramını bu bağlamda, "her türlü verili kurala aykırı"lığa zıt yönde kullanmaktadır,yani anomi dediğinde, kapitalizm temelinde,aslında aykırı olması gereken bağlamdan çıkarılıp, "her türlü verili kurala uygunluğun" gözetilmesini kastetmektedir. Onu postmodern yapan da bu özelliğidir: Zıtlıkların 'her şey mübah' anlayışınca bir arada var olabilmeye edinişmiş olması. Postmodern anomi dipsiz arzuların tatmin edilememesinden doğan bir acı çekmeye değil, aksine, bizzat arzudan doğan bir hedonizme denk gelmektedir. Dini bağlama oturtulursa,dini eksik yaşamının verdiği bir acıdan çok, dindar görünmeden alınan bir zevkin daha baskın işlediği söylenebilir. Çünkü, *mottosu* "görünüyorum, o halde varım" olan bir kültürde görünmeme yarayan ne ise, var olmama da o sağlayacak demektir.<sup>426</sup> Bugün mottosu "görünüyorum, o halde varım" olan postmodern kültür içinde, tüketimcilik, artık bir hayat tarzı olarak, sadece teknolojiyi, müziği, modayı, sporu değil, değerler ve kurumları dahi meta gibi tüketilir kılmakta ve kendini göstermenin, bu yolla varolmanın aracı haline gelmiş bulunmaktadır. Tüm bu unsurları gösterişçi tüketim nesnesi haline getiren ise, bu unsurların ekonomikleşmiş birer kültürel değer haline gelmesidir. Bu durum pek çok alana uzatılabilir. Bu çalışma da ise kamusal alan bağlamında, kamusal alanın ve katılımın gösterişçi şekilde nasıl tüketildiği anlatılmaya çalışılmaktadır.

Sorokin'e göre, değişim çağdan çağa bir süper sistemden diğerine veya aynı çağ içinde bir süper sistemin alt formuna geçiş şeklinde gerçekleşir. Sorokin, değişimin, düşünsel, duyuumsal ve tüküsel sistemler halinde bir seyir izlediğini savunmaktadır. Düşünsel sistemde tek gerçek hakikat ve değer, kadir-i mutlak olan ve dünyayı yaratan Tanrıdır. On ikinci yüzyılın sonunda tek gerçek ve değerler duyuusalılık ilkesine dayandırıldığı duyuumsal sistem ortaya çıkmıştır. Duyuusal sistem "duyu organların sayesinde gördüğüm, işittiğim,

---

<sup>425</sup> Sarbay, *Fin De Sicile*..., ss.20-21

<sup>426</sup> Sarbay, *Postmodern Dinsel*..., ss.178-179

kokladığım ve dokunduğum şeyler gerçektir ve değerlidir” düşüncesimi bünyesinde barındırmaktadır. Ülküsel sistem ise kısmen duyuusal, kısmen de duyu üstü boyutları içermektedir. Sorokin, yirminci yüzyılın en büyük krizi olarak,duyuusal kültürün sona ermesi sonucu yeni bir kültüre krizli geçişi göstermektedir. Bu kültür ülküsel kültürdür. Ancak, Ali Yaşar Sarbay’a göre, Yirminci yüzyılın sonunda duyuusal kültür hala hakimdir.İnsanlar ne pahasına olursa olsun, gündelik hayatlarında somut etkilere sahip durumlar tarafından yönlendirilmekten vazgeçmemiştir.<sup>427</sup> Ali Yaşar Sarbay, bu çerçevede Sorokin’e itiraz etmektedir.

“Tüketimciliğin getirdiği bir yüz göz olma; teknolojik imkanların sağladığı hedonizmin bir ‘bananeçiliği; maddi çıkarların sildiği duygudaşlık... sadece günlük hayatın olağanlığının göstergeleri olarak işlenmedi;modernitenin ve postmodernitenin ressamları olarak dünya ahvalini de resmetti. Artık ortalıkta ne Simmel’in saygılı,ne de Schopenhauer’in ıstırap duyan insanı var. Ama, Durkheim’in anomik ve Veblen’in gösterişçi figürleri hakim konumda. Ve bir kısır döngü yeni yüzyılda da sürüp gidiyor: Kriz bireyleri insansızlaştırarak derinleştiriyor, derinleştirilince insansızlaştırma yeni bir form ve hayat tarzı olarak kendini gösteriyor. Bu durum ise krizli kriz olmaktan çıkıyıp günlük hayatta olağan hale getiriyor. Bireyler ıstırap duymadıkları sözde kriz karşısında kaçışçı bir tavır alarak o krizi sanal olarak şekilde alt etmeye yöneliyorlar,yani tüketiyorlar, teknolojiyle oynuyorlar, egoist çıkarları maksimum kılmamanın acımasız savaşını veriyorlar, somut ve maddi olanı baş tacı ediyorlar. Yeni bir medeniyet değil,adeta insansızlaştırılmış bir dünya kuruyorlar.”<sup>428</sup>

Dolayısıyla kamusal alan ve kamusal söylem olguları, bunların geçirdiği dönüşümler incelendiğinde karşınıza gerçekten önemli sonuçlar çıkacaktır. Burada tekrar kamusal alan kavramına ve kamusal alan teorilerine geri dönülmeyecektir. Bu konulara çalışmanın birinci bölümünde geniş bir şekilde değinilmiştir. Çalışmada yer verdiğimiz belli başlı kamusal alan teorisyenleri, genelde kamusal alanın tarihsel bir arka planını çıkararak bugün içinde bulunduğu durumu incelemiştir. Bu çalışma ise, kamusal alanın geçirdiği dönüşüme

<sup>427</sup> Sarbay, *Fin De Sicile*..., ss.21-22

<sup>428</sup> Aynı eser, s.22

ve onun bugün içinde bulunduğu duruma ışık tutacak gelişmeleri analiz ederken, kültürel ve toplumsal unsurlara daha fazla ağırlık vermiştir.

Bu gerçevede iletişimsel kamusal alanın ortadan kayboluşunun içinde bulunduğumuz kültürel ve toplumsal şartlara ve bu şartları doğuran dönüşümlere bağlı olduğu söylenebilir. Elbette buradaki amaç indirgemeci bir bakış açısıyla kültürel ve toplumsal olanı temele yerleştirmek ve bunlara bir belirleyicilik atfetmek değildir. Bu çalışmanın bakış açısının mümkün olduğunca disiplinler arası olmasına dikkat edilmiş ve sosyolojik bir perspektif daima göz önünde bulundurulmuştur. Fakat şu söylenebilir ki, günümüzün toplumsal ve kültürel yapısı bir çok alana sırayet etmiş ve bu alanlarda yıkıcı etkiler bırakarak onların yapılarında önemli dönüşümlere neden olmuştur. Toplumumuzun anomik ve gösterişçi yapısı, bugün değerler ve kurumlar üzerinde son derece yıkıcı ve olumsuz etkiler bırakarak çahşmaktadır. Sarıbay, ‘‘Postmodern Dinsel Anomi’’ isimli makalesinde bu toplumsal yapının dinsel yaşam üzerindeki etkilerine değinmiştir. Bu açıdan şu söylenebilir ki, gösterişçi tüketim ve toplumun anomik yapısı girdiği her alanda, o alanın değerlerini kabul görme ve fark edilme uğruna değersizleştirmektedir.

Bugün kamusal alanın içinde bulunduğu durum da bundan farklıdır. Özellikle, J. Habermas’ın kavramallaştırmasında karşınıza çıkan ve günümüzün toplumsal sorunlarına bir çözüm olarak sunulan iletişimsel eylem, iletişimsel etik ve bu bağlamda oluşan iletişimsel kamusal alan bugün imkansız hale gelmiştir. Aslında toplumda ve kamusal alanda iletişimin siliikleşmeye başlaması, yeni ortaya çıkmış bir olgu değildir. G. Simmel ve R. Sennet’in teorilerinden yola çıkarak söyleyebiliriz ki, toplumda ve kamusal alanda iletişimin ortadan kaybolmaya başlaması, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendini göstermiştir. R. Sennet, bunun sebebi olarak kişiliğin kamusal alana girmesini gösterirken, Simmel ise metropolün karmaşık toplumsal yapısının ve kalabalığının iletişimi olumsuz yönde etkilediğini ileri sürmektedir. Sennet, bu gelişmeler sonucunda kamusal alanın, kamusal diyaloga girme ve devam eden kamusal aktörler ve kamusal alanda herhangi bir etkinliğe girmeyen, ancak onu terk etmeye de yanaşmayan kalabalık izleyici kitleler olmak üzere ikiye bölündüğünden bahsetmektedir. Simmel de, metropolün karmaşık yapısı içinde kendini ifade etmek isteyen insanın çeşitli yollara başvurduğunu, bunlara cevap alamadığındaysa içine kapanmak ve ya dış dünyayı umursamamak gibi tepkiler verdiğini belirtmektedir.

Ancak J. Habermas, bugünün toplumsal sorunlarının toplum bilimlerindeki uzmanlar tarafından çözülebilecek ve toplumun zorunlu evriminden kaynaklanan teknik problemler olarak görmeyip, onları kamunun siyasi tartışmalarına sunulması zorunlu sorunlar olarak ele almaktadır.<sup>429</sup> Habermas'ın ideal konuşma durumu dediği konuşmanın, evrensel ve zorunlu iletişimsel ön gerektirimleri olarak ifade ettiği şey güçlü etik varsayımları gerektirmektedir. Bunlar ise bizden şunları istemektedir: 1. Konuşma ve eyleme yeteneğine sahip söyleşinin katılımcıları olma hakkını kabul etmek. 2. Bu koşullarla ayrıca söyleşilerde her bir kişinin çeşitli söz edimlerini gerçekleştirilmeye, yeni konu başlıklarını devreye sokmaya,söyleşimin ön varsayımlarının düşünümüne tabi tutulmasını istemeye yönelik aynı simetrik hakka sahip olmasını kabul etmek.<sup>430</sup>

Bir ‘insan faili’ (özne olarak insan) olmak, Habermas’a göre, en azından potansiyel bir konuşma cemaatine katılmaktır. ‘İnsan faili’ olarak gördüğümüz herkes, neyin özgür ve zorlanmasız tartışma koşullarını sağlayacağı konusunda bizimle anlaşma göstermek zorunda kalacaktır. Habermas, bütünüyle özgür ve eşit ‘insan failileri’ arasındaki mutlak anlamda zorlanmasız ve sınırsız tartışma durumuna gönderme yapmak için ideal konuşma durumunu terimini kullanır. Habermas, ideal konuşma durumunu aşkın bir hakikat, özgürlük ve rasyonellik kriteri olarak kullanmaktadır. O, tüm faililerin gerçekleştirdikleri her eylemde, ideal konuşma durumunu önceden kabul etmeleri ve öyle olmadığına inanmak için nedenleri bile olsa, sanki durumları idealmiş gibi davranmaları gerektiğine inanmaktadır.<sup>431</sup> Habermas stratejik eyleme, başka bir deyişle toplumsal yaşamı dünyasını sömürgeleştirme tehlikesi taşıyan, araçsallık ve yarırcılık hedefine yönelmiş us ve eyleme karşı, kendi özgül geçerlilik özelliklerine sahip eylem biçimlerini ortaya koymaktadır.Gerçeği söylemeyi, kendi kendisine zorunlu kılan nesnel, bilişsel eylem,eylemin ahlâksal doğruluğunu hedefleyen kişiler arası eylem, içtenliği varsayan anlatımsal eylem.<sup>432</sup>

<sup>429</sup>Bottomore, A.g.e., ss.82-95

<sup>430</sup> Benhabib, A.g.e., ss.52-55

<sup>431</sup> Geuss, A.g.e., ss.97-105

<sup>432</sup> Armand - Michele, Matreler, İletişim Kuramları Tarihi, Çev: Merih Zillioğlu, İletişim Y., İstanbul-1998, ss.113-115

J. Habermas'ın ortaya koymaya çalıştığı iletişimsel eylem, topluma genel anlamda kılavuzluk eden normları kavramaya yönelen insanî anlama ve bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini tanımaları anlamına gelmektedir. Habermas, iletişimi toplumsal mekâna;toplumsal rollerin öğrenilmesi, toplumsal kimliğin kavranılması, kültürel bilginin aktarılması, kutsallığın dillendirilerek eyleme geçirilmesi, grup dayanışmasının oluşturulmasıyla dolaylıyarak götürmektedir. İletişim toplumsal olmanın içine taşındığında yalnızca anlaşmaya varmaya sınırlı değildir, aynı zamanda yaşam alanına tümüyle yayılmış eylemler bütünüdür.<sup>433</sup> İletişimsel eylem kuramı Habermas'a çeşitli şekillerde hizmet etmektedir. Öncelikle oldukça güçlü bir rasyonellik kavramını gündelik yaşamın söylene yerleştirerek, her türlü görecelik ve kuşkuçuluğu bertaraf etmektedir. İkincisi, iletişimsel akılcılık kavramının siyasal sonuçları bulunmaktadır. Her konuşmanın hedefi olarak zorlamaya dayanmayan anlaşmanın kabulüyle üstü kapalı olarak benimsenen nokta,böyle bir anlaşmaya dayalı toplum kavrayışıdır. Üçüncüsü, araçsal aklın yalnızca bir uğrağı olduğu bu karmaşık ve farklılaşmış akılcılık kavramı, Habermas'ın tek yönlü rasyonellik kavramından kaçmasını sağlamaktadır.<sup>434</sup>

J. Habermas, iletişim etkinliğine katılanlarca gözetilmesi gereken dört ilke önermektedir: Konuşmacıyla dinleyicinin birbirini anlayabilmesi için konuşmacı anlaşılır bir ifade seçmelidir; konuşmacı dinleyicinin onun bilgisinden pay alabilmesi için bir önermenin içeriğini aktarma niyetinde olmalıdır; konuşmacı, dinleyicinin ona güvенеbilmesi için niyetlerini dürtüştçe ifade etmelidir; nihayet, konuşmacı dinleyicinin bildirimini kabul edebilmesi için, varolan değerler ve normlar ışığında haklı olan bir bildirimini seçmelidir.<sup>435</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Habermas, gerçekleşebildiği gayet sorgulanabilir olan bir eylem kuramı ortaya koymakta ve bu kuramı günümüz toplumsal sorunlarına gözüm olarak sunmaktadır.

Görüldüğü gibi J. Habermas, ideal bir iletişim ve konuşma düzenini ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun yapmaya çalıştığı sadece bu ideal düzenin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktır. Ancak Habermas, bu ideal iletişimin nasıl ortaya çıkacağı, insanların bu iletişimin normlarını niye kabul edeceği ve neden diğer insanlarla diyaloga girmek

---

<sup>433</sup> Eser, Köker, *Politikanın İletişimi İletişimin Politikası*, Vadi Y., Ankara-1998, ss.60-67

<sup>34</sup>Alex, Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, Çev: Şebnem Pala, Ayraç Y., Ankara-2001, ss.151-157

<sup>435</sup> Paul, Ricoeur, *Söz Edimleri Kuramı Ve Etik*, Çev: Atakan Alınörs, Asa Y., Bursa-2000, ss.20-21



isteyecekleri gibi soruların yanıtını vermemektedir. Günümüzün toplumsal, kültürel ve her şeyden önemlisi siyasal yapısını göz önünde bulundurduğumuzda, böyle bir ideal iletişim sisteminin ortaya çıkması imkansız görülmektedir. Çünkü insanlar bugün iletişime girmeyi istememektedirler. On dokuzuncu yüzyılın sonunda yaşanan dönüşümler ve yirminci yüzyılda bu dönüşümlerin aldığı radikal hal ve bunların toplumsal yapımızda meydana getirdiği etkiler, insanların diğer insanlarla Habermas'ın ön gördüğü biçimde bir iletişime girmelerini imkansız kılmaktadır.

İnsanlar arasında iletişimi daha da kolaylaştıracakları ileri sürülen çeşitli iletişim araçları aksine insanları birbirlerinden uzaklaştırmıştır. Günümüzün insanın atalarına oranla çok daha fazla şey bildiğini ve dünyadan daha çok haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu enformasyon ve iletişim artışı insanlarda dış dünyaya yönelik bir tepkisizliği ve eylemsizliği doğurmuştur. Mestrovic'in de ileri sürdüğü gibi, eylemin ortaya çıkması için bilgi yeterli değildir.Eylenen akıl ve duygu arasında bir bağlantıyı varsaymaktadı. Günümüzde akıl ile duygu arasındaki bu bağlantı kopmuştur. Günümüzde duygular ortadan kalkmamış ama mekanikleşmiştir. Bugün toplumumuz geçmişin ölü duyularından beslenmektedir. Günümüzdeki enformasyon tüketimi, pek çok insanı çoğalan bu ikinci el duyguların dikizci tüketicilerine dönüştürmektedir. Bugün profesyonel kanaanat yapıcılar hangi konuda ne düşüneceğinizi belirlemekte ve tüm bunlar bizde ortamın sanki önceden prova edilmiş ve tasarlanmış olduğu şüphesi uyandırmaktadır. Başka bir deyişle, insanlar medya tarafından farksızlaştırılmış dikizcilere dönüştürülmektedir.<sup>436</sup>

Baudrillard'a göre, bugün karşılıklı konuşmanın ve eylemin yerini ortak yüzeylilik ya da etkileşim denilen olgu almıştır. İnsanlar artık birbirlerine değmeden iletişim kurmaktadır<sup>437</sup> Gelişen teknolojik imkanlar insanlara birbirlerine dokunmadan, birbirlerinin yüzünü görmeden, birbirlerini tanımadan iletişim kurma imkanı vermektedir. Adına iletişim denilebilirse günümüzün insanı bu şekilde bir iletişimi seçmektedir. İnsanlar ya televizyonları başında dünyanın geri kalanından haberdar olmakta ya da bilgisayarının başına geçerek hiç tanımadığı, görmediği ve belki de hiç görmeyeceği insanlarla söyleşiye girişmektedir. Kısacası gelişen teknolojilerle bir bilgi ve iletişim toplumuna girdiğimiz yönündeki iddialar pek de gerçekçi görünmemektedir. Bu bağlamda, artık on sekizinci

<sup>436</sup> Mestrovic, *Duygu Ötesi*....., ss. 86- 89

<sup>437</sup> Jean, Baudrillard, *Amerika, Çev: Yaşar Avarınç, Ayrıntı Y., İstanbul-1996*, ss.39-49

yüzyılın sonundaki iletişimsel kamusal alana geri dönmek ya da onu tekrar canlandırmak çok zordur. Çünkü günümüzün insanı böyle bir durumu tehlike olarak algılayacak ve büyük olasılıkla böyle bir eyleme girişmeye yanaşmayacaktır.

S. Mestrovic'in günümüzün toplumu olduğunu belirttiği duyguyu öteki toplum, makine kültürünün bir uzantısıdır. Mestrovic'e göre, G. Orwell, totalitarizmden endişe duymaktaydı. Ancak, duyguyu ötecilikte ortaya çıktı ki bu nazik ve çekici totalitarizm kızgınlığa ve isyana yol açmamaktadır. Duyguyu ötecilik duygusal karmaşayı önlemek, duygusal ilişkilerde başı boşluğu engellemek, duygusal hayatın vahşi bölgelerini medenileştirmek ve genelde toplumsal dünyanın bakımlı bir makine kadar düzgün işlemesi için duyguları düzenlemek amacıyla tasarlanmış bir sistemdir. Sahici duygusal hayat ise cefalı, zaman isteyen ve kestirilemez ilişkiler bütünüdür.<sup>438</sup> Mestrovic'e göre, duyguyu ötecilik dalgasını geri çevirmek, belli tarihten sonra üretilmiş bütün makineleri parçalamak ve bunların etrafında ki zihinsel alışkanlıkları terk etmekle aynıdır. Duygusal alan sözkonusu olduğunda, kişi belli tarihten sonra icat edilmiş her duyguyu öteci formüllü yok etmek ve aynı zamanda bu etkileşimlerin getirdiği alışkanlıkları da oradan kaldırmak zorunda kalacaktır. Böyle bir durumda parçalanan her duyguyu öteci formülün yerini, yenisinin alması kaçınılmazdır.<sup>439</sup>

Görüldüğü gibi içinde bulunduğumuz durumla mücadele etmek oldukça zor görünmektedir. Özellikle kamusal alan gibi gerçekten günümüze kadar çok önemli dönüşümler geçirmiş bir alanı içinde bulunduğumuz durumdan kurtarıp, ona tekrar hayat vermek gerçekten zordur. Bugün kamusal alan, alansal olarak genişlediği ölçüde işlevsel olarak zayıflamış ve özel alan tarafından işgal edilmiştir. Kamusal alan özelleştikçe ya da özel olan kamusallaştıkça gerçekten çok karmaşık ve ironik bir durum ortaya çıkmıştır. Daha önceleri mahrem ve özel şeyler olarak, özel alanın karanlık dünyasında saklanan sırlar bugün bir gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Ancak bundan daha da ilginç olan insanların kendilerinin veya bir başkasının özel yaşamlarının bu şekilde ortalıkta dolaşması ve kamusal hale gelerek kamusal alanı işlevsel olarak etkisiz ve gösterişsel bir hale bütündürmesinden rahatsızlık duymak bir yana, bu durumdan tuhaf bir şekilde haz duymalarıdır.

<sup>438</sup> Mestrovic, *Duygu Ötesi...*, ss.277-282

<sup>439</sup> Aynı eser, ss.282-290

İnsanlar özel hayatın özelliğinin kalınması kadar, kamusalın da kamusal karakterini bu yüzden yitirmesini önemsememekte ve ortaya çıkan, zaman zaman da kurgusal olarak yaratılan bu gösterileri kamusal alanın ortadan kaybolması pahasına zevkle seyretmektedir. Tabii gösterinin bu şekilde seyredilmesinin doğruduğu onun bir parçası olma ve görünme ihtiyacı, insanları tüm özel olaylarını ortalağa dökmeye itmektedir. Kendilerini hiçbir şekilde ifade şansı bulamayan kitleler özel hayat endüstrisi diyebileceğimiz olgunun da yardımıyla, kendilerini göstermenin ve bu biçimde varoluşlarını ispat etmenin yollarını aramaktadır. Tüm bu gelişmeler bir zamanlar merkezi bir konuma sahip olan kamusal alan olgusunun da en sonunda, tüm değer ve kurumlar gibi, kitleler tarafından gösterişçi şekilde tüketilmesine neden olmaktadır.

N. Gürbilek'e göre, Batı'da özel hayatın tarihi, özel hayat denen bölgenin üzerindeki örtünün kaldırılmasının tarihi olduğu kadar, bu bölgenin sistemli bir bilginin nesnesine dönüştürülmesinin, söyleme geçirilmesinin, söze kaşkırtılmasının, haz ve zevklerin sınırlandırılmasının, nihayet insanların özel hayatlarını itirafa çağrılmalarının tarihidir. Kuşkusuz bir özel hayat endüstrisinden söz etmek mümkündür. Bütün değer alanları gibi, özelliğın alanı da bir kez kitle iletişim araçlarıncı kuşatılınca, bazı mesleklerin ortaya çıkması doğaldır. Ama bu süreci sadece bir pazar arayışıyla özetlemek mümkün değildir. Çünkü bütün bunlar bir özgülleşme vaağiyle birlikte varolmaktadır. İnsanlar yabancıardan uzak tutukları kapıları bir an için başkalarına açtırmış, kamusal alandaki boşluk, mahrem olanın kamusallaşması ile doldurulmaya çalışılmıştır.<sup>440</sup>

Avangart tavrılı başarılı bir reklam fotoğrafı olan A. Warhol, yüksek burjuva kültürünün, bir zamanlar yüksek modernistlerin inandığının aksine, zorlaştırarak değil de kolaylaştırarak aşılabileceğini gören ilk kişi olmuştur.<sup>441</sup> Şimdi A. Warhol'un söylediğı gibi herkesin on beş dakikalığına şöhret olacağı bir çağa girmiş bulunuyoruz. Bu çağın toplumsal yapısındaki başat tipler de Veblen'in gösterişçi tipi ile Durkheim'in anomik tipidir. Günümüzün gösterişçi tüketim toplumu A. Huxley'in Cesur Yeni Dünya'sındaki toplumla oldukça benzeşmektedir. Bu çerçevede sorulması gereken, bu toplum yapısını ve bu insan tiplerini aşabilmek için ne yapılması gerektiğı sorusudur. Aslında bu toplum ve

<sup>440</sup> Nurdan, Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Meis Y., İstanbul-2001, ss.55-69

<sup>441</sup> Dick, Pountain- Davıd, Robins, *Cool Bir Tavrın Anatomisi*, Çev: Ash Ağca, Ayrıntı Y., İstanbul-2002, ss.130-134

insan tiplerini aşmanın yolu sosyolojik ve kültürel bir yeniden değerlendirmeden geçse de, bu nokta da felsefenin yardımına ihtiyacımız olduğu da göz ardı edilemez. Daha öncede belirttiğim gibi, günümüz insanını adlandırmak ve tanımlamak için kullanılan; gösterişçi, anomik, duyu öteci, öteki yönelimli gibi insan tipleri F. Nietzsche'nin "son insan" kavramı altında toplanabilir. Biz şu anda Nietzsche'nin bahsettiği felaket döneminde bulunuyoruz, bu dönemi aşmak, değerleri yeniden değerlendirmek için son insanın alt edilmesi ve "üst insan" a ulaşılması gerekmektedir.

#### **IV.GÖSTERİŞÇİ İNSAN TIPİNİ AŞMAK: DEĞERLERİN YENİDEN DEĞERLENDİRMESİ**

Nietzsche, nihilizmin ne olduğu sorusunu "en yüksek değerlerin kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması" şeklinde yanıtlamaktadır. Tanrının ölümünün ardından artık insan varlığına değer ve anlam verebilecek hiçbir merkez fikri kalmamıştır. Modern zamanlarda insan eski değerini kaybedince, modern insan için geriye sadece keskin bir anlamda kendisinin hiçbir kalmıştır. Heidegger de nihilizmin tarihsel bir süreç olarak ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Nietzsche, nihilizmin kökeninde Batı metafizik geleneğini ve hristiyan ahlâk öğretilerini bulmaktadır. Ona göre iki bin yıllık Avrupa tarihinde, sürü ahlâki egemen olmuştur. Değerlere yönelik yaklaşıma sürüce değerlemeler ve anlamlandırmalar hakim olunca, değerlerin kaynağı olan insan başarıları da buna bağlı olarak ortadan kalkmaya başlamıştır. Değerlerin ortadan kalkması, onlara yönelik değerlendirmeleri de, morali de ortadan kaldırmış ve bu durumun 'anlamın' yitmesi anlamında nihilizme yol açmıştır. Bu bağlamda, Nietzsche, akla inamalarından dolayı insanların, kurgusal bir dünyaya gönderme yapan kategoriler lehine bu dünyanın değerini düşürdüklerini söyler.<sup>442</sup>

Nietzsche'nin felsefesinin özü Batı metafizik geleneğinde ve hristiyan ahlâk öğretilerinde şekillenen nihilizmi alt etme çabasıdır. Bu nedenle nihilizmin ne olduğuna ilişkin görüşlere değinmek yerinde olacaktır. Nihilizm bir uç deneyimden başka bir uç deneyime, mutlak dinsel ve ahlâksal değerlere inanamaktan hiçliğe inanmaya geçiştir. Şimdiye dek inandığımız değerlerin, kesin akıbetlerini belirlemek ve bu değerlerin

<sup>442</sup> Küçükkalp, A.g.e., ss.14-21

gerçekten sahip olduğu değeri ortaya çıkarmak için nihilizm deneyiminden geçilmesi zorunlu hale gelmiştir. Nihilizmin temel nedenleri Batı din ve felsefesinin derinlerine kök salmıştır. Nietzsche'ye göre, tüm değerler ve idealler, yaşama yalanlar olarak başladıkları, sonra kanılara dönüşükleri ve en sonunda erdemler olarak adlandırıldıkları bir süreçten geçmiştir. Ama modern nihilizm çağında bu süreç kesintiye uğramış ve 'yalan' bir yalan olarak, 'doğru olmayan' da bir yaşam koşulu olarak kabul edilir ancak hale gelmiştir.<sup>443</sup>

G. Vattimo'ya göre, nihilist felsefe, geleneksel metafizik düşüncenin bütün hakikat iddialarını çözmeyi amaçlar; bu çözme süreci de ancak söz konusu hakikatlerin tıpkı diğer beşeri inanç veya kanaatler gibi öznel değerler ve hatalar olduğu gösterilinceye kadar devam eder. Bu çerçevede Nietzsche, nihilist bir açıdan bakıldığında metafiziğin insanlığın temel hatalarını sanki temel hakikatlermiş gibi irdelleyen bir bilim olduğunu ifade eder. Nihilizm projesinin amacı, tüm akıl sistemlerinin aslında kanaat sistemleri olduğu ve rasyonel metafizik düşüncenin temeli olan mantığın ise aslında yalnızca bir retorik olduğunu göstermektedir.<sup>444</sup> Nietzsche, temel ve hakikat nosyonunun çözüldüğü dönemde düşünce faaliyetinin görevinin eleştiri değil, yıkma olduğunu iddia eder. Düşüncenin görevi, her hakikat iddiasında mevcut bulunan hataları göstermek suretiyle modernlik ve metafiziğin güçlü kategorilerini içeriden çözmektir. Nietzsche'nin yıkma teorisi tüm hakikatin, tüm gerçekliğin ve modernliğin metafizik düşüncesinin özünü hatanın oluşturduğunu tekrar tekrar keşfetmeyi amaçlar. Nietzsche'nin yıkma kuramının gösterdiği gibi geçmiş, hatalar tarihinden ibaret olabilir, fakat biz geçmişi daima hatırlamalı ve yeniden yorumlamalıyız.<sup>445</sup>

Heidegger'in tanımladığı anlamda nihilizm, içinde varlıktan hiçbir şeyin kalmadığı süreç ile aynıdır. Bu durum insanlığın varlığı unuttusunu simgeler; fakat bu demek değildir ki, nihilizm insanın unutulmuş fakat yok olmayan varlığın sağlamlığına dayanarak sığınacağı bir bilgi aldatmamasıdır. Nietzsche'ye göre, tüm nihilizm süreci, Tanrı'nın ölümü veya tüm yüce değerlerin değersizleşmesi olarak özetlenebilirken, Heidegger için varlık değere dönüştürülerek yok edilmiştir. Heidegger'e göre, nihilizmin ötesine geçmek mümkün olsa bile, Nietzsche'ye göre, nihilizmin olgunlaşması, bekleyip ümit edebileceğimiz tek şeydir.

<sup>443</sup>Keith , Ansell, Pearson, *Kursursuz Nihilist*, Çev: Cem Soydemir, Ayırntı Y., İstanbul-1998, ss.56-62

<sup>444</sup> Snyder, A.g.m., *Modernliğin Sonu* İçinde, Ss.13-16

<sup>445</sup> Aynı eser, s.47-56

Heidegger'ci anlamda nihilizm varlığın mübadele değerine indirgenişi anlamına gelir. Nietzsche'nin felsefesinde tanrının ölmesinin sebebi, bilginin artık nihai sebepler peşine düşmemesi ve insanlığın ölümsüz bir ruha inanma ihtiyacı duymamasıdır. Varlığın mübadele değerinde eritilmesi, yani gerçek dünyanın masala dönüşmesi, gerçekliğin gücünün zayıflatılmasına karşı nihilistiktir. Genelleştirilmiş mübadele değeri dünyasında her şey bir hikayedir. Bu hikaye esas itibarıyla kitle ileişim araçlarıyla yazılmaktadır. Kitle ileişim araçları dilin bize geçmişten ve diğer kültürlerden getirdiği mesaj geleneğiyle iç içedir.<sup>446</sup>

Bu bağlamda değerlendirdiğimizde şunu söyleyebiliriz ki, Nietzsche nihilizmin kaynakları olarak gördüğü Hristiyan ahlak öğretisi ve Batı metafizik geleneğini alt etmeye çalışmaktadır. O, ahlâki değerlerin bir sorgulamaya ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Nietzsche'ye göre, ahlâki duyguların tarihi üç ana evreden geçmektedir. İlkin tek tek eylemler, güdülere hiç dikkate alınmayıp, sadece yararlı ve zararlı sonuçları yüzünden iyi ya da kötü olarak tanımlanmaktadır. Ne var ki bu tanımlamaların kökeni çok geçmeden unutulmakta ve eylemlerin kendilerinde, sonuçları dikkate alınmadan iyi ve kötü niteliklerin olduğu sansına kapılmaktadır. Böylece iyi ya da kötü olmak güdülere atfedilmekte, eylemlere kendinde çift anlamlı olarak bakılmaktadır. Daha ileri gidilip iyi ya da kötü sıfatları artık tek tek güdülere değil, bir güdünün bir bitkinin topraktan filizlenmesi gibi büyüdüğü yere, insanın tüm özüne verilmektedir. Şimdi, bu özün de sorumlu olamayacağı; yani insanın hiçbir şey için, ne özü ne eylemleri, ne de etkileri için sorumlu tutulamayacağı keşfedilmektedir. Böylelikle ahlâki duyguların tarihinin, bir yanlılığın tarihi olduğu bilgisine varılmaktadır.<sup>447</sup>

*“Filozoftardan, kendilerini iyimin ve kötünün ötesine koymalarını istediğim bilmiyor, onlardan ahlâki yargı yanlılığının üstünde olmalarını istiyorum. Ahlâki olgular diye bir şey yoktur. Ahlâki yargı da dinsel yargı gibi olmayan gerçekliklere dayanıyor.”<sup>448</sup>*

Nietzsche, insanlığın yakında gerçekleşebileceğine inandığı bir felaket duygusu taşımakta olduğunu, ama aynı zamanda yeni şafakların, yeni güneşlerin ve yeni denizlerin

<sup>446</sup> Vattimo, A.g.e., ss.73-83

<sup>447</sup> Friedrich, Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca I.*, Çev: Mustafa Tüzel, İtaki Y., İstanbul-2003, ss.61-63

<sup>448</sup> Friedrich, Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev: Hüseyin Kaytan, Babil Y., İstanbul-2003, ss.54-55

üstü kapalı anlatımı ve özlenini de barındırdığını belirtmektedir. Ona göre nihilizmin ortaya çıkışı çağımız açısından kaçınılmazdır. Çünkü nihilizm, “büyük değerlerimizin ve ideallerimizin mantıksal sonucunu temsil etmektedir” ve bu da, bu değerlerin sahip olduğu değeri ortaya çıkarmamızdan önce, nihilizmi deneyimlemek zorunda olduğumuz anlamına gelmektedir. Aklın kategorileri, insanın hesaplanabilir ve denetlenebilir bir dünyaya duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere kullanılırlar. Böylece Nietzsche, nihilizmin ortaya çıkış nedenini aklın kategorilerine duyulan inanç olarak yorumlayabilir, çünkü insanlar dünyanın değerini tamamen kurmaca bir dünyaya göre ölçmeye yöneltti de Nietzsche’ye göre, bu inançtır. Nietzsche, ahlâk, Hıristiyanlık ve hakikat de dahil olmak üzere, tüm büyük şeylerin bir kendini alt etme edimiyle kendi yıkımlarına yol açacaklarına inanmaktadır.<sup>449</sup>

Nietzsche, buradan yola çıkarak bir sorgulamaya girişmeye çalışmıştır. Ona göre ahlâki değerlerin bir eleştirisine ihtiyaç duyulmaktadır, bu nedenle önce bu değerlerin kendi değerleri sorgulanmalıdır. İnsanlar değerlerimizi yaratmış şeyler olarak görmek yerine, verili nesnelere olarak görmekte ve şimdinin kategorilerini düz, düşüncesiz bir biçimde geçmişe yansıtmaktadır. Nietzsche’ye göre, iyilik ve özgecilik veya fayda arasındaki bağlantı hiçbir şekilde doğal değildir ve değerlendirmenin kökeninde, doğrunun izinin sürülmesi gibi bir sorun söz konusu olmamaktadır. Nietzsche’nin geleneksel ahlâk tarihlerine karşı çıkışına, kendi yaklaşımının yeniliği ve önemine ilişkin bazen aşırıya kaçan iddialarına, öncelikle değerlerin ve kurumların doğasına ilişkin düz çizgisel ve durak anlayışa duyduğu tiksinti yol açmaktadır.<sup>450</sup>

Nietzsche’nin ahlâk eleştirisi ahlâkın kendisinin değil, her hangi bir ahlâkın evrensellik iddiasının reddedilmesini içermektedir. Nietzsche’nin ahlâkın soykütüğü üzerine araştırmaları, olduğumuz hale nasıl geldiğimize ilişkin bir soruşturma sonucunda varılan noktanın nihilizm olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, nihilizm, esasında hakim olan *monolitik* ahlâk geleneğinin, çileci idealin bir yazgısıdır. Nihilizm hakikat isteminin, metafizik ahlâk düşüncesinin kendine karşı işlemesi ve nihayetinde onu tahrip etmesinin bir sonucudur. Nietzsche’nin ahlâkın soykütüğü üzerine araştırmaları, bu anlamda nihilizmi aşmaya yönelik ilk adımdır. İkinci adımsa olduğumuz halin ötesine geçmeyi, kendimizi alt

<sup>449</sup> Pearson, A.g.e., ss.245-250

<sup>450</sup> Alexander, Nehemas, *Edebiyat Olarak Hayat*, Çev: Cern Soydemir, Ayrintı Y., İstanbul-1999, ss.151-160

etmeyi gerektirmektedir. Bu durum benliğimizi dönüştürmeye yönelik olan güç istemi prensibini zorunlu kılmaktadır.<sup>451</sup> Tüm bunlar bir zincirin parçaları gibi Nietzsche'nin öğretilerinin öğeleri ve üst insana giden yolun duraklarıdır. Bunlar üst insana giden yolda, insanların adım adım uygulanması gereken reçetelerdir.

Bu yolda insan öncelikle varolan ve yürürlükte olan moralin dışına çıkmalıdır. Nietzsche bu yolda insanın geçirmesi gereken değişimleri üç aşamada ele almaktadır. Bu aşamalardan ilkinde varolan insan tipi, sürü insanıdır. Sürü insanı, bütün değerlerin, insanla ilgili her şeyin değerlendirilmesi, kendisinden önce yapılmış olan insandır. Kişinin tek yapacağı bunlara göre yaşamaktır. Sürü insanı için bütün insanlar eşittir. İnsanlar arasında yapı ve değer ayrılığı görmenin, insanları basamaklandırmanın baş düşmanıdır. Sürü insanı daha ileriyeye götürüldüğünde son insan ortaya çıkar. Son insan içinde hiç boşluk taşımayan, kendi kendini küçümseyemeyen, kendisine gülemeyen, bilimin her şeyi başarabileceğini düşünen, değerli şeyleri kırıp dökken, popüler yapan insandır.<sup>452</sup>

Özgür insan ise, moral dışı insandır. Özgür insan içinde yetiştirdiği ve yaşadığı sürüden kopmuş, kendi yolunu arayan, insanla ilgili şeyleri kendi gözleriyle görmek isteyen insandır. Geçerli olan moralden kopma; o zamana kadar değerlere yüklenen anlamın boşluğunu görme, kişiyi nereye götürür? Bu kişi için iki yol vardır. Kişinin o zamana kadar bağlı olduğu, değerli saydığı her şeyi değersiz ve anlamsız görmesi kişiyi yanlış bir genellemeye götürebilir: Her şey birdir, hiçbir şey değişmez, dünya anlamsızdır, bilme insanı boğar, hiçbir şey hakiki değildir, her şeye izin vardır diye düşünüp pasif nihilizme saplanabilir. İkincisi ise aktif nihilizmdir. Kişinin yapıp etdikleriyle koptuğu moralin değer yargılarını kırmak, yok etmek istemesidir. Aktif nihilizm yaratıcı olacak kişilerin kendileriyle hesaplaşmaları, iyileşme dönemleridir.<sup>453</sup>

Kişinin kendi hayatına evet demesi, hayatını olduğu gibi bir daha ve bir daha aynı hayatı yaşamaya hazır olması, bu hayatın başka türlü olmasına imkan görmemesi, bu hayatına 'eğer'siz bakmasıdır. Hayata evet demek, olduğu gibi hayatı savunmak, acıya da evet demek, acıyı da istemek ve savunmaktır. Bu anlamda Nietzsche'nin ele aldığı üçüncü insan tipi yaratıcı insandır. Yaratıcı insan kendine güvenen, kendinden emin adımlarla

---

<sup>451</sup> Küçükkalp, A.g.e.,Ss.23-30

<sup>452</sup> Aynı eser, ss.27-53

<sup>453</sup> Aynı eser, ss.53-69



yürüten insandır; çünkü o kendi kendini eğitmiş, uzun bir disiplinden geçirmiş ve kendi kendini avucu içine almış insandır. Yaratıcı insan, olduğu gibi olmakla övünür. O ödevler ve sorumluluklar yüklenilen bir insandır. Yaratıcı insan insanları, insanların geleceğini,kendisini seven insandır. Onun sevgisi acımanın ve bağışlamanın ötesinde olan bir sevgidir. Onun sevgisi, geçmişî kurtarmak,geçmişe yeni bir anlam katmak, değerleri yeniden değerlendirmek demektir. Yaratıcı insan yeni değerler ortaya koyan insandır. “Şimdi” yaratıcı insan için ancak geleceğin bir parçasıdır; eskiyi gelecek için yeniden değerlendiren yaratıcı kişinin başarıları aynı zamanda geleceğine de yön vermektedir. O her böyle idi’yi böyle istedi’ne çevirmektedir. Yaratıcı olmak hem küçük hem de taş olmayı gerektirmektedir.<sup>454</sup>

Peki üst insana giden bu yolda insan bağlı olduğu moralin değerlerinden nasıl kopacaktır? Bu değerleri nasıl yıkıp alt edecektir? Hayata evet demeyi, yaratıcı olmayı, iyinin ve kötünün ötesinde olmayı, olduğu gibi olmayı nasıl başaracaktır? Onun bu yolda kullanacağı araçlar ve yöntemler nelerdir? İşe tüm bu soruların cevaplarını, Nietzsche’nin üst insan öğretisinin parçaları olan güç istemi, ebedi tekerür ve (*amor fati*) kader sevgisi kavramları ve öğretilerinde bulabiliriz. Nietzsche , bu kavramlar ile üst insana giden yolu adım adım göstermiştir. “Zerdüşt Böyle Diyordu”, Nietzsche’nin üst insan öğretisini şekillendirdiği en önemli eseridir. Zerdüşt,insanlara üst insana giden yolu, nasıl üst insan olunacağını anlatır. Zerdüşt: “Üst insanı öğretiyorum ben sizlere. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Bütün varlıklar şimdiye dek kendilerinden üstün bir şey yaratılar: Sizler bu büyük medin ceziri olmayı ve insanı aşmak yerine hayvanlığa geri dönmeyi mi istiyorsunuz” diyerek, asıl amacını anlatır ve insanlara dünyaya bağlı kalmayı öğütler: “Kardeşlerim bağlı kalın yüzünüze ve inanın size dünya ötesi umutlardan bahsedenerel Zehir saçanlardır onlar, bilerek ya da bilmeyerek” Zerdüşt, üst insanın yer yüzünün anlamı olduğunu ileri sürer ve insanları hayata ve yeryüzüne evet demeye çağırır.<sup>455</sup>

Nietzsche’nin üst insan öğretisinin en önemli unsurlarından biri güç istemi nosyonudur. Buna göre, isteme diye bir şey yoktur, ancak bir şeyi istemek vardır. İsteme, kendini daimi kılmaya yönelik bir etkinliktir. Kendi yıkımına yöneltildiğinde bile bir etkinlik olmayı

---

<sup>454</sup>Aynı eser, ss.77-85

<sup>455</sup>Friedrich, Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev: Osman Derinsu, Yartık Y., İstanbul-1999, s.19s

sürdüren ve bu nedenle kendini daimi kılan bir etkinlik olan güç istemi, dünyadaki her şeyde bulunmaktadır. Güç istemi dünyadaki her şeyin birbirine bağlı olduğu ve karşılıklı bağlantılılıkların da tam olarak karakterlerine özgü olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Bu bağlamda, güç istemi fiziksel veya zihinsel, belirli bir eksi ve nüfuz alanını elinden geldiğince genişletmeye dayalı bir etkinliktir. Nietzsche'ye göre, dünya, hiçbir parçanın onsuz varolamayacağı bir bütün olup, bir bağımsız birimler yığını değildir.<sup>456</sup> Güç istemi metafizik bir görüş değildir. Çünkü dünyanın belirlenmemişliği ve değerlerin çokluğu üzerine vurgusu aracılığıyla, çoğul dünya görüşünün geçerli olduğunda diretir. Bir tür dogmatik yaklaşımlar söz konusu olduğunda bile kendiliğinden, bizzat görüşü reddetmez, yalnızca bu görüşün kabul edilebilecek tek görüş olma iddiasını reddeder.<sup>457</sup>

İstemenin özü olarak güç isteminin özü, bütün gerçek olanların gerçek özüdür. Nietzsche, güç istemi varlığın derin özüdür, demektedir. Güç istemi olarak isteme, daha çok gücü buyurmaktır. Kendisine daha fazla güçlenme yetkisi veren istemenin belli bir zamanda bulunduğu güç basamağının üstüne çıkabilmesi için, ulaşılan bu düzey güvenli kılmayı sağlama bağlanmalıdır. Genelde isteme, daha güçlü olmayı istemekle, gelişmeyi, ek olarak bu gelişmenin araçlarını istemekle aynı şeydir. Güç istemi özünde değer koyan istemidir. Güç istemi, kendi saf özünde açıkça ortaya çıkar çıkmaz, değer koymanın hem temeli hem de alanı olur. Güç, karşı konulmaz güç olmak istediği sürece, yaşamın hiçbir zenginliği onu yataştıramaz. O öteye geçmek için daha güçlü olma hakkı ister. Böylece isteme sürekli bir şekilde, kendiyi aynı olarak aynıya geri döner. Başka bir deyişle, özü güç istemi olan bütün varolanların varolma biçimi, aynı ebedi dönüşüdür. Bu anlamda güç istemi nihilizmin aşılmasının yoludur.<sup>458</sup>

Nietzsche'ye göre, bilgi ile güç arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bilgi gücün aracı olup, gücün yükselmesiyle bilginin yükselmesi arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Nietzsche, güç istemini varolan her şeyin özü olarak görür. Güç istemi, bütün her şeyin açıklayıcı ilkesidir. Güç istemi nosyonundaki güç, bir özne tarafından, eksik olduğundan dolayı arzulanan bir nesneye karşılık gelmeyip, kendine boyun eğdirme

<sup>456</sup> Nehemas, A.g.e., ss.111-124

<sup>457</sup> Aynı eser, ss.143-148

<sup>458</sup> Martin, Heidegger, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı, Çev: Levent Özgar, Asa K., Bursa-2001, ss.30-54

anlamında istememin özlünü ifade eder. Bir bütün olarak yaşam güç isteminden ibaretir. Yaşayan her şey bizzat yaşamından ötürü, yaşamın kendisine direnen her şeyle mücadele eder ve onların üstesinden gelmek ister. Nietzsche, güç istemi nosyonunu, Batı metafizik geleneğinin ve Hıristiyan ahlak öğretisinin sebep olduğu nihilizmi aşmak ve kendisinin ötesine geçen, değerleri yeniden değerleyen üst insanı aramak doğrultusunda ortaya koymuştur. Bu bağlamda Tanrı'nın ölümü, insanın yaratıcılığının keşfedilmesi anlamına gelir.<sup>459</sup>

Nietzsche, Tanrının öldüğü haberini ilk kez “Şen Bilim”de ‘Kaçık Adam’ adlı bölümde verir<sup>460</sup>: Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakarak, pazar yerinde koşarken durmadan “Tanrı’yı arıyorum!” diye bağırarak kaçık adamın tavrı, oradakilerin çoğu tanrıya inanamayanlar olduğu için bir kahkaha patlamasına yol açar. Sorular sorarak onunla alay ederler. Kaçık adam onların arasına sığırayıp, bakışlarıyla onları delip geçerek “Tanrı nerede?” diye sorar ve ekler, “şunu da söyleyeceğim onu biz öldürdük- sizlerle ben. Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarıncan ne yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolunuzu yitirmiyor muyuz?.. Gidersek daha çok gece gelmiyor mu?.. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz!” Nietzsche,burada nihilizm çağının gelişini ilan eder ve Tanrı'nın yerine ne konacağını açıklar. “Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız?Kim temizleyecek bu kanı bizden? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yarasır sayıldığı için bizim Tanrı olmamız gerekmiyor mu? ” Daha sonra Kaçık adam erken geldiğini söyleyerek feneri yere atar ve şöyle devam eder: “Bu tekinsiz olagelme daha yolda, yolculuğunu sürdürüyor. O daha insanların kulağına ulaşmadı.”

“Tanrının ölümüyle” nihilizm çağı başlamıştır. Bu olayla birlikte insanlar kendilerinin üstünde tutunulabilecek aşkın bir değer ve değer koyucudan yoksun kalmıştır. Bu yoksunluk insanlarda, içinde bulunulan boşluğu dolduracak yeni şeyleri arama eğilimine neden olmuştur. Tanrının ölümü ile insanoglu onun tahtına bir çok şey yığılmıştır. Bu yeni putlar pasif nihilizme saplanmış insanın afyonlarıdır. Nietzsche, işte tam da bu iki yol ayrımında durmuş ancak, yeni putlar dikmemiş ve sadece bu yeni yol ayrımında duran

<sup>459</sup> Kitlekalkp, A.g.e., ss.30-37

<sup>460</sup> Friedrich, Nietzsche, Şen Bilim, Çev: Levent Özşar, Asa K., Bursa-2003, ss.130-131

yaratıcı insana, aktif nihilizm yolunu işaret etmiştir. Bu çerçevede, insanın seçimini belirleyecek olan şey, o insanın değerlendirmeye gücü ve yapısıdır. “İnsanın seçimini belirleyebilecek güç,boğazına yılan inerken onu ısıtır atabilme gücüdür”. Yaşamın özündeki gücü elde etmek, ancak yaşamımıza asıl kasteden şeyi görüp, onu ısıtır atabilmektir. Bu da en çok mevcut değerleri yeniden değerlendirmekle olur.<sup>461</sup> Peki insan bunu nasıl başarabilecektir? İnsan değerleri yeniden değerlemek için gireceği bu yola nasıl ulaşacaktır?

Bu bağlamda, Nietzsche insanlara ebedi tekerür ve *amor fati* nosyonlarını anlamaya çalışır. Ebedi tekerür, kozmolojik bir hipotez olarak yorumlanır. Kozmolojik bir görüş olma sıfatıyla da, evrende zaten olup bitmiş olan her şeyin, tam da şu anda gerçekleşmekte olan her şeyin ve gelecekte gerçekleşecek her şeyin, çoktan gerçekleşmiş olduğunu ve tamamen aynı düzende sonsuz kereler tekrar gerçekleşeceğini savunur. Bu tekrarlamalar arasında hiçbir çeşitleme ve dolayısıyla hiçbir etkileşim yoktur.<sup>462</sup> Nietzsche, ebedi tekerürü, dünya tarihini oluşturan tekil olaylara değil, doğanın döngülerinin sonsuz tekrarlanmasını vurgulayan bir din olan *Dionysosculukla* ilişkilendirir. Onun altını çizdiği nokta, *Dionysosculuğun* bu döngülerin her boyutunu, hatta yozlaşma ve bozulmaya dayanan evreleri bile yücelttiği gerçeğidir.<sup>463</sup>

Ebedi dönüş deneyimiyle yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip, yaşamı onaylamayı öğreniriz. Eğer benliğimiz ve eylemlerimiz birbirinden ayrılmıyor ve eylemlerimiz aynı zamanda karakterimizi ifade ediyorsa, ebedi dönüş düzeni içerisinde bu, kendimizi sonsuza dek yineleyeceğimiz anlamına gelir. Eğer kendimizden ve eylemlerimizden memnun değilsek,ebedi dönüş düzeni içinde hoşnut olmadığımız eylemlerimiz ve benliğimizin sonsuza dek yineleneceğini unutmamamız gerekir. Bu noktada ebedi dönüş düşüncesi hoşnut olmadığımız eylemlerimizi terk etmemizin, yani benliğimizi dönüştürmemizin itici gücü olur. Ancak, bu şekilde bayacağı yanlarımızın üstesinden gelmeye yönelik bir araştırmaya girmemiz, yani kendimizi alt

<sup>461</sup>Ekinci, A.g.m., ss.21-25

<sup>462</sup> Nehemas, A.g.e., ss.193-198

<sup>463</sup> Aynı eser, ss.198-203

etmemiz söz konusu olabilir.<sup>464</sup> Nietzsche, “Zerdüşt Böyle Diyordu” da ebedi dönüşü şöyle anlatmaktadır:

“Şu kapıya bak!.. Şu uzun yol arkamızdaki: Bir ebediyet sürer. Öndeki bu uzun yol da başka bir ebediyettir. Birbirine karşuttur bunlar, bu yollar;birbirlerini ierler başlarıyla; ve burrada bu kapıda birleşirler. Kapının adı üstünde yazılı: An... Şu An'a bak! Kapıdan, An'dan, o uzun sonu gelmez bir yol uzanıyor geriye doğru: bir ebediyet var arkamızda. Her yürüyebilen,daha önce yürümüş olmalı değil mi bu yolu? Her olabilen daha önce olmuş bitmiş ve geçmiş olmalı değil mi? Ve her şey daha önce var idiyse:Bu ana ne dersin,cüce? Bu kapının da,önceden varolmuş olması gerekmez mi? Ve er şey bu anın bütün gelecek şeyleri kendine çekeceği biçimde birbirine sıkı sıkıya bağlı değil midir? Dolayısıyla kendini de çekeceği biçimde.”<sup>465</sup>

“Her şey gider, her şey geri gelir, varlık çarkı sonsuzca döner. Her şey ölür, her şey çiçeklenir yeniden; varlık yılı sürüp gider ebediyen. Her şey kırılır, her şey birleşir yeniden; ebediyen kurar kendini aynı varlıklar. Bütün nesnelere ayrılırlar, bütün nesnelere selamlanırlar yeniden; varlık halkası vefalı kalır kendine ebediyen. Her an yeniden başlar varlık; her 'buranın yanında 'ora' denen yuvarlak döner. Orta her yerdedir. Ebediyet yolu eğridir.”<sup>466</sup>

“...Bütün şeylerin sonrasında dönüp geldiğini, onlarla birlikte bizim de sonsuz kereleler varolduğumuzu, daha öte de bizimle birlikte bütün şeylerin de. Son büyük bir oluş yılı, bütün yıllar içinde dev gibi bir yıl bulunduğumu öğretirsin: bu yıl bir kum saati gibi, biteviye yeniden çevrilmeli ki,aksında boşalsın yeniden: Öyle ki bütün bu yıllar benzeridir birbirilerinin,en büyükte de en küçükte de, öyle ki her büyük yılda biz kendimizin aynıyuz, en büyükte de, en küçükte de.”<sup>467</sup>

<sup>464</sup> Küçükkalp, A.g.e., ss.43-45

<sup>465</sup> Friedrich, Nietzsche,Zerdüşt..., ss.129-130

<sup>466</sup> Aynı eser, s.176

<sup>467</sup> Aynı eser, s.178

Nietzsche'ye göre, eğer herhangi bir şey farklı bir biçimde gerçekleşmiş olsaydı, her şeyin farklı biçimde gerçekleşmiş olması gerekirdi, eğer herhangi bir şey tekrar gerçekleşseydi, her şeyin tekrar gerçekleşmesi gerekirdi. Nietzsche'nin Zerdüşt'ün üçüncü bölümünde anlamaya çalıştığı şey, sonunda dünyada önemsiz ve iğrenç olan her şeyi, önemsiz ve iğrenç olmayan şeyler uğruna tekrar başından geçirmeyi istemesidir. Ebedi tekrerrür dünyaya ilişkin bir teori değil, benliğe ilişkin bir görüştür. Bu bağlamda, Nietzsche, kişinin ebedi tekrerrür konusunda umutsuz bir duruma düşmesini değil, buna neşeyle karşılık verebilmesini beklemektedir.<sup>468</sup> Bir şekilde farklı olmayı istemek,her açıdan farklı olmayı istemek anlamına gelir; bu da gerçekte imkansız olan bir şeyi istemek, başka birisi olmayı istemek demektir. Kişinin farklı biri olmayı istemesi,aynı zamanda tüm dünyanın farklı olmasını istemesi anlamına gelir. Çünkü her şey karşılıklı bir etkileşimindedir. Nietzsche, ebedi tekrerrürde bu hayatın,bu dünyanın mümkün olan tek dünya olduğunu keşfeder. Bir hayat ancak bütünüyle kabul edilmesi koşuluyla haklı çıkarılabilir.<sup>469</sup>

Kişinin ebedi dönüşte onayladığı şey, kendini alt etme olarak yaşamdır, öyle ki ezeli ve ebedi olarak kendini yaratan ve kendini yok eden bir güç olarak yaşam ve yüüp gitme, ölümlü, değişim ve yok oluş olarak yaşamın yasası; Nietzsche'nin de belirttiği gibi bu karşılıklı ve savaşa evet demeyi de içerir. İçinde bulunduğumuz çağın sorunu, yaratıcılığın nihilizm deneyimini tarafından yavaşlaştırılmış olmasıdır. Nietzsche, tarih ve uygarlığın hakikatının, türü korumanın her şeyden önce gelmesi, bireyinse hiçbir önemi olmaması olduğunu ileri sürer. Bu hakikate gülebildiğimizdeyse, der, kahkahalarımız, bilgelikle bir ittifak kuracak ve böylelikle 'şen bilim' doğacaktır.<sup>470</sup> Bu bağlamda, gerçekliği olduğu halıyla neşeli bir şekilde onaylamaya çaba harcamalı ve yaşama karşı, mutlak ve koşulsuz ahlâki yargının iyi ve kötüsünün ötesinde bir tutuma ulaşmalıyız. Nietzsche'ye göre, harekete geçirci kuvvet tümünden güç istemi olarak anlaşılmalıdır; güç tam da bu noktada istemin nereye gittiği ve ne olduğunu tanımlar. Nietzsche,yaşayan her canlının yapabileceği her şeyi kendini korumak için değil, daha fazla olmak için yaptığını savunur. Güç

---

<sup>468</sup> Nehemas, A.g.e.,Ss.204-212

<sup>469</sup> Aynı eser, ss.212-222

<sup>470</sup> Pearson, A.g.e., ss.77-81

istemi, yaşıyan her şeyin beslemek, büyütme ve geliştirmek zorunda olduğu, arzuyu ifade eder. Yaşamın yasası kendini koruma değil, kendini alt etmedir.<sup>471</sup>

Kendini alt etmenin yolu da öncelikle hayata evet demekten ve *amor fati*'den geçmektedir. *Amor fati* üst insanın tabiatına işaret etmektedir. Üst insan dünyanın kaderini hakiki bir şekilde onaylayan ve taşın maksimal güç hissini kabulünü deneyimleyen bir varlıktır. Nietzsche'de *amor fati* zorunluluğun bir sevgisi ve insanın büyüklüğünün bir işareti olarak sunulmaktadır. *Amor fati*, Nietzsche'nin varoluşun yazgısal karakterine yönelik vurgusu nedeniyle yaşam sevgisi olarak tanımlanmaktadır. Eylemler karakterin ifadesidirler. Başka bir deyişle, eylemler benliğin öyküsel tarihini oluşturur. Bu bağlamda, *amor fati*, güç hissimizin maksimal olabildiğini sunar. *Amor fati* güç hissindeki artış olarak tanımlanan mutluluk kavramıallaştırması bağlamında, kaderin bütününe yönelik bir sevgidir. *Amor fati*, yaşamın evetlenmesi anlamına gelmektedir. Yaşama evet demek bir anlamda, yaşamın trajik olduğunun kabul edilmesi demektir. Bu da yaşamın nihai ve ahlâki amaçlardan yoksun olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Hayata evet demek varlık çemberinin sonsuz dönüşünü kavramak ve istemek demektir.<sup>472</sup>

Görüldüğü gibi, güç istemi, ebedi dönüş ve *amor fati* nosyonları birbirleriyle karşılıklı etkileşimindedir ve bu nosyonlar bir bütünü, yani Nietzsche'nin üst insan öğretisinin ayrılmaz parçalarıdır. Üst insana giden yolun haritasını oluşturan bu kavramlar, insanı bu yolculuk sırasında ulaşması gereken hedefe ulaştırmakla sorumludur. Nietzsche'nin öngördüğü gibi, insanların nihilizm çağının geldiğini görmesi, nihilizmin kaynağı olan ahlâk ve değerlerden kopup, onları alt etmesi gerektiğini anlayabilmesi ve kendinde bunu gerçekleştirecek gücü bulabilmesi için bu nosyonların etkileşimli bir bütünlük içinde değerlendirilmesi ve işlenmesi gerekir. Ancak bu sayede insan kendisinin alt edilmesi gereken bir varlık olduğunu ve kendini alt etmeden nihilizm tarafından değerden düşürülen değerleri yeniden değerleyemeyeceğini anlar.

Kendini alt etme, nihilizmin alt edilmesinin, yani değerlerin yeniden değerleyecek olan üst insana ulaşılmasının bir ön koşuludur. Değerleri yeniden değerleyecek olan üst insan nosyonu, iyinin ve kötünün ötesinde, yani ahlâkın ötesinde gerçeklik kazanabilir. Nietzsche, üstinsandan ahlâkı kendisinin altında hisseden insan olarak söz eder. Üstinsan, hakikat ve

<sup>471</sup> Aynı eser, ss.69-76

<sup>472</sup> Küçükkalp, A.g.e., ss.42-43

inanç olmaksızın yaşamayı bildiğinden sağlıklı bir insanın prototipidir. Üst insan kendine, tutkularına, güçlerine ve zayıflıklarına hakim olan insandır. O varlığın tabiatını hissettiğinde iğrenir, bu nedenle insandır ama pek insanca değildir.<sup>473</sup> Nietzsche, üstinsana ve insanın neden alt edilmesi ve aşılması gereken bir varlık olduğuna ilişkin düşüncelerini Zerdüşt'ün ön konuşmalarında aktarmaktadır. Ona göre insan, hayvanla üst insan arasında gerilmiş bir iptir: Tehlikeli bir geçiş tehlikeli bir yolculuk, tehlikeli bir geri bakış, tehlikeli bir ürpertiş ve duraklayış. İnsanda büyük olan onun bir amaç değil, bir köprü, bir karşıya geçiş, bir batış olmasıdır.<sup>474</sup> Nietzsche, insanın neden aşılması gereken bir şey olduğunu şu cümlelerle açıklar:

*“Gerçek şu ki: İnsan kirlili bir nehirdir. Kirlili bir nehri kirlenmeden içine alabilmek için bir deniz olmak gerekir. Görüyorsunuz, insandan daha üstün olmayı öğretiliyorum size. Üstinsan işte bu deniz; sizin büyük aşağılanmanız içinde yok olabilir insan.”<sup>475</sup>*

Batmakta olan insan kendisinden daha üstün ve daha soylu bir şeyin üzerine, ötesine geçmekte olduğundan kendisini kutsayacaktır. Zerdüşt, istemi geçmiş saplantısından kurtaracak bir öğretiyi arayıyındadır. Yaşamın anlamı, yaşadığımız ve yaşayacağımız halyle yaşamın kendisi dışında hiçbir yerde bulunmaz. Ebedi dönüş öğretisi, bize yaşamın trajik özelliğinden kurtulmayı değil, yaşamı onaylamayı öğretir. Yapmakta olduğumuz her şey ve bunları yapma biçimimiz kim olduğumuzla ilgilidir. Kişi, ebedi tekerürtlü onaylarken, sonsuzluğun onu olumsuzlamadığı aksine onu tamamladığı, zamanın kesintisiz ve devinen hareketini benimsemektedir.<sup>476</sup> Nietzsche, anlatmaya çalıştığı şeyi şöyle özetlemektedir: “En çok endişe duyanlar soruyorlar bugün. İnsan nasıl korunacak? Zerdüşt ise ilk ve tek kişi olarak soruyor: İnsan nasıl aşılacak? Ey kardeşlerim, insanoglunda sevebileceğim benim, onun bir karşıya geçiş ve batış olmasıdır... Aşın ey kardeşlerim, küçük erdemleri, küçük kurnazlıkları, kılı kırk yaran özennmeyi, karnecalar misali kaynaşmayı, sefilce rahat düşkünlüğünü, en büyük çoğunluğun saadetini... İnsan daha iyi ve daha kötü olmalıdır, en kötü, üstinsanın en iyisi için elzemdir. Yükseklerle çıkmak istiyorsanız Kendi bacaklarınızı

<sup>473</sup> Aynı eser, ss.40-42

<sup>474</sup> Nietzsche, Zerdüşt..., ss.22-23

<sup>475</sup> Friedrich Nietzsche, Aforizmalar, Çev: Ali Akdeniz, Babil Y., İstanbul-2003, s.40

<sup>476</sup> Pearson, A.g.e., ss.140-137



kullanınız. Gülmeyi öğrenin, kendinize gerektigince gülmeyi. Kendinizden öte gülmeyi öğreniniz. Güzel gülmeyi de unutmayınız ha!’<sup>477</sup>

Asla bir üstinsan varolmamıştır der, Zerdüşti, çünkü insan daha nasıl batılacağımlı öğrenmek zorundadır. Batığımızda büyük hor görme anını yaşarız; yani şu anki mutluluklarımızın, aklımızın, merhametimizin, adalet ve erdemimizin bizim için iğrençleşmeye, tiksindirici olmaya başladığı an. Zerdüşti, ebedi tekerür öğretisi aracılığıyla kişinin nasıl batılacağını öğrenebileceğini gösterir. Öncelikle, daha önce de belirtildiği gibi, insanın bir amaç değil bir köprü olduğunu öğrenmemiz gerekir.<sup>478</sup> Nietzsche, üstinsanla, kendine güvenen tam bir kişiliğin, mümkün olan en mükemmel, en uygun gerçekleşmesini kastetmektedir. Ona göre halkın çoğunluğu, yalnızca bölük pörçük ve eksik, tamamlanmamış insan örnekleridir. Üstinsan kusuraşuz bir biçimde samimidir: O olduğu gibi görünür, göründüğü gibi olur. Üstinsan tamamen doğaldır, hayati özerk ve kendiliğindedir. O doğru olanı başkası tarafından kendisine dikte edilen bir emir yüzünden değil, kendiliğinden yapar. Üstinsanı karakterize eden şey, kendi isteklerine boyun eğmeye göz yummada merhametli olmak değil, kendini kontrol etmede şiddetli olmaktır.<sup>479</sup> Nietzsche üstinsanın ortaya çıkışını ancak tüm bu anlatılan öğretilerin aşama aşama gelişmesine bağlar ve işte o noktada müjdeyi şöyle verir:

‘‘İnsan burrada her an aşmaktadır. Üstinsan kavramı en büyük gerçek olmuştur burrada, şimdiye dek insanda büyük bilinen ne varsa, hepsi de sonsuz uçurumlar boyu geride kalmıştır.’’<sup>480</sup>

Üstinsanın şahsında karakterize olan kendini alt etmeye yönelik bu arzunun karşıtı ise, son insanın yaşama yönelik tavırını belirleyen kendini koruma arzusudur. Son insan mutluluğu keşfetmiş olan ve kendini korumaktan hoşnut olan bir insanlığı ifade eder: Bundan böyle riske atılmaya ve denemelere girmeye inanmaz, artık gerçekten hiçbir şeye inanmaz. Tutku ve bağlanımdan yoksundur. Bu tip insanlığın tutumu da, her bakış açısı eşit derecede kabul edilebildiğinden, artık hiçbir beğeni ayrımı ve değer yargısının bulunmadığı

<sup>477</sup> Nietzsche, *Zerdüşti...*, ss.228-236

<sup>478</sup> Pearson, A.g.e., ss.137-138

<sup>479</sup> Abraham, Wolf, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Çev: Sabahattin Çevikbaş -H. Subhi Erden, Babil Y., İstanbul-2003, ss.112-124

<sup>480</sup> Friedrich, Nietzsche, *Ecce Homo*, Çev: Emel Tan, Seren Y., Ankara-1993, s.99

boş bir görelliğin tutumu olacaktır. Olsa olsa, ne iyi ne kötü, ne zengin ne yoksul, ne hükmeden ne itaat eden olmaktır. Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır. Nietzsche, üstinsan nosyonuyla soylu bir insan eylemliliğini yeniden kurmaya çalışır. Son insan maddi teselli peşindeyken, üstinsan yaşamını büyük eylemler uğruna harcamaya hazırdır. Üstinsan isteyerek iyimin ve kötünün ötesinde durmak anlamına gelir. Üstinsan bir ideal değildir, üstün veya üstte de değildir. “Ben geleceğin insanını haklı çıkaran ve geçmişteki insanlığı kurtaran kişiyi severim, çünkü şimdiki insanlıkla batmak ister o.” der Zerdüş.<sup>481</sup>

Üstinsan soyut ve aşkın bir şey olmaktan öte insani mükemmelliği cisimleşiren bir kavramdır. Üstinsanın ideal olma özelliği, gerçeklikle barışık olmasına rağmen, aynı zamanda ona teslim olmama ve onu aşmaya yönelik bir vurguyu içeriyor olmasından kaynaklanır. Son insanın biricik amacı ise, hoşnutluğu maksimize etmek ve acıyı minimize etmektir. Bu amaç kendini eşit haklar şeması içinde ortaya koyar. Son insan sürü vizyonunun gerçekleşmesidir. Üstinsanın gerçekliğe teslim olmamak anlamında bir ideal sunuyor olmasına karşın, son insan arzularını takip etmek ve acı çekmekten kurtulmak anlamında konformisttir. Nietzsche'ye göre artık kendinden nefret edemeyeceği için son insan en bayığı insandır. O herkesin kendisiyle eşit olmasını ister. Eşitlik ideali insanın ayrılaşmasına, Nietzsche'nin ifadesiyle bir sürü haline gelmesine yol açacağı için mesafe *pathos*'unun ortadan kalkmasını içerir. Mesafe *pathos*'u, bir anlamda halihazırdaki halimizi alt etmemize ve onun ötesine geçmemizin gerekliliğine, olduğumuzu hal ile kendimizi alt ettiğimiz hal arasındaki mesafeyi algılamamızı sağlayarak işaret eder.<sup>482</sup>

Nietzsche, Avrupa nihilizminin dört önemli döneminden söz etmiş, kendi çağının da üçüncü dönemi oluşturduğunu söylemiştir. Kendi çağının üç büyük duygu – hor görme, acıma ve yıkıma - çağı, karamsarlığın yayıldığı, nihilizmin kapıda beklediği çağ olduğunu söylemiştir. Bu çağı felaket döneminin izleyeceğini – nihilizmin kapıdan içeri gireceği çağ -; sonra yerler gümbür gümbür [savaşlarla] sarsıldıktan sonra, bu nihilizmin aşılacağı, akla hayale gelmeyen bir kendine gelme çağının, yeni sorularla geleceğini de söylemiştir. Bugünkü dünya bu felaket döneminde görülmektedir.<sup>483</sup> Bu bağlamda, Nietzsche, felaket

<sup>481</sup> Pearson, A.g.e., ss.138-140

<sup>482</sup> Küçükalp, A.g.e., ss.37-40

<sup>483</sup> Kuçuradi, A.g.e., ss.161-162

dönemine son verecek olan üstlinsanın ve onun değerlerinin kendi çağında varolmadığını ve daha sonraki dönemlerde gelmesi gerektiğini belirtmektedir:

‘‘Bir gün bu çürüyen, kendi kendinden kuşkuyla çagımızdan daha güçlü bir çağda gelmeli o büyük sevgi ve nefret adamı, kurtarıcı insan, zorlayıcı gücü, onu her türlü sapmadan, sapmaların ötesine geçmekten alkoyan kişi, bir başına oluşu, onu sanki hakikatten kaçtığı sanılarak yanlış anlaşulan yaratıcı ruh. Yalnız hakikate dalışı, gömülüşi, hakikatin içine işleyişi, o yenden gün ışığına kavuşunca, bu hakikatin kuruluşunu yerine getirirken: Bugüne dek egemen olmuş idealin sürüklendiği yoldan kurtaracaktır bizi. Bizi yalnızca egemen idealden değil, ondan çıkarak nihilizmden kurtaran bu geleceğin insanı... gelmeli artık bir gün.’’<sup>484</sup>

Bu kısmın başında belirttiğimiz ve kısım boyunca yapmaya çalıştığımız analizden de anlaşılacağı gibi Nietzsche, son insan nosyonuyla günümüzün insanını, onun değerleri ve inançlarıyla da, günümüzün değerlerini ve inançlarını resmetmektedir. Gerçekte şunu söyleyebiliriz ki, bugün Nietzsche'nin öngördüğü felaket dönemini yaşamaktayız. İçinde bulunduğumuz toplumsal, kültürel ve insani koşullar bu durumun en önemli göstergeleridir. Bu çalışma boyunca değinmeye çalıştığımız günümüz toplumsal, kültürel ve insani yapısını tanımlama ve adlandırma çalışmaları, her ne kadar halî hazırdaki durumunuza kısmi olarak farklı açılardan yaklaşmış, farklı yönleri analiz etmeye girişmiş veya bu duruma ilişkin farklı isimlendirmelere – gösterişçi toplum, dyygu ötesi toplum, anomik toplum, öteki yönelimli toplum - girişmiş olsalar da aslında hepsinin işaret ettiği insan tipi ve toplum yapısı Nietzsche'nin tanımladığı felaket döneminin basat tipi olan son insan ve onun oluşturduğu toplumsal ve kültürel değerlerle örtüşmektedir. Hatta daha da ileri giderek şunu diyebiliriz ki, tüm bu tanımlama ve analizler, Nietzsche'nin kuramının farklı veçhelerini resmetmekte ve günümüze uyarlamaktadır.

Bu noktada şu soru akla gelmektedir: Peki bu insan tipi, toplum ve kültür yapısı nasıl asılacaktır? Açıkçası buraya kadar ele aldığımız hiçbir çalışmada bu yönde somut bir öneride bulunmamaktadır. Bu bağlamda ve içinde bulunduğumuz koşullarda, her ne kadar bu durumun çözümünün sosyolojik olacağına inanılsa da, sosyolojik ve/veya kültürel bir

---

<sup>484</sup>Friedrich, Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, Çev: Hüseyin Koralman, Nil Y., Ankara-1990, ss.110-

çözüm ön görülmemektedir. Elbette ki bireysel bağlamda bir takım önerilerde bulunulabilir, ancak bunlarda kesin ve radikal bir çözüm oluşummayacaktır. Bu çerçevede Nietzsche'nin son insanı aşma ve onu alt etme yönünde önerdiği, buraya kadar anlattığımız öğreti ve yol haritası bu durumun çözümünde belki bir umut veya bir fikir verebilmesi açısından yararlı görülmektedir. Gerçekten Nietzsche'nin öngördüğü gibi bu felaket dönemini aktif nihilizm vasıtasıyla aşılıp iyileşme yoluna girecek miyiz, yoksa bir umutsuzluk içinde yuvarlanmaya devam mı edeceğiz, bunu zaman gösterecek.

Nietzsche, Üstinsana, yani değerleri yeniden değerleyecek o kurtarıcıya ulaşmak için önce nihilizmi deneyimlememiz gerektiğini, mevcut değerlerden koparak onları yıktıktan ve ebedi dönüşü kavrayıp hayata evet dedikten sonra,yani bu iyileşme dönemini aştıktan sonra o yaratıcı insana ulaşacağımız zamanın geleceğini belirtmektedir. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi yolunda, Nietzsche bize aktif nihilizmi önermektedir. Değerleri yeniden değerlendirirken, bu değerlerin tamamen yok sayılması ve bu değerlerden insan zihninin ve yaşamının tamamen arındırılması ile başlanılması gerekmektedir. Aktif nihilizm, kişinin yapıp ettikleriyle koptuğu moralin değer yargılarını kırmak, yok etmek istemesidir.Aktif nihilizm, bir ara durumdur, bir iyileşme dönemidir. Bu basamakları başarıyla geçen özgür insan,artık kendi yaratıcılığı ile moralin değerlerinin karşısında yeni değerler koyabilen bir yetkinlik derecesine erişmiş ve artık yeni bir döneme girmiştir. Moralın tüm değerlerini geride bırakan insan burada artık çocuklaşmış, zihnini tamamen boşaltıp, safılaşmıştır. Nietzsche'nin iyinin ve kötünün ötesi nielenmesi ile betimlemek istediği şey, moralin ve sürünün değerlerinin insanı ve onun değerini yansıtmadığı, bu değerlerin yadsınarak insanın gerçek değerinin ortaya konabileceğini, kendi değerlerini yaratan üstinsanı işaret etmeye yöneliktir.<sup>485</sup>

İyinin ve kötünün ötesinde olmak iyi ve kötü nitelikler arasında kurulan ilişkilerin şimdiye kadar nasıl düşünüldüklerini görmek, bunların aslında nasıl ilişkili olduklarını kavramak ve bu ilişki ile bu ilişkinin içerdiği her şeyi yeniden değerlendirmek demektir. İyinin ve kötünün ötesinde olmak, geleneksel ahlaki değerleri ne olursa olsun, kişinin özelliklerinin ve niteliklerinin tümünün, denetim altındaki tutarlı bir bütüne dönüşürecek biçimde birleştirmek demektir. Nietzsche'ye göre, en güçlü insanlar, yani yaratıcılar,

---

<sup>485</sup>Metin, Erbil, "İyinin Ve Kötünün Ötesinde Nietzsche", Kaygı Felsefe Dergisi, Sayı:1, Bahar-2002,Ss.33-36

ideallerini başka insanların ideallerine karşı sürdürüp başka insanları kendi imgelerinde yeniden yaratıkları ölçüde kötü olmak zorundadır.<sup>486</sup> Güçlü ruh, insani bir edimin ve icraatın nedenini aradığı takdirde bunu her zaman şahsiyetlerin güç isteminde bulacaktır. Nietzsche, ahlâki nihilizm karşısına, yaratıcı ferdî istemin, kendisi için belirlediği araçları konumlandırır. Güçlü kişilik, zayıf kişiliğin iyisini ve kötüsünü belirleyen, kudreti kabul etmez. Yasa ve amaçlarını kendisi belirlemek isteyen güçlü kişilik, zayıf olan tarafından, kötü ve günahkâr olarak tanımlanır. Güçlü kişilik geleneksel düzenleri ihlal ettiği için öfke uyandırır. O yaşam amacını yaratıcı benliğin gelişmesinde arar. Yaratıcı insana ulaşma noktasında insanın güç uygulaması kaçınılmazdır.<sup>487</sup>

Nietzsche'nin durduğu yol ayrımında girecek yolu seçmek çok önemlidir, çünkü seçilecek yolun bizi götüreceği yer beklentimizden çok farklı olabilir. Pasif nihilizmde nihilizmin üstesinden gelmekten ziyade, reaktif güçlerin pasif bir şekilde yavaş yavaş solması söz konusudur. Pasif nihilizm, ruhun gücünün geri çekilmesi anlamında nihilizmdir. Bu anlamıyla nihilizm, değerlerin yokluğunun kötümser bir yaklaşımla benimsenmesidir. Heidegger'e göre, değerlerin değersizleşmesinden kaynaklanan kötümserlik,nihilizmin ilkel biçimine denk gelir. Bu ilkel biçimin ötesinde yer alan tanımlanmış nihilizm ise, yeni değerler için bir karşı hareket anlamına gelir. Tamamlanmış nihilizm, Nietzsche'nin ruhun güçlenmesinin bir işareti olarak kavradığı aktif nihilizmdir.Aktif nihilizm içindeki kişi artık inamadığı moralin değer yargılarını kırıp yok etmek ister. Bu yok etme isteğinin sebebi ise, ahlâkın ve nihilizmin ötesinde değerlerin yeniden değerlendirildiği ve insanın aktif güçlerini bütünüyle hayata hakim kıldığı yeni bir yol bulma gerekliliğidir. Aktif nihilizm kavramalaştırması Nietzsche'nin de bir anlamda nihilizmin aşılmasına, yani değersizleşen değerlerin yerine yeni değerlerin yaratılmasının gerekliliğine işaret eder.<sup>488</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılabilirceği gibi bu çalışmanın amacı, çağdaş bir toplumsal, siyasal ve kültürel gözlemden yola çıkarak hali hazırda içinde bulunduğumuz yapılardan ve insani değerlerin bu şekilde değersizleşmesinden duyduğumuz rahatsızlığı göstermektir. Bu gözlemi ortaya koymaya çalışırken bir çok postmodernist düşünürün

---

<sup>486</sup> Nehemas, A.g.e., ss.271-320

<sup>487</sup> Rudolf, Steiner, *Nietzsche Özgürlük Savaşısı*, Çev: Sevinç Çekli, Omega Y., İstanbul-2004, ss.73-83

<sup>488</sup> Küçükkalp, A.g.e., ss.22-23

yaptığı gibi bu olguları son yirmi otuz yılda ortaya çıkmış unsurlar olarak görmek yanlışlığına düşmemeye gayret edilmiştir. Ayrıca yaşadığımız dönüşümlerin nedenlerini on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yaşanan dönüşümlerle ilişkilendirirken, bu duruma çözüm olabileceğini umut ettiğimiz yollar da aynı yerde aramıştır.

Elbette, Nietzsche'nin önerdiği üstinsan öğretisinin ve onunla ilişkili nosyonların bazı gelişikleri olabilir. Bazı düşünürler, Zerdüş'tün asla bir üstinsan varolmamıştır, sözünün ebedi tekerür bağlamında düşünüldüğünde, asla bir üstinsan varolamayacağı anlamına geldiğini ve Zerdüş'tün bunu itiraf etmesi gerektiğini savunmaktadır. Kim bilir belki de Nietzsche'nin ebedi tekerür öğretisiyle anlatmaya çalıştığı belki de budur. Her şey aynı şekilde ebediyen dönecekse insanlar geleneksel değerleri yıkip onların yerine yenilerini nasıl koyacaktır? Bu nokta tıpkı İslamiyet'teki kader inancı gibi, bir soru işareti olarak kalmaktadır. Bazı düşünürler de evrensel olarak hiçbir şeyin bağlayıcılığının kalmadığı bir nihilizm çağında bir filozof olarak Nietzsche'nin hangi yetkiyle bir yasa koyucu olarak konuşup, insanları yeni değerler yaratmaya yönlendirdiğini sormaktadır. Nietzsche'nin buna cevabı, herkes ve hiç kimse için yazma öğretisiyle yazdıklarını belirsiz bir geleceğe yönlendirmekte olduğudur. Nietzsche'nin yazdıklarında en çok tartışılanlardan biri de; her şeyin bir yorum olduğu sözüdür. Eğer her şey bir yorumdan ibaretse kaçınılmaz olarak bu sözüün kendisi ve Nietzsche'nin söylediği her şey de bir yorum olmak durumundadır.

Ancak tüm bunlara karşın şunu söyleyebiliriz ki bazı gelişikli gibi görünen yanlarına rağmen Nietzsche'nin öğretisi geleceğe dönük bir umut olma özelliğini barındırmaktadır. İçinde bulunduğumuz durumun doğru bir şekilde kavranması çözüme ulaşma adına önemli bir adımdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde çalışmanın asıl hedeflerinden birinin de çözüme yönelik ilk adımın atılmasına katkıda bulunmak olduğu söylenebilir. Bugün, kamusal alan buraya kadar anlatılan toplum, kültür ve insan tiplerini net bir şekilde yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Mestrovic'in duyuğu öteci tipi, Riesman'ın öteki yönelimli tipi, Durkheim'in anomik tipi ve Veblen'in gösterişçi tipi, yani 'son insan', günümüz kamusalının önemli aktörleri konumundadır. Bugün kamusal alanda hakimiyet kazanan yeni toplumsal hareketleri bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar başlangıçta ortaya çıkış amaçları ve gündeme getirdikleri talepler farklı bir perspektifte değerlendirilebilirse de, bugün bu hareketlerin geldiği nokta kamusal alanın gösterişçi tüketimine neden olmaktadır.

Çalışmanın son bölümü olan bir sonraki bölümde buraya kadar anlatılan teorik bağlam yeni toplumsal hareketler çerçevesinde pratik bir analize tabi tutulmaya çalışılacaktır.

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER;KAMUSAL ALANIN GÖSTERİŞÇİ SAHIPLERİ**

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlayan kitle iletişim araçları yirminci yüzyılda yaygınlaşarak toplumsal, kültürel, siyasal ilişkilerimizi ve iletişim anlayışlarımızı dönüştürmüştür. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren birtikerek gelen etkiler sonucu yaygınlaşan, özellikle yirminci yüzyılın ortalarına doğru televizyonun ortaya çıkmasıyla büyük bir yaygınlık ve etkinlik kazanan kitle iletişim araçları, çağımızın bir iletişim çağı olarak kutsanmasına neden olmuştur. Bu dönemde bir çok düşünür, kitle iletişim araçları ve iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişimin, dünyayı daha küçük bir yer haline getireceğini ve insanları birbirine yaklaştıracığını savunmuştur. Basının kitleselleşmesi, radyonun yaygınlaşması ve televizyonun icadıyla birlikte insanların artık dünyaya üzerinde yaşadıkları yabancı kalmayacakları, uzaklarda yaşayan insanlara, toplumlara ve kültürlere daha yakın olacakları, bu şekilde evrensel bir diyalogun gelişeceği ümit edilmiştir.

Oysa, bugün kitle iletişim araçlarının ve iletişim olgusunun geldiği konum gözlemediğinde bu beklentilerin gerçekleşmediği görülmektedir. İnsanları birbirine yaklaştırması ve insanlar arası iletişimi artırması beklenen kitle iletişim araçları, bu beklentilerin aksine iletişim olgusunda ve iletişim anlayışımızda köklü dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşümler çerçevesinde, kitle iletişim araçları ve hızla gelişen iletişim teknolojileri insanları toplumsal alandan yalıtılarak kurgusal bir gerçekliğin içine çekmektedir. Özellikle televizyonun gerçekleştirdiği etkiler bugün iletişimin ortadan kalkmasına neden olmaktadır. İnsanları tüketim, hazcılık, gösterişçilik, egoizm, narsisizm, hedonizm ve kabul görme yönünde kıskırtan televizyon, toplumsal iletişimi son derece olumsuz bir şekilde etkilemektedir.

Günümüzde insanların, gelişmiş iletişim teknolojilerine rağmen, neden iletişim kurmaktan, diğer insanlarla diyaloga girmekten kaçındığı, televizyon ve bilgisayar sayesinde son derece dışa açık bir ilgiyle donanmış gibi görünürken, nasıl olup da yakın çevresine karşı bu kadar tepkisiz kaldığı en çok tartışılan konular haline gelmiştir. Bu soruların cevabını ararken ele alınması gereken asıl unsur, insanların neden iletişime girmeye yanaşmadıkları değil, iletişimin neden ve nasıl dönüşüm geçirdiğidir. Bu bağlamda çalışma boyunca anlatılmaya çalışıldığı gibi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan



ve yirminci yüzyılda daha da radikal bir hal alan dönüşümler göz önünde bulundurulmalıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan, kitleselleşme, tüketimcilik, narsisizm ve kültürel çöküş yirminci yüzyılda gelişen iletişim teknolojilerinin, özellikle de televizyonun etkileriyle birleşerek toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda bir çözülmeye neden olmuştur.

Tüketim toplumunun gösteri toplumuyla bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan **gösterişçi tüketim toplumu** buraya kadar anlatılan durumun en radikal halidir. Bu yapı içinde her türlü değer ve kurum anlam değiştirenken, gösteri ve tüketim olguları da bu değişimden kurtulamamıştır. Bugün insanlar yalnızca ihtiyaçlarını gidermek için tüketmedikleri gibi, sadece malları ve hizmetleri de tüketmemektedir. Günümüzde tüketim,mallar ve hizmetlerden değerler ve kurumlara sirayet etmiş durumdadır. Bugün insanlar kabul görmek ve varoluşlarını ispat etmek için gösterişçi tüketim toplumunun araçlarını sınırsızca kullanmakta, görünmek uğruna bugüne kadar özenle saklayıp koruduğu değerleri ve kurumları tüketmektedir. Mottosu, “Görünüyorum, o halde varım” olan, gösterişçi tüketim toplumunda, toplumsal ve kültürel yapılarda yoğun çözülmeye yaşanmaktadır.

Bu bağlamda on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan izleyici insan tipi, bugün bir dönüşüm geçirerek gösterişçi insan tipine dönüşmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkan sessiz kitleler hiçbir şekilde kendini ifade şansı bulamadıkları için, günümüzde kendi varoluşlarını ispat etmenin yolunu görünmekte bulunmaktadır. Bu durumda gösteri toplumunun ve özellikle televizyonun önemli bir payı bulunmaktadır. Uzun zaman televizyonun kendisine sunduğu gösteriyi izleyen kitleler, daha sonra gösterinin bir parçası olmaya karar vermiş ve görünmek uğruna özel hayatını teşhir etmeye başlamıştır. Zamanımızda bu durum son derece radikal bir hal almış, bir çok toplumsal kurumun ve değer bu şekilde tüketilmesine yol açmıştır. İnsanlar uzun çağlar boyunca en yakın çevrelerinden bile sakladıkları mahrem sırlarını, bugün görünmek uğruna milyonların gözleri önünde sergilemektedir.

Bu anlamda bir sektör haline gelen özel yaşam gözetleyiciliği ve teşhirçiliği, bugün yaşam dünyamızı ve iletişim anlayışımızı tahrip etmektedir. Yakın çevresindekilere kendilerini yalıtılan insanlar, paradoksal bir şekilde hiç tanımadıkları, görmedikleri, bilmedikleri insanların önünde özel hayatlarını sergilemektedir. Özel yaşam endüstrisi

televizyonda düzenlediği gösterime yarışmaları vasıtasıyla bir yandan özel yaşamları kamusalılaştırırken, diğer yandan kamusalın içeriğini boşaltarak, kamusal alanı özel olanın gösterildiği yer, yani gösterimin zemini konumuna indirgemektedir. Bu yarışmalar sayesinde bir anlığına yanıp sönen yıldızların doğuşuna ve batışına tanık olmaktadır. Bu durum toplumsal psikolojiyi de tahrip etmekte, kısa süreli şöhretler ve özel hayatın teşhirinin yarattığı tabirhatlar, toplumsal yapıyı kaotik bir hale getirmektedir. Günümüzün toplumsal ve kültürel yapısı, Bey'in de belirttiği gibi, eğlenceyi hayatımızın merkezine yerleştirerek varolmanın koşulu olarak görünmeyi zorunlu kılmaktadır.<sup>489</sup> Bugün bir anlamda gündelik yaşamın magazinleştirilmesine tanık olmaktadır. Televizyon programları hiçbir özelliği bulunmayan, sıradan insanları ve onların hayatını ekrana taşıyarak, hem gündelik hayatı magazinleştirmekte hem özel hayatları gösteriselleştirmekte hem de kamusal alanın gösterişçi bir şekilde tüketimine neden olmaktadır.

Bugün kamusal alanın içinde bulunduğu krizi bu çerçevede açıklamak mümkün ve gerekli görünmektedir. Kamusal alanın Antik dönemden bu yana süre gelen yapısının içine girdiği krizin nedeni, kamusal alanı bir görümme, kabul görme ve varolma alanı olarak gören farklı kimliklerin bu alanın yapısında meydana getirdikleri dönüşümdür. İnsanların kamusal alanda özel talep ve kimlikleriyle görünmeye başlaması, kamusal alanı çözülmeye uğratmış, dahası kamusalın özelleşmesine neden olmuştur. Kozanoğlu'nun da dediği gibi, günümüzün kültürü bir tür kimlik açgözlülüğü tarafından biçimlendirilmektedir: "Batıcılık, Batılılık, yerellik, doğululuk, keskin laiklik, vurgulu dindarlık, muhafazakarlık, milliyetçilik, şiddet, savaş çılgınlıkları, barış dilekleri... Tüm bunlar rahatlıkla bir araya gelebilmiştir." İçinde bulunduğumuz kültür bir yandan bizi benzeştirirken, öte yandan bizi birbirimizden farklılaştırmakta, yani benzeştirmekte ancak birleştirememektedir.<sup>490</sup>

Kahraman'a göre, bugün röntgencilerin yerini teşhirciler almıştır. İstemesek de, kaçınırsak da insanlar özel hayatlarını bize açmakta diretmektedir. Bu durum bir yandan özel hayatın özelliğini olumsuz şekilde etkilerken, öte yandan toplumu iletişimsiz bir iletişimin içine sokmaktadır.<sup>491</sup> Kent yaşamı içinde göz göze dahi gelmekten kaçındığımız insanların özel hayatlarının bu kadar içinde olmak iletişimi daha da imkansız kılmaktadır.

---

<sup>489</sup> Hakim, Bey, T.A.Z., Çev: Rahmi Ögütü, Stüdyo İmge, İstanbul-2002, s.34

<sup>490</sup> Can, Kozanoğlu, Pop Çağı Ateşi, İletişim Y., İstanbul-1995, ss.127-131

<sup>491</sup> Hasan Büleni, Kahraman, Kitle Kültürü Kitlelerin Afyonu, Agora Y., İstanbul-2003, ss.244-247

Gösterişçi tüketim toplumunun yarattığı etkilerle çözülmeye uğrayan toplumsal yaşamımız diğer insanlarla iletişime girmemizi hem anlamsız hem de imkansız hale getirmektedir. Görünmek isteyen insan için çevresindeki insanlar birer izleyiciden öte bir şey olmadığundan onlarla iletişime girmek de pek anlamlı olmamaktadır.

Bu ortamda yaşayan toplumsal,kültürel ve siyasal sorunları gündeme taşımak da problemli hale gelmektedir. Çünkü kitlelerin nelerden haberdar olacağı, hangi haberlerin kitlelere aktarılacağı, dünya imajının hangi kelimelerle çizileceği kitle iletişim araçlarını ellerinde tutanlar tarafından belirlenmektedir. Bir anlamda gösterişçi tüketim toplumunun araçlarını kullanmayan ve bu toplumun kurallarına uymayanların hiçbir şekilde görünmesi ve herhangi bir şeyi gündeme getirmesi imkansız görünmektedir. Bu bağlamda yeni toplumsal hareketler,günümüzde pek çok önemli konuyu görünür kılmaya çalışmaktadır. Yeni toplumsal hareketler, çevre problemleri, savaşların yarattığı tahribatlar, silahlanmanın olumsuz etkileri, açlık, yoksulluk ve insan hakları gibi bir çok önemli konuyu gündeme getirmeye çalışırken, onları görünür kılmak adına gösteri toplumunun araçlarından faydalanmaktadır. Bu sayede bu problemleri görünür kılsalar da, medya mesajının anlık etkisi nedeniyle etkileri sınırlı kalan yeni toplumsal hareketler,yine de gösteri toplumunun tüketimci yapısı içinde önemli işlevler yerine getirmektedir. Ancak şu da belirtilmelidir ki, yeni toplumsa hareketlerin bazı çeşitleri - cinsiyet ve kimlik hareketleri gibi - kamusal alana taşıdıkları özel kimlik ve taleplerle, kamusal alanın çözülmesine neden olmaktadır.

Bu çerçevede, yeni toplumsal hareketler gösterişçi tüketim toplumu içinde onun araçlarını kullanarak görünür hale gelmelerine rağmen diğer unsurlardan ayrı tutulmaktadır. Elbette yeni toplumsal hareketlerin kendi içlerinde pek çok önemli problemleri bulunmaktadır. Ancak bu hareketlerin asıl problemleri,onların yapılarını ve eylem tarzlarını etkileyen gösterişçi tüketim toplumunun yarattığı toplumsal, kültürel ve siyasal zemindir. Bu zeminde bir takım önemli konuları görünür kılmaya çalışan yeni toplumsal hareketler, elbette ki çalışmanın ikinci bölümünde çizilmeye çalışılan yozlaşmanın içinde yer almamaktadır. Ancak bu hareketler, içinde bulunduğumuz bu durumda, yapmak istediklerini gerçekleştirebilmek için bu yapının kurallarına uymak zorunda kalmakta, fakat yine bu sebepten dolayı etkileri sınırlı olmaktadır. Pek çok kez şahit olduğumuz gibi, bir çok protesto hareketi bir dönem medyanın da etkisiyle kamuoyunun gündemine oturmakta, fakat bu etkinlik çok uzun sürmemektedir. Bu anlamda yeni toplumsal hareketler, buraya

kadar çizilmiş olunan gösterişçi tüketim toplumunda siyaset yapmanın ve kamusal iletişimde bulunmanın zorluğunu göstermek adına son derece önemli örneklerdir.

### **I.TELEVİZYONDA KAMUSAL TARTIŞMA: ‘DÜŞÜNCE KAMPİ’ VE GÖSTERİŞÇİ TÜKETİM**

Kamuyu yaratmak, günümüzde televizyonun en önemli işlevlerinden biri haline gelmiştir. Özel televizyonların olmadığı dönemlerde, devlet tekelindeki televizyonlar, iktidarlar tarafından topluma bir yön vermek amacıyla, kullanılmış, televizyon yurtaş kimliğinin oluşumunda etkin bir rol almıştır. Orwell’in ‘‘Bin Dokuz Yüz Seksen Dört’’te anlatıldığı tele ekran gibi, televizyon da haber veren, ancak bu haberleri hakim ideolojinin perspektifinden aktaran bir araç konumunda olmuştur. Özel televizyonların ortaya çıkması, toplumsal iktidar ve çıkar odaklarının çoğullaşması ile televizyonun bu işlevi ortadan kalkmamış sadece şekil değiştirmiştir. Özel televizyonlar devlet televizyonlarının bıraktığı yerden kamuyu oluşturma işine devam etmiştir.

Bu bağlamda, televizyonlarda gerçekleştirilen kamusal tartışmalar önemli bir işleve sahip bulunmaktadır. Tartışma programları olarak nitelenen bu programlar, önceleri toplumu eğlendiren konularda farklı görüşleri gündeme getirerek, bir kamusal tartışma zemini sunma amacı gütmekteyken, bugün geldiğimiz noktada toplumsal gündemi kendileri belirleyerek, toplumun gündeme getirdikleri konularla ilgilenmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Özel televizyonlar zaman zaman bağlı buldukları iktidar odağı açısından önem taşıyan konuları gündeme getirirken, bazen de toplumsal gündemi değiştirmek amacıyla yapay gündemler yaratarak, bu kamusal tartışmaların kurgusallığını gözler önüne sermektedir. Elbette iyi niyetle ve ustaca gerçekleştirilmeye çalışılan programlarda bulunmakta, ancak televizyonun sahip olduğu özellikler ve yapı kamusal tartışma yapmayı ve böyle bir tartışmanın gerçekleştirilebileceği zemini oluşummayı oldukça zorlaştırmaktadır.

Bugün içinde bulunduğumuz gösterişçi tüketim toplumunda televizyonun yüklendiği misyon göz önünde bulundurulduğunda böyle bir kamusal tartışma ortamını televizyon vasıtasıyla oluşturmak bir kat daha zorlaşmaktadır. Bugün televizyon özel hayatların gözlenmesinin ve teşhirin bir aracısına dönüşmeye başlamıştır. Her geçen gün sayıları hızla artan özel hayatı temel alan programlar, bugün öyle bir noktaya varmıştır ki, bu

durum gösterişi tüketimin yarattığı tahribatı görmek açısından son derece önemli hale gelmiştir. Toplumsal yapı içinde hiçbir zeminde kendini ifade şansı bulamayan kitleler, televizyonlarda özel hayatlarını yarı kurgu yarı gerçek ortaya dökerek, kendini göstermenin ve bu yolla varoluşunu ispatlanmanın yollarını aramaktadır. Bu durum bir yandan toplumsal hafızamızda ve toplumsal kurumlarımızda tamiri imkansız tahribatlara neden olurken, diğer yandan bir kaos ortamı yaratan gösterişin diğer yapılara da sırayet ederek onları da tüketmesine neden olmaktadır. İşin tuhaf tarafı özel hayatlarını ekranlar aracılığıyla dünyaya açan insanların, yıllarca büyük bir özenle sakladıkları bu mahrem yaşantıların, bu şekilde görünme uğruna tüketilmesinden rahatsızlık duymak bir yana, bu durumdan büyük bir zevk almalarıdır.

Bu noktada, bizi asıl ilgilendiren konu ise, bu durumun siyasal alana yansımalarıdır. Kamusal tartışma mekanı olma iddiasındaki televizyon programları, günümüzün toplumsal dünyasında yaşanan bu kaotik durumun dışında kalamamaktadır. Neredeyse haftanın her günü toplumsal gündemle ilgili veya ilgisiz bir çok konunun tartışıldığı programlar, her geçen gün biraz daha bu gösteriye dahil olmaktadır. Devlet televizyonu döneminde sunucular tarafından sunulan bu programlar, bugün şovmenlerce sunulmaktadır. Ayrıca artık bu programların bir konu hakkında farklı görüşleri gündeme getirerek, bir diyalog sağlamak gibi bir iddiası da bulunmamaktadır. Günümüzün tartışma programları daha çok farklı görüşlerin yarıştığı ya da çarpıştırıldığı bir durumu yansıtmaktadır. Bunun en önemli kanıtı farklı kesimlerden katılacak kişiler belirlenirken, katılımcıların radikalizminin onların programa katılma oranını arttırmakta olmasıdır. Öyle ki, bazı kişiler kadrolu konuk misali, tüm programlara katılmaktadır. Şovmenler ise, şovu daha görsel kılmak için bu katılımcıları birbirinin üzerine kışkırtıma görevi üstlenmektedir.

Bu bağlamda, son dönemde düzenlenen ve ‘‘Gelin-Kaynana’’ programlarını andıran bir politik tartışma programı bu yaşanan durumun zirvesi olmuştur. ‘‘Düşünce Kampı’’ isimli bu tartışma programı, yukarıda anlatıldığı gibi değişik kesimlerden radikal kişileri bir otelede toplayarak onları yarıştırmayı amaçlayan bir programdır. Programda gün boyu değişik konular tartışılmakta, katılımcılar kendi perspektiflerinden bu konulara açıklık getirmeye çalışılmaktadır. Ayrıca seyirciler ‘‘kısa mesaj’’ göndererek veya akşamları telefonla canlı bağlantı yaparak programa katılmakta ve yukarıda değindiğimiz muadillerinde olduğu gibi programı renklendirmektedir. Seyircilerin bir diğer işleviyse tüm

bu tarz programlarda olduğu gibi, tarafları oldukları adaya oy göndererek yarışma ortamını tamamlanmaktadır. Her ne kadar tüm katılımcılar ve yapımcılar başlangıçta, bu programı ‘‘Gelin-Kaynana’’ programlarına tepki olarak yaptıklarını dile getirselser de, son tahlilde ‘‘Düşünce Kampı’’da bir farkla, bu programlarla aynı işleve bürünmekten kurtulamamıştır. Diğerleri bireylerin özel hayatlarını gösterişçi şekilde tüketirken, o kamusal alanı gösterişçi bir şekilde tüketmiştir.

‘‘Düşünce Kampı’’nın bir diğer işlevi de, günümüzde iletişimsel bir kamu alanını ortaya çıkarmanın zorluğunu göstermesidir. Programda ilk günlerde yaşanan ateşli tartışmalar, ilerleyen günlerde katılımcıların gündelik yaşantılarının ve tavla turnuvalarının gerisinde kalmıştır. Gündelik yaşantıları sergilenen katılımcılar, gündüzleri bir yandan görüşmelerini düzeltilmiş, diğer yandan bir yarışmaya hazırlanır gibi rakibini alt edecek argümanlar toplamaya çalışmıştır. Bu da göstermektedir ki, programda başarılı olmanın ve çok oy almanın yolu, sadece iyi konuşup rakibini alt etmekten değil, aynı zamanda iyi görünmekten geçmektedir. Katılımcılar bu uğurda iç bir fedakarlıktan çekinmemiştir.

Gerek katılımcılar, gerek telefonla katılanlar arasında geçen diyaloglar, gerekse ‘‘Kısa mesaj’’ ile ekrana yansıyan sözler görülmeye değer bir şov ortaya koymuştur: ‘‘Mehter takımını tutanlardan, bilgisayarına komünist virtüs gelenlere, türkücülüğe merak salanlardan, AB düşmanlarının ıslah olması için dua edenlere, kırk yıllık kaşlarını iyi görünmek uğruna aldırnanlardan, başbakanı eleştirenleri yumurta ile tehdit edenlere kadar’’ bir çok şey programın bir şova dönüşmesine yetmiştir. Programın sonu ise savcılıhta bitmiştir. Bu çerçevede, ‘‘Düşünce Kampı’’ çalışmamamızda anlatmaya çalıştığımız iletişimsel kamunun gösterişçi tüketimi ile bire bir örtüşmektedir. Habermas’ın ideal konuşma durumu olarak tanımladığı olgu, bugün ne yazık ki kurumsal şovlardan başka hiçbir yerde ortaya çıkmamaktadır. Gerçekten düzeyli tartışmalar ise, gecenin ilerleyen bir saatinde nadiren ekrana gelmekte ve ne yazık ki izleyicilerce tesadüfen görülmektedir. Bu durum kamusal alanın geleceği açısından gerçekten üzücü bir durumdur.

Bugün bir çok şey medya tarafından tüketime konu edilmekte, tabii bunun sonucunda bir çok alanda yaşanan tahribatlar görülmektedir. Bir yandan Nietzsche’nin ‘‘Tanrı öldü’’ sözünün üstüne, yeni tanrıların gösterişçi doğuşuna ve batısına tanık olurken, diğer yanda ideolojilerin ve kitlesel hareketlerin öldüğüne dair görüşlerin üstüne, yeni toplumsal hareketlerin gösterişçi doğuşu ve batısına tanık olumaktadır. Elbette bu durum

bahsettiğimiz alanların ve diğer bir çok alanın gösterişçi tüketimi pahasına gerçekleşmektedir. Bugün yaşadıklarımız, aslında Andy Warhol'un tanımlamaya çalıştıklarıyla birebir örtüşmektedir. Herkes ve her şey on beş dakikalığına ünlü olmaktadır, ancak bu on beş dakikalığına yaşanan şöhretin yarattığı tahribat bir ömür giderilememektedir. Eskiden kendi özel alanımızda hatta içimizde sakladığımız bir çok şey, bugün kamusal alanda milyonlarca insanın önünde yaşanmaktadır. Hayatımızın böylesine röntgenlenmesinin sonucu, giderek gerçekliğini yitirmiş ve bir oyuna dönüşmüş hayatlara sahip olmamız şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumun farkına vararak kendi üzerimize geliştireceğimiz dönüşümsel bir çaba belki de bize bir çıkış yolu sunabilir.

Toplumsal hareketler ve ekonomik, kültürel ve siyasal yapılarda ortaya çıkan gelişmeler arasında güçlü bir etkileşim vardır. Zaman zaman toplumsal hareketler gerçekleştirdikleri eylemler ve uyguladıkları politikalarla bu yapılara yönelik önemli etkilerde bulunmuş, zaman zaman da bu yapılarda yaşanan dönüşümlerden etkilenmekten kurtulamamıştır. Bu bağlamda yaşadığımız süreçte ortaya çıkan kitleselleşme, aynılaşma, tüketim ve gösteriş gibi olgular bir yandan toplumsal hareketler üzerinde önemli etkilerde bulunurken, diğer yandan toplumsal hareketler geçirdikleri dönüşümler sonucu gerçekleştirdikleri eylemlerle, yaşamakta olduğumuz bu süreci derinleştirmiştir.

Çalışmada buraya kadar nedenleri, sonuçları, tarihsel arka planları ve gelişimleri ile bugün yaşamakta olduğumuz problemlere neden olduklarına inandığımız dönüşümler anlatılmıştır. Bu çerçevede, üçüncü bölümde toplumsal hareketler ve yaşadıkları değişim süreci analiz edilecektir. Özellikle çalışmanın temel hipotezi olan kamusal alanın gösterişçi tüketimi bağlamında ele alacağımız “yeni toplumsal hareketler”, ilk iki bölümde çizmeye çalıştığımız çerçeveyi tamamlar niteliktedir. Yeni toplumsal hareketler, bu yapı içinde kamusal iletişimde bulunmanın zorluğunu göstermek açısından son derece önemlidir

## **II.TOPLUMSAL HAREKETLER:KAVRAMLAR VE KURAMLAR**

Toplumsal hareket, kolektif bir edimcinin bir toplumun değerlerini, kültürel eğilimlerini ele geçirmek için gösterdiği bir çabadır. Toplumsal bir hareket, aynı zamanda hem toplumsal bir çatışma hem de kültürel bir tasarıdır. Bu yönlenlerin hareketi için de,yönetilenlerinki için de geçerlidir. Toplumsal hareketler, her zaman hem kültürel değerlerin gerçekleşmesini hem de toplumsal bir rakip karşısında zafer kazanılmasını

amaçlamaktadır. Talebe dayalı bir mücadele kendiliğinden bir toplumsal hareket değildir. Bu tür bir mücadelenin toplumsal bir harekete dönüşebilmesi için, sanayi toplumunun değerleri adına konuşması ve bizzat kendi rakiplerine karşı o değerlerin savunuculuğuna soyunması gerekmektedir. A. Touraine'e göre, tüm toplumsal hareketler, içten içe parçalanmış durumdadır, çünkü hiçbirini aynı anda ve aynı biçimde aklılılaştırma ve öznellemeye hizmet edememektedir. Ona göre öznenin savunulması, öznelleştirme toplumsal hareketlerle uyumludur, çünkü herhangi bir toplumun kültürel yönelimleri, o toplumun üzerinde değildir ve toplumsal çatışmaların kendilerine verdiği toplumsal biçimden, yönetici sınıfın çıkarlarıyla top yekün özdeşleşmeden, en aşırı özerkliğe kadar giden biçimden ayrılamamaktadır.<sup>492</sup>

Klasik sosyolojiye göre, toplumsal hareketler yapısal gerginliğe, ekonomik krize ve modernleşmeye tepki olarak ortaya çıkan olgulardır. Modernleşme, bitünlüşme ve gelişme süreci tamamlandığında, hareketler toplumsal hayatta artık yeri olmayacak geçici çabalar bitünlüdür. Hareketlerin aktörleri de sisteme entegre olmamış, marjinal ve irrasyonel tiplerdir.<sup>493</sup> Toplumsal hareketlerin analizinde klasik sosyoloji iki aşırı uçta dolanmaktadır: Kolektif hareketi ya yapısal bir krizin sonucu, ya da ortak inançların bir ifadesi olarak açıklamaktadır. İlk yaklaşım, kolektif davranışın içindeki çatışma boyutunu göz ardı edip, onu marjinal bir konuma indirgerken, ikincisi belirli bir toplumsal durumdan kolektif harekete geçişi açıklayamamaktadır.

Önemli kolektif hareket teorisyenlerinden Smelser, kolektif davranış, modernleşme sürecinin doğurduğu yapısal değişimlere tepki olarak ortaya çıkan irrasyonel ve geçici hareket olarak değerlendirmektedir. Bu tip bir analiz ilk önce toplumsal hareketleri marjinal olarak nitelermekte; fakir ve köksüz insanların da bu hareketin tabanını oluşturduklarını ileri sürmektedir. İkinci olarak toplumsal hareketleri, modernleşme sürecinin meyvelerinden herkes faydalandığında zayıflayacak, geçici bir olgu olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla klasik toplumsal hareketler sosyolojisi, değişimin gerçek dinamizminin

---

<sup>492</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, ss.262-271

<sup>493</sup> Kenan, Çayır, ‘‘Yeni Sosyal Hareketler’’, Sumuş, Der:Kenan Çayır, Kaknüs Y., İstanbul-1999, ss.7-9



toplumda değil, tarihte olduğunu savunmakta, toplumsal hareketleri devran eden yapısal değişimlerin bir yansıması olarak görmektedir.<sup>494</sup>

Bununla beraber, bireyler rahatsızlık duydukları şeylere karşı direnir ya da bunları çeşitli yollarla protesto eder, örgütlerdeki rollerinden uzaklaşır, hoşlanmadıkları kuralları görmezden gelir, eleştirir ve yakıır. Bireylerin kanun koyuculara ya da gazetelere mektup yazması durumunda olduğu gibi, sessiz direnişler daha kamusal hale gelebilir. Başka protestocular mitinglerde konuşur, bazıları da bombalı mektup gönderir. Protestocular genellikle gruplar halinde örgütlenir ve bu grupların tümü toplumsal hareketleri meydana getirir. Toplumsal hareketler kurumsal yolların dışındaki yollarla toplumun bazı yönlerini değiştirme amacı güden, sıradan insanların oluşturduğu örgütlü gruplarca yürütülen, bilinçli, ortak ve görece devamlılık gösteren çabalaradır.<sup>495</sup> Toplumsal hareketler savunmacılıklarına ve sınırlıklarına karşın, toplumsal dönüşümün ve yeni bir bakış açısının önemli unsurlarıdır. Ayrıca yer aldıkları alan da toplumsal hareketleri önemli kılmaktadır. Toplumsal hareketler kurumların var olmadığı, hizmet sunmadığı, halkın çıkarlarının çiğnendiği ve bu çıkarlarla gelişikleri alanlarda mücadele etmektedir. Bir toplumsal harekete neden olan ve onu destekleyen koşullar ortadan kalktığında, hareket de kaybolmaktadır. Hareket hedeflerini gerçekleştirdiğinde ya da bu hedefler önemsiz duruma geldiğinde çekiciliğini yitirmektedir.<sup>496</sup>

Bir toplum hareketine katılanlar, bir toplu eylemin içinde yer alarak hoş görülmeyecek olana bir son vermek istemekte, ama inanışlarla eylem arasında hiçbir zaman ortadan kalkmayacak bir mesafenin korunmasını, tükennen bilmez bir karşı çıkış ve umut kaynağının sürmesini de savunmaktadırlar. Her toplum hareketinin iki yönü bulunmaktadır: Biri düşüklüsel, öteki ideolojik. Toplumsal hareket, düşüklüsel yönünde eyleyen öznenin haklarıyla özdeşleşmekte; ideolojik yönünde de toplumsal bir muhalife karşı savaşına odaklanmaktadır.<sup>497</sup> Kurulu düzeni değiştirerek, kendileri veya dünya için daha iyi bir

---

<sup>494</sup> Kenan, Çayır, *Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri:Yeni Sosyal Hareketler*, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, ss.13-14

<sup>495</sup> James M., Jasper, *Ahlâki Protesto Sanatı*, Çev: Senem Öner, Ayrıntı Y., İstanbul-2002, ss.26-29

<sup>496</sup> Andre Gunder, Frank- Marta, Fuentes, ‘‘*Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez*’’, Çev: Ahmet Gürrata - Tanıl Bora, *Birikim Dergisi*, Sayı:16, Ağustos-1990, ss.36-37

<sup>497</sup> Touraine, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz*, ss.131-136

düzen arayışı içindeki hareketlerin atak, saldırı konumunda olanları çok az bulunmaktadır. Pek çok toplumsal hareket saldırılar karşısında,yeni kazanımlara destek vermektedir. Geçmişte ve günümüzde farklılıkları olan toplumsal hareketlerin eğer herhangi bir ortak karakteristikleri varsa, bu bireysel güdülemede bir adalet duygusunu, bir ahlâki gücü, toplumsal iktidarın gelişmesi içinde toplumsal seferberlikler yaratma gücünü paylaşmalarıdır. Toplumsal hareketler, bu noktadan sonra, paylaşıtları ahlâki adaletsizlik duygusuna karşı mensuplarını saldırıya/savunmaya dönük olarak seferber etmekte ve aynı zamanda güçlerini katılımcılarının toplumsal seferberliği ile doğurarak, kullanmaktadır.<sup>498</sup>

Batı Avrupalı düşünürler toplumsal hareket ve protestonun geçirdiği aşamaları şöyle belirlemektedir: Orta çağdan on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar köylüler ya dini hareketler düzenlenmiş ya da geleneksel haklarını kısıtlayan girişimler gibi onlara açıkça yöneltilen tehditlere ve seçkin sınıfın düzenlemelerine tepki göstermiştir. Modern çağın başında kentler ortaya çıkmaya başlayınca kent sakinleri haksızlık yapan kişilere karşı doğrudan harekete geçmeye başlamıştır. Fransız Devrimini sırasında boykot, toplu dilekçe ve şehir ayaklanmaları gibi, daha genel amaçlı başka protesto biçimleri ortaya çıkmıştır. Önce burjuvalar, sonra da endüstrileşme ile ortaya çıkan işçi sınıfınca benimsenen bu taktikler, J. Jasper tarafından ‘yurttaşlık hareketleri’ olarak tanımlanmaktadır. Bu tür hareketler endüstri işçileri, kadınlar ve daha sonra ırk azınlıkları da dahil olmak üzere bütün dışlanmış grupların üyelerinin tümünün katılımını gerektirmektedir. Bu hareketlerin yanı sıra, içinde yaşadıkları toplumun siyasi ekonomik ve eğitim düzeyine uyum sağlamış bireylerin oluşturduğu ‘yurttaşlık sonrası hareketler’ ortaya çıkmıştır. Bu hareketler o dönemde yoksulluğa ve ahlâksızlığa karşı yürütülen hareketler iken, son otuz yıl içinde,çevrenin korunmasına, silahsızlanma, barış, alternatif sağlık, hayyat tarzının korunması, hayvan hakları gibi endüstrileşme sonrası amaçlar peşinde koşmaya başlamıştır.<sup>499</sup>

A. Giddens, dört adet toplumsal hareket tipi öngörmektedir. Bunlardan işçi hareketleri, çıkış noktaları ve eylem alanları, kapitalist girişimciliğin yayılımla sınırlı olan mücadeloci birliklerdir. Kaynaklarını modern devletin gözetim işlemleri alanında bulan ifâde özütüğü yanlısı demokratik hareketler, analitik olarak ve tarihsel açıdan, işçi hareketlerinden ayrı tutulmaktadır. Bunlar genelde siyasi katılım haklarıyla ilgili oldukları kadar bazı ulussçu

---

<sup>498</sup>Frank- Fuentes, A.g.m., ss.31-32

<sup>499</sup> Jasper, A.g.e., ss.30-34

hareket biçimlerini de içermektedir. Bu iki hareket eskidir ve yerleşiklik kazanmıştır. Diğer toplumsal hareket türleri görece yenidir. Bunlardan barış hareketleri, mücadele alanı olarak askeri ve polis gücünü de içerecek biçimde şiddet araçlarının denetim arenaasını seçmiştir. Ekolojik hareketlerin savaşım alanıysa – bu kategoriye karşı-kültür hareketleri de eklenebilir- yaratılmış çevredir. Bu hareketlerin kökeni on dokuzuncu yüzyılda bulunmaktadır. Toplumsal hareketler olası geleceklelerin gerçekleştirilmesi için gerekli araçları sağlamaktadır, ancak daha güvenli ve insanlı bir dünyaya kavuşmak için gereken değişikliklerin biricik temeli değildir.<sup>500</sup>

Toplumsal hareketlerin yapısına ilişkin geliştirilen birkaç yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilkinde, toplumsal hareketler, “kalabalık miti” çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu teorisyenlere göre bir kalabalığa dönüşmeleri, bu kişilerin tek başınayken hissedebileceklerinden, düşünebileceklerinden ve hareket edeceklerinden çok farklı şekilde hareket etmelerine neden olan bir zihne sahi olmalarına yol açmaktadır. Kitle toplumu kuramcılar, kitle protestosunun, insanların araç, grup ya da kurumlarla bağlarının olmaması sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>501</sup>

Diğer bir yaklaşım olan rasyonalist yaklaşım ise, bireylerin kolektif bir harekete katılmadan önce, bunun getireceği muhtemel kâr ve zararını hesaplamaya çalıştığını savunmaktadır. Buna göre, rasyonalite hesap yapmak demektir. Bu çerçevede toplumsal bağlamlar seçimleri etkilememekte, her toplumda insanlar refahı azaltmama güdüsüne göre hareket etmektedir. Kültürel ve kurumsal bağlamlar önemlidir, çünkü bazı bağlamlar, kaynak dağılımını ve manevra alanını belirleyen bir dizi yasal sınırlandırmaya fırsat sunmaktadır. Ampirik kanıtlar göz önüne alındığında rasyonalistler, çoğunlukla insanların ve örgütlerin kazanç ve kaynakları azaltmama güdüsüne değil, belli bir kazanç ve kaynak miktarıyla tatmin olabilmeyi amaçladıklarını kabul etmiştir. Rasyonalistlerin kollarından biri olan oyun kuramı strateji ekleşimini her şeyin üstünde tutmaktadır. Oyun kuramı, temel metaforu olan oyun aracılığıyla, sonucun açık uçlu olduğunu varsaymaktadır. Her oyuncunun kafasında öbür oyuncunun ne yapacağı konusunda beklentisi bulunmaktadır.<sup>502</sup>

<sup>500</sup> Giddens, *Modernliğin...*, ss.153-157

<sup>501</sup> Jasper, A.g.e., ss.52-56

<sup>502</sup> Aynı eser, ss.56-65

Toplumsal hareketlere yönelik bir diğer kuram ise, kaynak mobilizasyonu kuramıdır. Kaynak mobilizasyonu kuramlarının asıl katkıları, protestonun siyasetin olağan bir parçası olduğunu, protestocuların mantıklı hedeflere ulaşmaya çalışan normal insanlar olduklarını, neyi başarabileceklerinin belirlenmesinde ellerindeki ekonomik kaynakların yardım ettiğini göstermektir. Mobilizasyon kuramcıları bir bakıma sadece bireylerin değil, grupların ve örgütlerin de getiri/maliyet hesabı yaptıklarını kabul ederek, modellerine örgütleri ve kimi zaman da siyasi ve tarihi bağlamı dahil eden rasyonalistlerdir. Bu kuramcılardan bazıları, siyasi ve devleti, dolayısıyla stratejiyi daha çok vurgulayan bir kuram geliştirmiştir. Bu kuramcıların başta geleni, maddi kaynakların önemini kabul eden, ama aynı zamanda mobilizasyon faaliyetlerini, şehirleşme, endüstrileşme, ulus devletin doğuşu ve ulusal piyasanın gelişmesi bağlamına yerleşiren Tilly'dir. Tilly, devletin ve şirketlerin büyümesiyle kolektif hareketin de nasıl büyüdüğünü ve aktifliğini göstermeye çalışmıştır.<sup>503</sup>

J. Jasper'a göre, toplumsal hareketlerin dört boyutu vardır. Siyasi süreç kuramcıları kaynaklar ve stratejiler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Strateji genellikle, toplumsal dünyayı dönüştürme çabasını içerir. Stratejiye özerklik vermek, kesin kaynak tanımını korumakla birlikte, kaynakları daha kapsamlı şekilde değerlendirmemizi sağlamaktadır. Güç kaynaklarına dayanmaktadır. Kaynaklar, kişilerin kendilerini beklenmeyen saldırılara karşı korumalarına yardım etmek ve stratejilerin daha çeşitli ve sürekli biçimde uygulanmasını sağlamaktadır. Diğer bir boyut olan kültür ise, dünyayı anlama çabasıdır. Kültür her şeyi örtük olandan açık olana taşımaktadır. Kültür kamusal olarak cisimleşmekte, ama aynı zamanda bireylerin zihinlerine yerleşerek, burada biyografi alanı ile kesişmektedir. Ayrıca kaynakları kullanmayı ve strateji seçimleri yapmayı zihinlerimize yerleşen bir çeşit miras bize öğretmektedir. Her bireyin kafasının içinde hem kültür hem de biyografi bulunmaktadır: Bir bireyin diğer bireylerle paylaştığı örtük ve açık zihinsel unsurlar kültürel, paylaşılmadıklarıysa biyografiktir. Biyografi boyutu bir bireyin mizaca bağlı deneyimlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>504</sup> Toplumsal hareketlerin yapı taşları olan bu dört boyut onların bünyesinde karşılıklı etkileşim halinde bulunmaktadır.

---

<sup>503</sup> Aynı eser, ss.65-80

<sup>504</sup> Aynı eser, ss. 85-105

Toplumsal hareketlerin örgütleyicileri, üye toplamak için yoğunlaşmış sembelleri kullanmaktadır. Zengin yoğunlaşmış bir semge kendine üye çekmektedir. Sembeler birden çok ise, insanların ilgisiz kalmasına neden olmaktadır. Sembeler birden çok yere göndermede bulunmakta, çünkü kültürel anlamların farklı düzeylerini ya da tek bir düzeydeki farklı anlamları çağrıştırmaktadır. Sembelerin rolünün, bir kitlede yeni çağrışımlar uyandıran bağlamsal, ya da kitlenin dünyasını yaratmasına yardım eden kurucu bir özelliğe sahip olduğu düşünülebilir. <sup>505</sup> Sembeler toplumsal eylemi örgütleyen gruplarca kurgulanarak bireyle sunulmaktadır. Birey kendisine sunulan bir çok farklı simgeden uygun gördüğü ya da gördüklerini seçerek, o gruba yönelik bir aidiyet geliştirmekte ve toplumsal harekete katılmaktadır. Sembeler grup aidiyeti ve grup kimliği üzerindeki etkileri ile toplumsal harekete yeni üyeler kazandırmaktadır.

Kolektif ayinler katılımcılara temel ahlaki davranışlarını hatırlatmakta, güçlü duyguları ateşlemekte ve grup içindeki dayanışmayı bir bizzat duygusuyla pekiştirmektedir. Ritüeller ise, bir grubun inançlarını özel zamanlarda ve mekanlarda simgesel olarak cisimleştirmektedir. Ritüel, hareketin önemli ve özel olduğu konusunda katılımcıların beklentilerini artıran bir dikkat yoğunlaştırma işlevi üstlenmektedir. Ritüel günlük hayatın dışında bir tarih, yer ve faaliyet belirlemekte, pek çok şekillerde, toplumsal hareketleri canlı ve sağlıklı kılmakta ve duygusal bir düzenin içinde, hareketin kültürel süreçlerinin bir çoğunu bir araya toplamaktadır. Ritüel eylemlerde uyanan duygularda ve etkinliğin düzenlenmesinde yaratıcılığa da izin vermektedir. Toplumsal hareketlerin içinde üretilen duygular, ilk aşamada kişiyi üye olmaya iten duygulara ters konumda bulunmaktadır. Harekete katılmakla ortaya çıkan duygular sadece geliştirilmemiş, aynı zamanda yaratılmış ve bir bireyin harekete katılmadan önce geliştiremeyeceği duygulardır. <sup>506</sup>

Bir toplumsal hareket, kendisi aracılığıyla kültürel yönelimlerin, tarihsellik alanının bir toplumsal örgütlenme biçimine dönüştürüldüğü çatışma davranışıdır. Bugün hiçbir toplumsal hareket, çatışmaların tümünü ve toplumsal değişim güçlerini, bir ulusal toplum içinde tanımlanamamaktadır. Sonuçta mücadele alanı, toplumsal hareketlerin hakkıkatıyla ilişkili olarak gittikçe özerkleşmekte ve kolektif davranış gittikçe toplumsal anti-hareketler denilen olguya doğru bir yönelim göstermektedir. Touraine'e göre, bir toplumsal hareket,

---

<sup>505</sup> Aynı eser, ss.244-248

<sup>506</sup> Aynı eser, ss.276-283

tarihselliğın biçimi, kültürel yatırım, bilgi ve ahlak modelleri üzerindeki hakimiyeti ya da bağımlılığın ile tanımlanan bir toplumsal sınıfın, bu kültürel modellere yönelmiş çatışmacı hareketidir.<sup>507</sup>

Tehlikelerine rağmen, modern protesto hem katılımcılara hem de topluma yaralı olabilmektedir. Bireylere ahlaki sezilerini incelemek ve dile getirmek veya ilkeler üzerinde değişiklikler yapmak için bir fırsat sunmaktadır. Kolektif ve kamusal kişi bir duruş benimseyebilmekte, kendi kimliğini tanımlayabilmekte, haksızlığa karşı gelebilmektedir. Protestonun sonuçları, mevcut sorunlar hakkında kullanışlı bilgiyi ya da bazı şeyleri daha iyi yapabileme tekniklerini de içermektedir. Protestocuların amaçlarından biri de tartışma yapmalarıdır; tartışma önemlidir, çünkü bakış açılarının ve değerlerin tartışılmasının ve sınımmasının önünü açmaktadır.<sup>508</sup> J. Jasper'in saydığı tüm bu faydalarına rağmen toplumsal hareketler günümüzde çok önemli dönüşümler yaşamaktadır. Bir sonraki kısımda ele alacağımız yeni toplumsal hareketler ve günümüzün anonim ve kaotik ortamında onlarında radikalleşerek ortaya çıkardıkları değişik hareketler, toplumsal hareketlerin bu fayda ve anlamlarının içeriksizleşmesine neden olmaktadır. Yukarıda sayılan işlevlerle kamusal alana çıkan toplumsal hareketler, bugün onu anlamsızca ve umarsızca tüketen gruplarla doldurmuştur.

### **III.YENİ TOPLUMSAL HAREKETLER:KAMUSAL ALANIN GÖSTERİŞÇİ AKTÖRLERİ**

Son on yılda toplumsal hareketleri inceleyenler kültürün önemini yeniden keşfetmiş, dikkatlerini yeniden fikirlerin ve ideolojilerin siyasi eylemdeki rolüne yönelmiş, kültür fikrini, duragan, bilişsel ağ sistemlerinin ötesine taşınmış ve eylem tarzlarının sınırlarının içine immiştir. Bin dokuz yüz yetmişlerde çoğu kuramcı, ekonomik üretim hakkındaki bilginin artan önemine dayanan ve fiziksel malzemenin endüstriyel yollarla işlenmesi şeklinde üretim faaliyetlerinin yerini, simgelerle, bilgiye ve insan ilişkilerine belli bir amaca göre yön verilmesinin aldığı, endüstri-sonrası bir toplumun ortaya çıktığını fark etmiştir. Bu yeni toplumsal hareketler, ekonomi pastasından alınacak paylara değil de,kültürel anlamlar ve boş zaman etkinliklerinin niteliği, özerklik ve demokrasi uğruna

---

<sup>507</sup> Alain, Touraine, “‘Toplumdan Toplumsal Harekete’”, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, ss.47-51

<sup>508</sup> Jasper, Age., ss.513-516

verilen mücadeleleri gündeme taşımıştır. Öğrenci hareketleri, feminizm, ekoloji ve banış hareketleri bu bağlamda değerlendirilmektedir.<sup>509</sup>

Son yıllarda ortaya çıkan kolektif hareket tipleri yaş, cinsiyet farklılıkları, sağlık, doğayla ilişki ve insan neslinin devamı gibi daha önce gündeme gelmemiş toplumsal gelişkilerden kaynaklanmakta ve sosyolojik analizde önem kazanmaktadır. Hareketler sosyal yapılarıdır. Bir krizin sonucundan ve inançların ifadesinden ziyade, kolektif hareket örgütsel bir yapıyla inşa edilmektedir. Toplumsal hareketler, eylem sistemleridir; bu tarz bir toplumsal olgunun görünür gevşek yapısına rağmen, hareketin bütünlüğü ve devamlılığı, bireylerin ve grupların entegrasyonu ve karşılıklı bağlılılığı olmadan sağlanamamaktadır. A. Melucci, bir toplumsal hareketi dayanışmaya dayalı, bir çatışma taşıyan, yer aldığı sistemin sınırlarını zorlayan bir kolektif hareket biçimi olarak tanımlamaktadır.<sup>510</sup> Yeni toplumsal hareketlerin politize ettikleri konular ne özel ne de kamusaldır. Yeni toplumsal hareketlerin ilgi sahasına giren temalar, toprak, hareket alanı yahut beden, sağlık ve cinsel kimlik gibi hayat alanı ile ilgili konular; komşuluk, şehir ve fiziksel çevre, kültürel, etnik ve ulusal miras, kimlik ve genelde insanlığın devamı gibi konuları içermektedir.<sup>511</sup>

Toplumsal sınıfların parçalanmasıyla birlikte büyük ölçüde iki kutuplu sınıfsal bir toplumsal yapı üzerine inşa edilmiş bulunan ve başlıca bileşenleri partiler meclisler sendikalar olan modern politikanın krizi baş göstermiştir. Bunun sonucunda kurumsal ve yerel düzeydeki iktidar mücadelelerinin ya da tekil konular üzerinde yoğunlaşan mücadelelerin nitelendiği mikro politika olarak adlandırılan yeni politika tarzları ortaya çıkmıştır. Nükleer silahlanma karşıtı hareketler, feminist talepleri ve ekolojiji sorunsallaştıran hareketler, bu yeni politika alanlarının açılışında baş rolü oynamıştır.<sup>512</sup>

Yeni toplumsal hareketler, emeğin sömürülmesine indirgenilemeyecek, çok katlı iktidar ve

---

<sup>509</sup> Jasper, A.g.e., ss.118-123

<sup>510</sup> Alberto, Melucci, ‘‘Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması’’, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, ss.81-87

<sup>511</sup> Claus, Offe, ‘‘Yeni Sosyal Hareketler:Kurumsal Politikanın Sınırların Zorlanması’’, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, ss.53-66

<sup>512</sup> Mehmet, Küçük, ‘‘Entellektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern’’, Modernite Versus Postmodernite İçinde, ss.60-62

baskı kurma kaynaklarına dikkat çeken, daha demokratik politik mücadele ve katılım biçimlerinin oluşturulmasına çağrıda bulunarak, işçi hareketlerinin önceliğine yaslanan geleneksel Marksist politika anlayışlarına karşı güçlü bir tirazı ortaya koymaktadır. S. Best ve D. Kellner'a göre, yeni toplumsal hareketler proletaryanın hegemonyası yerine, merkezileştirilmiş politik ittifaklar önermektedir. Böylelikle yeni toplumsal hareketler, postmodern merkezileştirme ve farklılık ilkelerini öndelemekte,toplumsal ve kültürel bağınıtların politikleştirilmesi açısından yeni politikalar ortaya çıkarmakta ve sonuçta sosyalist projeyi bir radikal demokrasi projesi olarak yeniden tanımlamaktadır.<sup>513</sup>

Yeni toplumsal hareketler, kapitalist toplumun bünyesinde, doğrudan emek-sermaye alanı dışındaki gelişmelerin kapsamlılığını ve derinliğini göstermekte, yeniden üretim alanının siyasallaştırılmasının önemini belirginleştirmektedir. Ayrıca yeni toplumsal hareketler, geniş kitlelerin bu gelişmelerde ekseninde ve daha önemlisi, iktisadi olmayan ihtiyaç-talep bağlarını çerçevesinde, anti-kapitalist doğrultuda seferber edilme imkanlarını ortaya koymaktadır. Bir bütün olarak bu hareketlerin bir başka önemli hizmeti; iktisat-aşırı biçimde yayılan kapitalist iş bölümünün en vahim açılımlarından biri olan siyasetin meslekleşmesi ve uzmanlaşmasına karşı, yerleşik sosyalist hareketin ihmal ettiği bir reddiyeyi gündeme getirmesidir.<sup>514</sup>

Eski toplumsal hareketler, özellikle de işçi hareketleri, ya siyasal baskı gruplarına ya da en yoksul kategorilerin değil de, ücretlilerden oluşan yeni orta sınıfın çalıştığı sektörleri loncacı mantıkla savunan araçlara dönüştürken, yeni toplumsal hareketler örgütlenmeleri ve sürekli eylem yetenekleri kısıtlı olmakla birlikte, aynı zamanda hem toplumsal hem de kültürel nitelikli sorun ve çatışmalardan oluşan yeni bir kuşağı ortaya çıkarmaktadır. Kamu alanı bugün, çoğu kimse yalnız siyasal zaafıların görse bile,bu yeni hareketlerle dolu bulunmaktadır. Kendilerini siyasal olmayan izleklerle, aşırı derecede genel iddialarla ve yine aşırı derecede tikel amaçlardan oluşan bir karmannın içine kapatmalarına rağmen, yeni başkaldırıların yeni toplum türü yaratmayı değil,yaşamı değiştirmeyi, yaşama hakkını, ifade özgürlüğünü, kişisel bir yaşam tarzını özgürce seçme hakkını savundukları söylenmektedir.

---

<sup>513</sup> Best - Kellner, A.g.e., ss.41-42

<sup>514</sup> Taml, Bora, ‘‘Yeni Toplumsal Hareketlere Dair Notlar’’, Birikim Dergisi, Sayı:13, Mayıs-1990, ss.51-



Bu yeni toplumsal hareketlerin merkezindeki ahlaksal bilinç, kimlik ve saygınlıkla bağlantılı görülmektedir.<sup>515</sup>

Bu bağlamda kimliklerini kamusal alanda sergileyen aktörler, bunların kamusal alanda kabul görmesini sağlamak ve dolayısıyla kendini göstermek yoluyla varoluşsal bir girişimde bulunmaktadır. Bu zamana kadar özel alanın duvarları arkasında gizlenmiş olan bir çok şey bugün kamusal alanı işgal etmektedir. Bu kamusal alanın gösterişçi tüketiminden başka bir anlama gelmemektedir. Siyasi ideolojilerin çoğu sadece siyasal eylemin her zaman özel kalacak isteklere genel bir önem kazandırabileceğini kesinlerken, toplumsal hareket düşüncesi her toplumsal yapılanmanın merkezinde bir temel çatışmanın olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Peki böyle bir çatışma günümüzde de sürmekte midir? Bir çok düşünürün aksine A. Touraine, ‘‘Bilgi çağının programlı toplumunda,sanayileşme sonrası toplumunda, bugünkü toplumumuzda’’ böyle bir çatışmanın varolduğunu ileri sürmektedir. Touraine, ‘‘Birlikte Yaşayabilecek miyiz?’’ isimli kitabında günümüzde uğruna savaşları değerini önemine işaret etmektedir: ‘‘Birlikte yaşayabilecek miyiz yoksa tersine, kendimizi farklılıklarımıza kapamaya ya da küreselleşen ekonominin yarattığı kitle toplumunun edilgen tüketicilerine dönüşmeye mi terk edeceğiz?’’,<sup>516</sup>

Klasik toplumsal hareket anlayışı barış hareketleri, çevrecilik hareketleri, anti-nükleer hareketler, kadın, lezbiyen ve gay hareketlerinin alınışlı ve yetmişli yıllarda Amerika ve Avrupa’da ortaya çıkışıyla sorgulanmaya başlanmıştır. Çünkü bu hareketler, çoğulculuk, demokrasi ve güçlü bir sivil toplum ile nitelenen toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bu hareketler açık bir şekilde sosyal ve ekonomik bir çöküşün yansıması değildir. Aktörleri de klasik paradigmanın tepkisel, anomik ve köksüz aktör imajına uymamaktadır. Bu aktörler belirli hedeflere ve rasyonel stratejilere sahip bulunmaktadır. Mücadeleleri de ekonomik olmaktan çok, kimliği rahatça ifade edilebilir, katılım ve sivil haklar gibi kavramlar çerçevesinde kültürel alanda gerçekleşmektedir. Bu hareketler siyasal partilerle değil, hareketin hedefleri doğrultusunda kamuoyu ve medya desteği sağlamaya çalışan profesyonel toplumsal hareket örgütleriyle mobilize olmaya çalışmaktadır.<sup>517</sup> Yeni

---

<sup>515</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, ss.271-280

<sup>516</sup> Touraine, *Birlikte Yaşayabilecek miyiz*, ss.139-166

<sup>517</sup> Çayır, *Toplumsal Sahnenin...*, ss.14-15

toplumsal hareketlerin hedeflediği alan ne devlet ne de piyasa mekanizmasıdır. Bu alan sivil toplumdur. Touraine'e göre, sivil toplum bu toplumsal hareketlerin aydınlık tarafıdır, beraber yükselir ve düşerler. Her ikisinin de devletten belli bir özerkliğe ihtiyacı vardır. Bununla birlikte yeni toplumsal hareketler devleti hedeflememektedir.<sup>518</sup>

Eskiler gibi yeni toplumsal hareketler de, ortaya çıktıkları toplum bağlamından bağımsız değildir. A. Touraine,yeni toplumsal hareketleri, kendisinin post-endüstriyel toplum paradigmasına oturtmaktadır. Post-endüstriyel toplum, yeni güç merkezi ve yeni ilişki biçimleriyle tanımlanan yeni bir toplum tipidir. Touraine'e göre, çağdaş toplumsal hareketler yenidir, çünkü mücadeleleri post-endüstriyel toplum tarafından açılan alanda gerçekleşmektedir. Bu alan artık devlet değil, sivil toplumdur. Touraine bu toplumsal hareketlerin, sivil toplum yapısı üzerindeki mücadelelerden doğduğunu belirtmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı toplumsal hareketler ve siyasal yapı arasındaki ilişkilerin dönüşümünü simgelemektedir.<sup>519</sup> Yeni toplumsal hareketler hedefleri açısından da geçmişin ütopyacı hareketlerinden farklıdır. Yeni toplumsal hareketler, ütopyacı hareketlerin aksine, modern toplumun yapısal farklılaşmasını savunmakta ve stratejik olmayan hareket için alan açmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin aktörleri kendilerini, hayat tarzlarını savunmak ve bunun için alanlarını genişletmeye çalışmakla sınırlamakta ve romantik mitlerden vazgeçmektedir. Yeni hareketlerin aktörleri, dış dünyadan çok kendilerine yönelmektedir. Yeni hareketlerin toplumsal temelini yeni bir orta sınıfa açıklayan tezlere karşın, bu hareketlerin tabanının sınıfsal temellerle açıklanamayacağı savunulan görüşler de bulunmaktadır. Yeni toplumsal hareketler eskilerin aksine, esnek ve adem-i merkeziyetçi bir yapıya sahiptir. Örgüte katılım bireyin iradesindedir ve kararlar müzakere ile alınmaktadır.<sup>520</sup>

*Post-Endüstriyel toplumlar artık ekonomik temelde yükselmemektedir;  
ekonomik,politik ve kültürel yapıların artan bütünleşmelerine sahne  
olmaktadır. Toplumsal çatışmalar geleneksel ekonomik/endüstriyel  
sistemden kültürel alana kaymaktadır. Çatışmadaki aktörler geçicidir ve*

---

<sup>518</sup> Jean, Cohen, "Strateji Ya da Kimlik:Yeni Teorik Paradigmalar Ve Sosyal Hareketler", Yeni Sosyal Hareketler İçinde, ss.120-129

<sup>519</sup> Çayır, **Toplumsal Sahnenin...**, s.16

<sup>520</sup> Aynı eser, ss.18-20

*işlevleri problemi görünür kılmak, topluma belirli bir alanda temel bir problemin olduğunu ilan etmektir. Aktörler bir çeşit yeni medyadır ve toplumsal hareketin yeni bir anlamı ve yönelimi için,sembolik ve kültürel menfaatleri uğruna savaşmaktadır. Yeni toplumsal çatışmaların alanı sistem tarafından yaratılmaktadır. Günümüzün toplumsal çatışmaları sistemin kültürel üretimini de etkiledikleri için sadece politik boyutlu değildir. Günümüz hareketleri gündelik hayatta iç içe geçmiş küçük gruplardan oluşan bir ağ şeklindedir. Her ne kadar küçük gruplardan oluşsalar da,hareket ağı bir değiş tokuş sistemidir. Bu tip ağlar çoklu üyeliğe misaade etmektedir. Grup için istenen aktivizm kısa dönemlidir ve bireysel olarak zaman ayırma ve duygusal dayanışma bir çok grupta katılım için istenen bir koşuldur. Çağdaş hareketlerin yeni örgütsel form,hedefleri için sadece bir araç değildir.Hareket kültürel kodlara odaklandığı için hareketin formu bir mesajdır.<sup>521</sup>*

C. Offe'ye göre, yeni toplumsal hareketlerin toplumsal yapısal kompozisyonu hakkında bilinen şey, bu hareketlerin yeni orta sınıfın önemli bir kesiminde kök bulduğudur. A. Giddens'a göre, bu sınıf, sınıfının farkında ama sınıf bilincine sahip değildir.Yeni toplumsal hareketlerin aktörlerinin karakteristiği, yüksek eğitimi, ekonomik güvenceye sahip ve hizmet sektöründe çalışıyor olmalarıdır. Ancak bu gruplar diğer grup ve tabakalarla ittifak kurma eğilimindedir. Yeni toplumsal hareketler sınıf hareketlerinden farklıdır, çünkü farklı sınıflardan ve sınıf olmayanlardan oluşan değişik unsurlardan ittifakınca sahneye konulmaktadır. Ayrıca bu, üretim modelinin temel aktörleri arasındaki bir çatışma değil, her unsuru içeren bir ittifaktır ve talepler sınıf temelli değil ya evrensel ya da yereldir.<sup>522</sup>

Yeni toplumsal hareketlerin niteliklerinden biri de bu hareketlerin, katılımcılarının toplumsal rolleri ile açık bir ilişki sergilememesidir. Yeni toplumsal hareketlerin toplumsal tabanı konusunda sınıfsal yapıyı aşan bir eğilim söz konusudur. Yeni toplumsal hareketlerin ideolojik çerçevesi, işçi sınıfı hareketi ile kolektif hareket için bütünleştirici ve homojenleştirici bir unsur olarak, Marksist ideoloji anlayışıyla tam zıt bir konumda

---

<sup>521</sup>Melucci, A.g.m., ss.88-93

<sup>522</sup>Offe, A.g.m., ss.67-72

durmaktadır. Yeni toplumsal hareketler yeni ya da daha önceleri zayıf olan bir kimlik boyutunun ortaya çıkış sürecini yansıtmaktadır. Bu hareketlerde bireysel ve kolektif arasındaki ilişki bulanıklaşmaktadır. Yeni toplumsal hareketler insan hayatının kişisel yönlerini yansıtmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin gruplarının örgütlenmesi ve çoğalmasının, Batı demokrasilerindeki katılım kanallarının güvenilirlik krizi ile ilişkisi bulunmaktadır.<sup>523</sup>

Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı konusunda C. Offe, farklı bir çerçeveye çizmektedir. Ona göre yeni toplumsal hareketler Batı'da refah toplumu modeline yönelen tehditlerle beraber ortaya çıkmıştır. Ellili yılların başlarında sosyal, ekonomik ve siyasal düzen liberal refah modeli çerçevesinde şekillenmiştir. Bu modelin temel değerleri büyüme, refah ve refahın kitlelere aktarımıdır. Refah toplumu kavramının altında yatan varsayım, "tüketim merkezli hayat tarzının insanların çoğunun enerjisini tüketeceği ve kamu politikalarına katılımın bir çok vatandaşın hayatında marjinal bir öneme sahip olacağı" dir. Bu ortamda hakim kolektif aktörler olan, kurumsallaşmış baskı grupları ve siyasal partiler de, özel hayatın değerini ve katılımı değersizleştiren bir düzeni uygulamaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin dile getirdiği talepler ise, refah devletinin bölüşüm üzerindeki kurumsal çatışma modelinden farklılaşmaktadır. Bu hareketler ekonomik büyümeden çok hayatın ekonomik olmayan yönlerine vurgu yapmaktadır. Yeni toplumsal hareketler tarafından ortaya konan talepler, refah toplumu modeliyile çerçevelenemeyecek içeriktedir. Artık sorulan soru, "tehlike altındaki hayat tarzlarının nasıl savunulacağı ve yeni hayat tarzlarının pratiğe nasıl sokulacağıdır".<sup>524</sup>

Yeni toplumsal hareketlerde farklı olan değerler değil, bunların hayata geçiriliş tarzıdır. Bu hareketlerin, anti-modernist ya da post-materyalist değil, modernleşmenin modern bir eleştirisi olduğu söyleneblimekte, çünkü temelleri modern hümanizm, tarihsel materyalizm ve Aydınlanma'nın özgülleşmeçi fikirlerinde yatmaktadır. Yeni paradigmalardan temaları, aynı zamanda toplumsal gerçekliği, mahrumiyetlerin genişlemesi, kontrolün derinleşmesi ve kurumsal yenilenmenin durması ile tanımlayan bir görüşle de yakından ilişkili bulunmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin tüm temaları, hayatın kendisinin ekonomik,

---

<sup>523</sup>Hank, Johnston - Enrique, Larana - Joseph R., Gusfield, "Kimlikler Şikayetler ve Yeni Toplumsal Hareketler", Yeni Sosyal Hareketler İçinde, ss.131-138

<sup>524</sup> ÇAYIR, Toplumsal Sahnenin..., ss.17-18

askeri, teknolojik ve politik rasyonalizasyonunun kör dinamiklerinin tehdidi altında olduğu konusunda kesismektedir. Bu hareketler modern değerlerin toptan reddinden ziyade, bu değerlerin seçici bir radikalizasyonu olarak görülmektedir. Yeni paradigma politik ve ekonomik modernleşmenin yerine getirilmemiş sözleri ve ters etkilerinin eleştirisine olduğu kadar, bu modernleşmenin başarısına da dayanmaktadır.<sup>525</sup>

Yeni toplumsal hareketleri açıklayan iki tür paradigma bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan, eski toplumsal hareketleri anlatırken değindiğimiz, kaynak mobilizasyonu paradigması, çağdaş hareketleri daha çok politik düzeyde ele almakta, mevcut çatışmaları ya dışlanmış toplumsal grupların sisteme katılma mücadelesinin, ya da kaynakların farklı bir biçimde dağıtımının bir talebi olarak açıklamaktadır. Kaynak mobilizasyonu paradigması teorisyenleri, kolektif hareketin, stratejik mantıkla bireylerin çıkarlarının rasyonel takibi olduğunu ileri sürmektedir. Bir hareketin başarısı politik aktör olarak tanımına ya da maddi kazancın artırılmasına bağlıdır. Yeni toplumsal hareketler sadece direnmek yerine, güç ve kaynaklar üzerinde kontrol sahibi olmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak kaynak mobilizasyonu paradigması kendisini, gücün stratejik kullanımını ille sınırlandırarak, güncel çatışmaların politik boyutu üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>526</sup>

İkinci paradigma olan yeni toplumsal hareketler paradigmasının teorisyenleri ise, yeni hareketlerin siyasi düzlemde değişikliği hedefleyen sosyo-politik yönünü değil, mevcut değerler, normlar ve kimlik yapılarında değişim taleplerini simgeleyen sosyo-kültürel boyutunu öne çıkarmaktadır. Önde gelen elen düşünürlerinden A. Touraine, toplumsal hareketi bir duruma tepki olarak görmemekte, aksine o durumun aktörler arasındaki değişen ilişkilerin bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Ona göre toplum durumlarının değil, toplumsal hareket ve ilişkilerin sahnelendiği bir oyundur ve bu oyun toplumsal çatışmalarla yeniden ve yeniden yazılmaktadır. Touraine, toplumsal hareketler sosyolojisinin, kültürel alanın kontrolü için mücadele eden, toplumsal güçler sistemi olarak tanımlanabilecek toplum modelinden bağımsız olmayacağını ileri sürmektedir. Kültürel alan en önemli çatışmalar için temel hedefdir. Toplumsal hareket devlete değil, toplumsal bir muhalife yönelmiş bir harekettir. İki rakip paradigmanın yeni toplumsal hareketlerin siyasal ve kültürel boyutları arasında tatmin edici olmayan bir seçim yapmak zorunda bırakmasını

---

<sup>525</sup> Offe, A.g.m., ss.72-79

<sup>526</sup> Çayır, *Toplumsal Sahnenin...*, ss.20-22

eleştiren Cohen ve Arato iki paradigmayı birleştimeye çalışan bir yaklaşım geliştirmiştir.<sup>527</sup>

Yeni toplumsal hareketler kavramı, yakın zamandaki pek çok gelişmeye göndermede bulunmaktadır. Bunlardan biri; siyasi çabaların olayları izleyen kamuyu hedefleyen simgesel açıklamaları içermesini zorunlu kılan televizyonun, insan hayatında giderek daha fazla yer kaplamasıdır. Buna ilaveten yeni katılımcılar eskilerden daha farklı olabilmektedir: Yeni katılımcılar, temiz hava, demokratik işyerleri ya da çok kültürlü eğitim gibi değişik taleplerde bulunabilmelerini mümkün kılacak kadar, ekonomik güvenceye ve yurttaşlık haklarına sahip olan ayrıcalıklı gruplardır.<sup>528</sup> Toplumsal yapıdaki değişim toplumsal alanda faaliyet gösteren aktörleri ve bu aktörlerin taleplerini de değiştirmiştir. Toplumsal, siyasal ve kültürel yapılarla toplumsal hareketler arasında bir karşılıklık söz konusudur.

Kültür sadece eylemde vücut bulmamakta, ayrıca bir güdü ve amaç rolü de üstlenmektedir. Hareketlerin içine baktığımızda, bireysel protestocuları harekete katılmaya yönelen sayısız güdü olduğu görülmekte, bu güdüler çoğunlukla kalabalık kuramlarının irrasyonel güdülere ile mobilizasyon ve rasyonel seçim modellerinin hesapçı güdülere arasında yer almaktadır. İnsan bir kere hareket içinde yer aldığı anda, siyasal faaliyet genellikle pek çok insanın kimliğinin ve yaşama biçiminin en önemli bileşeni haline gelmektedir. Bu durum özellikle, üyeleri bir davadan ötekine geçen yeni toplumsal hareketler için geçerlidir. Hareket kültürü kendimizi ve dünyamızı yeniden yaratmak için sahip olduğumuz becerileri de içermektedir.<sup>529</sup>

Kültürel duyarlılıkları en görünür biçimde şekillendiren medyadır, medya aynı zamanda protestocuların mesajlarını ve hareket kimliklerini yaymakta kullandıkları ana kanaldır. Yeni toplumsal hareket kuramcılarına göre, medya kültürel anlamları protestoculardan kitleye ve kitleden protestoculara yaymaktadır. Kitlenin beklentileri ve gazetecilik normları, haber kaynakları, editörlerin ve yöneticilerin beğenileri, sahiplerin ve reklamcılarının sansürü ve her iletişim aracının teknik kısıtlamaları da dahil olmak üzere, medyanın halka sunduklarını şekillendiren kuvvetler geniş bir literatürde tanımlanmaktadır.

---

<sup>527</sup> Aynı eser, ss.23-27

<sup>528</sup> Jasper, A.g.e., ss.124-126

<sup>529</sup> Aynı eser, ss.133-142

Kültürel anlamlar üzerinde etki yaratmayı başaranlar genellikle bunu medyaya erişimleri sayesinde yapabilmektedir. Medyanın somutlaştırması olmadan bir hareket kimliği olamamaktadır. Medya sağduyumuzu, farklı kimlik tanımlarını ve sözcüklerin yayabileceği mesajları şekillendirmektedir.<sup>530</sup>

Günümüz hareketleri içinde kurumları, hükümetleri ve politikaları etkileyen bir öge, kültürün, dilin ve alışkanlıkların yenilenmesi yönünde bir isten bulunmaktadır. Bunun yanı sıra hareketler, modernleşmenin ve kültürel yenilenmenin ötesinde, toplumu diğer bazı konularda da sorgulamaktadır: Kodlara kim karar vermektedir, normallığın kurallarını kim belirlemektedir, farklılıkların alanı neresidir, bir kişi asimile olmadan farklılığı kabul edilerek nasıl tanımlanabilir? Tüm kolektif hareket biçimleri sembolik düzlemdeki hakim mantığı tehdit etmekte, kodların tanımını, gerçekliğin adlandırılmasını sorgulamaktadır. Bu hareketler aynı zamanda, yaptıkları ya da daha çok bir şeyi nasıl yaptıkları yoluyla topluma başka şeylerin de mümkün olduğu mesajını vermektedir.<sup>531</sup>

J. Ziegler, günümüzde uygulanan baskı sistemlerinin en önemli silahlarından birinin sessizlik olduğunu düşünmektedir. Ziegler'e göre, onların kimseyi ikna etmek gibi bir derdleri bulunmamaktadır. Kamuyu yönlendirmek için kaçınılmaz olan medya araçları ve piyasaların egemenliği tümüyle ellerindeyken böyle bir şeye girişmeleri gereksizdir. Ziegler, bu sessizliğe karşı mücadelede çeşitli yöntemler önermektedir. Bunlardan en başta geleni gücü elinde tutanların bir dünya zirvesi düzenledikleri her yerde, aynı tarihte alternatif toplantılar düzenleyerek medya mensupları önünde eleştirilerini, öneri ve hak taleplerini açıklamaktır. Bu eylemler yeni sivil toplumu somutlaştıran olgulardır. İkinci yöntem de gönüllü katılımlarına açık yürüyüşler düzenlemektir. Bu eylemde bir veya birkaç tilkeyi baştan başa geçmek söz konusudur. Bir diğer yöntem ise, kamu alanının yeniden sahiplenilmesi eylemidir. Bu eylemde de bir cadde veya bulvar iki baştan kesilmekte, cadırlar kurulmakta, konser, tiyatro ve tartışma gibi etkinlikler yapılmaktadır.<sup>532</sup>

Ziegler bu eylemlerden bahsederken gösteri kavramını kullanmaktadır. Bu gerçekten de günümüzün toplumsal eylemlerinin ruhuna uygun bir kullanımdır. Ancak eylemlerin bu

---

<sup>530</sup> Aynı eser, ss.407-412

<sup>531</sup> Melucci, A.g.m., ss.101-107

<sup>532</sup> Jean, Ziegler, **Dünyanın Yeni Sahipleri Ve Onlara Direnenler**, Çev: Mahmut Nedim Demirtaş, Altın Kitaplar Y., İstanbul-2004, ss.283-298

şekilde gösteri havasına bürünmesi ve medya merkeze alınarak yapılması onları sadece bir anlığına etkili kılmaktadır. Ziegler, gösterinin ve medya mesajının etkisinin anlık özelliğini göz ardı etmemektedir. Bu eylemcilerin *internet* üzerinden harekete geçmekte olmaları da benzer sonuçlar doğurmaktadır. Bu etkili bir şekilde eylemcileri bir araya getirmesine karşın, bir arada tutmaya yetmemektedir. Bu kadar farklı ve çeşitli grubu ahenkli bir şekilde bir arada tutmaya imkan olmadığı için başarılı nitelikli gösteriler, güvenlik güçlerinin de zaman zaman uyguladıkları hatalı stratejilerle savaş görünümüne bürünmektedir. Yeni toplumsal hareketler de önemli olan kitlesellik değil de, görünür ve etkili olmak olduğundan böyle uyumlu bir birlikteliğe gerek de bulunmamaktadır.

Yeni toplumsal hareketler gerçeklerde pek çok önemli konuyu kamuoyunun gündemine taşımaktadır. Ancak yeni toplumsal hareketler de pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Bu hareketlerin günümüzde aldığı şekle ve kullandıkları eylem tarzlarına baktığımızda, onların da toplumsal, kültürel ve siyasal yapının gösterişçi ve tüketimci çerçevesine hapsolmaktan kurtulamadıkları görülmektedir. Gündeme taşıdıkları yeni problemler ve eylem alanları, kamusal alanın yapısında önemli dönüşümlere neden olmakta, dahası kamusal alanın kamusal kimliği üzerinde önemli tahribatlara yol açmaktadır. Daha önceleri özel alana hapsedilmiş olan bir çok unsur, bugün yeni toplumsal hareketler tarafından kamusal alana taşınarak, bir yandan kamusal alanın sınırları özel alana doğru genişletilmekte, öte yandan sınırları genişleyen kamusal alan bu yolla işlev kaybına uğramaktadır. İnsanların özel kimliklerini kamusal alana taşımaları ve kamusal alanda özel alanda oldukları gibi görünmeleri sonucu, kamusal alan tanımına ve kabul görme uğruna tüketilen bir olguya dönüştürülmektedir. Eylemlerinde gösteri toplumunun araçlarını kullandıkları yeni toplumsal hareketlerin en zayıf noktası olarak görülmektedir.

Kimi zaman medyayı bu şekilde kullanmak, sanki kitlelere ulaşmada ve seslerini duyurmada etkili oluyormuş izlenimi verse de, medyanın ve gösterişçi kültürün anlık etkisi nedeniyle eylem daha bitmeden yok olmaya başlamaktadır. Ayrıca son zamanlarda daha da radikalleşen bu hareketler iyice hedefsizleşerek, sadece kendini göstermek ve bu yolla kendi varlığını ispat etmek uğruna kamusal alanı tüketmeye başlamıştır. İnternet üzerinden haberleşen bazı grupların belinledikleri bir yerde toplamp, seçtikleri ilginç eylemi yapararak aynı hızla dağılmaları şeklinde gerçekleşen bu hareketler, gelinen noktayı son derece açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda daha da önemli olan katılımcıların,



kollektif eylemi ve protestoyu eksik ve yanlış bir şekilde gerçekleştirmekten rahatsızlık duymak bir yana, bundan zevk almalarıdır. Bu durum Sarıbay'ın tanımladığı anlamda postmodern bir anomidir ve bugün bir çok alanda görüldüğü gibi kamusal alanda da görülmekte ve kamusal alanın gösterişçi bir şekilde tüketimine neden olmaktadır. Yeni toplumsal hareketleri de gündeme getirdikleri konular ve eylem tarzları nedeniyle bu çerçeveye oturtmak yerinde olacaktır. Bergama'da gerçekleştirilen protesto hareketi de kullanılan eylem tarzı nedeniyle bu bağlamda değerlendirilebilecek bir harekettir.

#### **IV.BERGAMA HAREKETİ: GÖSTERİŞ NESNESİNİN GÖSTERİŞÇİ PROTESTOSU**

Doksanlı yılların başından bu yana Bergama'da yürütülen, dönem dönem çok etkili olan ve toplumsal hareket literatürümüze bir çok yenilikler katan protesto hareketleriyle karşı karşıya bulunmaktayız. Bergama'da yıllarca yürütülen bu protesto hareketi hem toplumsal hem kültürel hem de siyasal alanda büyük yankılar uyandırmış ve geniş çaplı tartışmalara yol açmıştır. Olayla ilgili çok farklı iddialar ortaya atılmış ve özellikle Necip Hablencioğlu'nun yazdığı ‘‘Alman Vakıfları Bergama Dosyası’’ isimli kitapteki iddialarla konu uluular arası platforma taşınmıştır. Bu süreçten itibaren basının ve medyanın daha da fazla ilgisini çekmeyi başaran bu olay, uzun zaman gündemden düşmemiş ve Necip Hablencioğlu'na düzenlenen suikaste birlikte konuyla ilgili karmaşa hat safhaya ulaşmıştır. Bu noktada, Bergamada gerçekten ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir: Türkiye'de ve dünyada eşine az rastlanır düzeyde başarılı bir toplumsal inisiyatif ve protesto hareketi mi, yoksa dışarıdan desteklenen ve ardında gizli çıkarların olduğu güdümlü bir hareket mi? Aslında çalışma açısından önem taşıyan olayın dış destekli olup olmadığı değil, protestocuların kullandığı eylem tarzı ve protesto yöntemleridir. Ancak olayın anlaşılabilmesi açısından Bergama'da yaşanan süreci özetlemek gerekli görünmektedir.

Latince'de adı *Aurum* olan altın, tüm dünyada özellikle Anadolu'da binlerce yıldır sevilen ve büyülmüş gibi istenen bir metaldir. Kadınların ekonomik ve sosyal güvencelerinin olmadığı ülkelerde, kadınlar altını güvence olarak görmektedir. Bu kadar istenmesine karşın, altının insan yaşamına pek bir faydası bulunmamaktadır. Dünyada her yıl üretilen altının yüzde seksen beşi takı olarak, yüzde beşi elektronik amaçlı olarak

kullanılmakta, yüzde onu da merkez bankalarının kasalarında durmaktadır. İTÜ Metalürji profesörü İsmail Duman, bir gram altının elde edilmesi için, üç tondan fazla toprak ve kayanın parçalanması, su değirmenlerinde öğütülmesi, sonra da içinde siyanür olan suda asitli bir kükkürt karışımında ayrıştırılması gerektiğini belirtmektedir. Altın karbona yapışarak diğer madenlerden ayrılmakta, o toprak ve kayanın en az bir tonu zehirli metallerle bir daha temizlenemeyecek şekilde kirlenmektedir.<sup>533</sup>

Gelişmiş ülkeler kendi ülkelerinde çevre koruma faaliyetleri ve önlemleri artırınca, altın çıkarmak için az gelişmiş ülkelere hücum etmiş ve bunu bir kalkınma yolu gibi sunmuştur. Ancak, az gelişmiş ülkelerdeki madencilik projelerinde rant çok ulusal şirketlere giderken, risk yoksullara düşmektedir. Bugün bir madeni atıkların temizleyerek kapatmanın maliyeti, bir nükleer santrali kapatmanın maliyetini bulmaktadır. Çok ulusal şirketler verdikleri sözleri tutmayıp, maden kapandığında arkalarında hayalette dönmüş, yaşamaz halde yerler bırakmaktadır. Madeni işletme sırasında yaşanması olası ve yaşanan kazalar da hayati felç etmektedir. Bolivya'da, Romanya'da, Güney İspanya'da, Kırgızistan'da, Filipinler'de, Guyana'da, Güney Afrika'da, Ekvator'da, Colorado'da, Güney Carolina'da yaşanan kazalar bunlara örnektir. Dünyada altın madenciliği ile kalkınan ülke bulunmamaktadır. ABD'nin Wisconsin eyaletinde, Çek Cumhuriyeti'nde, Kaliforniya'da ve Kosta Rika'da altın madenciliği yasaklanmış durumdadır.<sup>534</sup>

Eurogold, İzmir'in Bergama ilçesine on kilometre uzaktaki Ovacık, Çanköy, Narlıca köylerinin ortasında, ülkenin en verimli havzalarından biri olan Bakırçay havzasında, on hektarlık alanda altın arama ruhsatı almıştır. Maden Ovacık köyünün içinde, Çanköy'e de elli metre uzakta kurulmuştur. Firma Türkiye'ye sekiz yıllığına almış milyon dolar ödemeyi taahhüt etmiştir. Ancak, İTÜ Çevre Mühendisliği Bölüm Başkanı Prof. Dr. İlhan Talınlı'nın bir makalesine göre, firmanın sekiz yılda elde edeceği gelir on beş milyon iki yüz bin dolar, atıkların bertaraf edilmesi için gereken miktar ise beş yüz yetmiş iki milyon dolar olacaktır, dahası yörede tarım yok edilecek ve Anadolu'nun en yeşil bölgelerinden biri çöllleştirilecektir. Ayrıca tarihi bir yer olan Bergama, her yıl dört yüz bin turist çekmektedir. Altın madeni bunu da olumsuz etkileyecektir. Bunun yanında firma verilerine göre iki yüz otuz sekiz kişiye iş verilecek ve personelin yüzde yetmiş beşi yöre halkından

---

<sup>533</sup> Üstün Bilgen, Reinart, **Biz Toprağı Bilirik**, Meis Y., İstanbul-2003, ss.19-21

<sup>534</sup> Aynı eser, ss.21-28

oluşturulacaktır. Bu son derece önemsiz sayılabilecek derecede düşük bir iş olanağıdır.<sup>535</sup> Laboratuvar deneyleri, Ovacık'taki atık havuzunda kullanılan geçirimsiz örtülerin sabit basınç altında on binde bir sızdırdığını göstermektedir. Ovacık'taki altın madeni deprem tehlikesi yüksek olan bir bölgede yer almakta ve iki ayrı fay hattına çok yakın bir konumda bulunmaktadır. Yaşı yetmiş geçmiş olan Ovacıklı köylüler, yirmi iki Eylül bin dokuz yüz otuz dokuzda köylerinin biraz kuzeye taşınmasına neden olan depremi çok iyi hatırlamaktadır. “Köyümüz şuradaydı” diye gösterdikleri yerde bugün madenin atık havuzu bulunmaktadır.<sup>536</sup>

Ancak Bergama'daki altın madeni ve orada yaşayanlara ilişkin tüm iddialar bunlarla sınırlı değildir. Necip Hablemitioğlu, “Alman Vakıfları Ve Bergama Dosyası” isimli kitabında burada altın çıkarılmasına karşı olanların arkasında, Almanya'nın desteklediği Alman vakıflarının olduğunu iddia etmekte ve bu iddialarını bazı temellere oturtmaktadır. N. Hablemitioğlu, bu kitabında Almanların, özellikle de radikal milliyetçi grupların atalarının Anadolu'da yaşadığını ve Anadolu'nun bir Alman vatani olduğunu ispat etmeye yönelik çabalar içinde olduklarını belirtmektedir. N. Hablemitioğlu'na göre, Almanların Bergama'ya ilgisi bin sekiz yüz altmış beşlere kadar dayanmaktadır. Bu tarihten itibaren yapılan kazılarda elde edilen buluntular Almanya'ya kaçırılmıştır. Almanya Bergama'yı o kadar yağmalamıştır ki, sadece Zeus sunağını sergileyebilmek için ayrı bir müze açmak gerekmiştir.<sup>537</sup>

N. Hablemitioğlu'na göre, Almanya'nın Bergama'da asıl ilgilendiği konu artık, dinsel, etnik, mezhepsel ya da arkeolojik değil, altın konusudur. Almanya'nın altın rezervi tüm dünyanın altın rezervinden daha fazladır ve altın fiyatları düşüş içindedir. Bu yüzden Almanya, altın fiyatlarını yükseltmek için altın üretimini düşürmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, Türkiye, Peru, Gana ve Hindistan gibi dış geçirebileceği ülkelerde altın üretimini engellemeye çalışmaktadır. Türkiye her yıl iki milyar dolarlık altın ithal etmekte ve bunun

---

<sup>535</sup> Aynı eser, ss.28-30

<sup>536</sup> Aynı eser, ss.33-34

<sup>537</sup> Necip, Hablemitioğlu, *Alman Vakıfları Ve Bergama Dosyası*, Toplumsal Dönüşüm Y., İstanbul-2003, ss.57-61

büyük kısmını Almanya'dan gerçekleştirmektedir. Bu Almanya için bile küçümsenemeyecek bir miktardır.<sup>538</sup>

N. Hablemitoğlu, Almanya'nın Bergama'ya karşı olan ilgisinin, Ovacık'ta zengin altın yataklarının bulunmasıyla yeniden yoğunlaştığını belirtmektedir. Bu ilginin en önemli nedenlerinden birinin de altının Türkiye tarafından değil, Avustralya kökenli Eurogold adlı şirket tarafından bulunmuş olmasıdır. Bunun ardından Türkiye'de bulunan zengin altın yataklarının bir bir açıklanmaya başlanması, Almanya'nın engelleyici olarak devreye girmesine neden olmuştur. N. Hablemitoğlu'na göre, altın madenlerinin doğrudan ve dolaylı katkılarının büyük olması nedeniyle ABD ve AB ülkeleri bunu istememektedir. Almanya'nın üretimi engellemek için Bergama'yı seçmesinin üç nedeni bulunmaktadır. Birincisi Eurogold'ın elini çabuk tutarak üretime hazır hale gelmesi, ikincisi, Zeus sunağı beklentisinin gündemden düşürülmek istenmesi, üçüncüsü planlanan halk direnişine öncülük etmeye uygun üç Alevi Türkmen köyünün mevcudiyetidir. Eğer eylem başarılı olursa hiçbir şirket yatırım yapmaya cesaret edemeyecek ve Almanya rahatlatacaktır.<sup>539</sup>

N. Hablemitoğlu Bergama'daki eylemlerin *FIAN* "Önce Gıda Danışma Ve Eylem Ağı" isimli, bin dokuz yüz seksen altıda kurulmuş ve pek çok gelişmekte olan ülkede bir çok yatırımı çevreci hareketleri organize ederek, sabote etmiş olan kuruluş tarafından yönlendirildiğini savunmaktadır. *FIAN*'ın Türkiye'deki en önemli bağlantısı olan Birsell Lemke, on yıl Almanya'da yaşamış ve Alman Yeşiller Partisinden bir parlamenter ile evli olan bir Türk'tür. Birsell Lemke bin dokuz yüz doksan yılında "Yurttaş Girişimi Hayır" organizasyonunu kurmuş ancak pek ilgi görmemiştir. Bergama'daki olay sansasyonel olarak yargıya götürülmüş ve dava sırasında düzenlenen eylemlerle, İzmir İdare Mahkemesi ve Danıştay etkilenmeye çalışılmıştır. Yine Bergama hakkında hazırlanan rapor Avrupa parlamentosuna götürülmüş ve Türkiye uyarılmıştır. Daha sonraki dönemlerde Almanya faaliyetlerini yoğunlaştırarak devam ettirmiştir. Çeşitli yollardan yürütülen çalışmalara ek olarak Almanya eğer siyanürle altın çıkarılırsa turist gönderilmeyeceğini söyleyerek tehditlerde bulunmuştur.<sup>540</sup>

---

<sup>538</sup> Aynı eser, ss.61-67

<sup>539</sup> Aynı eser, ss.67-71

<sup>540</sup> Aynı eser, ss.74-105

N. Habllemioğlu'na göre, Bergama'da altın üretimine engel olan bu organizasyonda, sadece dört kişi ve bir de bunlar tarafından yönlendirilen üç köy halkı ile bilgi sahibi olmadan fikir sahibi olan çevreciler yer almıştır. Bu dört kişiden biri olan Bergama belediye başkanı Sefa Taşkın, konuyla ilgili olarak sık sık yurt dışına çıkmış, Avrupa Parlamentosu toplantılarına katılmıştır. Ayrıca, Sefa Taşkın Almanya'nın çeşitli yerlerinde FIAN'ın desteğiyle düzenlenen toplantılara konuşmacı olarak katılmış ve Bergama için destek istemiştir. Bu organizasyondaki ikinci önemli isim Birsal Lemke'dir. Birsal Lemke beş Ekim iki bin tarihinde İsveç'te "Yaşamı Sürdürme ve Beslenme Hakkı" ödülünü almış ve burada yaptığı konuşmada Bergama konusunda faaliyet gösteren Alman akademisyenlerden millerekillerine, Avrupa Parlamentosu üyelerinden Sefa Taşkın'a kadar bir çok kişiye teşekkür sunarak, N. Habllemioğlu'na göre, Bergama'daki uluslararası tezgahın ilişkiler örgüsünü deşifre etmiştir.<sup>541</sup>

Bergama ile ilgili her platformda köylülerin avukatı kimliğiyle öne çıkan Senih Özay, bu organizasyondaki üçüncü önemli isimdir. Dördüncü isim ise eylemleri yönlendiren, köylülerin önderi olan Oktay Konyar'dır. N. Habllemioğlu'nun Alman Tubingen uzmanlarına daha önce tespit edildiğini belirttiği üç Alevi köyü, Tepenköy, Pınarköy ve Narlıca'dır. N. Habllemioğlu'na göre, kendilerine anlatılan çarpıtılmış bilgilere inanan bu köylüler eylemlerinde Türk bayrağıyla öne çıkmış, onlar bütün zorlukları göğüslerken, birileri onların sırtından rant elde etmiştir. Devletin en son suçlayacağı kişiler bu köylülerdir, asıl suç köylülerin korkularını gideremeyen, Alman ve onlarla işbirliği yapan yerli personeli etkisiz hale getiremeyen siyasal kararsızlık ve beceriksizlik gösteren yöneticilerdedir.<sup>542</sup>

Ancak, N. Habllemioğlu'nun anlattıkları olayın sadece bir yüzünü göstermektedir. N. Habllemioğlu, kitabında bazı basit çarpma ve toplama işlemleri yaparak altının ülkeye katkısını hesaplarken, bölgenin zengin bir tarım ve turizm bölgesi olduğunu, madenin yaşam bölgelerinin içinde ve deprem bölgesinde kurulduğunu, madenin geride bırakacağı atıkların bertaraf edilmemesinin maliyetinin çok yüksek olduğunu ve devletin buradan sekiz yıllık vergi gelirden başka bir şey elde edemeyeceğini göz ardı etmektedir. Almanya'nın bu bölgede ve Türkiye'de bazı çıkarları söz konusu olmuş olsa bile, bunun bölgede, bölge

---

<sup>541</sup> Aynı eser, ss.115-127

<sup>542</sup> Aynı eser, ss.127-139

halkının muhalefetine rağmen siyanürle alın çıkarılmasını haklılaştırmayacağı da bir gerçektir.

Bergama ile ilgili temel iddialara değindikten sonra bölgedeki olayların ve protesto gösterilerinin nasıl bir seyir izlediğine değinmek yerinde olacaktır. Bin dokuz yüz doksan altı Kasım'ında Bergama'daki protesto eylemleri için, dönüm noktası olabilecek bir olay gerçekleşmiş, Eurogold firması tarafından maden bölgesinde üç bin çam ve bin beş yüz zeytin ağacı kesilmiştir. Bunun üzerine on beş Kasım bin dokuz yüz doksan altı günü, İzmir-Çanakkale yolu binlerce köylü tarafından trafiğe kapatılmıştır. Yirmi beş Kasım bin dokuz yüz doksan altıda ise, binlerce Bergamalı sağanak yağmur altında Bergama sokaklarında, ellerinde tabutlarla, "Mezarımızı kazmayın, Bergama'nın altını, pamuğu ve tütünüdür" sloganlarıyla belediye bandosunun çaldığı Chopin'in cenaze marşı eşliğinde yürümüştür.<sup>543</sup> Bundan sonra Bergamalı köylüler bir çok yerde ilginç ve bir o kadar barışçıl ve etkileyici eylemlerle karşımıza çıkmıştır. Oktay Konyar,nasıl bir eylem stratejisi belirlediklerini şöyle anlatmaktadır:

*"Ülkemizde çok şiddet oldu almışlardan beri, şiddet onaylanmıyor.Ne yapmak gerekiyor? Şiddetsiz ama direnen, şiddetsiz ama örgütlü, şiddetsiz ama ses getiren, birikmeliği destekleyen bir anlayış lazım. Hem sivil toplum örgütü olmak, hem direnişçi olmak, hem itaatsizlik yapmak ve burada bir ekol yaratmak önemli. Bunu yıllarca düşündüm. Polisi tahrik etmeden,polis üzerinde egemenlik kuracak yöntemler bulmak lazımdı. Sempatik, kibarı olmamız lazımdı. Gandhi'yi okudukça hayran oldum. Emperyalizme karşı onları çıldırtmış. Biz de çıldırıyoruz. Nerede, ne zaman görüneceğimiz belli değil. Nereden çıkacağız?.. Nereye yürüyeceğimiz?.. Aniden ne yapacağız?..",<sup>544</sup>*

Peki, Konyar'ın bahsettiği sivil itaatsizlik nedir? Sivil itaatsizlik dediğimiz zaman şöyle bir temel varsayım bulunmaktadır: Olgun bir politik kültürün varlığı ve bu olgun politik kültür üzerine inşa olmuş,anayasal bir rejimin adeta denetim konumu. Ancak, Sarıbay, sivil itaatsizliği politik bir aşama olarak değil, politik kültür dönüşümünü yaratmaya yönelik bir araç olarak görmektedir. Ona göre sivil itaatsizlik mensubu

---

<sup>543</sup> Reinart, A.g.e., ss.51-61

<sup>544</sup> Aynı eser, s.59

olduğumuz politik toplulukta nasıl davramamız gerektiğine işaret eden, politik sorumluluk ile birlikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda sivil itaatsizlik, politik iktidar karşısında bir tavır alma olarak görülebilir. Sarıbay, bu şekli, genel toplumsal ve politik eylem normlarından etkilenenlerin, bunların geçerliliğini değerlendirmek üzere pratik bir iletişime katıldıkları beraberlik formu anlamında ‘‘alternatif kamusal alan’’ olarak görmektedir. Bu açıdan baktığımızda sivil itaatsizlik yasaya aykırı olarak gerçekleştirilen, bu sırada üçüncü kişilerin daha üstün bir hakkını çiğnemeyen barışçıl protesto eylemidir.<sup>545</sup>

Erhan Atiker’e göre ise, sivil itaatsizlik yasaların demokratikleştirilmesi, haklılığın sınınaması doğrultusunda barışçıl niyetle, ama yasal olmayan bir protesto eylemi, başka bir deyişle haksız görülen norm ve uygulamalara karşı haksızlığa uğramış kişilerin gerçekleştirdiği pasif direniş biçimidir. Amaç haksızlık iddialarının geçerliliği konusunda yeniden tartışma için kamuoyunu harekete geçirmektir. Bu tür direniş eylemlerinin temelinde yatan fikir, çeşitli yasaların insan haklarına dayalı anayasalara uygunluğunun belirlenmesini yalnızca uzmanların kararına bırakmanın ve de yaşamın yasal süreçler sonucunda oluşması gerçeğine dayandırmanın yeterli olmadığını. Başka bir deyişle, sivil itaatsizlik belli durumlarda ağır haksızlık yaratıcı uygulamalara ve baskıya direniş hakkının kullanılmasını biçiminde yorumlanabilmektedir.<sup>546</sup>

Bu bağlamda, Bergamalıların gerçekleştirdikleri ilginç ve etkileyici eylemleri protesto hareketinin gelişim seyrini vermek amacıyla sıralamak açıklayıcı olacaktır. Yirmi üç Aralık bin dokuz yüz doksan altıda Bergama’da yüzlerce köylü, erkekler üstleri soyunuk olarak,yağmur altında sokaklarda bildiri dağıtmıştır. On iki Ocak bin dokuz yüz doksan yedide de, bin dokuz yüz seksen dokuzda Norveç’in Bergen kentinde içlerinde Türkiye’nin de bulunduğu otuz dört ülkenin katılımıyla imzalanan Avrupa ekonomik komisyonu sonuç bildirgesinde yer alan, çevreyi kirletecek işletmeler konusunda yöre halkına danışılmasını öngören karara dayanarak, sekiz köyde sandık kurulmuş ve jandarma denetiminde yapılan referandumda iki bin sekiz yüz almış altı köylüye madeni isteyip istemedikleri sorulmuş, oy verenlerin hepsi madene hayır demiştir.<sup>547</sup> Referandumla bir sonuç alınamaması üzerine on dört Mart bin dokuz yüz doksan yedide Bergama Cumhuriyet Meydanı’nda toplanan

<sup>545</sup> Sarıbay, *Kamusal Alan Diyalojik...*, ss.29-32

<sup>546</sup> Atiker, A.g.e., ss.187-190

<sup>547</sup> Reinart, A.g.e., ss.61-66

köylüler çevre gönüllüleri ile birlikte ‘‘Bergama’ya Evet Siyanüre Hayır’’ sloganlarıyla meşaleler yakıp, halay çekerek, uzun bir konvoyla İzmir’e girmiştir. Yirmi iki Nisanda ise, dört bin köylü maden sahasını işgal etmiş, İzmir valisi Kutlu Aktaş’ın madeni bir Ay kapatma sözü vermesi üzerine köylüler maden sahasını terk etmiştir.<sup>548</sup>

Köylülerin gerçekleştirdiği ilginç eylemler bununla da kalmamıştır. Yirmi sekiz Mayıs’ta köylüler yüzlerini boyayıp, üstleri çıplak, ellerinde balta, kazma, kürek ve sopalarla sembolik savaş görünümünde madenin etrafında nöbet tutmuştur. Yirmi bir Haziranda Avustralya büyükelçisinin İzmir Mercury Otelde düzenlediği basın toplantısını basarak, kürsüye geçip konuşma yapan köylüler, daha sonra kahvaltılarını yapıp masaya yüzzer bin lira bırakmıştır. Yirmi altı Ağustos’ta ise, Bergamalı köylüler en etkili eylemlerinden birini gerçekleştirmiş, üç otobüs dolusu köylü İstanbul’a gidip, kendilerini Boğaz köprüsünün parmaklıklarına bağlayarak köprü trafiğini iki saat tıkanmıştır. Medya mensupları ve trafikte bekleyen halk köylülere alkışlarla destek vermiştir.<sup>549</sup> Daha sonra Bergamalıları nüfus sayımında kendilerini saydırmamak, Kutahya’da siyanür tanklarının götürüldüğü tesisin önünde steril maskelerle tesisin girişini kapatmak, Tahkim yasasını protesto etmek amacıyla ayaklarına tenke bağlayarak yürümek, Bergama’dan Çanakkale’ye Kuvay-ı Milliye yürüyüşü yapmak, hayvanlarıyla madenin önünde yürümek gibi bir çok eylem yapmıştır.<sup>550</sup>

İki bin bir yılının Ağustos ayında Necip Hablemitioğlu’nun yayınladığı kitapta Bergama’da siyanürle altın aranmasına karşı çıkan köylülerin önderleri ve onlara destek vermiş olan sivil toplum kuruluşları, Almanya çıkarına casusluk yapmakla suçlanmıştır. İki bin iki yılının Şubat ayında İzmir üçüncü İdare Mahkemesi Sağlık Bakanlığının madene verdiği bir yıllık deneme üretimini yapma iznini iptal ederek, madene bir ay süre vermiş, madenci firma ise, Soma’dan getirdiği işçilerle ‘‘Ekmeğime Dokunma’’ mitingi düzenlemiştir. Buna karşılık, Nisan ayında madenin kapısının mühürü Bakanlar Kurulu kararıyla açılmış, Mayıs ayında da DGM savcısı Nuh Mete Yüksel N. Hablemitioğlu’nun kitabındaki iddialara dayanarak bölgede bir soruşturma başlatmış ve bir iddianame hazırlamıştır. Oktay Konyar, Sefa Taşkın, Şenih Özay ve Birsel Lemke casusluk

<sup>548</sup> S. Sirtı, Şenuşlu, *Basında Bergama Belgeseli*, Nehir Y., İstanbul-1997, ss.17-18

<sup>549</sup> Reinart, A.g.e., ss.90-98

<sup>550</sup> Aynı eser, ss.109-140



suçlamasıyla yargılandıkları davadan beraat etmiştir. Newmonot/Normandy Ovacık altın madenini işletmeyi, mahkeme kararlarına rağmen iki buçuk yıldır sürdürmektedir. Bölgeyi gezen jeoloji mühendisleri şirketin madeni bildirdiğinden çok fazla genişlettiğini ve atık havuzunun şimdiden dolduğunu, bunun tek açıklamasının, söylenenin çok üstünde üretim yapılması olduğunu belirtmektedir.<sup>551</sup>

Halki Cevizoglu, Bergama ve Alman Vakıflarıyla ilgili yaptığı programları aktardığı kitabında Orhan Kural'a şöyle demektedir: "Sayın Orhan Kural, sayın Oktay Konyar dedi ki 'medyanın bu davaya ilgisini çekmek için soyunacağız, çeşitli protesto eylemleri bulacağız'. Bakınız siz de yüzlerce konferans verdiniz ama halk sizi bir magazin programında Hülya Avşar ile yaptığımız dansla veya Kadir inanır ile girdiğiniz sigara tartışması ile tanıdı'. Oktay Konyar'ın şu sözü yaptıkları eylemlerin özü konusunda benzer bir mesaj vermektedir: 'Belki medya olmasa onlar bizi paramparça eder.Medyanın önünde yapıyoruz eylemlerimizi.'<sup>552</sup> Oktay Konyar'ın bu sözü Bergama hareketinin gösterişçi yönünü son derece açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bergamalıların ülkenin çeşitli yerlerinde gerçekleştirdikleri farklı eylemler aslında çalışma boyunca anlatmaya çalıştığımız gösterişçi tüketim kavramıyla büyük ölçüde uyusmaktadır. Bergamalıların hiçbir eylemi basının ve medyanın olmadığı bir ortamda gerçekleşmemiştir. Eğer böyle olsaydı,bu kadar büyük ve önemli bir etki yaratamazdı. Eylemlerin tarzı da medyanın ilgisini çekecek ve böylece seslerini kitlelere duyurularını sağlayacak şekilde belirlenmişti. Oktay Konyar'ın da çeşitli yerlerde belirttiği gibi Bergamalılar, barışçıl ama ses getirecek, başka bir deyişle göstermelerini sağlayacak eylemler yapmaya çalışmış ve bunu on yıldan fazla bir süre de başarıyla sürdürmüştür. Ancak daha sonraki süreçte yaşanan bir çok olay nedeniyle, Bergama'nın gündemden düşmesi sonucu Bergamalıların görünür eylemleri birden ortadan kayboluvermiştir. Çünkü medya için artık tüketilebilecek bir malzeme özelliği taşımamaktadır. Diğer bütün bu tarz eylemleri sürdürenler gibi Bergamalılar da medyayı kullanırken bir şeyi unutmuştur; onun anlık tüketimi yüceften ve yayan yapısını.

---

<sup>551</sup> Aynı eser, ss.141-198

<sup>552</sup> Aynı eser, s.98

## V.KÜRESELLEŞME KARŞITI HAREKETLERVE SAVAŞ KARŞITI GÖSTERİLER

ABD'nin Irak'a saldırısının öncesinde tüm dünyada ve Türkiye'de yoğun bir şekilde savaşı karşıtı protestolar yaşanmıştır. İlk körfez savaşının aksine, bütün dünyada savaşa ve ABD'ye karşı büyük bir tepki ortaya çıkmıştır. Her ülkede şiddeti aynı olmasa da,savaş karşıtlarının yaptıkları gösteriler, bunları gerçekleştirme tarzları ve bu amaçla kullandıkları araçlar birbirine benzemektedir. Bu gösterilerin en çok göze çarpan özelliği, protestocuların medyanın görsel gücünün farkında olması ve bu gücü etkin bir şekilde kullanmaya çalışmasıdır. Ancak bu farkındalık zaman zaman çelişkili durumların doğmasına neden olmuştur. Savaşı protesto etmek üzere meydanlara çıkan insanlar, medyanın ve gösteri toplumunun etkisiyle bu protesto eylemlerini kendini göstermenin aracı olarak görmeye başlamıştır. Dünyada ve Türkiye'de gördüğümüz savaş karşıtı protestolar, adeta bir yetenek yarışmasına dönmüştür.Kendi yeteneklerini, dolayısıyla kendini göstermek isteyen insanlar, savaşı karşıtlığını kamusal alanda sergilenen bir gösteri haline getirmiştir.

Ancak tüm dünyada yoğun katılımlı ve etkin gösteriler de düzenlenmiştir. Halil Turhanlı'ya göre, savaş karşıtı gösterilere çok sayıda insanın katılımı küçümsememeli,dahası bin dokuz yüz altmışlarda protesto gösterilerinin salt ahlaki nedenlerle savaşa karşı duran ve politik açıdan ılımlı olan pek çok insanı giderek radikalleştiirdiği unutulmamalıdır. Savaşı karşıtı gösteriler, bu anlamda bilinç yükseltme pratiği olarak görülmektedir. Ward Churchill ise, savaş aleyhtarı gösterilerde sivil itaatsizlik eylemlerinin, giderek sömürü düzeniyle radikal bir hesaplaşma kaygısı taşımayan orta sınıfların vicdanını rahatsızlayacak, bir "teselli bölgesi" yaratması ihtimalinden söz etmektedir. Ona göre savaş karşıtlığı "teselli bölgesi"nin dışına taşmadığı müttedetçe savaşa beslenen devlet tarafından büyük bir tehlike olarak görülmemekte; çünkü bu alan kolaylıkla denetlenmekte ve bu alanda gerçekleştirilen eylemler etkisizleştirilmektedir.<sup>553</sup> Churchill'in sözünü ettiği konu aslında kamusal alanın geçirmiş olduğu dönüşümle ilgilidir. Kamusal alan,bir iletişim, katılım ve tartışma mekanı olma özelliğini yitirip özel hayatların sergilendiği bir alan haline geldiği için, savaş karşıtı gösteriler böyle bir kimliğe bürünmekte, hatta daha da radikalleşerek, varoluşsal gösterilere dönüşürülmektedir.

---

<sup>553</sup> Halil, Turhanlı, *Kahinler Ve Müjdedeciler*, Ne Kitaplar Y., İstanbul-2004, ss.17-20

Savaş karşıtı protestolarda en çok anarşistler dikkat çekmektedir. Turhanlı'ya göre, Anarşistler katıldıkları her savaş karşıtı gösteriyi bin dokuz yüz doksan dokuzda Seattle'da ivme kazanan küreselleşme karşıtı gösterilerle bütünleştirerek, Churchill'in anlattığı anlamda bir meydan okumayı gerçekleştirmektedir. Halil Turhanlı, günümüzde anarşizmin rönesansından söz etmenin abartılı olmayacağını düşünmektedir. Ona göre bunun temelinde küresel adalet ve eşitlik mücadelesinin çekirdeğini anarşistlerin oluşturması yatmaktadır. Bugünün eylemcileri geçmişin mirasını sahiplenmekte, ancak bu mirası yirmi birinci yüzyılın getirdiği yeni eylem biçimleriyle kaynaşmaktadır.<sup>554</sup>

Bu bağlamda ele alabileceğimiz yapılardan biri BDY (Bomba Değil Yiyecek)'dir. BDY bin dokuz yüz yetmişlerde Seabrook nükleer santralının kurulmasını önlemek için yürütülen kampanya sırasında doğmuş, ilk adımını bin dokuz yüz seksenlerde Boston'da atmıştır. BDY eylemcileri, harekete sempati duyanlardan aldıkları malzemelerle kominal mutfaqlarda yoksullara evsizlere yemek dağıtmaya başlamıştır. BDY kısa sürede pek çok şehre yayılmış, dergiler çıkarmış, 'mikro güçlü radyolar'<sup>555</sup> aracılığıyla yoksullara ve evsizlere seslenmiş, onları mutfağına davet etmiştir. BDY hayırsever bir kuruluş olmanın ötesinde bir misyon üstlendiği için, faaliyetlerini açları doyurmakla sınırlanmamış, insanları yoksulluklarının kaynağı hakkında bilinçlendirmiştir.<sup>555</sup>

BDY eylemcileri, idam cezasının kaldırılması ve Avrupa'da ırkçılığın ortadan kaldırılması için eylemler düzenlenmektedir. Bizi asıl ilgilendiren nokta ise onların kullandıkları eylem tarzlarıdır. BDY gibi örgütler, kamusal alanları yeniden ele geçirmeye ve özgürlük sitelerine dönüşümüne çalışmaktadır. "Sokakları Geri Al" eylem grubu, trafiğe kapatıldığı sokaklarda festivaller düzenlerken, "Öncü Bahçıvanlar" ise, boş alanlara çiçek ekerek oralara parklar kurmaktadır. BDY bin dokuz yüz seksen sekizde San Francisco'da iki kamusal alanı ele geçirme eylemi düzenlemiştir. Bunlardan ilkinde, belediye sarayının tam karşısında onlarca çadırdan oluşan evsizler kampının kurulmasını sağlamış; yoksul insanları bir araya getirerek onların yoksulluğunu görünür kılmıştır. İkinci eylemde ise, yüzlerce insanın tabakları çorba kazanlarına vurarak Golden Gate parkına

---

<sup>554</sup> Aynı eser, ss. 31-33

<sup>555</sup> Aynı eser, ss. 33-35

yürümelerini sağlamıştır. Halil Turhanlı'ya göre, BDY sadece yemek dağıtmamakta, en geniş anlamıyla katılımcı demokrasiyi olgunlaştırmaktadır.<sup>556</sup>

Bu tip hareketler gerçekten zaman zaman çok etkili ve önemli eylemler gerçekleştirilmekte, fakat bu eylemlerin etkisi sınırlı kalmaktadır. Çünkü bu hareketlerin kullandıkları eylem tarzları ve düzenledikleri gösteriler, gerçekleştirildikleri eylemlerin etkisinin anlak olmasına neden olmaktadır. Gösterişçi tüketim toplumuna,onun ortaya koyduğu sisteme ve onun üzerine inşa olduğu zemin olan kapitalizme karşı çıkan bu eylemciler, eylemlerinde gösteri toplumunun araçlarını kullanarak kendi içlerinde çelişkiye düşmektedir. Elbette medya ve gösteri toplumunun araçları kitlelere ulaşmada, görünür olmada son derece etkilidir, ancak günümüzde medya mesajları o kadar hızlı ve yoğun aktarmaktadır ki, bir sonraki mesaj bir öncekinin izini silmektedir. Bu yoğunluk içinde bu tip protesto hareketlerinin etkisi de bir an görünüp kaybolmaktadır. Hatta günümüzde kamusal alanda öyle ilginç hareketler ortaya çıkmaktadır ki, bu durum gösteri toplumunun geldiği noktayı gözler önüne sermektedir. İnternet üzerinden haberleşen bazı gruplar, bir caddede durup gökyüzüne bakmak, bir mağazaya gidip hep birlikte bir maskotu izlemek, yine bir caddede toplanıp yasak savaşı yapmak ve toplanırları hızla dağılmak gibi ilginç gösteriler yaparak, kamusal alanda görünmeye çalışmaktadır. Bu insanların bir şeyi protesto etmek gibi bir derdleri de bulunmamaktadır. Onlar kamusal alanı kendilerini gösterebilecekleri bir sahne olarak görmektedir.

---

<sup>556</sup> Aynı eser, ss.,35-36

## SONUÇ

Bugün medyanın, görünmenin, gözellenmenin, gösterişin, tüketimin, gösterişçi tüketimin ve özel hayatın kamusallaşmasının en çok konuşulan ve tartışılan konular olduğunu söyleyebiliriz. Son yıllarda yaşadığımız ve kökeni on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına dayanan bir takım gelişmeler toplumsal, kültürel ve siyasal dünyamızda son derece önemli dönüşümlere yol açmıştır. Bu gelişmeler çeşitli alanlardaki tanımlarımızdan kullandığımız kavramlara ve yaşayış biçimlerimizden varoluş biçimlerimize kadar pek çok unsuru muğlaklaştırmıştır. Bugün bir geçiş döneminde yaşadığımız ve her alanda yaşanan önemli dönüşümlerle sersemlemiş durumda olduğumuz, göz ardı edilemez bir gerçektir. İçinde bulunduğumuz kaotik ve anomik ortamda yolunuzu bulmanız ve bir amaca yönelmemiz çok zor görünmektedir.

İçinde bulunduğumuz dönüşümlere kaynak oluşturan ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bu yana gelişim gösteren kitle kültürü, tüketim toplumu, gösteriş merakı ve kabul görme ihtiyacı gibi olgular bugün öylesine radikalleşmiştir ki, maddi unsur ve alanları aşarak duygular, değerler ve kurumlar alanına sirayet etmiştir. Bu bağlamda günümüzde dinden siyasete, eğitimden sivil topluma ve de aşktan nefrete kadar bir çok alanda farklı bir gerçeklik alanı ile yüz yüze gelmiş bulunmaktayız. Tüm bu alanlarda adeta gerçekliğini yitirmiş ve masallaşmış tecrübeler yaşamaktayız. Bugün yaşadığımız, yaptığımız ve deneymediğimiz her şeyi “-miş ” gibi yaşamakta, yapmakta ve deneyimlemekteyiz. Bize sunulan ve bizim de karşılıklı etkileşim yoluyla dolaylı olarak belirlediğimiz kurulanmış gerçeklikler dünyasında her yaşantı sanki daha önce deneyimlenmiş gibi görünmektedir.

Günümüzde medya teknolojileri ve iletişim araçları öylesine gelişim göstermiştir ki,medya adeta yaşantımızı, kişiliğimizi ve varoluşumuzu belirleyen bir unsur haline gelmiştir. Bugün her yere aynı hızla yayılan ve her yerde aynı hızla, aynı şekilde tüketilen medya mesajları vasıtasıyla, dünya yüzeyinde her geçen gün birbirine daha çok benzeyen bir insan yığını ortaya çıkmaktadır. Medya bir yandan sunduğu imajlarla tüketimi yaygınlaştırırken, diğer yandan yarattığı farklı gerçeklik düzeniyle insanları var oldukları gerçeklik düzeninden kopartmakta ve farklı bir şekilde konumlandırmaktadır. Medyanın en önemli etkilerinden biri de görüme ve kabul görme ihtiyaçları üzerinde olmaktadır. Bugün insanlar görünmek ve bu yoldan kendi varoluşlarını ispatlamak, “Ben de varım, buradayım,

işte görünyorum’, diyebilmek uğruna yoğun bir çaba göstermektedir. Medyanın sunduğu özel hayat alanına ait görüntülerin bu çabaların en önemli sebebi olduğu söylenebilmekte, çünkü özel hayatları, mahrem dünyaları gözeltme durumunu bir süre sonra görünme yönünde bir ihtiyaca yol açmaktadır.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde bugün büyük bir hızla yayılan görünme ve gösteriş tutkusunu bir çok alanda onarılması çok zor tabiriatlara neden olmaktadır. Bu alanlardan biri de katılım, kendini ifade etme ve toplumsal bir takım konuları müzakere etme gibi konularda çok önemli bir işleve sahip olan kamusal alandır. Kamusal alan insanların tüm toplumu ilgilendiren konuları tartışmak, müzakere etmek ve bir karara bağlamak üzere iletişim kurdukları ve demokrasinin de üzerine inşa olduğu bir alandır. Ancak kamusal alan günümüzde öylesine önemli dönüşümler yaşamıştır ki sahip olduğu tüm bu özellikleri yitirme noktasına gelmiştir. İnsanlar eskiden özel alanda yaşadıkları bir çok şeyi bugün kamusal alanda yaşamaya başlamıştır. Özel kimliklerin ve özel yaşantıların bu şekilde kamusal alana çıkması ve görünür hale gelmesi kamusal alanın yapısında çok önemli dönüşümler yaratmıştır. Sınırları özel alana doğru genişleyen ve alansal olarak büyüyen kamusal alan, işlevsel olarak zayıflamaktadır. Bu durum daha da radikalleşerek, kamusal alanı insanların salt kendilerini göstermek, görünmek ve bu yolla kendi varoluşlarını ispatalamak için çıktıklarının bir alana dönüştürmektedir. Daha da vahim olanı insanların bu eksik ve yanlış deneyimlerden rahatsızlık duymak bir yana tuhaf bir haz almalarıdır.

İçinde bulunduğumuz bu dönüşümler kamusal alanın önemli aktörlerinden biri olan, toplumsal hareketlerin de yapılarında önemli dönüşümlere yol açmaktadır. Son otuz yıl içinde ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler, eylem alanları ve tarzları açısından eskilerinden son derece farklı bir görüntü çizmektedir. Bu hareketler yaşanan gelişmelere koşut olarak bir yandan gitikçe birbirine benzeyen kişileri etrafında toplarken, öte yandan bir çok alt kimliği ortaya çıkarıp kamusal alana taşıyarak, kamusal alanda yaşanan dönüşümlere hız kazandırmaktadır. Yeni toplumsal hareketler örgütlü, sürekli eylem halinde olan ve büyük kitlelerle hareket eden eski hareketlerin aksine daha küçük gruplarla ancak daha çok ses getirebilecek eylemler yapmaya çalışmaktadır. Bu hareketler gelişen medya teknolojilerinde çok iyi bir şekilde yararlanarak geniş kitlelere ulaşmaktadır. Ancak unutulmaları bir şey vardır o da medyanın anlık etkisidir. Medya önünde gerçekleştirdikleri eylemlerle hedeflerine ulaşmaya çalışsan bu hareketler, son yıllarda öylesine radikal bir hal

almıştır ki, bir amaca hizmet etmekten çok kendilerini kamusal alanda göstermek için bir araya gelen insanlar ortaklıkta boy göstermeye başlamıştır. Bir anlamda yeni toplumsal hareketler kamusal alanın gösterişçi bir şekilde tüketilmesinde pay sahibi olan unsurlar haline gelmiştir.

Yaşanan tüm bu gelişmeler ve onların gün geçtikçe radikalleşmesiyle ortaya çıkan değişik biçimleri, yeni bir toplum ve kültür yapısı ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni toplum yapısını nasıl adlandırrsak adlandıralım, içinde bulunduğumuz durum pek iç açıcı görülmemektedir. Ortaya çıkan bu yeni toplum ve kültür yapısında hakim konumda olan insan tipi, Nietzsche'nin son insanı ile örtüşmektedir. Bugün bizler Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyılın sonunda geleceği iddia ettiği felaket çağında yaşamaktayız. Ancak Nietzsche, bu felaket çağından çıkış konusunda ümitsiz değildir. Nietzsche, felaket çağının ardından son insanın aşılacağı ve üst insanın ortaya çıkacağı bir dönem yaşanacağını ileri sürmektedir. Nietzsche'nin söylediği gibi son insanı aşmanın mümkün ya da onun gösterdiği yol ayrımında aktif nihilizmi seçmenin çözüm olup olmadığı konusunda, bugünden bir şey söylemek zor görülmektedir. Ancak çözüme giden yolda ilk adım içinde bulunduğumuz durumu iyi bir şekilde analiz etmektir. Umarım bu çalışma da bu yolda küçük de olsa bir destek sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Alexander, Jeffrey, **Fin De Siecle Social Theory**, Published By Verso, Newyork And London-1995
- Arat, Melih, **Yönetimin Geleceği**, Data Teknik Y., İstanbul-2001
- Arendt, Hannah, **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Y., İstanbul-1996
- Arendt, Hannah, **İnsanlık Durumu**, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Y., İstanbul-2000
- Aristoteles, **Politika**, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul-2000
- Atiker, Erhan, **Modernizm Ve Kitle Toplumunu**, Vadi Y., Ankara-1998
- Avcı, Nahi, **Enformatik Cehalet**, Kitabevi Y., İstanbul-1999
- Batuş, Gül, **'Neil Postman'**, Kadife Karanlık İçinde, Su Y., İstanbul-2003
- Baudelaire, Charles, **Modern Hayatın Ressamı**, Çev: Ali Berktaş, İletişim Y., İstanbul-2003
- Baudrillard, Jean, **Amerika**, Çev: Yaşar Avcı, Ayrıntı Y., İstanbul-1996
- Baudrillard, Jean, **Tam Ekran**, Çev: Bahadır Gülmez, Yapı Kredi Y., İstanbul-2002
- Baudrillard, Jean, **Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu**, Çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Y., İstanbul-2003
- Baudrillard, Jean, **Simülakrlar Ve Simülasyon**, Çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Y., İstanbul-2003
- Baudrillard, Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı**, Çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Y., İstanbul-2004
- Bauman, Zygmunt, **Postmodernlik ve Hosnutsuzlukları**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Y., İstanbul-2000
- Bauman, Zygmunt, **'Bir Postmodern Sosyoloji Varmıdır?'**, Retorik Hermenotik Ve Sosyal Bilimler İçinde, Der. Ve Çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Y., İstanbul-2002
- Bauman, Zygmunt, **Modernlik Ve Mütphemlik**, Çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Y., İstanbul-2003
- Benhabib, Şeyla, **Modernizm Ewrensellik Ve Birey**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Y., İstanbul-1999
- Berger, John, **Görme Biçimleri**, Çev: Yurdanur Salıman, Metis Y., İstanbul-2003
- Best, Steven - Kellner, Douglas, **Postmodern Teori**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Y., İstanbul-1998
- Bey, Hakim, **T.A.Z.**, Çev: Rahmi Ögdül, Stüdyo İmge, İstanbul-2002
- Bocock, Robert, **Tüketim**, Çev: İrem Kutluk, Dost Kitabevi Y., Ankara-1997



- Bora,Tanlı, **“Yeni Toplumsal Hareketlere Dair Notlar”**, Birikim Dergisi,Sayı:13,Mayıs-1990
- Bottomore, Tom, **Frankfurt Okulu**, Çev: Ahmet Çiğdem, Ara Y., İstanbul-1989
- Bradshaw, David, **“Cesur Yeni Dünya Üzerine”**, Cesur Yeni Dünya İçinde, Çev: Savaş Kılıç, İthaki Y., İstanbul-2000
- Callinicos, Alex, **Postmodernizme Hayır**, Çev:Şebnem Pala,Ayraç Y.,Ankara-2001
- Callinicos, Alex, **Toplum Kuramı**, Çev: Yasemin Tezgiden, İletişim Y., İstanbul-2004
- Cohen, Anthony Paul, **Topluluğun Simgesel Kuruluşu**, Çev:Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Y., Ankara-1999
- Cohen, Jean, **“Strateji Ya da Kimlik:Yeni Teorik Paradigmalar Ve Sosyal Hareketler”**, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, Kaknüs Y.,İstanbul-1999
- Copleston, Frederick, **Aydınlanma**, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul-2004
- Crary, Jonathan, **Gözlemcinin Teknikleri**, Çev: Elif Daldeniz, Metis Y., İstanbul-2004.
- Çaha, Ömer, **“İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”**, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:5
- Çayır, Kenan, **“Yeni Sosyal Hareketler”**, *Sınıuş*, Der: Kenan Çayır, Kaknüs Y., İstanbul-1999
- Çayır, Kenan, **“Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”**, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, Kaknüs Y., İstanbul-1999
- Çiğdem, Ahmet, **Bir İmkan Olarak Modernite**, İletişim Y., İstanbul-1997
- Çiğdem, Ahmet, **Akıllı Ve Toplumun Özgürleşimi**, Vadi Y., Ankara-1997
- Debord, Guy, **Gösteri Toplumu**, Çev: Aysen Ekmekçi -Oktaay Taşkent, Ayrıntı Y., İstanbul-1996
- Demir, Ömer- Acar, Mustafa, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Vadi Y., Ankara-1998
- Deveci, Cem, **“Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık:Arendt'in Kant'ian Çıkaradıkları”**, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı-5
- Douglas, M - Isherwood, B, **Tüketiminin Antropolojisi**, Çev: Erden Atilla Aytekin, Dost Y., Ankara-1999
- Ekinci, Hediye, **“Büyük Öğle”**, Kaygı Felsefe Dergisi, Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu, Bahar –2002
- Erbil, Metin, **“İyinin Ve Kötünün Ötesinde Nietzsche”**, Kaygı Felsefe Dergisi, Sayı:1, Bahar-2002
- Foucault, Michel, **Özne Ve İktidar**, Çev: Osman Akınhay, Ayrıntı Y., İstanbul-2000

- Frank Andre, Gunder,- Fuentes, Marta, ‘‘Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez’’,  
Çev: Ahmet Gürata - Tanıl Bora, Britikim Dergisi, Sayı:16, Ağustos-1990
- Frisby, David, ‘‘Georg Simmel-Moderitenin İlk Sosyoloğu’’, Modern Kültürde  
Çatışma İçinde, Çev: Elçin Gen, İletişim Y., İstanbul-2003
- Gasset, Ortega Y, **Kütlelerin İsyanı**, Çev: Nejat Muallimoğlu, Bedir Y., İstanbul-1992
- Geuss, Raymond, **Eleştirel Teori**, Çev: Ferda Keskin, Ayrıntı Y., İstanbul-2002
- Giddens, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuştil, Ayrıntı Y., İstanbul-  
1998
- Gruen ,Arno, **Normalliğin Deliliği**, Çev: İlknur İgan, Çitlenbik Y., İstanbul-2003
- Günday, Şeref, **Zihin Felsefesi**, Asa K., Bursa-2003
- Güneş, Sadık, **Medya Ve Kültür**, Vadi Y., Ankara-2001
- Gürbilek, Nurdan, **Virinde Yaşamak**, Metis Y., İstanbul-2001
- Habermas, Jürgen, ‘‘Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche’’,  
Çev: Mehmet Küçük, Modernite Versus Postmodernite İçinde, Der: Mehmet Küçük,  
Vadi Y., Ankara 2000
- Habermas, Jürgen, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, Çev.: Tanıl Bora, Mithat Sancar,  
İletişim Y., İstanbul-2002
- Habermas, Jürgen, ‘‘Kamusal Alan’’, Çev: Meral Özбек, Kamusal Alan içinde, Der:  
Meral Özбек, Hil Y., İstanbul-2004
- Hablenmitoğlu, Necip, **Alman Vakıfları Ve Bergama Dosyası**, Toplumsal Dönüşüm  
Y., İstanbul-2003
- Harvey, David, **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Savran, Metis Y., İstanbul-  
1999
- Heidegger, Martin, **Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı**,  
Çev: Levent Özşar, Asa K., Bursa-2001
- Huxley, Aldous, **Cesur Yeni Dünya**, Çev: Ümit Tosun, İhaki Y., İstanbul-2000
- Illich, İvān, **Tüketim Köleliği**, Çev: Mesut Karasahan, Pınar Y., İstanbul-2002
- Jasper, James M., **Ahlâki Protesto Sanatı**, Çev: Senem Öner, Ayrıntı Y., İstanbul-  
2002
- Johnston, Hank - Larana, Enrique - Gusfield, Joseph R., ‘‘**Kimlikler Şikayetler ve  
Yeni Toplumsal Hareketler**’’, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, Kaknüs Y., İstanbul-  
1999
- Jung, Werner, **George Simmel Yaşamı Sosyolojisi Felsefesi**, Çev: Doğan Özlem, Ark  
Y., Ankara-1995

- Kahraman, Hasan Bülent, **Kitle Kültürü Kitlelerin Afyonu**, Agora Y., İstanbul-2003
- Karakas, Halime, “**Sivil İfaatsizlik Ne Kadar İfaatsiz?**”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:5
- Keskin, Ferda, “**Kamusal Alan Ve Yalın Yaşamı**”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:5
- Keyman, E. Fuat, “**Kamusal Alan Ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’**”: **Türkiye’de Demokrasi Sorunu**”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı:5
- Kozanoğlu, Can, **Pop Çağı Ateşi**, İletişim Y., İstanbul-1995
- Köker, Eser, **Politikanın İletişimi İletişimin Politikası**, Vadi Y., Ankara-1998
- Köker, Levent, **İki Farklı Siyaset**, Vadi Y., Ankara-1998
- Kucuradi, Ioanna, **Nietzsche Ve İnsan**, Türkiye Felsefe Kurumu Y., Ankara-1999
- Küçük, Mehmet, “**Postmodernin Modern Karakteri Ya Da Dönemleşirmenin İronisi**”, **Modernite Versus Postmodernite** İçinde, Der: Mehme Küçük, Vadi Y., Ankara-2000
- Küçük, Mehmet, “**Entellektüellerin Tehlikeli Oyuncuğu:Postmodern**”, **Modernite Versus Postmodernite** İçinde, Der:Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara-2000
- Kütükalp, Kasım, **Nietzsche Ve Postmodernizm**, Paradigma Y., İstanbul-2003
- Lash, Scott, **Sociology Of Postmodernism**, London And Newyork Routledge
- Lazar, Judith, **İletişim Bilimi**, Çen: Cengiz Anık, Vadi Y., Ankara-2001
- Lee, Stephen J., **Avrupa Tarihinden Kesitler 2**, Çev: Savaş Aktur, Dost Y., Ankara-2002
- Lull, James, **Medya İletişim Kültürü**, Çev: Nazife Güngör, Vadi Y., Ankara-2001
- Lyotard, J. F., **Postmodern Durum**, Çev: Ahmet Çigdem, Vadi Y., Ankara-2000
- Mattelard, Armand, **Beyin İğfal Şebekesi**, Çev: Işın Gürbüz, Ayrıntı Y., İstanbul-1995
- Mattelart, Armand - Michele, **İletişim Kuramları Tarihi**, Çev: Merih Zillioğlu, İletişim Y., İstanbul-1998
- Mc Luhan, M., **Gutenberg Galaksisi**, Çev: Gül Çağalı Güven, Yky., İstanbul-2001
- Melucci, Alberto, “**Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması**”, **Yeni Sosyal Hareketler İçinde**, Kaknüs Y., İstanbul-1999
- Mestrovic, S.G., **The Coming Fin De Sicle**, London And New York: Routledge, 1991
- Mestrovic, S. G., **Durkheim And Postmodern Culture**, New York Routledge, 1992
- Mestrovic, S.G., **Duygu Ötesi Toplum**, Çev:Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Y., İstanbul-1999
- Mestrovic, S. G., **Uygur Barbarlık**, Çev:Mehmet Özay, Açılım Kitap, İstanbul-2004

- Morss, Susan Buck, **Rüya Alemi Ve Felaket**, Çev: Tunçay Birkan, Metis Y., İstanbul-2004
- Murphy, J.W., **Postmodern Sosyal Analiz**, Çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Y., İstanbul-2000
- Nehemas, Alexander, **Edebiyat Olarak Hayat**, Çev: Cem Soydemir, Ayrıntı Y., İstanbul-1999
- Nietzsche, Friedrich, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne**, Çev:Hüseyin Koralmam, Nil Y., Ankara-1990
- Nietzsche, Friedrich, **Ecco Homo**, Çev: Emel Tan, Seren Y., Ankara-1993
- Nietzsche, Friedrich, **Zerdüşt Böyle Diyordu**, Çev: Osman Derinsu, Varlık Y., İstanbul-1999
- Nietzsche, Friedrich, **İyinin Ve Kötünün Ötesinde**, Çev: Ahmet İnam, Yorum Y., İstanbul-2001
- Nietzsche, Friedrich, **İnsanca Pek İnsanca I.**, Çev:Mustafa Tüzel, İhaki Y., İstanbul-2003
- Nietzsche, Friedrich, **Putların Alacakaranlığı**, Çev: Hüseyin Kaytan, Babil Y., İstanbul-2003
- Nietzsche, Friedrich, **Şen Bilim**, Çev:Levent Özşar, Asa K., Bursa-2003
- Nietzsche, Friedrich, **Aforizmalar**, Çev: Ali Akdeniz, Babil Y., İstanbul-2003
- Nietzsche, Friedrich, **Eğitimci Olarak Schopenhauer**, Çev: Cemal Atıla, Say Y., İstanbul-2003
- Offe, Claus, **‘Yeni Sosyal Hareketler:Kurumsal Politikanın Sınırların Zorlanması’**, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, Kaknüs Y., İstanbul-1999
- Oktay, Ahmet, **Medya Ve Hedonizm**, Yön Y., İstanbul-1995
- Oktay, Ahmet, **Postmodernist Tahayyüle İtirazlar**, İnkılap Y., İstanbul-2000
- Oktay, Ahmet, **Metropol Ve İngelen**, İş Kültür Y., İstanbul-2002
- Ong, Walter, **Sözlü Ve Yazılı Kültür**, Çev: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Y., İstanbul-1999
- Orwell, George, **Bin Dokuz Yüz Seksen Dört**, Çev: Nuran Akgören, Can Y., İstanbul-2004
- Öğün, Süleyman Seyfi, **Türk Politik Kültürü**, Alfa Y., İstanbul-2000
- Öker, Zuhal, **‘Baudrillard’**, Kadife Karanlık İçinde, Su Y., İstanbul-2003
- Paz, Octavio, **‘Şiir Ve Modernite’**, Çev: Nilgün Tural, Modernite Versus Postmodernite İçinde, Der:Mehmet Küçük, Vadi Y.,Ankara-2000

- Pearson, *Keith Ansell, Kusursuz Nihilist*, Çev:Cem Soydemir, Ayrıntı Y., İstanbul-1998
- Postman, Neil, *Televizyon Öldüren Eğlence*, Çev: Osman Akınhay, Ayrıntı Y., İstanbul-2004
- Pountain, Dick, - Robins, David, *Cool Bir Tavrın Anatomisi*, Çev:Aslı Ağca, Ayrıntı Y., İstanbul-2002
- Reinart, Üstün Bilgen, *Biz Toprağı Bilirik*, Metis Y. İstanbul-2003
- Ricoeur, Paul, *Söz Edimleri Kuramı Ve Etik*, Çev: Atakan Altınörs, Asa Y., Bursa-2000
- Riesman, David, *Duygu Ötesi Toplum(Önsöz)*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Y., İstanbul-1999
- Rigel, Nurdoğan, ‘‘Slavoj Zizek’’, Kadife Karanlık İçinde, Su Y., İstanbul-2003
- Robins, Kevin, *İmaj*, Çev: Nurçay Türkoğlu, Ayrıntı Y., İstanbul-1999
- Rosenau, Paulne Marre, *Postmodernizm Ve Toplum Bilimleri*, Çev:Tuncay Birkan, Ark Y., Ankara-1998
- Sarbay, Ali Yaşar, *Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz*, Alfa Y., İstanbul-1998
- Sarbay, Ali Yaşar, ‘‘Cumhuriyet Kamusal Alan Ve Politik İslam:Türk Modernleşmesine Yeniden Bakış’’, *Bilanço 1923-1998*, Türkiye Cumhuriyetinin 75 Yılına Toplu Bakış, Cilt 1, İstanbul-1999
- Sarbay, Ali Yaşar, *Potmodernite Sivil Toplum Ve İslam*, Alfa Y., İstanbul-2001
- Sarbay, Ali Yaşar, ‘‘Fin De Siecele 2000’’, *Bilgi Ve Düşünce Dergisi*, Sayı:Ekim-2002
- Sarbay, Ali Yaşar, ‘‘Postmodern Dinsel Anomî’’, *İslamiyat V*, Sayı-4, 2002
- Sarbay, Ali Yaşar, *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, Everest Y., İstanbul-2004
- Sartori, Giovanni, *Görmenin İktidarı*, Çev:Gül Batuş - Bahar Ulakan, Kara Kutu Y., İstanbul-2004
- Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çev: Selahattin Hilav, Sosyal Y., İstanbul 2002
- Senbir, Hakan, *Z Son İnsan Mı*, Okuyan Us Y., İstanbul-2004
- Sennet, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev:Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İletişim Y., İstanbul-1996
- Simmel, G., *Philosophy Of Money*, Çev:Tom Bottomore - David Frisby, London-1990
- Simmel, George, ‘‘Metropol Ve Tinsel Hayat’’, *Modern Kültürde Çatışma İçinde*, Çev: Nazile Kalaycı, İstanbul-2003

- Snyder, John R., ‘**Modernliğin Sonu Hakkında**’, Modernliğin Sonu İçinde, Çev: Şehabettin Yalçın, İz Y.,İstanbul-1999
- Stauth, G., -Turner, B. S., ‘**Nostalji,Postmodernizm Ve Kitle Kültürü Eleştirisi**’, Modernite Versus Postmodernite İçinde, Çev: Mehmet Küçük, Vadi Y., Ankara-2000
- Steiner, Rudolf, **Nietzsche Özgürlük Savaşçısı**, Çev: Sevinç Çekli, Omega Y., İstanbul-2004
- Swingewood, Alan, **Kitle Kültürü Efsanesi**, Çev:Aykut Kongu, Bilim Ve Sanat Y., Ankara-1996
- Şenuslu, S. Sırrı, **Basında Bergama Belgeseli**, Nehir Y.,İstanbul-1997
- Tekelioğlu, Orhan, **Foucault Sosyolojisi**, Alfa Y., Bursa-2003
- Touraine, Alain, ‘**Toplumdan Toplumsal Harekete**’, Yeni Sosyal Hareketler İçinde, Kaknıs Y., İstanbul-1999
- Touraine, Alain, **Birlikte Yaşayabilecekmiz**, Çev: Olcay Kunal, Yky., İstanbul-2000
- Touraine, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev: Hülya Tufan, Yky., İstanbul-2002
- Turbanlı, Halil, **Kahinler Ve Müjdeciler**, Ne Kitaplar Y., İstanbul-2004
- Vattimo, Gianni, **Modernliğin Sonu**, Çev: Şehabettin Yalçın, İz Y., İstanbul-1999
- Veblen, Thorstein, **The Theory Of Leisure Class**, Dover Publications, New York-1994
- Wagner, Peter, **Modernliğin Sosyolojisi**, Çev: Mehmet Küçük, Doruk Y., Ankara-2003
- Weber, Max, **Protestan Ahlâkı Ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev:Zeynep Gürara, Ayraç Y., Ankara-1997
- Williams, Raymond, **Orwell**, Çev: Nejat Bayramoğlu, Afa Y., İstanbul-1985
- Williams, R., **Televizyon Teknoloji Ve Kültürel Biçim**, Çev: Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Y., Ankara-2003
- Withford, Nick Dyer, **Siber Marx**, Çev: Ali Çakıroğlu, Aykırı Y., İstanbul-2004
- Zerzan, John, **Gelecekteki İlkel**, Çev: Cemal Atila, Kaos Y., İstanbul-2000
- Wolf, Abraham, **Nietzsche’nin Felsefesi**, Çev:Sabahattin Çevikbaş - H. Subhi Erden, Babil Y., İstanbul-2003
- Wood, Ellen Meriksons, **Postmodern Gündem Nedir?**, Marksizm Ve Postmodern Gündem İçinde, Der:Ellen M. Wood - John B. Foster, Çev: Ahmet Fethi, Ütopya Y., Ankara-2001
- Ziegler, Jean, **Dünyanın Yeni Sahipleri Ve Onlara Direnenler**, Çev: Mahmut Nedim Demirtaş, Alın Kitaplar Y., İstanbul-2004
- Zizek, Slavoj, **Yamuk Bakmak**, Çev: Tunçay Birkan, Metis Y., İstanbul-2004

## **ÖZGEÇMİŞ**

11.06.1980 tarihinde Zonguldak'ın Çaycuma ilçesinde doğdum. İlk ve orta öğrenimi burada tamamladım. Liseyi Samsun'da Akpınar Anadolu Öğretmen Lisesinde bitirdim. 1998 yılında Uludağ Üniversitesi Kamu yönetimi Bölümünü kazandım.2002 yılında mezun olduktan sonra aynı bölümde yüksek lisans yapmaya başladım. 2003 yılında, Yrd. Doç. Dr. Mert Gökırmak danışmanlığında İletişimsel Kamunun Gösterişiçi Tüketimi: Yeni Toplumsal Hareketler, konusunda yüksek lisans tezi hazırlamaya başladım.