

Kutsal medya, kutsal çağ: McLuhan düşüncesini anlamaya katkı

Fahrettin ALTUN

Yirminci yüzyıl Batı düşüncesinin önemli, 1960'ların "medyatik" simularından, kitle iletişim felsefesi üzerine yaptığı analizlerle tanınan Kanadalı akademisyen, edebiyat eleştirmeni ve retorik ustası Herbert Mars-

hall McLuhan'ın düşünce dünyası, 1990'larla birlikte akademik kamunun da ilgisini çekmeye başladı ve bu ilgi Gary Genosko'nun "McLuhan Rönesansı" olarak adlandırdığı süreci beraberinde getirdi.¹ 1960'lı yıllarda bir kitabı bir milyonun üzerinde satan, televizyon, radyo, gazete ve popüler dergilerde sürekli boy gösteren, reklamcılarının düşüncelerini "pazarlamak" için peşinden koştuğu, ülkesinin siyasetçileri tarafından "kültür elçisi" olarak takdim edilen "medya guru-su" McLuhan, "kamusal entelektüel" kategorisinin olduğu kadar "tele-entelektüel" kategorisinin de ilk, en somut ve en renkli temsilcilerinden birisidir. 1960'lı yıllardaki popülerliğini, 1970'lerde önemli oranda yitiren,² 1980'de nihayete eren yaşamının son dönemlerine doğru münzevi bir entelektüele dönüşen McLuhan, ölümünden on yıl sonra bu kez "dijital çağın peygamberi" sıfatıyla anılmaya ve geleksel akademik kategoriler dışında formüle edilen düşünceleri, sosyal bilimcilerin ilgisine mazhar olmaya başladı.

Hiç kuşkusuz, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren sosyal bilimlerin geleneksel örgütlenmesine, toplumsal evrenin bilgisini üretme arayışındaki egemen pratik ve söylemlere yöneltilen radikal eleştirilerin yaygınlaşması ve kayda değer oranda kurumsallaşması, daha önce "akademik" ya da "bilimsel" bulunmayan birçok toplumsal düşünce ve çözümleme-

1 Gary Genosko, *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*, Routledge Londra 1999.

2 McLuhan üzerine 1967-72 yılları arasında İngilizcede on, İspanyolcada iki ve Fransızcada bir kitap yayımlanmıştır.

nin yeniden hatırlanmasına imkan tanıdı. Bununla birlikte sosyal bilimciler nezdinde McLuhan isminin nazar-ı dikkati calip hale gelmesinin çok daha önemli gerekçesi, 1980'lerin son çeyreğinden itibaren elektronik iletişim teknolojilerindeki devasa devinim ve bu devininin inşa ettiği toplumsal, iktisadî, siyasî ve kültürel ortamlardır. Sanallığın keşfi ve iletişim süreçlerinde çoklu-ortamların yaygınlaşması iletişimbilimciler ve sosyologlar başta olmak üzere sosyal bilimcilere McLuhan'ın 1960'lı yıllarda yaptığı analizleri hatırlattı ve McLuhan'ın öngörülerinin isabetli çıktığı düşüncesi, sözkonusu sosyal bilimciler arasında yaygın bir kanaat halini almaya başladı. Bu süreçte, McLuhan'ın yaklaşım ve kavramlarını mevcut toplumsal ve kültürel görüngülerin çözümlemesi sürecinde kullanmaya çalışan genç akademisyenlerin sayısında kayda değer bir artış oldu. Bunun yanında özellikle 1980'lerin son çeyreğinden itibaren sosyal bilimciler arasında giderek artan "küreselleşme" tartışmaları da "küresel köy" kavramının mucidi olarak şöhret kazanmaya başlayan McLuhan'ı oldukça geniş bir akademik ilginin odağına yerleştirdi. Bu ilgi, McLuhan hakkında kapsamlı sayılabilecek bir akademik yazının gün yüzüne çıkmasını sağladı. Bugün McLuhan'ın ardında bıraktığı eserler, yalnızca iletişim bilimcilerin değil, sosyal teorinin diğer alanlarında faaliyet gösteren akademisyenlerin de ilgisini çekmekte, bu bağlamda farklı disiplinlerden McLuhan literatürüne yapılan katkılar her geçen gün artmaktadır. Bu akademik ilginin yanında McLuhan'ın düşünceleri ve daha ziyade de "özlü sözleri" popüler bir ilginin konusu olmaya devam etmekte ve yüzlerce internet sitesini bezemektedir.

Peki, McLuhan'ın düşünce dünyasının çağdaş Türk düşüncesi içerisindeki karşılıkları hakkında neler söylenebilir? McLuhan ismi, Türkiye'de çağdaş birçok Batılı düşünürden çok daha fazla maruf olmasına karşın düşünceleri Türkçeye ancak son birkaç yılda ve ancak üç eseri ile taşındı.³ Hiç kuşkusuz McLuhan'ın düşüncelerinin McLuhan isminin

3 Marshall McLuhan ve Quentin Fiore, *Yaradığımız Medya: Medyanın Etkileri Üzerine Bir Keşif Yolculuğu*, çev. Ünsal Oskay, Merkez Kitaplar, İstanbul 2005; Marshall McLuhan, *Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu*, çev. Gül Çağalı Güven, YKY, İstanbul 1995; Marshall McLuhan ve Bruce R. Powers, *Global Köy: 21. Yüzyılda Yeryüzü Yaşamında ve Medyada Meydana Gelecek Dönüşümler*, çev. Bahar Öcal Düzgören, Scala Yayıncılık, İstanbul 2001. Bu çeviriler yanında, Türkçede McLuhan üzerine Derya Altay tarafından kaleme alınan ve hiçbir tutarlılık kaygısı gözetilmeksizin çeşitli internet sitelerinden derlendiği açık bir şekilde göze çarpan bir kitap bölümünün varlığından da bahsedilmelidir. Ne yazık ki, sahip olduğu tutarlılık problemi dolayısıyla bu yazının McLuhan düşüncesini kavramaya yardımcı olabildiğini söylemek mümkün değildir. Bkz. Derya Altay, "Küresel Köyün Medyatik Mimarı Marshall McLuhan", *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar: Kadife Karanlık*, ed. Nurdoğan Rigel vd., Su Yayınları, İstanbul 2003.

marufluğuna rağmen modern Türk düşüncesi içerisinde kendisine bir yer bulamamış olmasında herhangi bir disiplinin bu düşünceleri sahiplenmemiş olmasının azımsanmaması gereken etkisi vardır. Bu da önemli oranda McLuhan'ın düşüncelerinin herhangi bir akademik disiplinin sınırları içerisinde değerlendirilmeye elvermeyen bir yapıda olmasından kaynaklanmaktadır. Akademik disiplinler ulus devletlere benzerler. Bir taraftan sınır koyar, kısıtlar; bir taraftan da korur, gözetirler. Ne var ki, McLuhan'ın düşünce ve eleştirilerinin çağdaş Türk düşüncesinde kendisine karşılık bulamamış olmasını sadece bununla açıklayamayız.

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

Zaten modern Batı düşüncesi Türkiye'ye sistematik olarak ve belli bir bütünlük içerisinde değil, parçalı ve dağınık bir biçimde girdi ve bu durum da modern Batı düşüncesinin ancak belli yönleriyle tanınmasına ve sınırlı oranlarda tartışılmasına neden oldu. Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi modern Batı düşüncesi, çağdaş Türk düşüncesi içerisinde kopuk halkaları, birbirine bağlı halkalarından daha çok olan, kırık bir zincir görünümü arz etmektedir.⁴ Ne yazık ki zaman zaman modern Batı düşüncesinden devralınan kuramsal çözümler kendi bütünlüğü içerisinde değil, çağrıştırdıkları itibarıyla önemli görüldüler ya da kendilerine atfedilen negatif imajlar dolayısıyla görmezden gelindiler.

Yakın dönemlere kadar çağdaş Türk düşüncesi içerisinde modernleşme paradigması egemen bir yaklaşım olarak varlığını sürdürdü.

4 “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, söyleşiyi yapan: Ali Bayramoğlu, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler I* içinde, der. Mümtaz’er Türküne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 120-121.

Çağdaş Türk düşüncesinin en temel tartışma konusu olan modernleşme problemini çözümlenmeye çalışan sosyal bilimcilerimizin aktarmayı tercih ettikleri düşünceler ve tercüme etmeye değer buldukları eserler de yine sözkonusu paradigmanın egemenliğini büyük oranda kabul eden düşünce ve eserler olageldi. Bu süreçte yapılan çevirilerde ve aktarılan düşüncelerde genel olarak modernliğe ve özelde de egemen modernleşme politikalarına eleştirel yaklaşan çalışmaların sayısı ise son derece sınırlıydı. Buna karşılık Türkiye'deki varlığı yirminci yüzyılın başlarına kadar geri götürülebilecek olan sol/sosyalist düşünce, Türkçeye kapitalizm karşıtı pek çok metin ve yaklaşımın aktarılmasına zemin teşkil etti. Özellikle 1960 sonrasında hız kazanan ve bir yandan Türkiye'nin tarihteki yerini tespitiye dönük, diğer yandan da Türkiye'nin toplumsal yapısını çözümlenmeye hedefleyen bu çalışmalar, kapitalizmi "toplumsal ve iktisadî bir sistem" olarak değerlendirip eleştirdiler.

Türkiye'deki "sol düşünce" geleneği 1980'in ikinci yarısından itibaren de Batı'daki modernlik eleştirilerinin aktarımına büyük oranda öncülük etti. Batı'da önemli oranda Marksist bir düşünce güzergahında geliştirilen ve zamanla önce postyapısalcı kuramın daha sonra "postmodern" olarak adlandırılan yaklaşımların temsil ettiği modernlik eleştirileri, Türkiye'de de "sol düşünce" geleneğine mensup ya da bu gelenekten beslenen entelektüellerin ilgisini çekti. Bu süreçte "postyapısalcı" ya da "postmodern" olarak addedilen düşünürlerin yanında yirminci yüzyıl Batı Marksizminin en önemli düşünce uğraklarından olan eleştirel teorinin önde gelen isimleri ve fikirleri de Türkçeye aktarıldı. Türkiye'de bu modernlik tartışmasına yalnızca "sol düşünce" geleneğine mensup entelektüeller değil, İslamcılar başta olmak üzere modernlik eleştirisi arayışında olan diğer entelektüel düşünce akımları da katıldılar. Ne var ki çağdaş Türk düşüncesinde modernlik eleştirisi arayışındaki figürler, ontolojik hareket noktaları ne olursa olsun, epistemolojik olarak kahir ekseriyetle Marksist bir güzergahta geliştirilen modernlik eleştirilerini yeniden üretmeyi tercih ettiler.

Her ne kadar akademik çalışmalarını Batı'da yürüten ve daha sonra yurda dönen kimi akademisyenlerimiz birlikte çalıştıkları hocalarının görüş ve metinlerinden hareketle, kapitalizm ve modernlik karşıtı bazı "ahlakçı" düşünürlerin fikirlerini taşımışsa da Türkiye'deki modernlik ve kapitalizm eleştirilerinde sosyalist düşüncenin baskın bir ağırlığı oldu. Özellikle Avrupa'da muhafazakâr düşüncenin ürettiği modernlik eleştirilerinin Marksizmden daha uzun bir tarihî geçmişi bulunuyorsa da, bu eleştiriler çağdaş Türk düşüncesinde sol/sosyalist modernlik eleştirilerinin bulduğu karşılığı bulamadı. Bu durumun or-

taya çıkmasında Türkiye’de muhafazakarlığın tutuculuk ve dindarlıkla eşdeğer görülmesinin azımsanmayacak bir etkisinin olduğunu da belirtmeliyiz.

McLuhan’ın dillendirdiği eleştirel yaklaşımların çağdaş Türk düşüncesi içerisinde niçin bu denli sınırlı bir şekilde karşılık bulabildiğini de bu çerçevede düşünmekte yarar vardır. Ne ilginçtir ki muhafazakar modernlik eleştirilerinden beslenen ve dindar bir Katolik olan McLuhan’a Türkiye’de ilgi gösterenlerin kısm-ı azamı, bu ilgiyi onun düşüncelerinin Batı’da son dönemlerde hatalı bir biçimde sol düşünce ile irtibatlandırılmasına paralel olarak göstermişlerdir.⁵

Oysa McLuhan’ın endüstri kapitalizmine, modern bürokrasiye, ulus devlete, bireyciliğe, milliyetçiliğe, liberalizme vb. olgulara yönelik eleştirel tavrı, zaman zaman hatalı bir biçimde iddia edildiğinin aksine onun eleştirel teoriye ya da Marksist toplum kuramına duyduğu yakınlığa değil, önemli oranda Katolik kimliğine ve bu kimliği entelektüel olarak besleyen İngiliz muhafazakar yazarlarının düşüncelerine dayanmaktadır. Ancak özellikle Kuzey Amerikalı yazarların pek çoğu McLuhan’ın bu kaynaklarını görmekten uzaktır. Bunun nedeni Avrupa ve Amerika’nın tarihsel deneyimlerindeki farkta yatmaktadır. Bilindiği gibi Kuzey Amerika’daki ve Avrupa’daki toplumsal aktörlerin birbirleri arasındaki mücadele tarihi farklı özellikler gösterir. Her şeyden önce Amerika tarihi Avrupa’daki aristokrasi-burjuvazi mücadelesine ve bu mücadelenin beraberinde getirdiği tarihsel hınç duygusuna tanıklık etmemiştir. Bu nedenle Amerikalı entelektüeller aristokrasinin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren geliştirdiği ve önce siyasî daha sonra entelektüel bir boyut kazanan muhafazakar eleştirinin mahiyeti hakkında çoğu zaman isabetli olmayan yorumlar yapmaktadırlar. Tam da bu nedenle Avrupa’daki muhafazakar düşünce geleneğinden büyük oranda beslenmiş olan Marshall McLuhan’ın fikirlerinin Frankfurt ekolünün yaklaşımlarından beslendiği öne sürülmektedir.⁶ Söz konusu araştır-

5 Bu bağlamda Arthur Kroker’ın *Technology and Canadian Minds: Innis, McLuhan, Grant* isimli eserinin bir öncü rolü oynadığını belirtmekte yarar vardır; bkz. Arthur Kroker, *Technology and the Canadian Mind: Innis, McLuhan, Grant*, New World Perspectives, Montreal 1984.

6 Bu noktada Arthur Kroker’ın sözkonusu eseri yanında Judith Stamps ve Paul Grosswiler’in çalışmalarına özellikle vurgu yapılmalıdır. Judith Stamps, *Unthinking Modernity: Innis, McLuhan, and the Frankfurt School*, McGill-Queen’s University Press, Montreal 1995; Paul Grosswiler, *Method is the Message: Marshall McLuhan and Karl Marx*, Black Rose Books, Montreal 1996; a.m.f., *Method is the Message: Rethinking McLuhan through Frankfurt School*, Black Rose Books, Montreal 1998.

macılar McLuhan'ın reklam endüstrisine dönük eleştirileri ile Frankfurt ekolünün kitle kültürüne dönük eleştirileri arasındaki içerik benzerliği dolayısıyla bu kanaatlerinde ısrar etmişlerdir. Ne var ki sözkonusu benzerlik, bu iki çizginin tek bir çizgi olarak görülmesini meşru kılmamaktadır. Bu benzerliğin nedeni Frankfurt ekolünün geldiği geleneğin de muhafazakâr düşünce geleneğinin de burjuva toplum kuramına alternatif arayışı içerisinde olmalarıdır. Fakat her iki geleneğin sunduğu gelecek tasarımı birbirinden bütünüyle farklıdır. Marshall McLuhan, geçmiş tecrübe ve yaşantılara özlem duyan ancak bunu bir nostalji unsuru olarak değil, bir gelecek tasarımı olarak gören, Aydınlanma'ya ve liberalizme karşı olan bir entelektüeller sınıfının üyesidir. Kuzey Amerikalı araştırmacı ve sosyal bilimcilerin tekrar tekrar ürettikleri bu yanlış okuma Türkiye'de de kendisine bir karşılık bulmuş durumdadır. Oysaki McLuhan düşüncesini yerli yerine oturtabilmek, onun dinî kaygı ve kaynaklarını çözümlmeyi zorunlu kılmaktadır.

Katolik Teolojinin McLuhan Düşüncesine Etkisi

Esasında Marshall McLuhan'ın düşünce dünyasındaki dinsel kaygı ve öğelerin farkına varabilmek, sözkonusu kaygı ve unsurların onun düşüncesindeki merkezî boyutu kavrayabilmek de ilk bakışta hiç de kolay değildir. Fakat McLuhan düşüncesini anlamının yolu, onun Katolik kimliğini anlamaktan, Katolik teolojinin onun düşüncesine ne denli etkide bulunduğunu doğru teşhis edebilmekten geçer. Bu yazı, McLuhan düşüncesini anlamının bir ön koşulu olarak onun düşüncesindeki Katolik kaygı ve öğeleri gözler önüne sermek amacıyla kaleme alınmıştır ve McLuhan düşüncesini bütün yönleriyle ortaya koymak gibi bir kaygısı yoktur. Bu çalışma, McLuhan düşüncesini anlamak yolunda bir katkı olarak okunabilir.

Her şeyden önce belirtilmesi gereken, McLuhan'ın Katolik kimliğinin miras yoluyla geçen, toplumsal bir çevre aracılığıyla normalleşen bir kimlik olmayıp, üniversite yıllarında edinilen ve birçok toplumsal gerilim göze alınarak sahiplenilen bir kimlik olduğudur. Bir başka deyişle McLuhan Katolikliğe entelektüel kimliğinin oluşma döneminde, uzun süreli bir arayışın sonucunda ulaşır ve onu kapsayıcı bir dünya görüşü ve hayat düzeni olarak "sonradan" benimser. McLuhan'ın Katolikliği benimsemesi bütün maliyetleri göze alınarak yapılmış bir tercihtir ve böylesi bir tercihin bir entelektüelin ürünlerine yansımamasını düşünmek sosyolojik bir bakış açısıyla hareket edildiğinde anlamlı bir beklenti olmayacaktır. McLuhan için bu tercih, yalnızca Katolikliği benimsemekten ibaret bir tercih de değildir. Protestan bir ailede doğ-

muş, Protestan adetlerine uygun bir biçimde yetiştirilmiş bir Kanadalı olarak McLuhan, Protestanlığın kültürel olarak son derece avantajlı olduğu bir coğrafyada, bütün olumsuzluklarını göze alarak Protestanlıktan vazgeçer ve Katolikliği benimseyerek onu karşısına alır.

Arnold J. Toynbee, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren “mesafelerin küçülmesi” olarak bilinen gelişme nedeniyle bir Batılı ailesinden tevarüs ettiği dinî geleneği reddedebilmesinin ya da yeni bir dinî inancı benimseyebilmesinin mümkün olmaya başladığını ve bu durumun giderek yaygınlaştığını belirtir.⁷ On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadarki dönemde Batı dünyasında yeni bir din değiştirme dalgasının gün yüzüne çıkmaya başladığını gözlemlemek mümkündür.⁸ Bu dönemde Protestan aileler içerisinde doğan, ancak süreç içerisinde Protestanlığı bir tür ‘sapma’ olarak görüp Katolikliği benimseyen bir entelektüeller kuşağının varlığı dikkat çekicidir.⁹ Bahse konu zaman diliminde geçmişini yücelten, buna karşın modern dünyanın değerlerini eleştiren muhafazakar yaklaşımlarda sonradan Katolikliği seçen entelektüellerin gözle görülür bir etkinliği bulunmaktadır. Bu bağlamda G. K. Chesterton başta olmak üzere, John Henry Newman, Hilaire Belloc, Gerard Manley Hopkins, Graham Greene ve Evelyn Waugh gibi sonradan Katolikliği seçen entelektüeller, eserlerinde Katolik doktrinin dogmalarını farklı boyutları ile işleyerek mevcut sisteme muhalif bir “Katolik gündem” yaratmaya çalışırlar.¹⁰ Bu entelektüellerin en önemli özellikleri, Katolik bir aile geçmişine sahip olan entelektüellerin aksine, kendi dinlerinin dışındakileri etkilemek üzere yazmaları¹¹ ve Ka-

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

8 Modern Batı tarihinde birinci din değiştirme dalgası bazı Yahudilerin, toplumsal çıkar ve güvenlik endişesi nedeniyle Protestan oluşlarında karşımıza çıkar. On dokuzuncu yüzyılın usta Alman şairi Heinrich Heine'nin de dediği gibi Protestanlığa dönüş, Yahudiler için “Batı medeniyetine giriş vizesi” anlamına geliyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sander L. Gilman, “Heine, Nietzsche and the Idea of the Jew”, *Nietzsche and Jewish Culture*, ed. Jacob Golomb, Routledge, Londra 1997.

9 Patrick Allitt, *Catholic Converts: British and American Intellectuals Turn to Rome*, Cornell University Press, Ithaca 1997, s. 1.

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

11 Allitt, *Catholic Converts*, s. ix. Katolik düşünce geleneği içerisinde nadir de olsa St. Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sı gibi Katolik olmayanları “ikna”ya dönük eserlerle karşılaşmak mümkündür.

tolikliği büyüyen orta sınıf için dinî bir alternatif olarak takdim etmeleridir.¹² Adı geçen dönemde uzun tarihsel geçmişine nazaran Katoliklik, İngiltere ve Kuzey Amerika’da toplumsal açıdan kabul gören ve yaptırım gücü olan bir din değilken Anglo-Sakson kültürün en önemli bileşenlerinden birisi olan Protestanlık son derece imtiyazlı bir konuma sahiptir. Bu dönemde Katolik olmak İngiliz ve Amerikan tarihî miraslarına aykırı bir seçimde bulunmak ve ulusal kimliğe sadakatsizlik etmek olarak telakki edilmektedir.¹³ Protestan bir aile geçmişine sahip olan ancak sonradan Katolikliğe geçen entelektüeller tüm bunların yanında, Batılı entelektüel çevrelerde Reform ve Aydınlanma dönemlerinden beri giderek büyüyen Katolik düşmanlığı ile de yüzleşmek zorunda kalmışlardır.¹⁴

Modern Batı düşüncesi içerisinde Katoliklik hakkındaki egemen imajlar, onun entelektüel gelişime izin vermeyen, katı ve dogmatik bir yapıda olduğu yönünde bir toplumsal temsil ortaya koyarlar. Zaten Aydınlanma felsefesinin hareket noktası da Katolik doktrin tarafından meşrulaştırılan Kilise otoritesine meydan okumak değil midir? Bilindiği gibi Katolik Kilisesi ortaçağdaki bilgi üretme tekeliyi yitirmiş ve modern dönemle birlikte bilginin alanından kovulmuştur. Oysa entelektüel kimlikleri ile öne çıkmış isimlerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim, felsefe ve edebiyat dışı bir faaliyet alanı olarak görülen Katolikliği seçmeleri doğrudan entelektüel arayışlarının bir sonucu olarak gündeme gelmektedir. Katolikliği, kapitalizme ve modern sistemlere karşı zihinsel ve toplumsal bir direnme imkanı sunan, bir kurtuluş teolojisi olarak gören bu entelektüeller Protestanlığın temsil ettiği yaşam ve düşünce tarzını eserlerinde kıyasıya eleştirmektedirler.¹⁵

Protestan bir kültürel arkaplana sahip olan ancak kapitalist toplum sisteminden de rahatsızlık duyan bu entelektüeller, Marksizmi ve komünizmi “ateist” felsefeler olarak görmekte ve bu nedenle de bu “alternatif”leri daha başından reddetmekte, Marksist ya da sosyalist kapitalizm eleştirilerine mesafeli durmaktadırlar. Katolik entelektüellerin Marksizm karşıtı görüşleri, 1930’ların ilk yıllarında henüz Katolikliğe

12 Allitt, *a.g.e.*, s. 161.

13 Allitt, *a.g.e.*, s. 6.

14 Allitt, *a.g.e.*, s. 15.

15 Max Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu* isimli eserinde ortaya konan ve kapitalizmin hızla yaygınlaşmasını ve kökleşmesini Protestanlıkla ilintilendiren yaklaşımı bu entelektüeller tarafından çok daha önce dillendirilmiştir; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu*, Hil Yayınları, İstanbul 1997.

ihtida etmemiş olan McLuhan'ın anti-komünist fikirlerinin de kaynağını oluşturacaktır.

Bu entelektüellerin yirminci yüzyılın başlarında kapitalist sisteme vermiş oldukları en sistematik cevap “paylaşımçılık akımı”nda tebellür eder. Bu akım 1920’li yıllarda şekillenmeye başlayan ve bir ülkenin zenginliğinin tarımsal kaynakların zenginliğine, sağlıklı bir sosyo-ekonomik düzeninin de sözkonusu kaynakların toplum içerisinde eşit bölüşümüne bağlı olduğunu öne süren, sonradan Katolik olmuş bir grup entelektüel tarafından ortaya atılmıştır. G. K. Chesterton’ın önderlik ettiği bu akım, 1926 yılında kurulan “Paylaşımçılar Birliği” ile kendisini ifade edecek örgütsel bir zemin bulur. Bu topluluğun yayın organı da yine Chesterton’ın çıkardığı *Weekly* dergisidir.¹⁶ Dergide verilmek istenen başlıca mesaj, endüstri kapitalizmi ile birlikte gelişen kitlesel üretimin toplumsal bir çöküntüyü beraberinde getirdiği ve bu durumun ancak zanaatkarlık esasına dayalı bir üretimin inşası ile aşılabileceğidir. Paylaşımçılık akımına göre, bunun başarılması adem-i merkezîyetçi bir siyasî yapı kurmaya bağlıdır.¹⁷

Paylaşımçı akımın önde gelen figürü, Protestanlıktan Katolikliğe ihtida etmiş entelektüeller nesli içerisindeki en meşhur isimlerinden G. K. Chesterton’ın düşünceleri, McLuhan’ın Katolik teolojiyi bir entelektüel imkân ve bir hayat alanı olarak benimsemesinin en önemli kaynağı olarak zikredilebilir.¹⁸ Çağdaş İngiliz yazın dünyasının önde gelen simalarından Chesterton’ın 1910 yılında kaleme aldığı ve modern dünyanın değerlerini dinî bir üslupla eleştiren *What’s Wrong with the World* isimli eseri, “Eğer Chesterton’ı ve eserlerini tanimasaydım agnostik olurum”¹⁹ diyen McLuhan için hayatı boyunca yararlanacağı bir referans çerçevesi sunmuştur. McLuhan bu kitabı okuduktan sonra onu başucu kitabı olarak ilan eder.²⁰ Bu kitap, McLuhan’ın 1976

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

17 Allitt, *Catholic Converts*, s. 206.

18 McLuhan üzerindeki Chesterton etkisi bütün entelektüel yaşamına teşmil edilecek tarzda bir etkidir. McLuhan’ın, üzerindeki bu etkiyi en iyi şekilde formüle ettiği cümleleri Hugh Kenner imzalı *Paradox in Chesterton* isimli kitaba yazdığı takdimde karşımıza çıkar; bkz. Charles A. Brady, “An Expert Exploiter of Paradox”, *The New York Times*, 6 Temmuz 1947.

19 Marshall McLuhan, “Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935”, *Letters of Marshall McLuhan*, ed. Matie Molinaro, Corinne McLuhan ve William Toye, Oxford University Press, Toronto, Oxford, New York 1987, s. 73.

20 Marshall McLuhan, “Letter to Elsie and Herbert McLuhan; June 1932”, *Letters of Marshall McLuhan*, s. 11.

yılında John M. Dunaway'a yazdığı bir mektupta da ifade ettiği gibi onun Katolikliğe duyduğu ilginin kaynağında yer alır.²¹ McLuhan, Chesterton'ın kitabı ile "bir toplumun karakterinin, giyeceklerinin, yiyeceklerinin, sanat ve eğlencelerinin eninde sonunda onun dini tarafından belirlendiği" kaidesini benimser.²²

Muhafazakar bir perspektiften hareket eden ve Hıristiyan Avrupa geleneğine referansla modern dünyanın "karanlık" yanlarına dikkat çeken Chesterton, McLuhan'ın hem fikir babası hem de kahramanıdır. *What's Wrong with the World* isimli kitabını keşfettikten sonra Chesterton'ın diğer eserlerine de yönelen McLuhan, Chesterton'ın *Come to Think of It*,²³ *Everlasting Man*,²⁴ *Saint Thomas Aquinas: The Dumb Ox*²⁵ ve *A Short History of England*²⁶ isimli eserlerini birbirine yakın tarihlerde okur. McLuhan'ın başta kardeşi olmak üzere çevresindeki insanlara ısrarla tavsiye ettiği bu eserler, onun entelektüel sermayesinin kurucu unsurları arasında yer alırlar.

Her ne kadar *What's Wrong with the World* daha önceki bir tarihte yazılmışsa da yazarının Protestanlıktan Katolikliğe geçmiş entelektüeller arasında en bilinen isimlerden biri oluşu, McLuhan'ın Katolikliğe ilgi duymasını da beraberinde getirir. Sıklıkla Kalvinizm ve Katoliklik arasında bir karşılaştırmaya giden Chesterton, Katolikliğin hayatın bütününe kuşatan sahici bir din, Kalvinizmin ise sahte bir girişim olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Bu, McLuhan'ın "modern endüstri toplumunun şeytanî, gayri insanî ve nefret uyandıran yönleri"nin Protestanlıktan kaynaklandığı, buna rağmen Protestanların bununla övünmeye

21 McLuhan, Katoliklikle ilgili her şeyle "Chesterton'ın 1932 yılında okuduğu(m) *What's Wrong with the World* isimli kitabının yönlendirmesiyle çok derinden ilgilenmeye başladığı"nı belirtir; bkz. Marshall McLuhan, "Letter to John M. Dunaway; September 1, 1976", *Letters of Marshall McLuhan*, s. 521.

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

23 Marshall McLuhan, "Letter to Corinne Lewis; January 21, 1939", *Letters of Marshall McLuhan*, s. 38.

24 Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Oct. 19/20, 1934", *Letters of Marshall McLuhan*, s. 28.

25 Marshall McLuhan, "Letter to Elsie, Herbert, and Maurice McLuhan; Nov. 10, 1934", *Letters of Marshall McLuhan*, s. 39.

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

27 Chesterton'ın kitabının alt bölümlerinden birisi "Günümüzün Kalvinizmi" başlığını taşımaktadır; bkz. G. K. Chesterton, *What's Wrong with the World*, Ignatius Press, Ft. Collins 1994, s. 129.

devam ettikleri²⁸ yönündeki görüşleri ile birebir örtüşür ve McLuhan'ın Katolikliğe yönelmesine yol açar.

Chesterton'ın düşüncelerinin ve özellikle de *What's Wrong with the World* isimli eserinin McLuhan üzerinde bıraktığı en büyük etki, onun Hıristiyan Avrupa geleneğine dikkat kesilmesini sağlamak oldu. McLuhan'ın “o, gözlerimi Avrupa kültürüne çevirmemi sağladı ve ona daha yakından bakmam için beni cesaretlendirdi”²⁹ dediği Chesterton'ın adı geçen eseri, McLuhan'ın o zamana kadar getirdiği sosyalizm ve kapitalizm karşıtı görüşlerini ve sahip olduğu muhafazakar toplum tasavvurunu felsefi olarak temellendirmesini sağladı. Kartezyen evren tasavvuruna karşı çıkan, diyalektik, lineer ve mantıksal düşünme yöntemlerini eleştiren ve bunların karşısına analogik düşünme yöntemini çıkaran Chesterton'ın görüşleri McLuhan için aynı zamanda bir entelektüel hareket noktası teşkil etti.³⁰ Chesterton'ın bu görüşlerinin kaynağı ise önemli oranda St. Thomas Aquinas olduğu için Chesterton'ın McLuhan üzerindeki dolaylı bir etkisi de onu St. Thomas Aquinas'ın teolojisi ile tanıştırması oldu.³¹

On üçüncü yüzyıl İtalyasında yaşamış olan ve Ortaçağ Avrupasının en büyük teologlarından biri olarak kabul edilen Thomas Aquinas (Aquinalı Thomas) İslam filozoflarının dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Yunancadan yaptıkları çevirilerden hareketle³² Aristoteles'i keşfeden³³ ve onun felsefesini Katolik Hıristiyan düşüncesi ile mezceden bir isim olarak şöhret kazanmıştır. En meşhur eseri *Summa Theologica* olan ve seksene yakın eser kaleme alan St. Thomas'ın³⁴ düşüncesi Katolik düşünce silsilesi içerisinde yeni bir geleneğin başlangıcına işaret eder. İnsan bilgisinin duyuşal, rasyonel ve inançsal olmak üzere üç kaynağı olduğunu öne süren³⁵ St. Thomas'ın öne çıkan düşüncelerinden bir tanesi de bütün insanların, “oluşların kaynağı” olarak gördüğü Tanrı'ya

28 McLuhan, “Letter to Elsie McLuhan; September 5, 1935”, s. 73.

29 McLuhan, a.g.m.

30 Philip Marchand, *McLuhan: The Medium and the Messenger*, Random House, Toronto 1989, s. 23.

31 Terrance W. Gordon, *Marshall McLuhan: Escape into Understanding*, Stoddart Publishing, Toronto 1997, s. 54.

32 Peter Adamson ve Richard C. Taylor, “Introduction”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Cambridge University Press, New York 2005, s. 4.

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

34 Chesterton, *a.g.e.*, s. 120 vd.

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

sevme eğilimi içerisinde olduğudur.³⁶ Onun düşünceleri zamanla Thomasçılık adı altında sistemleştirilmiş ve Batılı Hıristiyan teolojinin kayda değer dayanak noktalarından bir tanesi olarak öne çıkmıştır. Thomasçılığın modern dönemdeki canlanması ise on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde gündeme geldi.³⁷ On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde St. Thomas Katolik Kilisesi'nin resmî filozofu seçildi ve Le Saulchoir, Antonin-Dalmace Sertillanges ve Réginald Garrigou-Lagrange gibi isimlerin öncülüğünde Yeni-Thomasçılık akımı gün yüzüne çıktı. Ne var ki Yeni-Thomasçılığın dinî çevrelerin dışında tanınmaya başlanması, yirminci yüzyılda çağdaş Fransız düşüncesinin önemli figürlerinden Étienne Gilson ve Jacques Maritain'in çabaları ile mümkün oldu.

McLuhan, Chesterton'ın etkisiyle Thomasçı düşünceye ve Yeni-Thomasçılığa yakından ilgi duydu. Zaten McLuhan, resmen Katolik olduktan sonra da kendisini Thomasçı olarak takdim etmiştir.³⁸ Entelektüel yaşamının çok büyük bir bölümünde St. Thomas'ın fikirlerine dikkat kesilen ve onun düşüncelerinin güncel karşılıkları üzerinde düşünen McLuhan, medya felsefesini oluştururken de St. Thomas'ın felsefesinden yararlanır. Örneğin McLuhan'ın medya kuramının önemli unsurlarından olan “çevre” metaforu ile “her yeni teknolojinin insanın uzantısı” olduğu yönündeki düşüncesi Thomasçı teolojinin “formel neden” tasavvurunun bir yansımasından başka bir şey değildir. Bununla birlikte McLuhan, Thomasçı düşünceyi hiçbir zaman bir dogma olarak almamış, bir entelektüel imkan olarak değerlendirmiş, bu yönüyle Katolik Kilise'sinin de Thomasçılığı bir dogmaya dönüştürmesini salık vermiştir.

McLuhan'ın Katolikliği resmen benimseme sürecinde de Chesterton isminin dolaylı da olsa sürecin içerisinde yer aldığını belirtmekte yarar var. McLuhan, Wisconsin Üniversitesi'nde çalışmaya başladığı yıl (1936) Chesterton üzerine bir yazı kaleme alır.³⁹ Bu yazıyı gören ve

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

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

38 Eric McLuhan, “Introduction”, *The Medium and the Light: Reflections on Religion*, ed. Eric McLuhan ve Jacek Szklarek, Stoddard Publishing, Toronto 1999.

39 Marshall McLuhan, “G. K. Chesterton: A Practical Mystic”, *Dalhousie Review*, c. 15 (1936), s. 455-464. Bu makalenin yeni baskısı için bkz. Marshall McLuhan, “G. K. Chesterton: Practical Mystic”, *The Medium and the Light*, s. 3-14.

çok beğenen Toronto Üniversitesi St. Michael Koleji'ndeki Ortaçağ çalışmaları başkanı peder Gerald Phelan, McLuhan'a bir mektup yazar ve takdirlerini iletir.⁴⁰ McLuhan bu mektuba derhal cevap verir ve Katolikliğe bir süredir yakınlık duyduğunu,⁴¹ bundan böyle Roma Katolik Kilisesi'nin resmî bir üyesi olmak istediğini belirtir. McLuhan aynı yılın sonunda, annesini ziyaret etmek amacıyla gittiği Toronto'da Peder Phelan'la defalarca görüşür⁴² ve bu görüşmeler sonucunda annesinin bütün uyarı ve itirazlarına rağmen “şüphelerinden, korkularından arınmış bir biçimde” Katolikliği resmen benimsemeye karar verir. McLuhan, ders verdiği Wisconsin Üniversitesi'ne döndükten sonra Peder Kutchera'dan Katoliklik hakkında ders almaya ve düzenli olarak Pazar ayinlerine katılmaya başlar.⁴³

McLuhan, resmen Katolik olduktan sonra, daha önce Katolikliğe geçiş yapmış diğer entelektüellerin sıkıntılarına benzer zorluklarla karşı karşıya kalır. O dönemde ne Amerika, ne İngiltere ne de Kanada'da bir Katolik entelektüelin önde gelen akademik kurumlarda üst düzey bir konuma gelebilmesi imkan dahilinde görünmüyordu. Diğer yandan toplum içerisinde Katoliklik hiç de sempati uyandıran bir din değildi. Bununla birlikte, McLuhan yeni dahil olduğu dinî cemaat içerisinde de kendisine bir yer bulmakta zorlanıyordu. Zira Roma Katolik Kilisesi, kurumsal yapısı ve tarihsel gelişim seyri itibarıyla yeni fikirlere yakınlık besleyen, entelektüellere kıymet veren bir cemaat özelliği gös-

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

41 McLuhan, esasında Katolikliğe Cambridge Üniversitesi'ndeki ikinci yılından itibaren ilgi duymaya başlayacaktır; bkz. Gordon, *Marshall McLuhan*, s. 54.

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

43 Molinaro, McLuhan ve Toye, *a.g.e.* McLuhan Katolik olma sürecini şu şekilde aktarır: “Katoliklik ile ilgilenmeye başladığımda dinî bir bağlılığa sahip değildim. Baptist, Metodist ve Anglikan Kiliselerinde yetiştim. Hep sine birden gittim. Fakat hiçbir şeye inanmadım. (...) Kilisenin çok temel bir gerekliliği ya da kendine ait bir kavramlar bütünü vardır ve buna göre siz dizlerinizin üzerine çöküp hakikati talep etmelisiniz. Bir arkadaşım bana “sen teslise inanmıyorsun o nedenle yalnızca Tanrı'ya dua edebilirsin” dedi. İki ya da üç yıl Tanrı'ya sadece “göster bana” diye dua ettim. Herhangi bir delil istemiyordum. Bana ne gösterileceğini de bilmiyordum, zira inanmıyordum. Birdenbire bana gösterildi. (...) Ortada herhangi bir travma ya da kişisel ihtiyaç yoktu. Hiçbir zaman dine dair bir ihtiyaç içerisinde olmamış ya da kişisel veya duygusal bir krize girmemiştim. Son derece basit bir şekilde doğrunun ne olduğunu bilmek istedim ve bu bana söylendi. Bam! Ertesi gün Katolik oldum”; bkz. McLuhan, “Introduction”, s. xviii.

termiyordu. Bu durum McLuhan'ın yeni cemaati ve bu cemaatin lideri olan Kilise ile tamamıyla barışık bir ilişki içerisine girmesine engel oldu. Ancak McLuhan, bir yandan Katolikliği sonradan tercih etmiş ve kendilerini örnek alabileceği entelektüellerin varlığı, diğer yandan ilgisini çeken konularda akademik çalışmalar yapmaya elverişli Katolik kurumların mevcut oluşu nedeniyle, Katolik bir entelektüel olarak yaşadığı dünyaya ilişkin eleştirel çözümler yapmaya devam edebildi.⁴⁴

Tüm bunların yanında McLuhan'ın, toplumsal ilişkilerin esnek olduğu, büyük kent mekanlarında yaşayan Katolik mühtedi entelektüellerin yaşadığı türden sıkıntılardan çok daha fazlasını yaşadığını belirtmekte yarar var. Bu entelektüellerin büyük bir çoğunluğu İngiltere'de, McLuhan'ın Kanada'da sahip olduğu kapalı çevreden farklı bir çevrede yaşamaktadırlar. Bu nedenle McLuhan, yaptığı bu tercihle Protestanlıktan Katolikliğe geçen bir İngiliz entelektüelinden çok daha fazlasını göze almış olmaktadır. Çünkü o Kanadalıdır ve Kanada'da Protestanlık ve Katoliklik arasındaki ayırım Kanadalılık kimliği ile telafi edilebilecek bir durum değildir. Çünkü bu dinî kimliklerin aynı zamanda ulusal karşılıkları da bulunmaktadır. İngiltere'de de bu kısmen böyledir. Ancak İngiltere'de "İngiliz" kimliği çok daha kuşatıcı bir kimliktir. Bu yönüyle belki bütün Katolikleri kuşatmıyorsa da Protestanlıktan Katolikliğe geçenleri kuşatmaktadır. Oysa McLuhan, Protestanlıktan Katolikliğe geçtiğinde ulusal bir cemaati de terk etmiş olmaktadır. O, hep karşıtlık içerisinde yetiştirildiği Quebecilerin dinine intisap etmiştir artık. Onun

44 McLuhan, Katolikliği benimsedikten çok kısa bir süre sonra Amerika'nın önde gelen Katolik üniversitelerinden St. Louis Üniversitesi'nde Rönesans, Shakespeare ve John Milton üzerine ders vermeye başladı. Bölüm başkanı Peder William McCabe'in isteği üzerine bir yıl sonra İngiliz edebiyatı tarihi, edebiyat incelemeleri, pratik eleştiri, şiir ve hayat ilişkisi alanlarında da ders veren McLuhan burada verdiği derslerde Pratik Eleştiri yaklaşımının görüşlerini öğrencilerine aktardı; Molinaro, McLuhan ve Toye, *Letters of Marshall McLuhan*, s. 93. McLuhan buradaki derslerinde de tıpkı Wisconsin'deki derslerinde olduğu gibi sık sık, "popüler kültür"e ait gördüğü metinleri de inceleme konusu yapar ve kanaatlerini öğrencileri ile paylaşır. Bunun yanında McLuhan'ın, aynı üniversitede İspanyolca ve Fransızca dersleri veren Felix Giovanelli ve felsefe dersleri veren Bernard Muller-Thym ile kurduğu yakın dostluk da buradaki günlerini onun için daha anlamlı bir hale getirir. Özellikle ortaçağ felsefesi alanında uzman olan Bernard J. Muller-Thym, McLuhan'ı ortaçağ felsefesi ve kültürü ile tanıştırır. McLuhan'ın G. K. Chesterton, Manley Hopkins ve T.S. Eliot'ın eserlerinden aşına olduğu ortaçağ kültürü Muller-Thym ile kurduğu yakınlıktan sonra akademik bir ilgiye dönüşür; Molinaro, McLuhan ve Toye, *Letters of Marshall McLuhan*, s. 130; Judith Fitzgerald, *Marshall McLuhan: Wise Guy*, XYZ Publication, Lantzville 2001, s. 48.

Quebecilerle aynı “ulusal” kimliği paylaşması da mümkün değildir. McLuhan tüm bunlara rağmen Katolikliği benimsemeyi tercih eder ve Kanada’nın en temel problemlerinden birisi olan bütünleşme problemi başta olmak üzere birçok sorunla yüzleşmek zorunda kalır. Bu nedenle, McLuhan’ın Katolikliği hayatının bir kısmında yaşanmış ve bitmiş bir olay olarak değerlendirilemez. McLuhan’ın hayatına Katoliklik girdikten sonra, entelektüel gelişimi, gündemi, öncelikleri, korkuları ve ümitleri de ona göre şekillenecektir. Bunun yanında yaşamının bir bölümünde İngiltere ve ABD’de bir “yabancı” olarak akademik kariyerini sürdüren McLuhan, Katolikliği benimsedikten sonra kendi ülkesine de yabancılaşmış, hayatının bundan sonraki kısmında kendisini orali hissedeceği bir yurt özlemi içerisinde olmuştur.

McLuhan literatüründe karşımıza sıklıkla çıktığı gibi McLuhan’ın Katolikliği benimsemesi onun hayatında cereyan etmiş tekil bir olay değil, bütün toplumsal ve entelektüel hayatını derinden etkilemiş bir hadisedir. Bir başka deyişle, McLuhan’ın Katolik kimliği onun entelektüel kimliğinin vazgeçilmez bir parçası olarak görülmelidir. McLuhan’ın hayatını konu edinen çalışmalara bakıldığında, özel mektupları incelendiğinde ya da dostlarının onun hakkında kaleme aldıkları satırlar okunduğunda Katolikliğin McLuhan açısından ne denli önemli bir “hayat alanı” olduğu anlaşılabilir. Fakat McLuhan düşüncesi üzerine yapılan araştırmalarda McLuhan’ın Katolikliği benimsemesi ve adanmış bir Katolik oluşu, onun gündelik yaşamına ait basit bir unsur olarak zaman zaman zikredilmekte, bu durumun onun düşünce dünyasındaki izleri görmezden gelinmektedir. Bunun tek istisnası belki de Jonathan Miller’ın *McLuhan* isimli çalışmasıdır. Miller, McLuhan’ın entelektüel kimliğinin yalnızca 1960’larda popüler olan tezleri çerçevesinde anlaşılamayacağını, onun düşünsel geçmişinin de hesaba katılması gerektiğini ifade etmekte, bu bağlamda Katolikliği de gündeme getirmektedir. Ne var ki, McLuhan’ın, bilimsel bir bakış açısından hareket edildiğinde ciddiye alınmaması gereken birisi olduğuna inanan Miller, kitabını onun tezlerini çürütmeye hasreder ve Katoliklik meselesini de bu bağlamda negatif bir unsur olarak değerlendirir. Miller’a göre McLuhan, metaforların ötesine geçmeyen sözler söyleyen birisidir ve bunda edebî geçmişinin, Katoliklikle ilişkisinin payı vardır.⁴⁵ Miller, McLuhan düşüncesini sınırlı bir perspektiften değerlendirmesine ve başarılı bir biçimde çözümlememesine rağmen, edebî geçmiş ve Katolik kimliğinin McLuhan’ın düşüncesi üzerindeki etkisine değiniyor olması dikkate değerdir. Ancak Miller’ın tarafgirliği, McLu-

45 Jonathan Wolfe Miller, *McLuhan*, Collins, Londra 1971.

han'ın Katolik kimliğinin onun entelektüel gündemine ne şekilde yansıdığını soğukkanlılıkla değerlendirmesine engel olmaktadır.

Katolikliğin McLuhan'ın entelektüel beklenti ve çözümlemeleriyle yeterince ilintilendirilmemesinde hiç kuşkusuz onun kendisini “Katolik bir entelektüel” olarak yansıtmamak için gösterdiği özenin büyük bir payı vardır. Fakat bunun McLuhan için bir entelektüel strateji olduğu da bilinmelidir. McLuhan Katolik öğretisinden ve Katolik yazarlardan bariz bir biçimde etkilenmesine, onların gündemlerini paylaşıyor olmasına rağmen kariyerinin başlangıcından itibaren bir “Katolik entelektüel” olarak yaftalanmak istememiştir.⁴⁶ Yine her ne kadar düşünsel gündemi, önemli oranda çağdaş dünyada Katolikliğin temel problemlerine çözüm bulma arayışı içerisinde şekillenmişse de McLuhan, altmışlı yaşlarına yaklaşıp kadar kendisini Katoliklikle özdeşleştirecek hiçbir görev almamıştır.⁴⁷

McLuhan, en başından itibaren Katolikliği benimseme kararı ile ilgili olarak yakın çevresini “misyonerlik” ya da teologluk yapma amacıyla olmayıp yalnızca vicdanî bir tercihte bulunduğu noktasında ikna etmeye çalışır. Din ona göre kamusal bir gösteri anlamına gelmemekte, özel alana has bir iç aydınlanma manası taşımaktadır. McLuhan, Max Weber'in ünlü “Meslek Olarak Bilim” ve “Meslek Olarak Siyaset” konuşmalarında işlediği “bilim adamının yansızlığı” ilkesini hatırlatır bir tarzda, öğrencilerin önüne çıkarken dinî kimliğini bir kenara bırakacağını taahhüt eder. Ne var ki, nasıl bu taahhüt Weber tarafından yerine getirilemediyse McLuhan tarafından da yerine getirilemez. Esasında böylesi bir taahhüt ihtiyacı modern bilimin ve bilgi üretim süreçlerinin nesnelcilik miti ile doğrudan alakalıdır. Bilgi üretim sürecinde yer alan “insan”ı toplumsal bir varlık olarak değil, soyut bir öz olarak telakki etme yaklaşımı bu nesnelcilik anlayışının başlıca dayanak noktasıdır. Bu çerçevede modern dönemde bilim adamları da “değer” ve “bilgi” ara-

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

47 1974 yılı geldiğinde McLuhan, Roma Katolik Kilisesi tarafından Papalık İletişim Komisyonu'na atanmıştır. Eric McLuhan, esasında bu atamanın Roma Katolik Kilisesi'nin adres defterine girmek ve arada sırada Roma'ya davet edilmekten öte bir anlam taşımadığını öne sürse de, bu atamayla McLuhan'ın uzun yıllardır Katolik Kilisesi'nin iletişim problemlerini temel alarak yaptığı çözümlemeler somut bir karşılık bulmuş olmaktadır. Eric McLuhan'ın da ifade ettiği gibi her ne kadar bu atama Marshall McLuhan'ın hayatında büyük değişikliklere sebebiyet vermemişse de (McLuhan, “Introduction”, s. xxv.), bu durum sözkonusu atamanın sembolik olarak taşıdığı değeri göz ardı etmeyi gerektirmez. Bu atamanın ardından McLuhan Meksika, Yunanistan, İsveç, Bahama, İspanya ve İsviçre'de çeşitli konferanslar verir. McLuhan, bu görevde oldukça kısa bir süre kalır.

sında katı bir ayırım olduğu varsayımını temel alırlar. Bu nedenle Weber'in tezi, "akademik kimlik" sahibi entelektüellerin *apriori* benimsedikleri bir yaklaşımı temsil eder. McLuhan da, sahip olduğu pozitivizm karşıtı tutuma rağmen modern bilimin nesnelcilik vaadini benimser ve benzer bir taahhütte bulunarak Katolikliğin kendisi için yalnızca bir "din" olduğunu, bu dinî sermayenin kendi akademik çalışmalarına etki etmeyeceğini ifade eder.⁴⁸ Ancak, McLuhan'ın hayatına ve eserlerine derinlemesine bir bakış onun Katolik olduktan sonraki akademik yolculuğunun ve düşünce üretim sürecinin "Katolik kimliği"nden doğrudan etkilendiğini ve "dinî kimlik" ve "akademik kimlik" arasında yaptığı bu kuramsal ayırımın hayata geçiril(e)mediğini bize gösterir. Araştırmacıların bugüne dek McLuhan'ın entelektüel serüveni ile Katolikliği arasındaki bağlantıya gereken önemi vermemiş olmasının altında da önemli oranda McLuhan'ın sözkonusu taahhütlerini her fırsatta tekrarlamış olması yatmaktadır. Oysa bu taahhüttün McLuhan'ın entelektüel yaşamında karşılandığını söylemek çok zordur. Bu bağlamda McLuhan'ın gençliğe dönük sosyolojik çözümlerinin ve elektronik çağa ilişkin beklentilerinin üzerinde durmak oldukça açıklayıcı olacaktır.

Gençliğin Sosyolojik Analizi

McLuhan'ın Katolik kimliğinin en dolaysız düşünsel yansımasını gençlik üzerine yaptığı sosyolojik analizlerde görmemiz mümkündür. McLuhan, elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte tarih sahnesine çıkan yeni dönemde "gençler" in konumu ve beklentileri ile özel olarak ilgilenmektedir. Zaten McLuhan'ın "genç" toplum kesimlerine dönük ilgisi üniversitede ders vermeye başladığı yıllara kadar geri gider. McLuhan'a göre elektronik çağda gençlik, yetişkinlere oranla içerisinde yaşadıkları çevrenin çok daha fazla farkındadır. Ne var ki bu farkındalık, "gözlerini dikiz aynasından ayıramayan toplum"⁴⁹ tarafından

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

49 McLuhan ve Fiore, *Yaradığımız Medya*, s. 100. "Dikiz aynası" metaforu McLuhan düşüncesi içerisinde oldukça merkezi bir metafordur. McLuhan'a göre toplumlar, tanıklık ettikleri "şimdi"yi bir türlü göremezler, yaşadıkları çağı sürekli "geçmiş" in kavramları ve düşünce alışkanlıklarıyla değerlendirirler. Toplumlar önlerinde duran gerçekliğe doğrudan bakmazlar, bu gerçeklik ancak ve ancak onların "dikiz aynaları"nın görüş mesafesine girdiğinde dikkate alınmaya başlar. Ne var ki halihazırdaki gelişmelerin, dönüşümlerin hiçbirisi anlaşılabilir. Örneğin esasında "elektronik çağ" da yaşamaya başlayan Çağdaş Batı toplumu, gözlerini bir türlü dikiz aynasından ayırmadığı için kendisini hâlâ "endüstri çağı"nda yaşıyor zannetmektedir.

baskılanmakta, gençlerin önüne eski moda amaçlar konmaktadır. Oysa gençler amaç değil, kendilerini gerçekleştirecekleri roller talep etmekte, önlerine konan tasnif edilmiş bilgiler yerine keşif serüvenine girişmek istemektedirler.⁵⁰ McLuhan'ın “gençlik” ve “toplum” arasındaki bu karşıtlık varsayımından hareketle geliştirdiği düşünceler onun “1968 ortamı”nda çok okunan bir yazar olmasına da etki etmiştir. McLuhan elektronik çağın gençliğini “mitik ve derinlikli” bir yaşam süren,⁵¹ evrensellik arayışında olan ve kelimenin tam anlamıyla “devrimci” bir unsur olarak görmektedir. Bu nokta McLuhan'ın düşünce çizgisindeki Katolik unsurları, bir başka deyişle benimsediği Katolik kimliğinin onun entelektüel verimlerindeki izlerini tartışmak için iyi bir başlangıç noktasıdır. Çünkü McLuhan'a göre bugün “genç insanlar bütün bir dünyayla kaynaşmalarını, onunla bir olmalarını sağlayacak, mistik bir kaynaşma imkanı sunacak bir formül arayışındadırlar. Birbirlerinden koparılmış, ayrı kılınmış yaşama biçimlerini, 19. yüzyıl biçim ve kalıplarını” istememektedirler.⁵² Bu bağlamda McLuhan, evrensel bir mesaja sahip bir din olduğuna inandığı Katolikliğin kuşatıcılığının devreye girmesi gerektiğini düşünür. Fakat McLuhan Roma Katolik Kilisesi önderliğinin bu gelişmeleri hakkında değerlendiremediği, yaşanan devasa dönüşümlerin farkına varıp buna uygun strateji geliştiremediği kanaatinde dir.

McLuhan Katolikliği benimsediği ilk günlerden itibaren Katolik Kilisesi'nin gençlikle niçin bir türlü bağ kurmayı başaramadığını sorgular ve hayatının sonuna kadar bu problemin farklı boyutları üzerinde düşünmekten vazgeçmez. McLuhan, bu nedenle gençlik kültürüne çok yakın bir ilgi duyar ve çağdaş dünyada gençlerle neden sadece DJ'lerin ve psikiyatristlerin iletişim kurabildiklerini anlamaya çalışır.

O, ilk olarak, Kilisenin temsil ettiği değerleri ve organik kültür evrenini dönemin egemen kültür kalıplarına karşı savunmakla işe başlar, ancak bir süre sonra kullandığı “savunma yöntemi”nin “geçersiz” bir yöntem olduğu kanaatine varır. McLuhan'a bunu düşündüren yeni iletişim teknolojileri ve bu iletişim teknolojilerinin beraberinde getirdiği “yeni toplumsal çevre”, “yeni kültür”dür. Bu yeni kültür içerisinde toplumun donukluğu ve durağanlığına karşın gençlik kesiminin dinamik bir arayış süreci içerisinde olduğuna inanan McLuhan, bu noktada Katolikliğin devreye girmesi gerektiğine inanmakta, bu doğrultuda Katolik Kilisesini uyarmak ve eleştirmek amacıyla çeşitli çözümlerde bulunmaktadır.

50 Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 2. ed., Signet Book, New York 1966.

51 McLuhan ve Fiore, *Yaradığımız Medya*, s. 100.

52 McLuhan ve Fiore, *a.g.e.*, s. 114.

McLuhan'a göre, oluşan uygun çevreye rağmen Katolik Kilisesi'nin evrensel düzlemde, mistik bir kaynaşma arayışındaki gençlerin taleplerine cevap verememesinin iki nedeni bulunmaktadır. Her şeyden önce Katolik Kilisesi'nin yeni iletişim teknolojilerini yorumlama tarzı son derece problemlidir. McLuhan'a göre Katolik Kilisesi yeni teknolojilere uyum sağlayamamakta, onlara ayak diremeye çalışmaktadır. Oysa McLuhan, iletişim teknolojilerine ve onların oluşturduğu çevreye karşı direnmenin bir anlamı olmadığına, onların verili durumu inşa ettiğine inandığından, Kilisenin bu tavrının bizzat kendisini mağdur durumda bırakacağını, bu durumun, mesajını yaygınlaştırmak için elde edebileceği bunca imkana rağmen, Katolikliğin güç kaybetmesine yol açacağını iddia etmektedir. McLuhan'a göre Katolikliğe tam da ihtiyaç duyulduğu bir dönemde, onun kurtarıcı misyonu ifa etmesi gereken bir tarih kesitinde⁵³ Kilisenin bu duyarsızlığı affedilebilir bir şey değildir. McLuhan'a göre belli amaçlar doğrultusunda Greko-Romen dönemde şekillenen, matbaa teknolojisi sonrasında ciddi meydan okumalarla karşılaşan ve bu meydan okumalara cevap vermek için kendi özgünlüğüne zarar veren yöntemler benimseyen Katolik Kilisesi, mevcut teknolojik ortama uyum sağlayamamakta, bu da onun matbaa öncesi dönemde sahip olduğu özgünlüğü yeniden ele geçirme ve mesajını yaygınlaştırma imkanını zayıflatmaktadır.⁵⁴

McLuhan'a göre Katolik Kilisesi'nin gençlerin arayışına cevap verememesinin ikinci nedeni, Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu hiyerarşik ve bürokratik yapıdır. McLuhan, matbaa teknolojisi sonrasında şekillenen yeni kültür dünyası içerisinde Katolik Kilisesi'nin eskisinden çok daha fazla bürokratik ve merkezî bir yapıya dönüştüğünü belirtmekte, elektronik çağda da böylesi bir yapıyı korumakta ısrar ettiğini öne sürmektedir. Bu nedenle Kilise bugün "bir bürokratik yapı olarak, saçma bir problemler bütünü"ne dönüşmüş durumdadır.⁵⁵ McLuhan'a göre Kilise, Don Quixote'un geleceğe gittiğini varsayarak atını delicesine ortaçağlara sürmesine benzer bir tavır içindedir.⁵⁶ Katolik Kilisesi'nin mevcut liderliğinin en büyük kusuru, kendisini Batı'nın

53 Marshall McLuhan, "Our Only Hope is Apocalypse", *The Medium and the Light*, s. 60.

54 McLuhan'a göre Greko-Romen kültürün bugün Batı dünyasına söyleyebilecek hiçbir sözü kalmamıştır ve Katolik Kilisesi'nin de bunun farkına varması gerekmektedir; bkz. Marshall McLuhan, "Letter to Barbara Ward; February 9, 1973", *Letters of Marshall McLuhan*, s. 466-468.

55 Marshall McLuhan, "Electronic Consciousness and the Church", *The Medium and the Light*, s. 83.

56 Marshall McLuhan, a.g.m.

okuma yazma geleneğinden bir türlü kurtaramamasıdır. Bu durum Kilise'nin yeni iletişim teknolojilerinin belirlediği, her şeyin bir anda olup bittiği ve herkesin herkesten haberdar olduğu, evrensellik düşüncesinin temel değer halini aldığı ve bir kez daha işitsel uzama geri dönüldüğü “küresel köy”de kendi yerini bulamamasına neden olmaktadır.⁵⁷

Batılı görsel kültürde ısrar eden bir Kilise'nin bu yeni ortamda, merkezi, idari ve bürokratik bir formda, hantal bir işleyiş çerçevesinde hareket etme imkanı yoktur.⁵⁸ Her ne kadar Kilise, elektronik iletişim teknolojisinin belirlediği yeni ayin formlarını üretebilecek bir kapasitede olsa da buna hevesli görünmemektedir.⁵⁹ McLuhan'a göre, matbaa teknolojisi nedeniyle “geç dönem ortaçağ görsellik vurgusu, ayinleri ne kadar bulandırdıysa, bugün elektronik alanın baskısı ayinleri o kadar berraklaştırmıştır.”⁶⁰ Artık Kilise, matbaa teknolojisinin üzerindeki deformasyonlardan kurtulmak, yeni döneme ayak uydurmak zorundadır.⁶¹ Kilise bu çerçevede mevcut katı hiyerarşik ve bürokratik yapılanmasını dağıtmalı, Papa'nın bürokratik bir figür halini alması engellenmelidir. Böylelikle Kilise mistik bir kaynaşma arayışındaki gençlere bir aidiyet ruhu verebilecek ve kendi evrensel misyonunu yerine getirebilecektir.

McLuhan'ın entelektüel yaşamı boyunca tarihsel gelişmeleri, insan ilişkilerini, toplumsal yapıları, kültürel örüntüleri ve teknolojik donanımları açıklama iddiasında olan “düşünce yasaları” ihdas etme gayreti içerisinde olması ve son yıllarına doğru entelektüel enerjisinin tümünü bu amaca hasretmesi ancak onun dinî kaygıları gözetilerek anlaşılabilir. McLuhan, kendi düşünsel çabasını insanların çok büyük bir kesiminin farkında olmadığı, ancak dünyaya, insan yaşamına ve tarihe biçim veren yasaları keşfetmek olarak tanımlar. Bu çerçevede de ömrünün sonlarına doğru zamanını “medya yasaları” üzerine, daha önceki tezlerini özet-

57 McLuhan'ın tarih okumasına göre insanlık en ideal durumuna “işitsel uzam” döneminde tanıklık etmiştir. İşitsel uzam, merkezsiz ve sınırsız bir uzamın adıdır ve bu uzamda sözlü kültür egemendir. Alfabenin keşfi ile birlikte bu dönem sonlanmış, görselliğin egemen olduğu yeni bir dönem başlamıştır. Matbaanın keşfi ise görselliğin zirveye çıkmasını ve pek çok olumsuz gelişmeyi beraberinde getirir. Elektronik çağda ise insanlığın yeniden bu işitsel uzama dönme potansiyeli açığa çıkar.

58 McLuhan, “Electronic Consciousness and the Church”, s. 86.

59 Marshall McLuhan, “The De-Romanization of the American Catholic Church”, *The Medium and the Light*, s. 55.

60 McLuhan, *Gutenberg Galaksisi*, s. 194.

61 Marshall McLuhan, “Keys to the Electronic Revolution: First Conversation with Pierre Babin”, *The Medium and the Light*, s. 49.

leyecek ve daha arı duru hale getirecek bir kitap yazmaya ayırır. Ne yazık ki bu kitap, yazarının yaşadığı sağlık problemleri dolayısıyla bir türlü tamamlanamaz ve McLuhan'ın ölümünden sonra oğlu Eric McLuhan'ın gayretleriyle ve ikisinin imzasıyla 1988 yılında *Medya Yasaları* başlığı altında yayımlanır. McLuhan'ın “retorikten ve gramerden yana” gördüğü Vico ve Bacon'a olan yakınlığının kendisini ele verdiği kitabın alt başlığı yine bu yakınlıkla ilgili olarak “Yeni Bilim”dir.⁶²

Yıllar yılı kendi entelektüel çabasını “sürekli irdeleme” yaklaşımı çerçevesinde anlamlandırdığını ifade eden, kuramsal bilgiyi ve argüman mantığını kısırlaştırıcı bulan ve derinlemesine incelemenin gerekliliğine inandığını belirten McLuhan, son dönemlerinde daha önceki “tez”lerini “yasa”laştırma gayreti içerisine girer. Söz konusu yasalar toplumsal dönüşümün ana aktörü ve tarihin motoru medya teknolojilerini açıklama amacı güttüğünden, McLuhan toplumun işleyişi ve tarihin akışı hakkında makro bir kuram ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, esasında 1950'lerin ortalarından beri öne sürdüğü tezlerden farklı tezler öne sürmeyen, yalnızca tıp biliminin bazı verilerinden hareketle sabık tezlerini derinleştirmeye ve geçerliliklerini ispat etmeye çalışan McLuhan, bu noktada insan beyninin bilişsel haritası hakkındaki “yeni bulgular”dan kalkarak kendi tezlerine bir tür “bilimsel dayanak noktası” oluşturmak ister gibidir. Bu noktada Robert J. Trotter'ın beynin fizyolojisinden hareketle geliştirdiği bilişsel kuramına başvuran McLuhan, beynin sağ yarımküresi ve sol yarımküresi arasındaki farklılıklardan hareketle daha önce ortaya koyduğu sıcak-soğuk, görsel-işitsel, yazılı-sözlü karşıtlıkları ile anlatmaya çalıştıklarını derinleştirmeye çalışır. Trotter'a göre beynin sol yarımküresi mantıksal, matematiksel, çizgisel, sıralı, analitik, ayrıntılı ve zihinsel faaliyetleri, sağ yarımküresi ise bütünsel, sanatsal, sembolik, sentetik, sezgisel ve yaratıcı faaliyetleri yönetmektedir. McLuhan otuz yıldır sıcak-soğuk, görsel-işitsel, yazılı-sözlü vb. gibi karşıtlıklar çerçevesinde geliştirdiği tezlerin beynin bu iki yarımküresindeki farklılıkları keşfederek yeni bir anlayış geliştiren tıp tarafından da doğrulandığını belirtir. Bu çerçevede McLuhan okuryazar kültürün ve endüstri kapitalizminin temsil ettiği Birinci Dünyanın ayırt edici özelliklerinin beynin sol yarımküresine, fonetik alfabenin olmadığı Üçüncü Dünyanın karakteristiklerinin ise beynin sağ yarımküresine bakıldığında anlaşılabileceğini öne sürer.⁶³ O, bu çerçevede daha önceki tezlerini derinleştirmek

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

63 McLuhan(s), *a.g.e.*, s. 67-69.

amacıyla beynin sol yarımküresinin görsel uzamla, sağ yarımküresinin ise işitsel uzamla ilintili olduğunu belirtir. McLuhan'a göre mekanik çağda beynin sol yarımküresi insanlara ve topluma hükmediyorken, elektronik çağda artık beynin sağ yarımküresi çok daha hakim bir konuma sahiptir. McLuhan, halihazırda beynin sağ yarımküresinin niteliklerine daha fazla ayrıcalık verilmesine "sol yarımküre insanları"nın bir türlü anlam veremediklerini belirtir.⁶⁴ McLuhan elektronik çağda, Batı kültürünün bilişsel biçimlerinin sol yarımküreden sağ yarımküreye doğru hareket etmesi hasebiyle iletişimin "sağ yarımküre modeli"nin gerekli olduğunu öne sürer.⁶⁵ McLuhan'a göre sol yarımküre "eski bilim"i, sağ yarımküre ise "yeni bilim"i temsil etmektedir.⁶⁶

Son dönemlerdeki kaygısı, "herkesin test edebileceği", bütün iletişim ortamlarını kapsayacak, onların ortak özellikleri ve işlevlerini açıklayacak evrensel yasalar bulmak⁶⁷ olan McLuhan bu çerçevede önce bir makalede⁶⁸ dile getirdiği dört yasa, daha sonra ayrıntılandırmaya çalışır ve içerisinde insan gücünün yer aldığı her şey için bu dört yasanın uygulanabileceğini öne sürer. McLuhan'a göre bütün teknolojiler de dahil olmak üzere insan gücünün dahil olduğu bütün faaliyetler ve ürünler, her toplumda ve bütün zamanlarda bu dört yasaya bağlı olarak hayat bulur. Birinci "yasa"ya göre, her teknoloji (ürün vd.) insan uzvunun bir uzantısı olarak, onu desteklemek amacıyla gündeme gelir. İkinci "yasa", her yeni teknolojinin eski teknolojilerin egemenliklerini sarsıp onların egemen konumlarını devraldığını ortaya koyar. Üçüncü "yasa" ile anlatılmak istenen, her yeni teknolojinin modası geçmiş teknolojilerin ya da doğanın bazı işlevlerini sürdürmeye devam ettiği ve yeni teknolojilerin eski teknolojileri kendi içerikleri haline getirdiğidir. Dördüncü "yasa" ise, kendisine aşırı yüklenen her teknolojinin işlevsiz kalacağını belirtmektedir.⁶⁹ Buna göre birinci yasaya

64 McLuhan(s), *a.g.e.*, s. 69.

65 McLuhan(s), *a.g.e.*, s. 91.

66 McLuhan(s), *a.g.e.*, s. 220.

67 McLuhan(s), *a.g.e.*, s. viii.

68 Marshall McLuhan, "McLuhan's Laws of Media", *Technology and Culture*, c. XVI/1 (1975), s. 74-78.

69 McLuhan(s), *Laws of Media: The New Science*. McLuhan'ın bu tezlerine daha önceki çalışmalarında dağınık bir biçimde rastlamak mümkündür. Örneğin her yeni teknolojinin modası geçmiş teknolojilerin ya da doğanın bazı işlevlerini sürdürmeye devam ettiği yönündeki tezi, 1970 yılında yayımlanan şu kitabının ana teması durumundadır: Marshall McLuhan ve Wilfred Watson, *From Cliche to Archetype*, Viking Press, New York 1970. Bunun yanında diğer üç tez de *Medyayı Anlamak*'ta işlenmektedir. McLuhan'ın bu tezlerini birer "yasa" olarak takdim etmesi, düşüncelerini "ölümsüz" ✍

uçakların insanların ayaklarının bir uzantısı olmalarını ve onların seyahat ihtiyaçlarını karşılamalarını, ikinci yasaya bilgisayarın daktiloyu yerinden etmesini, üçüncü yasaya ateşli silahların kesici savaş aletlerinin işlevini sürdürmesini ve dördüncü yasaya hızlı seyahate imkan tanıyan kişisel otomobillerin, beraberinde getirdikleri trafik yoğunluğu dolayısıyla seyahat imkanını ortadan kaldırmasını örnek gösterebiliriz. McLuhan bu dört yasa dışında en azından bir “yasa” daha formüle etmek istemiş, ancak bunu başaramadan hayata gözlerini yummuştur.⁷⁰ McLuhan’a göre iletişim teknolojileri de dahil olmak üzere insan yapımı olan her şey, neyin uzantısı olduğu, neyi anlamsız kılıp modasını geçirdiği, eski teknolojinin hangi işlevini sürdürdüğü ve işlevsiz kılınma potansiyelinin olup olmadığı soruları çerçevesinde anlamlandırılmalıdır. Önce medyanın yasalarını keşfetme amacı güden McLuhan, daha sonra bu dört yasanın (uzantı, yerinden etme, telafi etme ve tersine döndürme) yalnızca iletişim teknolojileri için değil insan emeğinin olduğu her şey için, örneğin “bütün prosedürler, üsluplar, nesnelere, bütün şiirler, şarkılar, resimler, hileler, küçük aletler, teoriler, teknolojiler” sözkonusu olduğunda geçerli olduğunu öne sürer.⁷¹

McLuhan’ın bu determinist ve evrenselci tutumu son derece ironik bir biçimde, tarihin yasalarını keşfetme arayışı içerisindeki on dokuzuncu yüzyıl Batılı düşünürlerin tutumları ile göz ardı edilemeyecek bir yakınlık içerisindedir. Entelektüel kariyeri boyunca, özellikle modernlik sonrasında Batı dünyasının kültürel üstünlük varsayımlarını eleştiren McLuhan, evrensel yasalar ihdas ederken, bir yandan “elekttronik iletişim teknolojileri”ne doğrudan ve yoğun bir biçimde muhatap olan Batılı toplumlardaki gözlemlerinden, bir diğer yandan da bu teknolojilerle dolaylı ve çok daha seyrek bir biçimde muhatap olan Batı dışı toplumlar hakkında ikinci el kaynaklardan topladığı bilgilerden hareket eder. McLuhan, elektronik çağı çözümlerken ya da Batılı toplumlar ve Batı-dışı toplumlar arasındaki buluşma noktasını işaret ederken, bir taraftan Batı tarihinin yaşadığı dönüşüm ve çalkantıları ayrıntılı bir biçimde ele almakta, diğer taraftan ise işitsel uzamda

kılma arayışı içerisinde olması ile ilgili olduğu kadar, Shannon-Weaver iletişim çalışmaları modeli ile hesaplaşma girişiminden de kaynaklanmaktadır. McLuhan’a göre bu model, “sol yarımküre düşüncesi”ne göre hareket etmekte ve bu nedenle çizgisel ve mantıksal bir özellik göstermektedir. McLuhan’a göre kendi yasaları hiçbir şeyi tek nedene bağlamamakta ve “sağ yarımküre düşüncesi”ne göre hareket etmektedir.

⁷⁰ McLuhan(s), *Laws of Media*, s. 7.

⁷¹ McLuhan(s), *a.g.e.*, s. ix.

dondurulmuş, hareketsiz bir tarih-dışı varlık varsaymakta ve ona yalnızca ihtiyaç duyduğunda referans vermekle yetinmektedir.

McLuhan'a göre Batı dünyası elektronik iletişim teknolojileri sayesinde Batılı kimliğinden uzaklaşmakta ve Doğululaşmaktadır. Oysa McLuhan'ın metinlerinde "Doğu"nun "Batı"nın dünya siyasî egemenliğinden bu yana ne tür dönüşümlerle karşı karşıya kaldığı bütünüyle tartışma dışı kalmaktadır. McLuhan, Batılı devletlerin dünya siyasetinde söz sahibi olmaya başladıkları andan itibaren sözde "işitsel uzam"a tanıklık eden toplumların yaşadığı karmaşık değişim ve dönüşüm süreçlerini de görememektedir. Bu toplumların modernlik sonrasında geçmişlerine nazaran yaşadıkları hızlı dönüşümler, tarih sahnesine son derece kendine özgü, pek çok farklı model çıkardıysa da McLuhan sözkonusu toplumları, tek bir model çerçevesinde değerlendirmekte ve bu modele Batılı toplumların tarihsel gelişimini açıklarken başvurmaktadır. Böylelikle, tüm dünya toplumlarının gelişim ve dönüşüm seyrini açıklama iddiasındaki yasalar, "Batılı olmayan toplumlar" hakkında kurgusal bir bilgi bağlamına oturtulmaktadır. Bu noktalar aslında McLuhan ile tarihin yasalarını keşfetme arayışındaki on dokuzuncu yüzyılın "büyük Batılı kuramcılar"ı arasındaki ortaklıklara da işaret etmektedir. Böylesi ortaklıkların yeşerdiği bağlam, "kategorik düşünme"nin kabul gördüğü ve anakronizmin egemen olduğu bir ortamdır. McLuhan ve sözkonusu düşünürler arasındaki bir diğer benzerlik, her birinin bir "dinî motivasyon"a sahip oluşudur. Auguste Comte örneğinde bunun adı "insanlık dini" oluyorken, McLuhan'da bunun adı "Yeni Bilim" olmaktadır. Nasıl ki Auguste Comte bilimin işlevinin toplumun ve tarihin yasalarını bulmak olduğuna inanıyorsa, McLuhan da kendi zihinsel uğraşını medya yasalarını keşfetmeye hasretmektedir.

Elektronik Çağda Dinî Tecrübe

McLuhan'ın medya yasalarını keşfetme gayreti, önemli oranda yaşadığı çağa bakış açısıyla ilgilidir. Zira o, yeni teknolojilerle birlikte gelen dönüşümlerin dinsel birer deneyim tarzı olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Dönemin egemen sekülerleşme kuramının aksine McLuhan yaşadığı çağı "son derece dinsel bir çağ" olarak nitelemektedir. "Sanırım içerisine gireceğimiz çağ en dinî çağ olacaktır, hem de hiç olmadığı kadar. Biz şimdiden bu çağdayız."⁷² Yeni dönemin, du-

⁷² Marshall McLuhan, "Religion and Youth: Second Conversion with Pierre Babin", *The Medium and the Light*, s. 98.

yular arası eşgüdüme imkan tanıdığı için insanın özüne en uygun din olduğunu düşündüğü Katolikliğe güçlü bir zemin sunduğunu öne süren McLuhan, bu yeni dönemdeki teknolojilerin “bilincin küresel yayılması”na imkan tanınması hasebiyle Katolikliğin yayılmasına hizmet edebileceğine inanmaktadır.

McLuhan’a göre yirminci yüzyıldaki entelektüellerin Marx’ın “dünyayı anlamak değil, değiştirmek önemlidir” anlayışını bir kenara bırakıp, “dünyayı değiştirmek için onu anlamak gerekir” ilkesine tutunmaları gerekir.⁷³ Batılı entelektüeller ve akademisyenler elektronik iletişim teknolojileri ile birlikte gündeme gelen dönüşümlerin farkına varamamışlardır. Nitekim bu durum, elektronik iletişim teknolojilerin herkesi “teknolojik aptallar” konumuna ittiğinin bir göstergesidir. McLuhan’a göre bunun nedeni “en etkili sözcüklerimiz(in) ve düşüncelerimiz(in) ihaneti”dir.⁷⁴ “Teknolojimiz bizi mitik bir hayat yaşamaya mecbur ediyor, ama biz hâlâ fragmanlara ayırarak düşünüyoruz, her birimiz ayrı ayrı dünyalarda yaşamaya devam ediyoruz.” McLuhan, elektronik çağın kodlarını ortaya çıkarmak için harcadığı çabayı sözkonusu “teknolojik aptallık” durumundan kurtulmanın bir aracı kabul eder ve kendisine bir uyarıcılık misyonu biçer.

McLuhan için Katoliklik, elektronik iletişim teknolojilerinin insanlığın benliğini, kültürünü ve kimliğini dönüştürdüğü yeni çevreyi doğru kavramak, yeni iletişim teknolojileriyle sağlıklı bir ilişki kurmak zorundadır. Bu yeni iletişim teknolojileri, hem Katolikliğin evrensel bir anlam arayışındaki gençler için bir tutamak olmasına imkan tanımakta, hem de matbaanın icadı ile birlikte Katolikliğe “bulaşan zararlı unsurlar”ı ayıklama fırsatı sunmaktadır. McLuhan’ı bu yönüyle “modern bir ihyacı” olarak görmek mümkündür. Modern dönemin önemli unsurlarından bir tanesi olan dinî ihyacılık düşüncesinin temelinde, bir yandan dini arındırmak, ona sonradan eklendiğine inanılan zararlı unsurları temizlemek, bir diğer yandan da o dini modern dönemin şartlarına uyarlamak ya da o şartları sözkonusu din üzerinden yeniden tanımlamaya çalışmak yer alır. Bu çerçevede McLuhan’ın muhatabı da hem gençlik hem de Roma Katolik Kilisesi’dir.

Tam da bu gerekçeyle, McLuhan muhatap kitesini bilinçlendirmeye çalışan bir peygamber edası ile metinlerini kaleme alır. Ona göre insan,

73 Marshall McLuhan ve Gerald Emmanuel Stearn, “A Dialogue: Even Hercules had to Clean the Augean Stables But Once!”, *McLuhan: Hot & Cool*, ed. Gerald Emanuel Stearn, Signet Books, New York 1969, s. 271.

74 Marshall McLuhan, *Counterblast*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1969, s. 16.

öncelikle kendisine neler olduğunu, tarihte ne tür bir evreden geçtiğini, yaşadığı dönemin önceki dönemlerden ne tür yönleri ile ayrıldığını bilmek zorundadır. Eğer insan bir şeylere karşı savaşmanın gerekli olduğunu düşünüyorsa, böylesi bir savaştan önce yapması gereken sağlıklı bir kazı çalışmasıdır. Kendi entelektüel uğraşının bir bilimsel araştırma, bir akademik inceleme olmayıp, derinlemesine bir sondaj çalışması olduğunu belirten McLuhan, Katolik bir teoloji inşa etme arayışında değilse bile, Katolikliğin yeni dönemde etkin olması için birtakım öngörü ve çıkarımlarda bulunmaktadır. Çünkü McLuhan'a göre iletişim teknolojilerinin yarattığı ortamın beraberinde getirdiği açmaz ve imkanları doğru değerlendiremeyenlerin varlık şansı yoktur.⁷⁵ Söz konusu farkındalığa sahip olmak ve onun gereklerini yerine getirmek McLuhan için tabir caizse bir ölüm kalım sorunudur. Koyu bir Katolik olan, çocuklarını “iyi birer Katolik” olarak yetiştirmek için büyük bir çaba harcayan ve ömrü boyunca Katolik bir akademik ve entelektüel çevre içerisinde yer alan McLuhan, özellikle elektronik iletişim teknolojilerinin tarihteki “biricik”liğine ve yarattığı “imkan alanları”na vurgu yaparak Katolikliğin her şeyden önce evrensellik düşüncesini ve kurumsal kimliğini çağa uyarlaması gerektiğini işler ve bu doğrultuda Katolik bilgi üretim mekanizmalarını ve Kilise önderliğini uyarlamaya çalışır.

Ne var ki daha önce de ifade ettiğimiz gibi McLuhan, entelektüel kamu ya da kitle önünde kendisinin Katolik olarak görülmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü iletişimde öznenin (birey ya da kitle iletişim ortamı) nesneden (mesaj) önce geldiğine inanan bir düşünür olan McLuhan, bir entelektüel özne olarak kendisine dönük konumlandırılmaların, vereceği mesajı perdeleyeceğini varsayar. O nedenledir ki, 1974 yılında Roma Katolik Kilisesi tarafından Papalık İletişim Komisyonu'na davet edildiğinde bunu büyük bir tereddütle kabul eder, bu görev ona Katolik Kilisesi'nin toplumla bağ kurması yönünde oluşturabileceği stratejilerin belirlenmesi hususunda doğrudan bir rol verse de o burada bir yandan aktif bir göreve getirilen bir entelektüelin yaşadığı çelişkileri yaşarken, bir diğer yandan da mevcut bürokratik yapı dolayısıyla rahat hareket etme imkanı bulamaz. McLuhan her ne kadar adanmış bir Katolik olsa da, kendi mesajını bir entelektüel olarak ulaştırmaktan yanadır ve uyarılarını bir “kamusal entelektüel” olarak yapmayı yeğlemektedir. Fakat Marshall McLuhan'ın arkasında bıraktığı metinler, ancak onun Katolik kimliği ile birlikte düşünüldüğünde doğru anlaşılabilir türdendir.

⁷⁵ Richard Kostelanetz, “Understanding McLuhan”, *New York Times Magazine*, 29 Ocak 1967, s. 18.