

# YENİ MEDYA'YA YÖNELİK 'YENİ' YAKLAŞIMLAR: YENİ MEDYA VE POST-YAPISALCILIK/POSTMODERNİZM

Güven ÖZDOYRAN\*

Gönderim Tarihi: 20.06.2019 - Kabul Tarihi: 12.09.2019

Özdoyran, G. (2019). "Yeni Medya'ya Yönelik 'Yeni' Yaklaşımlar: Yeni Medya ve Post-Yapısalcılık/Postmodernizm". *Etkileşim*. 4. 186-218.

## Özet

Her ne kadar *medium*'un kendisi "yeni" olarak tanımlansa da, yeni medya gibi çok boyutlu bir fenomeni hâlâ geleneksel paradigmlar ile kavrama eğilimi oldukça belirgindir. Bu türden geleneksel yaklaşımların söz konusu ortamı, ortamda bulunan nesnelere ve bu ortam dolayımı ile ilişki kuran öznelere doğru bir biçimde kavramamıza ve kavramsallaştırmamıza izin vermediği söylenebilir. Geleneksel yaklaşımın sonucu olarak, Kartezyen terminoloji ile ifade edecek olursak, *res extensa*'nın tümüyle ortadan kalktığı ve yalnızca *res cogitans* olarak var olduğumuz bu ortamın, örneğin, merkezlessiz yapısı bizlere yeni bir olanak olarak değil ama tehdit olarak görünür. Öte yandan, geleneksel paradigmların hem dünyayı hem de özneyi kavrama tarzlarındaki krizlerin ortaya çıkardığı yeni bir perspektif olarak post-yapısalcılık, söz konusu krizin dünyadan ya da insandan değil; bizatihi paradigmanın kendisinden kaynaklandığını tartışmaya açar. Böylelikle bu makale, yeni medyayı tartışırken bu tartışmalara tesir eden melankolik ya da karamsar tonun sebebinin de bu ortamın kendine münhasır ontolojisini bir tehdit olarak algılamaktan kaynaklandığını iddia edecektir. Makalenin temel amacı, yeni medyayı analiz ederken Foucault, Derrida, Kristeva ve Zizek gibi post-yapısalcılığın etkili isimlerinin argümanlarını tartışmaya dahil etmek ve böylelikle hem yeni medyanın kendisinden üretilen hem de ortamı anlama ve kavramsallaştırma ile ilgili ortaya çıkan "krizleri" anlamlandırmak ve eleştiriye tabi tutmaktır. Böylece özne kategorisinin reddi, yapı-söküm, bilgi/anlamın tekilliği/sabitliği yerine çoğullaşması, metinlerarasılık gibi post-yapısalcılığın merkezi temalarına referans vererek, yeni medyanın post-yapısalcı paradigmanın teknolojik bir tezahürü olduğu iddiası tartışmaya açılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** yeni medya, post-yapısalcılık, postmodernizm, Foucault, Derrida.

\* Doktor Öğretim Üyesi, İstanbul Arel Üniversitesi, İletişim Fakültesi,  
guvenozdoyran@arel.edu.tr - 0000-0002-8377-513X

# 'NEW' APPROACHES TO NEW MEDIA: NEW MEDIA AND POST-STRUCTURALISM/ POSTMODERNISM

Güven ÖZDOYRAN\*

Received: 20.06.2019 - Accepted: 12.09.2019

Özdoyran, G. (2019). "Yeni Medya'ya Yönelik 'Yeni' Yaklaşımlar: Yeni Medya ve Post-Yapısalcılık/Postmodernizm". *Etkileşim*. 4. 186-218.

## Abstract

Although *medium* itself is described as "new", the tendency to comprehend such a multi-dimensional phenomenon called new media with traditional paradigms is quite evident. However, traditional approaches do not allow us to accurately understand and conceptualize the new media environment itself, the objects in it and the subjects who interact with each other through this environment. As a result of that approach, for example, the decentralized structure of cyber-space, where, in Cartesian terminology, *res extensa* has completely disappeared and we exist merely as *res cogitans*, appears to us not as new opportunity but a threat. On the other hand, post-structuralism both appears as a result of the crises in the way traditional paradigms comprehend the world and the subject, and brings forward that the crisis is not stemmed from the world or human, but from the paradigm itself. Thus, this article will mainly argue that the reason for the melancholia or pessimism that dominates the tone of the debates about new media is rooted in perceiving the unique ontology of this *medium* as a threat. The main purpose of the article is to analyze the new media by implicating the arguments of the influential names of post-structuralism, such as Foucault, Derrida, Kristeva and Zizek, into the discussion, and hence to understand and criticize the crises produced both from new media itself and its interpretations. In this way, the claim that the new media is a technological manifestation of the post-structuralist paradigm will be discussed by directly reference to the main themes of post-structuralism, such as the rejection of the category of the subject, the plurality of the meaning, deconstruction and intertextuality.

**Keywords:** new media, post-structuralism, postmodernism, Foucault, Derrida.

\* Lecturer/PhD, İstanbul Arel University, Faculty of Communication,  
guvenozdoyran@arel.edu.tr - 0000-0002-8377-513X

## Giriş

*“Bir diz tek başına dünyayı dolaşiyor.  
Sadece bir diz, o kadar!”  
C. Morgenstern*

Yeni medya üzerine yapılan tartışmalar yoğun bir biçimde devam ederken, bu tartışmaların en azından bir kısmının istikametini tayin eden çerçeveler ve temalar, iletişim alanının bu muamma nesnesini “zamanından önce gelen bir Leviathan” olarak eleştirilerin odağına yerleştirir. Bilinen ve sınırlı haliyle medya, üzerine konuşulması, tanımlanması ve çözümlenmesi görece daha kolay bir hedefken, yeni medya ortamı tespit edilmesi ve tanımlanması daha güç müphemlikleri barındırır. Bu makalenin ana eksenini, yeni medya tartışmalarına etki eden diğer paradigmaları göz ardı etmeden ama onlara küçük bir ek yaparak post-yapısalcı paradigmanın argümanları ile sınırlandırılmıştır. Post-yapısalcılığın bu tartışmalara dâhil edilmesi yoluyla, yeni medyayı, bu ortamdaki nesnelere ve kullanıcıları başka bir perspektiften konumlandırmak mümkün görünmektedir.

Bu amaç doğrultusunda, bu makalede önce yeni medyaya atfedilen krizler ve çelişkiler tanımlanacak ve post-yapısalcılığı ortaya çıkaran tarihsel/düşünsel koşullar tartışılacak, daha sonra başlıklar halinde ve sırasıyla post-yapısalcı stratejiler ve yeni medya arasındaki benzerliklere vurgu yapılacak, siber-uzamın ‘sahte’-uzamsallığı sorunsallaştırılacak, hipermetinsellik ve metinlerarasılık kavramlarının analizi, Foucault ve Derrida’nın bu tartışmalara kavramsal katkıları üzerinden Barthes’in “yazarın ölümü” önermesi ve “üretketicisi” olarak yeni medya kullanıcıları tartışması ve son olarak özne, kimlik ve dijital kimlik meselelerinin “trol” kimliği üzerinden analizi yapılacaktır.

## Dostoyevski ve Yeni Medya Tartışmalarına Yeniden-Giriş

*“İstanbul bizim olmalıdır, evet, İstanbul Ruslar tarafından fethedilecektir, Türklerden bize sonsuza dek geçecektir. Kısacası, sadece bize ait olmalıdır, sahip olduktan sonra biz bu kente Slavları ve sonra kimi istiyorsak onları sokacağız”  
(Dostoyevski, 2009: 1364).*

Yukarıda yer alan cümleler, post-yapısalcı/postmodernist<sup>1</sup> düşünürlerin temel referanslarından olan Nietzsche’nin (2010: 95) “kendisinden bir şey öğrendi-

<sup>1</sup> Post-yapısalcılık ve postmodernizm arasındaki ayrım çeşitli tartışmalara konu olmakla beraber, bu metin boyunca postmodernizm, post-yapısalcılığı kapsayan bir “çatı kavram” olarak kullanılacaktır. Postmodern olarak adlandırılan düşünce çizgisinin ontolojik ve epistemolojik zeminini üreten post-yapısalcılık, bu yönüyle postmodernizmin doğal bir uzantısıdır. Ancak, tüketim ve pazarlama pratiklerini de içeren haliyle postmodernizm, örneğin “postmodern reklam” kavramsallaştırmasında olduğu gibi, post-yapısalcılık ile doğrudan ve zorunlu bir ilişki içerisinde değildir. Bu sebeple, bu makalede postmodernizm derken kastedilen post-yapısalcılık ile eşitlenen düşünce paradigması olacaktır.

ğim tek ruhbilimci” olarak söz ettiği büyük edebiyatçı Dostoyevski’ye ait. Bu ve buna benzer Pan-Slavist, şoven ve iptidai yazıları Dostoyevski *Bir Yazarın Günlüğü* adını verdiği bir dergide “Doğu Sorunu”nu tartışırken kaleme alır. İnsan ruhuna dair söylenebilecek ne varsa bunları zaten romanlarında söyleyerek “psikoloji” disiplinini neredeyse ölü doğmuş bir bilime dönüştürdüğü söylenen Dostoyevski’nin bu türden ayırmacı, saldırgan ve banal yazıları 1877 yılında çıkardığı dergide kaleme alması ne anlama gelmektedir? Dostoyevski bu yazıyı günümüzde yeni medya ortamında yazsa idi, ona ve romanlarına dair kanaatimiz ne olurdu? Ya da Dostoyevski ismini taşıyan özne/fail gerçekten böyle biri miydi? Erken dönemlerinde olmadığını biliyoruz. Gençlik döneminde sosyalizm fikrine yakın duran Dostoyevski, sosyalist grupların toplantılarına katılıyordu. Bu toplantılar bahane edilerek evi Çar I. Nikolai’in askerleri tarafından basılarak tutuklanmıştır. İdam mahkûm edilen Dostoyevski, askerî tabur karşısında gözleri bağlı kurşuna dizilmeyi beklerken son anda bir emir subayı gelerek “Büyük Çar”ın bu suçluların cezasını hafiflettiğini bildirir. Ölümüne bu kadar yaklaşmış olan Dostoyevski daha sonra sürgüne gönderilir (Zweig, 2004: 103-105). Her ne kadar Dostoyevski’nin kendisi politik görüşlerindeki bu savrulma ile ilgili hiçbir şey söylemese de, bir görüşe göre idam deneyimi ve Sibiryaya sürgünü Dostoyevski’nin görüşlerini radikal bir biçimde dönüştürecek ve kimliği, “aşırı Slav milliyetçiliği”ne doğru hızla savrulacaktır (Carr, 2002: 255). Dahası; Çar’ın bu son dakikada idamı engelleme “gösterisi”nin, o dönemde artık neredeyse “sıradanlaştığı” da söylenmektedir. Dolayısıyla Dostoyevski, gerçekten idam edilmeyeceğini biliyor olma ihtimali de vardır. Edward Hallett Carr’a (2002: 254) göre, Dostoyevski saldırgan Pan-Slavist satırları edebiyatçı ‘kimliği’ ile değil “gazeteci” ‘kimliği’ ile yazıyordu ve bu “kalıcı olmayan yazıların” gelecek kuşaklar için hiçbir anlamı yoktur. André Gide açısından da Dostoyevski’nin mektup yazışmaları ile *Bir Yazarın Günlüğü*’nde kaleme aldığı yazılar birbirinden zıt görüşleri yansıtmaktadır (Gide, 1965: 65). Romanlarını değil ama bir yazar olarak bizatihi Dostoyevski’nin kendisini söküme uğratarak yeniden kurgulayan Coetzee (2003: 127) *Petersburglu Usta* romanında Dostoyevski’ye “adalet geniş bir sözcük. Adaletle hınç arasında bir çizgi çizilebilir mi?” cümlelerini söyler. Benzer bir şekilde, idam mahkûmiyeti ve sürgün kararının “adaletsizliği” Dostoyevski’de hınca ve bitmek bilmeyen bir “öfke”ye sebep olmuş ve bu nedenle saldırgan bir Slav milliyetçi kimliğini kabullenmiş olma ihtimali de belirir. Öte yandan Dostoyevski hayatı boyunca parasızlık ve yoksulluk çekmiştir. Cebinde parası olduğunda yazmaz, o parayla kumar oynar; parasız kaldığında ise romanlarını yetiştirmeye çalışırdı (Carr, 2002: 140-141). Ancak, yine E. H. Carr’a (2002: 255) göre, Dostoyevski hiçbir zaman tam olarak “yoksul” olmamış, “halk” gibi sıkıntı çekmemiştir. Onun parasızlığı bir “burjuva yoksulluğu”dur. Dostoyevski daha çocukluk yıllarından itibaren epilepsi hastasıdır. Fakat Freud’a göre Dostoyevski’nin epilepsi nöbetlerinin kaynağı fizyolojik değil, psiko-somatiktir ve aslında “nefret ettiği babasının ölümünü istediği için kendi üzerine uyguladığı ceza”dır (Freud, 2007: 229). O halde, ‘gerçek’ Dostoyevski bunlardan hangisidir? Dostoyevski’nin tutarlı-istikrarlı bir ‘kimliği’ var mıdır? Dostoyevski ‘kimdir’?

Dostoyevski'nin "gerçekten" kim olduğu sorusu, yeni medyaya atfedilen ilişkileri ve krizleri de doğru tanımlamamıza yardımcı olacaktır. Yeni medyanın ortaya çıkışı ile birlikte, söz konusu *medium*'un kendine özgü niteliklerinden dolayı birden çok "kriz" de ortaya çıktığından söz edilmektedir: Örneğin, "anlam krizi", "bilgi krizi", "kimlik krizi", "etik kriz", "temsiliyet krizi" vb. Yeni medya üzerinde yürütülen tartışmalara yoğun bir biçimde sirayet eden melankolik/kötümser tonun sebebinin de bu krizler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durum, bir yönüyle yeni medyanın bizatihi kendisinin anlamlandırılmasındaki krize de işaret etmektedir. Bütün bu karamsar tartışmaları dikkate alarak söyleyecek olursak; insanlık tarihinin iletişim alanındaki "Çernobil"i diyebileceğimiz tarihsel bir *moment* olarak yeni medyanın ortaya çıkışı, esas olarak metinler ve ortamdaki diğer nesnelere üzerindeki "merkezi kontrol/denetim" fikrinin yitirilmesine yol açmış gibi görünmektedir. John Perry Barlow'un kaleme aldığı ve daha sonra Davos'ta internet üzerinde kontrol sağlamak isteyen hükümet temsilcilerine karşı okuduğu "Siber-Uzamanın Bağımsızlığı Deklarasyonu"nda şu önemli ifadeler yer alır:

Etten ve çelikten oluşmuş yılgın devler olan sizler, Endüstri Dünyasının Hükümetleri; Ben aklın yeni evi olan siber-uzamdan geliyorum. Gelecek adına, sizden o eski zamanlarda kalmanızı ve bizi yalnız bırakmanızı istiyorum. Burada istenmiyorsunuz...Seçilmiş bir hükümetimiz yok ve olmayacak...Siber-uzam, iletişim ağımızdaki durgun bir dalga gibi dizilmiş işlemlerden, ilişkilerden ve düşünceden oluşur. Bizim dünyamız, hem her yerde, hem de hiçbir yerde olmayan ve bedenlerin de var olmadığı bir dünyadır. Herkesin girebileceği, ırk, ekonomik veya askeri güç veya doğuştan gelen imtiyaz veya önyargıların olmadığı bir dünya yaratıyoruz. Sizin, mülkiyet, ifade, kimlik, hareket ve içerik gibi yasal kavramlarınız bizim için geçerli değil. Bunların hepsi 'madde'ye dayanıyor ve bizim dünyamızda [siber-uzamda] madde yok. Kimliklerimizin bedenleri yoktur, bu nedenle, sizin aksinize, fiziksel zorlama ile düzen sağlayamayız.

Görülebileceği üzere, sivil haklar konusunda çalışmalar yapan bir aktivist olarak Barlow'un deklarasyonuna tümüyle hâkim olan ve metnin çehresini belirleyen temel itiraz noktaları, aynı zamanda ve kaçınılmaz olarak siber-uzam ortamının kendine özgü niteliklerine gönderme yapar. Ekonomik ve politik güç odaklarınınca araçsallaştırılmasına itiraz edilen, merkezsiz, içerisinde yeni tür varoluş imkânlarını barındıran (örneğin "beden" olarak var olmadığımız) ve farklı kimlikler ile farklı *person*'lar yaratabileceğimiz bir *lebenswelt* (yaşam-dünyası) olarak siber-uzam.

Teknoloji ve kitle iletişim araçlarına yönelik "liberal görüş", yeni medya fenomenini "kalkınmacı/ilerlemeci" (Yoon, 1996: 172) paradigmanın bir devamı olarak görerek tümüyle olumlarken, sınıfsal bakış açısını merkeze alarak çözümlene yapan Marksist paradigma, "ekonomi politik" yaklaşımıyla eşitsizliği üreten güç ilişkilerine odaklanarak yeni medyaya yönelik daha karamsar bir tutum takınır. Zaten Marksist geleneğin içerisinde konuşan eleştirel ekonomi politik yaklaşımının itirazı, içerisinde "lebenswelt" olarak var olma imkânı barındıran yeni medya ortamının Habermas'ın "sistem-dünyası" adını verdiği mekanizma tarafından, burjuva eliyle kolonileştirilmesine yöneliktir. Diğer yan-

dan, bu makalenin hedeflerinden birisi de ekonomi politik tartışmaları ihmal veya göz ardı etmeden ama bu sınırlı metnin bağlamının şimdilik dışında bırakarak, yeni medya ile gündeme gelen yeni koşulları/imkânları/olanakları doğru bir biçimde tanımlayabilmektir. Bunu yaparken öncelikle *medium*'un kendisinin doğru bir biçimde çözümlenmesi gerektiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu makalede yeni medya ortamı ve siber-uzam'ın kendisi *explanan* (açıklayıcı/açıklayan) değil, *explanandum* (açıklanan-açıklanmaya muhtaç) olarak ele alınacaktır. Bu minvalde post-yapısalcılık/postmodernizm, araştırma nesnemizin analizinde temel paradigma olarak işlev görecektir. Ancak burada postmodernizm ile beraber post-yapısalcılığı da yeni medya tartışmalarına dâhil ederken amaç, bu tartışmalarda yer alan merkezi temaları yerinden edip/yok sayarak post-yapısalcılığı doğrudan merkezde konumlandırmak değil, yeni medya bağlamında henüz hak ettiği düşünülen yeri edinememiş olan post-yapısalcı paradigmayı mevcut tali konumunu koruyarak merkeze doğru genişletmektir.

### Yeni Medya, Krizler ve Çelişkiler

Bütün bu bilgiler ışığında, bu makalenin temel önermesini şu şekilde özetlemek mümkün görünmektedir: Yeni medyaya özgü olarak kabul gören ve/veya yeni medya ile ortaya çıktığı düşünülen krizler/çelişkiler zaten hep vardı, ancak görünür ve deneyimlenir değildi. Zizek'in ifadesiyle, yeni medya sebebiyle "sanal bir felaket" yaşadığımız söylemi, "gerçek hayatta hiçbir şeyin olmamasına ve her şey normal gidişatında"ymış gibi görünmesi yanılsamasına dayanmaktadır (Zizek, 2006: 210). Yeni medyanın ortaya çıkışıyla birlikte, aslında hiçbir şeyin "normal gitmediği" gerçeği ve üzeri örtülen krizler/çelişkiler daha görünür hale gelmiştir. Dolayısıyla bu temel önermemiz bizi bir diğer noktaya taşır: Yeni medya bu krizlerin kaynağı/sebebi değil, yalnızca 'gösteren'i konumdadır. Tam bu noktada, post-yapısalcı/postmodern paradigmanın modernist iddiaların karşısında kendisini konumlandırırken yükselttiği itirazların geçerliliğini, yeni medya tartışmaları üzerinden sınıma imkânına da sahip oluruz. Kriz olarak tanımlanan kültürel ve sosyal fenomenlerin aslında post-yapısalcılığın toplumsallığa dair 'isabetli' tespitleri olduğu önermesi, bu makalenin bir başka varsayımı olacaktır. "Özne krizi", "kimlik krizi", temsil krizi, anlam krizi" gibi başlıklar post-yapısalcı çözümlerlerin merkezi teması olmuş, ancak bunlar modernizm açısından bir "anomalı" olarak kabul edilmiş ve görmezden gelinmiştir. Öznenin ve kimliğin sabit, doğal, özsel, tutarlı ve otonom olduğu, anlamın tek, mutlak, evrensel ve sabit olduğu, temsiliyet ilişkisinin doğrudan temsil edilen dışarıdaki "gerçek"e referansla kurulduğuna yönelik modernist anlatıların/söylemlerin açığa düşmesinin "krizi"dir söz konusu olan. 'Bir başka ifade ile kriz, bir "olgu" olarak dünyanın değil, modernist anlatının bizatihi kendisinin krizidir'. Foucault, modernite öncesi "temsil edilen" ile "temsil eden" in az çok bir ve aynı şeye tekabül ettiğini, ancak (düşünsel kökleri Descartes ve Kantçı epistemolojide bulunan) modernist/Aydınlanmacı paradigma ile "temsil edilenin varlığının, temsilin dışına düşürüldüğünü" iddia eder (Foucault, 2006: 338). Ve bu şekilde 'temsil' ile 'temsil edilen' ikiliğinin üretilmesinin "tedbirsiz"

bir hamle olduğunu belirtir<sup>2</sup> (Foucault, 2006: 339). Modernizmin kendi krizinin, Foucault'nun "tedbirsiz" bulduğu bu hamlenin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda "kriz" ile "çelişki" kavramlarının eş anlamlı kullanıldığına dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü bir yönüyle söz konusu kriz, modernist anlatının tahlilleri ile yeni medya ortamında ortaya çıkan durum arasındaki 'çelişki'den ibarettir. "Sabit/mutlak özne/kimlik kategorisi" ile "dijital özne/dijital kimliğin sabitsizliği/akışkanlığı" arasındaki çelişki, ya da "anlamın/bilginin mutlak, sabit, evrensel ve nesnel doğası" ile "yeni medya ortamındaki içeriklerin anlamlarının çoğulluğu" arasındaki kriz, ya da "otorite olarak muteber/makbul yazar" ile "dijital ortamda anlamın tek yaratıcısı konumunu yitiren ve Barthes'in ifadesi ile artık ölmüş olan yazar kategorisi"nin krizi. Sonuç olarak, yeni medya ile gündeme gelen olanaklar, modernizmin çizdiği sınırların ihlali ile sonuçlanır. Bu noktada, Freud'un "ertelenmiş eylem" (*Nachträglichkeit*) kavramsallaştırması, modernite ile ortaya çıkan ama yeni medya ile görünür olan krizlerin travmatik etkilerini anlamlandırmak için kullanışlı bir araç olacaktır. Freud açısından, bir olay/deneyim yaşandığı zaman değil gelecekte daha sonraki başka bir olay yoluyla anlamlandırılır. Böylece, "ertelenmiş eylem" ile bir önceki olay tanımlanır ve travmatize edilir. Bir başka ifade ile bastırılan ve normalize edilen deneyim, "ertelenmiş eylem" yoluyla travmatikleşir (Freud, 1975). Çok benzer şekilde, modernizmin kontrol altına aldığı/sınırladığı/bastırdığı haliyle durumlar/olaylar, daha sonra, yeni medya deneyimi ile birlikte yeniden-anlamlandırılır, kriz tanımlanır ve "travmatik" hale gelir. Dahası modernitenin gerçekte baskıladığını ve bastırıldığını, ancak yeni medyanın ortaya çıkışı ile deneyimleyebildiğimiz yeni olanaklar yoluyla anlayabiliyoruz. Burada tekrar yeni medya ile post-yapısalcılık arasındaki pragmatik ama güçlü ilişkiyi görebiliriz: Yeni medya, post-yapısalcı/postmodernist iddiaların geçerliliğini yarattığı imkanlar/krizler yoluyla somutlaştırır ve onaylar.

O halde modernitenin çizdiği sınır baskılaması derken neyi kastediyoruz? İleride detaylarına gireceğimiz haliyle özetleyecek olursak, insanın yakın tarihi, Horkheimer'in terminolojisi ile "geleneksel teori" tarafından -modernizm ya da modernizmin ideolojikleştirilmiş bilim anlayışı olan "pozitivizm" tarafından- kontrol altına alınmasının tarihidir (Horkheimer, 2005: 10-15). Foucault perspektifinden baktığımızda ise -ki Foucault modernizmin tahayyülünü, en temelde, "düzenlilik rüyası" olarak saptar- insanın tarihi, kendisinin 'özne' olarak tahkim edilmesinin, bireyin, bilginin, yani neyin bilgi olarak kabul görüp neyin kabul göremeyeceğinin, tanzim edilmesinin tarihidir. Bir başka ifade ile; "sübjektif olanın, objektif kılınmasının tarihidir". Dolayısıyla Foucault açısından, insanın "özne" olarak üretilmesi ile onun disipline edilmesi ve denetim altına alınması bir ve aynı sürece işaret etmektedir. O halde, yeni medya orta-

<sup>2</sup> Tedbirsiz bir hamledir çünkü modernitenin yarattığı temsil ile temsil edilen arasındaki boşluğu önce yapısalcılık sonra post-yapısalcılık "eleştirileri" ile doldurur ve modernizm artık saldırılara daha açık hale gelir.

mı, daha önceden “objektif” bir biçimde ‘var olan’ı, bu ister kimlik ister anlam veya bilgi olsun, sübjektif bir biçimde ortadan kaldırıyor değildir. Post-yapısalcı/postmodern perspektiften bakıldığında durum bunun tam tersidir: Çeşitli toplumsal düzenekler ile tarih-dışı, zaman-dışı kılınarak nesnellığı sağlanan ve doğruluğu ontolojik bir kategori olarak zımnen kurulan bilginin veya kimliğin bu türden inşa edilmiş *pseudo*-evrenselliği ve *pseudo*-nesnellığının görünür olmasını sağlayan koşulları üreten bir *medium* olarak yeni medyayı değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Bu noktada, genel kabul gören bir yaklaşıma da müdahale etmek gerekmektedir. Post-yapısalcılık/postmodernizm, iddia edildiği üzere, “rasyonel” olanı reddedip, yerine “irrasyonel” olanı ikame etmemektedir.<sup>3</sup> Post-yapısalcılığın bütün iddiası, bizlere “rasyonel” gibi gösterilen içeriklerin, mekanizmaların (metinler, söylemler, sistemler, metotlar, yapılar, kurumlar, kategoriler vb.) aslında “irrasyonel içerikler ve mekanizmalar” olduğuna yöneliktir. Post-yapısalcı stratejiler, örneğin Derrida’nın “yapı-sökümü” ve Foucault’nun “tarihselciliği”, tam olarak bu illüzyonu ortaya çıkarabilmek, “akıl”ın (*ratio/logos*) hegemonik ve imtiyazlı konumu sarsmak için oluşturulmuş aşındırıcı düzeneklerdir. Burada post-yapısalcı teorisyenler şahsi bir tasarrufta/tercihte bulunmazlar. Okuyucuyu ikna etmeye çalıştıkları nokta, “rasyonel” olan yerine “irrasyonel” olanın daha muteber olduğuna yönelik değildir. Tersine, yine Nietzsche’ye referansla, doğrunun sabit değil; perspektival olduğunu, dolayısıyla okuyucunun konumu/perspektifi, iktidar ağları, açık ya da kapalı mekanizmaları ve tarihsel koşullara göre rasyonel ve irrasyonel olanın değişkenlik göstereceğini belirtirler. Böylece, “yani medyanın irrasyonelliği” de, gerçek dünyanın “rasyonelliği”nin inkârı üzerinden değil, ikincisinin “rasyonel” karakterinin sahteliği üzerinden değerlendirilmelidir. Bu anlamıyla post-yapısalcılığın/postmodern düşüncenin kuvvetli bir biçimde vurguladığı kavramların, örneğin irrasyonellik, kesintililik, merkezsizlik, öznenin ve anlamın çoğulluğu vb. birer “temenni” değil ama “tespit” olduğunu belirtmek son derece önemlidir. Burada, post-yapısalcılığın/postmodern eleştirinin ortaya çıkışının tarihsel koşullarından biri olarak gösterilen 2. Dünya Savaşı ve ‘Holocaust’ bağlamında bir not düşmek yararlı olacaktır. Buna göre 2. Dünya Savaşı, sadece Frankfurt Okulu’nu değil tüm Avrupa entelijensiyasını derinden etkilemiş ve dönüştürmüş, sonuç olarak post-yapısalcı/postmodernist paradigmanın (özellikle de Derrida’nın yapı-sökümünün) ‘Holocaust’tan bir “özür” olduğu fikri tartışmaya açılmıştır (Eagleton, 2004: 3-4). Savaş sonrası, bu savaşın Batı merkezli olduğu gerçeğinden hareketle, Batılı entelektüeller eleştirilerini ‘Batı Aklı’na yöneltmişler ve görece tüm suçu Modernist projeye yüklemişlerdir. Bu yaklaşım, bir anlamıyla, faşizm ideolojisinin modernist aklın ‘rasyonel’ bir sonucu olduğu varsayımından hareket ederek modernizm projesinin totalitarizme yol açtığı tespitini dile getirmektedir. Böylece, savaş sonrası Avrupa’da, daha önce tartışmasız bir biçimde kabul gören bilim ve aklın sarsılmaz iktidarı üzerindeki Aydınlanmacı

<sup>3</sup> “Rasyonel” (Rational), hem akıl/akılcı hem de mantıklı anlamına gelmektedir.



mutabakat, geri döndürülemez bir biçimde yara almıştır.\*\* Bu eleştirilerden pozitivizm de kendi payına düşeni almış, doğayı, insanı ve bütün canlıları matematisel bir soyutlamaya indirgeyen, “bilme” edimini “ölçme” pratiği ile eşitleyen pozitivizm’i ve pozitivist aklı, toplama kamplarının bu türden “bilimsel çalışmaların” ürettiği mekânlar olduğu iddiası gündeme getirilmiştir. Bauman (1997: 32), modernite ve ‘Holocaust’ arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetler:

Holocaust (Hobbes’un kesinlikle sahiplenmeyeceği, ürkütücü biçimde) fabrika yapısı araçlarla, ancak en ileri bilimin sağlayabileceği silahlar kullanarak bilimsel tarzda yürütülen organizasyonlarla tasarlanmış bir yolculuk rehberini izleyerek gelmiştir. Modern uygarlık Holocaust’un yeterli koşulu değil, kesinlikle gerekli koşuludur. O olmaksızın Holocaust düşünülemez. Holocaust’u düşünülebilir kılan, modern uygarlığın akılcı dünyasıdır.

Bütün bu tartışmalar, post-yapısalcılığın/postmodernizmin Batı aklına, logosentrizme ve pozitivizme yönelik eleştirilerinin tarihsel arka planını bizlere sunmaktadır. İskoç ve İngiliz Aydınlanmacılığının izlerinin hissedildiği Kant ve tarihi tümüyle “ilerlemeci” bir perspektif ile okuyan Hegel, eleştirilerin hedefi olmuş ve Auschwitz’in “bu ilerlemeci tarih” anlayışından bir sapma değil, topyekün bu tarih anlayışının çöküşü olduğu tartışmaları ağırlık kazanmıştır (Neiman, 2006: 394-402). Dolayısıyla, post-yapısalcılığın “akıl” eleştirisi ve ona kuşkuyla yaklaşması ontolojik bir pozisyon almaktan çok, konjonktürel bir taktiktir. Post-yapısalcı/postmodern düşünürlerin hemen hepsi üzerinde derin etkisi bulunan Heidegger (1977: 112), Nietzsche’ye gönderme yaparak sürdürdüğü tartışmasında “düşünme”yi gerçekleştirebilmek için, öncelikle düşüncenin önündeki en keskin düşman olan ve yüzyıllar boyunca itibar gören, kutsallaştırılan ‘akıl’ın eleştiri nesnesi haline getirilmesi gerektiğini vurgularken tam olarak bunu ifade etmektedir: Akıl, bu haliyle, düşünmenin önünde bir engel olarak durmaktadır. Derrida da akıl’ın bu ayrıcalıklı konumunun mevcut krizlerin sebebi olduğu konusunda Heidegger’le hemfikir iken, eleştirisini içine Heidegger’i de dâhil ederek sürdürür. Derrida’ya göre, Batı düşünce tarihi (ya da kısaca “metafizik”), Platon’dan Hegel’e, pre-Sokratiklerden Heidegger’e kadar neredeyse bütün uğraklarında hakikatin tek taşıyıcısı ve kökeni olarak “akıl” (*logos*) yüceltilmiştir. Buna göre, “aşkınsal gösterilen” niteliği ile akıl, “tarih-dışı”, “zaman-dışı” bir ontolojik statüye sahip olmuş ve böylece *primum signatum* konumu ile, her şeyin ölçüsü olarak işlevselleştirilmiştir (Derrida, 1997: 19-23). Bu türden akıl’ın dışında hiçbir şeyin var olmasına izin verilmemiş ve dışlanmıştı. Sonuç olarak, bir daha böylesi bir insanlık suçunun (*holocaust*-ırkçılık-faşizm) işlenmesinin önünü alabilmek için, örneğin yapı-sökümcü perspektif “anlamın müphemliğini ve çoğulluğunu”, Foucault “öznenin ölümünü” ve “bilginin itibarsızlaştırılmasını” sadece tespit etmekle kalmamışlar, aynı zamanda “müdelemişlerdir”. Öte yandan, birbirinden görece bağımsız bir biçimde gelişen post-yapısalcı/postmodern stratejileri ve onların önermelerini bu tarihsel koşula bağlamak, bu önermelerin bir “tespit” değil, teşhis sonucu ortaya konulan “temenni” olduğu sonucunu doğurma riskini de taşımaktadır. Yeni medyanın ortaya çıkışı bizlere post-yapısalcılığın önermelerinin haklılığını göstererek bu riski ortadan kaldırır. Sonuç olarak, tarihselci bir tavırla bakıldığında, yeni med-

yaya atfedilen krizler/çelişkiler, aslında post-yapısalcılık tarafından çok daha önce “müjdelenmişti”. Kendisi bizatihi modernitenin krizlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan post-yapısalcı strateji, böylelikle, yeni medya ile ortaya çıkan krizler sebebiyle tekrar tartışmaların odağı haline gelmiştir.

### **Post-yapısalcı stratejiler ve yeni medya içerikleri**

O halde, post-yapısalcı/postmodern strateji derken ne kastedilmektedir? Ve bu strateji neden “dağınık” bir biçimde kurgulanmıştır? Bir yönüyle bu soruların cevabı, okuyuculara post-yapısalcı metinlerin neden zor okunur olduğu sorusunun yanıtını da verecektir. Öncelikle, post-yapısalcı/postmodern adı altında anılan teorisyenler “tutarlı ve bütünlüklü” bir teori -Lyotard’ın (2000: 74) tanımlaması ile “büyük anlatı” *grand narrative*- inşa etmekten kaçındıkları için metinlerini de “tutarlı bir bütün” oluşturmayacak şekilde dağıtır, de-organize ederler. Aynı şekilde, kullandıkları kavramlar da birden çok bağlama gönderme yapan anlamlara sahiptir ve bu yüzden muğlak ve sabit olmayan birden çok anlama gelebilirler. Buradaki taktiksel teyakkuzun amacı açıktır: Sistematik bir teori oluşturmak veya böyle bir teori içinden konuşmak, kaçınılmaz olarak o teorinin “sınırları içinde”, o teorinin “tahakkümü altında”, şekillendirici/belirleyici etkisi altında konuşmayı/anlamayı gerektirecektir. Ve post-yapısalcılar, kendi iddialarının naturası gereği, bu belirlenim ilişkisinden dikkatle kaçınırlar. Bu yüzden örneğin, Foucault, Derrida ve Deleuze kendilerini post-yapısalcı olarak tanımlamaktan da kaçınacaklardır. Bir diğer önemli nokta, bu türden kurgulanmış tutarlı-sistematik “büyük anlatılar”, çözümledikleri sosyal fenomenleri kaçınılmaz olarak homojen ‘entite’ler olarak kavrarlar ve böylelikle bu fenomenlerin içerdiği çoğulluğu, farklılıkları görmezden gelip/dışlayıp benzerlikleri üzerinden tasnif ederek/indirgeyerek, türdeş/tek sesli kırlarlar. Böylelikle, post-yapısalcı/postmodern metin oluşturma stratejisinin ve diskurun zorluğunun keyfi değil ama kaçınılmaz bir seçenek olduğu söylenebilir. Bir başka ifade ile bu strateji, metinlerin içeriği tarafından belirlenmiş olur: Merkezsiz/eksensiz bir biçimde yazmaları/metin oluşturmaları, yazılarının içeriğinin zorunlu bir sonucudur. Böylesi bir strateji ilk defa post-yapısalcı ekolde ortaya çıkmaz. Nietzsche de sistematik bütünlük arz etmeyen bir yapıda, fragmanlar halinde metinlerini oluşturur. Çünkü Nietzsche’nin mücadelesi, kendi deyimiyle, “sistem kuran düşünlere karşı” verilen bir mücadeledir. Benzer şekilde, post-modern paradigmanın fikri öncülleri olarak kabul edilen (Best ve Kellner: 2011) ve Frankfurt Okulu üyesi olan Adorno ve Horkheimer<sup>4</sup> kendi kişisel tarihlerinin *opus magnum’u* olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ni de bütünlüklü bir yapı gözeterek, sistematik ve mantıksal bir sıra takip ederek kaleme almazlar.

<sup>4</sup> Foucault vermiş olduğu bir mülakatta Frankfurt Okulu ile kendi görüşleri arasında bir çok benzerlik olduğunu, Adorno ve Horkheimer’in metinlerini çok geç fark ettiğini ve belki de bu yüzden çok zaman kaybetmiş olduğunu ifade eder (Foucault, 2001a: 23-24). Yine Frankfurt Okulu’na işaret eden bir diğer ismi olan “eleştirel kuram”, daha sonra post-yapısalcı paradigma’yı da kapsayan jenerik bir kavrama dönüşür.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*, fragmental/parçalı bir tarzda, merkezsiz ve dağınık olarak kaleme alınmıştır. Metinde, okuyucuyu yönlendiren, doğrusal-mantıksal bir okumaya izin verilmez, birbirini rasyonel bir sıra ile takip eden “giriş-gelişme-sonuç” bölümleri yoktur. Bunun sebebi de, tıpkı post-yapısalcı/postmodern ekolde olduğu gibi, Adorno ve Horkheimer’in modernizm, akıl ve Aydınlanma eleştirileridir. Onlar açısından, sistematik, doğrusal bir sıra takip ederek ve mantıksal çıkarımlarla ilerleyen metin yazma stratejisi doğrudan modernizmin ve Aydınlanma Aklı’nın bir etkisidir. O halde, dağınık yazma stratejisinin aslında bizatihi kendisi bir “eleştiri”ye dönüşür.

Örneğin *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde ana bölümler birbirleri ile mantıksal bir ilişki içerisinde olmadıkları gibi, bir bölümün içindeki paragraflar arasında da mantıksal ve zorunlu bir ilişki bulunmaz, anlam sıklıkla kesintiye uğratılır ve bu kesintililik daha çok rastlantısalmış gibi görünür. Sinestezik bir metafor kullanarak söyleyecek olursak hem Adorno’nun hem de post-yapısalcı teorisyenlerin metinlerinin sesi armonik değil, “atonal”dır. Bu noktada, post-yapısalcı stratejinin kodlarını ve itiraz noktalarını daha açık kılabilmek için kendisi de kompozitör olan ve müzik üzerine denemeler kaleme alan Adorno’nun neden “atonal” müziği yücelttiğine bakmak gerekiyor. Adorno açısından merkezi bir tema etrafında ön-belirlenmiş bir tarz olarak “tonal” müzik, kendi içerisinde bir tahakküm ilişkisini de barındırır. Buna göre, ‘tek’ bir merkezi tonun diğer ara tonlara egemenlik kurduğu ve böylelikle onları belirlediği bir tarz olarak “tonal” müzik, kendi içerisindeki ses uyumunu bu türden hegemonik bir totalleştiricilik ile sağlamaktadır. Hâlbuki Adorno için müzik, bir merkez tarafından belirlenmemiş, “yönelimi olmayan bir dil olmayı” amaçlamalıdır (Adorno, 2003: 320-324). Adorno’nun burada müzik ile dil arasında kurmuş olduğu koşuluk kritiktir. Böylece müzik bestelemek ile bir metin oluşturmak arasındaki yoğunlaştırılmış ilişki üzerinden, hem müziğin hem de kaleme alınan metnin totaliter/otoriter bir merkezilik fikri ile ön-belirlenmişliğine, hegemonik bir yazım tekniği kullanarak metindeki ara tonların, tek bir egemen fikir/kavram tarafından ve ona benzemek/onunla uyumlu olmak için homojenleştirilmesine itirazını yükseltir. Adorno, “evrensel/tümel olanın”, nesnel ve sabit bir anlam üretebilmek için, kendisini mutlaklaştırıp diğerlerini kendisine tabi kılarak “tikel” üzerinde kurduğu hegemonik ilişkiyi Schoenberg’in “atonal” müziğinin savunusu üzerinden eleştirir. Ona göre, bu türden merkezi belirlenim ilişkisi kurma çabaları, yasakları ve sınırları beraberinde getirirken, çoğullukları ve çeşitliliği ‘tek’e indirgeyerek totalleştirir/otoriterleştirir -Adorno’nun (1996: 241) bütün bu tartışmaları kitabının “evrensel ve tikel” ana başlığı altında yaptığını da vurgulayalım-. Bütün bunların sonucu olarak, “irrasyonel” bulunarak itiraz edilen merkezsiz çoğulluğun terkedildiğinde sanat yapıtına içkin olması gereken “eleştiriselliğin” de yok olacağını vurgular (Adorno, 1996: 184). Açıkça görüleceği üzere Adorno sanat yapıtı oluşturma stratejisinin, biçimi belirlediğini ve biçimin de içeriği belirlediğinin altını kuvvetle çizer. Böylelikle, yukarıda belirttiğimiz haliyle, yazma biçiminin kendisi bir “eleştiri”ye dönüşür.

Burada post-yapısalcı/postmodern metinler ile yeni medya ortamı arasın-

daki büyük benzerliği fark ederiz. Tıpkı post-yapısalcı/postmodern strateji ve post-yapısalcı/postmodern metinler gibi, yeni medya ortamındaki nesnelere organizasyonu ve kompozisyonu da keyfi, merkezless ve kesintilidir. Geleneksel ansiklopedilerin organizasyonundan, alfabetik veya tematik bir sırayı takip ederek sayfaların arka arkaya sıralanmasından tümüyle farklı bir biçimde, *Wikipedia*'nın veya dijital tabanlı bir başka bilgi kaynağı olan *Ekşi Sözlük*'ün -"post-modern sözlük" (Gürel ve Yakın, 2007) olarak tanımlanmaktadır- organizasyon biçimi, doğrusal ve zorunlu değildir. Bu ortamlardaki metinler arasında mantıklı ve zorunlu bir ilişki yoktur, tümüyle keyfi bir sıra takip eder. Aynı şekilde, okuma pratiğinin istikameti de doğrusal bir biçimde değil, okuyucunun tercihine göre şekillenir. Dahası, Adorno *Minima Moralia* adlı metninde ilişkisiz başlıklar altında aforizmik/fragmental kısa yazılar kaleme alır. Örneğin "sanat yapıtı" gibi çetrefil konular yalnızca bir sayfalık yazı ile tartışılır ve daha sonra başka bir başlığa geçilir. Bu anlamıyla *Minima Moralia*, *Twitter*'daki 140 karakterli kısa yazma bloğuna benzer. Adorno'nun kendisi de "metni kısaltmaktan kaçınmamak, atılan cümlelere hiç acımamak gerekir" demektedir (Adorno, 1998: 87).

Yine post-yapısalcı/postmodern strateji ile benzer şekilde, yeni medya ortamında yalnızca nesnelere organizasyonu değil, bu organizasyona bağlı olarak bir metnin okunma pratiği de radikal bir biçimde değişir ve çoğullaşır. Geleneksel medyanın sınırlılıklarından birisi de, söz konusu ortamda içeriğin/nesnelere düzenlenişi ve sunumunun zorunlu olarak "doğrusal" olmasıdır. Kitap veya gazete okuma deneyiminde, içeriğin organize edilme biçimi, kaçınılmaz olarak okuyucunun okuma istikametini de tayin eder, doğrusal bir uzamda okuma performansı gerçekleşir ve böylece yazar yazdığı metinde hangi anlamı ima veya işaret ediyorsa okuyucunun da o metinden o anlamı çıkarması beklenir. Böylece, "doğru okuma/anlama" gerçekleşir. Yazar ile okuyucu arasında bu şekilde kurgulanan hegemonik ilişki biçimi, Derrida'nın Batı aklının çalışma prensiplerinden biri olarak gördüğü "ikili karşıtlıklar" modelinin bir başka örneği olarak karşımıza çıkar. Yazar ile okur, bu örnekte, ikili karşıtlığın tarafları olarak konumlandırılır ve tarafların ilki (yazar) lehine bir hiyerarşi yapılandırılır. Dilde/metinde anlamın "tek ve sabit" olduğu varsayımına dayanan bu görüşün tek sorunu yazar ve okuyucuyu bir güç ilişkisinin tarafları olarak konumlandırması değil, aynı zamanda "yanlış okuma" ediminin üretkenliğini de göz ardı etmesidir. Batı düşünce tarihinin profesyonel okuyucularının bir kısmının görüşüne göre, Kant kendisini dogmatik uykularından uyandıran Hume'u; Hegel, Kant'ı ve Marx, Hegel'i "yanlış okumuş"tur ve bu yanlış okuma sonucu yeni, özgün, farklı ve yaratıcı metinler ortaya çıkarmıştır.

Sonuç olarak, yeni medya ortamında, içeriğin organizasyonu, sunum biçimi, bir başka ifadeyle 'anlatı biçimleri' ve metnin okunma istikameti doğrusal ve hiyerarşik olmaktan çıkar ve çoğullaşır. Yeni medyanın geleneksel medyadan bu türden radikal kopuşu ve farklılaşması, onun "post-geleneksel medya" olarak nitelenmesine de yol açabilir. Öte yandan, her ne kadar "yeni medya" ve "geleneksel medya" ayrımı bu terminoloji yapılıyorsa de aslında "yüz yüze" iletişimin "çift yönlü", "karşılıklı" olmasını vurgulayan "diyalojik" yönü, yeni

medyayı insanlık tarihi açısından iletişim modeli olarak daha “geleneksel” kıldığı söylenebilir. Geleneksel medya ise, iletişimin tek yönlü, doğrusal ve dolaşısıyla “monolojik” (Thompson, 2008: 48) karakteri sebebiyle insanın iletişim tarihinde onu geleneksel iletişim modeli olmaktan çıkarıp “doğal” olmaktan uzaklaştırdığı söylenebilir. Paul Levinson benzer bir yaklaşımı “doğallık” kavramı üzerinden tartışmaya açar. Levinson’a (akt. Grusin ve Bolter, 2000: 59) göre “hipermetinsellik” ve “etkileşim” özellikleri sebebiyle siber-uzam, yalnızca tek yönlü iletişime izin veren televizyon ekranından daha “doğal” ve daha “antropotropik”tir (insana benzer, insana uygun).

Yeni medya ile geleneksel medyanın farklılaşması bağlamında bir diğer kritik mesele, yeni medya ortamının ve bu ortamda var olan nesnelerin “uzamsal” olmamasıdır. “Uzam” kavramı ile neyi kastediyoruz? Yeni medya ortamı, bir başka ifade ile ‘siber-uzam’, Newton fiziğinin tanımladığı ve sağduyumuz tarafından deneyimlenerek olumlanan “uzam” kavramından ‘irrasyonel’ bir biçimde farklılaşan yeni tür mecra olarak tanımlanabilir. Newton açısından uzam, maddesel varlıklar olarak fiziksel nesnelerin var olduğu ve hacimleriyle yer kapladıkları mutlak (*absolute*) bir boyuttur. Newton, her ne kadar uzamı nesnenin kapladığı yer olarak tanımlayarak Descartes’ın uzam fikrine yaklaşırsa bile, uzam ile yer kaplayan nesneyi eşitleyen Descartes’ın görüşüne itiraz eder. Newton’a göre, uzam, nesnenin varlığından bağımsız bir biçimde, ondan önce ve mutlak/tözsel (*substantia*) olarak vardır ve bu sebeple nesnenin kendisinden ayrı bir ‘entite’dir (Disalle, 2004: 33-40). Diğer yandan, siber-uzam, içinde fiziksel nesnelerin hacimleriyle yer kapladığı maddi bir alan ya da yer değildir. Dahası, siber-uzam maddesel değil tümüyle “sanal”dır. Newtoncu anlamıyla kendisi bir uzam olmadığı gibi, bir uzamı veya hacmi de yoktur. Geleneksel medyadan farklı olarak uzamda yer kaplamaz (Miller, 1995: 31). Ek olarak, bu tuhaf ortamda var olan nesnelerin kendileri de maddesel/fiziksel değil, “sanal”dır. Siber-uzamda ‘bulunan’ insanlar Newtoncu anlamda orada ‘bulunmazlar’ (çünkü, az önce açıklamaya çalıştığımız gibi, Newton’a göre “bir yerde” bulunmak demek, orada hacim olarak yer kaplamak demektir). Kartezyen düalizme referans vererek söyleyecek olursak, orada bulunan insanlar, *res extenza* (yer kaplayan fiziksel beden) olarak değil; saf bir *res cogitans* (düşünen töz-zihin) olarak bulunurlar. Jonathan Dovey (2015: 246), siber-uzamda, web’te “bulunma” halini bir başka ‘post’- ekiyle, “post-locative” (yerlik-sonrası) olarak tanımlar. Siber-uzamda varoluşun bu yeni formu, sanal-dijitalize edilmiş-‘im-materyal’ bu yeni varoluş kipi, hem siber-uzamın hem de o uzamda var olan nesnelerin ontolojik statülerini de tartışmaya açar. “Hipermetin” kavramının yaratıcısı olan Theodore (Ted) Nelson, “sanallık” kavramını da bilgisayar teknolojilerine uyarlayan ilk isim olmuş ve “sanal” kavramını, “gerçek/gerçeklik” durumunun/halinin karşıtı olarak kullandığını belirtmiştir (Nusselder, 2009: 34). O halde, “sanal gerçeklik” kavramı, Nelson’ın tanımlarına bakılacak olursa, neredeyse oksimoron bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Mark Poster, tam da bu noktada, “sanal gerçeklik” kavramsallaştırmasının içerdiği tehlikeye dikkat çeker: Ona göre, bu kavramsallaştırmanın ima ettiği şey, gerçek ya da ger-

çekliğin de çoğul olabileceği, “tek” olamayacağına yöneliktir: Farklı gerçeklik formları vardır (Poster, 2001: 78-79). Siber-uzam ile ilgili buradaki tartışmalar da okuyucuyu zorlayan başat çelişki, yeni medya ortamının kendine özgü niteliklerinden dolayı “geleneksel iletişim modellerine” daha yakın durması, ancak diğer taraftan, daha önce hiç deneyimlemediğimiz, tümüyle yeni bir varoluş formu içerisinde bu iletişimi gerçekleştiriyor olmamızdır.

Yeni medya ortamının uzamsız olması, siber-uzamda “bedensiz” olarak var olmamız, bu makaledeki tartışma açısından kritiktir. Söz konusu durum, internet ortamının merkeziz olmasını sağlayan temel parametrelerden biridir. Foucault her ne kadar “tarihsel” bir perspektiften konuşuyor ve tarihsel analizler yapıyor olsa da, Deleuze, isabetli bir biçimde, Foucault’yu bir “zaman düşünürü” olarak görmediğini not eder. Foucault aslında bir “uzam” düşünürüdür. Foucault toplumlardaki denetim ve disiplin mekanizmalarını açık ederken analizlerini doğrudan (uzamsal) “mekanlar” üzerinden yapılandırır: Örneğin, Hapishane (panoptik modelin kendisi halihazırda özel bir mimari tasarımıdır), klinik, okul, hastane vb. Dolayısıyla, ve de en azından bir yönüyle, denetim ve disiplin “mekân-bağımlıdır”. Aslında Foucault’nun bu yolla göstermiş olduğu şey, kadir-i mutlak, uzam’ın koşullarından ve belirlenimlerinden azade, otonom ve özgür bir kendilik olarak sunulan özneliği/kimliği/benliği “uzam-sallaştırmaktır”. Bir başka ifadeyle, neredeyse göksel bir varlık olarak tasarlanan “düşünce” ‘uzamsallaşır’; uzamın belirlenimlerinden birine dönüşür. Foucault’nun bu hamlesi, aynı zamanda onun yukarıda değindiğimiz Kartezyen Dualizm’in ürettiği ve modernizmin tümüyle sahiplendiği “ruh-beden” ontolojik ikiliği aşmaya yöneliktir: Ruh ve beden’i iki ayrı ontolojik konum olmaktan çıkartıp birbirlerine temas ettirir. Bu hamlenin sonucu olarak, ‘uzam’da üretilen koşulların belirlenimi/sonucu olarak ortaya çıkar bilinç/zihin/kimlik. Foucault, uzamın bu türden tahakküm kurucu niteliğini “ruh ve beden” ilişkisini tersine çevirerek formülleştirir: “Ruh, bedenin hapishanesidir. Tayin ediciliği/belirleyiciliği ile “hegemonik uzam”, yani içerisinde “res extenza” olarak var olduğumuz uzam, siber-uzamdan tümüyle farklıdır. Siber-uzamın, “hegemonik uzamdan” ayrışması, orayı tahakküm kurucu bir faktör olarak araçsallaştırmayı güçleştirmektedir. Siber-uzamın çoğulluğunda ve akışkanlığında sabit özne kategorileri üretmek, merkezi olarak üretilmiş, tamamlanmış ve itirazsız bir biçimde içerikleri sınırlamak oldukça güçtür. Çünkü zaman, yeni medya ortamında sürekli ve eş-zamanlı olarak akmaktadır. Öte yandan, geleneksel medyada ve geleneksel medyanın içinde var olduğu maddi koşullarda, “zaman” sanki kesintiye uğrar/uğratılır. Bilgi, anlam ve özne bir kez yapılandırıldıktan/üretildikten sonra, “zaman-dışı” ontolojik bir kategori olarak dolaşıma sokulur ve bu şekilde “değişmez, mutlak ve sabit” konumlar olarak kabul görür.

### Hipermetinsellik ve metinlerarasılık

Zaman ve uzam sınırlaması olmayan yeni medya ortamı, geleneksel medya ile bu türden zamansal yapısı ile ayrışır. Saussure’ün dilbilim için kullandığı

terminolojiyi ödünç alarak söyleyecek olursak, geleneksel medya “diakronik” (art-zamanlı) iken, yeni medya “senkronik” (eş-zamanlı) olarak çalışır. İçeriklerin hem üretimi hem tüketimi neredeyse eş-zamanlı gerçekleşir. Böylelikle, geleneksel medyadaki kısıtlılık durumu ortadan kalkar. Üretilen bir içerik sabit bir biçimde-değişmeksizin siber-uzamda var olmaz. Kullanıcılar ve/veya içerik üreticisi tarafından müdahale edilir ve sürekli olarak bir “oluş” halindedir. Bu anlamıyla, yeni medya ortamında üretilen bir içerik neredeyse hiçbir zaman “tamamlanamaz”. Buradaki tartışma okuyucuyu zorunlu olarak “hipermetinsellik” kavramına taşır. Yvonne Spielmann (2015: 310), hipermetinselliğin her şeyin akış halinde olduğu siber-uzamda yeni bir kültürel form olduğunun altını çizer. Bu yeni kültürel form yoluyla, farklı biçimlerde kültürel üretimler yapılır. Kavramı üreten isim olan Theodore (Ted) Nelson (akt. Manovich (2013: 849) hipermetinselliği, doğrudan geleneksel medya ortamının eksikliği/sınırlılığı üzerinden tanımlar: “Basılı metinde (veya kağıtta) asla olamayacak, temsil edilemeyecek şekilde, birbirleri ile son derece kompleks bir biçimde bağlı olan yazılı veya görsel materyaller sistemi” Bir başka ifadeyle hipermetinsellik, karmaşık ve farklı sistemleri/birimleri sonsuz ve ön-belirlenmemiş yollar ile birbirine bağlayan ve sistematize eden yapıya işaret eder. Bu haliyle “hipermetinsellik”, yeni medyanın çok katmanlı ve fraktal yapısının neredeyse bütün yükünü taşır ve yeni medyayı “hiper-medya” olarak adlandırılmasına imkan tanır (Manovich, 2013: 71). Yeni medya ortamının temel bileşenleri olan *HTML (hypertext mark-up language)* ve *http:// (hypertext transfer protocol)* nosyonlarının ortaya çıkışı da doğrudan “hipermetinsellik” özelliği ile mümkün hale gelmiştir. Castells yeni medyayı devrimci kılan başat niteliğinin “hipermetinsellik” olduğunun altını çizer ve onu yeni medya ortamındaki nesnelere/birimlerin zaman ve uzamın kısıtlayıcı etkisinden bütünüyle kurtularak, herhangi bir merkezin zorunlu kıldığı şema veya istikamet olmaksızın, keyfi bir biçimde sökülüp yeniden birleştirilmesi olarak tanımlar (Himanen ve Castells, 2001: 266). van Dijk (2016: 266) “hipermetinsellik” yapısının, bu özelliklerinden dolayı yeni medyada herhangi bir metnin veya içeriğin “doğrusal” bir biçimde okunma sınırlılığından kurtulmasına izin verdiğini belirtir. Bu noktada vurgulanması gereken iki husus vardır: Birincisi, hipermetinsellik, basılı haldeki herhangi bir metnin bütün sınırlılıklarını ortadan kaldıran, keyfi ve “bağlantı şekilleri sürekli olarak açık olan bir ilişkisel referanslar sistemi”ne (Krapp, 2006: 360) işaret eder. Burada birimler arasında kurulan “ilişkisellik” hiyerarşik değil, neredeyse çağrışımsaldır. İkinci olarak, burada yönü doğrusal olmaktan çıkan tek birim “metin” değil, multimedya ve “yöndeşme” özellikleri sebebiyle aynı zamanda müzik, video araçları ve müzik dinleme-film seyretme pratikleridir. Kullanıcılar artık müzik dinlerken veya film seyrederken muhatabı oldukları araçları kesintili bir biçimde kullanma imkânına sahip olurlar. Bir başka ifadeyle, “resimler, videolar, yazılar ve sesler tek başına bir medya formuna işaret etmesine rağmen tümüyle bir medya sayfasına (web) ait” (Çelik, 2018: 83) olmaları anlamında müdahaleye çok daha açık hale gelirler. van Dijk ayrıca hipermetinselliği mümkün kılan niteliğin “dijitallik” ve “dijital kod” olduğunun altını çizer. “Dijital kod olmasaydı, hipermetinsellik de mümkün olmazdı” (van Dijk, 2016: 19). Dijital



kodlar, keyfi bir biçimde klonlanabilen ve birleştirilebilen dizilerden oluşur. Buradaki klonlanabilen ve birleştirilebilen niteliği -Manovich'in (2002: 30) terminolojisi ile "modülerlik"- ile dijital kod ve hipermetinsellik, post-modern sanat performanslarına benzer. Richard Hamilton'ın *Just What is it That Makes Today's Homes So Different, So Appealing?* adlı yapıtında olduğu gibi, hipermetinsellik, kolaj, asamblaj ve fotomontaj tekniklerine çok benzer şekilde çalışır. Bu tekniklerde de farklı medyumlardaki farklı birimler keyfi ve çağrışımsal bir biçimde kesilip, klonlanıp birleştirilerek sanat yapıtı oluşturulur. Burada sanatçı, hali hazırda var olan formları/birimleri/parçaları kendi bağlarından kopartarak yeniden düzenler ve böylelikle temsiliyet ilişkisini ve o formun anlamını çoğullaştırarak problematikleştirir (Bürger, 2003: 140-153). Bu müdahalelerin ve yerinden etmelerin/yer değiştirmelerin olumsal sonucu olarak, yapıt izleyicinin "nihai" olduğunu düşündüğü kişisel "perspektifini" ve "anlamlandırma rejimini" sarsar ve sorunsallaştırır. Kübizm ile paralel biçimde, perspektiflerin çoğulluğu fikrini tartışmaya açar Micheal Joyce, hipermetinselliğin ana fikrinin de "yer değiştirme/yerinden etme" olduğunu altını çizer. Joyce'a göre "World wide web" deneyiminin bizatihi kendisi "yer değiştirme" pratikleridir: "Basılı olan, kendi olarak kalır; dijital olan ise kendi ile yer değiştirir" (akt. Grusin ve Bolter, 2000: 44). Zizek (2006: 165), Eisenstein'in "düşünsel montaj" kavramına gönderme yaparak, hipermetinselliğin "yeni bir montaj pratiği" olduğunu vurgular. Lev Manovich (2002: 130-132), Frederick Jameson'ın *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* metnindeki tartışmalara referans vererek yeni medyanın var olanı klonlayan, kolajlayan ve farklı formlarda yeniden üreten çalışma modelini "post-modern kültürel üretimin" bir örneği olarak tanımlar. Dahası, yukarıdaki siber-uzamda "bedensiz" var olma tartışmasıyla da ilişkili olarak Manovich, dijital ekranın, pre-dijital çağdaki sinema izleme deneyiminden farklı olarak, tek bir perspektiften, yönetmenin bakış açısından değil, birden çok perspektiften görmeyi mümkün hale getirdiğini belirtir (Manovich, 2002: 103-109). Başka bir şekilde ifade edecek olursak, siber-uzamda hipermetinsellik yoluyla kullanıcıların hepsi ayrı ayrı "yönetmen" konumundadır. Hipermetinsellik ve aktif kullanıcının ortaya çıkışı ile Nietzsche'nin "perspektiflerin çoğulluğu" öngörüsü hayata geçmiştir. Bolter ve Grusin (2000: 248), geleneksel olarak yazar ya da yönetmene verilen yetkinin, hipermetinsellik üzerinden okuyucuya geçtiğini belirtirler. Böylelikle siber-uzamda sonsuz perspektifler kesişmesini deneyimleriz.

Hipermetinsellik tartışmalarında majör temalar olan "yerinden etme, ilişki-sellik, perspektiflerin ve dolayısıyla anlamın çoğullaşması", hipermetinselliğin Julia Kristeva'nın kullandığı "metinlerarasılık" kavramı ile olan yakın ilişkisine de gönderme yapar. Nasıl ki hipermetinsellik yeni medyanın en temel bileşenlerinden biri ise, "metinlerarasılık" post-yapısalcılığın/postmodern düşüncenin temel bileşenlerinden bir tanesidir. Örneğin Derrida'nın "yapı-söküm" stratejisi, büyük oranda, metinlerarasılığı varsayar. Buna göre yapı-söküm, bir metnin 'metinlerarası' anlamlandırma ağları içerisine alınarak diğer metinlerle ilişkisi ile yeniden-okunduğu ve anlamının o metni kaleme alan yazarın kendi



anlamlandırma rejiminin kontrolünden nasıl çıktığını ve böylelikle anlamın/ metnin yazarın tahakkümünden kurtulup nasıl çoğullaştığını göstermeyi hedefler. Tredinnick'in (2007: 182) saptaması ile yapı-söküm birden çok metni eş-zamanlı olarak okuma pratiğidir. Kristeva'nın metinlerarasılık yaklaşımına göre bir metin, hem diğer metinlerle hem de onu okuyan öznenin anlamlandırma sistemine göre bir "alıntı mozaïği olarak inşa edilir" ve böylece "herhangi bir metin, bir diğerinin emilimi ve dönüşümü" (Kristeva, 1986: 34) ile ona eklenerek oluşur. Kristeva, Freud'un "yer değiştirme" kavramına referans vererek, metinlerarasılığı "bir veya birden çok anlamlandırma sisteminin bir diğeri ile yer değiştirmesi olarak tanımlar (Kristeva, 1986: 111). Bir başka ifade ile yazılan hiçbir metin, "yeni bir metin" olarak anlaşılabilir, o diğer metinlerle ilişkiselliğiyle, onların klonlanıp kolajlanması/montajlanması yoluyla yeniden düzenlenerek var olur. Dolayısıyla bir metin ve o metnin anlamı *causa sui* (kendi kendine, kendisi içerisinde), "tek başına", "kendi tekilliği içinde" ortaya çıkmaz; o, diğer metinler ile sonsuz bir karşılıklı ilişki-etkileşim (*interactivity*) sonucu oluşur/anlaşılır. Çok benzer şekilde hem Lacan hem Derrida açısından, dilde bir gösteren "kendi başına", kendi tekilliğinde var olamaz. Bir gösteren, simgesel ağda, her zaman için bir başka gösteren "ile", bir başka gösteren "için" vardır. Ve ancak bu şekilde "anlam" kazanır. Bu haliyle metinlerarasılık, bir anlamlandırma pratiğine işaret eder. Hipermetinsellik, doğrusal-olmayan bir çoklu okuma düzeneği olarak kavrandığında, onun metinlerarasılık ile ortaklaşmasını görmek kolaylaşacaktır. İki kavramın (hipermetinsellik-metinlerarasılık) tanımı ve tarifi neredeyse kesişmektedir (Tredinnick, 2007: 180-181). Bir başka ifadeyle, hipermetinsellik ve metinlerarasılık, 'gösterilen'i aynı olan iki ayrı 'gösteren' olarak nitelenebilir. Söz konusu ortaklaşma veya kesişme durumu, yeni medya tartışmalarına post-yapısalcı argümanların dâhil edilmesinin gerekliliğine dair görmezden gelinemez bir gerekçe sunar.<sup>5</sup> Burada metinlerarasılık yaklaşımının bir metni ele alma biçiminde dikkat edilmesi gereken temel husus, metnin yapısının ve anlamının yazarın niyetini/kastını aşarak onu okuyan ve yorumlayan özneler nezdinde ve diğer metinlerle ilişkili olarak yapılandırıldığına ve anlamlandırıldığına yönelik post-yapısalcı/postmodern iddianın, yeni medya ortamında veya geleneksel medya ortamında (basılı) olması fark etmeksizin, istisnasız tüm metinleri bağlayıcı olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla, yeni medya ortamı ve hipermetinselliğe atfedilen "kriz", aslında geleneksel medyanın ve daha çok, modernist anlatının metni ve anlamı kavrama biçiminin içine düştüğü krizdir. Hipermetinsellik yoluyla yeni medya ortamı, post-yapısalcılığın/postmodernizmin metinlerarasılık nosyonuna atfettiği önemin ve metne/anlama yönelik iddialarının haklılığını gösterir. Yukarıda "hipermetinselliğin" yeni bir tür kültürel üretim olduğunu belirtmiştik. Yine benzer şekilde, post-yapısalcı teorisyenler "metin" derken, üzerinde yazılar bulunan "kâğıt"ı kastetmezler. Tersine, onlar açısından metin, kodlanmış bir kültürel üretdir.

<sup>5</sup> Kristeva, "Revolution in Poetic Language" adlı makalesinde bilgisayar teorisine de gönderme yapar ve dijitalikten bahseder. Kristeva (1986: 116), dili eş zamanlı olarak hem analog hem de dijital bir aygıt olarak gördüğünü belirtir.

Bu noktada vurgulanması gereken bir tema daha vardır. Hipermetinsellik, yalnızca siber-uzamdaki nesnelere düzenlenmesi ile ilgili değildir, ayrıca o nesnelere/metinlerin “anlamı” ile ilgili yeni tür “göstergeler sistemi”nin sürekli olarak üretilmesinin de önünü açar. Böylece, hem anlam hem de nesnelere düzeni hipermetinsellik yoluyla yeniden ve sürekli olarak oluşturulur. Yeni medya ortamında “anlam” bu yapılar yoluyla bitimsiz olarak yeniden inşa edilir. *Ekşi Sözlük*, bloglar ve *Wikipedia* örneğinde olduğu gibi, temalar ve başlıklar arasındaki sonsuz ilişkisellik herhangi bir merkez veya hiyerarşik sınırlama/kısıtlama olmaksızın kullanıcılar tarafından çağrışımsal bir biçimde hipermetinler yoluyla yeniden üretilir. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* metninde dil ile dış dünyadaki nesnelere arasındaki bu anlamlandırma ilişkisinin keyfiliğini tarihsel örnekler üzerinden açığa çıkartır. Dil bu yönüyle, Foucault açısından şeyleri/nesnelere düzenleyen mutlak anlamlandırma rejimleri olarak işlev görür. Henüz metnin girişinde Borges’in bir yazısına referansla hayvanların düzenlenişi/taksonomisi/tanımlanması ile ilgili Çin ansiklopedisinden örnek verir. Bu ansiklopediye göre hayvanlar:

- a) İmparatora ait olanlar, b) mummylanmış olanlar, c) evcilleştirilmiş olanlar, d) süt domuzları, e) denizkızları, f) masalsi yaratıklar, g) başıboş köpekler, h) bu sınıflandırmaya girenler, i) deli gibi çırpınanlar, j) sayılamayacak kadar çok olanlar, k) devetüyünden ince bir fırçayla resmedilenler, l) vesaire, m) biraz önce bir sürahiyi kıranlar, n) uzaktan sinek gibi görünenler

olarak sınıflandırılır (Foucault, 2006: 11). Foucault açısında buradaki ansiklopedi maddesinde şaşırtıcı olan, hayvanların bu türden ‘keyfi’ sınıflandırılmasıdır. Burada dil yoluyla dünyadaki nesnelere/şeylerin düzenlenişi ile anlamlandırma belirleyen göstergeler sisteminin keyfiliği ve rastlantısallığı da açığa çıkar. Dil, “ampirik düzenleri saptar” (Foucault, 2006: 18) ancak bu saptama/belirleme iddia edildiği gibi mutlak/nihai ve nesnel değil, tarihsel ve konjonktürelidir. Burada, tıpkı metinlerarasılık ve yapı-sökümün iddiasında olduğu gibi, dilde anlamın tek ve mutlak olmadığı, tersine dile/kelimelere anlamın iktidar ağları yoluyla dışarıdan atandığı ve anlamın istikrarsızlığı afişe edilir. Bütün metin boyunca Foucault, tarihsel olarak dilin kendisinde, ontolojik statüsünde, şeylerin düzenlenişine olan etkisinde ve temsiliyet rejimlerinde gerçekleşen değişimleri, kırılmaları örnekleriyle detaylandırır. Foucault açısından dilin dış dünyaya kapalı yapısı, dilde anlamın ve dolayısıyla bilginin, tarihsel ve uzlaşımsal olarak yapılandırıldığı sonucunu beraberinde getirir.

“Dil, önceleri, bizzat Tanrı tarafından insanlara verildiği ilk haliyle, şeylerin mutlak, kesin ve şeffaf bir işaretiydi” (Foucault, 2006: 70). Daha sonra dilin kutsiyeti Rönesans ve modern düşünce ile beraber zedelenecek, dünya ve hakikat arasında mesafe girecek, temsiliyet kapasitesi sınırlanacak ancak onun (dil), hakikatin ve evrensel bilginin taşıyıcısı olduğu fikri zımninden sürdürülecektir. Bilgi ve dil, hala “birbiriyle tam bir şekilde kesişmektedir” (Foucault, 2006: 139). Foucault (2006), daha sonra ansiklopedi tartışmasına geri döner ve ansiklopedilerdeki sıralama/sınıflandırma ölçütünün eskiden yukarıda Çin ansiklopedisi örneğinde olduğu gibi ve XVI. yüzyılın sonunda ve onu izleyen yüzyılın ilk yıllarında

rına kadar dilin bir temsil sistemi değil, tersine hakikat olduğu fikri üzerinden yapıldığını, daha sonra XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren dilin ontolojik statüsünün yara alması ile temsiliyet ilişkisine indirgenmesi sonucu ansiklopedilerin mutlak olarak belirlenmeden, görece daha keyfi bir biçimde alfabetik sıraya göre düzenlendiğini belirtir (2006: 73). O halde, hangi ansiklopedi doğrudur? Hangi ansiklopedi gerçekten “bilgiyi” aktarmaktadır? Burada Çin ansiklopedisi, XVIII. yüzyıl ansiklopedileri ya da pozitif bilim çağının ansiklopedileri ya da *Wikipedia* arasında var olduğu öne sürülen, kaynağın ve içeriğin üretilme sürecine vurgu yapılarak dile getirilen “güvenilir olma ölçütü” daha da belirsizleşir. Bütün bu tartışmalarda Foucault’nun temel tezi, “bilgi”nin tahayyül edildiği gibi nesnel ve evrensel bir biçimde, dış dünyanın tarafsız bir biçimde gözlemlenmesi yoluyla ‘keşfedilen’ bir mefhum olmadığına yöneliktir. Bilgi, üretildiği tarihsel dönemin ‘episteme’sinin çizdiği sınırlar dâhilinde ve onun ‘dolayımıyla’ üretilen ve ‘icat’ edilen bir şeydir. ‘Episteme’, Foucault açısından, belirli bir tarihsel dönemde anlamlı ve tutarlı bir bütün oluşturan, dönemin söylemsel pratiklerini tutarlı bir biçimde birleştiren, epistemolojisini, bilimlerini ve muhtemel biçimsel sistemlerini belirleyen bir dizi ilişkiler ağına işaret eder (Foucault, 1999: 245). Bu anlamıyla episteme, tek bir kişiye ya da tek bir iktidar odağına indirgenemez. Söylenilecek her şeyi belirleyen ve bir araya getiren iktidar ağlarına gönderme yapar. Özneler, dönemin ‘epistemeleri’ yoluyla ve dolayımıyla konuşabilirler. Bu nedenle, örneğin Klasik dönemde veya Rönesans’ta ya da modern dönemde *epistemeler* farklı olduğu için, hem bilgi, hem anlam, hem dil değişir hem de bunlara paralel olarak şeylerin/nesnelerin düzeni yeniden kurulur. Dolayısıyla, bilgi, ancak ve ancak o tarihsel dönemin ‘epistemeleri’ne referansla, onunla tutarlı olacak, onu destekleyecek şekilde üretilir:

(...) iktidar bilgi üretir (ve iktidar bunu basitçe kendisine hizmet ettiği için teşvik etmez ya da ondan faydalanmak için de onu uygulamaz); iktidar ile bilgi birbirlerine doğrudan bağlıdır. Öyle ki, bilgi alanını oluşturan bağlantılar olmadan iktidar ilişkisinden söz edilemeyeceği gibi, iktidar ilişkilerini varsaymayan ve onu kurmayan herhangi bir bilgiden de söz edemeyiz (Foucault, 1995: 27).

Foucault’nun bütün bu çözümlemelerine bakarak söyleyecek olursak, yeni medya ortamının ve bu ortamda üretilen içeriklerin “tekinsizliğinin” yol açtığı düşünülen anlam ve bilgi krizi aslında var olan ancak üzeri örtülen ve ertelenen bir travmaya işaret eder. Bir diğer yönüyle bakıldığında ise yeni medya ortamında, farklı dijital gruplar ve mecralar yoluyla hem anlatı biçimlerinin hem anlamlandırma rejimlerinin hem de göstergeler sistemlerinin ve dolayısıyla nesnelerin düzeninin çoğullaşmasından de bahsetmek mümkündür. Bu noktada Foucault’nun bir diğer kavramına, “heterotopya”ya bakmak gerekir. Foucault, ütopya ve distopyalardan sonra üçüncü ve alternatif bir mahal olarak heterotopyalara (türdeş olmayan yer), işaret eder ve onları “öteki/başka alanlar” ya da “ötekiliğin /başkalığın alanları” olarak tanımlar. Foucault’ya göre hiyerarşik toplumsal ilişkilerin belirlediği alanlar olarak anaakım çağdaş mekânlar, bilgi ağları tarafından kuşatılmış, biçimlendirilmiş ve belirlenmiş” yerleşimler olarak “bize mekilendirme ilişkileri biçiminde” sunulmaktadır (Foucault, 2014: 293).

“Öteki/başka şehir” (Foucault, 2014: 298) olarak heterotopyalar, anaakım yerleşimlerden farklı olarak marjinde kalanların da var olduğu “karşı-mahal”lerdir (*counter-sites*) ve alternatif yaşam biçimleri, ritüelleri, söylemsel pratikleri ve göstergeler sistemleri ile türdeş olmayan çoğullukları içerirler. Bu yüzden de Foucault açısından, homojenliğin olmadığı, farklıların mekânı olarak heterotopya, “evrensel” olamaz (Foucault, 2014: 296). Heterotopyalar, alternatif olan ve farklı toplumsal düzeneklerin performe edilebildiği mecralar olarak ortaya çıkar. Toplumsallığın kültürel olarak sabit değil, değişken, esnek ve akışkan olabildiği alanlardır. Bu özellikleri sebebiyle, bazı yorumcular, heterotopyaları “toplumun dayattığı düzenlere/normlara itiraz eden sabit olmayan direniş bölgeleri” olarak tanımlamaktadırlar (Cohen, 2007: 215). Foucault heterotopyalara örnek verirken; egzotik kolonileri (örneğin brezilya çiftlikleri), psikiyatri klinikleri (2014: 297), kütüphaneler, müzeler (2014: 299), “sanal uzam” (*virtual space*) ve “gerçekdışı” (*unreal*) olarak tanımladığı ayna (2014: 295), tiyatro sahneleri, sinema ve iki boyutlu ekran olarak tanımladığı sinema perdesini (2014: 298) dâhil eder. Normlardan ve normal olandan sapmaların içerildiği, farklı grupların farklılıklarını koruyarak etkileşim içerisinde var olabildikleri heterotopyalara günümüzdeki en yakın örneklerin siber-uzam ve yeni medya ortamındaki mecralar ve dolayısıyla Castells’in “ağ toplumu” adını verdiği birimler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Foucault (2014: 291), heterotopyaları ve içinde bulunduğumuz çağı açıklarken “mekân”ın yanı sıra “ağ” vurgusu da yapar ve neredeyse yeni medya dönemini tarif eder:

İçinde bulunduğumuz dönem, belki de, daha ziyade, mekân dönemidir. Eşzamanlılığın dönemindeyiz, yan yana koyma dönemindeyiz, yakın ve uzak dönemde, yan yananın, kopuk kopuğun dönemindeyiz. Bence, dünyanın kendini, zaman boyunca gelişen uzun bir ömürden ziyade, noktalan birbirine bağlayan ve kendi yumağını ören bir ağ gibi hissettiği bir dönemdir.

Literatürde birçok yayın, örneğin *Facebook’u* (Rymarczuk ve Derksen, 2014), *Twitter’ı*, dijital sözlükleri (Göker, 2017) ve ansiklopedileri (Sundin ve Haider, 2010) ve diğer alternatif yeni medya mecralarını bu anlamıyla heterotopik mecralar olarak olumlar. Yukarıdaki Foucault’nun “episteme” bağlamındaki tartışmamıza geri dönecek olursak, şu vurguyu yapmak anlamlı olacaktır: Heterotopik olmayan/hiyerarşik, anaakım (basılı) ansiklopediden farklı olarak, kullanıcıların aktif olarak bizatihi üretim süreçlerine dâhil olduğu dijital ansiklopedi veya sözlüklerde hipermetinler ve sonsuz bağlantı yollarıyla, metnin anlamı, bilginin bağlamı değişecektir. Örneğin ‘Karşı-Mecralar’ olarak *Wikipedia* ya da *Ekşi Sözlük*’te post-yapısalcılığın fikri öncüleri olan Nietzsche ve Heidegger’le ilgili (tıpkı bu makalenin girişinde verdiğimiz Dostoyevski örneğinde olduğu gibi), bu iki düşünürün argümanları ile totalitarizme ve ırkçılığa karşı yeni bir mücadele hattı oluşturduğuna dair tartışmalara ya da tam tersi biçimde Nietzsche’nin Nazi ideolojisine-faşizme yol açtığını iddia eden metinlere veya Heidegger’in dönemin Nasyonel Sosyalist İşçi Partisi ve Nazi ideolojisi ile olan son derece problemli ilişkisine vurgu yapan metinlere *hyperlink* verebili-

riz.<sup>6</sup> Böylelikle, okuyucunun bu iki düşünür ile ilgili anlamlandırma pratiklerini yönlendirmiş ve o yönde “bilgi” üretmiş/inşa etmiş oluruz.

Öte yandan, geleneksel medyada önceleri mümkün olduğu (ancak yeni medya ile ortadan kalktığı) varsayılan steril/nesnel haber üretimi (objektif haberin varlığı) ve haber ile yorum’u kesin hatlarıyla ayırabilecek imkana yönelik modernist iddialar, aslında, bir “olgu”ya işaret etmezler. Bu iddialar, nostaljinin eşlik ettiği (geçmişte) “olan”ı (*’olgu’* anlamında) değil, “olması gereken” (*’değer’* anlamında) ama var olmayan ideal düzlemi dile getirirler. Haber ve yorum arasındaki ayrımın yeni medya öncesi var olduğu iddiasının bizatihi kendisi, “post-yapısalcılığın etkisi ile Kültürel Çalışmalar paradigmasını yapılandıran isim olan” (Güngör, 2016: 318-319) Stuart Hall’a göre, taraflı, politik ve sübjektif bir önermedir. Objektif olduğu varsayılan haber, en nihayetinde onu üretenlerin dış dünyaya yönelik “sübjektif” yorumlarıdır. Tıpkı post-yapısalcılıkta olduğu gibi Hall için de “anlam”, dile içkin, mutlak veya özsel değil; tersine “sosyal bir üretim ve pratiktir” (Güngör, 2016: 283). Dolayısıyla anlam doğrudan değil, iktidar ilişkileri ve ideoloji (buradaki ideoloji vurgusu Hall’u post-yapısalcı paradigmadan uzaklaştırıp onu Althusser’e ve yapısalcı Marksizm anlayışına yakınlıştırır) dolayımı ile yapılandırılır. Bu argüman bir yönüyle, Stuart Hall’un “medya”yı hem tanımlarken hem de konumlandırırken göz önünde bulundurduğu bir perspektifi yansıtır. Hall, medyanın dış dünyanın pasif ve nesnel bir aktarıcısı olduğu inancını ve “medya temsillerinin” dış dünyanın nesnel yansımaları olduğu tezini şiddetle reddeder. Tersine, medya “yansıttığı ya da aktardığı şeylerin oluşumunda ve yapılanmasında etkin bir rol oynar” (Storey, 2000: 11). Bir başka ifade ile Hall’a göre “dış dünyayı oluşturan şey”, aslında onun “medya” tarafından nasıl yansıtıldığıdır. Medyanın ideolojik işlevi burada devreye girer: Medya dış dünyadaki olguları izleyicisine aktarmaz, tersine bu “olguları” yaratır. Böylelikle, objektif haber-sübjektif yorum ikiliği ortadan kalkar, haberin dış dünyadaki bir olguyu yorumlamadan aktardığı iddiası politik/ideolojik bir soyutlamaya dönüşür. Hall’un sonuna kadar götürmediği ama ima ettiği nokta, medyanın ürettiği temsiller olarak “dünya”nın, bu temsillerden bağımsız ve nesnel olarak “bilinebilir” olmaktan neredeyse çıkmış olmasıdır. Temsil, dış dünyadaki nesnesinin yerine geçmiştir. Bu noktada vurgulanması gereken iki husus vardır: Birincisi, Hall’un argümanları modern aklın varsaydığı “temsiliyet ilişkisinin” altını oyar. Artık temsil edilen olgu ile medyadaki

<sup>6</sup> Nietzsche’nin “üst insan” (übermensch) ve “güç istenci” kavramlarının Nazi ideolojisine yakınlığı ile bilinen ve Nietzsche öldükten sonra bazı metinlerini çarpıtarak yeniden yayına hazırlayan kız kardeşi Elizabeth Förster-Nietzsche’nin bu yolla Nasyonel Sosyalist İşçi Partisinin hizmetine sunduğu bilinmektedir (Maudemarie, 1998: 726-727). Ayrıca, Norris (2002: 69), “yapı-söküm” (deconstruction) kavramının ilk kez kullanan Heidegger’i, Derrida’nın “en yakın stratejik müttefiki” olduğunu belirtir. Öte yandan Heidegger, 1933 yılında Nasyonel Sosyalist İşçi Partisine üye olur ve daha sonra üyelikten ayrılır. Ancak savaş sonrası Marcuse ile mektuplaşmalarında, Nazi ideolojisi ile olan sorunlu ilişkisini tam olarak koparamadığını görürüz (Marcuse ve Heidegger, 1991).

“temsil” arasındaki ontolojik sınır belirsizleşir ve nihayetinde Baudrillard’da tamamen ortadan kalkar. Benzer şekilde, Derrida da “metnin dışında hiçbir şey yoktur” (Derrida, 1992: 102) önermesi ile, özne de dâhil olmak üzere ontolojik kökeni olduğu varsayılan tüm konuları metne indirger ve öznenin dış dünya ile olan epistemolojik bağını iptal eder. Böylelikle temsiliyet ilişkisi, ortodoks metafiziğin önyargısı olarak itibarsızlaştırılır. İkinci olarak; medyanın nesnelere/şeyleri yansıtmadığı, onları yarattığı argümanı Hall’u, Foucault’nun “söylem” kavramına kaçınılmaz olarak yaklaştırır. Foucault açısından söylem, dünyada hâlihazırda var olan nesnelere üzerine konuşmaz, tersine “üzerine konuştuğu nesnelere kuran pratikler bütünü”dür. Söylem, verili bir konu ile ilgili, doğru ya da yanlış olmasına bakmaksızın bütün ifadeleri/söylenenleri içerirken, aynı anda bunların hangilerinin “gerçek” ve “bilgi” olduğunu belirler. Dolayısıyla, üzerine konuştuğu nesne ile söylem arasında “doğal/nesnel” bir bağdan söz edilemez. Hem nesnenin kendisi hem de nesne ile söylem arasındaki bağ, söylemsel pratikler ile var edilir. Dil, ancak “temsil dışı yöneldiğinde değil, üzerinde anlaşmaya varılmış bir şekilde, bir işareti kendinden koparıp, kendini ona temsil ettirdiğinde” (Foucault, 2006: 166) var olabildiği için, “sözcükler ve şeyler arasında, göstererek ve söyleterek” yeni ittifaklar kurulur (Foucault, 2002: 10). Foucault “bilimsel-formel söylemler”e ilişkin, “delilik” ve “psikiyatri”yi örnek olarak gösterir. Bilimsel bir psikiyatri söylemi, yalnızca nesnesini tanımlayıp yaratarak, temasının üzerine konuşarak var olur. Delilik ile psikiyatri arasında “doğal/nesnel” bir ilişki yoktur. Psikiyatri “delilik” üzerine konuşarak, onu tanımlayarak hem kendini hem nesnesini yaratır. “Delilik”, bu anlamıyla, insan ile ilgili bir keşif değil, icattır. “Psikiyatrinin dili, aklın delilik hakkındaki monoloğudur” (Foucault, 2001b: xi).

Bütün bu tartışmalar ışığında, Stuart Hall’un argümanlarına da işaret ederek, iletişim çalışmaları ve post-yapısalcılık arasında kurulabilecek genel bir ilişkiden bahsetmek mümkün görünmektedir. Post-yapısalcı/postmodern paradigmanın dil üzerine yapmış olduğu ağırlıklı ‘skeptik’ vurgu ve dili kurucu ilke olarak görmesi, öznenin dış dünya ile dolayısız, doğrudan ilişkisini de imkânsız hale getirir. Diğer yandan, eleştirel iletişim çalışmalarında gündeme geldiği haliyle, “medya” dış dünya ile özne arasına bir dolayım olarak girmekte ve dış dünyayı olduğu gibi değil, en iyi ihtimalle “yorumlayarak” ve onu yeniden-üretmek aktarır. Bu nedenle de “medya” her zaman kuşkların odağı olmuştur. Ancak, gerçeklik ile aramızda “medya” dolayımı olmasa bile, dış dünyayı olduğu haliyle “göremeyiz”, “bilemeyiz”. Araya her zaman, için tıpkı medya örneğinde gibi bir başka ‘temsil sistemi’, ‘anlamlandırma rejimi’ olan “dil” dolayımı girer. Dil, gerçekliği üreten bir dolayım olarak, “görme biçimlerimizi” ve dolayısıyla gerçekliği belirler-üretir. Dolayısıyla denilebilir ki, eleştirel iletişim çalışmalarının bir dolayım olarak “medya”yı sorunsallaştırmasına çok benzer biçimde post-yapısalcılık/postmodernizm dolayım ilişkisini genişleterek “dil”in kendisini de dâhil ederler.

Sonuç olarak Foucault açısından, nesnelere, dış dünya, kendi hakine bir düzen arz etmezler. Onlar dil “dolayımıyla” belirli söylemsel pratikler ile “düzen-

lenirler” ve bu düzenin, “nihai”-“mutlak”, “zaman ve belirlenim dışı” olduğu varsayılır. Bir şeyin tarihsel olarak yapılandırıldığını, “icat edildiğini”, üretildiğini ve yine tarihsel olarak değişim gösterdiğini göstermek demek, onun ontolojik itibarını da tümüyle ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla, Foucault’nun “köken” arayışı taktikselidir: Bir kavramın kökenini Batı aklı içerisindeki tarihselliğinde ararken, bulduğu kökende durmaz; aksine başladığı “şimdi”ye geri döndürür ve o kavramın “aşkınsallığının” yanılması ifşa ederken bir yandan da o kavramı merkeze alarak inşa edilen “bugün”ü itibarsızlaştırır. Böylece, “tarihselleştirme” ve “ontolojikleştirme” iki ayrı strateji olarak karşımıza çıkar. Foucault’nun “tarihselleştirme” stratejisi ile yapmaya çalıştığı şey bu türden sabitleme mekanizması olarak çalışan “ontolojikleştirme” işleminin altını boşaltmaktır. Yeni medya ortamı, içerdiği olanaklar sebebiyle bu türden “ontolojikleştirme” işlemini neredeyse imkansız kılmaktadır.

### Üretüketiciler, anlam ve yapı-söküm

Şimdiye kadar anlatılanlarda yarı-belirgin olarak içerilen yeni medya ortamındaki “aktif kullanıcı” olarak “özne” nosyonu, ve dolayısıyla “kimlik/öznellik” meselesi bu makalenin son uğrağı olacaktır. Gördüğümüz üzere, yeni medyanın bir diğer devrimsel özelliği kullanıcıları, belirli merkezler tarafından üretilmiş içeriklerin pasif tüketicisi konumundan çıkarıp, üretimin aktif bir bileşeni olarak yeniden konumlandırmasıdır. *Web 2.0* teknolojisi ile uygulanabilir hale gelen, Toffler’ın (1996: 31) kavramsallaştırması ile “üretüketici” (*prosumer*) olarak kullanıcı ve *Web 2.0* teknolojisi ile uygulanabilir hale gelen “kullanıcı türevli içerik” üretimi, kullanıcıların içeriği sürekli olarak yeniden üretmelerini ve içeriklere müdahalelerini içeren yeni medyanın en belirleyici gündelik pratiklerinden biri olmuştur. Böylelikle, geleneksel anlatı biçiminin sınırlılığı ve dolayısıyla yazar ile okuyucu arasında ilki (yazar) lehine kurulan hiyerarşik-tahakküm kurucu ilişki biçimi çözülmeye başlar. Yazarının gösterge ekonomisi tarafından sabitlenerek anlamı ön-belirlenmiş metin kavramı itibarını yitirir. ‘Üretüketici’ olarak okuyucu artık “metnin dışında konumlanmaz, okuma edimi dışarıdan yapılmamaktadır”. Hipermetinselliği de kapsayarak söyleyecek olursak; Miller’ın (1995: 38) fevkalade saptaması ile, yeni medya ortamında bir metinle muhatap olmak, onu okumak, “pasif bir bilişsel alımlama” deneyimi olmaktan çıkıp, “konuşma edimine” dönüşür.<sup>7</sup> Binark (2014: 18) benzer şekilde, yeni medya ortamında okuyucunun metni yeniden üretme rolüne vurgu yaparak, okuyucunun yazara ortak olarak metni kurabildiğini belirtir. Bu noktada post-yapısalcılığın/postmodernizmin “dili” ve “anlamı” nasıl kavradığı, tartışmaların istikametini de tayin eder. Buna göre ilk önce Saussure’ün dili yalnızca “gösteren-gösterilen” ilişkisine indirgeyerek dış dünyaya göndergesi olmayan kapalı bir sistem olarak tanımlaması, dilde anlamın dünyadaki nesnelere referansla nesnel bir şekilde kurulduğu yönündeki iddiaları spekülâtif hale getirir. Daha sonra Derri-

<sup>7</sup> Tam bu noktada, yukarıda vurguladığımız, yeni medyanın “diyalojik” karakterinden ötürü “geleneksel iletişim modeline” daha yakın olduğu görüşünü hatırlatmakta fayda var.



da, Saussure'ün bu hamlesini ileriye taşır ve "gösterilen"i de iptal ederek anlamı istikrarsızlaştırır.<sup>8</sup> Dilde "anlam", metnin/metinlerin kendisine hapsolür. Dolayısıyla, yeni medya ortamında üretüketici olarak kullanıcı metne müdahale ettiği zaman hem 'metnin yeniden üretiminin' hem de 'metindeki anlamın yeniden üretiminin' bir parçası olur. Yeni medya ortamında okuyucu-yazar arasındaki ayırımın bulanıklaşması, post-yapısalcığın iki temel izleğine gönderme yapar. Bunlardan birincisi, Derrida'nın "yapı-söküm" adını verdiği stratejidir. Buna göre, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, yapı-söküm yazarın metnine iliştirdiği anlamı sökerek onu yeniden yapılandırır. Bunu yaparken yazarın metninde itibar göstermediği, marjinde kalan kavramları merkeze taşıyarak, (mantıklı/tutarlı bir bütün olduğu varsayılan) metin tarafından içerilen çelişkileri, açmazları (*aporia*) açığa çıkartır (Norris, 2002: 104). Derrida açısından her yazar, bir metni kaleme alırken kendisinin de içerildiği göstergeler ekonomisi dolayımı ile konuşur. Bunun zorunlu sonucu olarak yazar, kullandığı kavramlar arasında, ihtiyari ya da gayriihtiyari biçimde, bir hiyerarşı oluşturur. Adorno'nun 'atonal müzik' analizinde olduğu gibi, burada da muteber görülen egemen kavram(lar), daha aşağı statüde konumlandırılan diğer kavramları baskılar ve onların anlamını da belirler. Derrida açısından bir metin, her zaman için yazarının amacından sapma gösterir. Derrida, *Of Grammatology* metninde yapı-sökümü, Jean-Jacques Rousseau'nun *Essay on the Origins of Language* adlı metnine uygular. Bu metni söküme uğratıp kavramları çözümediğinde ortaya çıkan şey, kendi ifadesi ile, "Rousseau'nun söylemek istediği şey" değildir, tersine tam da "söylemek istemediği şeydir" (Derrida, 1997: 229). Dolayısıyla yapı-söküm, genel olarak dilde, özel olarak bir metinde anlamın belirlenemezliğine, kayganlığına gönderme yapar. Anlam, her zaman için hareketi içerir ve bu hareket hiçbir zaman nihai ikametgâhını bularak orada kalmaz. Derrida'nın ifadesiyle, anlam her zaman için ve bitimsiz bir şekilde "ertelenir". Anlamı istikrarsızlaştırarak ve onu çoğullaştırarak, Derrida, yazarın metni üzerinde kurmak istediği tahakkümü aşındırır, okuyucuyu metnin içine davet eder. Anlam, tek ve merkezi bir otorite olarak yazar tarafından tayin edilemez bir konumlar çoğulluğu olarak saptanır. Bu niteliği ile anlam, her zaman için yazarın kastettiği şeyi açar, okuyucu ve metin arasındaki üretken ve yaratıcı ilişki sonucu sübjektif bir biçimde sürekli olarak yeniden üretilir/yapılandırılır. Aynı şekilde, yeni medya ortamında metinlerin kullanıcılar tarafından öznelarası bir süreç ile sürekli olarak yeniden üretilmesi pratiğinin bizatihi kendisinin bir yapı-söküm performansı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yeni medya ortamında yazar-okuyucu ayırımının silikleşmesi ile ilgili ikinci nokta ise, Barthes'ın "yazarın ölümlü"ne yönelik vurgusudur. Barthes'a göre yazar geleneksel olarak her zaman için metnin anlamının tek tayin edici otoritesi olarak görülmüş ve tanrısal konumunu çok uzun süre korumuştur. Buna göre metnin doğru bir yorumu -ya da

<sup>8</sup> Derrida (2001: 3), Saussure'ün kurucusu olduğu yapısalcılığı, "dil kendi içinde konumlanmış, dil ile ilgili anksiyete" olarak tanımlar. Derrida'nın yapısalcı projenin yarıda bıraktığını tamamlayarak "gösterileni" iptal etmesi, bu "anksiyete"yi ortadan kaldırma hamlesi olarak da okunabilir.



doğru bir okuma-, o metne içkin olduğu varsayılan yazarın niyetlendiği, demek istediği, amaçladığı anlamı bulma, ona ulaşma olarak belirlenmişti -Barthes (1989: 50) burada yalnızca yazarlardan bahsetmemektedir, andığı isimler arasında Van Gogh, Çaykovski de yer alır-. Böylelikle, bir yapının 'açıklaması', kaçınılmaz olarak onu üreten kişiye indirgenmiştir. Metne müdahil olan okuyucuyu tali bir mesele olarak öteleyen ve yazar ile metin arasındaki ilişkiyi *a priori* bir konum olarak saptayan böylesi bir yaklaşım, yazarı o metnin nihai 'göstereni' (ya da Derrida terminolojisi ile "aşkınsal gösteren") olarak mutlaklaştırır (Barthes, 1989: 53). Yaratılan bu yazar 'mit'i, yazara atfedilen bu "tiranca" (Barthes, 1989: 49) üstünlük, aslında, metnin kendisini de yaratıcı kılan o metindeki anlam çoğulluğunu teke indirgemek ve metni istikrarlı ve tutarlı bir bütün olarak homojenleştirmek için kullanılmıştır. Barthes açısından metinde içerilen anlamların çoğulluğunu kurtarabilmek için bu "tanrı-yazar" (Barthes, 1989: 52) zorunlu olarak "öldürülmelidir". Barthes'ın yazarın ölümünü ilanından bir yıl sonra, Foucault verdiği bir seminerinin konusunu "yazar" olarak belirler ("What is an Author?") ve Barthes'ın müjdesini coşkuyla selamlar. Foucault da Barthes'la paralel şekilde yazarın konumu sorunsallaştırır ve yazarı "orijinal bir metnin kökeni" olarak ele alan görüşü yadsır. Ancak Barthes'tan farklı olarak, o yazarın "işlevine" de odaklanacaktır. Derrida'ya yaklaştığı noktada, yazma edimini "gösterilen olarak yazar" ile "gösteren olarak metin" arasındaki bir ilişki olarak görmez, tersine onun açısından yazmak, göstergeler arasında oynanan sonsuz/bitimsiz bir oyundur. Sonuç olarak, Barthes'ın tasarladığı metnin anlamının tek hâkimi olan yazarın hayatına kastetme suçu, yeni medya ile birlikte gerçekleşmiş, okuyucu metnin ve onun anlamının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Öte yandan Foucault'nun, Nietzsche'nin ilan ettiği cinayetin, aslında "katilin de sonu olduğu"na yönelik argümanı (Foucault, 2006: 536) burada yazarın ölümünden sonra gerçekleşmez. Foucault'ya göre, Nietzsche örneğinde cinayetin faili olan Batı akli, kendisini Tanrı'nın tahtına oturtup mutlaklaştırarak kendi ölümünü de hazırlamıştır. Ancak "yazarın ölümü" argümanında yazarın tahtına "okuyucu" oturamaz ve okuyucunun konumu mutlaklaştırılmaz. Bütün bu anlatılanlarda Barthes'ın "yazarın ölümü" ile ve Derrida'nın yapı-söküm ile göstermeye çalıştıkları *de facto* durum, yeni medya ortamında kullanıcıların aktif bir biçimde üretim sürecine dâhil olmaları sonucu ortaya çıkan "kriz" in de meşrulaştırılmasını sağlarken, diğer yandan bizlere bir kez daha söz konusu krizin yeni medyanın değil, aksine modernist iddiaların ve hatta geleneksel medya ortamında basılı olan metinlerin krizi olduğuna işaret eder. Hangi *medium*da yer aldığı fark etmeksizin, her metin, yazarının stratejisine ve okuyucunun konumuna göre farklılaşan-çoğullaşan anlamlar üretir. Leary (2011: 94-95) siber-uzamı ve hipermetinselliğin yapısını şu şekilde tarif eder:

(Siber-uzam) kendi metaforlarını, anlatıların kullanıcılar arasında paylaşıldığı Web'deki etkileşimli anlatı biçimlerinde bulur. Bu anlatı biçimlerinin ve anlatıların sabit bir başlangıcı, ortası veya sonu yoktur. Hikayeler ileri geri alınabilir ve her kullanıcı gelişen eylemlere ve karakterizasyonlara katkıda bulunur. Anlatıların tek bir yazarı yoktur; bunlar birbiriyle etkileşim içinde olan öznelerin ürünüdür.

## Özne, kimlik ve dijital kimlik tartışmaları: post-yapısalcı/postmodernist direniş örneği olarak trol kimliği

Okuyucu-kullanıcıya yönelik yukarıda anlatılanlar, kaçınılmaz olarak "kimlik/öznelik" meselesini çağırır. "Metin", "bilgi" ve "anlam"ın mutlak "sabitler" değil, üretilmiş, kesintili, parçalı inşalar/yapılar olduğu fikri, post-yapısalcı/postmodernist paradigmanın özneyi nasıl kavradığını da belirleyen parametrelere dönüşür. 'Yazarın ölümü', elbette Foucault'da bir adım daha öteye taşınacak ve "öznenin ölümü" de müjdelenecektir. Foucault açısından "özne" insana yönelik bir keşif değil modern bir 'icat'tır. Foucault'nun anti-özcü (*anti-essentialism*) yaklaşımının izleğini özne tartışmasında da takip ederiz. Özne, deneyimin koşulu ve ona önsel, sabit, hakikate erişimi dil yoluyla sağlayan, istikrarlı ve tutarlı bir ontolojik bütün (yani Descartes'ın icadı olan ve Batı öznesinin teorik zemini olan "Kartezyen Cogito") olarak kavranmaz (Foucault, 2006: 451-454; 2014: 219-220). Bir başka ifadeyle modernitenin "aşkınsal" ("tarih-dışı, deneyim-ötesi") bir varlık olarak belirlediği özne kategorisi (Foucault, 2006: 344) sadece bir spekülasyondan ibarettir. Bunları tersi biçimde, özne söylemsel pratikler yoluyla üretilen 'merkezsiz' bir yapıdır (*construction*). Bir başka ifadeyle, Foucault açısından özne, organik bir varlık değil, söylemin 'etkisi/sonucu' olarak üretilir. Dolayısıyla Foucault açısından söylem, hem dile anlamı tayin eden hem de organik bireyleri özne olarak tahkim eden kültürel ve tarihsel pratikler bütünü olarak çalışır. Sherry Turkle (1999: 645-646), post-yapısalcılığın özne hallerinin çoğulluğu ve öznenin merkezsizliği iddialarının siber-uzam deneyimi ile beraber hayata geçtiğini açıkça belirtir.

Benzer şekilde Lacan'da da özne, söylemsel ya da dilsel bir konum olarak saptanır. Zizek (2006: 43-44), Lacan'ın konumlandırmasını takip ederek, "özne"-yi "boş" bir konum, (dil ve simgesel düzen tarafından) aşırı-belirlenen "bükümlü yüzey-yapı" olarak tarif eder. Dolayısıyla, Zizek açısından da özne konumu (ve kimlik/benlik yapıları), dilin soyut işlevinin organik bireydeki somut belirlenimi-tezahürü olarak ortaya çıkar. Bu iddiasını Lacan'a referansla sürdüren Zizek (2006: 93), Lacan'ın Kartezyen Cogito'yu ("Düşünüyorum, O halde varım", Düşünen-Ben) ters-yüz edişini, "Düşündüğüm yerde yokum", öznenin akışkan, yüzer-gezer konumunu tespit etmek için kullanır. Dahası, bizatihi öz-bilinç olarak özne ve benliğin "düpedüz merkezsiz" olduğunun altını çizer (Zizek, 2006: 95). Lacancı "bölünmüş özne" kategorisi üzerinden *cogito* eleştirisini sürdüren Zizek, tartışmayı "yapay zekâ" ve "sanal gerçeklik" kulvarına kadar taşır. Ona göre, yapay zekâ ve sanal gerçekliğin varlığı, insanların "kendi gerçekliklerinin" de "sanallaştırılmış" bir versiyon olabileceği kuşkusunu doğurmuştur. Bir başka ifadeyle, "temsil" ile "temsil edilen" arasındaki sınırı şüpheli hale getirmiştir (Zizek, 2006: 102). Zizek (2008: 191), bir başka metninde, siber-uzam ve bilgisayar teknolojileri tartışmalarına geri döner ve "gerçek insanlarla gerçek iletişim" ile "siber-uzam"daki iletişim biçimleri arasında ontolojik bir fark olmadığını belirtir. "Siber-uzamda" gerçekleşen iletişimin, dışarıda olan gerçek/orijinal iletişim biçiminin "taklidi" olarak ele almayı ve bu ikisini bütünüyle ayırtırmayı sorunlu bir yaklaşım olarak saptar. "Sanallık" ile "edimsellik" arasın-

daki ayırım, (sonluluk dışında) düşündüğümüz kadar açık değildir (Zizek,2008: 194). Çünkü “dışarıdaki gerçek insanlarla” etkileşim içerisinde üretilen iletişim de kaçınılmaz olarak “direkt-doğrudan” değil, “simgesel ağ” dolayımı ile gerçekleşir. Siber-uzamı tartıştığı bir diğer metninde ise Zizek, siber-uzam deneyimimizde benzersiz olan şeyin, dış dünyadaki deneyimlerimizi “gerçek” olarak yanlış yorumladığımızı bize fark ettirmesi olduğunu belirtir. Bir başka ifadeyle, siber-uzam deneyiminde, “gerçek deneyimlerimizin” mekânı olan “gerçekliğin” içinde “gerçek” hiçbir şeyin olmadığını da deneyimleriz (Zizek, 2004: 817).

Zizek’in bu argümanları, kimlik/özne meselesi ile ilgili tartışmayı Laura Mulvey’e taşımamıza da imkân tanır. Laura Mulvey “Görsel Haz ve Anlatı Sineması” başlıklı devrimci makalesinde sinema deneyiminden neden keyif aldığımızı Lacan’ın ayna evresi tartışmasını merkeze alarak “özdeşleşme” kavramı üzerinden açıklar. Mulvey “özdeşleşme” kavramını tartışırken çok da gündeme gelmeyen yarı-örtük bir hamle yapar. Bu hamle, kimlik/öznellik ile ilgili modernist iddialara yönelik politik bir hamledir. Buna göre sinema deneyiminde izleyici, sinema perdesi (ya da perdedeki karakter) ile özdeşleşir ancak bu özdeşleşme ilişkisini mümkün kılan zeminin izleyicinin kendi öznellik konumunu, kimliğini askıya alması olduğunu belirtir. Böylece, film izleme deneyimi süresince izleyicinin kendi kimliği iptal olur ve perdedeki karakterin öznellik halini, kimliğini üzerine geçirir. Özdeşleşme deneyiminde izleyici kendi olma yükünü taşımaktan bir süreliğine de olsa kurtulur ve bu kurtuluş halinden de keyif alır. Bu deneyim, aslında, kimliğin ya da öznellik/kendilik halinin, modernitenin iddia ettiği gibi, sabit, verili ve doğal olmadığına; tam tersine “özneleşme süreci” adı verilen bir takım toplumsal ve kültürel süreçler/pratikler yoluyla inşa edilen bir yapı olduğuna işaret eder. “Kendilik” bir yüküdür, çünkü öznellik ya da kendilik, kişinin spontane ve otonom bir merkez olarak ürettiği konumlar değildir. Benzer şekilde, dijital kimlikler yoluyla, kullanıcı yeni medya ortamında da kendi olma yükünden kurtulur ve başka öznellik hallerini deneyimleme imkânına kavuşur. Özetle, yeni medya, hem öznenin çoğulluğuna hem de farklı öznellik hallerinin bir aradalığının imkânına fırsat tanır. Yeni medya ortamında birey, hem farklı bir kimlik/özne olarak var olabilir, hem birden fazla kimlik/özne olarak var olabilir hem de farklı özneler farklı kimlikleriyle kozmopolit bir biçimde bir arada var olabilir ve etkileşime girebilir. Yeni medya ortamının sağladığı bu çoğulluk imkânı ve öznellik hallerindeki bu türden akışkanlık, post-yapısalcılığın hemen hemen tüm iddialarını kapsayarak onaylayan bir var oluş kipine dönüşür. Sonuç olarak, yeni medya ile gündeme gelen olanaklar, modernizmin çizdiği sınırların ihlali ile sonuçlanır.

Burada yürüttüğümüz tartışma, aynı zamanda yeni medya ortamında üretilen ve en tartışmalı dijital kimlik örneklerinden olan “trol” kimliği ile ilgili bir şerh koymamıza da izin verecektir. Buna göre, yukarıda Foucault’nun “yazar” meselesini tartışırken yaptığı gibi, burada yalnızca “dijital kimliğin konumuna” değil, aynı zamanda o kimliğin ‘işlevi’ne de bakmak gerekmektedir. Böylelikle trol kimliği ile paylaşım yapan kullanıcıların tamamı değil ama bir dijital cemaat haline gelen ve belirgin bir ‘janr’ oluşturan kitlenin işlevinin post-yapısalcı/

postmodern strateji ile olan paralelliğini de görme imkanına kavuşuruz. *Urbandictionary* (2019), internetteki “trolleme” fiilini “çeşitli sosyal medya platformlarında, okuyucuların/kullanıcıların tartışmaya girmesi için onlar üzerinde duygusal bir tepki uyandırmak amacıyla rastgele, istenmeyen ve/veya tartışmalı yorumlar yapma, provoke etme eylemi” olarak tanımlar. Bu provokatif trol kimliklerin yukarıda bahsettiğimiz haliyle bir “ekol” haline gelen bir kesimi, tarihteki ünlü entellektüellerin/fikir insanlarının görsellerini ve isimlerini manipüle ederek kendilerine parodi kimlikler üretirler. Söz konusu troller, toplumsal ya da siyasal egemen söylemleri kışkırtıcı bir biçimde yeniden üreterek, bu söylemlerin içerdiği gizli-şiddeti ve yarı-belirgin ayrımcılığı açığa çıkartırlar. Bu anlamıyla egemen söylemleri parodileştirip itibarsızlaştırırken, aynı zamanda bu söylemlerin rasyonelliğini spekülâtif hale getirirler. Buradaki egemen söylemleri kabul ederek, onları trol kimliği üzerinden yeniden üretme/tekrarlama stratejisi, Dadaizmin ve Andy Warhol’un taktiksel sanatına olan benzerliği dikkat çekicidir. Hall Foster, postmodern sanatı post-yapısalcı/postmodernist argümanların neredeyse tamamını kullanarak çözümlendiği ve bu konuda literatürü domine eden kitabında, Andy Warhol’un ürettiği sanat yapıtlarını post-yapısalcı/postmodern direniş bağlamına oturtur ve bu yapıtları “tüketim toplumu eleştirisi” olarak tanımlar. Foster’a göre, Warhol’un popüler kültür ikonlarını ve nesnelerini imge olarak yeniden ürettiği/tekrarladığı işleri, tüketim ve gösteri toplumuna “içeriden bir direniş”, “kinik bir parodi” ve “mimetik bir saldırı” (Foster, 2009: 159) olarak anlaşılmalıdır. Warhol’un politikliği, onun yüzeyselliğinde, popüler kültürü kabul edişi ve ona katılımında görünür olur. Bu anlamıyla, Foster’a göre, Warhol’un egemen yapıyı taklit ederek ve onun söylemini “tekrarlayarak” yeniden üretmesi, tüketim kültürünün ve toplumunun banallliğini, sıkıcılığını açığa çıkartmak için uygulanmış bir stratejidir (Foster, 2009: 166, 197). Bunun için Andy Warhol “yarı otistik bir persona” yaratır ve stratejisini şu şekilde açık eder: “Aslında aynı olmasını değil, tamamen aynı olmasını istiyorum. Çünkü tamamen aynı bir şeye ne kadar çok bakarsanız, anlam sizden o kadar uzaklaşır ve kendinizi o kadar iyi ve boş hissedersiniz” (akt. Foster, 2009: 167).

## Sonuç

Post-yapısalcılığın “merkezsizlik, kesintililik, metinlerarasılık, anlamın istikrar-sızlığı, temsiliyet krizi, çoğulluk, yazarın ve öznenin ölümü” gibi majör temaları/iddiaları, aynı zamanda yeni medya ortamını da tanımlayan başat parametrelere dönüşür. Geleneksel medyanın, paradoksal bir biçimde, modernitenin “dünya tahayyülünün” aynı anda hem üreticisi hem de koşulu olduğu kabulü, öte yandan yeni medyanın ise post-yapısalcılığın iddialarının isabetini açığa çıkararak ürettiği fikri burada yürütmüş olduğumuz tartışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Böylelikle yeni medyanın bir yönüyle, post-yapısalcılığın teknolojik bir tezahürü olduğu fikri kayda geçirilir. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, yeni medya ortamına atfedilen “krizlerin”, aslında modernizmin kendisinin ürettiği krizler olduğunu, başka bir ifadeyle, modernizmin kendi

iddialarının “krizi” olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Yeni medya ortamı ile krize dönüşen özne, anlam, yazar, dil, temsil gibi başlıklar, aslında modernizm tarafından sınırlandıkları/tanımlandıkları halinin dışına taşıdıkları için kriz olarak ortaya çıkmıştır. Tam tersi biçimde söyleyecek olursak, post-modernite koşullarının ifade aracı olarak yeni medya, bu sınırlılıkları ortadan kaldırdığı için krizlerden söz edilmektedir. Modernist anlatı, kimliğin, metnin, anlamın, öznenin konumunu daraltarak sınırlandırırken; post-yapısalcılık bu sınırların sahteliğini ifşa ederek metnin, anlamın, kimliğin bağlamını belirsizleştirir ve sonsuzca genişletir. Bu anlamıyla, post-yapısalcılık, provokatif iddiaları sebebiyle heyecan ile temaşa edilen entelektüel bir avantür olmaktan çok daha fazlasını içerir: Modernizmin epistemolojik ve ontolojik zeminini sarsarak onun otoriter tavrını aşındırır. Post-yapısalcılık, gördüğümüz üzere, kendisini doğrudan muhatabının karşıtlığı üzerinden tanımlar. Bir başka ifade ile; o yalnızca modernizme karşı eleştiri geliştirir ama onun yerine başka bir sistem ikame etmez. Bu durum, post-yapısalcılığa son derece kullanışlı bir avantaj sağlar ve kendi hareket alanını genişletirken karşısında konumlanan eleştirilerin de alanını daraltır. Post-yapısalcılığa modernite savunusu üzerinden eleştiri getirildiğinde, bu eleştiri zorunlu olarak uzaklaşmak istediği şeye doğru kendisini yaklaştırır ve dolaylı olarak post-yapısalcılığa yeni mevziler sunar: Post-yapısalcılığa yönelik bu türden eleştiriler, modernitenin parametrelerini, sabitlerini, sınırlarını/hatlarını belirginleştirir, yeniden sistematize eder ve böylelikle karşı saldırıya daha açık hale getirerek kendi pozisyonunu zayıflatır. Bu paradoks durum, yeni medya tartışmalarındaki çıkmazları da bizlere gösterir. Yeni medya ortamındaki etik ihlalleri bertaraf edebilmek için merkezi bir denetimin getirilmesi fikrinin içerdiği paradoks buna verilecek örneklerden bir tanesidir.

Norbert Elias *Zaman Üzerine* adlı kitabında, “zaman” kavramının tarihsel süreçler içerisinde nasıl değişikliğe uğradığını örneklerle anlatır. Tarım toplumundan kapitalist modern topluma geçiş ile beraber, zaman “uzam”dan (doğadan) ayrıştırılmış ve mikro birimlere bölünerek (saat, dakika, saniye) saat denilen mekanik aygıtı hapsedilmiştir. Böylece herkesin uymak zorunda olduğu düşünülen “objektif-evrensel” bir zaman yaratılmış ve zamanın kendisi de “kurumsallaşmıştır” (Elias, 2000: 160). Bu tarihsel arka plandan sonra Elias, Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı olan turistlerle Pueblo kabilesi arasında geçen bir hikâye anlatır. Burada önce Amerikalı turistlerin “zaman konusundaki büyük hassasiyetleri”ne, zaman ve “zaman yitirmeme” konusundaki aşırı duyarlılıklarına vurgu yapılır. Daha sonra turistlerin “görsel bir şölen” olarak namı yayılan Pueblo yerlilerinin Paskalya törenlerini izlemek için bu yerlilerin yaşadığı Rio Grante dağlarındaki yerleşimlerine “turistik bir tur” düzenledikleri anlatılır. Turistler belli bir günde ve saatte başlayacak olan bu şöleni izlemek için tören yerine tam vaktinde varmışlardır. Ancak tören bir türlü başlamaz. Başlangıç sürekli olarak ertelenir. Beyaz turistler “daha fazla zaman harcamamak için” alanı terk etmeye hazırlanırken yerliler törenlerine başlarlar. Bu örnekte, Elias açısından “zaman” beyaz turistlerin anladığı şekilde saat ile ölçülebilen bir sabit değildir, o ancak deneyimlenebilir. Yerliler de ritüellerine “başlamak”

için saati değil, kendi içsel ve kolektif deneyimlerini referans almaktadırlar. Ne zaman hazır hissederlerse o zaman başlarlar. Yeni medya ortamı içine doğan “dijital yerli” (Prensky, 2001) kuşak, sosyal medyada muhtemeldir ki zamanın nasıl geçtiğini bilmemekte, vakitlerini orada “öldürmektedirler”. Ancak bizler de epey uzun bir zamandır vaktin kaç olduğunu anlamak için saatlerimize bakiyoruz ve yine muhtemeldir ki saat bize “zaman”ın kaç olduğunu söylemiyor.

## Kaynakça

- Adorno, T. W. (1996). *Aesthetic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1998). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. (O. Koçak ve A. Doğukan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- (2003). “Müzik ve Dil”. *Cogito*. 36. 320-329.
- Barlow, J. A. (tarih yok). Declaration of the Independence of Cyberspace. *Wiki-source*. [https://en.wikisource.org/wiki/A\\_Declaration\\_of\\_the\\_Independence\\_of\\_Cyberspace](https://en.wikisource.org/wiki/A_Declaration_of_the_Independence_of_Cyberspace). 8 Haziran 2019.
- Barthes, R. (1989). *The Rustle of Language*. (R. Howard, çev.). Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (S. Sertabiboğlu, çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Best, S. ve Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*. (M. Küçük, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Binark, M. (2014). *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bolter, J. D. ve Grusin, R. (2000). *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge: The MIT Press.
- Bürger, P. (2007). *Avangard Kuramı*. (E. Özbek, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Carr, E. H. (2002). *Dostoyevski*. (A. Gerçeker, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çelik, H. (2018). *Dil ve Yeni Medya*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Coetzee, J. M. (2003). *Petersburg’lu Usta*. (İ. Özdemir, çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Cohen, J. E. (2007). “Cyberspace as/and Space”. *Georgetown Law Faculty Publications and Other Works*. 210-256.
- Derrida, J. (1992). *Acts of Literature*. (D. Attridge, çev.). New York: Routledge.
- (1997). *Of Grammatology*. (G. C. Spivak, çev.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2001). *Writing and Difference*. New York: Routledge.
- Disalle, R. (2004). “Newton’s Philosophical Analysis of Space and Time”. B. Cohen, G. E. Smith (der.) *The Cambridge Companion to Newton*. (33-57). Cambridge: Cambridge University Press.

- Dostoyevski, F. M. (2009). *Bir Yazarın Günlüğü, I-II. Cilt.* (K. Yükseler, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
- Dovey, J. (2015). "Ambient Literature: Writing Probability". U. Ekman, J. D. Bolter (der.) *Ubiquitous Computing, Complexity, and Culture*. New York: Routledge.
- Eaglestone, R. (2004). *The Holocaust and the Postmodern*. New York: Oxford University Press.
- Elias, N. (2000). *Zaman Üzerine*. (V. Atayman, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foster, H. (2009). *Gerçeğin Geri Dönüşü: Yüzyılın Sonunda Avangard*. (E. Hoşçu, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. (A. Sheridan, çev.). New York: Vintage Books.
- (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, çev.). İstanbul: Birey Yayınevi.
- (2001a). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. (R. Howard, çev.). New York: Routledge.
- (2001b). *Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık*. (Ü. Umaç ve A. Utku, çev.). İstanbul: Birey Yayınevi.
- (2002). *Kliniğin Doğuşu*. (İ. M. Uysal, çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- (2006). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. (M. A. Kılıçbay, çev.). Ankara: İmge Yayınevi.
- (2014). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden ve O. Akinhay, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (1975). "Project for a Scientific Psychology". (J. Strachey, çev.). *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Vol. I*. London: The Hogarth Press.
- (2007). *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gide, A. (1965). *Dostoyevski*. (B. Onaran, çev.). İstanbul: De Yayınevi.
- Göker, G. (2017). "Dijital Heterotopyalar: 'Başka' Bir Bağlamda Yeni Medya". *Selçuk İletişim Dergisi*. 9(4). 164-188.
- Güngör, N. (2016). *İletişim: Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gürel, E. ve Yakın, M. (2007). "Ekşi Sözlük: Postmodern Elektronik Kültür". *Selçuk İletişim Dergisi*. 4(4). 203-219.
- Haider, J. ve Sundin, O. (2010). "Beyond the Legacy of the Enlightenment? Online Encyclopaedias as Digital Heterotopias". *First Monday*. 15(1).
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (W. Lovitt, çev.). New York: Harper and Row.
- Himanen, P. ve Castells, M. (2001). *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*. New York: Random House Trade Pub.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. (M. Tüzel, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kristeva, J. (1986). T. Moi (der.) *The Kristeva Reader*. New York: Blackwell.



- Leary, K. (2011). "Cyberspaces". S. Turkle (der.) *The Inner History of Devices*. (86-98). Cambridge: The MIT Press.
- Lyotard, J. F. (2000). *Postmodern Durum*. (A. Çiğdem, çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Manovich, L. (2002). *The Language of New Media*. Cambridge: The MIT Press.
- (2013). *Software Takes Command*. New York: Bloomsbury.
- Marcuse, H. ve Heidegger, M. (1991). "An Exchange of Letters: Herbert Marcuse, Martin Heidegger". Richard Wolin (ed.) *New German Critique*. 53. (28-32).
- Maudemarie, C. (1998). "Nietzsche, F." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (725-728). New York: Routledge.
- Miller, H. (1995). "The Ethics of Hypertext". *Diacritics: The John Hopkins University Press*. 25(3). 26-39.
- Neiman, S. (2006). *Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. (A. Sargüney, çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı*. (M. Tüzel, çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Norris, C. (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Nusselder, A. (2009). *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*. Cambridge: The MIT Press.
- Özdoğan, G. (2018). "Yeni Medya ve Etik". K. Duman (der.) *İnternet Haberciliği: Kuram, Uygulama ve Eleştiri*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Poster, M. (2001). *The Information Subject*. New York: Routledge.
- Prensky, M. (2001). "Digital Natives, Digital Immigrants". *On the Horizon*. 9(5).
- Rymarczuk, R. ve Derksen, M. (2014). "Different Spaces: Exploring Facebook as Heterotopia". *First Monday*. 19(6).
- Spielmann, Y. (2015). "Thinking in Networks: Artistic-Architectural Responses to Ubiquitous Information". U. Ekman ve J. D. Bolter (der.) *Ubiquitous Computing, Complexity, and Culture*. New York: Routledge.
- Storey, J. (2000). *Popüler Kültür Çalışmaları: Kuramlar ve Metotlar*. (K. Kardeşin, çev.). İstanbul: Babil Kitapları.
- Thompson, J. B. (2008). *Medya ve Modernite*. (S. Öztürk, çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Tredinnick, L. (2007). "Post-structuralism, Hypertext, and the World Wide Web". *Aslib Proceedings*. 59(2). 169-186.
- Turkle, S. (1999). "Cyberspace and Identity". *American Contemporary Sociology*. 28(6). (643-648).
- van Dijk, J. (2016). *Ağ Toplumu*. (B. Çoban ve B. Ataman, çev.). İstanbul: Kafka Yayınları.
- Yoon, S. (1996), "Power Online: A Poststructuralist Perspective on Computer-Mediated Communication". C. Ess (der.) *Philosophical Perspectives on Computer-Mediated Communication*. New York: State University of New York Press.



- Zizek, S. (1992). *Dünün Dünyası*. (B. Arpad, çev.). İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- (2004). *Üç Büyük Usta: Balzac, Dickens, Dostoyevski*. (N. Ermiş, çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2004). "What can Psychoanalysis Tell us About Cyberspace?". *The Psychoanalytic Review*. 91(6). 801-830.
- (2006). *Kırılgan Temas*. (T. Birkan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- (2008). *Paralaks*. (S. Gürses, çev.). İstanbul: Encore Yayınları.