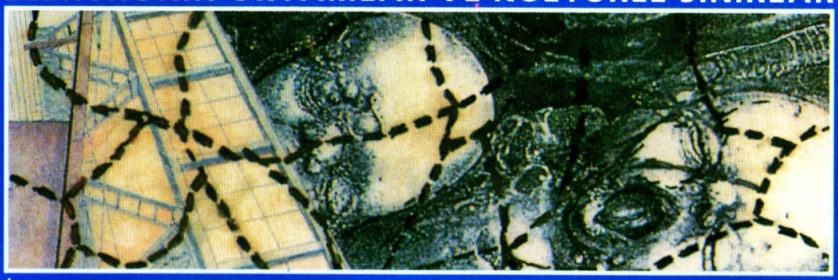
kimlik mekânları

David Morley & Kevin Robins

KÜRESEL MEDYA, ELEKTRONİK ORTAMLAR VE KÜLTÜREL SINIRLAR



İngilizceden çeviren: Emrehan Zeybekoğlu

AYRINTI

DAVID MORLEY: Londra Üniversitesi, Goldsmiths Koleji Medya ve İletişim Araştırmaları Bölümü'nde iletişim profesörüdür. Morley, *The Nationwide Audience* (British Film Institute, 1980), *Family Television* (Comedia, 1986), *Television, Audiences and Culturual Studies* (Routledge, 1992) ve Knan-Hsing Chen ile birlikte kaleme aldığı *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (Routledge, 1996) kitaplarının yazarıdır.

KEVIN ROBINS: Newcastle Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nde coğrafya profesörüdür. Robins, *Geografia dei Media* (Baskerville, 1994) ve *Into the Image* (Routledge, 1996) kitaplarının yazarıdır.

Ayrıntı: 184
İnceleme dizisi: 98

Kimlik Mekânları
Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar
David Morley & Kevin Robins

İngilizceden çeviren
Emrehan Zeybekoğlu

Yayıma hazırlayan
Mehmet Küçük

Kitabın özgün adı
Spaces of Identity
Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries

Routledge/1995
basımından çevrilmiştir.

© Routledge

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Memet Celep

Baskıya hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Mayıs 1997

ISBN 975-539-127-4

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş/İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

David Morley & Kevin Robins

KİMLİK MEKÂNLARI

KÜRESEL MEDYA, ELEKTRONİK ORTAMLAR VE KÜLTÜREL SINIRLAR

AYRINTI

İÇİNDEKİLER

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ / Kevin Robins 11
— GİRİŞ 17
A. Küresel medyanın yeniden yapılanması 17
B. Çağdaş Avrupa'nın oluşturulması 19
C. Avrupa ve Avrupa'nın Ötekileri 23

I. KİMLİK KRİZİ OLARAK KÜRESELLEŞME
Yeni küresel medyanın görünümü 28
A. Ulusal medyadan küresel medyaya 28
B. Yeni medya düzeni 32
C. Yeni medya düzeninde kültür ve politika 37
D. Küreselleşme ve Avrupa'nın kimlik bunalımı 40
E. Olumsuz kimlik ve birlik 43
F. Kimliğimizin gizli yüzü 46

II. YENİDEN TAHAYYÜL EDİLEN TOPLULUKLAR MI?
Yeni medya, yeni olasılıklar 49
A. Fordizmin ötesi mi? 50
B. Görüntü mekânları 56
C. Yeniden tahayyül edilen topluluklar mı? 64

III. KÜLTÜR, TOPLULUK VE KİMLİK
İletişim teknolojileri ve Avrupa'nın yeniden şekillendirilmesi 70
A. Kültürel kimliklerin inşası 71
B. Farklılık olarak kimlik: Oluşturucu ilişkiler 73
C. Özel bir durum 77
D. Amerika'ya karşı Avrupa 79
E. Kuyruk yüzgeçli Dallas: Vulgar beğeni politikası 82
F. Avrupa bir coğrafya sorunu mudur? 89
G. İhraç edilebilirliğin dereceleri 92
H. Ulusal gelenek olarak haneiçi TV izleme pratiği: Aile, televizyon ve ulus 96

IV. AVRO-KÜLTÜR
İletişim, zaman ve uzam 104
A. İletişim, kültür ve kimlik 105
B. Postmodern coğrafyalar mı? 107
C. Kültür topluluğu 112
D. Hayal ürünü Amerika 116
E. Avrupa ve Avrupa'nın ötekileri 119

V. HEIMAT GİBİSİ YOK
Anavatanın tasviri 123
A. Giriş 123
B. Her şeyin yurda geri getirilmesi 124
C. İletişim, bellek ve kimlik 129
D. Ne kadar Alman? 133
E. Ne kadar Avrupalı? 139
F. 'Sınır, tam dilimin ortasından geçiyor.' 142

VI. GELENEK VE ÇEVİRİ
Küresel bağlamda ulusal kültür 147
A. Gelenek ve çeviri 148
B. Coğrafyanın oluşturulması 150
C. Küresel birikim 152
D. Küresel kültür 155
E. Küresel-yerel bağlantısı 160
F. Andy Capp'e ihtiyaç hem var hem yok 164
G. Kimliğin getirdiği yük 168

VII. BATI'NIN GÖZLERİ ÖNÜNDE
Medya, imparatorluk ve Öteki olma durumu....172
A. Medya emperyalizmi....172
B. Kültür, coğrafya ve medya....175
C. Dolayımlanmış bir dünyada yaşamak....182
D. Batı'nın bakışları altında....185
E. Batı ekranı, Batı psikesi....189
F. Ekrana yansıtılan Bosna....193

VIII. TEKNO-ORYANTALİZM
Japonya paniği....199
A. Hayır diyen Japonya....200
B. Amerika'nın ruhunun çalınması....202
C. Yükselen Japonya?....206
D. Semitik halklar ve Doğulular....209
E. Modernlik ve budunsallık....214
F. Doğuculuk ve Batıcılık....216
G. Tekno-oryantalizm ve modernliğin geleceği....224
H. Japonya paniği....230

IX. SESSİZLİK POLİTİKASI
Topluluğun anlamı ve medyanın kullanımları....233
A. Medya ve topluluk....236
B. Yeni Avrupa'da topluluk....242
C. Topluluk ve engellenme duygusu....250
D. Politikanın sessizliği....256

X. NEYİN SONU?
Postmodernizm, tarih ve Batı....262
A. Tarihin sonu mu?....265
B. Dünyanın genel olarak ıslah edilmesi kurmacası....267
C. Tarihin sonundan budunmerkezciliğin sonuna....271
D. Dönemselleştirme ve mekânsallaştırma sorunları: Modernizm ve emperyalizm....274
E. Tarihin anlatılması: Batı'nın öyküsü müdür?....276
F. Egzotik Avrupalılar....277
G. Batı'nın ufukları: Bariz bir mukadderat mı?....279
H. Postmodernizm: Daha önce duymamış mıydınız?....285
I. Kitle iletişim araçları (Hâlâ esas olarak) Amerikalı....289
J. Astlar dinliyor mu?....293
K. Kültür emperyalizmi konusuna dönüş....294
L. Uydu televizyon yayınları: Küresel zaman ve tarih kırsızlığı....295

BARBARLARI BEKLERKEN
Konstantinos Kavafis

Neden toplanmış bekleşiyoruz pazaryerinde?

Barbarlar gelecek bugün.

Neden böyle hareketsiz Senato?
Boş oturuyor Senatörler, yasalarla uğraşacaklarına?

Çünkü barbarlar gelecek bugün.
Senatörler neden uğraşıp dursun yasalarla?
Barbarlar gelince yapacak nasıl olsa.

İmparatorumuz neden sabahın köründe kalkmış,
tacıyla tahtıyla kurulmuş oturuyor,
kentin ana kapısında?

Çünkü barbarlar gelecek bugün.
İmparator şeflerini karşılamak için
bekliyor. Bir de ferman hazırlattı
sunmak için. Şan şerefle dolu
adlar, unvanlar yazılı üzerinde.

İki konsülümüz ve yargıçlarımız neden
kırmızı, işlemeli harmanileriyle gelmişler;
ya taktıkları mor taşlı bilezikler,
ışıl ışıl zümrüt yüzükler;
neden yanlarına almışlar bugün, paha biçilmez
altın ve gümüş kakmalı asalarını?

Çünkü barbarlar gelecek bugün,
böyle şeyler gözlerini kamaştırır onların.

Hani, nerde saygıdeğer söylevcilerimiz
gelip konuşmuyorlar her zamanki gibi?

Çünkü barbarlar gelecek bugün;
söylevler, ince sözler canlarını sıkar onların.

Ne oluyor, nedir bu huzursuzluk, bu kaynaşma?
(Yüzler nasıl da asıldı.)
Hızla boşalıyor sokaklar, alanlar,
evinin yolunu tutuyor herkes düşünceler içinde?

Çünkü karanlık bastı, barbarlar hâlâ görünmedi.
Sınır boylarından gelenlerin dediğine bakılırsa
barbar marbar yokmuş ortalıkta.

Peki, şimdi halimiz ne olacak barbarlarsız?
Onlar bir tür çözümdü bizim için.

Çeviren: Erdal Alova, 1988, Armoni Yayınları

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Kimlik Mekânları, çağdaş Avrupa kültürüyle ilgili bir kitap. Bu kitap, Avrupa'nın çağdaş dünyadaki konumu ve Avrupa mekânının kültürel dinamikleri üzerine eğilmektedir. Ve tabii, Avrupa kültürü ve kimliği sorunu, geçiş durumundaki Türk toplumu ve kültürü açısından büyük önem taşımaktadır.

Avrupa, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca ona temel bir referans oluşturmuştur. 1925 yılında yazan Arnold Toynbee, Türk ulusunun doğuşunu, bir medeniyet ve hayat tarzının toptan terk edilmesi, başka bir medeniyetin kabul edilmesi olarak tanımlıyor ve bunu "tinsel ihtida"ya benzetiyordu. Toynbee, bu "zihniyet de-

ğişimi"nin statü sorusu tarafından güdülendiğini söyler:

> Yahudiler gibi Türkler de Batı'yla ilişkiye girdikleri günden beri "garip bir millet" olagelmişlerdir ve zirvede olduğunuz sürece bu durum hiç fena değildir... fakat roller değiştiği anda dayanılmaz bir aşağılanmaya dönüşür bu durum. 'Garip bir millet' statüsü her iki örnekte de bir gurur kaynağı olmaktan çıkıp bir aşağılanma kaynağı haline geldi; ve bundan dolayı, yine her iki örnekte de, bu aşağı statüden kurtulma uğrunda güçlü bir hareketin ortaya çıktığı görüldü.[1]

Türkler, "Batı dünyasının paryaları olmak gibi berbat bir konumdan kurtulabilmek için Batı'nın tam bir üyesi olmak istemişlerdir."[2] Bazı açılardan bakıldığında Türkiye, Batılılaşmış ve modernleşmiş bir toplum olmanın gerekli bazı koşullarını yerine getirmiştir (her ne kadar bunun bir psişik bedeli olmuşsa da). Avrupalılar arasında, Türklerin gerçekten Avrupalı olmadığı, onların yabancı, dışarlıklı kişiler oldukları duygusu ise hâlâ mevcuttur. Türk asıllı Alman yazar Zafer Şenocak'ın da ifade ettiği gibi, "Türk, Kuran okur, operaya gitmez" gibi basmakalıp bir inanç vardır.[3] Avrupalıların gözünde Türkler, "garip bir millettir".

Avrupa, Türkiye'nin Avrupalı özelliklerini tanımamakta ısrar etmektedir. Türklerin talebine daha sempati duyanlar, Türkiye'nin henüz yeterince Batılı olmadığını veya "kimlik bunalımını" henüz Batılılaşma doğrultusunda çözememiş olduğunu belirtmektedirler. Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine açıktan karşı çıkanlarsa, daha temel itirazlarda bulunmakta, Türkiye'nin Ortadoğulu ve İslami özelliklerine dikkat çekmektedirler. Lord Owen, "Avrupa sınırlarının nerede başlayıp bittiğini açıkça bilmek gerekir, Avrupa'nın sınırları, Türkiye-İran arasında değildir" demektedir.[4] Daha da yakın bir zamanda, dikkatler Türkiye'nin Asyalı kökenlerine çevrildi. Peter Millar, "Türkleri Orta Asya'daki eski yurtlarından Akdeniz kıyılarına getiren, Cengiz

1. Arnold J. Toynbee, "The Turkish State of Mind" *Atlantic Monthly*, 136 (Ekim 1925), s. 556.
2. *A.g.y.*
3. Zafer Şenocak, *Atlas des Tropischen Deutschlands.* (Berlin: Babel Verlag, 1993), 2. 22.
4. "A Europe of Sixteen", *Newsweek*, 6 Ağustos 1990, s. 54.

Han'ın sağlam paralı askerlere olan ihtiyacı olmuştur" diye yazmaktadır *The European*'da.[5] Bu itirazları yapanlara göre Türk kültürünün özünde, Avrupalı olmayan bir şeyler vardır ve Birliğe tam üye olmaları da söz konusu olamaz.

Bu perspektiflere göre karşılaşılan tek sorun, ne olduğu bilinmeyen ve yabancı Türktür. Burada Avrupalıların yaptığı, kültürel kibirliliktir. Biz bunu, Arnold Toynbee'nin 70 yıl önceki ifadesiyle Türk toplumunun karşılaştığı "Batı sorunu" olarak görmeliyiz. Bunu söylerken Toynbee, Batılıların yeni doğan cumhuriyete karşı küçümseme ve ilgisizliğinden bahsetmekteydi: "Gerçekleştiği yerde insanların hayatlarında büyük bir etki doğuran olay (cumhuriyetin kuruluşu-y.h.n.), kendisine pek az ilgi gösterilen bir ortamda cereyan ediyor."[6] Batılıların bugün de süren kibirli tutumları, Türkiye'nin Avrupa'ya bakışına bugünlerde gösterilen duyarsızlıkta da göze çarpmaktadır. Türklerin, Batı değerlerini ve normlarını özümsemeleri beklenmektedir, fakat ne kadar uğraşsalar da bunun mümkün olmayacağı inancı da mevcuttur. Ivaylo Ditchev, bunu Avrupa merkezinin çevresiyle olan ilişkisinin temel bir özelliği olarak görmektedir. Bu kültürlerden, "evrensel kültürün bir parçası haline gelmeleri istenmektedir; fakat aynı zamanda bunu başaramayacakları söylenmektedir kendilerine" der Ditchev. Avrupa, "bir fedakârlık ister, fakat fedakârlık yapıldığındaysa bu fedakârlığı kabullenmeye yanaşmaz."[7] Türkiye örneği, küçümsenmesine ve reddedilmesine rağmen ele avuca sığmayan bu Batı kültürünü nereye kadar izlemenin mümkün olduğunu gösteriyor gibidir.

Türkiye'nin tecrübesi, – daha da trajik olarak – kültürel kibrin nasıl kültürel nefrete dönüşeceğini de göstermektedir. Öteki, aşılması mümkün olmayan bir farklılıkla damgalandığı ve neticede Batı kültürü içerisine özümsenemediği (ihtida ettirilemediği)

5. Peter Millar, "Turkey Must Look te Its Mongol Heritage", *The European*, 25-27 (Ekim 1991). Bkz. "The Turks Are an Asiatic People Who Have Settled But Not Taken Root in Our Continent", Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe*, London: Frank Cass, 1965 (ilk basım 1900).

6. Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey*, (London: Constable, 2nd. ed 1924), p. 2.

7. Ivaylo Ditchev, "Europe tragique" *Les Temps Modernes*, 565-566. (Ağustos-Eylül 1993), s. 202-206.

zaman ırkçılığın da zemini hazırlanmış oluyor. Avrupa'da Türklerin çoğu bu şekilde görülmeye başlamıştır. Almanya'da *Gastarbeiter** denen kişiler, Avrupa'ya (bu sefer ekonomik olarak) saldıran (Müslüman) Osmanlı'nın bir çeşit devamı olarak görülmektedir. 1683'te Viyana'nın kurtarılışının anısına yapılan bir nasyonal sosyalist heykeli tarif ederken Claudio Magris, Türk sancağında hilal değil, Davud'un altı köşeli yıldızı olduğuna dikkati çeker: "Türkler düşmanla, yani Yahudilerle özdeşleştirilmiş ve öyle bir tahrifat yapılmıştır ki, bugünün geçici yabancı işçilerine karşı gösterilen korku düşünülecek olursa, bunun trajik bir şekilde gerçekleşmesi riski vardır".[8] Türklere parya muamelesi yapılır. "Soykırım dolayısıyla Yahudiler için tabu haline gelen durum, Türkler için kabul edilir durum olmuştur: Öteki olma konumundan ötürü bir millet toptan karalanmıştır" demektedir Zafer Şenocak.[9] Solingen, Mölln, Rostock, Hoyerswerda...

Kimlik Mekânları'nda, Avrupa kültürünün tam merkezinde temel *mahiyette bir problem* olduğunu ileri sürmekteyiz. Kültürel gelişmesi sırasında Avrupa, kendisini kendi kendiyle özdeş ve kendi kendine yeterli görür hale gelmiştir. Avrupa'nın bu kendine düşkün narsist kimliği, (kendine özgü olduğu varsayılan) Yahudi-Hıristiyan ve Grek-Roma gelenek ve mirasına dayanmaktadır. Diğer etkiler, özellikle batı İslamiyeti, kolektif hafızadan çıkarılmıştır. Avrupa kültürünün olumluluğu, "Avrupalı olmayanın" olumsuz imajına karşı tanımlanmıştır. Genişleme döneminde kendinden emin olan bu kültür, dinamik bir şekilde, kendini dünyaya evrensel kültür olarak göstermiştir. Fakat artık devir değişti. Avrupa, şimdi kendisine kendi dışında tuttuğu, fethettiği ya da inkâr ettiği her şeyden farklı kılan özelliklere dayanan özgün, yeni bir kimlik inşa etmeye çalışarak geri çekilmektedir. Yeni sınırlar ve cepheler inşa ederken, farklı oldukları için özümsenemeyecek olanları dışlamaya çalışmaktadır. Şimdi babadan kalma mirasını, bu mirası dağıtma ya da sulandırma tehdidini barındırıyor görünen güçlere karşı savunmayı amaçlıyor. Tarihsel dinamizm, olumsuz bir tutkuya dönüşmüş, bir reddetme, itme halini almıştır.

* Konuk işçi - y.h.n.

8. Claudio Magris, *Danube*, (London: Collins Harvill, 1990), s. 177-178.

9. Zafer Şenocak, *War Hitler Araber? Irre Führungen an den Rand Europas*, (Berlin: Babel Verlag, 1994), s. 93.

Bundan böyle Avrupa kimliğinin hemen hemen hiçbir olumlu temeli kalmamıştır. Tek olumlu özellik, standart kültürün sürdürülmesidir. Sadece tekrarlama vardır; Avrupa kültürünün bu bunalımına başka bir çare de bulunamamaktadır.

Bu, tarihin akışının inkâr edilmesidir, bir çeşit engelleme ya da gerilemedir. Yapılacak başka tarih kalmamıştır adeta, yaşanacak başka bir değişiklik yoktur sanki. Avrupa kültürünün çitlenerek dışarıya kapanmasına, tarihsel amacın yok olması açısından bakılabilir: "Tarihin sonu" fantezileri. Avrupa, artık kendisini, tarih yaratan bir fail gibi görmemektedir. Tarihsel sürecin belirsizliğine artık açık değildir. Artık dinamik bir dönüşüm olarak modernlik duygusu da yoktur. Modernlik artık Avrupa'nın geleneği olmuştur; hatırlanıp saygı duyulacak bir gelenek; fakat gözden geçirilmesi ya da yeniden icadı söz konusu olmayan bir gelenek. Tarihin tamamlanmadığı duygusu olmadan ileri gitmek söz konusu olamaz. Değişimin kaynakları reddedildiği zaman değişim de mümkün olamaz.

Bu, temel mahiyette bir problemdir ve sadece Avrupa'yı ilgilendiren bir problem de değildir. Toynbee'nin bu kadar kritik bulduğu Batı sorunu, Batı Avrupa'nın bir parçası olduğu koca bir coğrafi alanın tamamı için bir sorundur (Balkanlar, Ortadoğu, Akdeniz, Doğu Avrupa, Türkiye). Avrupa, hâlâ gölge ediyor, ama bu kez tersinden: Bir zamanlar değişim çalkantıları ve altüst oluşlar yarattığı yerlerde şimdi değişimi engellemeyi ve tarihsel süreci durdurmayı amaçlamaktadır. Tarihin tekrar yürümeye başladığı küresel bir bölgede Avrupa, yapıcı bir rol oynayamamaktadır. Bu da gerçekten önemli bir sorun.

Türkiye, bu açmaza nasıl tepki gösterecektir? Bu belirsizlik ve değişim döneminde Avrupa bağlamı büyük önem ifade edecektir. Avrupa toplum ve kültürüne doğru hâlâ güçlü bir yönelim mevcuttur, Türkiye'nin (Gümrük Birliği üyeliği dolayısıyla şimdiden bir ölçüde tatmin edilmiş olan) Avrupalı özellikleri konusunda artan bir güven vardır. Fakat aynı zamanda Avrupa'nın, Türkiye'nin yakınlaşma duygusuna karşı kayıtsız, hatta reddedici tutumu karşısında bir hassasiyet ve savunma duygusu mevcuttur. Çağlar Keyder'in belirttiği gibi,[10] Avrupa'nın bu tutumu, Tür-

10. Çağlar Keyder, "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe," *Review* 16 (1) Winter 1993.

kiye'deki kimlik bunalımını daha da ağırlaştırmış, Türkiye'nin son yüz elli yıldır yüz yüze olduğu "Batı sorunu"nun önemini daha da belirginleştirmiştir. Bu durum, Avrupa'nın Bosna karşısındaki tutumu ve Hıristiyan Avrupa ile İslami Öteki arasındaki bir mesafenin gitgide açıldığı duygusuyla daha da kötüye gitmiştir. Türkiye'nin kimliğine yönelik bu saldırıyla nasıl baş edeceği büyük önem taşımaktadır. Savunmaya geçip içine kapanmaması çok önemlidir; çünkü aksi halde, Türkiye'de daha demokratik ve açık bir toplum yaratılması tehlikeye düşer. Türkiye, Batı sorunuyla hesaplaşmak zorundadır.

Avrupa bundan böyle bir ideal olarak, medeniyetin büyük başarısı olarak görülemez. Ve bundan ötürü, Türkiye de Avrupa'ya eskiden verdiği yanıtları veremez. *Kimlik Mekânları*'nda ileri sürülen şudur ki, artık sineye çekmek diye bir şey olamaz. Öyleyse, Türkiye kendini göstermeli, Avrupalılığın ne olduğunun yeniden tanımlanmasına katkıda bulunmalıdır; çağdaş Avrupa kültürünün yeniden oluşturulmasına aktif olarak katılmalıdır. Bu, Türkiye için gereklidir. Avrupa için de.

Kevin Robins, Şubat 1996

GİRİŞ

Bu kitap, iki nokta üzerine eğilmektedir. Çağdaş kültürel kimliklerin karmaşık ve çelişik doğası ve bu kimliklerin yeniden biçimlenmesinde iletişim araçlarının rolü. Bu konular, Avrupa ile önemli Ötekiler arasındaki, yani Avrupa'nın kimliğinin geçmişte ve bugün tanımlanırken gönderme yapılan önemli Ötekiler – Amerika, İslam, Japonya ve Doğu– arasındaki ilişkiler bağlamında irdelenmektedir.

A. KÜRESEL MEDYANIN YENİDEN YAPILANMASI

Yeni teknolojik yayın biçimlerinin bir sonucu olarak bilgi ve

iletişim araçlarında önemli dönüşümler yaşıyoruz. Bilgi ve görüntü (image) mekânlarının yeniden yapılandığına ve yeni bir iletişim coğrafyasının üretildiğine tanık oluyoruz; bu sürecin temel özellikleri ise küresel ağlar ve uluslararası bir bilgi akış mekânının oluşmuş olması, ulusal alanın artan bunalımı ve yeni bölgesel ve yerel etkinlik biçimlerinin ortaya çıkmış olmasıdır. Böylece yer ve mekân duyularımız önemli ölçüde yeniden şekillenmektedir.

İnsanların yer değiştirme örüntüleri, kültürlerin, mal ve bilgilerin bir yerden bir yere akışları, artık fiziksel engellerin – coğrafi mesafeler, deniz ya da dağ silsileleri– ulusların ya da toplulukların "doğal sınırları" üzerinde pek o kadar belirleyici olmadığı anlamına geliyor. İletişim ve taşımacılık ağlarını, dil ve kültürün belirlediği sembolik sınırları –radyo sinyalleri ya da uydu erişim alanlarının belirlediği "yayın mekânları"– çağımızın asıl önemli ve aşılabilir sınırları olarak görmek zorunda kalıyoruz gitgide.

Biz, yeni mekânsal dinamiklerin görünürde birbirinden ayrılan iki önemli yönünü vurgulamaktayız; bunların her ikisi de Avrupa iletişim politikaları ve Avrupa kimliklerinin gelişimini önemli ölçüde etkileyecek birer faktördür. Bir yandan teknoloji ve piyasa değişimleri yeni küresel görüntü sanayilerini ve dünya pazarlarını doğururken görsel-işitsel üretimin yurtsuzlaştığını, uluslaraşırı yayın sistemlerinin geliştiğini görüyoruz. Gelgelelim, öbür yandan, yerel üretim ve dağıtım şebekeleri yönünde de önemli gelişmelere tanık oluyoruz. Böylece, kablolu yayın ve mikrodalga teknolojileri kitlesel piyasaların parçalanmasını ve belirli izleyici kesimlerinin de büyük reklam ve medya şirketleri tarafından hedeflenebilmesini kolaylaştırmaktadır. Yerel ve bölgesel üretim kompleksleri de gelişmektedir; ve bunlar çok hassas ve kırılgan bir yapıya sahip olmakla birlikte yerel ekonomi ve kültüre olumlu katkıda bulunabilme potansiyeline sahiptirler. Küreselliklе yerellik arasındaki bu gerilim, yayıncılıktaki ulusal odak noktasının (tartışılabilir de olsa) önemini kaybetmekte olduğu ve ulusal medya sistemlerinin kamu hizmeti anlayışlarının çökmekte olduğu bir zamana rastlamaktadır şüphesiz. Mesele, küresel medya ya da yerel medya meselesi değil, küresel ve yerelin nasıl ek-

lemlendikleri meselesidir. Adem-i merkeziyetçi medya endüstrileri oluşturmak mümkün müdür? Kenneth Frampton'un "eleştirel bölgecilik" terimiyle ifade ettiği gibi kendi içine dönük olmayan ve kendisini küresel kültürün bir parçası olarak görüp çeşitlilik, çoğulluk ve süreksizlikten yana olan yerel, bölgesel bir kültür oluşturulabilir mi? Bu konular, bizi, ulusal perspektif içindeki kamu yayıncılığı konusunda içinden çıkılmaz tartışmaların ve bu tartışmalarda benimsenen ulusal perspektiflerin ötesine götürür. Önemli olan konular, ulus-üstü ve ulus-altı alanlar arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır. Olanaklardan biri, küresel türdeşleşmedir. Mevcut gelişmelerin ilerici yanlarından yararlanan bir diğeri ise uluslararası ve yerel kültürleri ve kimlikleri yeniden keşfederek yeniden eklemleme olanağıdır.

B. ÇAĞDAŞ AVRUPA'NIN OLUŞTURULMASI

Avrupa Birliği, Avrupa'yı bir baştan bir başa kapsayan piyasaların ve izleyici kitlesinin oluşmasında, günümüzde "Avrupalı" olmanın ne demek olduğunun tanımlanmasında yeni iletişim teknolojilerinin potansiyel rolünün farkına daha çok varmakta. İzlediği politikalar, kültürün Avrupa projesinin özünü oluşturduğunu (ya da daha kaba bir ifadeyle, kültür sorunlarının, Avrupa piyasalarının potansiyel kârlarının "temelinde" olduğunu) daha çok kabul etmektedir. AB, görsel-işitsel ve diğer iletişim endüstrilerini, bir Avrupa kültür kimliği yaratılmasında en önemli araçlar olarak tanımladı. Sorun, en son politikaların geliştirmeye çalıştığı idealist ve aşırı basitleştirilmiş "Avrupa" kavramı ile bu "Avrupa'nın" içindeki ve dışındaki çağdaş kabilecilik gerçeklikleri arasındaki dev çelişkidedir; (bunların "etnik temizlik" gibi korkunç bir sonuca henüz varıp varmadığı ayrı bir sorun). Avrupa'daki iletişim endüstrilerinin günümüzdeki ve gelecekteki rolünü anlamak istiyorsak, bunların içinde gelişmekte oldukları bağlamı anlamamız gerekiyor.

Görsel-işitsel sektörde Avrupa çapında bir piyasa yaratılması, daha çok, küresel medya piyasalarında rekabet için bir temel oluşturulması isteğine dayanmaktadır. Avrupa Komisyonu, bu ge-

lişmeleri, bir "Avrupa görsel-işitsel mekânı"nın oluşturulması için kullanmaya çalıştı. MEDIA programı, Avrupa Sinema ve Televizyon Yılı (1988) ve görsel-işitsel EUREKA programları gibi atılımlarla ulus-sonrası (post-national) bir görsel-işitsel alanın (territory) temellerini atmaya çalıştı. Liberalizasyon ve uyumlandırmaya yönelik yasa ve düzenlemelerin amacı bir "sınırları olmayan televizyon" çağı başlatmaktır. Bu "Sınırları Olmayan Avrupa", "Topluluk'taki görsel-işitsel ürünlerin alım ve satımı, yayın ve alımı önündeki bütün engellerin kaldırılması" anlamına gelmektedir. Böylelikle, Avrupa medyasının, Amerikan ve Japon dev şirketlerinin yanı sıra "küresel bir oyuncu" haline gelebileceği düşünülmektedir.

Fakat bu, sadece kendini ekonomik ve teknolojik olarak ortaya koyma meselesi değil. Avrupa'nın görsel-işitsel gündeminin önemli bir kültürel boyutu da var. Yeni medya pazarları, Avrupa halklarının karşılıklı bilgilenmesi süreci ile, ortak yaşamları ve kaderleri konusunda bilinçlendirilmeleri ile yakından ilişkili. Avrupa Komisyonu, program üreticilerini geniş bir Avrupa dinleyici kitlesine hitap etmeye teşvik etmiştir; çünkü bu tip yayınlar, birbirinden farklı ama derin bir dayanışma duygusunu paylaşan ülkelerden oluşan bir Topluluğa aidiyet duygusunun gelişmesine hizmet edebilirler. Ortak bir kültür kimliğinin bu şekilde öne çıkarılması, halihazırda gündemde olan Avrupa'nın özgüveninin onarılması sorunu bakımından stratejik bir öneme sahip.

Fakat bu, sorunsuz bir durum değil. Bu tip bir Avro-kimlik herkese hitap etmez ve pek çok kişi, Avrupa kültürünün ifade ettiği "çeşitlilik içinde birlik" konusunda en azından belirsizlik hissetmektedir. Sınırları olmayan bir Avrupa fikri ve sınırları aşan medya akışları, rahatsızlık ve kültürel bir yön kaybı duygusu yaratabilir. Bu kargaşalıklara verilen bir yanıt, daha yerel kimlik ve yer hislerine sığınmak olmuştur; nitekim, kültürel bölgeciliğin ve küçük milliyetçiliklerin doğuşunu görmekteyiz (Basklar, İskoçlar, Bretonlar ve diğerleri). Avro-kimlik, şu anda Avrupa'da yaşayan, yerinden yurdundan olmuş büyük sayıdaki göçmen gruplara fazla yer tanımamaktadır. Bu kadar çok insan kendini dışlanmış hissettiği sürece bu Avrupa fikri neye yarar? Avrupa kimliği, görünürdeki bütün özgüvenine rağmen, fazla hassas ve endişe verici

bir fenomendir ve gittikçe artan bir biçimde gerici beyaz pan-Avrupa ırkçılığı ile ifade etmektedir kendisini.

Avrupa kimliğinin tutarlılığına, barındırdığı iç gerilimlerin yanı sıra dış faktörler de meydan okumaktadır. Avrupa'nın uç bölgelerinde ya da dışında görülebilecek gelişmeler de Avrupa kimliğine kayda değer meydan okuyuşlar yaratmaktadır. Avrupa'nın doğusu ve güneyindeki gelişmeler, diğer alanlar ve kimlikler – Balkanlar, Orta Avrupa, Baltık bölgesi, Kuzey Afrika, Arap, İslam ve Akdeniz dünyaları– ve bunların Avrupa için ifade edebileceği anlamlar konusunda sorular oluşturmaktadır. Bu gelişmeler, küçük (kuzey-batıyla sınırlı) Avrupa vizyonunu zayıflatacak mı acaba? Yoksa bu vizyonu sürekli geliştirip zenginleştirecek midir? Bu bölgeler Avrupa ile daha iyi ilişkiler geliştirmeyi ne ölçüde arzu etmektedirler? Alternatif referans noktalarına ne ölçüde kaymaktadırlar? Avrupa'nın "kültürel mekânında" ne tip kimlikler mümkün olabilecektir? Bunlar, hem yerel hem de kozmopolit kültür öğeleri etrafında nasıl bütünleşebilecektir? Toplumsal, kültürel ve etnik gruplaşmalar arasında hangi yeni sınırlar ve bölünmeler ortaya çıkabilecektir? Eskiden hâkim olan Batı Avrupa kültürü ile Doğu Avrupa'da yeni yeni palazlanmaya başlayan milliyetçi kültürler arasındaki ilişki nedir? Nasıl ki Avrupa Topluluğu dışındaki alanların bu kültürel ve ekonomik mekân ile ilişkilerini göz önünde bulundurmaları gerekiyorsa, Avrupa da bu "Avrupa'nın ötesi" kavramının kendisine ne ifade ettiğine karar vermek zorundadır.

Biz bu kitapta Avrupa'nın doğmakta olan postmodern coğrafyası içinde değişmekte olan yer ve kimlik bağıntılarıyla ilgili soruların yanı sıra bu yapısal gelişmelerin, içerisinde yaşandıkları günlük tüketim süreçleriyle eklemlenme biçimlerini ve yeni iletişim teknolojilerinin kullanıcıları ve izlerkitleleri açısından potansiyel etkisini ele alacağız. Burada sorulabilecek bir soru, örneğin televizyon program yapımlarının gündelik hayat içinde nasıl tüketildiğidir; çağdaş elektronik toplulukların yeniden oluşturulmasını sağlayan günlük pratiklerin ve bölgesel ritüellerin bu tüketim sürecini nasıl süzgeçten geçirerek dolayımladığıdır.

Son yıllarda coğrafya temelli ve elektronik temelli topluluklar arasındaki bağıntı epey dikkat çekti. Şurası kesindir ki zaman ve

mekân içerisinde toplulukların oluşturulması ve sürdürülmesinde yayıncılığın bir rol oynadığı gittikçe daha çok kabul edilmektedir; ulusal kimliklerin oluşturulmasında olduğu gibi. Bazıları işi ulusal ve öbür türden kimliklerin nasıl inşa edildiği ve sürdürüldüğü sorusuna iletişim sistemlerini inceleyerek başlayabileceğimizi önermeye kadar vardırdı. Bazılarıysa, yeni iletişim teknolojilerinin toplumsal deneyimin daha karmaşık ve farklılaşmış yollardan dolayımlanmasında oynadıkları role dikkat çekti. Bu rol, yerleşik yayıncılık modellerince varsayılan toplumsal deneyimin "doğallığının" video zaman kayması etkisiyle sekteye uğratılması ya da değişik dar yayıncılık (*narrowcasting*: belirgin hedef kitlelere yapılan yayın) biçimlerinin geliştirilmesi ve farklılaşmış izleyici kitlelerine yerel ve uzmanlaşmış medya üretimi yoluyla oynanabilir.

Yerel ve parçalanmış medya ürünlerinin üretim ve tüketimi ile ilgili yeni biçimlerin gelişmesi dolayısıyla ortaya çıkan sorunları ulusal, kültürel ve etnik kimlik ile etkileşimleri çerçevesinde inceliyoruz. Bu kitaptaki bölümler, yerleşik yayıncılık biçimlerinin (ve izleyici kitlelerinin) parçalanışının daha geniş bir süreç olan kamusal mekânın ve kamusal alanın parçalanması sürecinin sadece bir parçası olduğu bir çağda yayıncılığın kimlik duygusu – sembolik ya da kurgusal bir "anavatan"– sağlama rolünü irdelemektedir. Tezimiz, muhtelif "nostalji" biçimlerine –topluluk, gelenek, kimlik ve aidiyet duygusu anlamında– hizmet etme yükünün, aslında sıklıkla farklı ulusal ya da öbür türden toplulukların dağınık parçalarına seslenen ve yeni tarzlarda iş görmeye başlayan elektronik medyaya giderek daha fazla düşmekte olduğudur.

Avrupa ve Avrupa kültürü tanımlarının inşası konusunda belleğin rolüyle ilgili sorunlarla da özellikle ilgileniyoruz. Almanya'da Edgar Reitz'ın *Heimat-Fremde* (anavatan: yabancılık) karşıtlığına yönelik *Heimat* adlı yapıtının yarattığı tartışmalara dayanarak "Heimat" ya da "anavatan" mecazının önemini işte bu bağlamda değerlendiriyoruz. "Alman hikâyesini" hem Avrupa tarihinin en sorunlu pek çok konusunun sembolik bir yoğunlaşması hem de çağdaş Avrupa *Realpolitik*'i içinde merkezi bir sorun olarak ele alıyoruz.

Avrupa bütünleşmesinin olanakları ve sınırlarını düşünürken daha işin en başında kolektif kimlik ve kültürel kimlik sorularıyla karşılaşıyoruz. Avrupa, eski kurum ve yapıları zayıflatan ekonomik ve toplumsal bir dönüşümden geçiyor. Avrupa'nın coğrafyası –ekonomik, politik, kültürel– gittikçe daha aşikâr hale gelen küresel-yerel bağlantısının bağlamı içerisinde yeniden şekilleniyor. Bu süreç, geniş bir açılım ve yeni bağların geliştirilmesi için potansiyel içermektedir: yeni topluluk duyguları, yeni bağlılıklar ve ittifaklar, yeni kimlikler ve öznellikler gibi. Sorun, "Avrupa'nın" nasıl yeniden tahayyül edilmesi gerektiğidir. Ortadaki tehlike, baskıcı bir Avrupa geleneği ve tarihinin kendini yeniden tesis etmesi ve Avrupa'nın tarihsel olarak kendi egemen kimliği ile Öteki'nin dünyası arasındaki bağıntılara hâkim olmuş olan "coğrafi eğilim" içerisinde çakılıp kalmasıdır. Tehlike, imparatorluğun kendini yeni bir biçimde ortaya koymasıdır. Yeni enformasyon ve iletişim teknolojilerinin önemini işte bu bağlamda ele almamız gerekir. Bunlar yeni bir coğrafi eğilime ve yeni bir topluluk duygusuna ne şekilde katkıda bulunabilirler? Ortak çıkarlara ve farklılığa dayanan topluluklar arasındaki diyaloğu nasıl kolaylaştırabilirler? "Sınırları olmayan televizyon"un aşikâr bir biçimde yararlı ve bütünleştirici olduğunu varsayamayız. Ticaret ve piyasalarla hiçbir ilgisi olmayan sınırlar da vardır ve nihai olarak bu hayali, hayal ürünü sınırlarla uzlaşmak zorundayız.

C. AVRUPA VE AVRUPA'NIN ÖTEKİLERİ

Avrupa sadece coğrafi bir bölge değil, aynı zamanda bir fikirdir: Batı medeniyetinin söylemleriyle koparılamaz bağı olan sömürge konumundaki Ötekiler ile ürkütücü karşılaşmaları dolayısıyla utanılası bir biçimde şekillenmiş bir fikirdir. Buradaki yazılar, Avrupa'nın kültürel programı, onun idealleri, bastırmaları ve patolojileri ile ilgilenmektedir. Biz, Avrupa gelişimindeki tarihsel süreklilikler ve kesintilerle ilgileniyoruz. İcat edilen, yeniden icat edilen tarihsel geleneklerle ve Batı/Avrupa medeniyetinin kültürel mirası ile de ilgileniyoruz. Bu, kaçınılmaz olarak, Avrupa'nın tarihsel olarak kendi kimliğini tanımlamakta kul-

landığı çeşitli başkalık (alterity) biçimleri ile de ilgileniyoruz demektir. Avrupa kültürü içinde "Öteki" olanın (Otherness) inşası kendine özgü bir tarihe sahiptir (McGrane, 1989). Atkinson'ın dediği gibi:

> Rönesans söyleminde ahlâki ve düşünsel çerçeve dini nitelikteydi. Avrupalı olmayan yabancıya "putperest", "kâfir" ya da iblis denirdi. Aydınlanma döneminde Öteki'nin en belli başlı özelliği "cehalet" ve "boş inanç"tı. Ondokuzuncu yüzyılda ise modern antropolojinin doğumuyla, "ilkel olan", "gelişme" ya da evrimsel zaman açısından ifade ediliyordu.(Atkinson, 1992: 40)

Edward Said'in *Oryantalizm* adlı çığır açıcı çalışması 1978'de ilk yayımlanmasından bu yana, "Batı ile Ötekiler" arasındaki ilişkiler konusundaki bilgimizi tümüyle dönüştürdü (Hall, 1992a). Bu kitabın sonlarındaki bazı bölümler bu sorunlar üzerine eğilmektedir. Biz de, "Tekno-oryantalizm" (8. bölüm) konusundaki tartışmamızda son günlerin Japonya ve Doğu ile ilgili kültürel paranoya dalgasını ele almaktayız ki, bunu hem ABD'de (Japonların Hollywood'u ele geçirmeleri konusundaki endişeler) hem de Avrupa'da (Japon iş çevrelerinin Batı'yı tahakküm altına almak için geliştirdikleri emperyalist komplo üzerine Avrupa'da patlak veren heyecan) görmek mümkündür. Öyle görünüyor ki, bu bağlamda geleceğin hikâye edilmesi hakkı Oryantal ellere geçmektedir (Avrupa ve Amerika'da çağdaş popüler kültürde sık sık karşımıza çıkan bir tema bu; *Blade Runner*'dan *Black Rain* ve *Ninja Kaplumbağaları*'na kadar pek çok şeyde ve siyasi gazetecilikte). Geleneksel olarak Batı'nın modernlik ve Doğu'nun da egzotik (fakat azgelişmiş) geçmiş ile eşdeğer tutulması, yeni senaryoda bunalıma girdi, çünkü dünya ekonomisinin dinamik çekirdeğinin gitgide Atlantik'ten Pasifik'e kaydığı algılanmaktadır. Burada bizi ilgilendiren, Doğu'nun (özellikle Japonya'nın) Batı için nasıl gittikçe bir sorun olarak algılanmakta olduğu, bir de Japonya, Doğu ve Ötekiler arasında nasıl güçlü bir söylemsel karşılıklı tekabüliyet oluştuğudur. Daha da özgül olarak, bu tarihsel noktada neden bu Öteki'nin Batı'nın hayal dünyasında bu kadar tehditkâr bir konuma yerleşmekte olduğunu araştırmaktayız.

1992 yılı Avrupa'da birleşmiş bir Avrupa pazarının oluşturulmasında önemli bir tarih olmakla birlikte, bunun başka bir önemi daha vardı. Bu, aynı zamanda İspanyolların Yeni Dünya'yı "keşiflerinin", Kolomb'un meşhur gezisinin, Granada'nın İspanyollarca yeniden fethinin, Mağribilerin ve Yahudilerin İspanya'dan kovulmalarının da 500. yıldönümüydü. Stuart Hall'ın belirttiği gibi (a.g.e.), burada ikili bir hareket görmekteyiz. İspanya hem "kendi içindeki Ötekileri" kovmakta (Mağribiler, Yahudiler) hem de Yeni Dünya'da "kendi dışındaki Ötekileri" keşfetmektedir. Biz bu emperyal fetihler ile kültür emperyalizminin çağdaş yapıları arasındaki paralellikleri, iktidar ve temsil kavramları açısından Certeau (1988), Greenblatt (1992) ve Todorov (1992) gibi yazarların eserlerinden yararlanarak (Bkz. 10. bölüm) incelemekteyiz. Ortaya attıkları tarihsel sorular bizce – kim kimden bahsediyor, kimin hangi Ötekiler hakkında ne söylemeye yetkili olduğu, kendisinden söz edildiği halde sessiz kalanın kim olduğu – bilgi akışları ve eğlence üzerindeki çağdaş denetim yapılarıyla yakından ilgilidir (Schiller 1969, 1992).

Aynı zamanda, arı, içsel olarak türdeş ve otantik kültürlerin varlığını varsayan ve geç de olsa bunların yabancı etkiler altında yozlaştığını ya da yıkıma uğradığını söyleyen kültür emperyalizmi modelleri ile ilgilenmekteyiz. Kültür emperyalizminin gücünü anlamak gibi bir endişemiz varsa, "yabancı" etkilerin özümlenmesi ve sindirilerek yerlileştirilmesi için kullanmamız gereken kavramsal modellerin, medya etkilerini inceleyen geleneksel modellerden daha incelikli olması gerekir (Morley, 1992: Bölüm 1). Arjun Appadurai ile şu konuda hemfikiriz: "Ait oldukları yerle sınırlı, daha büyük bir dünya ile olan bağlantıdan dolayı kirlenmemiş gruplar anlamında yerliler, herhalde hiçbir zaman mevcut olmamıştır." James Clifford (1992) ile de coğrafyaya bağlı bir özü olmayan "gezgin kültürler"le ilgili bir model oluşturmanın önemi konusunda aynı görüşü paylaşmaktayız. Chow'ın (1993) "Nereye gitti bütün bu yerliler?" şeklindeki ironik sorusu, Üçüncü Dünya'nın "yerli" kültürleri üzerine basit modelleri karşısına alması bakımından gayet yerindedir.

Konularımızdan biri Batı medyasının "Ötekiler" üzerindeki etkisi ise, bir başka ilgili soru da Ötekilerin tasvirlerinin Batılı iz-

leyicileri üzerindeki etkisidir. Bugün Batı'daki bizler, kanepeye oturup bir düğmeye basmakla egzotik olan Ötekini seyredebilmekteyiz; küresel haber medyası, hepimizi Ötekilerin garip âdetlerini akşamdan akşama gözlemleyen salon antropologları ya da etnografları haline getirmiş bulunuyor. Bizi özellikle ilgilendiren bir nokta da, Ötekinin sürekli olarak "ekrana getirilmesiyle" ortaya çıkan gerileticı boyutlar. "Onlar", "bizim" elimizin altındadır artık, fakat nasıl? Susan Sontag (1979), bu görüntüleme yağmuru bağlamında eşanlı görüntüleme ve gizleme süreçlerinden söz eder. Batı medyasının Körfez Savaşı ya da Bosna krizi gibi bunalımları nasıl ele aldığı konusundaki analizimizde bazı psikanalitik kuramlardan yararlanıp televizyon ekranının bize bu olaylar hakkında bilgi verirken aynı zamanda filtre ya da uzaklaştırıcı bir mekanizma olarak işlev görüp bu olayların rahatsız edici ve "tanıklık etmeye" zorlandığımız hissini duyduğumuz taraflarını "eleyip ortadan kaldırmamızı" mümkün kılışını inceliyoruz. Gene psikanalitik kuramların medya kuramının geliştirilmesi konusunda sunduğu imkânlardan yararlanarak milliyetçiliğin tehlikelerine ilişkin analizimizle bağlantılı olarak yeni Avrupa'daki endişe ve korkuların "psikocoğrafyası"nı inceliyoruz.

Kobena Mercer'in (1990) "farklılıkla yaşamanın temel güçlüğü" dediği konuda, çağdaş Avrupa'da etrafımıza baktığımızda milliyetçiliğin değişik biçimlerinin yeniden ortaya çıktığını ve "eski geleneklerin" arı (belki de efsanevi) kesinliklerine ve buna dayandığı söylenen bir kimliğin –Salman Rüşdü'nün (1982) "arılığın mutlakiyeti" dediği şey– homojenliğine dönüş çağrıları görüyoruz. İşte bu bağlamda İngiltere'de "tarihi miras" sanayiinin yeniden doğuşunu hem bir gerici "küçük İngilterecilik" olarak hem de tehdit edici olduğu düşünülen kültürel melezlik biçimlerine tepki göstererek arı ve yerli bölgesel kültürlerin yeniden hayata kavuşturulması için sarf edilen nostaljik bir çaba olarak incelemekteyiz.

"Tarih"i artık hâlâ Batı'nın soy kütüğü ve Batı'nın emperyal fetihleri ile eş tutamayız. Bunu böyle yapmak, Levinas'ın dediği gibi (1983), benmerkezcil bir tarihin narsist bir versiyonunu yapmak demek olacaktır; bütün insanlık tarihinin Batı ve Avrupa'nın

açısından görüldüğü (ve zirvesine varmakta olduğu) bir ontolojik emperyalizm biçimi. Bu sürecin kendisi, Francis Fukuyama'nın 1989'da "Tarihin Sonu" adlı eseriyle kendi zirvesine erişmiş ve "Yeni Dünya Düzeni"nde tarihin kendisinin mantıksal ve zorunlu doruğu olarak görüp eleştirellikten uzak bir biçimde ABD'nin hâkimiyetini övmüştür (Fukuyama ile ilgili tartışma için bkz. sayfa 266-70). Bizce, burada asıl sorun tarihin sonu değil, *kavimmerkezciliğin* sonudur. Cornell West'in de savunduğu gibi, postmodernlik belki de en iyi, "Avrupa'nın merkezi konumunu yitirmesine; 1492'de başlamış olan Avrupa hegemonyasına artık bağlı olmayan bir dünyada yaşamaya verilen bir dizi tepki" olarak anlaşılacaktır (1991: 6).

Aşağıdaki bölümlerin işte bu bağlam içerisinde okunmasını istiyoruz. Bu bölümler 1987'den 1994'e kadar uzanan bir süre içinde ortak bir projenin parçaları olarak tek tek yazarlar tarafından ya da beraberce kaleme alınmışlardır. Bu ortak çalışmanın çerçevesi içinde yazıların bireysel ya da ortak olarak yazılmış olmasını, bu bölümlerin bazıları daha önce başka yerlerde ayrı ayrı kendi adlarımıza yayımlanmış olmalarına rağmen belirtmeyi gerekli görmedik. Bazı temalar, muhtelif bölümlerde tekrar tekrar karşımıza çıkmaktadır; bunların en önemlisini girişte açıklamaya çalıştık. Bölümler arasındaki en aşikâr tekrarları ayıklamaya çalıştık; fakat esas sorunsallarımızı düşünecek olursak, bazı temalar, farklı bağlamlarda tekrar mahiyetinde olmasa da karşımıza çıkacaktır. Bu yazıların ilkinin yazıldığı yedi yıl öncesinden bu yana çok şey değişti; fakat her parçayı, esas yapısını kaybetmeyecek biçimde, güncelliğini bariz bir biçimde kaybetmiş gözlemlerden arındırmak için tek tek gözden geçirdik; bundan daha fazlası, her şeyin yeni baştan yazılması anlamına gelecekti. Öyle umuyoruz ki, buradaki en eski yazı dahi günümüzün gerçeklerine uyacaktır. Biz bunları, ortak meraklarımız dolayısıyla farklı entelektüel geçmişlerimizi ve ilgi alanlarımızı bir araya getirip hepimizin epey bir şeyler öğrendiği sürekli bir diyaloğun taslak metinleri olarak sunmaktayız.

I. KİMLİK KRİZİ OLARAK KÜRESELLEŞME
Yeni küresel medyanın görünümü

> Ticari amaçlarla düşünecek olursak... bir ülkeyi diğerlerinden ayıran sınırlar ekvatordan daha gerçek değildirler. Bunlar sadece etnik, dilsel ve kültürel kimliklerin birbirlerinden ayrılmasını kolaylaştıran birer ayrım çizgisidir. Ticaretin gereklerini ya da tüketici eğilimlerini tanımlamazlar. (IBM, 1990)

A. ULUSAL MEDYADAN KÜRESEL MEDYAYA

Çok yakın bir zamana kadar Avrupa'nın diğer yerlerinde olduğu gibi İngiltere'de de herkesin seyredebileceği ulusal kanallarda karma bir programcılık anlayışının uygulandığı ve gösterilen yabancı program miktarının sıkı bir kontrol altında olduğu kamu hizmeti esasına dayalı yayıncılık hâkimdi. Yayıncılığa hâkim olan ilke, "kamu yararı" ilkesiydi. Yayıncılık, ulusun kamusal ve siyasi hayatına katkıda bulunmalıydı; BBC'nin ilk Genel Müdürü John Reith'in dediği gibi, "demokrasinin bütünleyicisi" olmalıydı

(Aktaran Cardiff ve Scannell, 1987: 159). Yayıncılık, aynı zamanda belli bir ulusal birlik duygusu oluşturmaya da katkıda bulunmalıydı. BBC'nin ilk günlerinde radyo, bilinçli olarak "birbirinden kopuk ve farklı dinleyicilerle ulusun sembolik merkezi arasında bir bağ oluşturulması" için kullanılmıştı (A.g.y., s. 157). Savaş sonrası yıllarda ulusun bu kolektif yaşam ve kültürünün inşasında kullanılan ana mekanizma televizyon olmuştur. Sırasıyla, radyo ve televizyon, "tüm kitlelerin paylaştığı ve oldukça yeni türde bir kamusal yaşam biçimi yaratmıştır" (Scannell, 1989: 138). O halde tarihsel olarak kitlesel yayıncılık ikili bir rol üstlenmiştir; ulus-devletin siyasi kamu alanı olarak ve ulusal kültürel özdeşliğin odak noktası olarak hizmet vermiştir. (Ticari yayıncılığın işin başından beri esas olduğu ve çok farklı bir bağlam olan Amerika Birleşik Devletleri'nde bile ulusal endişeler her şeyden önce geliyordu; "ulusal yayın ağları" olan CBS, NBC ve ABC, ulusal yaşamın, çıkarların ve etkinliklerin merkezini oluşturdular.) Atlantik'in her iki tarafında da yayıncılığın, dinleyicilerin ve izleyicilerin kendilerini ulusal topluluğun üyeleri olarak tahayyül etmelerini sağlayan ana kurumlardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi ise her şey kararlı bir biçimde değişmekte. 1980'li yıllarda hukuki, ekonomik ve teknolojik değişimlerin karmaşık etkileşimi sonucu medya sanayilerinde muazzam karışıklıklar meydana geldi ve yeni bir medya düzeni diyebileceğimiz bir durumun esası oluştu. Burada en önemli şey, düzenleyici ilkelerdeki belirleyici değişiklikti: Kamu yararını gözeten düzenlemeden ekonomik ve girişimcilikle ilgili zorunluluklar dolayısıyla yeni bir düzenleme rejimine geçiliyordu; bazen yanlış olarak buna "düzenlemenin kaldırılması" (deregulation) deniyor. Bu farklı bağlamda, izleyicilere artık siyasi terimlerle hitap edilmiyor; yani bir ulusal topluluğun yurttaşları olarak değil, bir tüketim piyasasının üyeleri olan ekonomik birer kendilik (entity) olarak görülüyorlar (Robins ve Webster, 1990). Kamu hizmeti döneminin siyasi ve toplumsal endişeleri –demokrasi ve kamu hayatı, ulusal kültür ve kimlik gibi endişeler– yeni medya piyasalarının gelişimini engelleyen faktörler olarak görülmeye başlanmıştır. Yeni medya düzeninde hâkim olan amaç, bu tip "ticari engelleri" ortadan kal-

dırmaktır. Medya şirketleri ve holdinglerinin, herhangi bir kamu felsefesi taşımadıkları ya da kamusal bir sorumluluk duygusuyla sınırlandırılmadıkları için artık sadece tüketici taleplerine cevap vermeleri ve tüketicinin seçme talebini azami kılmaları istenmektedir.

Kâr ve rekabet mantığıyla hareket eden yeni medya şirketlerinin şimdi en önemli amacı bundan böyle ürünlerini mümkün olan en geniş tüketici kitlesine ulaştırmaktır. Bu durumda da sürekli genişlemeci bir eğilim vardır ve bu eğilim durmaksızın genişletilmiş görsel-işitsel mekânlar ve piyasalar inşa edilmesi yönünde çalışmaktadır. Ulusal toplulukların eski sınırları ve engellerinin yıkılması artık zorunludur ve bu sınırlar, ticari stratejinin yeniden örgütlenmesinin önündeki keyfi ve irrasyonel engeller olarak görülmektedir. Görsel-işitsel coğrafyalar böylece ulusal kültürün sembolik mekânlarından uzaklaşmakta ve uluslararası tüketici kültürünün daha "evrensel" ilkeleri temelinde yeniden düzenlenmektedir. İthal programların serbest ve engelsiz dolaşımı –ki buna sınırları olmayan televizyon diyoruz– yeni düzenin büyük idealidir. Bu öyle bir idealdir ki, bunun mantığı nihai olarak küresel programlar ve küresel piyasalar oluşturulmasına varır –ve daha şimdiden ideali gerçek kılmaya çalışan küresel şirketlerin iktidarını görmekteyiz. Yeni medya düzeni, artık küresel bir düzen haline gelmeye başladı.

Bu soruları ele alırken işe küresel medya mitolojisiyle başlayalım. Bunun güzel bir örneği, 1990 Edinburgh Uluslararası Televizyon Festivali'nde, o zamanlar dünyanın en büyük medya şirketi Time Warner'ın başkanı şimdiki merhum Steven Ross tarafından yapılan "Dünya görüşü konuşması"dır. Ross'a göre Time Warner, "eksiksiz bir bilgi özgürlüğü"nün savunucusudur. Yani, "fikirlerin, ürünlerin ve teknolojilerin adil bir rekabet ruhu içerisinde serbest akışı"na inanmaktadır. Ross, ulusal sınırları geçmişten kalma bir olgu olarak görür: "Uluslararası medyanın yeni gerçekliğinin itici gücü, ulusal kimlikten ziyade piyasa fırsatlarıdır." Ross, "Tüketici beğenilerinin ve arzularının yöneteceği, tümüyle açık ve serbest rekabete doğru gitmekteyiz" demektedir. Bu, tüketicinin gerçekten egemen olduğu bir dünya düzenidir.

Time Warner'ın inşa etmekte sabırsızlandığı dünya, "daha iyi bir dünya" olacaktır (Time Warner ve onun ürünlerini tüketenler açısından). "Fikirlerin ve deneyimlerin rekabetçi piyasası dünyayı sadece daha çok bir araya getirir" demektedir Ross. "Yeni teknolojilerle, dünyanın en uzak köşelerini bile uluslararası medya topluluğuyla bütünleştirmeye yardım edecek hizmetler ve fikirler sunabiliriz." "Daha çok bir araya getirilmiş" bir dünyanın daha demokratik olacağı varsayılmaktadır. Ross, Doğu Avrupa'daki olayları düşünürken, serbest iletişim ile totaliter toplumların yıkılışı arasında bağ kurmaktadır. "Kim" diye sormaktadır Ross, "uyduların, faks makinelerinin, CNN'in, televizyonun –hatta plak ve filmlerin– demokratik devrim araçları olabileceğini düşünebilirdi?" Bu noktadan hareketle, medya şirketleri, yeni dünya düzeninin öncüleridir. "Bu hareketi kolaylaştırmak ve tek bir dünyanın yurttaşları olarak taşıdığımız sorumluluğun bilinciyle buna katılmak, fikir üreten ve yayan bizlere düşüyor... Bütün ırk, din ve milliyetlerden herkesin saygı ve eşit muamele görmesine biz yardımcı olabiliriz."

1990'ların küresel medya şirketlerinin nihayet ve gerçekten, McLuhan'ın 1960'larda öngördüğü şeyi gerçekleştirdiklerini söylemektedir Ross. Ross'ın gözünde iletişim iyi bir şeydir ve ne kadar serbestçe yapılırsa o kadar iyi olur; yeni iletişim medyası küresel ölçekte paylaşılan deneyimler, kültürler ve toplumlar arasındaki farklılıkları aşmamıza, "gerçekten karşılıklı güven ve anlayışın" yaratılmasına yardımcı olacaktır. Mesaj, basit ve sevindiricidir: Söz konusu olan, dünya çapında özgürlük ve demokrasiye doğru bir gidişin hikâyesidir; Time Warner gibi şirketlerin "aktif olarak dünyanın daha iyi olabilmesine çalışma" sorumluluklarının hikâyesidir.

Steven Ross, bize yeni medya endüstrilerindeki küreselleşmenin önemi üzerine belli bir yorum sunmaktadır ve gerçekten de bu "dünya görüşünün", uluslararası demokrasi ve "kültürlerin birbirine bağlanması" fikri dolayısıyla cazip olan bir tarafı vardır. Buna karşılık, gerçekte medya ürünlerinin "serbest dolaşımı"nın "daha iyi bir dünya" ile değil de holdinglerin gücüyle ve kârlarla daha bağlantılı olabileceğini görmek hiç zor değil. Satın almamız istenen şey, aslında yeni bir medya düzeninin idealize edilmiş ve

şu anda etrafımızda şekillenmekte olan gerçek düzenle alakası oldukça zayıf bir görüntüsüdür.

B. YENİ MEDYA DÜZENİ

Herbert Schiller'in yeni medya düzeni üzerine olan yorumu Steven Ross'ınkinden oldukça farklıdır. "Küreselleşme denen şeyin esas kaynakları, uluslararası arenada yeni oluşmuş bir çıkarlar birliğinde bulunmaz" demektedir Schiller. Onun gördüğü, "uluslar-ötesi holdinglerin kültürel hâkimiyeti"dir; devasa boyutlara ulaşmış özel iktisadi girişimlerin bazen rekabetçi bir biçimde, bazen işbirliği yaparak kapitalizmin tarihsel amaçları olan kâr ve sermaye birikimi için sürekli değişen piyasa koşulları ve jeopolitik koşullar altında uğraştıkları bir dünyadır" (Schiller, 1991: 20-21). Burada vurgulanan, şirketlerin dürtülerindeki tarihsel süreklilik ve tutarlılıktır. Şu kabul edilmektedir ki 1990'larda, bu piyasa ve rekabet dürtülerinin bağlamı, önemli bir dönüşüme uğramıştır. İktidar ve kâr mücadelesi artık küresel ölçekte sürdürülmektedir (Aksoy ve Robins, 1992).

Medya düzeninin, Time Warner, Sony, Matsushita, Rupert Murdoch'ın News Corporation'ı ve Walt Disney Company gibi nispeten az sayıda küresel oyuncular tarafından girişimsel araçlarla inşa edildiğini görmekteyiz (bkz. Tablo 1). İzleyiciler için yeni medya düzeni, BSkyB, CNN, MTV ya da Cartoon Network gibi yeni ticari kanalların ortaya çıkmasıyla gözle görülür hale gelmiştir. Burada görülen, yeni hizmetler, yeni dağıtım sistemleri ve yeni ödeme biçimleriyle belirlenen yeni bir medya piyasasının doğuşudur. "Geleneksel" yayıncıların karışık programlı kanalları yerine şimdi artık müzik, spor, haberler ya da filmler gibi belli tür programlara yönelik kanallar mevcuttur. 1992'de İngiltere'de yayın izni olan 59 kanal sayısının 2002 yılına gelindiğinde 130 civarında olacağı tahmin edilmektedir (Booz-Allen Hamilton, 1993: 9). Birleşik Devletler'de pek yakında 200'den fazla kanal olacaktır. Bu kanallara yatırım yapanlar, pek tabii ki küresel medya oyuncularıdır (ve İngiltere, bu küresel boz-yap bulmacasının sadece ufak bir parçasıdır).

TABLO 1

Dünyanın el değiştiren en büyük 20 görsel-işitsel şirketi

Sıra					
1991	*1990*				
1	1	Time Warner	ABD	11.517,0	12.021,0
2	2	Sony Corporation	Japonya	24.977,7	28.372,1
3	13	Matsushita Electric	Japonya	45.578,4	55.303,2
4	3	Capital Cities/ABC	ABD	5.386,0	5.382,0
5	4	NHK	Japonya	3.743,4	4.029,0
6	5	ARD	Almanya	3.557,8	3.580,2
7	10	Philips (Polygram)	Hollanda	30.624,0	30.478,7
8	8	Fininvest	İtalya	6.310,8	8.138,0
9	9	Fujisankei*	Japonya	5.127,0	6.000,0
10	11	Bertelsmann	Almanya	8.972,6	9.613,7
11	7	General Electric/NBC	ABD	58.414,0	60.236,0
12	6	CBS	ABD	3.260,0	3.035,0
13	15	News Corporation	Avustralya	8.248,0	8.590,6
14	14	RAI	İtalya	2.502,6	2.732,6
15	16	Walt Disney Company	ABD	5.843,7	6.182,4
16	12	BBC	İngiltere	2.687,4	2.743,3
17	18	Thom EMI	İngiltere	6.352,5	6.343,0
18	17	Paramount	ABD	3.869,0	3.895,4
19	19	Nintendo	Japonya	3.114,7	3.767,4
20	23	Tokyo Broadcasting System	Japonya	1.343,4	1.586,4

* Tahmini

Kaynak: IDATE (Institut de l'Audiovisuel des Télécommunications en Europe), Montpellier, 1991.

Küresel şirketler şu anda dünya hâkimiyetine oynamaktadırlar. Medya şirketlerine açık olan üç seçenek vardır: "Birincisi, stüdyo olmak ve ürün üretmektir. İkincisi, toptan dağıtım yapmaktır; MTV, CBS ya da HBO gibi. Üçüncüsü ise donanım temin eden bir sistem kurmaktır; bu, ister kablolu yayın için gerekli kablo olsun, ister Walkman" (Aulettab, 1993: 81). Gerçek küresel oyuncuların amacı, bunlardan ikisini ya da üçünü birden kapsayacak biçimde çalışmaktır. Hollywood stüdyolarının el değiştirmesine neden olan da zaten bu ihtiras olmuştur (Universal'in Matsushita, Columbia/TriStar'ın Sony ve Fox'ın Rupert Murdoch tarafından

alınmaları). Steven Ross'ın da belirttiği gibi (1990), "büyüklük, dikey bütünleşmeyle birleştiğinde ve ortaya çıkan sonuç da iyi idare edildiğinde çok önemlidir." Medya şirketlerinin sorunu artık küresel olabilmek için hangi ölçüde bütünleşme istediklerine ve böyle bir bütünleşmeyi ne ölçüde başarabileceklerine karar vermeleridir.

Fakat mesele sadece medya sektörünün bütünleşmesi meselesi değil. Görmeye başladığımız şey, eğlence ve bilgi hizmetlerinin telekomünikasyon sanayii ile yöndeştiği, çok daha temel özellikte bir dönüşümdür. Olup biteceklerin bir belirtisi, 1993'te Bell telekomünikasyon şirketi ile Amerika'nın en büyük kablo şirketi olan TCI'ın beklenen, fakat neticede başarısız olan birleşmesiydi. Yeni şirket, dünyanın en büyük medya şirketi olacaktı. Bell Atlantic'in başkanı, bunu "kusursuz bir bilgi çağı evliliği" ve "gelecek yüzyılın iletişim modeli" olarak tanımlamaktaydı (Dickson, 1993). Yeni "mültimedya" devi sadece kablolu televizyon yayını değil; iletişim hizmetleri, bilgisayar oyunları ve yazılımları, ev bankacılığı ve alışveriş, video ve diğer etkileşimli [interactive] hizmetler de temin edecekti. Amaç hâlâ, bilgi ve iletişim "süper otoyolları" geliştirip kitlesel medyanın ötesine geçmek, kişiselleşmiş medya ve bireysel seçim çağını başlatmaktır.

Tabii kişiselleşmiş medya ve bireysel seçimin ana malzemesi mevcut ve satılmakta olan ürünler olacaktır. Küresel şirketler, program yapımı (üretim, arşivler), dağıtımı ve iletim sistemleri üzerindeki kontrollerini arttırmaktadırlar. Görüntü ve ürünlerin akışı, geçmişe nazaran hem daha yoğun hem de daha yaygındır. Vurgulanması gereken bir başka nokta da Amerikan kültür hâkimiyetinin bu yeni düzenin ne ölçüde temeli olarak kalabildiğidir –her ne kadar Amerikan malı ya da Amerikan tipi üretim, Amerikan olmayan çıkarların da belli başlı malı ise de (Schiller, 1991). *Financial Times*'daki bir yazarın belirttiği gibi, "pek yakında, dünyada, neşeli Amerikan seslerinin en son haberleri duyurduğu ya da en eski filmleri sunduğu bir yayından kaçıp sığınabileceğimiz bir köşe kalmayacak" (Snoddy, 1993).

Şirketlerin manevra ve hesapları, hep küresel bir medya mekânı ve piyasası yaratma çabasına yöneliktir. 1980'lerin ortalarında Saatchi & Saatchi, "dünyanın kültürel yöndeşmesinden"

bahsediyor ve "demografi, davranışlar ve ortak kültürel öğelerdeki yöndeşme, tek bir ürünün kabul görmesi ve geniş bir coğrafyaya yerleşebilmesi için daha uygun bir ortam yaratmaktadır" diyordu. *Dallas* gibi televizyon programları ya da *Yıldız Savaşları* veya *E.T.* gibi filmler, "pek çok ulusal sınırı aşmış ve bütün dünya bu filmlerin konusunu, karakterini, vs. bilir hale gelmiştir" (Winram, 1984: 21). *Pazarlamada Hayalgücü* adlı kitabıyla Saatchi görüşünün oluşmasında önemli bir rol oynayan Theodore Levitt, tam da o sıralarda bütün dünyada piyasaların giderek daha fazla standartlaşıp homojenleştiğinden söz etmekteydi. "Küresel şirketler, dünya uluslarına birbirlerinden nasıl ayrıldıkları açısından değil, birbirlerine nasıl benzedikleri düşüncesiyle bakmaktadırlar... Her şeyi sürekli olarak, ortak küresel bir tarza bürünecek şekilde standartlaştırıyorlar" (Levitt, 1983: 28). Tabii böyle yapmak kârlı olacaksa, küresel şirketler, piyasanın belirli tüketici gruplarının taleplerine cevap vereceklerdir. Bunu böyle yaparken de maliyetlerini rekabete müsait düzeyde tutacak ölçek ekonomileri elde etmek için benzer kitlelere satabilme fırsatları arayacaklardır" (A.g.y., s. 26). Strateji, "piyasanın bu kesimlerini yerel değil, küresel olarak görmektir" (Winram, 1984: 19).

1990'larda da aynı mantığın işlediği görülmekte. *Taş Devri* ya da *Jurassic Park* gibi Amerikan filmleri hâlâ dünyada gişe rekorları kırıyorlar (ve bunun için de Hollywood stüdyo ve arşivlerini ele geçirmek için böylesine keskin bir rekabet var). Uydu yayınları ve kablolu kanallar da standartlaştırılmış ürünlerin küresel bir şekilde pazarlanmasında önemli mesafe almaktalar. MTV Litvanya'ya demokrasinin yerleşmesinde yardımcı olmak üzere davet edildi ve artık on iki uydudan yayın yapan CNN, bütün dünyaya "küresel köy" haberleri yayımlamakta ve küresel pazarlama sorunlarının çözümüne yaklaşmış gözükmekte. Yeni "süper otoyollar"ın, henüz gelişimlerinin başlarında olsalar da standartlaşma süreçlerini ileriye götürmeye kararlı oldukları gözlenmekte. Fakat uzmanlaşmış ve özgün piyasalara "kişiselleş-tirilmiş" ve "bireyselleştirilmiş" hizmetler vererek işi daha da karmaşık hale getirmeleri olasılığı da var. Şunu vurgulamak gerekir ki bu tip stratejiler, "küresel homojenleşmenin reddi ya da çelişkileri anlamına gelmez, aksine, onun doğrulanmasını ifade eder... Küreselleşme,

dünyadaki bölmelenmiş insan topluluklarının sonu demek değildir. Tersine, bunların dünya çapında genişlemesi anlamına gelir." (Levitt, 1983: 30-31).

Büyük şirketlerin ihtiraslarından bu kadar bahsetmek yeterli. Bu noktada düşünmemiz gereken soru, bu mantığın, gerçek dünya ile, şu anda var olan dünya ile, yerleşik piyasalarla ve kültürlerle karşılaştığında kendini nasıl ortaya koyduğudur. 1980'de Amerikalı girişimci Ted Turner tarafından kurulan Cable News Network (CNN), göz kamaştırıcı başarısını dünya çapında tek bir İngilizce haber ağı kurarak kazanmıştır. Fakat ticari yapısı itibarıyla fazla Amerikan olduğu suçlamasıyla gitgide daha fazla karşılaşmaktadır. CNN'in küresel mevcudiyeti, Amerikan kültür hâkimiyeti olarak yorumlanmakta ve bu da dünya çapında habercilik yapan bir kuruluş olarak inandırıcılığına gölge düşürmektedir. Bu durum şirket merkezinde pazarlama stratejisi ve piyasa durumu açısından temel bir açmaza neden olmaktadır. CNN'in şu andaki haber servisi, dünyanın siyasi ve ticari elitlerine ulaşmakta başarılı olmuş, fakat yerel bağların güçlü olduğu kitlesel pazarlara ulaşabilmekte aynı başarıyı gösterememiştir. Bu tip izleyicilere ulaşabilmek için "CNN, dünyanın tek ve İngilizce konuşan küresel bir yayın ağı olduğu imajını" değiştirmek zorundadır ve "bunun için de Turner'ın ortaklıklara girip daha yerel çalışması gerekmektedir" (Auletta, 1993a: 30). CNN, başarının devamının dünyanın farklı yerlerinde farklı dillerde farklı yayınlara gerek gösterdiğini kabul etmek zorundadır. Artan bir rekabet ortamında –Sky News, BBC Dünya Servisi Televizyonu, Reuters– CNN, yerel inceliklerle küresel ihtiraslarını uzlaştırmayı öğrenmek zorundadır.

Star TV, yerel ve küresel dinamiklerin bağdaştırılması gerektiğine bir başka iyi örnektir. Medya şirketleri, küresel hegemonya stratejilerinin bir parçası olarak dünyayı geniş jeoekonomik bölgelere ayırmışlardır. Hong Kong'ta olan Star şirketi, Ağustos 1991'de yayına başlamış ve Türkiye'den Japonya'ya, Moğolistan'dan Endonezya'ya kadar otuz sekiz ülkeyi kapsayan Asya bölgesini etkin bir şekilde inşa etmiştir (Gerçi bunlardan sadece on üç ülke Star yayınlarını alabilmektedir şu anda). Bu istasyon, Asya'ya yönelik programlar ve reklamlarla Hindistan ya

da Tayvan gibi spot piyasalara yönelik bazı programları birleştirmektedir. Ayrıca Asya programcıları (Hint veya Çin pop müziği ve filmleri, vs.) ile çoğu gayet popüler olan ve uluslararasılaşma ve "modernleşmenin" araçları olarak kabul gören "Batı" kanallarını (MTV, BBC Dünya Servisi Televizyonu, Prime Sports) dengelemeye çalışmıştır (Poole, 1993). Bu büyük bölgedeki başarısı, 1993 Temmuzu'nda Rupert Murdoch'ın News Corporation'ı 525 milyon dolar verip Star TV'nin en büyük hissesini alınca kabul görmüş oldu. Murdoch için Asya, kendisinin "küresel rüyası"nın bir parçasıydı; Sky kanallarını orada pazarlayacağından şüphe duyulmamalıdır. Fakat bu bölgedeki kültürel ve dilsel farklılıkların da ayrımındadır ve Hindistan, Çin, muhtemelen de Endonezya için ayrı servisler kurmayı planlamaktadır (Snoddy, 1993). Bu piyasanın çeşitliliği ve karmaşıklığı ile muazzam siyasi (Çin, Endonezya) ve dini (Malezya) duyarlılıklar göz önüne alındığında Murdoch'ın "yerel" ortaklıklarının Star'ın başarısı için ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Başarı, piyasa bütünleşmesi ile farklılaşması arasında doğru bir dengenin bulunmasına bağlı olacaktır.

"Dünya görüşü" konuşmasında Steven Ross (1990) küresel medyanın "içinde çalıştığımız kültürel ortama ve onun gereklerine duyarlı olması gerektiğini" kabul etmiştir. Küresel şirketler kültürel homojenleştirme ve tahakküm suçlamalarından kaçınmak için yerel özellikler ve inandırıcılık kazanmaya özen göstermektedirler (tabii bu bağlamda "yerel", çokuluslu bölge demek olabilir).

C. YENİ MEDYA DÜZENİNDE KÜLTÜR VE POLİTİKA

1980'li yıllarda Avrupa Topluluğu'nun, Avrupa medya şirketleri adına bir "Avrupa görsel-işitsel alanı" yaratmak için epey çaba sarf ettiğine tanık olduk. Küreselleşme sürecinde ortaya çıkan bazı gerilimleri ve sorunları bu bağlamda saptayabiliriz. Avrupa Topluluğu'nun politikasının net amacı, Sony ve Time Warner'ın Avrupalı muadillerini yaratmak olmuştur. Yayıncıların yurttaş seyircilere değişik ve dengeli programlar sunduğu eski

kamu hizmeti döneminden, kendini küresel piyasalardaki tüketici taleplerini tatmin etmeye adamış Avrupa medya şirketlerinin rekabet konumunu en üst düzeye çıkarmanın bir zorunluluk olduğu yeni rejime sancılı geçişi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu, bir avuç medya devi yaratmaya yönelik endüstriyel yoğunlaşma ve bütünleşmenin mantığıdır. Aynı zamanda ürünlerde standartlaşmayı ve homojenleşmeyi arttırıp medya kültürlerini yer ve bağlamın tikelliklerinden koparan küreselleşmenin de mantığıdır.

Oysa, bunlara ilaveten küreselleşmenin gereklerini zorlayan ters bir güç daha mevcuttur. Programcılıktaki uluslararasılaşmaya bir panzehir ve küresel ağların yol açtığı düşünülen standartlaşma ve kimlik kaybına karşı telafi olarak, Avrupa'da, küreselleşme mantığının tahrip ettiği duygusal aidiyet ve yerel anlamlara hitap eden isyankâr bir bölgecilik çıkmıştır karşımıza. Bu yeni bölgecilik, Avrupa'daki kimliklerin farklılıklarına ve çeşitliliğine değer vermektedir ve kültürel, bölgesel ve ulusal mirastaki bu çeşitliliği korumaya ve sürdürmeye çalışmaktadır. Yayıncılık da bu amaca yönelik önemli bir kaynak olarak görülmüştür ve 1980'lerde Avrupa'da küçük ülkelerde ve bölgelerde medya endüstrilerinin ve medya faaliyetinin desteklenmesine yönelik ilginin arttığına tanık olmuştuk. Pek çok durumda, uluslar-ötesi piyasa güçlerine karşı yerel kamu çıkarları seferber edilmiştir. Avrupa Topluluğu'ndan destek almak için yapılan lobi çalışmalarında, "yerel Avrupa dilleriyle yapılacak yerel TV programcılığında kriterlerin, izleyici beğenisi [rating] ve belli bir dili konuşan hedef kitlelerin yüzdelerine ya da dar anlamda maliyet-verimlilik hesaplarına dayanmaması gerektiği" öne sürülmüştü (Garitaonandia, 1993: 291). 1980'lerin sonlarından itibaren AT, özellikle, küçük üreticilere Avrupa çapında kredi ve destek sağlayan MEDIA programı aracılığıyla belli bir yardımda bulunmuştur. Topluluk içerisinde kültürel farklılıklar ve Avrupa'daki kültürel kimliklerin korunması konularına gittikçe artan bir duyarlılık görülmektedir.

Burada da küresel-yerel bağlantısıyla karşılaşmaktayız. Bu durumda "yerel", ticari anlamından farklı bir anlama sahiptir. Burada kastedilen, bölgesel ve yerel toplulukların ayırt edici kimlik

ve çıkarlarıdır. Bu küresel çağda medyayı "tekrar bölgeselleştirmek" [re-territorialise] isteyenler, yani medya ile yerellik arasında yeniden bir bağ kurmak isteyenler mevcuttur. Medyanın, yersiz yurtsuzlaştırma [de–territorialisation] ve homojenleştirme tehdidine karşı, yerel ve bölgesel kültürlerin bütünlüğüne ve farklılığına katkıda bulunması gerektiğinde ısrar etmektedirler. Bu anlamda "yerel", küresel şirket çıkarlarının izlediği stratejilere meydan okumaktadır.

Küreselleşme süreçleri korku ve endişe yaratıyorsa, bunlar genellikle Amerikan kültürü ve "Amerikanlaşma" tehdidi ile ilişkilendirilmektedir. Amerikan kitle kültürü, çok uzun bir süre, Avrupa kültürünü aşındıran, tahrip eden bir güç olarak görülmüştür. Hollywood'un kültürel hâkimiyeti, Avrupa kültür endüstrilerinin hayatta kalma şansını bile tehlikeye atmış görünmektedir. Avrupa kıtasının kültürü, "Amerikan parasına –ve nihai olarak Amerikan değerlerine– esir olmuş" görünmektedir. Daha basit bir ifadeyle, bu açıdan bakıldığında, "düşman, Hollywood'dur" (Malcolm, 1990). Avrupa sinema piyasasında Amerika'nın payı bugün yüzde 75'tir (Amerika'da ABD dışında üretilmiş filmlerin gişe gelirleri ise sadece yüzde 2'dir). Neticede, Avrupa kaynaklı olmayan (pratikte Amerikan yapımı) programlara, kültürel egemenliği korumak ve yerli yapımcıların rekabet konumunu geliştirebilmek amacıyla kotalar konmuştur. Bu, son GATT görüşmelerinde çok önemli bir konuydu (1993/1994). Amerika Birleşik Devletleri, serbest ticaret ve fikirlerin serbest dolaşımı adına kotaların kaldırılmasını talep ederken, Avrupa'nın çıkarları, Avrupa medeniyetinin kültürel özgüllüğünü ve bütünlüğünü korumak bakımından bunların yerli yerinde durması yönündeydi. Fransa'da, Ted Turner'a Avrupalı izleyicilere ulaşma olanağı tanıdığı için İngiltere'ye karşı hatırı sayılır bir düşmanlık mevcuttur. Bir eleştirmene göre, "Turner sadece Avrupa'nın göstereceği tepkiyi merakla bekleyen büyük Amerikan şirketlerinin bir öncüsüdür. O Avrupa'ya girebilirse, Disney ve Time Warner onu izleyeceklerdir." (Powell, 1993). Avrupa'nın konumu, ifade hürriyeti için verilen bir meydan savaşı olarak görülmektedir: "Biz, Amerikalıların bize yaşama hakkı tanımasını istiyoruz. Bizimki, Avrupa kültürünün çeşitliliği adına verilen bir mücadele; çünkü çocukları-

mızın filmlerde Fransızca, Almanca ve İtalyanca konuşulduğunu da duymasını istiyoruz" (a.g.y.). Tekrarlamak gerekirse, çözülüp gitme tehlikesi karşısında özgünlük ve farklılık vurgulanmaktadır.

Küresel medyanın yeni mekânlarında, ekonomik ve kültürel dinamikler arasında karmaşık bir etkileşim mevcuttur, fakat politika bunun neresindedir? Kamu hizmeti yayıncılığı, sadece ulusal kültür için değil, siyasi ve demokratik hayat için de merkezi bir konumdaydı. Kimlik ve yurttaşlık sorunları birbirine bağlıydı. Şu anda kamu yayıncılığı sisteminde olup bitenler, siyasi kültürün geleceği konusunda gayet can alıcı sorular atmaktadır ortaya. Uluslararası alanda etkin kamuoyu ve tartışma mekanizmaları oluşturma bakımından had safhaya varmış güçlükler var. Avrupa Topluluğu, şu ana kadar yeterli bir siyasi kültür veya Avrupa yurttaşlığı için bir temel oluşturabilmeyi başaramamıştır. Kimlik ve yurttaşlık sorunları, birbirinden kopup gitmiş durumdadır ve asıl önemlisi, Avrupa görsel-işitsel mekânında, kültürel kimliği telafi etme çabalarının, kamusal iletişim ve tartışmayı öne çıkaran politik hedefleri gölgede bırakacak olması gibi gayet ciddi bir tehlike söz konusudur. Ve tabii, bu "demokratik kusur", dünyanın yeni medya düzeninde sadece Avrupa'ya mahsus bir sorun da değil.

D. KÜRESELLEŞME VE AVRUPA'NIN KİMLİK BUNALIMI

İlk sorun, her şeyden önce, çağdaş dünya sistemini yeniden şekillendirmekte olan küreselleşme güçleriyle Avrupa'nın nasıl uzlaşacağıdır. İkinci sorun ise Avrupalıların yeni dünya düzeninde kendileri için ne tip bir kimlik tahayyül edecekleridir. Mevcut bağlılıkların üç kalıba girdiğini görmekteyiz. Bunlardan en ehven olanı bir Avrupalı olma duygusu, ortak bir Avrupa yurduna ait olma duygusudur. "1992" kampanyasının teşvik edip yaygınlaştırmaya çalıştığı duygu, bu tip bir Avrupa topluluğu kimliğiydi. Daha önce de ileri sürüldüğü gibi bu, üç ayaklı bir dünya ekonomik sistemi içerisinde Japonya'ya ve Birleşik Devletler'e karşı Avrupa'nın rekabet gücünü yeterince pekiştirmeye yetecek büyüklükte bir pazarın kültürel temelini oluşturmak için girişilen

bir çaba olarak görülebilir pekâlâ. Bu amaçla seferber edilen şeyler ise Avrupa gelenek ve mirasının eski ve bilinen öğeleriydi. Başvuru çerçevesi ise T.S. Eliot'ın (1948) "Avrupa'nın manevi organizması" dediği, kökleri antik Yunan ve Roma'ya kadar uzanan, 2000 yıllık Hıristiyan kültürü ile yoğrulmuş ortak bir mirastı.

Son iki bin yıldır Avrupa fikri ile belli ölçüde sorunsuz bir biçimde yan yana var olabilmiş olan ulusal kimlik duygusu hem ölçek itibarıyla daha rahat yönlendirilebilmekte hem de cazibesini hâlâ korumaktadır. Eliot, " 'Avrupa kültürü' dediğimiz zaman, çeşitli ulusal kültürler içinde keşfedebileceğimiz kimlikleri kastederiz... Bu ülkeler özdeşleştirilirse, Avrupa kültürü diye bir şey kalmaz" demişti. Milliyetçilik heyulası Avrupa'da tekrar ayağa kalkarken farklılık iddiasının gücünü tekrar görebilmekteyiz. 1992 yılının Avrupa ulus-devletinin sonunun başlangıcı olduğu gibi bir düşünce bir an için var olduysa bile, o tarihten bugüne geçen süre, devlet milliyetçiliğinin güçlü bir aidiyet duygusu olarak kaldığını göstermiştir. İki Almanya'nın birleşmesi sırasında Fransız ve İngilizler arasındaki farklılıkların, egemenlik tarzlarının ve çıkarların yeniden ön plana çıktığını görmekteyiz. Daha da kötüsü, bu dönem, etno-milliyetçiliğin hâlâ cazibesini koruduğunu göstermiştir. Örneğin, Fransa'da Jean-Marie Le Pen'in Front National'i, ulusal kimliğin "yeniden etnikleştirilmesi" yönünde çalışmaktadır. Bu hareketin amaçları "otantik milli toplumu yeniden icat etmek, onu, küresel ve 'kozmopolit' hale gelmiş olduğu için lanetlenen açık toplumun karşısına çıkarmaktır" (Taguieff, 1992: 35). Bu durumda ulusal farklılık, ulusal arılığı gerektirmektedir.

Bu yeni Avrupa'da üçüncü tip bir bağlılık, küçük ve yerel kimlikler aracılığıyla boy göstermektedir. Bu ölçekteki bağlılık, bölgeler, kantonlar ve küçük uluslardan oluşan bir Avrupa fikrinde ifadesini bulmaktadır. Daha soyut veya evrenselci iddialar karşısında ise gayet özgün bir toplum duygusuna yönelik bir tercihi yansıtır bu düşünce. Bölgesel geleneklerin, dillerin, şive ve kültürlerin bu zengin çoğulculuğu, daha anlamlı bir topluluk deneyiminin temeli olarak görülür. Eliot'ın bölgesel "kültürler demeti" fikri gibi bu yeni bölgecilik de Avrupa kültürü düşüncesini tehdit ettiği düşünülen benzeştirici güçlere karşı durmaktadır. Kü-

resel kültürün anonim standartlaşmasına karşı yerel bağlılıkları desteklemekte, uluslar-ötesi kuruluşların soyut ve bürokratik gücüne karşı yerel bağımsızlığı tekrar ortaya koymaktadır. Bu "Heimatlar" Avrupa'sı, –Bask, Lombardiya, Breton, Korsikalı ve diğerleri– daha "otantik" bir aidiyet duygusuna hitap etmektedir.

Bu kimlikler, Avrupa'nın küreselleşme rüzgârlarına ve küresel ittifaklara verdiği farklı tepkileri temsil ederler. Bunları birbirinin basit birer alternatifi olarak görmemiz doğru olmaz: Bugün Avrupalı olmak bunların üçünden de –kıtasal, ulusal ve bölgesel– pay almak demektir ve Avrupalı olmak, bu farklı kimlik platformlarının belli bir ölçüde karışımı ile yaşamak demektir. Bunun nasıl olacağı, tabii ki duruma göre değişecektir. Değişim, bazılarını gerici ve korumacı kimliklere doğru itebilir, fakat bazılarını da daha evrensel ve kozmopolit bir kimlik yaratmaya sürükleyebilir. Küçük milliyetçilik çoğunlukla köklerin aranmasıyla ilişkili bir şey olsa bile, ulusal bürokrasilere ve Avrupa bürokrasilerine karşı demokrasinin güçlendirilmesi için de kullanılabilir. Her ne kadar "Avrupa" genişletilmiş, ulus-sonrası bir aidiyet tarzı sunuyor olsa bile, gayet kolaylıkla bir kimlik kalesine ve devlet-üstü bir zihniyete de dönüşebilir. Bu farklı olasılıkların nasıl müzakere edileceği, bu işin savunmayla mı, yoksa ilerici bir yaklaşımla mı olacağı, şimdilik belli değildir. Bu bilmece, yani, Avrupalıların nasıl bir kimliği ya da kimlikleri olacağı, henüz çözüm beklemektedir.

Fakat mümkün olan nedir? Yeni dünya düzeninde Avrupa'nın gelişmesi ne ölçüde mümkündür? Bu soruları soruyoruz; çünkü küreselleşmenin, yeni ufuklar açmaktan çok birtakım tehditler getirdiği, Avrupa'da bir kimlik bunalımına yol açtığı görülmekte. Avrupa ve ulusları, artık eskisi gibi değiller, eskiden olduğu gibi dünyanın merkezinde değiller ve evrensel değerlerin kaynağı değiller. "Dünyanın güçlü lideri Avrupa, artık mevcut değil. Bütün yüksek kültürlerin ilham kaynağı olan Avrupa, artık bitmiştir" (Heller ve Feher, 1988: 156). Avrupa bir zamanlar medeniyeti ve ilerlemeyi temsil etmekteyken artık kabuğuna çekilmekte ve gerilemektedir. Bir zamanlar evrensel bir projesi varken şimdi bir çeşit Avrupa özgünlüğü (ya da özgünlükleri) projesine sarılmaktadır. Ve bu proje, "dünyanın geri kalanının değil,... Av-

rupa'nın Avrupalılaştırılmasına yöneliktir" (Sontag, 1989: 80). Magris, konuyu daha çarpıcı bir biçimde atmaktadır ortaya: "Avrupa'nın işi bitmiş olabilir, başka bir yerlerde, diğer imparatorlukların kontrol kabinlerinde yazılan tarihin gözardı edebileceği bir toprak parçası haline gelmiş olabilir" (1990: 265). Avrupa, efsanesini yitirdiği halde yaşamını sürdürmek ve kendi konumunun nispi hale geldiği bir dünya ile uzlaşmak zorundadır. Fakat bunu başarması için neler gerekiyor?

E. OLUMSUZ KİMLİK VE BİRLİK

Bu, Avrupa'nın kim olduğu meselesinden çok ne tip bir kimlik sahibi olacağı meselesidir. Geoffrey Barraclough, Avrupa fikrinin nasıl hep olumsuz bir birlik ve topluluk anlayışı üzerine inşa edilmiş olduğunu açıklamıştır. "Geçmişte Avrupa birliği sorununu perdeleyen belirsizliklerden biri her şeyden önce, Birinci Haçlı devrinden bu yana geçerlilikte olan, Avrupa'yı başka bir şeye karşı duyduğu düşmanlık ya da tepkiyle tanımlama eğilimi olmuştur. Bu başka bir şey Yunanlılar, Araplar ya da Türkler olabilir; bu rolü İngiltere birkaç kez oynamıştır; bugünse [1963] Sovyetler Birliği oynamaktadır" (1963: 53). Yeni Avrupa'da aynı dışlayıcı ilkeler işlemeye devam etmektedir ve Avrupa kimliği – içeride ve dışarıda –gene aynı Avrupa-dışı ya da Avrupa-karşıtı olanlara bağlı olarak inşa edilmektedir. Bugün Avrupa idealini en fazla tehdit ediyor görünenler belki de Japonlar, Müslümanlar ya da yoksullardır. Japonlar, modernliğin bir parçası haline gelmiş ilk "beyaz olmayan" kültür olarak ve diğer kültürlere ilham kaynağı olma rolünü devraldıkları için böyledirler. Müslümanlar ve yoksullar da –Avrupa içindeki 50 milyon ve Kuzey Afrika, Türkiye, Romanya, Bangladeş ya da başka yerlerden gelen bütün gezginler– anarşi ve kargaşalık kaynağı olarak görüldükleri için. Avrupa, bu Ötekiler'e karşı olan "Avrupa'dır'.

Avrupa ulus devletlerinin tarihinde milli birlik, ulusal toprakların bütünlüğü ve egemenliği ile yakından bağlantılı olmuştur. Yeni Avrupa Topluluğu içinde toprak bütünlüğü meselesi öncelikli yerini korumaktadır. Topluluk içerisinde tek bir pazar

yaratma amacıyla ekonomik engellerin kaldırılmasıyla Avrupa'nın dış sınırlarının güvenliği meselesi daha da önem kazanmıştır. Bu yüzyılın büyük bir kısmı boyunca Sovyet imparatorluğu doğuda "tabii" bir sınır oluşturduysa da Soğuk Savaş'ın bitimi, bu ehven duruma son vermiş oldu. Bir kere daha "Doğu sorunu" gündeme gelmiş oluyor ve bununla birlikte de "Güney sorunu" ortaya çıkıyor. Gerçekten de, "Balkan sorunu"nun Avrupa medyasında tekrar manşetlere çıkmasıyla birlikte karşı karşıya kaldığımız durum "tarihin sonu"ndan ziyade (Fukuyama, 1992), "tarihin geri dönüşü"ne benzemektedir. Doğu ve güney kıyılarında Avrupa, ekonomik ve siyasi bir varlık olarak şimdi topraklarının sınırlarının nerede olduğunu müzakere etmek zorundadır artık. J.G.A. Pocock'ın ileri sürdüğü üzere "Avrupa, şimdi tekrar sınırlarının güvenliği kaygısını yaşayan bir imparatorluktur." "Şimdi, siyasi gücünü, sınırlarını çevreleyen; fakat henüz Avrupa'nın içinde yer almamış olan, şiddet dolu ve istikrarsız kültürlere de uzatmalı mıdır, yoksa bunu reddetmeli midir? Hangi kültürlerden mi söz ediyoruz? Avusturyalıysanız Sırplar ve Hırvatlardan, şayet Türkiye 'Avrupa'nın' bir parçası olarak kabul edilirse Kürtler ve Iraklılar"dan (1991: 10).

Kimler asimile edilebilir? Kimler dışlanmalıdır? Pocock, gereken gelişmişliğe sahip olmadığı için küresel piyasanın kendilerine pek bir şey veremeyeceği ve ihtiyaç da duymadığı kitleleri "yeni barbarlar" olarak tanımlamaktadır (a.g.y., s. 10). Fakat sorun, Avrupa'ya dahil edilebilmek için ekonomik, hatta politik bir kriterler sorunu değildir. Doğu ve güney uçlarda olup bitenler, Avrupa kültürel kimliğinin pekiştirilmesiyle de ilgilidir. Avrupa'nın tam olarak nerede bittiğini bilme arzusu, içeridekileri dışarıdakilerden (Öteki'lerden) ayıracak sembolik bir coğrafyanın inşası anlamını da içermektedir. Bunlardan zımnen anlaşılan, bir sonraki Demir Perde'nin Avrupa'yı İslami Öteki'nden ayırması, ona karşı koruması gerektiğidir.

Görülüyor ki gündemde toprak bütünlüğünden daha farklı şeyler var. Anlaşılan, burada Avrupa'nın psişik tutarlılığı ve kimliği söz konusudur. Avrupa'nın birliği gibi kimliği de olumsuz bir ilkeye dayanarak inşa edilmiştir. Burada işleyen, Cornelius Castoriadis'in, "ötekini dışlamadan kendini kendi olarak oluş-

turamama ve ötekini aşağılamadan, nihai olarak ondan nefret de etmeden bunun yapılamaması konusundaki beceriksizlik" (1990: 29) diye tarif ettiği genel bir ilkedir. Burada önemli olan, bu ilkenin, Avrupa kimliğinin oluşumunda tarihsel olarak nasıl işlev gördüğüdür. Sömürgecilik, İncil propagandası ve oryantalizm gibi olgularla dolu bir tarihle Öteki'nin nasıl yaratılıp dışlandığı ve nefret edilen bu Öteki'ye karşı bir kıta Avrupası kimliğinin nasıl mümkün olabildiğidir. Scott Malcomson'a göre Avrupalıyı Avrupalı olmayandan ya da Avrupa karşıtı olandan ayıran en önemli faktör, "beyazlık" ile "beyaz olmama" arasındaki zıtlıktır. Birbirleriyle karşılaştıklarında Alman, İngiliz ya da İsveçli olan Avrupalılar, "başka renkte derilerle, farklı dinlerle karşılaştıkları zaman kendilerini beyaz, Hıristiyan, medeni ve Aydınlanmış olarak görüyorlardı" (1991: 10). Tüm Avrupa'yı kapsayan bir kavim [ethnicity] inşa edilmiştir. Avrupa'nın "manevi organizması", bu "kavim" üzerine kuruludur. Günümüz Avrupası'ndaki bu kimlik bunalımı, bu tüm Avrupa'yı kapsayan kavim mitosunun bunalımıdır.

Fakat bu sadece bir kavim meselesi değil, aynı zamanda din, hatta belki de coğrafya, kavim ve din konularının nasıl tarihsel olarak birbirleriyle iç içe geçtiği meselesidir. Böylece, İran'ın Vatikan büyükelçisi, Batı ve Hıristiyanlık imajlarını birbirinden ayırabilmenin neredeyse imkânsız olduğunu anlatmaktadır:

> Hıristiyanlık sadece Batı'da değildir. Belli bir Hıristiyanlık biçimine baktığımızda, bunun "Batı'ya" eşit olduğunu söyleyemeyiz. Fakat ... Batılılar, "yabancılarla" karşılaştıkları zaman, dindar olmasalar bile, kendilerini bu dinin...bu Hıristiyan mirasının taşıyıcıları olarak görüyorlar. Dolayısıyla, Batılıların "yabancılarla" karşılaştıklarında, kendileri hakkında benimsedikleri imajları, hemen hemen her zaman, şahsen Hıristiyan olmasalar bile, Hıristiyan bir imajdır. Hıristiyanlığın daima Batılı olduğunu ileri sürmek zor bile olsa, Batı'nın daima Hıristiyan olduğunu söylemek büyük ölçüde doğrudur. (Channel 4 televizyonundaki *Conversations: Islam and Christianity* adlı program için yapılan görüşme, 26 Şubat 1994)

F. KİMLİĞİMİZİN GİZLİ YÜZÜ

Avrupa için ne tip bir kimlik? Resmi Avro-kültürün dili önemlidir: Bu, tutarlılığın, topluluğun, birliğin, bütünleşmenin, güvenliğin dilidir. Hiçbir zaman açıkça söylenmeyen, fakat kendi açık seçik tutarlılığı ve bütünlüğüyle tanımlanan yeni bir Avrupa düzenine başvurulması olasılığı var. Avrupa kimliği, idealize edilmiş bir bütünlük ve çokluk biçiminde tahayyül edilmektedir. Böyle bir kimlik de bu biçimiyle, sınırlılık ve çevrilmişlik açısından tahayyül edilmektedir (Massey, 1992). Bu şekilde düşünüldüğünde, –ebediyen ve doğal olarak– endişe vericidir; arzu edilen tutarlılığı ve bütünlüğü, dünyadaki parçalayıcı güçlere karşı daima korunmalı ve sürdürülmelidir. Tahayyül edilen bu tip güçlere karşı sürekli mücadelede içe kapanma mantığı ve kimliğin tahkim edilmesi pekiştirilir.

Bu tür korumacı bir "kimlikçi" düşünce, en güçlü ifadesini ve gerçekleşmesini, Avrupa milliyetçiliğinin tarihinde bulur. Ulus-devletlerin inşası, karmaşıklığın ortadan kaldırılmasını, ulusal bağların "berraklığını" sekteye uğratacak öğelerin bir kenara atılmasını içermiştir. Bu süreç, mekân ve kimliğin arılaştırılmasına yönelikti. Ulus-devlet, farklılıklara kolay kolay hoşgörü göstermez. George Corm'un da ileri sürdüğü gibi, "türdeşlik, –dini, ulusal, siyasi ve doğal sınırlar içeren ulusal topraklar– ulus-devlete dayalı Avrupa modernliğinin temelini oluşturmuştur" (1989: 58). İçe dönük ve monolitik yapısıyla birleştirici devlet, kimlikte bütünlük ve tutarlılık sağlanması arzusunun gerçekleştirilmesini ifade etmiştir.

Bu arzunun –bu tip bir arzunun– gerçekleşmesi yerine onun tahayyül edilebilmiş olmasını mümkün kılacak koşulların ulus inşa etme sürecinde izlenen *Realpolitik* tarafından yaratıldığını düşünebiliriz. Böylesine indirgenmiş ve içine dönük bir varoluş ve aidiyet tarzının ideal ve doğal görülmesi, bu tarihsel süreç içinde olmuştur. Ne kadar üzücüdür ki şu anda Avrupa'da bir kimlik duygusu yaratmaya dönük çabalar, daha üst düzeyde de olsa, bu tip zayıf bir kimlik düşüncesinden güç almaktadır. Birleşmiş bir kıta fikri, en çok, kimlikten bekler hale geldiğimiz, yani Avrupa vatandaşlarını en rahatlatıcı olması gereken şeye tekabül ediyor gibi görünmektedir.

Hatırlamamız gereken bir şey ise tarihsel olarak "Avrupalılığın" bundan daha fazlasını içerdiğidir. Geçmişte Avrupalılık, vatandaşlarından, daha fazla karmaşıklık ve daha büyük bir açıklık beklemekteydi. Corm, dikkatimizi Osmanlı ve Hapsburgların uluslar-ötesi imparatorluklarına çeker. İmparatorluk halklarının kimlikleri zengindi, der Corm, çünkü, geniş bir coğrafyada yaşayan etnik, dini ve dilsel grupların karmaşık dağılım ve dolaşımları vardı. Bir kimse, hem Slav hem de Müslüman, hem Slav hem Katolik ya da hem Ortodoks hem Slav olabilirdi; hem Ortodoks hem de Arap ya da Rum olmak da mümkündü. Bir kimse, hem Sırp-Hırvatça ya da Arnavutça gibi yerel bir dili hem de aynı zamanda imparatorluğun resmi/elit dilllerini de konuşabilirdi; her çeşit Katolik, Müslüman ve Yahudi arasında Ortodoks olabilmek mümkündü. "Her şeyin mükemmel olduğunu iddia etmiyoruz" diyen Corm, şöyle devam etmektedir: "Fakat hiç değilse farklılık, bir skandal konusu ya da kimlik kusuru olarak görülmüyordu" (a.g.y.: 50-51). Çoğulculuk ve karmaşık bir kimlik, zenginlik kaynağı olarak görülürdü.

Bu, çökmüş imparatorluklara duyulan bir özlem gibi tınlayabilir kulağa, fakat kastedilen bu değil. Söylenmek istenen şudur ki kimlik, ulus-devletin sunabildiğinden daha zengin bir biçimde yaşanabilir ve bu böyle olmuştur da. Bu kimlikler daha zengindirler; çünkü daha zordurlar, farklı olanla bir uzlaşma ve daha da önemlisi, farklılığa bağlı olmayı içerirler. Bunun başlı başına önemli bir değer olduğu da şüphesiz bir değer yargısıdır. Avrupa'nın seçimini gene gerçek karmaşıklıktan yana yapacağı düşünülebilir mi? Belki daha iyi ve yerinde bir soru şu olacaktır: Avrupa'nın böyle bir seçim yapmaması halinde ne olacaktır?

Avrupa tarihinin bu noktasında, eskinin akışkan nüfuslu kozmopolit imparatorluklarını hatırlamak, hiç de abes değildir doğrusu. Dünya çapında ekonomik ve siyasi bir bütünleşmeyle karşılaştığımıza göre Avrupa'da daha büyük nüfus hareketleri görmemiz kaçınılmazdır. Avrupa kıtasının ulusal topraklara ve topluluklara bölünmesinin, halkların yeniden dağıtımını engelleyeceği görüşünün aksine, gördüğümüz şey, sınırların, Avrupa'da seyahat eden insanlarla başa çıkamadığıdır. Küreselleşme, Öteki ya da yabancı –"yeni barbarlar"– olarak dü-

şündüğümüz kişilerin gitgide daha fazla aramızda olacağı anlamına gelir. Avrupa şatosunun içerisinde onların varlığıyla nasıl uzlaşacağız? Avrupa'da küreselleşme rüzgârları esmektedir, fakat Avrupa henüz buna açık değildir. Avrupa milliyetçiliğinin şüpheli başarısı, farklılığın bir skandal, bir kimlik kusuru olarak yaşanmasını sağlamak olmuştur. Böylece, "yabancılardan" kaçınmak mümkün olmamasına rağmen onlarla rahatsızlık duymadan bir arada yaşamayı da beceremekteyiz.

Oysa, yabancı, sadece aramızda değil, aynı zamanda bizim içimizdedir de. Julia Kristeva diyor ki, "kimliğimizin gizli yüzüdür yabancı" (1991: 20). Gizli ya da bastırılmış olan, bizde varoluşsal bir rahatsızlık duygusu, kötü bir önsezi yaratır. Kimliğimizin oluşturulmasında bize yabancılaşmış olan, geri gelip hayallerimizi sarar ve huzurumuzu kaçırır. Korkuyla beklerken, der Kristeva, "güçlü yabancıya karşı öç almak üzere 'biz' duygusu ortaya çıkar. Birbirimize sarılmamalı mıyız, biz bize kalıp yabancıyı def etmemeli miyiz ya da en azından onu 'kendi yerinde' tutmamalı mıyız?" (a.g.y.) "Bizi" bir arada tutan, Kristeva'ya göre, "yabancıyı" uzakta tutmaktır. Yeni kozmopolis için Kristeva alternatif bir kimlik esası önerir: "Ötekiyle, yabancıyla bir arada yaşama, bizi bir *öteki olup olmama* olasılığı ile karşı karşıya getirir. Bu, sadece ötekini –insancıllıkla– kabul edip edememe meselesi değildir, kendimizi *onun yerine koymak* demektir ki bu da insanın kendi için kendini tahayyül edip yaratması demektir" (a.g.y., s. 13, vurgu bize aittir). Bu, kaçınılmaz olarak rahatsız edici bir önermedir. Ricoeur'nün de belirttiği gibi:

> Yalnızca bir değil, birçok kültürün var olduğunu keşfettiğimizde ve bunun sonucu olarak, ister yanılsama olsun ister gerçek, bir tür kültürel tekelin sona erdiğini kabullendiğimiz anda bu keşfimizin yıkıcılığının tehdidi altına gireriz. Birdenbire, [dünyada] sadece *Ötekiler*'in var olması, bizim de Ötekiler arasında bir diğer "Öteki olmamız olanağı doğar." (1965: 278)

Bir zenginleşme kaynağı, doğal kaynak olarak farklılık. Bunun bu kadar ütopik bir olasılık olarak gözükmesi, Avrupa kimliğinin bugünkü durumu göz önüne alındığında nerede olup olmadığımız konusunda çok şey söylemektedir.

II. YENİDEN TAHAYYÜL EDİLEN TOPLULUKLAR MI?

Yeni medya, yeni olasılıklar

> Detaylı tartışmalar ve önermeler yoluyla yapılması gereken daha çok şey var, fakat her halükârda, mevcut "uluslararası" ekonominin ve "ulus-devletin" belirsizlikleriyle daha uzun bir süre yaşayamayız. Bunlardan daha fazla içeriği olan toplumsal biçimler bulup iletemezsek sahte ve gözü dönmüş milliyetçilikler ile kontrolden çıkmış, maceracı bir küresel enternasyonalizmin gitgide zıvanadan çıkmasına katlanmaya mahkûm olacağız.
>
> (Raymond Williams, 1983)

İçinde bulunduğumuz dönemde, tarihsel birikim ve toplumsal örgütlenme sisteminde değişimler yaratan ekonomik, politik yeniden yapılanma ve dönüşüm süreçleri görmekteyiz. Bu tarihsel değişimlerin merkezinde bir uzamsal yeniden yapılanma ve biçimlenme süreci yer almaktadır. Aşağıdaki tartışmaların esasını da bu süreç oluşturmaktadır. Bu süreç hem toplumun mekânsal yapısının hem de mekânın ve mekânsallığın öznel deneyiminin ve bunlara olan yönelimlerin dönüşmesini gerektirir. Burada gereken, coğrafi muhayyilenin bilgilendirdiği bir toplum teorisidir.

Biz özellikle bu toplumsal-mekânsal süreçlerde önemli bir biçimde suçlanan medya endüstrileriyle ilgilenmekteyiz. Halihazırda sürmekte olan dönüşümlerin, kesintilerin ve sürekliliklerin doğasını incelemek ve "görüntü mekânları"nın değişen biçimlerinin içeriklerini değerlendirmek istiyoruz. Coğrafi analiz prizmasından bakıldığında bu dönüşümlerin ekonomik ve kültürel yönleri arasındaki ilişkiyle ilgili bazı temel sorular yöneltmek, ekonomik ve kültürel mekânların eklemlenme tarzını incelemek mümkün olacaktır. İncelemeyi bu yönde sürdürünce, iletişim politikası ile ilgili sorunlar, mekân ve yer politikası ile yöndeşmektedir. İletişim sorunları aynı zamanda topluluğun doğası ve kapsamı ile ilgilidir. "Sahte ve gözü dönmüş milliyetçilikler ile kontrolden çıkmış, maceracı bir küresel enternasyonalizm" dünyasında anlamlı topluluklar ve "gerçek toplumsal kimlikler" için verilecek mücadele gittikçe zorlaşmaktadır: "Değişik tipte karar ve sorunların farklı boyutta toplumların birçok toplumsal amaçlara dayanılarak tanımlandığı yeni değişken toplum biçimleri bulmamız gerekmektedir" (Williams, 1983: 198-9).

A. FORDİZMİN ÖTESİ Mİ?

Medya endüstrileri ve piyasalarının dönüşüme uğramakta olduğu bağlam en geniş biçimiyle nedir? Halihazırdaki kargaşalık dönemini incelemenin en ufuk açıcı yollarından biri, ekonomi politikçilerden oluşan Düzenleme Okulu tarafından geliştirilmiştir (Aglietta ve diğerleri, 1979; Billaudot ve Gauron, 1985, Boyer 1986a, 1986b, Lipietz, 1987) ve Fordizm dedikleri toplumsal sistemin çöküşünü inceler. Bu perspektif içinde Fordizm, kitlesel üretim ve tüketime dayalı bir "birikim rejimi"nin buna uygun bir "düzenleme tarzı"yla eklemlenmesi olarak anlaşılır. "Toplumsal düzenleme", (Keynesçi) devlet aygıtları da dahil olmak üzere örgütsel ve kurumsal yapılarla olduğu kadar toplumsal yeniden üretimi sağlayan, belli bir dönem çelişki ve gerilimleri daima geçici bir biçimde masseden ve yaşam dünyasını [lifeworld] yönlendiren normlar, alışkanlıklar ve içselleştirilmiş kurallarla - "toplumsallaşmanın mimarisi" (Billaudot ve Gauron, 1985: 22) - ilgili

bir meseledir. İleriye sürülen, bir kapitalist gelişme tarzı ve tarihsel, özgül bir birikim ve düzenlemeler bütünü olarak Fordizmin yolun sonuna geldiğidir. Fordizmin doğasında olan kontrol sorunları - mesela yükselen ücretler ve düşen üretkenlik, kapasite bolluğu ve piyasa doygunluğu, düşük ücretle işçi çalıştıran ülkelerin rekabeti, kamu hizmetlerinin artan maliyeti - sistemi bunalıma sokmuştur. Dahası, bu bunalım, (basitçe dönemsel olmaktan ziyade) yapısaldır ve ekonomik durgunluk ya da çöküşle ilgili olduğu kadar siyasi, toplumsal ve kültürel bunalım meselesidir de. Fordizm/Keynesçiliğin kaynaklarının tükendiği ölçüde kapitalist kalkınmanın geleceği, birikim ve düzenlemeciliğin temel mahiyette ve yenilikçi bir yeniden yapılanmasını gerektirecektir.

Fordizmin tarihsel doğası ve yaşadığı bunalımın dinamikleri daha anlaşılır hale geliyorsa da bunu izleyecek olan birikim rejimi sorunu daha da sorunlu ve zorlu olacaktır. Fordizmin ötesinde ne vardır? Fordizm sonrası üzerine pek çok açıklama mevcuttur ve bunlar, gitgide yeni bir iyimserlik ortodoksisi haline gelerek esnek birikim denen bir toplumsal tutarlılığın doğmakta olduğunu belirtmektedir. Sözde esnek uzmanlaşma, yeni adem-i merkezi üretim biçimlerinde ve özel pazarları hedefleyen tasarım ve ürün birleşimlerinde görülebilir. Üretimi artık tek bir yerdeki büyük bir fabrikada yapmayan girişimler, ölçek ekonomilerini bırakıp kapsam ekonomilerine kaymaktadır. Bu durumda da işçilerin, yeni beceriler ve sorumluluklar ve yeni bir özerklik duygusu kazandıkları varsayılır. Bu perspektifin eriştiği en uç nokta, Michael Piore ile Charles Sabel ve diğer "Üçüncü İtalya" ve "Emilia modeli" (İtalya'da 1970'li yıllarda Emilia-Romagna bölgesinde olduğu gibi yeni bilgisayar teknolojileri kullanan adem-i merkezi küçük zanaatkâr ağlarına dayalı, bir bakıma idealist bir bölgesel ekonomik kalkınma modeli) savunucularının eserlerinde görülür. Bu yazarlar Fordizmin aşılmasını, bir çeşit feodalizme dönüş olarak görürler, çünkü yeni bir zanaatkârlar sınıfı doğmaktadır ve yerel sanayi bölgeleri ortaya çıkmaktadır. Burada - daha sonra tekrar döneceğimiz - bazı sağlıklı görüşler olmakla birlikte bu yeni esneklik söylenini (myth) donatan güçlü birtakım ideolojik öğeler de mevcuttur. Neticede Fordizm sonrası, anti-Fordizm ola-

rak tasavvur edilmektedir; katı ve kemikleşmiş Fordizmin tam tersi, onun antitezidir.

Böyle idealize edilmiş ve teleolojik bir anlatım, doğrusu, yetersiz kalmaktadır. Fordizmin ötesine dünya çapında gerçek bir geçiş, kaçınılmaz olarak çok daha karmaşık, belirsiz ve düzensiz bir süreç olacaktır. Bu, belirgin bir toplumsal sistemden öbürüne evrimsel bir geçişten ibaret olamaz; bilakis, kargaşa ve kesintilerle dolu bir süreç olacaktır. İlerisi için öngörülen projeler, devralınan toplumsal yapıları, altyapıları ve ilişkileri bu kadar basit ve zahmetsiz bir biçimde çözüp ortadan kaldıramaz. Dönüşüm süreci, karmaşık ve düzensizdir. Bugünkü dönemin Fordizm sonrası bir toplumun doğuşuna mı delalet ettiğine, bu dönemin adının neo-Fordizm mi olması gerektiğine, yoksa gerçekte Fordizm döneminin son günlerinin mi yaşandığına karar vermek ise gerçekten zor. Örneğin, esnek uzmanlaşmanın, Fordizm sonrasının ayırıcı bir özelliği olduğu, hangi esasa dayanarak ileri sürülmektedir? Tanımlama ve dönemleştirmenin neye dayandığı, aslında hiç de anlaşılır gibi değil. Karmaşık bir değişim sürecinde yeni birikim döneminin bileşenlerini hangi kriterlerle anlayabileceğimizi sormamız ve aynı zamanda bunu teleoloji tuzağına düşmeden nasıl yapabileceğimizi de düşünmek gerekir. Değişime mücadele ve çelişkiler yön vereceği için, Fordizm sonrası bir toplumun doğuşu ya da doğası kaçınılmaz ya da önceden belirlenmiş olmayacaktır.

Buradaki tartışma, mekânın doğası ve anlamı üzerinde yoğunlaşan önemli bir değişim alanı ile ilgilidir. Mekân, yer ve mekânsallığın toplumsal üretiminde hangi dönüşümler yaşanmaktadır ve bu hangi yeni siyasi mantığı harekete geçirmektedir? Bizce, bu geçiş ve yeniden yapılanma döneminde mekân son derece önemlidir:

> Mevcut bunalım, mekânsallığın önemini arttırmakta ve kapitalist birikimin mekânsal ve mevkii stratejilerini ortaya çıkarmakta ve aynı zamanda emeğin ve kapitalist gelişmeyle yeniden yapılanma sonucu "çevreselleştirilen" bütün toplum katmanlarının tüm coğrafi ölçeklerde ve bölgesel mevkilerde mekânsal bilinci haiz karşı stratejiler geliştirmelerinin zorunluluğunu bugüne kadar olduğundan çok

daha açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.
(Soja, 1985: 188, vurgu bize aittir)

Fordizm sonrasını idealize eden görüşler, mekânın bu yeni önemini gözden kaçırmamakta, fakat bu noktada gayet yetersiz kalmaktadırlar. Gördükleri, merkezi bir mekân ekonomisinin merkeziyetini kaybederken uğradığı değişimlerdir; yüzyılın başlarında Alfred Marshall'ın tanımladığı türden yerelleşmiş sanayi bölgelerinin artan önemini vurgulamaktadırlar. Fakat gerçeklik, daha karmaşık ve çelişkilerle dolu. Eğer neo-Marshallcı yerel ekonomik bölgelerin artan önemi belirgin bir eğilim haline gelmişse, buna karşılık bunun aksi yönde küresel bir ağ ekonomisi yönünde de bir eğilim var. Manuel Castells, yeni iletişim sistemleri ve bilgi teknolojilerine dayanan bilgi tabanlı gelişme dediği olgunun nasıl "mekânsal yerlerin *akışlar* ve *kanallara* dönüştüğünü - *üretim ve tüketim süreçlerinin belli bir yere bağlı olmaktan çıkmasına* varır" - gayet güçlü bir ifadeyle anlatmaktadır (1983: 5, vurgu bize aittir). Castells şunu ileri sürmektedir: Şirketlerin bilgi ağları, dünya kapitalist sisteminin genişlemesi ve bütünleşmesinin tabanını oluşturmaktadır, böylece, dünya çapında bir montaj zinciri oluşmakta ve gerçekten küresel piyasalar ortaya çıkmaktadır. "Dünya kapitalist sisteminin yeni mekânı, sürekli değişen akış ağları içinde hiyerarşik bir biçimde sıralanmış mevkilerden oluşan değişken bir geometridir" demektedir (a.g.y., s. 7). Az sayıda, "yoğunlaşmış bilgi üretim ve depolama merkezleri, görüntü ve bilgi dağıtım merkezleri", sibernetik yapılar içinde yer alan sinir merkezleri, dünya finans ve sanayi sisteminin komuta ve kontrol merkezleri (a.g.e., s.6) üzerine kurulu adem-i merkeziyetçi bir dünya düzenine doğru gitmekteyiz. Castells'e göre sonuç, "mekân ile toplum arasında yeni bir tarihsel ilişkinin oluşmasıdır" (a.g.y., s. 3).

O halde, yeni bir mekânsal düzenin geliştirilmesi, iki zıt dinamiğin sonucudur. Böyle bir karmaşıklık, kapitalizm içinde uzam üretimine her zaman damgasını vurmuştur şüphesiz. Kapitalist mekânsallıkların tarihsel sırası (ki daima dengesiz bölgesel kalkınma olarak tezahür etmiştir), merkezkaç ve merkezcil güçlerin, merkeziyetçilik ile adem-i merkeziyetçiliğin, toplanma

ile dağılmanın ve türdeşlik ile farklılaşmanın etkileşimlerinin bir sonucu olmuştur. David Harvey (1985), bu çelişkili sürecin altında yatan temel gelişimsel mantığı açıklamıştır. Sermaye, daima mekânsal sınırları aşmaya ve "akışının sürekliliği"ni geliştirmeye çalışmıştır. Fakat "sermaye ve emek, üretimin sürebilmesi için mekânın belirli bir noktasında bir araya getirilmek zorunda olduğu sürece" (a.g.y., s. 145) mekânsal sınırlar daima vardır ve karşı koyarlar. Hareketlilik ve sabitlik, bütünsel ve zorunlu olarak ilişki içindedirler: "İşgücü ve sermayenin bir yerden öbürüne hareket yeteneği ... sabit, emniyetli ve geniş ölçüde hareketsiz toplumsal ve fiziksel altyapılara bağlıdır. Mekânın aşılabilmesi, mekân üretimine bağlıdır" (a.g.y. 149). O halde, hareketsizlik ve bütünlüğün aynı anda aşılması ve sarsılması yönünde işleyen güçler vardır ve bunların her ikisi de aynı mekânsal gelişme sürecinin bütünselliğinin birer uğrağıdır (moment).

O halde içinde bulunduğumuz dönemde bu mekânsal mantık nasıl işlemektedir? Sermayenin, yeni iletişim ve bilgi teknolojileri bazında fazlasıyla hareketli ve esnek olup yerellikten uzaklaşmakta olduğu söylenebilir. Fakat bu dönemin tek tipik eğilimi bu değil. Sermaye, coğrafyanın sürtünmesini önemli ölçüde azaltsa bile, onun mekânsal sabitliğine bağımlı olmaktan tamamıyla kurtulamaz. Yer ve mekân yok edilemez. Scott Lash ve John Urry'nin ileri sürdüğü gibi, "mekân karşısında artan ilgisizliğin, belirli yerler ve buralarda sürdürülebilen hayat biçimleri üzerinde çok derin bir etkisi vardır; çağdaş gelişmeler, bu tip mahallerin önemini daha da arttırıyor olabilir" (1987: 86). Holdinglerin artan hareketliliği, işlerliklerinin bölünüp farklı yerlere aktarılması ve bu süreç içinde farklı mahallerin doğasındaki küçük varyasyonlardan yararlanılması olasılığıyla bağlantılıdır. Çağdaş kapitalizmin mekânsal matriksi hem küreselleşme hem de yerelleşme eğilimlerini bileştirip eklemler. Bu yeni mekânsal yayılım biçimleri, birikimin değişen örgütlenme yapısını ve özellikle de yeni ve bileşik ticari bütünleşme ve parçalanma örüntülerini yansıtır. Kapitalist şirketlerin gelişimsel mantığı, yatay ve dikey bütünleşmeye yatkınlığıdır ve böylece, Fordist birikim rejiminin özelliği olan tekelci yoğunlaşma mantığını ileriye götürür ve bu da gittikçe daha küresel düzeyde olur. Bu süregelen bü-

tünleştirici süreç, örgütsel öğelerin ayrı ayrı fakat uzmanlaşmış ve işlevsel olarak birbiriyle bağlantılı birimleri yönünde dikey bazı parçalanma eğilimlerini tamamlar. Bu, genellikle stratejik olmayan, hatta belki de tahmin edilemeyen ve değişken fonksiyon ve emek süreçlerinin taşeronluk ya da piyasa bağlantıları ile dışlanması sorunudur; böylece belirsizlik ve risk ihtimali de dışsallaştırılmış olur.

Ortaya çıkmakta olan bu örgütsel dönüşümler, mekân içerisinde ve mekân sayesinde olmaktadır ve bunlar, bölgesel gelişme açısından epey önem ifade etmektedir. Dikey parçalanma, genellikle bir ya da birkaç büyük şirket etrafında toplanmış, birbirine bağlı küçük birimlerden oluşan yerelleşmiş bir ağın ortaya çıkmasına neden olur ve bunlar sıkı bir müteahhitlik/taşeronluk ilişkisi içindedir; sürekli bilgi alışverişi yaparlar, böylece mekânsal bir yakınlıkları vardır. Esnek uzmanlaşmanın yeni dinamiklerinin neticesi, mekânsal yığılmanın yanı sıra yerel ekonomilere yeni bir merkeziyetçilik kazandırmış olmasıdır (Courlet ve Judet, 1986). Önemli ve yeni toplumsal ve ekonomik gelişmeler, yerel düzlemde çözüme varmaktadır. Fordizm sonrası endüstriyel bölgeler fikrini idealize edenlerin, örgütsel-bölgesel dönüşümlerin tayin edici olduğunu söyledikleri boyut budur. Gerçi onlar bunu yerel biçimleri küresel çerçevelerinden ayırarak, tek yönlü olarak yapmaktadırlar. Yarı-tümleşik örgütlerden oluşan bölgesel kompleksler, küresel hareketliliği ve akışkanlığı büyük olan holdinglerin yaratacağı dış sarsıntılara fazlasıyla açıktırlar: "Holdinglerdeki esnekliğin evrimi ... üretim ve tüketim amacıyla birtakım yerlerin daha çabuk yaratılıp tüketilmesi anlamına gelir" (Thrift, 1987: 211).

"Bölgelerin 'parçalanıp' küçük yerel alanlar, ulusların 'patlayıp' karmaşık, küresel bir uzam yarattığı" bir bağlam söz konusudur (Albertson, 1986: 4-5). Bu durumda da yerel ile küresel olan arasında gittikçe artan ölçüde doğrudan bir ilişki vardır. Bu sürecin bir parçası olarak da şu nokta vurgulanmalıdır ki ulus-devletin rolü ve önemi, her ne kadar ulus devlet gücünden bir şey kaybetmemişse de çok daha sorunlu ve sorgulanabilir hale gelmiştir. Manuel Castells'e göre gelecek, karanlık gözükmektedir: "Bir yandan iktidar mekânı akışlara dönüşmekte, öbür yandan, an-

lamın mekânı, yeni kabile topluluklarının mikrobölgelerine indirgenmektedir" (1983: 4). Castells, "içindeki insanlarla uzamsal biçimin birbirinden koptuğu, dış deneyimin iç deneyimle ilişkisinin kesildiği kolektif bir yabancılaşma mekânı" tasavvur etmektedir (a.g.y., s. 7). Castells'in bu tanısını hafife almamak gerekir; fakat mevcut durum, ilerici ve umut vaat eden başka birtakım alternatifler içermekte midir?

B. GÖRÜNTÜ MEKÂNLARI

Bu toplumsal – mekânsal dönüşüm süreçleri, medya endüstrilerinde cereyan eden gelişmelerin doğasını ve önemini anlamak için gerekli çerçeveyi oluştururlar. Bu ve bir sonraki kısımda, görsel-işitsel sanayilerdeki mantık açısından küreselleşme ile yerelleşme arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. İletişim politikasını, yer ve mekân politikasına doğru yöneltmeyi arzu etmekteyiz. Ortaya çıkmakta olan bu yeni görüntü piyasalarının ve mekânlarının mahiyeti nedir? Bunların, "hayali mekân" (Garnier, 1987), yer ve mekân duyguları bakımından önemi nedir? Görüntü mekânlarının yeniden yapılandırıldığı bağlam, ulusal alan ve kültür üzerine odaklanan kamu hizmeti düzenlemeciliğinin en açık seçik bunalımıdır. Bu, karmaşık bir süreçtir. Teknolojik ve ekonomik dönüşümlerin ulus-devletin düzenlemeci yeteneklerini aştığı her geçen gün daha belirginleşirken, ideolojik düzeyde hâlâ "ölmüş olan ulusu ve onunla birlikte yok olmuş olan ahlâki ve toplumsal gerçekleri yeniden üretme ... ulusun sararıp solmuş görüntüleri üzerinde sahte bir birlik kurma" saplantısı devam etmektedir (MacCabe, 1988: 29). Ulusal ihtiraslar ve çabalar kolayca yok olmayacaktır ve bu bağlamda küresel olanla yerel olan arasına girebilme şansı nedir? Castells (1983: 16), gene en kötü ihtimali düşünmektedir: "Büyük ağların tekelindeki mesajların ve yerel mikrokültürlerin gitgide daralan kodlarının yerel kablolu televizyonda bir arada mevcut olması." Gelecek, gitgide artan özgünleşme, yerellik ve "kültürel kabileciliğin" hâkim olduğu elektronik küresel bir köyden mi ibaret olmak zorundadır ve bu durum kaçınılmaz mıdır?

Bu soruyu cevaplandırmaya başlarken, daha önce genel hatlarıyla tartıştığımız yeniden yapılanmanın karmaşık dinamikleri açısından yeni medya endüstrilerine, özellikle de küreselleşme ile yerelleşme arasındaki etkileşime bakmamız gerekir. Burada en göze çarpan, en dikkate değer şey, küresel imparatorlukların artan bir hızla oluşumudur; örneğin Murdoch'ın, Berlusconi ve Bertelsmann'ın imparatorlukları gibi. Enternasyonalizm yeni bir olgu olmamakla birlikte, yeni bir aşamaya girmektedir; "ekonomik ve kültürel üretim ve tüketim gitgide küreselleşirken ulusal egemenliğin ve kimliğin sürdürülebilmesi de gitgide zorlaşmaktadır" (Collins, Garnham ve Locksley, 1988: 55). Gerçekten küresel, merkezden uzaklaşan ve çeşitli medya ürünlerinin büyük iletişim imparatorluklarına dönüştüğü (film ve televizyon, basın ve yayın, müzik ve video) holdinglerin doğuşunu görmekteyiz. Ortak finanse edilen ve üretilen ürünler, küresel bir montaj zincirinde yapılmakta ve dünya piyasalarına sunulmaktadır. Çökmekte olan kamu hizmeti geleneklerinin ve bunun neticesi olarak ulusal yayın sistemlerinin serbestleştirilmesi ortamında bu mega şirketler, görüntü akışlarından oluşan bir küresel uzam oluşturmaktadırlar.

Bu küreselleşme süreci, artan ticari bütünleşmenin bir fonksiyonudur. Gerek ulusal, gerekse uluslararası düzeyde yatay ittifakların çeşitli biçimleri görülebilmektedir; bunlar, radyo ve televizyon yayıncıları, film ve televizyon yapımcıları, yayıncılar, plak yapımcıları, vb. arasında olmaktadır. Bir Logica raporunun açıkça belirttiği gibi (1987: 131), "Avrupa'da TV yayıncılığının yayılmasında ve karakterinde en önemli rolü oynayan tek faktör, dikey olarak bütünleşmiş medya gruplarının ortaya çıkışıdır". Rupert Murdoch'ın Fox Broadcasting, 20th Century Fox ve Sky Channel ile yükselişi, üretim, dağıtım ve yayın üzerinde uygulanan tümleşik kontrol yönünde en göze batan örnektir. Logica (a.g.y., 268-70), televizyon yapım zincirindeki ana fonksiyonları, fikir sahibi, programcı, yayıncı, taşıyıcı ve ağ işletimcisi olarak tanımlamaktadır ve yeni medya gruplarının, bu rollerin bazıları ya da hepsi bakımından dikey bir bütünleşmeye gitmeye çalıştıklarını ileri sürmektedir. Tam bir bütünleşme, belirli fonksiyonların stratejik bütünleşmesinden herhalde daha az önem

ifade edecektir ve bunun gerçekleşmesi ihtimali de daha az olacaktır. Logica, iletişim endüstrilerindeki iktidar bloklarının kemikleşmesi bakımından, taşıyıcı/yayıncı, yayıncı/programcı ve programcı/fikir sahibi fonksiyonlarını saptamaktadır.

O halde, dikey bütünleşme eğilimi mutlak ve kapsamlı değildir ve işin içinde kısmi dikey parçalanma da vardır. Böylece, Michael Storper ve Susan Christopherson'a göre (1987) Amerikan film sanayiinde belli başlı stüdyolar finansman, ürün tanımlaması, dağıtım ve pazarlama gibi faaliyetleri hâkimiyetleri altında tutmaya devam ederken, üretimin dışsallaştırılması ve küçük, bağımsız üreticilerin kullanılması eğilimi vardır. Dikeylik karşıtı olan (dikey bütünleşmenin tarihsel sürecinin tersine döndüğü) bu süreç, riskin dışsallaştırılması ve mümkün olabildiğince çeşitli yaratıcı kaynaklardan yararlanma gayretiyle de bağlantılıdır. Bunun bir önemli sonucu, tamamen yeni bir yerelleşme biçimi olmuştur: Bağımsız yapımcılar, mekânsal olarak yoğunlaşmışlardır; "çünkü verdikleri hizmetin uzmanlığı ve ürünlerdeki sürekli değişim, yapımcı firmalar ve belli başlı stüdyolar gibi diğer şirketlerle tekdüze olmayan, sık ticari ilişkiler gerektirir" (Christopherson ve Storper, 1986: 316). Sıradan istihdam ilişkilerindeki istikrarsızlık ve bağlantı ağlarının önemi, yerel düzeyde önemli toplulaşma eğilimleri yaratır.

Dikey yöndeki bu parçalanma eğilimini ve bölgesel yerelleşmeyi pek çok kişi, Fordizm sonrası esnek uzmanlaşma ve kültürel sanayi bölgeleri döneminin habercisi olarak yorumlamaktadır. Fakat, dikey yöndeki bu parçalanma, esas itibarıyla üretim sektöründe görülmektedir. Nicholas Garnham'ın ileri sürdüğü gibi, "kâr ve iktidarın kilit mevzisi, kültürel üretim değil, kültürel dağıtımdır. Kültürel çoğulluğun sırrı dağıtım mekanizmalarına erişimde yatar" (1986: 31-32). Ayrıca, bütünleşme ile parçalanmanın farklı mantıkları olmadığını da vurgulamak gerekir; aksine, birbirlerini tamamlarlar. Parçalanma ve bütünleşme önemli olmakla birlikte, bütünleşme ve küreselleşme, başat güçler olmaya devam etmektedir (Aksoy ve Robins, 1992).

Yerelleşmiş medya üretiminin evrimi Avrupa'da da önemli bir konu haline gelmiş bulunmakta ve belirli ulusal ve bölgesel alanlarda birtakım özgün biçimler almaktadır (Robins ve Cornford,

1994). Dikey parçalanmanın en güzel örneğini İngiltere oluşturmaktadır - özellikle de belirsiz, çelişik siyasi sonuçlarıyla. Eskiden İngiliz yayıncılığında üretim, editoryal ile repertuvar ve dağıtım bütünleşmiş iken, 1982'de Kanal 4'ün açılmasıyla bunların dağılma yönüne girdiği görülmüştür. Amerikan film sanayiinde olduğu gibi esas yenilik, program yapımcılığının dışsallaştırılmasıydı ve bu, bağımsız, küçük yapımcıların bir sektör halinde büyüyüp sağlamlaşmasını doğurmuştur. Bu şirketlerin pek çoğu, çoğu zaman radikal siyasi projeler üstlenmişler ve faaliyetlerini metropoliten alanlardan uzaklaştırmışlar, taşra şehirlerinde (meselâ Cardiff, Newcastle, Bristol, Leeds, Manchester, Birmingham) küçük yerel topluluklar oluşturmuşlardır. Bu gelişmeler, görsel-işitsel endüstriler konusundaki adem-i merkeziyetçi umutları ve demokratikleşme beklentilerini suya düşürmüştür. Neticede, BBC ve ITV şirketlerinin programlarının en az yüzde 25'ini bağımsız şirketlere yaptırmalarını öneren Peacock Raporu (1986) üzerine alınan hükümet kararı sonucunda ikinci bir dikey parçalanma dalgası ortaya çıktmıştır. Bu yeni dönüşüm dalgası, idealize edici beklenti ve tahminleri büyük ölçüde boşa çıkarmıştır. Üretimin dışsallaşmasının ve taşeron şirketlere verilmesinin, "bağımsız" ve özerk program yapımcıları değil; sıradanlaşmış, parçalanmış ve istikrarsız bir işgücü yarattığı gittikçe belli olmaya başlamıştı. Dışsal bir işgücünün ortaya çıkması, her şeyden önce, yayıncılık sendikalarının "kısıtlayıcı uygulamalarını" ortadan kaldırma stratejisinin bir parçasıydı. Tyne Tees, London Weekend Television, TV-AM ve Thames Television gibi şirketlerin empoze ettiği "esnek çalışma sözleşmeleri", çalışanlar üzerinde disiplin ve kontrol oluşturmayı ve tabii böylece nispi üstünlükler sağlamayı ve kârlılığı arttırmayı hedeflemekteydi. Esneklik, iktidar anlamına gelmektedir: dahili çalışanlarla yapılan yeni anlaşmalara dayalı ilişkiler ve dış firmalarla piyasa ilişkilerine dayalı iktidar demektir. Bu esnek uzmanlaşma denen olgu, örgütsel ve işlevsel parçalanmayı, kontrol ve eşgüdümü sürekli olarak bütünleştirmek suretiyle bir araya getirir (Cornford ve Robins, 1995, yayımlanacak).

Şimdi şunu sormalıyız: Bu bir araya getirilmiş bütünleşme ile parçalanma ve küreselleşme ile yerelleşme süreçlerinin siyasi so-

nuçları neler olabilir? Esasında burada ulusal bağlamların, yerini uluslar-altı ve uluslar-üstü program ve perspektiflere bıraktığı bir zemin kayması söz konusudur. Bu süreç içerisinde, bir yandan ekonomi ve piyasa mekânları, öbür yandan da kültürel tüketim ve kolektif kimlik arasındaki ilişkiler üzerine sorular ortaya atılmaktadır.

Küresel iletişim siyaseti, uluslararası düzeyde bir "görüntüler savaşı" ile "görüntü süpergüçleri" arasındaki bir savaşım olarak yürümektedir (Fräches, 1986). Uluslar-ötesi şirketler arasındaki bu "mevzi savaşı," Avrupa Komisyonu'nu da endişelendirmektedir. Televizyon görüntüleriyle dolup taşan bir dünyada en önemli sorular şunlar olmaktadır: "Bu görüntüler nereden gelecektir? Bunların üretimi ve dağıtımında piyasaya - ve istihdama - kim hâkim olacaktır?" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1986: 3). Amerikan hâkimiyetinin zorlanması gerekiyorsa, Avrupa çapında bir endüstri ve piyasa yaratılmasının şart olduğu ileri sürülmektedir: Ortak pazarın, "Avrupa endüstrilerinin mümkün olan en düşük maliyetle daha büyük miktarda üretim yapabilmeleri ve yatırım maliyetlerini çıkarabilmeleri için ölçek ekonomilerinin gerektirdiği koşulları yaratabilmesi gerekir" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1988a: 3). Teknik ilerleme, şimdi artık "sınırlarla alay etmektedir ve tamamen ulusal nitelikteki izleyiciler, piyasalar ve kanallar artık geçmişte kalmıştır": Bundan sonraki gelişme mantığı, bir "Avrupa görsel-işitsel alanı" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1986: 3) yönünde olmalıdır. Bunun olmaması halinde, Avrupa görsel-işitsel piyasalarının Amerikan, Japon ve Brezilya şirketlerinin hâkimiyeti altına gireceğinden korkulmaktadır.

Bu strateji, büyük Avrupa şirketlerini desteklemeye ve onların bütünleşmelerine yöneliktir. Serbest gökler ve ağ akışları, Avrupa'nın endüstriyel ve ekonomik yeniden doğuşuna esas olmak üzere tek ve geniş bir pazarın yaratılması bakımından temel özellikte görülmektedir. Bu bağlamda, "sınır tanımayan televizyon" da (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1984) küresel reklam piyasaları ve mekânları yaratmakla epey suçlanmaktadır. "Avrupa çapında televizyon reklamcılığı üzerindeki sınırlamalar ve kısıtlamalar, bir reklam aracı olarak televizyon cihazından henüz

yeterince yararlanılmadığı anlamına gelmektedir" (Tydeman ve Kelm, 1986: 63). Görüntü endüstrilerinin geleceği, büyük ölçüde küresel reklamcılığın geleceğine bağlıdır; bir Avrupa görsel-işitsel alanının Avrupa'da ticari söz hürriyetini desteklemesi ve bunu kolaylaştırması amaçlanmaktadır (Hondius, 1985).

Bu Avrupa çaplı birikim mekânı aynı zamanda kültür ve kimlik mekânı olarak da düşünülmektedir: "Geniş bir pazarın yaratılması, ortak kültürel köklere, sosyal ve ekonomik gerçeklere dayalı bir Avrupa alanı yaratır" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1987: 3). Bu, Avrupa'nın kültürel kimliğinin sürdürülmesi ve desteklenmesi meselesidir, "halklarımız arasındaki karşılıklı bilgilenmeyi geliştirme ve ortak bir hayat ve kadere sahip olma bilincini yükseltme meselesidir" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1988b: 3, 11). Uluslar-ötesi bir kültür politikası, Avrupalıların aralarındaki yakın ilişkilerin ve ittifakların özellikle Atlantikçi bir kültürel kimliğe karşı eklemlenmesi çerçevesinde geliştiriliyor. Fakat böyle bir "halkların Avrupası" sorunsuz olmayacaktır. "Birbirinden farklı olduğu halde fazla derin olmayan bir dayanışma içindeki ülkelerin oluşturduğu bir topluluğa ait olma duygusunun" anlamı nedir? (a.g.y., 4) Çokuluslu idari bir birliği anlamlı bir kimlik ve dayanışma haline getirmek mümkün müdür? Komisyonun (1986:8) "zenginlik" ve "kültürel çeşitlilik" olarak tanıdığı farklılıklar, olumlu bağlılıkların ve kimliklerin yaratılması açısından benzerliklerden daha önemlidir belki. Kabul edilmesi gerekir ki kültürel türdeşliğe ve ulus-ötesiciliğe karşı işleyen güçler var. İletişimdeki küreselleşmenin getirdiği merkezcil eğilimlerden başka yerli dilleri ve kültürleri koruma yönünde merkezkaç eğilimler de vardır (Gifreu, 1986). "Sosyal ilişkilerin küreselleşmesi", bir uluslararasılaşma olarak yaşanmaktadır ve bu, Avrupa'nın orijinalliğini elinden almakta, vatandaşlarını hareketsiz kılmakta, böylece kültürel farklılıkların ortadan kalkmasına yol açmaktadır (Bassand, 1988: 72). Bu durumun bir sonucu da yerelleştirilmiş ve özgünleştirilmiş toplulukların ve kimliklerin doğmasıdır.

Uluslar-ötesi bir iletişim politikasının hem içinde hem de ona karşı işleyen, yerel ve kentsel kültürel kimliklere yönelik ulus-altı bir gündem var. Yerel medya, "sadece geleneksel kültürel öğeler

(bölgesel bilinç, kültürel kimlik, dilsel berraklık) açısından değil; ekonomi (istihdam, kamunun iletişim teknolojilerine duyarlı hale getirilmesi, yerel pazarların dinamik hale getirilmesi) açısından da bölgesel yapım araçları olarak görülmektedir" (Crookes ve Vittet-Philippe, 1986: 4). Torsten Hägerstrand'ın ileriye sürdüğü gibi birçok faaliyetin yerellikle olan bağlarını kopardığı ve "medyanın dünya görüntülerine çok az bölgesel ve yerel katkıda bulunduğu" sistem toplumlarında, yerel medyanın "olasılık mekânını" keşfetmek üzere, kültürel ifade ve umumi tartışma için yerelleştirilmiş alanlar oluşturmak amacıyla, anlamlı yerel kamusal alanlar oluşturmak üzere karşı eğilimler ortaya çıkar (Hägerstrand, 1986: 10, 16, 18).

İngiltere'ye tekrar bakmak bu açıdan yine öğretici olacaktır. Görsel-işitsel endüstrilerin örgütlenmesinde kısmi parçalanma eğilimi ve üretimin dışsallaştırılması, tarihsel olarak ulusal merkeziyetçiliğin ve kent kültürünün hâkim olduğu bir toplumda, 1980'li yıllarda önemli yerel kültürel girişimlere tanık olmuştur. Birçok kentsel ve yerel bağlamda görüntü endüstrileri, yerel ekonomik ve kültürel gelişim stratejilerinin başını çekmişlerdir. Glasgow ("Avrupa Kültür Şehri"), Sheffield, Birmingham, Liverpool, Newcastle, Bradford, Cardiff (Medya Şehri) girişimcilikte önde yer almışlardır. Bu stratejiler, 1980'li yılların başlarında Londra Büyükşehir Encümeni modelini takip ederek yerel kültür endüstrisi bölgelerinin gelişimine doğru yeni-Marshallcı bir biçimde hareket etmişlerdir. Çoğu zaman, yerel endüstriyel ve kültürel kamu alanları, kamu uzamı konusunda bazı soruların sorulmasına neden olmuşlardır; çalışma ve boş zaman sorunları üzerine, kentsel doku ve inşa edilmiş ortamın tasarımlanması politikalarına dönüşmüşlerdir.

Fakat bu sadece ekonomik ve kültürel bir radikalleşme hikâyesi değildi: Yerel alan, bir çekişme zeminidir. Yerelliğin kültürü de sadece ilerici yerel otoritelerin sorunu değildi. Küresel pazarlama ile yerel ve bölgesel hedef kitleleri bileştirmeyi düşünen iletişim devlerinin de büyük önem verdiği bir konuydu bu. Kültür endüstrileri sadece program yapımı ile değil, aynı zamanda ve daha da önemli olarak dağıtım ile de ilgilenirler ve mikrodalga ya da kablolu televizyon gibi yeni dağıtım araçları demokratik

erişim dışında kaldığı sürece kültürel radikalizm boş bir ideal olmaktan öteye gidemeyecektir.

Yerel girişimler, dış siyasi müdahale ile de şekillenirler: Yerel özerklik ve sorumluluk, merkezi olarak empoze edilen gelişim stratejileri dolayısıyla aşınmıştır. "Merkezin resmi ideolojisi, devletin ağırlığının azaltılması ve bürokratik kontrolünün kaldırılması" olmakla birlikte, "hür teşebbüs bölgeleri ve kentsel bayındırlık şirketlerinin temsil ettiği 'piyasa özgürlüğü,' neredeyse eşi emsali görülmemiş bir devlet sübvansiyonu ile desteklenmektedir" (Duncan ve Goodwin, 1988: 272). Endüstri, eğlence ve kentsel doku için var olan bayındırlık şirketlerinin bileşik stratejilerinde gördüğümüz, daha önceki yerelci politikanın fırsatçı bir dışavurumu ve uygulamasıdır. Güzel sanatlar ve kültür endüstrileri, bu girişimciliğin içerisine çekilmiştir. Kablolu yayın, "kentlerin iç alanlarında ortaya çıkan muhtelif güçlüklere karşı ve başarılı yeniden üretim" için bir araç olarak görülmektedir (Kablolu Yayın İdaresi, 1987). Arts Council'e (Güzel Sanatlar Kurulu) göre güzel sanatlar

> kültürel, çevresel ve eğlence olanaklarının vazgeçilmez öğeleridir ve ekonomik büyümeyi, kalkınmayı güçlendirirler. Turizm ve onun getireceği ticaret için bir çekim unsurudurlar. Daha da önemlisi, bir bölgenin baştan aşağı yeniden üretiminde en önemli katalizör olarak işlev görebilirler. Topluluk haysiyeti ve kimliği için odak noktaları oluştururlar.
>
> (1988: 2)

Girişimciliğin yeni kültürü, farklılaşmış kentsel ya da yerel kimlikler üretmek için kültür girişimciliğinden faydalanır. Bunlar, "'tarihin' (gerçek, hayal ürünü ya da taklit) ve 'topluluğun' dirilmesi" (gene gerçek, hayal ürünü veya üretici tarafından satılmak üzere ambalajlanmış olarak), belli bir görüntünün oluşturulması, uydurulmuş bir kimliğin, sahte bir duygunun yaratılması üzerine kuruludur (Harvey, 1987: 274). Bunun ortamı, kentler ve yerel alanlar üzerinde, hareketli ve küresel sermayeyi çekebilmeleri için artan baskıdır. Yerel kimliklerin ve görüntülerin pazarlanması, artan kentlerarası rekabetin bir fonksiyonudur ve

başarı, "çoğu zaman kısa ömürlüdür ya da başka yerlerde ortaya çıkan rakip yenilikler yüzünden tartışmalı hale gelir" (a.g.y., 278). Bu koşullar altında yerel ekonomiler hassas bir durumdadır ve yerel kimlikler sahte ya da kırılgan olabilir.

C. YENİDEN TAHAYYÜL EDİLEN TOPLULUKLAR MI?

Buraya kadar, medya endüstrilerindeki en son gelişmelere, görüntü mekânlarının aynı anda yerelleşme ve küreselleşme eğilimiyle ilişkili geniş ekonomi politik dönüşümler açısından yaklaştık. Şimdi ise medyaya kültürel dönüşümler açısından bakmak, bu süreçlere farklı bir perspektiften yaklaşmak istiyoruz. Fredric Jameson'ın ileri sürdüğü gibi, "yeni gerçeğimizin ve bunun karşısına çıkarılması gereken kültür politikasının yeri, mekândır" (Stephanson, 1987: 40). Bu, mekânsal süreç ve yapıları ilgilendirmektedir; fakat aynı zamanda mekânın özel yakasıyla, mekân içindeki yönelimler ve burada yaşananlarla da ilgilidir. Bu, küresel mekân ve yerel mekân anlamına da gelmektedir: "İstenen şey, ... küresel bir kültür üslubu ile somut, yerel ya da ulusal bir durumun talepleri ve özgüllükleri arasında yeni bir ilişkidir" (a.g.y.). Yeni küresel kültür uzamında kendimizi nasıl konumlandırıyoruz? Hiper-uzam ve elektronik ağların sanal uzamındaki algısal varlığımızı, yerelleşmiş uzamdaki bedensel varlığımızla nasıl bağdaştırmaktayız? Yerel uzamdaki durumumuzu, nostaljik birtakım topluluk ve Gemeinschaft hislerine kapılmadan yeniden ayarlayabilir miyiz? Raymond Williams'ın ifadesiyle (1983), hangi bağlılık ve kimlik biçimleri mümkün ve uygundur?

Çağdaş kültür teorisi, küresel mekânın afallatıcı özelliğini incelemektedir ve bunun temelinde de küresel görüntü mekânının etkisi yatar. Richard Kearney (1988a: 1-2), imajın hüküm sürdüğü bir dünyadan bahseder, "gerçekliğin görüntünün soluk bir yansımasından ibaret hale geldiği bir 'Görüntü medeniyeti' " ... "Gerçek olanla hayal ürünü olan, birbirlerinden ayırt edilemez hale gelmişlerdir" der. "Kendi kendini yok eden, birbirini, durmaksızın oynaşan aynalar gibi uyarmakta olan bu görüntülerin sürekli varlığı ile görüntü endüstrisi, fiziksel dünyanın yanı sıra psişik dün-

yamızı da sömürgeleştirmektedir" der Kearney (a.g.y., s.1, 5). Görüntü akışlarının böylesine küreselleşmesi, uzamsallığı, yer ve mekân duygularını temel bir dönüşüme uğratmaktadır. Fredric Jameson (Bkz. Stephanson, 1987: 33), "bu yeni ve postmodern uzamdaki varoluşsal şaşkınlık"tan söz eder ve "İnsanın kendini bir yerde konumlandıramayacağı bir kültür" ifadesini kullanır.

"Postmodernleşmenin" bu yönü, Jean Baudrillard'nın yazılarında gayet belirgindir. Görüntü toplumunda, birey, "bundan böyle sadece bir ekrandır, bütün etki ağlarının bir araya geldiği bir merkezdir" der (Baudrillard, 1985b: 133). Televizyon görüntüsü ile "kendi vücudumuz ve etrafımızdaki bütün bir evren, bir kontrol ekranı haline gelir": Televizyonun mevcudiyeti, yaşam alanını arkaik bir ortama çevirir ki bu, varlıklarını sürdürmüş olmaları bile şaşırtıcı olan insan ilişkilerinin bir kalıntısıdır ... davranış, bazı ekranlarda ve işletimsel uçbirimlerde [terminallerde] belirginleştiği anda geriye kalan şeyin sadece büyük, işe yaramaz, terk edilmiş ve lanetlenmiş bir beden olduğu anlaşılır (a.g.y., 129). Ekran ve ağların dünyasıdır bu, "iletişimin yumuşak, işletimsel yüzeyidir." Mutlak yakınlık, her şeyin aynı anda olup bittiği, savunma hissinin olmadığı, geriye dönüşün olmadığı bir dünyadır bu (a.g.y.: 133).

Bu hiper-uzam, Manuel Castells'in küreselleşmeyi ve sermaye birikiminin yönlendirilmesini karakterize ettiğini düşündüğü uluslar-ötesi ağların ve iletişim akışlarının kültürel bir yankısıdır. Fakat Castells (1983: 4), bunun sonucunu, "insan deneyiminin, dolayısıyla da iletişimin ve bunun sonucunda da toplumun yok edilmesi" olarak görür. Baudrillard (1985b: 132) ise, "bu müptezel iletişim deliliğine bağlı bir hayranlık halini ve afallamayı" yüceltir. Yeni iletişim ağları, bilgi ve görüntü akışları ve bunlara bağlı şaşkın kimlikler onu cezbetmektedir. Bu yeni akış mekânı, uluslararası sermayenin kontrolü altındadır: bu, IBM, AT&T, Murdoch ve Berlusconi'nin mekânıdır. Bu, onların büyümekte olan, meta akışlarının ağlardan oluşan piyasası ve reklam ihtişamıdır. Bu, Baudrillard'nın "iletişim serhoşluğu" dediği sonucu yaratır. Onun teknolojinin üstünlüğüne olan hayranlığı, ekranlar ve ağlar, simülasyonlar ve sibernetik sistemlerden kaynaklanmaktadır.

Bu, tabii yirminci yüzyılın sonlarında önemli bazı gelişmelerle bağlantılıdır. Hakikatin bu uğrağını değersizleştirmemeliyiz; bunu bilmek dahi heyecan verici olabilir. Fakat esas iş, bunu daha ileriye götürmek olmalıdır. Richard Kearney'in belirttiği gibi (1988a: 380), "görüntülerin teknolojik olarak sömürgeleştirilmesi, küresel olarak bilgisayarlaşmış 'üçüncü aşama' uluslararası sermayenin bir belirtisidir." Bunu bildikten sonra daha zor bir soru sormamız gerekmektedir: "Kritik önemi haiz olan, alternatif sosyal varoluş projelerini tahayyül edebileceğimiz noktayı nerede bulacağız ki bu sayede teknolojik üstünlüğün neden olduğu felcin üstesinden gelebilelim?"

Bu tip postmodernist bir kültür ve teorinin önemi, dolayıma (mediation) öncelik vermesinden kaynaklanır: Görüntü, simülasyon, ağlar, ekranlar ve ihtişam. Marike Finlay (Aktaran Young, 1989: 86) şunu önermektedir: "Postmodernizm, göndergesel (referential) kimlik kaybına karşı psikotik bir savunmadır." Teknolojik dolayım, gerçekten yabancılaşmayla ilintilidir. Felsefi olarak söylemek gerekirse, gerçeğin psikotik olarak yıkılması, bilimsel ve yönetsel rasyonelliğin mantığının, soyut ve biçimsel aklın totalleştirici ihtiraslarının nihai sonucudur. Daha toplumsal bir ifadeyle, bu, şimdi küresel bir ölçekte yer alan dolaylı ilişkileri ve geniş ölçekli sistem bütünleşmesini barındıran rasyonelleşmiş, bürokratik ve teknokratik bir topluma uygun düşen "kültürel olarak genelleşmiş bir psikoz"dur; mekânı aşan bilgi ve iletişim teknolojileri sayesinde "yeterince karmaşık ve 'kişisel olmayan' örgütlerin çabucak kemikleştiği" bir toplumdur ve "insan eyleminin bir ürünü olarak değil, özerk sistemler" olarak görülürler (Calhoun, 1988: 5).

Hem psikotik biçimiyle hem de bürokratik biçimiyle rasyonelleşme, Michael Rustin'in (1987: 31) soyut evrenselcilik dediği olgu ile tanımlanır ve bu, "insan yaşamlarının içinde yer aldığı mekân ve zamanın yadsınmasıdır," onun mekânsız, göndergesiz kimlik duygusudur. İhtiyaç duyulmakta olan şey, "yeni bir kısmiyetçiliktir," kolektif kimliklerin, uzamın ortak kullanımıyla oluştuğunun, en kısmiyetçi ilişkilerden oluştuğunun kabul edilmesidir (a.g.y., 34). Bu, göndergesel kimliğin yeniden kazanılması ya da tahayyül edilmesi meselesidir, somut ve tikel ya-

şantının yeniden değer kazanmasıdır. Richard Rorty'ye göre bu, nesnelliğe karşıt olarak dayanışma sorunudur, insanın hayatını daha geniş bir bağlama oturtmasıdır. Aydınlanma döneminin nesnellik idealine göre, "birey, herhangi bir tikel insan varlığa gönderme yapmaksızın betimlenebilecek bir şeylere bağlanarak... kendisini etrafındaki gerçek kişilerden uzaklaştırır" (Rorty, 1985: 3). Öbür taraftan, dayanışma arzusu bağlamsal ve göndergeseldir: Birey, bir topluluğa olan katkısını anlatır; bu "içinde yaşadıkları gerçek ve tarihsel bir hikâye olabilir, başka bir gerçek hikâye olabilir ya da tamamen hayal mahsulü olabilir." Bu bağlanma süreci, sınırları belli bir bölgedeki mahallere bağlanma çerçevesi içerisinde olabilir, fakat bunun Gemeinschaft taşralılığına geri dönme isteği olduğunu düşünmemek gerekir. Dayanışma ve kolektivite, yerelliğin ötesine geçmelidir. Küresel görüntü mekânları açısından Richard Kearney "postmodern Öteki'nin bize dolayımlanmış bakışla ulaşan çağrısına cevap verebilecek bir muhayyile pratiği" gerektiğini belirtir.

> Kendini yansıtan aynanın uzak olan tarafında, mask ve aynaların oynaşmalarının ötesinde, acı çeken, mücadele eden, yaşayan ve ölen, umutları olan ve olmayan insanlar var. Dünyamızın en uzak köşelerinden olaylar ileten telegörüntülerde, yaşayan öbür insanlar tarafından, en azından potansiyel olarak, muhatap alınıyoruz... Bu tip görüntülere tanık olan bazılarımız, sadece yüzey yansımalarına değil de iletişim kurdukları bu insanların kendilerine cevap vermek zorunda değiller mi?
>
> (1988a: 387-8)

Avrupa kimlikleri bakımından bunun anlamı nedir? Ulusal, milliyetçi ve tutarlı bir basit kimliğe sığınmak kolaylıkla sürdürülemez. Avrupa bağlamında milliyetçiliğin "hayali topluluklar"ı gitgide sorun olmaktadır. Nahoş duygularla dolu uluslar arasında uzun ve vahşi bir artçı kuvvetler eylemi hiç şüphesiz patlak verecektir ve şurası da gayet açıktır ki yirminci yüzyıl sonlarındaki toplumsal ve mekânsal dönüşümler, yeni yönelimler ve yeni bağlılık biçimleri gerektirecektir. Bunlara verilen en açık cevap, bir "Avrupa Topluluğu" oluşturma çabasıdır: "ortak bir pazar," "bir vatandaşlar Avrupası," "bir kültür Avrupası." Burada

aynı anda sürüp giden küreselleşme ve parçalanma, ulusal kültürlerin bastırıldığı ve korunduğu, sahte, yönetsel-bürokratik bir enternasyonalizm yaratmaktadır. Japon ve Amerikan "tehditlerine" karşılık tanımlanan bu durum, bir uluslar-üstücülüktür (ya da belki süper milliyetçilik?).

Bu durumda sahici bir yeniden tahayyül edilmiş topluluklar için gerekli koşullar nelerdir? *Towards 2000*'da (1983) (2000'e Doğru) Raymond Williams'ın ileriye sürdüğü üzere, değişken toplumlar ve kimlikleri incelememiz gerekmektedir. Postmodern kültürün, değişken ve çoğulcu kimlikler üzerinde inşa edilmesi gerekir, sahte bir birlik ve beraberlik üzerinde değil. Bu, yerel ve küresel mekânda konum ve konumlandırmayla ilgili olmalıdır: Bedensel varoluş ve dolayımlı mekânda varoluş bağlamlarıyla ilgili olmalıdır. Bir anlamda bu, bireyleri yakın, doğrudan ilişkiye sokan, sınırlı ve yerel uzamsal alanlar demektir; vatandaşlık kültürünü yeniden yaratmak, kamusal alanlara yeniden değer kazandırmak demektir. Fakat kabul edilmelidir ki Craig Calhoun'un ileriye sürdüğü gibi (1988: 27-8), "adem-i merkeziyetçi topluluklar her ne kadar arzu edilir olursa olsun, neticede sistemin bütünleşmesini tamamlayan bir unsurdur, onun alternatifi değil." Büyük sistemlerin işleyişini geliştirmek mümkün-dür ve bu, yeni bir kamusal söylem yaratmak üzere kitlesel yayıncılığın ve yeni iletişim teknolojilerinin nasıl kullanılması gerektiğini öğrenmek demektir.

Buradaki tartışmanın büyük bir kısmı, küresel çaplı görüntü şirketlerinin boğucu gücünü vurgulamış bulunuyor. Fakat birikim mekânındaki ve kültürel biçimlerin mekânsal yönelimindeki yeni dönüşümler, yeniden tahayyül edilen dayanışma biçimleri için bazı yeni olanaklar taşımaktadır. Program yapımcılığındaki adem-i merkeziyetçi büyüme, en azından yerel medya mekânları için olanaklar yaratmaktadır. Ayırt edici özellikte kültürel ifade ve kamusal tartışma platformları yaratılabilmesi için "yerel ve bölgesel düzeyde iç iletişim akışının genişletilmesini" düşünmek mümkündür (Hägerstrand, 1986: 18). Mekânsal bir çerçeveye oturtulmuş kamu söylemi, yerel bir kamusal alanda geliştirilebilir. Bu bağlamda medya kültürü, kültürel yenilik, kimlik ve farklılıkları teşvik ederek gerçekleştirilecek geniş bir yerel gelişme

stratejisinin bir parçası olarak görülmelidir (Bassand ve diğerleri, 1986). Böyle bir yerelliğin içe dönüklük, nostaljik bir tarihselcilik ve miras saplantısına dönüşebilmesi mümkün olmasına rağmen, yerel bağlılıklar daha radikal ve yenilikçi bir çerçevede düşünülebilir. Yeni hareketlilik koşulları, yerel bağlılıkları atfedilmiş ya da belirlenmiş bir kimlik değil, bir seçim, karar verme ya da değişkenlik meselesi haline getirir. Dahası, dış etkiler yerel kültürlerin içine girer ve onları dağınık hale getirirler. Kenneth Frampton'ın belirttiği gibi yerel kültürler küresel kültürün yerel birer ifadesi olarak tesis edilebilir. Frampton'a göre gerekli olan, "evrensel medeniyetin etkisini doğrudan doğruya tikel bir evreden alınmış öğelerle dolayımlamaya" yönelik bir Eleştirel Bölgecilik stratejisidir (Frampton, 1985: 21). Eleştirel bir yerel ya da bölgesel kültür, küresel kültürle zorunlu olarak diyalog içinde olmalıdır.

Ama çağdaş kültür kimlikleri, aynı zamanda dolaysız anlamda enternasyonalizm ile ilişkili olmalıdır, uluslar-ötesi mekânlardaki konumumuzla ilgili olmalıdır. Bu bir anlamda uluslar-üstü dil ve kültür toplulukları demek olabilir: örneğin, "frankofon kimlikler" (Jouanny, 1980) veya daha da radikal olarak, bir "Latin görsel-işitsel mekânı" (Mattelart, Delcourt ve Mattelart, 1984). Fakat diğer diyalog ve kolektivite biçimlerini başarabilmek için Avrupa merkezli bir perspektifin ötesine geçmelidir. Burada Üçüncü Dünya kültürleriyle dayanışmanın büyük önemi var: Avrupa dışında; fakat Üçüncü Dünya'da olan kültürler, bütün farklılıklarıyla Avrupa'nın içinde yer almaktadırlar. Avrupa kimliği, artık sadece Batı'nın entelektüel ve kültürel geleneklerinden ibaret olarak düşünülemez. Düşmanlık dolu, emperyalist ve sömürgeci tarihiyle Avrupa, şimdi zengin bir kültürler ve kimlikler mozaiğidir. Sorun, etnik (ve ayrıca toplumsal cinsiyete dayalı) farklılıkların yadsınarak bastırılacağı mı, yoksa kabul mu edileceği - üstelik, farklılıkları içerisinde kabul mu edileceği - sorunudur?

III. KÜLTÜR, TOPLULUK VE KİMLİK

İletişim teknolojileri ve Avrupa'nın yeniden şekillendirilmesi

> Avrupa benim kendi rüyam olmakla birlikte çoğu görecektir onu, pek çoğu ise göremeyecek; gerçi bilinen eski dünyadır bu, öyle soyut, gizemli bir düş değil.
>
> Allen Ginsberg

Richard Collins, Toronto'daki bir ticari toplantıda bağımsız bir Fransız yapımcının bugünlerde "Televizyon renkli, stereo ve İngilizce" dediğine dikkat etmektedir (1988: 1). Benzer bir biçimde, Latin Amerikalı romancı Manuel Puig, Arjantin'de seyrettiği Hollywood filmlerinin kendisini "çocukluğumda bir gün... gerçeğin İngilizce konuşulduğu ve altyazılarla ifade edildiği" sonucuna götürdüğünü hatırlamaktadır. Avrupa medeniyeti konusunda ne düşündüğü sorulduğunda Mahatma Gandi'nin, "Bu iyi bir fikir olurdu" dediği bilinir.

Çağdaş teknolojik gelişmeler, özellikle de uydu televiz-

yonunun ortaya çıkışı, bilgi akışları konusuna yeni bir önem katmıştır. Collins (1988: 6) ulus-devletlerin, somut nesneler olmadıkları için elektronik ürünlerin (film, kitap gibi gümrüklerin rahatlıkla elden geçirebileceği ürünler olmadıkları için) kontrolü konusunda karşılaştıkları güçlüklere dikkat çeker. Bunun gibi Philip Schlesinger (1986: 126) uydu yayıncılığının, ulusal uzamın kontrolünü tehdit ettiğini belirtmektedir. Collins, uydu televizyon yayınları konusunda "Kanada deneyiminin" Amerikan kültür çıkarlarına boyun eğilmesi (1988: 13) olduğunu anlatır ve bu durumun, ileride daha da genelleşebileceğine dikkat çeker. Ayrıca uydu televizyon yayınlarının "Avrupa televizyonunun Kanadalılaşması" sonucuna yol açabileceğini belirtir (a.g.y., 20). Böylece, bu yeni teknolojilerin, yerleşik ulusal kimlikler (ve kıt'a Avrupası kimlikleri) bakımından endişe verecek ölçüde olumsuz neticeler içerdiği, aynı zamanda, kontrol edilebilmesi mümkün olamayabilecek ve böylece sadece yerleşik izlerkitlenin/toplulukların dağıtılması değil, ulusal sınırlar ötesinde yenilerinin yaratılması suretiyle de "rahatsız edici" sonuçlar doğurduğu ileri sürülmektedir. Bu korkular karşısında, muhtelif yazarlar, Amerikan kültürünün ihraç edilebilirliğinin sınırlılığı konusunda görüş belirtmişlerdir. Bu görüş, hem ilkesel olarak bilgi ürünlerine empoze edilen sınırlamalar olarak (dil/kültür) hem de empirik anlamda, Avrupa'nın Amerikan ürünleriyle dolacağı endişesine rağmen izlerkitlenin hâlâ "yerli" ürünler tercih ettiği gözlemiyle cevaplanabilmektedir (Bkz. Mills, 1985).

A. KÜLTÜREL KİMLİKLERİN İNŞASI

Nispeten yakın bir zamana kadar kültürel kimlik ve kültür emperyalizmi ile ilgili sorunlar, "kültür kimliklerinin" ne olduğu üzerine, pek de sorgulanmamış bir model ile tartışılırdı. Genellikle bu sorun, "yeni bir teknolojinin" (örneğin, uydu yayınlarının) önceden verili bir nesneler, ulusal (ya da kültürel) kimlikler üzerindeki potansiyel etkisi konusunda (ve farklı teknolojik belirlenimcilik dozlarıyla) ortaya atılmıştır. Bu konuda Avrupa Topluluğu içinde yapılan tartışmalarda (ya da politikalarında) bu

tip varsayımların hâkim olduğu görülmektedir. Böylece, çoğu zaman, toplulukların ve bunların siyasi kurumlarının varoluşunun sürekli olabilmesinin ve bütünlüklerinin iletişimsel egemenliklerine bağlı olduğu; bir topluluğun fazla miktarda (miktarı kesin olarak belli değil) dış kaynaklı bilgi tükettiği takdirde, yerli siyasi kurumların meşruiyetinin tehlike altına gireceği ve topluluğun sonunun geleceği varsayılmıştır (Banks ve Collins, 1989: 2). Son zamanlarda Avrupa Topluluğu'nun "kokakolalaşma" ("cocacolonisation")* algılaması karşısında teşvik etmeye, geliştirmeye çalıştığı Avrupa kimliği politikalarını belki de en iyi bunun ışığı altında anlayabiliriz. Bu politikalarla amaçladıkları birlik olup, "türdeşleştirme" etkisi olduğu düşünülen bilgi/kültür de (bkz. Schlesinger, 1987: 220) bunun aracıdır. Ya da Jean Monnet'in belirttiği gibi, "Avrupa Topluluğu'nu silbaştan ele alacak olsaydık kültürle işe başlamamız gerekirdi" (Aktaran Schlesinger, 1987: 222).

Bu perspektiften bakıldığında, İtalya'nın, üretimi düşük olduğu ve sadece bir tüketim toplumu olduğu için potansiyel olarak ulusal parçalanması [denationalisation], farklı bir önem arz etmektedir (Bkz. Schlesinger, 1986: 137). "Kolektif kimlik ve bunun oluşturulması, politik eylemliliğin önsel bir koşulu olarak var olduğu varsayılacak bir şey değil, bir sorundur," demektedir Schlesinger (1987: 240). Bu açıdan bakıldığında, kültür, sürekli bir çekişme alanı olarak görülmek zorundadır (hem uluslararası hem de ulusal olarak) ve ulusal bir kültür "yaratılmış" olmasını, bir kereye mahsus ve "tamamlanmış" ve aynı şekilde "bozulması" mümkün olmayan bir iş olarak göremeyiz. Aksine, bu sürekli ve her zaman sorunlu olan bir süreçtir (Bkz. Gramsci, 1971; istikrarsız dengeler arasında sürekli hareketlilik olarak hegemonya). Donald, benzer biçimde, şuna dikkatimizi çekmektedir:

> söylem aygıtları, teknoloji ve kurumlar (basın-yayın kapitalizmi, eğitim, kitlesel yayıncılık ve diğerleri), "ulusal kültür" dediğimiz şeyi

* Burada bir kelime oyunu yapılmıştır. İngilizce terim, Türkçe olarak belirtilen anlamda olmakla birlikte, 'colonisation', sömürgeleşme anlamına geldiğinden, yazarlar, Coca Cola hâkimiyeti ya da öncülüğünde gerçekleşen bir sömürgeleşmeye dikkat çekmektedirler. (ç.n.)

doğurmuştur... ulus, bu kültürel teknolojilerin bir ürünüdür, bunların kökeni değil. Bir ulus, kendini kültürü aracılığıyla ifade etmez; "ulusu" yaratan, kültürel aygıtlardır. Yaratılan şey, bir kimlik ya da tek bir bilinç değil,... hiyerarşik olarak düzenlenmiş değerler, yönelimler ve farklılıklardır. Eklemleyici ilke olarak "ulus", bu kültürel ve toplumsal heterojenliğe belli bir sabitlik kazandırır. "Ulusal" olan, öbür kültürlerden farklılığını ortaya koyarak, sınırlarını belirleyerek kültürün birliğini tanımlar; fakat bu kurgusal bir birliktir, çünkü içerideki "biz", daima farklılaşma arz eder. (1988: 32)

B. FARKLILIK OLARAK KİMLİK: OLUŞTURUCU İLİŞKİLER

Klasik dilbilim çalışmasında Saussure (1974), dil alanında, yalnızca olumlu terimleri olmayan farklılıkların bulunduğunu söyler. Böylece, dildeki özdeşlik sorununu (iki dilbilimsel birim aynı kategorinin örnekleri sayıldığı zaman) analiz ettiğinde özdeşliğin, tamamıyla bir sistemdeki farklılıkların bir fonksiyonu olduğu sonucuna varır. Nitekim, soruna temel bir kabulden hareketle yaklaşmamız gerektiğini savunur: Anlamaya çalıştığımız dil "birimler"i, "tamamen farklılaşmaya dayanır ve pozitif içerikleri tarafından değil, negatif olarak, yani sistemin öbür terimleriyle olan ilişkileri tarafından tanımlanırlar. Dilin birimlerinin en temel karakteristiği, öbür birimlerin olmadığı olmaktır". (Saussure, 1974: 117)

Biz, aynı analiz biçiminin kültür kimlikleri konusunda da kullanılması gerektiği fikrindeyiz. Kültür kimliklerini ya da ulusal kimlikleri teker teker incelemek ve bunu takiben (tercihe bağlı olarak) birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını araştırmak yerine, Saussure'ünkü gibi, bu "kimliklerin" birbirleriyle olan ilişkileri (ittifak ya da karşıtlık, tahakküm ya da tabiyet ilişkileri) içerisinde ve birbirleri sayesinde nasıl oluştuğuna bakmalıyız. Böylece, savunduğumuz konuyu somutlaştırmak gerekirse, örneğin, "Avrupa kültürü"nü tanımlayarak işe başlamak ve sonra onun öbür kültür kimlikleriyle ilişkisini analiz etmek uygun olmaz. Bu perspektiften bakıldığında, "Avrupa kültürü"nün tam da Amerikan kültürü, Asya kültürü, İslam kültürü ve benzerleriyle arasındaki ayrımlar ve bu kültürlerle karşıtlıkları yoluyla oluş-

turulduğu düşünülecektir. Schlesinger bu noktada da yararlı bir formül önermektedir. Şöyle der:

> kimlik içermenin olduğu kadar dışlamanın da ürünüdür. Bundan dolayı etnik grubu öbür gruplar açısından tanımlayan şey, araya konulmuş olan toplumsal *sınırdır*, bu sınırlar içerisinde yer alan kültürel gerçeklik değil.(1987: 235)

Bu şekilde bakıldığında, kolektif kimlik, (seçmeci) bellek süreçlerine bağlıdır (Bkz. Wright, 1985) ve herhangi bir grubun üyeleri, kendilerini ortak geçmişlerinin anılarına dayanarak tanımlar. Böylece, toplumsal grupların sürekli bir oluşum içinde olabildikleri, sınırlarını sürekli olarak tanımladıkları görüşüne dayanan dinamik bir kimlik fikri geliştirebiliriz (Schlesinger, 1987: 230).

Bu açıdan bakıldığında, ulusal kimlik, kolektif kimliğin özgül bir biçimidir:

> Bütün kimlikler, bir toplumsal ilişkiler sistemi içinde oluşur ve birbirlerini karşılıklı tanımaları gerekir. Kimlik... bir "nesne" olarak değil, "bir simgeler ve ilişkiler sistemi" olarak düşünülmelidir... herhangi bir failin (agent) kimliğinin sürdürülmesi, tek, belirli bir kimlik değil; sürekli bir yeniden oluşum sürecidir ve bunda öztanımlama ve farklılığın onaylanması boyutları birbiriyle devamlı iç içe geçer... kimlik, kolektif eylemin dinamik, *gelişmekte olan* bir yönüdür. (a.g.y., 236-7)

Buraya kadarki tartışma, sosyo-kültürel analize dayandırılmış olmaktadır; fakat sorunun başka bir yönü daha mevcuttur. Bu da Donald tarafından, İngiliz kültürünün oluşumunu analiz ederken gayet iyi geliştirilmiştir ve Donald burada, özdeşlik ve farklılığın oluşumu ve sürdürülmesinde rolü olan psişik süreçlere de değinmektedir. Donald bu düşüncesini geliştirirken neden popüler romanlarda bu kadar çok, garip yabancı haydutlar olduğunu sorar (Mesela Fu Manchu, Dr. No, vs.); ayrıca popüler filmlerde neden kimlik sorununun genellikle "tehlikeli kadınlar" ile temsil edildiğini sorar (Örneğin, film noir). Şunu söylemek istemektedir: Bu popüler romanlar, temel bazı psişik süreçlere seslenmektedir ve

bunlara dikkat edilmesi, "popüler kültürün barındırdığı paranoyak damarı, yani aşina olunan kutupsallıklara ve farklılıktan duyulan korkuya saplanıp kalınmasını" anlamamıza yardımcı olabilir (Donald, 1988: 44). Donald'ın ifadesiyle:

> Şiddete dayalı kadın düşmanlığıyla, yabancı kültür korkusuyla, yabancı ideoloji ve "içerideki düşman" korkusuyla ırkçılıkta kendini gösteren şey şudur: Bilinen sınırlar olmadığı takdirde her şey, mikrop dolu kargaşalı bir ortam içinde yok olup gidecek, kimlikler eriyip yok olacak ve "Ben", boğulacak ya da ezilip mahvolacaktır. (a.g.y.)

İşte kimlik sorununun altında yatan, bu korkudur; ister ulus, ister birey düzeyinde olsun. Bu tip korkulardan kaynaklandığı takdirde, Mattelart'ın da belirttiği gibi belirli bir "kültürel kimliğin" savunulması, gayet kolaylıkla bayağı bir milliyetçiliğe, hatta ırkçılığa dönüşebilir ve belli bir grubun diğerine üstün olduğu milliyetçiliği ortaya çıkabilir (Mattelart, Delcourt ve Mattelart, 1984). Bu sorun, soyut değildir: Farklı grupların ulusal kimliği tanımlamadaki göreceli güçleri ve kültürel kurumlarını bu tanımı hayata geçirebilmek için kontrol altına alıp alamayacakları meselesidir. Bu noktada, Hobsbawm ile Ranger'ın (1983) "geleneğin icadı" dedikleri konuya geliyoruz. Gelenek, değişmez birtakım inanç ve uygulamaların nesilden nesile aktarıldığı ve bu şekilde edilgince kabul edildiği bir şey değildir. Aksine, Wright (1985), geleneğin büyük ölçüde günlük siyaset meselesi ve güçlü kurumların geçmişten birtakım değerleri seçip bunları çağdaş toplumda harekete geçirmeleri meselesi olduğunu (İngiltere'de Bayan Thatcher'ın Viktorya dönemi değerlerine dönüş çağrısı ve John Major'ın "sadeliğe dönüş" kampanyası) ileri sürer. Bu tip kültürel yeniden üretim mekanizmaları ile "kolektif bilincin" belli bir değişkesi ve böylece de belirli bir ulusal kimlik üretilmiş olur.

Buna karşılık, kimliklerin kültürel inşası (ve bu süreçte medyanın oynayacağı rol) üzerindeki bu baskı büyük değer ifade etmekle birlikte, Schudson'ın (1994), bu savların "idealist" dediği biçimine yönelttiği eleştiriye bakmakta yarar vardır. Schudson'a göre toplumsal grupların bütünleşmesinde kültürün oynadığı role

bakmak yararlı olabilir; fakat kültürel bütünleşme, toplumsal bütünlüğün ne tek ne de gerekli bir koşuludur. Bu görüşü ileriye sürerken Schudson, Lockwood'un (1954) yapısal işlevselcilikte (Bkz. Lockwood'un "toplumsal bütünleşme" ve "sistem bütünleşmesi" arasındaki ayrım ve bu ikisinin birbirinden bağımsız olarak değişim gösterebileceği görüşü) kültüre atfedilen role ilişkin yaptığı eleştiriye paralel bir açıklama getirir. Schudson burada Abercrombie ve diğerlerinin (1984), toplumsal düzenin açıklanmasında tek (ya da en önemli) öğe olarak ideolojinin yeniden üretilmesinde "medyanın" abartılmış rolüne yönelttiği eleştiriyi yankılar.

Schudson'ın belirttiği gibi toplumları bir arada tutan çoğu zaman değişik düzeneklerdir; örneğin ekonomik ilişkiler ve piyasa koşulları ya da siyasi yapılara bağlı olarak toprak, akrabalık bağları gibi. Kültür, toplumların muhakkak en önemli bütünleştirici mekanizması değildir; bu, "ekonomik ve siyasi bütünleşmedir" ki bu sayede çağdaş devletler kitleleri bir araya getirebilmiştir. Fakat Schudson'ın belirttiği gibi, "kültür, kendi açısından tutarlı da olsa, toplumsal eylem düzeyinde muhakkak bütünleşmeyi gerekli kılmaz" (1994: 164): Pekâlâ bölücü bir etken olabilir.

Bütün bunlar, mevcut eğilimler çerçevesinde kültürel biçimleri ve bütünleşme tarzlarını, ekonomik ve politik benzerlerine nazaran belki fazla ayrıcalıklı kılmak olacaktır. Schudson şu gözlemi yapar:

> toplumları bütünleştirici birtakım kuvvetler olduğunu değil, değişik bütünleşme tarzları olduğunu ortaya atmak daha uygun olabilir. Toplumlar, siyasi kontrolün etkin bir biçimde uygulanması anlamında tutarlı birer düzen olabilirler. Farklı ... değerlere sahip insanların çeşitli... mekanizmalar vasıtasıyla barış içinde yaşamayı becerebilmesi anlamında tutarlı bir eşgüdüme de sahip olabilirler. Ortak bir değerler dizisine sadakat gösteren, tutunumlu *topluluklar* da oluşturmuş olabilirler. A.g.y., 65)

Schudson'ın vurgusu buradaki bütün cümlelerde olabilir üzerindedir: Bizim bu kitaptaki amaçlarımız açısından, en fazla

önem taşıyan uyarısı – "toplum" muhakkak bir topluluk teşkil eder savına karşı – en son bahsettiğidir.

C. ÖZEL BİR DURUM

Çeşitli yazarlar (Ascherson, 1988; Glenny, 1988; Schlesinger, 1989; ve diğerleri), son yıllarda milliyetçiliğin yeniden ortaya çıkmakta olduğuna (Sovyet hegemonyasının gevşeyip sonra da çökmesi sonucu, en azından Doğu Avrupa'da) ve bu ulusal özerklik taleplerinin siyasi çelişkilerine dikkat çektiler. Şurası açıktır ki burada söz konusu olanlar, Batı ve Doğu Avrupa için kesinlikle geçerlidir (Breton ve Bask hareketleri). Fakat bizler, birer İngiliz olarak, daha aşina olduğumuz bir kültürel sürecin üzerine eğilen, bizleri doğrudan ilgilendiren bir analiz ile incelemeye çalışacağız bu konuyu.

Stuart Hood'un belirttiği üzere (1988), "kültürel milliyetçilik, ulusların yekpare olduğunu varsayar ve ulusun siyasi birliği içindeki bölgesel ve sınıfsal alt-kültürlerin önemini yadsır." Bu görüşün temelinde, Britanya'daki kültürel birliğin, Britanya'yı oluşturan Galler, İskoçya, Kuzey İrlanda ve İngiltere arasındaki iktidar ilişkilerini yadsıyacak biçimdeki oluşumu yatar. Britanya'nın kültürel kimliği, esasında hâkim durumda olan İngiliz kimliği üzerine kuruludur. Köküne inecek olursak, bu, "kıskanç, korku dolu bir milliyetçiliğin tehlikeli geleneği" olup hem şovendir hem de yabancı korkusuna dayanır (aslında ırkçıdır da) ve "etrafına bakıp korkularını açığa çıkaracak yollar bulur, kendisinden farklı olana delice saldırır" (a.g.y., 30-31).

Hem Hood hem de Rafael Samuel (1988) son zamanlarda Britanya politikalarında esas siyasi sürecin, romantik derecede temiz bir Britanya mazisinin yeniden üretilmesi olduğunu ileri sürmüştür: Bu, oldukça gerici bir pastoral İngiltere imajıdır. Samuel, bu süreci birden fazla alanda kendini gösteren, "yeniden doğuşçu kültürel milliyetçilik" olarak tanımlamaktadır.* Dolayısıyla, korumacı/mirasçı harekete dikkati çeker; İngiliz manzara tab-

* Burada, İsa ile olan ilişkisi dolayısıyla kendini yeniden dünyaya gelmiş olarak gören muhafazakâr Hıristiyanlara atıfta bulunulmaktadır. (ç.n.)

lolarının yeniden değerlendirilmesi, eğitim müfredatının en önemli kısmı olarak İngilizce ve tarih eğitiminde "geleneksel standartlar"a dönüşü hedefleyen reformlar, mimarlık ve tasarımda "geleneksel malzeme" kullanımına dönüş, bu çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Habitat, İskandinav çamını "geleneksel İngiliz mutfak eşyasıyla" değiştirmekle, Covent Garden'ın yeni alışveriş alanı (hafızalarda) tekrar Dickens tarzı bir yürüyüş alanına çevrilmekle geçmişin mağazaları, geriye giden zamanın pitoresk kâbusu içerisinde "geleneksel bir panayır" sunmaktadır. Samuel, eleştirel bir bakışla bu genel eğilimi, ulusal geleneğin, Avrupa entelektüel tarihine karşı savunulması bağlamında görmektedir... "1960'ların modernleşmesine (Avrupalılaştırmasına diye okuyunuz – DM/KR) karşı (üst – DM/KR) sınıfın bir çeşit öç alması." (a.g.e.: lvi)

Açıktır ki burada, "geleneksel şal deseni"ni sevmenin ötesinde bazı şeyler söz konusudur. Söz konusu olan ırktır, çünkü bu şekilde yeniden inşa edilen "İngiltere," sorunsuz derecede beyaz bir gelenek üzerine kurulmaktadır; ki bugünkü İngiltere halkı hiç de böyle değildir. İngiliz ırkçılığını incelediği *There Ain't No Black in the Union Jack* (İngiliz Bayrağında Siyah Yok) adlı eserinde Paul Gilroy (1986) konuyu sade bir biçimde açıklar ve bütün bunları "siyahların sistematik olarak dışlandığı İngiltere ve İngilizliğin marazi bir şekilde yüceltilmesi" (Gilroy'dan aktaran Donald, 1988: 31) olarak nitelendirir.

Bu iddiayı benimseyen Stuart Hall, "kültürel zıtlık anlamında İngilizlik; özellikle kapalı, dışlayıcı, ve geriye dönük İngiliz ulusal kimliği anlamında budun, bugünkü İngiliz ırkçılığının en önemli özelliğidir" (Hall, 1988: 29) der. Hall'a göre "budunsallığı milliyetçilik, emperyalizm, ırkçılık ve devletle eş tutmaktan vazgeçilmelidir; çünkü belirgin Britanya (daha doğrusu İngiliz) budunsallığı bu özellikler üzerine kuruludur" ve Hall, "farklılığı bastıran değil, kabul eden yeni kültür politikaları ve yeni bir budun kavramı geliştirilmesi gerekmektedir" der (a.g.y.).

Bu sorun, sadece İngiltere'ye mahsus bir sorun değil tabii ki. Sivanandan'a göre (1989) pekâlâ böyle olabilirdi de; yakın gelecekte, ulusal ve budunsal ırkçılıktan Avrupa merkezli ya da Avrupa yanlısı bir ırkçılığa doğru kayış olacaktır. Yasmin Alibhai,

(1989) "Bütün Avrupa'da mantar gibi biten bir yabancı düşmanlığı var ve tüm kolektif 1992 rüyalarını beyaz, ırkçı ve savaş sonrasının bütün devletlerinden çok daha güçlü bir Avrupa kavramına doğru kaydırmakta" demektedir. Ulusal kimlikler, "beyaz bir kıt'a Avrupacılığı"na dönüşmektedir. Avrupa birliği, "yabancı" kültür açısından ve Avrupa'nın kendi üstünlüğüne olan inancı üzerine kurulmaktadır. Alibhai, bunu Bayan Thatcher'ın Avrupa ulus-devletlerinin sömürgecilikten gelen "ortak tarihini" hatırlatmasında görür. 1989'da Bruges'deki talihsiz konuşmasında o zamanki İngiltere Başbakanı, kendinden emin olarak ve utanmaksızın "Avrupalıların nasıl dünyayı sömürgeleştirip onlara – evet, hiçbir tarziyede bulunmaksızın – medeniyet öğrettiğini, beceriler ve cesaret kazandırdığını beyan etmiştir." Alibhai'nin sonuçta belirttiği gibi bunlar bizi "önemli ve göz ardı edilmiş bir soruya yöneltir: Beyaz olmayanların bu tablodaki yeri nedir?"

Düşmanlık dolu, sömürgeci ve emperyalist tarihi dolayısıyla Avrupa'da bugün zengin bir kültür ve kimlik çeşitliliği mevcuttur. Sorun, budunsal (ve aynı zamanda cinsel) farklılıkların ret mi edildikleri, bastırıldıkları mı, yoksa kabul mü gördükleridir.

D. AMERİKA'YA KARŞI AVRUPA

"Avrupa artık Avrupa'nın kendisinden hareket edilerek anlaşılamaz" diye yazmaktadır Jean Baudrillard (1988a). Avrupa kimliği, artık kendi "hayal ürünü" olan Amerika ile ve "Amerikalılaşma korkusuyla" uzlaşmalıdır. Amerika, Avrupa'nın kültürel kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynar. Bir anlamda "Avrupa'ya karşıdır," geleneksiz, kültürel değil maddi bir ülke modeli olarak görülür. Fakat aynı zamanda, Avrupa'nın ikinci kişiliğidir, Avrupa'nın dönüşmekten korktuğu şeyin abartılı bir yansımasıdır veya belki de Avrupa'nın şu andaki halidir. Geçmişi ve dolayısıyla da gerçek bir kültürü olmadığından, "Amerika, dünyadaki tüm endüstrileşmiş demokrasileri tehdit eden bir model haline gelmiştir" (Hebdige, 1988b: 52-3). Bu süreçte, Amerikan anti-kültürünün büyük şeytanı, Avrupalıların kendilerini sadece "Avrupalı" olarak değil, aynı zamanda "kültürlü" ve "medeni"

olarak kavrayıp tanımladıkları avutucu değerler ve gelenekler karşısına çıkarılmaktadır. Bu bölümde, Avrupa'daki Amerikan kültürünü daha önce taslağını sunduğumuz yapısalcı perspektifle incelemekteyiz. Amerikan karşıtlığı bizce, diğer başka bazı şeylere ek olarak, bastırılmış bir sınıf duygusu içerir ki bu da, "söz konusu olan ulusal kültürün," hâkim sınıf tanımlamalarının savunması olarak işlev gördüğü anlamına gelir.

Bütün bunların uzun bir hikâyesi olduğuna dikkat çekmek gerekir. Başkan Mitterand'ın bir Avrupalının Japon televizyonunda Amerikan pembe dizileri seyretmesini "kâbus" olarak tanımladığı gün 1980'leri anlatmakta idiyse, aynı olguyu Güzel Sanatlar Kurulu Başkanı Lord Keynes İngiltere'de daha 1945'te ifade etmişti:

> Farklı vatandaşlar, bir zamanlar olduğu gibi kendilerine ait farklı patikaları izleselerdi ne kadar iyi olurdu. Mutlu İngiltere'nin her bir parçası kendi istediği gibi mutlu olsun. Hollywood'a ölüm! (Aktaran Donald: 1988: 32)

Bu fikirlerin en yenileri bile eski bir havayı yansıtmaktadır; Meaghan Morris'ın (1987) belirttiği gibi Baudrillard'nın Amerika'sı, De Tocqueville'in yeni bir baskısını andırmaktadır.

Tabii bu sorun, "Amerika ve Avrupa karşıtlığı" olmaktan ibaret değil. Bir kere, "Amerikan filmleri, popüler kitapları ve benzerleri, diğer bütün medyadan daha önce 'Avrupalı'ydı" (Wendelbo, 1986: 15). Atlantik'in her iki yakasında yarının bilgi endüstrileri, karakter itibarıyla şimdiden Avro-Amerikan (Örneğin, Amerikan asıllı McCann Erikson reklam ajansının Avrupa'daki önemi ya da Saatchi & Saatchi ajansının Amerikan pazarına girişi) olmuştur. "Daha şimdiden yarı-Amerikalı sahte Avrupa'nın melez biçimde ticarileşmesine karşı ulusal karakteri korumak için yapılan haykırışların" arkasında yatan budur (Walker, 1988a).

Bütün bu yorumlardan anlaşılmaktadır ki Avrupa Komisyonu, medya politikaları ile "Batı Medeniyeti" (ya da Kenneth Clark'ın ünlü televizyon serilerinde adlandırdığı şekilde söylemek gerekirse, Medeniyet) mirasına dayalı bir Avrupa kimliği duygusu yaratmaya çalışmıştır. İdeolojik olarak seferber edilen şey, Grek-

Roma kültür geleneğidir. Gerçekleştirilmek istenen olgu, ahlâki, siyasi, estetik ve bilimsel olarak Avrupa'nın üstünlüğü faraziyesine dayalı bir tarih ve kader birliğidir. Halen Avrupa'nın ekonomik, politik ve kültürel birliği için yapılan faaliyet, "hür, güçlü ve refah içindeki prenses Europa'nın eski imajını canlandırma gayretidir" (Keane, 1989: 30).

Baudrillard'nın gözlemleri, bu yaklaşımdaki kibirliliği gayet iyi yakalar:

> Bir ulus ve kültür, somut bir tarihe dayanarak bir kere merkezileşti mi, sonradan birtakım alt-birimler oluşturmak istedikleri zaman ya da tutarlı daha büyük bir birlik oluşturmak istedikleri takdirde üstesinden gelinemeyecek zorluklarla karşılaşırlar... Böylece, halen bir Avrupa ruhu ve kültürü, bir Avrupa dinamizmi bulma çabaları karşısındaki güçlükleri anlayabiliriz. Federal bir olay (Avrupa), yerel bir olay (adem-i merkeziyetçilik), ırkçı bir olay (çok ırklılık) üretememe. Tarihimizin cilvelerinden kurtulamadığımız için sadece savunmacı bir merkeziyetçilik (Clochemerle çoğulculuğu) ve savunmacı bir karışım (yumuşak ırkçılığımız) yaratabiliyoruz. (1988a: 83)

Amerikan medyasının etkisini ve Avrupa'daki kültür biçimlerini anlamak için Armand Mattelart'ın uyarısını hatırlamakta yarar var:

> monolitik ve muzaffer bir emperyalizmin bütün çeşitliliği silip süpürmesi, tüm kültürleri türdeşleştirmesi fikri saçma... Emperyalizmin, bir toplumun farklı kesimlerini aynı biçimde fethettiği fikri terk edilmelidir. Bunun yerine, bu yenilgiyi mümkün kılan (ya da engelleyen – DM/KR) ortamın analizi yapılmalıdır. (1979: 61)

Bu, sadece akademik bir perspektif değil: "Ulusal farklılıkların" hâlâ kabul görmekte olması, Amerikan şirketlerine, ürünlerinin (ve reklamlarının) farklı piyasalar için farklı biçimlerde olanlarını yapmaları gerektiğini, sadece "Avro-markalara" dayanamayacaklarını öğretmiştir. Collins (1988), "Avrupa" uydu televizyonunun girişimci meraklılarının geri adım attıklarına, Avrupa yanlısı yayın arzularından vazgeçip Avrupa'daki farklı dil ve

kültür piyasalarını dikkate alan bir perspektife yöneldiklerine dikkati çeker.

Bu konuda, Howard Johnson otel ve lokanta zincirinin 1970'lerde yaşadıklarının tekerrür ettiği görülmektedir. 1972'de zincirin başkanı Avrupa piyasasından çekildiklerini şöyle açıklamıştır:

> Biz, Avrupa'da tutunamayacak kadar Amerikalıyız... Şirketimiz şimdi daha Avrupa tarzı bir moteller zinciri tasarımlamakta... Amerika ile Avrupa arasındaki kültür farklılıklarının daha az olduğu, daha az sorun yaratacağı piyasalar aramakta; örneğin iş seyahatleri ve oteller. (Aktaran Bigsby, 1975)

Dolayısıyla, en azından bazı konularda Marksistlerle işadamları hemfikir olabilmektedirler. Mamafih, burada söz konusu olan sorunlar hâlâ epey karmaşıktır. Howard Johnson'ın yorumları, Collins'in birtakım piyasalarda, kültürel farklılıkların belirli ürünlerin "ihraç edilebilirliğini" ya sınırladığı ya da "azalttığı" belli tür ürünler için "kültürel indirim" (Hoskins ve Mirus, 1988) analiziyle ilginç bir paralellik göstermektedir. Fakat "kültürel indirim", sadece bir coğrafi yakınlık meselesi değildir. Collins, 1930'ların bir World Film Survey'inden, İskoçya'nın işçi sınıfının oturduğu yerlerde film gösterenler hakkında şunu aktarmaktadır:

> genellikle canlı Amerikan filmleri bu kişileri tatmin etmekteydi... [fakat] Britanya yapımı filmlerin pek çoğunun izleyicileri için uygun olmadığı konusunda hemfikirdiler. Bir İskoç filmci, Britanya filmlerinin aslında İngiliz filmleri olarak görülmesi gerektiğini belirtir; bu filmler, onun izleyicileri için, 6000 mil ötedeki Hollywood filmlerinden daha "yabancıdır". (Aktaran Collins, 1988: 7)

E. KUYRUK YÜZGEÇLİ DALLAS: VULGAR BEĞENİ POLİTİKASI

Daha önce de savunduğumuz gibi belli bir kültür kimliğinin savunulması belli bir geçmişin savunulması ile karıştırıldığında

fazlasıyla muhafazakâr olma tehlikesini içerir; "savunulan" ve köken itibarıyla zaten yabancı öğeler içermesi kaçınılmaz olan otantik/ulusal kültürün herhangi bir tanımını yapabilmekten çok farklıdır.

1980'ler boyunca Dallas, bu tür "kültürel iğdiş etme" olgusunun en belirgin "nefret sembolü" olmuştur. BBC'nin eski Genel Müdürü Alastair Milne'in korkusu, düzenlemeciliğin kaldırılması halinde, İngiliz televizyonunun "duvardan duvara Dallas ile kaplanacağıdır." Ien Ang'a göre, Dallas'ın uluslararası popüleritesi, "otantik ulusal kültür ve kimliklere yönelik Amerikan tarzı ticari kültürün yönelttiği tehdidin acı bir belirtisi" (Ang, 1985: 2) olarak sunulmaktadır. Biz şunu önermek isteriz ki bu tartışmalar, Avrupa'da öteden beri var olan anti-Amerikan duyguların yavaş yavaş olgunlaşmasının bir sonucu olarak görülmelidir. Ayrıca ve özellikle, ticari Amerikan televizyon programlarının etkisi üzerine yapılan tartışmalar, hâlâ geleneksel kamu hizmeti anlayışı içinde yapılan yayınların hâkim olduğu ülkelerden oluşan bir Avrupa'da yapılmaktadır ve 1950'li yıllarda İngiltere'de ticari televizyon yayınlarının başlatılmasıyla ilgili anti-Amerikan tartışmaları bilmekte de yarar vardır.

O zamana kadar BBC, Britanya'da televizyon tekelini elinde tutmaktaydı. Bu tekel, BBC'ye, Britanya kültür elitinin, kendilerini "ucuz Amerikan romanlarının," durdurulması mümkün gözükmeyen popüler Amerikan kültürünün, Hollywood, Tin Pan Alley* ve benzerlerinin tehdidi altında gördükleri bir zamanda verilmişti. BBC'nin rolü, (Lord Reith'in gözetiminde) Büyük İngiliz Kültür Geleneği'ne yönelik bu tehdit karşısında ulusal standartları korumaktı (Bkz. Mulgan ve Warpole, 1985). Problem şuydu ki 1950'lerde ITV yayına başlayıp işçi sınıfı ve bölgesel kültürlere dayalı yeni kültür biçimleri sunmaya başlayınca (melodramlar, saygısız sunucular, standart olmayan aksanlar, vs.) işçi sınıfı, BBC'yi kitleler halinde terk etti. Mulgan ve Warpole şöyle diyorlar: "BBC, Güneyli üst sınıfın kültürel geleneği dışına çıkmamakta ısrar etmekle, ITV girişimcilerinin doldurmaktan büyük bir zevk duyduğu devasa bir kültürel boşluk yaratmıştır" (a.g.y.).

* Popüler müzik yapım ve yayıncılarının toplandığı yer. (ç.n.)

Bu gelişmenin kültürel önemi, 1980'li yıllarda Birleşik Krallık'ta epey tartışma yaratmıştır (Connell'in ve Garnham'ın 1983 tarihli makalelerinde özetlendiği gibi). Bu bağlamda, Connell, ITV ticari kanalının "popüler duygu ve beğenileri yansıtacak bağlantılar kurup bunları ifade etmekte öncülük yaptığını" belirtir. Mantığı itibarıyla, ticari bir televizyon istasyonu, izleyicilerinin beğeni ve ihtiyaçlarına yönelik olmak zorundadır (Connell, 1983). BBC, hayatta kalmak istediği takdirde ITV'nin başarısını taklit etmek zorunda olduğunu çabucak kavrayıp aynı biçimde, işçi sınıfı beğenisine ve kültürüne hitap eden malzeme üreterek bu işi sürdürmüştür (müzikhol geleneğine dayanan yeni program yapımları, bölgesel ve üst sınıf aksanı konuşmayan sunucu ve oyuncular kullanarak).

Geleneksel olarak, sol ve solun anti-Amerikan müttefikleri, Amerikan programlarının uluslararası televizyon piyasasındaki hâkimiyetini, Amerikalı yapımcıların yurtiçindeki büyük satışlarından dolayı sahip oldukları önemli ekonomik avantajlara bağlamaktadırlar. Bu avantajlar hiç şüphesiz önemlidir; fakat bu programların doğasında, diğer ülke işçi sınıflarına hitap eden bir şeyler de yok mudur? Britanya işçi sınıfının edebi beğenilerini inceleyen araştırmasında Worpole (1983), 1930'ların Amerikan detektif romanlarını keşfetmekten duyduğu zevki anımsayan bir grup erkekle mülakat yapmıştır. Mesela burada eski liman işçisi, neden Amerikan edebiyatının geleneksel İngiliz edebiyatından daha cazip olduğunu açıklamıştır:

> H G Wells, Arnold Bennett gibi ... İngiliz yazarlarını okudum, fakat onlar bana göre değildi. Onlarda daima bir sınıfsallık var... Amerikan yazarlarında beni çeken şey ise onların da bizim gibi konuşuyor olmasıydı (a.g.y.: 30).

Bu noktaya, bu bölümün sonunda tekrar geleceğiz. Şimdilik popüler kültürdeki Amerikanvari biçimlerin bu cazibesinde yerel dillerin oynadığı role değinelim. Avrupa ya da İngiliz "yüksek kültürünün" "Americana" tarafından acımasızca boğulmakta olduğu fikri yeni değildir. Dick Hebdige (1988b) bu korkuları en az 1930'lara kadar götürebilmektedir ki o dönemde muhafazakâr

Evelyn Waugh ve sosyalist George Orwell gibi son derece farklı yazarlar, modern mimari, tatil kampları, reklamcılık, fast food,* plastik ve (daha sonra) çiklete olan nefretleri dolayısıyla bir araya gelmişlerdi. Hem Waugh hem de Orwell'e göre bunlar, Britanya kültür kimliğini boğmakla tehdit eden "yumuşak," canlandırıcı, "kolay yaşam" görüntüleriydi. 1950'lere gelindiğinde savaş alanının hudutları çizilmişti: "Gerçek kültür," kalite ve beğeni bir tarafta, yumuşak, kullanılıp atılabilen emtianın, güzel otomobillerin, rock and roll, suç ve cinsel serbestliğin komprime albenisi öbür tarafta. Hebdige'nin belirttiği gibi, Amerikan olan bir şey görüldüğünde, "sonun başlangıcı" olarak yorumlanma eğilimi vardı (en azından eğitim alanında ya da profesyonel kültür eleştirisi yapanlar arasında). Hebdige, suç, yabancılaşmış gençlik, kentsel bunalım ve ruhsal sürüklenme görüntülerinin nasıl "popüler Amerikan malları etrafında bir araya geldiğini ve İngiliz sağduyusunda nasıl bir tortu bıraktığını" açıklar (a.g.y., 57). Özellikle Amerikan fast food'u düşen standartların bir mecazı haline gelmiştir. Böylece, artık televizyonda "Amerikanlaşma" olgusu, baştan aşağı bir ticarileşme, bayağılık ve geleneklerin yıkılması anlamına gelmektedir.

Hebdige'nin başlattığı tartışma, Richard Hoggart'ın *The Uses of Literacy* (1958) [Okuryazarlığın Kullanımları] üzerine olan eserine kadar uzanır. Hoggart'ın kitabı, geleneksel bir işçi sınıfı topluluğundaki hayatı ve Amerikan kültürünün işçi sınıfının yaşam tarzı üzerindeki türdeşleştirici etkisini eleştirel olarak inceleyen bir çalışmadır. Hoggart bu olguyu, ithal edilen Amerikan kültürünün estetik yıkıntıya yol açan, geleneksel değerlerin tahrip olduğu ve yerine ucuz romanların "Pamuk Şekeri Dünyasının" geldiği "içi boş parlaklık," "pırıltılı barbarlık" ve "ruhsal çöküntü" olarak tanımlar.

Bu Amerikanlaşmanın zararlı etkisinden duyulan esef, sağ olduğu kadar sol tarafından da aynı derecede ifade edildi ve edilmeye devam etmektedir. Mamafih, Hebdige'nin esas iddiası, "bayağı," plastik ve çekici Amerikan ürünlerinin İngiliz işçi sınıfının büyük bir kısmına hitap eden şeyin ta kendisi olduğudur (bkz.

* Günümüzde McDonald's, Wendy's, vs. lokantalarda birkaç dakika içinde satın alınıp tüketilebilen yiyecekler. (ç.n.)

ITV'nin İngiliz işçi sınıfındaki popülerliği üzerine daha önceki yorumlarımız). "Geleneksel İngiliz değerlerine" sadık olanların pederşahi bakış açısı ile değerlendirildiğinde bu Amerika'dan ithal ürünler, "üzerimize yüklenen bir krom yığınıdır;" daha genel bir izleyici kitlesi için ise bunlar, zıt anlamların uzlaşabileceği ve ifade edilebileceği bir mekân (Britanya İngiliz kültürünün hâkim geleneklerine nazaran) oluşturmuştur, der Hebdige.

Bu arada hikâyemize bir ilmik daha atacağız. Hoggart ve Orwell'in Amerikan kültürünün zararlı etkisinin niteliğini anlatmak için kullandığı görüntülerin sık sık yinelenen bir tarafı da vardır: İngiliz işçi sınıfının gücü kuvveti ile erkekliği, aşırı buldukları Americana tarafından iğdiş edilmekte veya kadınsılaştırılmaktaydı. Bu edilginlik, evcimenlik, boş zaman, ılık banyolar, güneşlenme ve telaşesiz bir hayat gibi Amerikan kültürünü yansıtan görüntülerle İngiliz işçi sınıfının "eylem gücü ortadan kaldırılmış oluyordu." Amerikan programları pembe diziler olarak söz konusu edildiğinde, ki esasında kadınsı bir tarzdır bu, bahis konusu edilen, bayağının da bayağısı ya da Charlotte Brunsdon'ın belirttiği üzere (1986) "süprüntünün de süprüntüsüdür" (Bkz. Huyssen, 1988).

Bir süre önce Bigsby'nin belirttiği gibi "modern" hayatın "Hayali bir Amerika" (Bkz. Webster, 1989) ile eş görüldüğü bir dünyada:

> Popüler kültürün ya da Amerikanlaşmanın eleştirilmesi, genellikle değişen bir dünya karşısında duyulan eseften başka bir şey değildir... ve "Amerikanlaşma," çoğunlukla değişimden başka pek bir şey değildir ve özellikle de kültürel değişim, olumsuz tepkilere neden olur. Yeni olan şey, gelenek ve beğeniler açısından küstah, kaba, incelikten uzak, aptalca ve (Matthew Arnold'ın ısrar ettiği üzere) tahrip edici görülür. Böylece, "Amerika," geleneksiz olanın modeli olarak ve '*kültürel*' olana karşı *maddi* olanın seferber edilmesidir. (Bigsby, 1975: 6, vurgu bize aittir)

Amerikan popüler kültürü ile ilgili olarak İngiltere'deki tartışmalara yaptığı katkısında Cora Kaplan, aynı ürünlerin farklı kültürlerde alabileceği farklı anlamlara duyarlı bir yaklaşıma yönelmekte ve bizi, bu tartışmaları saran yararsız "özcü" öğelerden

uzaklaştırmaktadır. 1950'lerde ve 1960'lı yıllarda, "kendi" ortamında, Kaplan'a göre:

> Amerikan macera ve kovboy filmleri vb., nedense ideolojik olarak "özü itibarıyla" sağcı olarak görülmüşlerdir... fakat Amerikan popüler kültürünün hikâyeleri ve türleri, İngiliz kültürünün "Büyük Geleneğinin" sahip olduğu sınıfsal kendini beğenmişliğin açığa çıkmasına neden olmuştur. (Aktaran Webster, 1988: 179)

Hebdige'nin ileriye sürdüğü gibi 1950'li ve 60'lı yıllarda İngiltere'de tartışmalar ve popüler kültür, "modern" Amerikan ürünlerinin özellikle "akış çizgileri" üzerinde durmuş; bunu, Avrupa'nın yerleşik tasarım ilkeleri açısından bayağı (zevksizlik) olarak nitelendirmiştir. Çalışan kesimde (maalesef) çok popüler olan bu modern ürünler, özellikle Amerikan otomobilleri, yoz, dekoratif ve aşırı olarak reddedilmiştir. Bu nesneler, "umumi" kelimesinin en dar anlamıyla "bayağı" bulunmuştur; avama mahsus olark görülmüşlerdir. Amerikan ürünlerine, "çizim masasının caz müziği oldukları ... kısa vadeli, düşük kiralı, nikelajlı ütopya" oldukları için İngiliz kültür eliti tarafından tepeden bakılmıştır. En kötüsü de her zaman popüler olan, kuyrukları, "ürün tasarımının Vietnam'ı" olarak tanımlanmış olan Cadillac idi (Hebdige, 1988b: 65-6).

Eleştirmenlerin sorunu şuydu ki her ne kadar arzu edilmiyor ve reddediliyor da olsalar, bu ürünlerin popülerliği arzu etmekle ortadan kalkmayacaktı. Bu ürünler, geleneksel ve sınıfsal olarak tanımlanmış "zevklilikten" kopmak suretiyle işçi sınıfından geniş sayıda insana ulaşmıştı. Bu tüketiciler için bu ürünler, hayatlarının maddi niteliğindeki önemli ilerlemenin birer sembolüydü. Onlara göre "Amerika" oldukça olumlu bir semboldü. (Bkz. Frith, 1983) ve kültür elitinin tanımladığı, İngiliz geleneksel kültürünün bunaltıcı havasına karşı işlemekteydi.

Kimliğin, benzerlikler kadar farklılıklara da dayandığını ve kimin kimden ayrıldığını anlamanın önemli olduğunu daha önce savunmuştuk. Avrupalılara göre "Amerika" çok uzun bir zamandır, karşısında "kendimizi" tanımladığımız, "olmadığımız" ya da "olmak istemediğimiz," hatta "olmaya" başladığımız şeyi

temsil eden negatif kutup olmuştur. Fakat bu tartışmanın terimleri tarihsel bir değişmezlik kazanmıştır ve maddi tabanından nispeten özerklik göstermektedir (Bkz. Althusser, 1972). Ang ve Morley'nin ifade ettiği üzere:

> Avrupa ulusları, kültürel egemenliklerini bu "Amerikan işgalinden" korumaya çalışırken, İspanyolca, Amerika kıt'asının en önemli dili haline gelmekte, Birleşik Devletler, dünyanın en borçlu ülkesi olmanın sonuçlarıyla karşılaşırken koşullar gene değişmektedir. Dünya ekonomisinin merkezi Atlantik'ten Pasifik havzasına kayarken güç dengelerinde kökten bir değişim yaşanmaktadır ve bunun etkileri kültürel alanda da hissedilmektedir. Sony'nin CBS'i satın alması, uluslararası kültürel güçlerin ileride nasıl bir ittifak içerisinde olabileceğinin, Avrupa'nın Atlantik kıyısındaki eski kültür kalelerinin yanlış yöne bakmakta olabileceğinin habercisi olabilir. Hatta, Avrupa uluslarının, dünya sahnesinde değişik bir biçimde marjinalleşme tehlikesi de vardır ve bu durumda "Amerikanlaşma" tehdidi, tamamen farklı bir perspektif içine girer. (1989: 140)

Şayet "bayağı" Amerikan ürünleri – modern çizgileri, plastik ve albenili oluşlarıyla – Avrupalı kitlelere uzun zamandır çekici gelmekteyse, sorun belki de Amerikan kültürünün kaba ve maddi özelliği değildir, sahte ve "antika" bir Avrupa'nın kendisindedir. Amerika belki de Avrupa kültür repertuvarının içerisindedir, onun bir parçası haline gelmiştir. Durham (1993), konuyu ters çevirir ve "Amerika'nın" nerede olduğu sorusunu sorar: Onun görüşü şudur ki "Amerika burada değil, bu ülkelerde (Kuzey Amerika – DM/KR) değil. Amerika, Avrupa'da. Avrupa'nın heyulasıdır o..." (A.g.y., 249). Aynı zamanda Avrupalıları, "sürekli yerleşim kolonilerini (Örneğin, ABD, Kanada ve Avustralya)," "vazgeçebilecekleri bir yanılsama olarak değil, en başarılı çabaları, kendi kültürlerinin, standartlarının en mantıklı bir sonucu olarak" görmeye davet eder (A.g.y., 144). Ricoeur (1992), Karl Jaspers'ın "Avrupa'nın" en iyi San Francisco'dan Vladivostok'a kadar uzanan bir alan olarak anlaşılabileceğini söylediğine işaret eder. Ang (1992) halbuki şunu der: "Avrupa'nın bugünkü sorunu,... geçmişinin özgünlüğü ve sınırlılığı içinde kendisini nasıl marjinalleştirebilmesi gerektiğini öğrenmektir" (A.g.y., 28).

F. AVRUPA BİR COĞRAFYA SORUNU MUDUR?

Avrupa coğrafyalarının tartışılmasında (Bkz. Mackinder, 1904) "Avrupa" denen kendiliğin (entity) ne olduğunun tamamen bilinmediğini hatırlamakta yarar var: Bu terimin kendisi bir tarih ve siyaset meselesidir. Fiziksel coğrafya alanından ayrıldığımız anda sorular daha da karmaşık bir hal alır. Banks ve Collins'in de belirttiği üzere:

> Avrupa'nın ekonomik, politik ve kültürel dünyaları arasında bir uyum yoktur... AET pazarı, Avrupa'nın kültürel bütünlükleriyle uyumlu değildir: Avrupa'nın Almanca konuşulan dört devletinden üçü, AET dışındadır (gerçi en büyük olanı AET'dedir). AET'nin İngilizce konuşan iki devleti, – Avrupa devletleri arasında eşsizdirler – dünyadaki dil (ve kültür) topluluklarının ikincil bir üyesi durumundadırlar ve dolayısıyla, Paris'i Boston'dan daha yabancı, Hamburg'u Melbourne'dan daha uzak bulan bir "kültürleri" vardır. (1989: 10)

Tekrar söylemek gerekirse, bu tanımlamalarda temel bazı kültürel sorunlar söz konusudur. Collins'in sorduğu gibi, "İslami (gerçi modern ve laik) bir devlet olan Türkiye toplulukla birleşirse Avrupa kültürüne ne olacaktır?" (1988: 17).

Daha önce ileri sürdüğümüz gibi Avrupa kültürü üzerine yapılan tartışmalar, genellikle öbür kültürlere ait (daha çok Amerikan) televizyon programlarının fazlaca seyredilmesi halinde, zamanla Avrupa uluslarının kültür, değer ve geleneklerinin eriyip gideceği korkusundan kaynaklanmaktadır. Bu korkuya karşılık olarak Avrupa'nın bugünkü girişimleri, farklı bir Avrupa kültürünün (yeniden) yaratılması yönünde değerlendirilebilir; Collins'e göre bu, "tutarlı bir Avrupa kimliği yaratılması uğruna ortaçağlara dönüş saçmalığıdır" ve Donald'ın ileriye sürdüğü gibi, "Avrupa dillerinin edebi biçimleri, uluslar-altı bölge diyalektleri ve Latincenin uluslararası, anlaşılmaz terimlerine karşılık, ulusal dillerin tanım ve yayılmasına aracılık etmiştir" (Donald, 1988: 33). Burada görülen kültür politikaları, oldukça çelişkilidir.

Bugünkü durumda en göze görünen ve dikkat çekici durum, Murdoch, Berlusconi, Bertelsmann, Sony, Disney ve Pa-

ramount'ınki gibi uluslararası iletişim imparatorluklarının hızlanan oluşumudur. Enternasyonalizm, tabii ki yeni bir olgu değildir ve daima kapitalist gelişmenin bir özelliği olmuştur; fakat şimdi yeni bir aşamaya girmektedir ve ulusal egemenliğin sürdürülebilmesi, iktisadi ve kültürel üretim ile tüketim uluslararasılaştıkça, gitgide daha zor olmaktadır. Raymond Williams'ın ileriye sürdüğü gibi modern endüstri toplumlarının gelişiminde, "gerçek toplumsal amaçlar bakımından ulus devlet hem fazla büyük, hem de fazla küçüktür" (1983: 197) ve bu, gitgide daha belirgin bir hal almaktadır. Bu durumda, yerelle küresel arasındaki diyalektiğe bakmamız gerekmektedir. Gitgide küresel kültür öğelerinin hâkimiyeti altına giren dünyada sürekli olarak yeni topluluklar ve kimlikler oluşturulmakta ve yeniden oluşturulmaktadır. Çoğu durumda yapmacık, sahte bir topluluk duygusu söz konusudur:

> Kapitalizm daha kozmopolit hale geldikçe daha bir yerli malı gibi durmaktadır: Daha göçebe bir biçimde işlediği zaman da yerel bağlantılarının reklamını daha çok yapmaktadır... Coğrafi olarak insanlar daha hareketli hale geliyor olabilir; bu da bir yer ruhu yaratır. Ulusal söylencenin kırsal biçimi – "gerçek İngiltere'nin" kırsal olduğu fikri – hiç bu kadar popüler olmamıştı. Yurtseverliğin dili pek itibar görmeyebilir, fakat köklere – sahte olanlarına bile – duyulan iştah, tatmin edilebilir gibi değil. (Samuel, 1988: 30)

Fakat bölgecilik daha olumlu bir güç olabilir, küresel sermayenin tahakküm doğuran etkisine karşı daha yaratıcı bir tepki göstermeye çalışabilir. Küresel bağlantılarda yerellik merkezi bir önem kazanmaya başlıyorsa, yerel bilinç ve eylem, "yerel topluluklardaki insanların dünya işlerine daha etkin olarak ve özbilinçle yönelmeleri imkânını doğurabilir" (Alger, 1988: 322).

O halde yer ve mekân siyaseti çok önemlidir. Burada en önemli soru, ulusal ve milliyetçi kimliklerin daha anlamlı kimlikler uğruna aşılıp aşılamayacağı ya da bunların gerici ve yabancılaştırıcı bir hal mi alacağı sorusudur. Bazı yorumcular, elektronik "küresel bir köyde," artan ölçüde özgünlük, yerellik ve "kültürel kabilecilik" beklemektedirler. Manuel Castells'e göre gelecek, ka-

ranlık gözükmektedir. O, "güç mekânının" gittikçe daha az kontrol edebileceğimiz görüntü akışlarına dönüşeceğini öngörmektedir; bu arada "anlamın mekânı," yeni kabile topluluklarının "mikrobölgelerine" indirgenecektir (Castells, 1983: 16).

Benzer biçimde, Mattelart ve Piemme, teknoloji ve adem-i merkeziyetçiliği inceledikleri eserlerinde, küçük olanın muhakkak güzel olmadığını ileri sürmektedirler:

> Sermayenin küreselleşmekte olduğu bir zamanda burjuvazi, küçük burjuvaziyi yerel düşünmeye teşvik ederken kendisi, küresel düşünmektedir... Yerel olan, somuta dönüşü simgelemektedir, bu arada, onun yeniden keşfettiği somut, kendi anlamının kökeni olan daha büyük bir gerçeği anlayabilmek imkânından bizi alıkoyar... yerel olan, sadece yaşanan/somut ile soyut/evrensel arasındaki diyalektiği daha iyi anlamamızı sağladığı takdirde ilgi çekicidir. (1983: 415)

Avrupa'da yayın yapan ülkeler, sadece birbirlerinden farklı olmakla kalmazlar, aralarında çeşitli anlaşmazlıklar da vardır. Avrupa Topluluğu'ndaki İngilizce dil grubu ülkelerinin sahip olduğu avantajı vurgulamak gerekir (İngilizcenin evrensel bir dil olduğunu düşünürsek). Dolayısıyla İngiltere, diğer Avrupa ülkelerine epey televizyon programı ihraç etmektedir ve diğer Avrupa ülkelerine nazaran Amerikan yapımcılığıyla arasında, ortak ve hâkim dilin İngilizce olması nedeniyle özel bir ilişki vardır. Philip Schlesinger (1986), Avrupa Yayın Birliği [European Broadcasting Union] içinde "Dört Büyüklerin" (İngiltere, Fransa, Almanya ve İtalya) nasıl hâkim olduğunu, AYB'nin nasıl olup da Doğu Avrupa Uluslararası Radyo ve TV kuruluşlarına (OIRT) ithal ettiğinin üç misli fazla ihracat yaptığını anlatmaktadır. Burada tarihsel olgular da söz konusudur tabii. 1992'nin önemini anlatırken Walker'ın (1988a) da belirttiği gibi Avrupa'da, 1992'yi "son sefer, Anglosaksonların nihayet yenildiği, sonuçta da Britanya'nın Dördüncü Reich (Deutschmark) içindeki mütevazı yerini aldığı üçüncü Ardennes meydan savaşı" olarak görenler de pekâlâ olabilir. Dinamik bir Avrupa'nın Fransa-Almanya ikilisi üzerine inşa edilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır tabii (Pierre Burugovoy, Fransız Maliye Bakanı, a.g.y.). Ulusal kültür

kimlikleri gibi Avrupa kültür ve kimliği de farklı tarafların göreceli güçleri merkezinde oluşmaktadır.

Soğuk Savaş döneminden kalma birtakım faraziyeleri sorgulamadan kullanmamaya dikkat etmeliyiz. "Avrupa" dediğimiz zaman, "Demir Perde'nin" batısında kalan Avrupa'yı kastettiğimiz gibi. Son zamanların Mitteleuropa [Orta Avrupa] kavramı ve Sovyetler'in "ortak Avrupa yurdumuzun" tanımlanması için yaptığı çağrı da göz önüne alınmalıdır. Bir de Budapeşte yahut Prag'ı Avrupa'nın tarihsel anlamda gerçek kültür merkezleri olarak sunmak isteyenler vardır (Kundera, 1984). Doğu Avrupa'da değişmekte olan güç ilişkilerini ve "iki Avrupa" arasındaki değişmekte olan ilişkileri de ele almak gerekir. İspanyol Sosyalist Partisi'nin "Program 2000'inin" koordinatörü Manuel Escudero, "Doğu Avrupa halkı, AET için, 1960'larda ve 70'lerde Güney Avrupalıların oynadığı rolü oynayacaktır" tahmininde bulunmaktadır (Aktaran Walker, 1988a). Daha da acıklısı, Neil Ascherson (1988), "2018 yılına gelindiğinde bir Batı Avrupa süper devleti olacağı, yerlerin Romanyalılar ve Polonyalılar tarafından silineceği ve bu tabloyu çevreleyen Afrikalı Bantu dilenciler olacağı" senaryosunu önermektedir.

G. İHRAÇ EDİLEBİLİRLİĞİN DERECELERİ

Bu geniş çerçeve içerisinde şimdi uluslar-ötesiciliğin en önemli yönü olarak kültürü irdeleyelim. Bu süreçte insanların ulusal topluluklardaki "dikey" örgütlenmelerinin yerine, ortama bağlı olmak üzere ve değişen ölçülerde "yatay" topluluklar geçmektedir; insanlar artık coğrafi yakınlık esasında değil, elektronik olarak bağlanmaktadırlar birbirlerine. Sınır ötesi yayınların elektronik toplululuklar yaratabilmekteki önemini inceleyen Claus-Dieter Rath, "ulusal, bölgesel ve kültürel sınırlar artık önem ifade etmemektedir: Bundan çok daha önemlisi, yayının yapıldığı topraklardır... ki bu da ulus-devletlerin toprakları ile pek ilişkili değildir" (1985: 202) demektedir.

Teknolojik bir determinizme düşmek istemiyorsak, bu teknolojik gelişmelerin benzer etkileri olacağını farz edemeyiz.

Bizce en önemli sorunlar, toplumsal ve kültürel bölünmelerin (nesil ve eğitim sorunları, örneğin), yeni iletişim teknolojilerinin kabul edilmesini ve kültürel sonuçlarını nasıl etkilediğiyle ilgilidir. Ticari yayıncılar ve bunların piyasa araştırması şirketleri, izleyiciler, erişim oranları ve benzeri konulara olan hassasiyetleri dolayısıyla bu sorunlara empirik olarak açıklık getirebilecek durumdadırlar.

Örneğin, Kuzey Avrupa'da uydu kanallarını en çok seyredenlerin gençler olduğunu gösteren deliller vardır. Böylece, Avrupa'da uluslararası izleyici oluşumunu inceleyen empirik çalışmaları özetlediği çalışmasında Pam Mills, "ithal programların gençlere cazip göründüğüne" dikkati çeker. "Daha yaşlı izleyiciler, dil ve kültür nedenleriyle ithal programları seyretmeme eğiliminde olmaktadırlar. Genç izleyiciler ise yabancı dildeki yayınlarla gitgide daha çok aşina olmaktadırlar" (1985: 493). Aynı şekilde, John Clemens, AGB Television International'ın "Hollanda gençliğinin Sky ve Super Channel'ın fazlasıyla eğlendirici özelliğine kapıldığını ve bu durumun geleceği pekâlâ şekillendirebileceğini" belirtir ve Belçika'da "çocuklar arasında da [tüketim biçimleri] ulusal yayıncıların arzu etmeyeceği yöndedir" (1987: 306). Richard Collins de müzik dünyasındaki bir eğilimi dile getirir ve "yaşın belirlediği bir fay hattının toplulukları böldüğünü" (1989: 11) belirtir.

Tabii bu sadece yaş meselesi değildir. Yukarıda belirtilen çalışmasında Mills, İngiltere'deki genel durumun özetini yapar: "Yabancı dildeki materyalin kabul görmesi, iyi eğitim görmüş, yüksek statü sahibi ve başkente yakın gruplar arasında daha fazladır" (1985: 4). "Avrupalılaşma" ya da "uluslar-ötesileşme" ile uğraşmak yerine, kendimize daha somut sorular sormamız gerekmektedir. Ne tip yerlerde, ne tip gruplar için böyle bir gelecek söz konusudur? Ayrıca bu, bize gelecek hakkında neler söyleyebilecektir? Martin Walker (1988a), standartlaşmış "Avro-ticari" sınıfın doğuşundan endişe duyduğunu açıklar ve bu kişilerin Filofaxlarına sarılıp standart "ticari Avro-üniformayı Glasgow'dan Napoli'ye kadar" sergilediklerini anlatır. Bunlar, diyebiliriz ki, "Avrupa'nın" kendileri için somut bir gerçek haline geldiği insanlardır. Bunlar aynı zamanda Collins'in Avrupa ga-

zete piyasası üzerine olan çalışmasında değindiği insanlardır – Avrupa'daki toplumsal sınıf konumunun oluşturduğu fay hattının yukarısında kalanlar – ve İngilizceyi iyi bildikleri için "kendileriyle aynı dili konuşanlardan farklılaşmaları ve yeni bir kozmopolit kültürle bütünleşmeleri, kendi ulusal dil topluluklarıyla olan 'dikey' bağlar yerine başka yerlerdeki benzer topluluklarla 'yatay' bağlar oluşturmaları" olasılığı daha yüksektir (1988c: 11).

Bu, bizi, Avrupa kültürünün sadece belli gruplarla dahi olsa, hangi koşullar altında uluslar-ötesileştiği sorusuna yöneltmektedir. Bu koşullar da tek kelimeyle İngilizcedir. Herhangi bir tahakküm şeklinin kültürel etkisini incelerken daima farklılaşma gereklidir, hangi yerlerde hangi grupların bu etkiye açık olduğu ya da olmadığının üzerine eğilmek gereklidir. Benzer biçimde, söz konusu (İngiliz dilinde) kültür ürünleri açısından şimdi de kültürel repertuvarın çeşitli kısımlarının ihraç edilebilirliğine ya da popülerliğine dikkati çekmek istiyoruz. Bütün dünyada yatay olarak işleyen görsel-işitsel toplu yayın araçları, İngilizce konuşan, daha da kesin olarak ifade etmek gerekirse, Amerikan medyasıdır. Bu araçlar, halk kitlelerinin dikkat ve ilgisini çekip onları sınır aşırı kültür birimleri haline getirirler. Medya, "ulusal toplulukları yeniden katmanlaştırır, elit tabakayı kitlelerden ya da popüler beğenilerden ayırıp ulusal kültür elitlerinin hegemonyasını tehdit eder" (Collins, 1988: 10).

Fakat İngilizce olan bütün kültür ürünleri aynı derecede ihraç edilebilir değildir. Bunlardan hangilerinin, hangi çeşit olanlarının hangi şartlar altında ve kimlere ihraç edilebildiğini araştırmamız gerekir. Colin Hoskins ve Rolf Mirus, "kültürel indirim" kavramını öne sürerler. Buna göre, "belli bir kültürün ürünü olan ve o kültür içinde çekiciliği olan bir program, başka yerde daha az ilgi çekecektir; çünkü tarz, değerler, inançlar, kurumlar ve davranış biçimleri açısından izleyiciler bu ürünle özdeşleşmekte zorlanacaklardır" (1988: 500). Burada önemli olan, kültürel indirim kavramının ihraç edilen muhtelif bilgi ürünlerine farklı şekilde uygulanabileceği iddiasıdır. Daha farklılaşmış bir analiz sunmaya çalışan Collins, şunu ileriye sürer: "Kültürel indirimin, görsel-işitsel ürünlerde yazılı eserlerden daha düşük olması ihtimali vardır; ayrıca, görsel-işitsel kategoride, konuşmanın önemli olduğu

yapıtlara nazaran böyle olmayanların da durumu aynıdır" (1989: 8).

Bu nedenle, konuşmanın çok olduğu programlar, yanlış anlaşılma ihtimali yüksek olduğu için, "yabancı" izleyiciler arasında popüler değildir. Öbür yandan, MTV gibi bir kanal, uluslararası çekiciliğini, dilin sorun olmadığı bir biçimde yaratır ve MTV'nin Avrupa İşleri Müdürü, "dil anlamaya dayanmayan programcılık, (sözgelimi, opera ya da baleye yer veren bir kanal ya da pop müzik yayımlayan bir kanal) oldukça çeşitli ve geniş bir izleyici kitlesi çekecektir, fakat bilgi programları, ... dil engeliyle karşılaşacaktır" der (1985: 501).

İngilizce programlarla bir Avrupa izleyici kitlesi yaratma çabaları, Avrupa reklamcılık piyasaları yaratma çabalarında olduğu gibi izleyicilerin çeşitli kesimlerindeki dilsel ve kültürel bölünmeler dolayısıyla başarısızlığa uğramış görünmektedir. Avrupa çapında programcılık yapmaya çalışan Super Channel projesinde yaşanan güçlüklere dikkate etmek gerekir. Şimdi ise reklamcılar ve belli başlı uydu kanallarında, Avrupa'nın değişik dil gruplarına yakınlaşmaya çalışan bir çeşit revizyonizm görmekteyiz adeta (Bkz. Mulgan, 1989).

Her ne kadar yorumcular gelecek için değişik senaryolar önermekteyse de genelde herkes güçlükler konusunda hemfikirdir. Collins (1989) kültürel indirimin bilgi programcılığına nazaran eğlencede daha yüksek olacağını önermektedir, buna karşılık Clemens (1987), Avrupa çapında özel kanalların çok dilli ses bantları kullanarak eğlence programlarında uzmanlaşacağını, ulusal devlet kanallarının da haberler ve aktüalite ile uğraşacağını muhtemel görmektedir.

Gelecekte neler olabileceği konusundaki belirsizliklere rağmen, bazı şeyler açıkça görülebilmektedir. Şu nokta her geçen gün daha iyi anlaşılmaktadır ki Avrupa'daki Amerikan tarzı ticari programcılık, ifadenin en dar anlamıyla, ortama bağlıdır. Amerika'dan ithal edilen programlar, yerli televizyonların benzer tarzda eğlence programları üretmemesi halinde başarılı olmaktadır. İzleyiciler bunların dengi programları kendi dillerinde seyretme imkânına sahip oldukları zaman Amerikan programları ikinci tercih olmaktadır.

Böylece, gelecek konusundaki sorun, bazı tip Amerikan programlarının (ya da Avrupa çapında programların), belirli ortamlarda (ulusal program politikalarına bağlı olarak), özgül izleyici kategorileri üzerindeki muhtemel kültürel etkisi olarak tanımlanabilir. Hatta bu daha da belirgin bağlamlarda birtakım etkileri (seyirci üzerindeki etkileri) programlara atfederken tedbirli olmalıyız. Tedbirli olmanın gerekçesi basitçe, programların izleyicileri üzerinde içerik (ya da üretim geçmişlerinden) analiziyle kolayca hesap edilebilecek etkileri olmaması değil. Bunun bir nedeni de ihraç edilebilir olmak için Dallas gibi programların gayet yüksek soyutlama düzeyinde işlemek zorunda olmasıdır ve bu yaklaşımın evrensellik açısından bedelinin de çok-aksanlılık olmasıdır. Ang (1985) ile Liebes ve Katz'ın (1989) araştırmaları, bu programların kendi ülkeleri dışında yoruma ne kadar açık olduklarını hatırlatır ki bu da neticede bizi izleyici sorununa getirmektedir.

H. ULUSAL GELENEK OLARAK HANEİÇİ TV İZLEME PRATİĞİ: AİLE, TELEVİZYON VE ULUS

Kültürel kimlik, yeni teknolojiler ve kültürün uluslar-ötesileşmesiyle ilgili tartışmalar üzerinde, genellikle ortaya atıldıkları biçimde durduk; yani, üretim ekonomisi açısından, değişen dağıtım teknolojileri ve bunların medya izleyicileri üzerindeki olası kültürel etkileri açılarından. Şimdi ise tartışmanın terimlerini tersine çevirmek ve soruna, bu teknolojileri aile ortamı içinde kullanan kişiler açısından bakmak istiyoruz. Programcılıktaki yeni dağıtım yöntemleri, haneiçi tüketim tarafından nasıl elenecek ve dolayımlanacaktır? Bizce en önemli sorunlar, teknolojinin, yerli yerine oturmuş olan sınırları sarsmaktaki (hem ulusal hem de haneiçi düzeyinde) rolü ve kamusal ve özel alanların yeniden eklemlenmesidir. Bizim görüşümüz şudur ki yeni görüntü uzamları ve kimliklerinin yaratılmasının analizi, günlük haneiçi uygulamaların ve geleneklerin (ki bunlar sayesinde günlük olarak, hem makro hem de mikro düzeyde çağdaş elektronik topluluklar oluşturulmakta ve yeniden oluşturulmaktadır) analizine dayanmalıdır.

Bu konuları düşünürken daha çok son yıllarda ulusal toplulukların inşasında toplu yayın araçlarının rolü üzerine geliştirilmiş olan eserlerden yararlanacağız. Günümüzün ekonomik, siyasi ve kültürel gelişmeleri karşısında ulus kavramının yetersizliğine daha önce dikkat çekmiştik ve burada sadece (hatta her şeyden daha çok) ulusal toplulukların tehlikede olmadığının da farkındayız. Bu tartışmalara olan ilgimiz, bunların, iletişim teknolojilerinin yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası bir dizi "elektronik topluluk" yaratmaktaki rolünü anlayabilmemize yarayacak bir model sunabilecek olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu durumların her birinde de kamusal ve özel alanların eklemlenmesine, yurtiçi gruplar ve bunların ait oldukları daha geniş topluluklarla aralarındaki ilişkiye çok dikkat etmemiz gerektiğine inanmaktayız.

Eli Zaretsky, tarihsel olarak, "ilk zamanların burjuvazisi, toplumsal düzenin temel bir unsurunun aile olduğunu anlamıştır; 'küçük bir kilise, küçük bir devlet' ve toplumsal hiyerarşide en alttaki birim. Toplumun bireylerden değil, ailelerden oluştuğunu düşünmüşlerdir" (1976: 42) der. Benzer biçimde, Fontaine de çağdaş sanayi toplumlarında "haneler, toplumun ekonomik ve siyasi örgütlenmesinde yer alan birimlerdir; bu şekilde de kamusal alanın bir parçasıdırlar. Vatandaşın, resmi bir adresi olması beklenir" der. Böylece, hanelerin mahremiyeti olmakla birlikte (ki bu, dışsallama hakkı [polisin arama emri olmadıkça] ve eylemde özerklik anlamlarını içerir) "mahremiyet, kalın duvarlara bağlı olduğu kadar bir de toplumsal tanımlama meselesidir" (Fontaine, 1988: 280). Jacques Donzelot'nun ileriye sürdüğü gibi (1979), ailenin tek bir ya da ikirciksiz bir statüsü yoktur. Bazı amaçlar bakımından (örneğin hukuk) mahremdir, diğer bazıları bakımından kamusaldır. Devletin sosyal güvenlik kurumlarının, örneğin ailedeki çocuk yetiştirme (ya da televizyon seyretme) uygulamalarını düzenlemek amacıyla müdahalesi, devletin, geleceğin ulusal işgücünün "uygun" bir biçimde yetiştirilmesine duyduğu ilgiyle meşruiyet kazanır. Donzelot'ya göre aile, sadece özel bir kurum değil; tıbbi, hukuki, eğitsel ve psikiyatrik pek çok uygulamanın kesiştiği bir noktadır; hiç bir suretle tamamen özel,

bir şekilde toplumsal olanın (aslında sınırlarını çizen) dışında bir alan değildir. Bu anlamda, aile devletten ne tamamen ayrıdır ne de ona karşıdır; aksine, "özel," (hukuki olarak) inşa edilmiş uzamdır, burada devlet ve diğer kurumların müdahalesi vardır. Bunlar arasında, tabii ki iletişim ve bilgi kurumları vardır.

Paddy Scannell (1988), yayıncılığın, geniş yığınların günlük hayatını nasıl durmaksızın ve fark ettirmeden düzenlediğini gayet yararlı olacak biçimde incelemiştir. Bu, özel alanın toplumsallaşmasında ve zamanın düzenlenmesinde medyanın oynadığı role eğilmek demektir. Scannell, ulusal toplu yayın araçlarının, ulusal kültürün ana öğesi olarak ulusal hayatın takvimini düzenleyişi üzerine eğilmektedir. Toplu yayın araçlarının, milyonların paylaştığı bir kültür kaynağı oluşturduğunu ve mesela uzun süreli popüler dizilerin, yığınların paylaşabileceği bir tarih oluşturduğunu incelemektedir.

Böylece Scannell, çağdaş kitle demokrasisi politikalarının, yayıncılığın teşkil ettiği radikal derecede yeni bir kamu alanı içerisinde oluştuğunu ileriye sürmektedir. Cardiff ve Scannell (1987), İngiliz yayıncılığının gelişimi üzerine olan tarihsel analizlerinde, dağınık ve birbirinden farklı izleyicilerle ulusal hayatın sembolik gönül yurdu arasında oluşturulan bağa, bu şekilde oluşturulan bölgesel ve ulusal ortak kimliğe değinirler. Tarihsel olarak BBC, "birbirinden uzak izleyicilerine kaybetmiş oldukları, yerelden ulusal olana, ulusal olandan küresel olana dönüşen bir topluluk duygusu" (A.g.y., 162) vermek istemiştir. Burada kesinlikle özel ve kamusal alanların eklemlenmesi çabasını görmekteyiz: Aile ile ulusun birbirine bağlanması. Cardiff ve Scannell'ın belirttiği gibi izleyicilerin daima ailelerden oluştuğu düşünülmüştür; "toplumsal sınıflar ya da farklı beğeni kamuları değil de devasa bir aileler kümesi olarak" (A.g.e., 161). Lord Reith kendi de yayıncılığın "ulusu tek bir kişi yapmasından" endişe duymuştu. Cardiff ve Scannell, en kaba kullanılışı ile 1935 yılında radyodaki bir Empire Day [İmparatorluk Günü] programında bir annenin kızına anlattıklarını aktarırlar: "Mary, İngiliz İmparatorluğu büyük bir ailedir." Mary, annesine sorar: "Bizimki gibi bir aile mi, anneciğim?" ve anne cevap verir, "Evet hayatım. Fakat çok daha büyük." Daha en başından beri hâkim olan birlik sembolü aileydi

ve "Britanya Ana ile onun İmparatorluktaki çocukları, aynı zamanda Kraliyet Ailesi ile diğer bütün küçük izleyici aileleri" anlamını içermekteydi (a.g.e., 162).

Burada tartışılan nokta sadece tarihsel değildir. Brunsdon ve Morley'e göre (1978), bugünkü aktüalite ve "magazin" programlarının ana görüntüsünü aile oluşturmaktadır; ulus da ailelerden oluşmaktadır. Bu tarz yayıncılıkta çekirdek aile, program söyleminin telaffuz edilmeyen varsayımıdır: program yapımcılığı sadece "aileye" hitap etmekle kalmaz, buradaki haneye yönelik bu durum, hem içeriği (insan ilişkileri, aktüalite) hem de sunum biçimini (kamusal konuların günlük yönleri. Pekiyi bu yeni yasa, ortalama tüketici için ne ifade etmektedir?") belirler. İzleyicileri, yani "aileler ulusunu" bir araya getirdiği farz edilen şey, onların haneiçi yaşamlarıdır. Bu anlamda, yayıncılık, eskiden sadece olayın cereyan ettiği yerde fiziksel olarak mevcut olanların yaşayabildiklerini (Kupa Finalleri, vs.) aktarmanın da ötesine geçer. Bunun ötesinde, yayıncılık teknolojisinin "sihirli halısı," ulusal birliği sembolik düzeyde güçlendirmede, bireyleri ve onların ailelerini ulusal hayatın merkezine bağlamada, izleyicilerine kendi görüntülerini ve bilinebilir bir topluluk olarak, daha geniş, kamusal ve dar varoluşun ötesine uzanan, bu teknolojilerin sembolik erişim sağladığı ulusun görüntülerini yansıtmada temel bir rol oynamıştır.

Benzer şekilde, hafif tarz radyo eğlencelerini incelerken Simon Frith, radyonun, kamusal olayları hanenin içerisine kadar getirmekle bunları dinleyiciye ulaştırmanın da ötesinde bir iş yapmış olduğunu belirtir. "Sunulan, topluluğa erişimdi... bunda hoşa giden şey şuydu ki, bir düğmeyi açmakla siz de önemli biri olabilirdiniz" (1983: 120-1). Böylece, haneiçi radyo dinleme ya da televizyon izleme olgusu, "çok değişik bir toplumsal katılım biçimi" olabilmekle birlikte (evcimenleşmiş) bir ulusal topluluğa katılım duygusu yaratmaktadır; seyirci, "hayal ürünü olan bir totalitenin bir parçası olduğu düşüncesine varır" (Rath: 1988: 37).

Latin Amerika perspektifiyle baktığında Martin-Barbero, iletişim medyasının en önemli rolü olarak "kitlelerin halka, halkın da ulusa dönüştürülmesini" belirtir. Birçok Latin Amerika ülkesinde "farklı bölgelerden ve illerden olan insanların günlük ulu-

sal deneyimi ilk defa yaşaması, yayıncılık sistemlerinin geliştirilmesi sayesinde olmuştur" der Martin-Barbero (1988: 455). Bu yazara göre iletişim teknolojilerinin rolünü göz önüne almadan ulusal kimliklerin inşası ve doğuşu yeterince anlaşılamaz. Bu teknolojiler insanlara "bir kimlik mekânı" sağlamıştır; sadece belli bir geçmişin hatırlanması değil, "karşı karşıya gelip dayanışmanın" oluşması sağlanmıştır. Dolayısıyla ulus, sadece bir soyutlama olarak değil, yayıncılık teknolojilerinin mümkün kıldığı bu teknolojiler sayesinde "siyasi ulus düşüncesinin gerçek, yaşanılan bir deneyime, duygusallığa ve gündelik bir olguya dönüştüğü, yaşanılan bir deneyim" olarak anlaşılmalıdır (A.g.y. 456, 461).

Artık mikro ve makro düzey çalışmaları birbirine bağlayacak ve televizyonun esas itibarıyla haneiçi bir araç olarak daha büyük ölçekli süreçlerle, örneğin ulusal kamuların ve ulusal kimliklerin oluşturulması gibi süreçlerle eklemlenmesi için gerekli terimlerin belirlenmesine geçebiliriz.

Haneiçi ile ulusal olanın bu eklemlenmesini nasıl düşünebiliriz? Bir zaman önce John Ellis, veciz bir ifade ile televizyonun, "ulus devletin özel hayatı" olduğunu söylemişti (1982: 5). Onun bu ifadesi, Brunsdon ve Morley'nin (1978) İngiliz televizyonunun çoğu zaman "alelade ailelerden" oluşan bir ulusal "biz" görüntüsü yaratmak çabasında olduğu ifadesiyle paralellik göstermektedir. Bu da çoğunlukla, yayıncıların izleyicilerini temsil ettikleri yönündeki iddialarının – ve izleyicilerin, program sunucularıyla özdeşleşmelerini sağlayan çeşitli gizli cazibe unsurlarının – temelini oluşturur. Aynı şekilde, John Hartley, "Televizyon, belli bir ulusun, vatandaşları için üzerine inşa edildiği belli başlı bir alandır" (1978: 124) der ve Benedict Anderson'ın ulusun belirli söylemlerden oluşan "hayali bir topluluk" olduğu kavramından yararlanır. Anderson'ın belirttiği gibi, "bir Amerikalı, birkaç başka Amerikalıdan daha fazlasıyla hiçbir zaman karşılaşmayacak, hatta adını dahi öğrenmeyecektir. Hiçbir zaman onların ne yapmak istiyor olabileceklerini bilmez. Fakat onların doğal, sürekli ve anonim faaliyetinden tamamen emindir" (1983: 31). Bu doğallık nereden gelir? Başvurabileceğimiz bir kaynak, düzenli olarak yayımlanan programların yayın saatlerine

bağlı ve eşanlı olarak yaşanan deneyimdir. Bu güven nereden kaynaklanmaktadır? Anderson, diğer kaynaklara ek olarak gazetelerin, bir ulusal topluluğun üyeleri arasında hayali bağlar oluşmasında rol oynayan bir mekanizma olduğuna dikkat çeker. Hartley'nin belirttiği üzere, "gazeteler, nihai kurmacadır (fiction); çünkü hayali topluluğu onlar inşa ederler ve her gün milyonların katıldığı kitlesel merasim ve geleneklerin temelini oluştururlar" (1978: 124).

Herman Bausinger, haneiçi merasimlerle günlük hayatın programını ve ulusun "hayali topluluk" olarak inşası işini birleştiren mekanizma olarak gazeteyi anlatır. Herhangi bir gazetenin sabah baskısının çıkmaması halinde ortaya çıkan aksaklığı anlatır. Söyledikleri, kaçırılan şeylerle ilgilidir.

> Bu, gazetenin eksik olan içeriği ... meselesi midir? Ya da insan gazetenin kendisini kaçırmış olmuyor mu? Gazete bunun bir parçası olduğu için (çoğu kişi için gazete, kahvaltı merasiminin bir parçasıdır), onu okuyor olmak, kahvaltı vaktinde dünyanın hâlâ yerli yerinde durduğunun kanıtıdır. (Bausinger, 1984: 344)

Tabii, bunun aksi de geçerlidir.

Buna benzer biçimde, daha da güçlü bir görüş, televizyon yayınlarının zorunlu eşanlılığı dolayısıyla akşam haberlerini dinleyen pek çok izleyicinin durumu açısından ileriye sürülebilir; seyretme olgusu ve diğer milyonlarla beraber bu merasim içinde yer almak, haberlerin en az içeriği kadar önemlidir. Bizim amacımız bakımından, burada vurgulamak istediğimiz nokta, kamusal ve özel dünyaları bir araya getirmek için iletişim medyasının rolünü çözümleme çabamızda Bausinger'ın analizinde sunulan modelin muhtemel yararlılığıdır.

Bir başka nokta da yayıncılığın yapısındaki bugünkü ve müstakbel değişimler bağlamında bu görüşlerin önemiyle ilgili. Kablo ve uydular aracılığıyla yayın kanallarının çoğalmasının, bizi daha parçalanmış bir toplumsal dünyaya götürmesi ihtimali, geleneksel ulusal televizyon yayıncılığınınkinden daha fazladır. Bu yeni iletişim biçimleri, esasında ulusal kültürlerin tahrip edilmesinde çok önemli bir rol oynayabilir. Ayrıca, video ve diğer yeni iletişim

teknolojilerinin etkileşimli ve "yeniden zamanlama" potansiyeli, toplumsal deneyime ait bütün "zorunlu eşanlılık" varsayımlarımızı altüst edebilir.

Geniş kitlelerin, kültürel kaynak olarak televizyon yayınlarına bağlı olduğuna dair epey delil vardır, gerek eğlence gerekse bilgilenme açısından olsun, az ya da çok, gereksinimlerini bu şekilde karşılarlar. Televizyon yayınları, kamu hayatındaki yerimizi belirleyip zamanlamakta, siyasi hayata ve eğlence faaliyetlerine katılımımızı bu şekilde belirlemekte önemli bir rol oynar (hem takvim yönünden hem de günlük hayat bakımından) ve buna dair de belirtiler vardır. Uydu yayıncılığı, programcılığın karakteri ve boyutlarında önemli değişiklikler yaratmaktadır (kendi program stratejileri vasıtasıyla doğrudan ve mevcut yayın şirketlerinin yeni rakipleriyle yarışabilmeleri için verdikleri tepkiyle dolaylı olarak). Bu varsayımlara dayanarak söylenebilir ki program teminindeki bu değişikliklerin kültürel etkisinin, yayıncılık tarihinin bu önemli döneminde, (ki bu dönemde Avrupa ve Kuzey Amerika'da yerleşik tüketim kalıplarının değişik yönlerde parçalanıp gitmesi beklenebilir) yakından izlenmesi gerektiği açıktır. Önemli olan konu, yeni teknolojilerin, değişik (ve değişmekte olan) bir kültür kaynakları mönüsü sunmasıdır ve bu şekilde, hepimizin belli bir özkimlik duygusu geliştirecek olmasıdır. Bu süreçlerin incelenmesinde, kültür kimliklerinin nasıl oluşturulduğuna hem makro hem de mikro düzeyde yakından dikkat etmeliyiz ve medyanın, benlik duygularımızın oluşmasında nasıl bir rol oynadığını sormalıyız; bireysel olarak ve değişik düzeyde toplulukların üyeleri olarak (gerek aile, bölge, ulus ve gerekse ulus-üstü topluluklar olarak). Fakat hepsinden önemlisi, bu konulara bir dizi siyasi soyutlama olarak değinmemeliyiz; çünkü neticede bu konular, dolayımlanan günlük hayatımızın bir parçasıdırlar.

Yeni iletişim teknolojileri, değişmekte olan kültürel kimlikler ve kültür emperyalizminin değişik biçimleri ile ilgili olarak en baştaki küresel sorularımıza dönecek olursak, kültür emperyalizmi konusundan uzun zamandır kaçınmakta olan kişilerden öğrenecek çok şeyimiz olabilir. Amerikan ve çokuluslu şirketlerin hâkimiyeti altına girme korkusu altında olan yeni iletişim en-

düstrilerinde şimdi Amerika'yı defetme amacıyla "Avrupa Kalesine" sığınma ve yerli ulusal kültürleri "Brüksel" tehdidine karşı savunma eğilimi vardır. Fakat, Martin Barbero'nun (1988) dediği gibi bu, yerli kültürümüzü, durağan ve gelişmeyen, bir çeşit gerçek-öncesi, modernliğin ölçüldüğü bir "hareketsiz nokta," "doğal bir gerçek" olarak tanımlamaktır. Bu açıdan bakıldığında:

> kimliğin temel taşına dönüşmüş olan yerlilik, kültürel köklerimizin arı halde mevcut olduğu ve korunduğu o gizli yerden, "otantik" olandan kalan tek şeydir. Geriye kalan her şey, kirliliktir ve kimlik kaybıdır. (A.g.y., 459)

"Ulusal kültürün" savunulmasında "otantik" ya da "arı" olma adına yapılacak bütün bu çağrıların reddi, halen Avrupa'nın yeniden şekillendirilmesi süreçleri içerisinde yer almamızın bir önkoşulu olacaktır.

IV. AVRO-KÜLTÜR

İletişim, zaman ve uzam

Bu bölümün odak noktasını coğrafya ile tarih sorunları ve özellikle de bunlar arasındaki ilişkiler oluşturmaktadır. Avrupa'nın gelişmesindeki süreklilik ve kesintilerle, keşfedilen ve yeniden keşfedilen tarihsel gelenekler ve "Avrupa Medeniyeti"yle bağlantılı olmak üzere kültürel miras konusuyla ilgilenmekteyiz. Aynı zamanda, içinde bulunduğumuz dönemdeki değişimin coğrafi boyutları da ilgimizi çekmektedir: yer ve bölgelerin yeniden şekillendirilmesi, yeni uzamsal yönelimler ve göndergesellik ve topluluğun değişen anlamları. İletişim ve kültür üzerine olan bütün tartışmalar iktidar konusuna değinmek zorunda olduğundan,

bu da bizim araştırmamızın önemli bir kısmını oluşturacaktır. Coğrafyalar, tarihler ve iktidarlar arasındaki ilişkiyi incelememiz gerekmektedir; Harold Adams Innis'ın (1950) "imparatorluk sorunu" dediği sorun.

A. İLETİŞİM, KÜLTÜR VE KİMLİK

Rupert Murdoch ve Silvio Berlusconi gibi iletişim imparatorlarının dünyada şüphe götürmez bir gücü vardır ve pek çok gözlemcinin bunlara mutlak güç atfetmiş olması, bunun için hiç de şaşırtıcı değildir. Bunun için Richard Peet, şunu ileriye sürer: "Eğilim, dünyada tek bir kafa yapısı, tek bir kültür yaratılması ve bunun sonucu olarak insan tarihinin özgüllüklerinden akıp gelen bölgesel bilincin ortadan kalkması yönündedir" (1986: 169). Küresel medyanın, izleyicilerinin gönüllerini ve düşüncelerini sorunsuz bir biçimde fethettiği ve gittikçe homojenleşen bir küresel kültür ve bilinç oluşturduğu görülmektedir. Şimdi artık, Peet'e göre, "kültür-ötesi" çağdayız ve insanlar, "kapitalist üretim ve tüketim makinesinin birer çarkı haline gelmiş bulunuyorlar" (1982: 298).

Uluslar-ötesi dev medya holdinglerinin etki ve güçlerini verili kabul ediyoruz. Bizim için gerçekten önemli olan soru, bu iktidarın işleyişi ve etkinliğini nasıl düşündüğümüz meselesidir. İletişim, kültür ve kimlik arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Hâkim olan görüş içerisinde, bu ilişki, yeni iletişim teknolojilerinin kültür ve kültür kimlikleri üzerindeki 'etkisi' açısından (değişen ölçülerde teknolojik determinizme dayanarak) değerlendirilir. Zaten Richard Peet'in "dünya bireşimli bilinç ve kültürün" küresel iletişim şirketleri tarafından yaratılmasını açıklaması bu yaklaşımla mümkün olur. Böyle bir açıklama, güçlüklerle doludur. Medyanın gücü varsayılır, fakat kanıtlanmaz. Böyle bir varsayım, bu yaklaşımı bilgilendiren iletişim süreci modeline yaslanır ki James Carey (1977) buna "iletişimde aktarım görüşü" demektedir. Bu modelde iletişim teknolojileri aktif ve belirleyici güçlerdir, buna karşılık, kültür ve kimlik edilgin ve tepkiseldir. İletişim teknolojileri nedensel güçlerdir, kimlikler de teknolojilerin "etkisi"

altında değişen ve şekillendirilen sonuçlar. Ayrıca bu perspektifte, kültürel kimliğin kuramsal olarak anlaşılabilmesi mümkün değildir ve bu da aşağıdaki tartışmaların konusunu oluşturmaktadır: kültürel kimlik, bir kara kutudur. Ortaya atılan tek önemli konu, kültürel kimliğin "yabancı" iletişim imparatorluklarının dıştan gelen güçlerine karşı hassasiyetidir. O halde sorun, kültürel istilaya karşı direnme ve yerli kültürü tahkim etme meselesidir. Değişim, bir sorun olarak, kültürel aşınma ve hatta yok olma olarak görülür. Peet'in yazılarında görülen en büyük korku, olumlu ulusal kimliklerin küresel kimliksizliğe dönüşmesidir. Bu tarz düşünce, algılanan "sömürgeleşme" tehlikesine karşı belli "bir Avrupa kimliği" sürdürmeye çalışan stratejilerde de görülür; bunlar, koruyucu "Avrupa Kalesi" zihniyetine kolayca boyun eğen stratejilerdir.

Bu perspektiften bakıldığında kültürel kimlik hem sorunsuz hem de geriye arta kalan bir kategoridir. Gerçekten iletişim, kültür ve kimlik arasındaki ilişkiyi anlamak istiyorsak, bu determinist iletişim modelinin ötesine geçmemiz gerekmektedir. Hâkim olan bu bakış açısı içinde kültürel kimlikler, iletişim teknolojilerinin belirleyici uyarılarına sadece tepkide bulunabilmektedirler. Gerekli olan şey, sorunun daha iyi bir biçimde ifade edilmesidir; kültürel kimliği önemli ve sorunlu bir kategori olarak ele alan bir ifade biçimi. Philip Schlesinger'in ileriye sürdüğü üzere, ulusal kimliğin tartışılması bağlamında:

> Şimdi artık tartışmanın uzlaşımsal terimlerinin etrafından dolanmamız gerekir: Meseleye iletişim ve onun ulusal kimlik ve kültüre yaptığı varsayılan etkileri ile başlamamak, ulusal kimlik sorununu öne atarak başlamak, bunun nasıl çözümlenebileceğini ve iletişimsel uygulamaların ulusal kimliğin oluşumu açısından ne gibi bir önem ifade ettiğini sormak gerekir. (1987: 234)

Güçlük, toplumsal ve kültürel kimliklerin nasıl oluştuğunu anlamak ve günümüzde kültürel kimlik ve yönelimlerin yeniden oluşturulabilecekleri parametreleri incelemekte yatar. O halde bu daha esaslı olan gündemde iletişim teknolojilerinin güçleri ve potansiyelleri üzerine kuramsal ve politik sorular sormaya başlayabiliriz.

Bizi ilgilendiren konu, kolektif kültür kimliğidir. Hâkim iletişim modelindeki durağan ve sabit kavrama karşılık kolektif kimliklerin aktif, dinamik ve tartışmalı yanlarını vurgulayan bir alternatif geliştirmemiz gerekmektedir. Kolektif kimlik, bireysel ya da toplumsal aktörlerin belli bir tutarlılık, bütünlük ve süreklilik kazanmalarını içerir. Bu tarz bağlanma daima geçici ve bir ölçüde de kararsız olacaktır. Alberto Melucci şunu ileriye sürer:

> Kolektif kimlik oluşumu hassas bir süreçtir ve sürekli yatırım gerektirir. Toplumsal eylemin daha kurumsallaşmış biçimlerine benzediği ölçüde kurumsal biçimlere, bir kurallar sistemine ve önderlik biçimlerine dönüşebilir. Daha az kurumsallaşmış eylem biçimlerinde karakteri, eylemin mümkün olabilmesi için sürekli olarak uyarılması gereken bir sürece benzer. 1989: 34-35)

Kolektif kimliğin bütünlüğü zaman içerisinde, kolektif bellek ve ortak gelenekler, ortak ve yaşanmış bir tarih duygusu vasıtasıyla sürdürülmelidir. Bunun aynı zamanda uzam içerisinde de, karmaşık bir biçimde toprak ve sınır belirlenmesi, "onlar" karşısında "bizi" tanımlayan içerme ve dışlama koşulları vasıtasıyla sürdürülmesi gerekir. Belirli anlarda, kültürel kimliğin yerleşik ve normatif tabanı bunalıma düşer. Bütünlük ve süreklilik, parçalanma ve kesintiye uğrama tehdidi altına girer. Kimlik duygusuna anlam kazandıran duygusal yatırımlar kesintiye uğrar. Sembolik olarak 1992, böyle kritik bir anı belirlemekteydi. Sorun, bizim bu bunalımı nasıl ele alacağımız meselesidir: Bu ya "geleneksel" kimliklerin ve bağlılıkların gerici bir biçimde yeniden ortaya konması biçiminde olacaktır ya da yeni bütünlük ve birliktelik biçimlerinin tasavvur edilip edilemeyeceği meselesidir.

B. POSTMODERN COĞRAFYALAR MI?

İleri kapitalist toplumlar, son derece derin bir yapısal dönüşüm içindeler. Bazı yorumculara göre bu, sanayi toplumundan sanayi sonrası toplumuna geçişi göstermektedir; başka bazılarına göre ise örgütlü kapitalizmden örgütsüz kapitalizme geçiştir. Bu dö-

nüşümün en etkin ifadesi, Fransız Düzenleme Ekolü tarafından, tarihsel gelişim çizgisi itibarıyla Fordizmden Fordizm sonrasına geçiş olarak tanımlanmasıdır. Yeniden yapılanma süreci, burada ele alınması zor olan bir konudur (Bkz. bölüm 2). Mamafih, vurgulanması gereken, bu dönüşümün oldukça çelişkili gelişmeler ve birbiriyle iç içe geçmiş değişim ve sürekliliklerle dolu olduğudur. Fordizm sonrası toplumun alacağı şeklin gayet açık olduğuna bizi inandırmaya çalışanlara karşı, bunun pek de öyle olmadığını, belirgin olmadığını belirtmeliyiz. Şu an için sadece bir bunalımda olduğumuzu, Fordizmin ötesine hareket etmekte olan bir dönemde olduğumuzu söyleyebiliriz. Geleceğin birikim rejimi henüz icat edilmeyi beklemektedir ve halen tartışmaya açıktır.

Biz, burada özellikle bu yeniden yapılanma sürecinin coğrafi dinamikleriyle ilgileniyoruz. Kapitalist toplumlar, gelişimleri boyunca mekânı, büyüme ve rekabet amacıyla kullanmışlardır. Bu da üretimin uzamsal yapılarının tarihsel sırasını içerir ve bunların her biri, "toplumsal örgütlenmenin yeni uzamsal biçimleriyle, yeni eşitsizlik biçimleri, yeni tahakküm ve bağımlılık tarzları ve farklı yerlerdeki eylemler arasındaki yeni ilişkilerle bağlantılı olmuştur" (Massey, 1984:8). Ticari örgütlenmenin mantığıyla özel birtakım mahallerin bölgesel mantığı arasında karmaşık bir ilişki olmuştur. Ray Hudson'a göre, "sermayenin yeniden yapılanması, değişen uzamsal işbölümü ve mahallerin özgüllükleri arasında karşılıklı bir ilişki vardır" (1988: 493). Bu tarihsel süreçte önemli kesintiler kadar süreklilik ve birikim de olmuştur. Anlamlar, gelenekler ve bağlılıklar yer kavramı etrafında oluşur ve ekonomik ve siyasi örgütlenme biçimleri, iktidar ve bağımlılık, mahaller (kentler, bölgeler, uluslar) arasındaki ilişkilerin içerisinde yer alır.

Bugünkü coğrafi yeniden yapılanma ve şekillenmenin sonucu belirsiz olmakla birlikte, bu sürecin bazı önemli öğelerini şimdiden tanılamak mümkündür. Ortaya çıkmakta olan şey, artan uluslar-ötesileşme ve birikime bağlı olarak uzamsal ölçeklerin yeni bir ifadesidir (Robins ve Gillespie, 1988). Ticari faaliyetin dünya çapında örgütlenmesi ve bütünleşmesi, küresel ve yerel uzamların doğrudan eklemlenmesini mümkün kılmaktadır. Belirli yerler ve kentler, uluslararası ağların mantığı içerisine girmektedir. Küreselleşmenin ileri biçimleri, "birbirine bağlı üretim

komplekslerinin stratejik olarak kurulmasını içerir, bunların her biri de çeşitli bölgesel ve toplumsal özellikler için uygundur ve bölgelerarası bir şebekede küresel stratejik bir kavram doğrultusunda dağıtılırlar" ve bölgesel ekonomilerin hayatiyeti, "küresel bir ortamda tutarlı bir örgütsel varlık gösterebilmelerine bağlıdır" (Gordon: 1989: 116). Bu süreç içinde yeni bir küresel ağ oluşmakta ve buna göre farklı derecede gelişmiş bölgeler, kentler ve mahaller oluşmaktadır. Arada kalan küresel-yerel bağlamında, ulusal düzeyde ekonomik ve politik yönetim gitgide zorlaşmaktadır. David Held'in savunduğu gibi, "üretim finansmanının ve diğer ekonomik kaynakların uluslararasılaşması, hiç şüphesiz (ulus) devletin kendi ekonomik geleceğini kontrol yeteneğini aşındırmaktadır" (1988: 13).

Burada tanımladığımız süreçler sadece ekonomik değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel süreçlerdir ve yirminci yüzyıl sonlarında kolektif örgütlenme ve kimlik açısından büyük önem ifade etmektedirler. Kapitalist toplumda en temel siyasi bağlılık biçimi, ulusal ve milliyetçi kimlikler ve ulus-devletin vatandaşlığı vasıtasıyla olmuştur. Bu bağlılık artık gittikçe aşınmaktadır – son zamanlardaki ulusal-popülist ideolojiler, bu eğilime karşı bir savunma mekanizması olarak görülebilir – ve artık hem daraltılmış (yerel, bölgesel ve taşra düzeyinde) hem de genişletilmiş (kıt'a Avrupası'nda) vatandaşlık kavramlarını görmekteyiz (Ajzenberg, 1988). Küresel-yerel bağlamı içinde yeni bağlılıklar ve ilişkiler yaratılmaktadır (Alger, 1988). Belli bir enternasyonalizm ruhu yaratıp bunu sürdürmek gayet tabii ki çok zordur ve mevcut eğilim, yeni ya da yenilenmiş bir yerelliktir. Sorun, bu tip bağlılıkların muhafazakâr, dar görüşlü ve içe kapanık mı olacağı ya da bunun yerine yerel toplulukların daha evrensel ve kozmopolit olarak tahayyül edilmesinin mümkün olup olmadığı meselesidir.

Bu küresel-yerel dinamiğin bazı kültürel boyutları postmodernizmin uygulama ve kuramlarında da yansıtılmaktadır. Yer ve mekân, postmodern hassasiyetler ve kimliklerde merkezi öneme sahiptir. Edward Soja'ya göre, "hal-i hazırdaki yeniden yapılanma döneminde en önemli unsurlar olarak uzamsallık ve uzamsallaşma ile bölgeselleşme ve bölgecilik vardır" (1989: 173).

Postmodernizmin bir biçiminde, uluslararası iletişim ve görüntü ağlarının yarattığı yeni uzamsallığın doğası ve bunu yaşamış olmak vurgulanır. Burası, küresel bir görüntü, ekran ve yüzey mekânıdır ve burada gerçek ile hayal mahsulü olan birbirine karışmıştır. Merkezi ortadan kaldırılmış olan bu hiper-uzamda bu mutlak yakınlık mekânı ve eşanlılık, bir şaşkınlık meselesi olabilir, yerinden edilmişlik ya da parçalanmışlığın meselesi olabilir ya da "düzensizlikle uyum sağlamaya çalışmak bir erdem" olabilir, şaşkınlığı ve parçalanmışlığı normal bir durum olarak kabul etmek mümkün olabilir (Rustin, 1989: 121). Postmodernizmin bir başka biçiminde, bu altından kalkılamaz mekân duygusu, yer ruhunun canlandırılmasıyla aşılabilir. Bu strateji, yer ve topluluk duygularının yeniden cazip hale getirilmesine, anlamın, köklülüğün ve yere bağlılığın insani boyutlarının yeniden canlandırılmasına çalışır (Ley, 1989). Bu tip gelişmeler, neo-lehçesel ve neo-tarihsel mimari biçimleri, tasarım ve kent planlamacılığı alanlarında görülebilir. Bunlar, "gerçek, muhayyel, yeniden yaratılmış ya da taklit de olsa" miras ve tarihin postmodernlikte yeniden kendine gelmesi olgusunda görülebilirler (Harvey, 1987: 274). Oldukça çelişkili görünmekle birlikte bu iki postmodernizm görüşünün de altında yatan ortak bazı endişeler var. Her ikisi de yeni küresel mekânda yönelim ve kimlik sorunlarına farklı birer çözüm sunmaktadırlar.

Bu noktaya gelene kadar postmodern coğrafyaların oluşumunda teknolojinin rolüne değinmedik. Teknoloji belirleyici ve nedensel bir faktör olarak görülmemelidir; fakat yeni bilgi ve iletişim teknolojileri, yeni uzamsal yapıların, ilişkilerin ve yönelimlerin ortaya çıkışında güçlü bir rol oynamaktadır. Ticari iletişim ağları, elektronik bir bilgi akışı doğurmuştur. Yeni medya devleri, yeni bir görüntü mekânı yaratmaktadır ki "bu, vatandaşlık ya da kültürü tanımlayan güçler coğrafyasını, toplumsal hayat ve bilginin coğrafyasını aşan bir aktarım mekânıdır"; yeni bir coğrafi varlık olarak bunun kendi egemenliği ve garantörleri vardır (Rath, 1985: 203). Yeni teknolojilerin mümkün kıldığı şey, yer ile mekân arasında özel bir ilişkidir: Sınırları ihlal etme ve ulusal toprakları hiçe sayma yetenekleri dolayısıyla yeniden bölgeleşme ve toprakların parçalanmasından sorumludurlar (Dupuy, 1988).

Burada önemli olan, sınırlarla bunların içerdiği mekân arasındaki ilişkinin dönüşümüdür. Artık hiçbir şey, eskiden olduğu gibi sınırlar tarafından tanımlanmakta ya da birbirinden ayrılmakta değildir (Ravlich, 1989). Sınır fikrinin – ulus-devletin sınırları ya da kent yapılarının fiziksel sınırları – sorun haline geldiğini belirtebiliriz. Paul Virilio, nasıl "sınır-yüzeyin sürekli olarak gözle görülür ya da görülmez biçimde dönüştüğünü" anlatır. "Bunun en son dönüşümü," der, "belki de bir arabirim haline gelmiş olmasıdır." Teknolojik ve fiziksel topolojiler bir şekilde süreklilik kazanmaktadırlar. Sınır, delinebilir hale gelmiştir, iletişim ve bilginin içinden akıp gittiği "ozmotik* bir zar" haline gelmiştir (Virilio, 1987: 17, 21; Wark, 1988). Bu küresel sistemler – bilgi ağları, uydu erişim alanları – somut bölgesel alanlar üzerine soyut bir mekân yerleştirmektedir. Neticede, eski topluluklar ve bunların sahip oldukları topluluk ruhu da ortadan kalkmaktadır. Böylece sorun, ağlarla toplulukların nasıl uzlaştırılabileceğidir (Stiegler, 1987).

Özellikle Avrupa, bu yeni uzamsal hiyerarşiler ve uluslararası düzen içinde kendisini bir yere oturtmak zorundadır. Avrupa bütünleşmesi, Amerika ve Japonya'nın ekonomik gücüne tepki olarak, Güneydoğu Asya ve Latin Amerika'da yeni sanayileşmekte olan ülkelerin rekabetine karşılık ve Doğu Avrupa'da olup biten önemli gelişmelere tepki olarak gerçekleşmektedir. Ulusal egemenlikleri yıkan, ulusal sınırları ihlal eden aşırı hareketli sermayeye karşı stratejik bir tepki geliştirilmesi gerekmektedir. Her geçen gün daha çok uluslararası iletişim alanları ve toplulukları yaratan bilgi şebekeleri ve görüntü mekânlarını da anlamamız gerekmektedir.

Bu değişen şartlar altında nasıl bir düzenleme ve yönetim geliştirilebilir? Bir muhafazakâr görüşe göre sınırların bütünlüğü bakımından ulus-devleti korumak gerekir. Enoch Powell (1989), İngiliz hükümetinin görüşünü şöyle özetler: "Bu, 'sınırları olmayan' bir Avrupa değildir. Ulusların sınırları vardır; ve bir Avrupa, Bayan Thatcher'ın bağımsız, egemen uluslardan oluşan Avrupası, sınırları olan bir Avrupa olacaktır." Buna karşılık, daha ileriye bakan ve daha yaratıcı bir görüş de vardır. Avrupa topluluğu fik-

* Osmotic: Geçişli. (y.h.n.)

rinde, çokuluslu bir blok yaratarak uluslararası düzenlemeye gitme çabası vardır. Fakat bu da pek sağlam bir fikir değildir. Bu görüş serbestleşmeye mi götürecektir bizi, yoksa bir Avrupa süper devleti mi yaratacaktır, yani bir çeşit büyük ölçekli bir ulus-devlet mi? Belirsizlik, çelişkilere bakılınca görülmektedir: bir tarafta bir "sosyal Avrupa," öbür tarafta korumacılık, devletçilik ve "Avrupa Kalesinin" militarizmi. "Topluluk" ne anlama gelmelidir? Eileen ve Stephen Yeo'nun (1988) vurguladığı gibi, topluluk, tartışmalı bir kavramdır. Tarihsel olarak pek çok anlamları olmuştur: karşılıklılık anlamında topluluk, hizmet anlamında topluluk; ve daha da yakın zamanlarda devlet anlamında topluluk. Bu en son anlamıyla, yani hem soyut, hem de baskıcı olan, topluluk idealinin devlet otoritesi ile çakıştığı anlamda topluluk, 1990'larda hâkim hale gelme tehdidini göstermektedir. Pekiyi, bundan daha fazlasını içeren bir Avrupa topluluğu düşünebilir miyiz? Topluluk fikri daha hayati, daha güç veren bir hale gelebilir mi?

C. KÜLTÜR TOPLULUĞU

> Avrupa kültürünü belirleyen, onun çeşitliliğidir: iklim çeşitliliği, kırlar, mimari, diller, inançlar, beğeniler ve sanatsal tarzlar. Böyle bir çeşitlilik, sulandırılmayıp korunmalıdır. Kıt'amızın en belli başlı zenginlik kaynaklarından biridir bu. Fakat bu çeşitliliğin altında bir bağlılık, bir aile benzerliği, ortak bir Avrupa kimliği vardır. Çağlar boyunca kıt'anın kültürel çeşitliliği ve birliği, eski ile moderni, geleneksel ile ilerici olanı bir araya getirmesine yardımcı olmuştur. Hiç şüphesiz, medeniyetimizin en iyi öğelerinin yüceliğine kaynak oluşturur bu. (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1983: 1)

Kültür, Avrupa projesinin kalbini oluşturmaktadır ve gerek "iç pazar" ve gerekse nihai Avrupa Topluluğu için kesinlikle temel özellikte olduğu düşünülmektedir. Kültür, ekonomik ve toplumsal bütünleşmeden (bu her ne kadar önemli olsa da) başka hedefleri de olan Avrupa birliğinin esasıdır. Avrupa kültür kimliği, "oluşturulacak tek ve büyük pazarın gelişmesi ve bunun yaşam koşullarına getireceği değişiklik için gerekli dayanışmanın ön-

koşullarından biridir ve bunun için de halk desteği sağlanabilmesi gereklidir" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1987: 1). Kültür konusundaki bu endişe, "ekonomi, teknoloji ve kültür arasındaki ilişkinin gittikçe daha çok anlaşıldığını yansıtmaktadır" (A.g.y., 3). Komisyon, "insanlar ve halklar arasında demokrasi, adalet ve hürriyet üzerine kurulu bir diyalog ve karşılıklı değişime dayalı ortak bir kültür mirasının" zenginliği ve ciddiyetine dikkat çeker ve "bu mirasın, insanların kolektif bilinçlerinde derin kökleri olduğunu" belirtir (A.g.y., 1). Avrupa belgelerinde sık sık karşılaşılan bir başka öğe de "çeşitlilikten kaynaklanan birliktir." Görünürde çelişik olan şey, "tarih, bölgesel ve ulusal kültür farklılıklarında ortaya çıkan Avrupa kültürünün birliğine" yapılan çağrıda yatmaktadır (A.g.y., 3).

Yeni iletişim teknolojileri –özellikle şimdilerde "gelişkin tüketici televizyonu" olarak tanıtılan– bu kaderin evrimi bakımından temel özellikte görülmektedirler. Komisyon, elektronik, havacılık ve uzay, iletişim ve görsel-işitsel endüstrilerin 1990'larda büyüyen belli başlı bir sektör olacağını vurgulamaktadır. Görsel-işitsel endüstrilerde, dışarıdan gelecek rekabete karşı koyabilmek için Avrupa tabanlı bir üretim ve teknoloji geliştirmek gerekli olacaktır. Ayrıca, ortak bir yayın pazarının, özellikle "ticari konuşmaların" serbest akışını kolaylaştıracak bir pazarın, bütün mal ve hizmetleri kapsayan bir iç pazarın gelişmesine yardımcı olması gerektiği vurgulanır. Fakat esas üzerinde durulan nokta, endüstriyel Rönesans ile kültürel Rönesans arasındaki uyumlu ilişkidir. Televizyonun, "Avrupa kültür kimliğinin geliştirilmesinde önemli olabileceği ileriye sürülmektedir." Televizyon, insanların, birbirinden farklı, fakat büyük bir dayanışma içindeki ülkelerden oluşan bir Topluluk üyesi oldukları hissini güçlendirerek bir halk Avrupası geliştirilmesine yarayabilecektir (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1988b: 4). Televizyon, esasında bir bütünleşme aracı olabilir. Komisyona göre: "Televizyon, Avrupa'nın zengin ortak kültür ve tarih mirasına ait bilincin geliştirilip güçlendirilmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Bilginin, ulusal sınırları aşacak şekilde yayımlanması, Avrupa halklarına, pek çok alanda paylaştıkları kaderin bilincine varmaları konusunda yardımcı olabilir" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1984: 28).

Fakat bu durum, *fin de siecle** ile nasıl bağdaşacaktır? Yeni iletişim medyası bütünleşmiş, tutarlı bir Avrupa'yı yirmi birinci yüzyıla gerçekten bu kadar sorunsuz bir biçimde hazırlayabilecek midir? Gerçekten, bu Avrupa kültürel bütünleşme projesi, bu "çeşitlilikten kaynaklanan birlik," Komisyonun inanır gözüktüğü kadar anlamlı mıdır? Nedir bu Avrupa ve Avrupa mirası meselesi?

Avrupa Komisyonu, Batı Medeniyeti'nin mirasıyla ilişkili bir Avrupa kimliğini yeniden hayata geçirmeye, gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Şu anda ekonomik, siyasi ve kültürel bütünlük için yapılan çabalar, "müreffeh, hür ve güçlü prenses Europa'yı yeniden hayata döndürmek içindir" (Keane, 1989: 30). Avrupa vatandaşlarının ortak kültür ve kimliğe, "kolektif bilince" (bu, her ne anlama geliyorsa) dönmeleri için yapılan bu çağrıları şaşırtıcı bulmamak gerekir. Fakat bunun günümüzde içerdiği imalardan rahatsız olmamız gerekir. Değişmekte olan bir dünyada Avrupa'nın anlamlı bir şekilde yerini bulması ve Avrupa kimliğinin gerçek ve anlamlı bir şekilde yeniden tahayyül edilebilmesi açısından bu geriye dönük ihtişam duygusunun ne ifade ettiğini anlamak güçtür.

Bu bağlamda önemli bir konu, bizim Doğu ve Orta Avrupa'daki kargaşalığa vereceğimiz cevaptır. AT'nin "sınırları olmayan bir Avrupa" fikri, Gorbaçov'un "ortak Avrupa yurdu" çağrısına ne derece cevap verebilmiştir? Eski Yugoslavya bunalımı bağlamında bu başarısızlığın bedeli ne olacaktır? Bu Avrupa fikri, Batı ile Doğu arasında değişmekte olan "gerçek ya da muhayyel" sınırlar konusuna nasıl yaklaşacaktır? Bu iki Avrupa'nın birbirleriyle nasıl ilişkilendirileceği konusu henüz pek ele alınmamış durumdadır. Milan Kundera, coğrafi ve tarihsel bölünmelerden bahseder: Batı, "Orta Avrupa'da siyasi bir rejimden başka bir şey görmemektedir... Orta Avrupa'da sadece Doğu Avrupa'yı görmektedir" (1984: 118). Aynı zamanda, Orta Avrupalılar, kendi kimliklerini Batı medeniyeti ve mirası açısından tanımlarlar: "Onlar için 'Avrupa' kelimesi, bir olgu ya da coğrafyayı değil, 'Batı' ile eşanlamlı olan tinsel bir kavramı temsil eder" (A.g.y., 95). Ne kadar gariptir ki gerçekten de Batı Avrupa'nın, "birliğini

* Fin de siecle: Yüzyıl sonu. (y.h.n.)

artık kültür birliği olarak görmemekte olduğu" inancındadırlar; Batı Avrupa'da, "Avrupa, artık bir değer olarak yaşanmamaktadır" (A.g.y. 110, 118). Avrupa Topluluğu, bu öbür Avrupa ile, bu "kayıp" Avrupa ile nasıl bağdaşacaktır? Bu farklı dünyalar, farklı Avrupalar, nasıl diyalog kurabilecektir? Kolektif ve kültürel kimlik duygusunu, her iki Avrupa'yı da kapsayacak şekilde genişletmek olası mıdır? Geçmiş, bu arzuların üzerine bütün ağırlığı ile yığılmaktadır. Şu anda "iyimser Avrokratların* yaptığı gibi yeni, insancıl bir kültürü yoktan var edip bütün pisliği dışarı atmak," kolay kabul edilebilir bir düşünce değildir. Her zaman değilse de çoğu zaman, "utanç verici şeyler" kendini belli etmektedir (Schlesinger, 1989: 15). Tabii bu, o idealin boş bir fikir olduğu demek değildir, fakat bu fikrin gerçekleşmesi siyasi olgunluk ve alicenaplık gerektirecektir.

Avrupa Topluluğu içinde de utanç duyulacak şeyler vardır: defedilmesi gereken tarihler ve anılar. Şayet "çeşitlilikten kaynaklanan birlik" fikrinin bir slogan olmanın ötesine geçmesi bekleniyorsa, eski iktidar sistemlerinin, eşitsizliklerin mirasına karşı koyabilecek bir siyasi irade gereklidir. James Donald, Avrupa'nın kültür haritasını şekillendirmekte olan bir mantığın işlemekte olduğunu açıklar: "Kültür denen şey, kimlik, standart lehçe ve devlet güçlerinin kültürel farklar, dilsel değişimler ve karnavalların merkezkaç gücüne karşı koyan merkezcil bir kuvvet olarak işlediği bir alandır" der (1988: 33). Kültürel çeşitlilik ve türdeşlik, merkeziyetçi, standartlaştırıcı ve birlikçi güçler tarafından çevrilmiştir. Bu noktaya kadar bunun en gelişmiş biçimi ulusal-devlet olmuştur. Süreç içinde yaşayan, fakat devletsiz olan kültürler marjinalleşmiş ve hayat mücadelesi vermiştir (de Moragas Spa: 1988). Avrupa'nın zengin kültür dokusu olarak algılanan şey, gerçekte ulus-devletin şekillendirdiği bölgesel ve kültürel hiyerarşilerden ibarettir.

Esas sorun, Avrupa bütünleşmesinin bizi bu ulus-devlet mantığının ötesine götürüp götürmeyeceğidir. Avrupa Komisyonu'nun farzettiği gibi yeni ve eşitlikçi bir coğrafya yaratacak mıdır? Yeni iletişim teknolojilerinin bundaki rolü ne olacaktır? Buna verilecek

* Ortak Avrupa kültürü yaratma çabasında olan bürokratları anlatmak için yapılmış bir sözcük oyunu. (y.h.n.)

kısmi cevap şudur: Teknolojiler, ulusal sınırları aştıkları ölçüde, ulus-devletin otoritesini aşındırabilecek, yeni uluslararasıcılık ve bölgeselciliğin kapılarını açacaklardır. Buradaki tehlike, James Donald'ın belirttiği merkezkaç/merkezcil güçler dinamiğinin, daha üst düzeyde oluşabileceğidir (Avrupa mega-devletinin merkeziyetçi ve içermeci gücü ile). Bu durumda kendimizi, kültürel çeşitliliğin kaynağı olan ulusal kültürleri savunuyor ve isteksizce de olsa, ulusal egemenliği, küresel standartlaşma ve türdeşleşmeye karşı destekliyor bulabiliriz. Sorun, bu ulus mantığının, "milliyetçi varsayımdaki... toplum ve kültür uyumunun" (Collins, 1988: 20) aşılıp aşılamayacağı, "toplum ve kültürün birbirinden ayrıldığı yeni bir insan topluluğunun" yeniden tahayyül edilip edilemeyeceği sorunudur. Gerçek ve köktenci bir kültür çeşitliliği, bu içermeci mantığı savunmacı bir şekilde daha üst düzeylerde yeniden inşa etmek yerine (ütopik de olsa) ortadan kaldırma projesini içerecektir.

D. HAYAL ÜRÜNÜ AMERİKA

Milan Kundera'nın Orta ve Batı Avrupa arasındaki ilişkiler için söyledikleri, Avrupa'nın Amerika'ya karşı tutumunu anlamamıza da yardımcı olabilir. "Sevgili Avrupa'sının" üstün değerler dünyası olan kültürü terk ettiği anlaşıldığı bir anda *Mitteleuropa*,* kendisini Batı Avrupa'nın kültür hazinesi olarak ortaya koymaktadır: "Çaresizlik duygusuyla geçmişi, kültürün geçmişini, modern çağın tarihini yeniden kurmaya çalışmaktalar. Sadece o dönemde ve o kültür boyutu olan dünyadadır ki Orta Avrupa kendi kimliğini hâlâ savunabilmekte ve hâlâ olduğu haliyle kabul görmektedir" (Kundera, 1984: 118). "Avrupa insanlığının sonu üzerine derin düşünceleriyle" Orta Avrupa kimliğinin dramı, temel bir güvensizliği ortaya koymaktadır:

> "Henüz yok olmamış" küçük uluslar bölgesindedir ki Avrupa'nın hassasiyeti, başka her yerdekinden daha fazla görülebilmekteydi. Esasında, iktidarın birkaç büyük ülkenin elinde toplanma eğiliminde ol-

* Orta Avrupa. (y.h.n.)

duğu modern dünyamızda, bütün Avrupa ülkeleri küçülme ve kaderlerini paylaşma rizikosuyla karşı karşıyadırlar. Bu anlamda Orta Avrupa'nın kaderi, Avrupa'nın genel kaderini göstermektedir ve onun kültürü de büyük önem taşımaktadır. (A.g.y., 109)

Aynı hassasiyet, Avrupa uluslarının kültür karşıtı büyük Amerika'ya olan tepkilerinde de mevcuttur. Burada da, "kültür çağını gelişmekten alıkoyan zamanın acımasız ve mahirane baskısına" (A.g.y., 118) karşı bir mücadele vardır. Amerika, bir başka ifadeyle gelecek, Avrupalıların kendilerini tanımlayıp bu sayede Avrupalı olduklarını kavradıkları gelenek ve değerlerine karşı durmaktadır. Avrupa kimliği, tehdit ve kaybolma duygularıyla uzlaşmak zorundadır.

Esas sorun, değişen bir dünyadaki Avrupa kimliğidir ve "Amerika", bu sorunların çözülmesi değil; sınırlandırılması için bir savunma aracı olabilir. Değişim ve çalkantı, hayal ürünü bir Amerika ile ilişkilendirilip Avrupa geleneksel kimliğinin ve ulusal kimliklerin muhafazakâr idealleri güçlendirilmektedir. Bu strateji, psikanalistlerin "izdüşümsel özdeşleşme" dedikleri olguyla ilişkilidir. Avrupa kimliğinin bir yönü koparılıp yansıtılmaktadır. Bu, "henüz hoşgörü ile karşılanamayan bir durumla yüz yüze gelinmesini erteleme isteğinde olan bir yumuşak savunma" biçimini alabilir ya da daha keskin bir biçim alır ve "özdeşleşmeyi *reddetmeye* çalışır ve buna belki de izdüşümsel özdeşleşmenin reddi demek daha doğru olur" (Grotstein, 1981: 131, vurgu bize aittir). Sonuçta Avrupa kimliğinin bunalımıyla doğrudan yüz yüze gelinmemiş olur. "Amerika", "o hoşgörüyle karşılanamayan durumu sınırlayıcı unsur" olarak Avrupa kültürüne baskın çıkma, onu "kirletme" tehdidiyle dolu bir fantazi boyutu kazanır.

Tabii Amerikan kültürünün sadece düşsel anlamda güçlü olduğunu ileri sürüyor değiliz. 1986'da Amerikan eğlence endüstrisi, 4.9 milyar dolarlık ticaret fazlalığı itibarıyla (Hoskins and Mirus, 1988: 512) havacılık ve uzay sanayiinden sonra ikinci gelmekteydi. Televizyon üretimi ve ticarette Amerika üstündür. Raymond Williams'ın açıkça belirttiği gibi yeni iletişim medyası, "bilinçlerin kendi görüşleri doğrultusunda yeniden oluşturulması

için çalışmakta ve epey de başarılı olmaktadır" (1989: 311). Durum böyle olmakla, çağdaş dünyada kültürel iktidar ve tahakküm sorununu gayet ciddiye almamız gerekmektedir; fakat bunu, önce, "Amerikanlaşma" kavramımızı çarpıtan sistematik özyanılgılarımızı ve bazı hayallerimizi açıklığa kavuşturarak, onlarla ancak Habermas'ın (1984) "terapatik eleştiri" dediği yöntemi kullanmak yoluyla hesaplaşarak anlayabiliriz. Bunun bir önkoşulu olarak da Matthew Arnold'ın zamanından bugüne kadar "hayal ürünü Amerika" söylemini etkilemiş olan bu tekrarlama saplantısından kurtulmamız gerekir.

Amerikan kültürü karşı konulamaz değildir. Televizyon üretimi konusunda, "Amerikan programlarının yabancı izleyiciler için altından kalkılamayacak" gibi olmadığı ve "en popüler yerli programların en iyi Amerikan programlarını sürekli olarak geride bıraktığı" (Waterman, 1988: 144) yönünde kanıtlar bulunmaktadır. Michael Tracy, uluslararası iletişim sisteminin fazlasıyla karmaşık olduğunu öne sürmekte ve "ulusal kültürlerin, dil ve geleneğin ne kadar güçlü olduğunun, ulusal sınırlar içerisinde hâlâ hâkim olan gücün" epey hafife alındığını belirtmektedir (1988: 22). İzleyiciler de genellikle sanıldığından daha seçmecidirler: "Amerikan televizyonu, hiçbir zaman popüler, hatta sanıldığı kadar yaygın olmamıştır... yerli halklar, ulusal programları tercih etmektedirler" (A.g.y., 24). Bu kitleler Amerikan programları seyrettikleri zaman da sanıldığı kadar etkilenmezler. İletişim sürecinin aktarım modeli, bazı kuramsal perspektifler içinde epey eleştirilmiştir (Breton ve Proulx, 1989: 186-90). İzleyicileri günlük yaşam bağlamına yerleştiren araştırmalar, medya mesajlarının aktif olarak benimsendiğini, bu mesajların üstesinden gelindiğini vurgulama eğilimindedir. Fakat gene de Amerikan kültürünün Avrupa ve başka yerlerde hâlâ cazip ve arzu edilir olabildiği anlaşılmaktadır. Bu istekli izleyici kitlesi, Amerikan kültürünü yekpare ve türdeş olarak görmemektedir. Aksine,

> Amerikan popüler kültürü, – Hollywood filmleri, reklam görüntüleri, ambalaj, elbiseler, müzik – değişik insanların sınırsız ölçüde bir araya getirebileceği, bozup yeniden yapabileceği, zengin bir görüntü yelpazesi, semboller ve nesneler sunmaktadır. Her seçkinin anlamı da

tek tek nesneler olarak dönüşüme uğrar; blucinler, rock müzik plakları, Tony Curtis saç modeli, kısa çoraplar, vs., ait oldukları tarihsel ve kültürel bağlamın dışına alınarak diğer kaynaklardan gelen sembollerle bir araya getirilir. (Hebdige, 1988b: 74).

Buradaki gerçek sorun, Avrupa halklarının paylaştığı varsayılan "ortak kültür mirası" ya da "kolektif bilinç" olabilir. Pekiyi, bunun mesnedi nedir? Duygusal Kundera, "Paris'te, tamamen kültürlü bir ortamda bile, yemekli toplantılarda insanlar *revue*'leri* değil, televizyon programlarını tartışıyorlar" diye yakınır. "Çünkü kültür çoktan kaybolmuştur" (1984: 117). Avrupa'nın geleneksel sanat ve kültürü, Avrupa'da bir kültür bütünlüğü kurabilme kapasitesini yitirmiş olduğu için Kundera haklıdır. Fakat kitlesel medya gittikçe önem kazanmakta, aşağı-kültür ile yüksek kültür arasındaki çizgi gitgide incelmekte ve Amerikan kültür ürünleri de bu sürecin merkezinde yer almaktadır. Bazı çevrelerde artık kabul edilen şey, bunun geleneksel "estetik" ölçütler için çok büyük önem ifade ettiğidir. Belirmekte olan olgu, "'modern' sanat ve edebiyattan tamamen uzak bir estetik değerler nosyonu, fakat aynı zamanda bu yeni estetik ile tamamen uyumlu bir de izleyici kitlesidir" (Eco, 1985: 181). Bu postmodern – bazıları için post-kültürel – estetik ile ve bunun Avrupa kimlikleri için ifade ettiği anlamlarla bağdaşmak zorundayız. Gerek duyulan şey, Amerikan kültürüne karşı savunmacı, ahlâkçı bir tutum değil, yaratıcı ve açık fikirli bir yönelimdir.

E. AVRUPA VE AVRUPA'NIN ÖTEKİLERİ

Amerika, bir rahatsızlık kaynağıdır; fakat Avro-kültür için, Avrupa kimliğini kemiren daha da büyük bir rahatsızlık kaynağı mevcuttur. Yasmin Alibhai, "bütün kıt'ada, 1992 düşlerini, beyaz, ırkçı ve savaş sonrasının tüm devletlerinden çok daha güçlü olmaya yönelen bir yabancı düşmanlığı başladı" (1989) diye yazmaktadır. Ulusal kimlikler, "beyaz kıt'acılığa" dönüşmektedir. Avrupa birliği, "yabancı" kültüre ve Avrupa'nın kendi üstün öz-

* Belli konularda uzmanlaşmış dergiler. (y.h.n.)

görüntüsüne bağlı olarak tanımlanmaktadır.

Aynı tehlike, Sivanandan'ın görüşünde de ileriye sürülür: "Artık etnik ırkçılıktan Avrupa merkezli bir ırkçılığa doğru gitmekteyiz; farklı ülkelerin farklı ırkçılıklarından, bir ortak pazar ırkçılığına doğru." "Vatandaşlık", diye yazmaktadır Sivanandan:

> Avrupa'nın sınırlarını siyahlara açabilir, serbest hareket etmelerine izin verebilir; fakat bir zenciyi öbüründen, vatandaşı göçmenden, göçmeni sığınmacıdan ayıramayan – ve bütün Üçüncü Dünya halklarını göçmen ve sığınmacı, bütün göçmen ve sığınmacıları terörist ve uyuşturucu kaçakçısı olarak sınıflandıran – bir ırkçılık, bu özgürlüğü zedeleyecek ve bir hayalden ibaret kılacaktır. (Sivanandan, 1988: 9)

Burada endişe konusu olan şey, Avrupa topluluğunun göçmen ve göçer işçiler alt-sınıfına dayalı bir yapı olacağıdır. Şu andaki yeniden inşa süreci, çalışmaya son veren, refah toplumunu kuran bir yüksek teknoloji – robotlaşma, iletişim ağları, elektronik atölyeler ve akıllı binalar – meselesi olarak görülmektedir. Burada vurgu, iletişim ağları ve bilgi akışları ekonomisi üzerindedir; fakat bunun bir de karanlık yüzü vardır:

> Bu yeni ekonomik merkez, yüksek gelirli birçok mesleki iş yaratmaktan başka, doğrudan ya da dolaylı, çok sayıda, düşük ücretli işler gerektirmektedir. Göç, düşük ücretli ve güçsüz işçiler kaynağı olmuştur bugüne kadar; dünya ekonomisinin yönetim ve kontrolünü elinde tutan stratejik merkezler için hiç de önemsiz olmayan bir gerçek. (Sassen-Koob, 1987: 60-61).

Başka bir ekonomi akışı daha bulunmaktadır: insan emeği akışı, "sanayi sonrası toplumun onsuz yapamayacağı, – hakları olmayan, kökleri olmayan, gezici ve geçici, hatta yasal bile olmayan – ucuz ve kaçışı olmayan bir emek gücü" (Sivanandan, 1989: 29). Bu göçmenler ve sürgünler açısından, çalışmanın sonu diye bir umut yoktur. Martin Walker'a göre (1988b), çok tehlikeli bir verimlilik sistemi yaratmış bulunuyoruz; öyle ki, lanetlenen, istenmeyen, Avrupa'nın asalaklarından oluşan sürekli bir alt-sınıf oluştururken bile bu verimlilik sistemi gayet gösterişli bir biçimde çalışmaktadır.

Eğer postmodern coğrafyaların doğuşunu görüyorsak, bu gelişmeler de onların bir tezahürüdür. Kitlesel göç, yerinden olmuş insanlar, sığınmacılar, sürgündekiler, yerel-küresel bağının bir kanıtıdır. Bu da bir imparatorluk, içerideki imparatorluk, iç sömürgeleşme, sorunudur. "Burada, aramızda, *demokrasimizde* bir parça da apartheid* görüyoruz" diyen Günter Wallraff kızgınlıkla protesto eder bu durumu (1988: 2). Bu diğer dünyalılar hangi kültürel veya kolektif kimlikler üzerinde hak iddia edebileceklerdir? Bikhu Parekh'e göre, kökleri olmayan bu insanlar, "benimsedikleri yurtlarının zevklerini, acılarını kemiklerinin içinde duyamadıkları için, anlam ve değerin toplumsal kaynaklarından kopuk oldukları için, hayatları, yaşanan en büyük kutsallık olan derinlik ve zenginlikten yoksundur" (1989: 30). Bunlar, Batı Avrupa işçilerini epey düşündüren kök, yer ve miras duygularına karşı güçlü bir görüş oluşturmaktadır. Bu göçebe kimlikleri, "çeşitlilikten kaynaklanan birlik" idealine nasıl uyacaktır? Avrupa'da onlar için nasıl bir topluluk vardır? Toplumsal Avrupa'da, vatandaşların Avrupası'nda, kültür Avrupası'nda onlara nasıl bir yer bulunacaktır?

Bu sorular, başkalarıyla olan son derece rahatsız edici ilişkilerimizi akla getirmektedir – öteki kültürler, öteki devletler, öteki tarihler, öteki deneyimler, gelenekler, halklar ve kaderler (Said, 1989: 216). Ötekilerle tarihsel ilişkilerimizin Öteki'yle nasıl varoluşsal bir ilişkiye dönüştüğünü akla getirmektedir bunlar. Edward Said, bunu, Avrupa'nın Oryantalizm söylemi olarak şöyle açıklamıştır: " 'Biz' Avrupalıları tüm o Avrupalı olmayan 'onlar' karşısında tanımlayan kolektif bir kavramdır... Avrupa kimliğinin Avrupalı olmayan bütün halklar ve kültürlerden üstün olduğu fikridir." Said'e göre Oryantalizm, "strateji bakımından esnek, konumsal bir üstünlüğe dayanır, bu da Batılıyı, kontrolü elden kaybetmeyecek şekilde, Doğu ile mümkün olabilecek pek çok ilişki içine sokar" (1978: 7). Said, imparatorluğun bu boyutunu, Avrupa'nın "coğrafi yönelimine, üretimdeki felsefi ve yaratıcı süreçlere ve mekânın ele geçirilip burada yerleşilmesine bağlar" (1989: 218). "Doğu" ve "Batı" şeklinde kutuplaşmış bir coğrafyada özdeşlik ile başkalık arasındaki gerilim ortaya çıkar –

* Apartheid: Irk ayrımcılığı. (y.h.n.)

"insan ya şu ya da bu gruba dahildir; ya içeridedir ya da dışarıda" – bu da vatanseverliğin ürkütücü bir şekilde güçlenmesine, kültürel üstünlük ve kontrol mekanizmalarının doğmasına yol açar ki bunların gücü ve kaçınılmazlığı ... özdeşlik mantığının sağlamlaşmasını ortaya çıkarır (1988: 56).

Avrupa ideali, bütün sınırların kalktığı, dayanışma ilkelerinin uygulandığı bir ekonomik alan öngörür. Bazıları için bu, toplumsal ve siyasi engellerle uzlaşmak demektir. Bizce kültürel ve algısal engeller de mevcuttur ve Avrupa birliğinin en büyük engelleri de bunlardır. Üstün kimlik ile Ötekiliğin inşasında cisimleşen astın kimliği (subaltern) arasındaki ilişkiyi göğüslemek, en büyük güçlüktür. Sorun, farklılığı kabul edebilecek bir iletişim ve topluluk kurulup kurulamayacağı sorunudur (sadece çeşitlilik değil); farklılıktan korkulmayıp onu bir kaynak olarak kullanma kapasitesinin olup olmadığı sorunudur (Feraud-Royer, 1987). Avrupa kimliğinin ve sürekliliğinin kesin ve kendine dönük özelliklerinin yeniden temel bir biçimde değerlendirilmesi sorunudur.

Bu bölümün sonuna gelirken göç ve sürgün konularına da değinmemiz gerekiyor. Amaçlanan şey gerçekten sınırları açmaksa, – gerek kültürel ve gerekse coğrafi olarak – göçmenlerin deneyimleri önemli bir kaynak olabilir. "Sürgündekiler sınırları çiğnemekte, düşünce ve deneyim engellerini ortadan kaldırmakta" diye yazmaktadır Edward Said. Sürgün, gerçekten vahşi ve vahşileştirici bir deneyimdir, fakat bundan da öğrenilmesi gereken dersler vardır:

> "Bütün dünyayı yabancı bir diyar" olarak görmek, yaratıcı düşünceyi mümkün kılar. Çoğu insan, esas olarak tek bir kültürün, tek bir ortam ve yurdun farkındadır; sürgünler ise en az ikisinin bilincindedir ve düşünce çoğulculuğu, onlara farklı boyutların eşanlılığı bilincini getirir; bu öyle bir bilinçtir ki bir müzik terimiyle açıklamak gerekirse, *kontrpuan* gibidir. (Said, 1984: 170-2)

Bu deneyimler, kendinden emin ve hegemonik bir Avro-kültürün merkezsizleştirilmesine yardımcı olabilir. Anlamlı bir Avrupa kimliği, farklılıkların, değişik budunların kabul edilmesiyle yaratılmak zorundadır.

V. HEIMAT GİBİSİ YOK

Anavatanın tasviri

> Hikâyemiz, tarihle yurt arasındaki bilinen çelişkidir. Bir başka ifadeyle, yurdu arayıştan ayıran, ölçülmesi mümkün olmayan, imkânsız uzam.
>
> (Jeanette Winterson, "Orion")

> Her ülke, bir insana vatandır.
> Bir başkasına da sürgün yeri.
>
> (T.S. Eliot, "Afrika'da ölen Hintliler için")

> Herkesin bir yurda ihtiyacı vardır. Böylece ayrılabileceğiniz bir yeriniz olsun ki başkaları, nereden geldiğinizi tahmin edebilsin.
>
> (June Jordan, "Oturma Odası")

A. GİRİŞ

Bu bölümdeki konumuz, Avrupa ve Avrupa kültürünün tanımlanmasındaki kimlik ve bellek sorunlarıdır. Heimat (ana/vatan) konusunun önemini bu bağlam içinde ele almaktayız. Almanya'da Edgar Reitz'ın filmi *Heimat* [ve onu izleyen dizisi *Die Zweite Heimat* (İkinci Yurt) (1990)] bağlamında yapılan tartışmalarda, Heimat ile Fremde ("anavatan" ve "yabancılık") arasındaki karşıtlığı ele alacağız. Bu karşıtlık, savaş sonrası dönemde Avrupa kültürü ile "Öteki" kültürler arasındaki ilişkilerin ve özel-

likle de medya tarafından inşa edildiği haliyle Avrupa'nın geçmişine ilişkin temsillerin tartışılmasına geniş bir taban oluşturmaktadır. Biz, geçmişin temsil edilmesi hakkını kimin elinde tuttuğu üzerine geliştirilen bu tartışmalarda, Almanya'nın geleceğini belirleme hakkına kimin sahip olduğu konusundaki tartışmaların aydınlatıcı bir 'yankı'sının boy gösterdiğini savunuyoruz. Bu, yerel bir mesele olmayıp, tüm Avrupa'nın geleceği bakımından büyük önem taşır. "Alman hikâyesini," Avrupa tarihinin ve çağdaş Avrupa *Realpolitik*'indeki pek çok sorunun bir sembolü olarak ele almaktayız. Magris'in kabaca ifade ettiği gibi: "Bugün insanın kendini Avrupa hakkında sorgulaması, Almanya ile alakasının ne olduğunu sorması demektir" (1990: 32).

Eğer Almanya geçmişiyle bir biçimde uzlaşmış olarak birleşecekse (Jean-Marie Straub ve Daniele Huillet'in, Heinrich Böll'ün 1961 tarihli *Saat Dokuz Buçukta Bilardo* adlı romanından uyarlanan 1965 tarihli *Not Reconciled* adlı filminin incelemesi için bkz. Rond [1971]) ve bu birleşme isim olarak birleşmeden ibaret kalmayacaksa, artık "Demir Perde" ile bölünmüş olmaması dolayısıyla, Avrupa'nın nerede bittiği sorusu (Mitteleuropa'nın ya da Doğu Avrupa'nın statüsü nedir?) kaçınılmaz olarak akıllara gelecektir; ayrıca artık komünizm olmadığına göre, Avrupa'nın ve Avrupa kültürünün (Amerika hariç), hangi Öteki'lere göre tanımlanacağı da sorulacaktır. Bizce Amerika "Batı'da" sembolik bir sınır oluşturmaya devam ettiği sürece, pek çok tartışmadan da anlaşıldığı üzere, eski bir Avrupa tanımına – eskiden Hristiyan dünyası denirdi – dönülerek komünizmin değil de İslam'ın, Avrupa'nın "Doğu" sınırını belirlediğini görmekteyiz. Biz, örülmekte olan bu dokunun bazı ilmiklerini, çözebilme umuduyla saptamaya çalışacağız.

B. HER ŞEYİN YURDA GERİ GETİRİLMESİ

Peter Berger ve meslektaşlarına göre "'modern insan', gittikçe artan bir 'yurtsuzluk' acısı çekmektedir": "Bu insanın göçmen olarak yaşadığı toplum ve özdeneyimi, metafizik anlamda 'yurdundan' olmak olarak nitelenebilir" (1974: 77). Modern olmak, der Marshall Berman:

kendimizi, bize macera, güç, büyüme, kendimizin ve dünyanın dönüşümünü vaat eden bir ortamda bulmaktır – ve aynı zamanda sahip olduğumuz, bildiğimiz, olduğumuz her şeyi tahrip etme tehdidi içerir. Modern ortamlar ve deneyimler bütün coğrafi ve budunsal sınırları, sınıf ve milliyet, din ve ideoloji sınırlarını aşar; bu anlamda, modernliğin bütün insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Fakat bu, çelişkili bir birleşmedir, ayrılığın birlikteliğidir; hepimizi sürekli bir parçalanma ve yenilenme, mücadele ve çelişki, belirsizlik ve acılar girdabına atar. (1983: 15)

O halde modernlik projesi, "girdabın içerisinde kendini yuvandaymış gibi hissetmektir" (a.g.y., 345).

Bizi ilgilendiren, bu "yuva" fikridir. Genişleyen ufuklar ve çözülen sınırlar dünyasında yuva fikri. Anthony Giddens, varoluşsal güvenlik bakımından, "kendi öz kimliğimizin devamı ve bizi çevreleyen maddi ve toplumsal eylem ortamının değişmezliğine olan güvenimiz açısından" (1990: 92) modernliğin anlamına dikkatimizi çeker. Modern öncesi zamanlarda, ona göre bu güven duygusu, akrabalık sistemlerinden kaynaklanırdı; yerel topluluklardan, dini duygulardan ve geleneklerin sürekliliğinden gelirdi. Modernliğin büyük dinamik güçleri – Giddens'ın zaman ve mekânın ayrılması dediği olgu, ayırıcı mekanizmalar ve kurumsal düşünümsellik– "bazı temel özellikteki güven ilişkilerini yerel bağlamdan ayırmıştır" (a.g.y., 108). Bulunulan yer, artık kimliğimizin sağlam bir desteği değildir.

Bu dönüşüm süreci hızlanmış ve zaman-mekân daralması, daha da yoğunlaşmış bulunuyor. Küreselleşme mantığı dolayısıyladır ki bu modernleşme dinamiği bu derece güçlü olarak ifadesini bulabilmektedir. Bilgi ve iletişim akışının yaygınlaşması ve kitlesel göçler sonucu ulusal sınırlar gitgide aşınmış bulunuyor ve kültürlerle kimlikler, bunun için her zamankinden daha çok karşı karşıya gelmektedir artık. Bir zamanlar kültürler zaman ve mekân içinde sınırlarla birbirinden ayrılmaktayken şimdi "sabit, bütüncül ve sınırlarla çevrili kültür kavramı, yerini kültür kümelerinin akışkanlığı ve nüfuz edilebilirliği kavramına bırakmıştır" (Wolf, 1982: 387). Kültürlerin bu karışımı ve melezleşmesiyle eski kimlik tanımları sürekli ve zorunlu olarak

değişmektedir. Kimliğin sürekliliği de kopmuştur artık. Pierre Nora (1989: 7), "*lieux de memoire*, bellek mahalleri vardır" diye yazmaktadır. "Çünkü artık *milieux de memoire*, bellek ortamları mevcut değildir... bellekten bu kadar çok bahsediyoruz, çünkü artık o kadar az kaldı ki." Gerçekten, bellek, hatta yer ve topluluktan epey fazla söz etmekteyiz. Michael Rustin'in ileriye sürdüğü gibi (1987: 33-34), "geçmişle bir bağ kurma" ihtiyacı gittikçe daha fazla hissedilmektedir. "Kültür ve toplulukları çevreleyen süreklilik ve bağlantı merkezleri" olarak birtakım bölgelere bağlanma duygusu da aynı şekilde hissedilmektedir. İnsanı şaşırtan yeni küresel mekânda insan, kendini "yurdunda" hissetme arzusu duymaktadır.

Yuva, anavatan, Heimat. Yeni küresel bağlamda Avrupa kültür ve kimliği anlamı dolayısıyla bu imaj – bu nostalji, bu arzu – polemik konusu haline gelmiştir. Mihail Gorbaçov'un "ortak bir Avrupa yurdu" fikrini ortaya atışını düşünelim:

> Avrupa, gerçekten, düzinelerce ülke ve halkın kaderlerinin tarih ve coğrafya nedeniyle birbiriyle iç içe olduğu ortak bir yurttur. Tabii bunların her birinin kendi sorunları vardır; her biri kendi hayatını yaşamak, kendi geleneklerini takip etmek istemektedir. Dolayısıyla, bu benzetmeyi biraz daha geliştirerek şunu söyleyebiliriz: Yurt ortaktır, bu doğrudur, fakat her ailenin kendi dairesi vardır, dolayısıyla girişler de farklıdır. (1987: 195)

Atlantik'ten Urallar'a uzanan bu tek bir Avrupa kavramı, gayet belirgin bir cazibe taşımaktadır. Fakat esasında bu ne ifade etmektedir? Ne tip bir topluluk mümkün olacaktır burada? Belki de Susan Sontag haklıdır. Bir zamanlar Avrupa'nın imparatorluk ve genişlemeyi temsil ettiği yerde, yeni Avrupa fikri daralma demek olacaktır: Dünyanın geriye kalan kısmının değil,.. Avrupa'nın Avrupalılaşması" (Sontag, 1989: 80). Bu, savunmacı bir kimliktir, bir kale kimliğidir, öteki kültür ve kimliklerin oluşturduğu tehditlere karşı tanımlanmaktadır (Amerikan, Japon, İslami, Afrikalı, vs). Avrupa kültür kimliğinin bu şekilde tekrar ortaya atılması, on dokuzuncu yüzyılın "küçük, beyaz, 'Hıristiyan' Avrupa" fikrini tehlikeye sokan köklü nüfus değişimi gerçeği ile

yüz yüze gelmeyi reddetmek anlamına gelir. Neal Ascherson'ın açıkladığı üzere, "Gerçeği kabul etmek istemeyen yeni bir Amerika'da yaşamaktayız; dış dünyanın fakirlerinin hedef olarak görmeye başladıkları bir kıt'ada" (1990: 7). Hall'ın belirttiği gibi:

> küreselleşme ve göç çağında Avrupa'nın "Öteki"si, nihayet tünemek üzere yuvasına geldi... Bir tek gidiş bileti ve charter uçuşları, Avrupa'yı (ki uzun zaman çevresindeki sömürge karakollarıyla haşır neşir olmuştu) Ötekilere yaklaştırdı... Barbarlar kapılara dayandılar bile. (1992a: 47)

Ya da Eco'nun daha da dramatik ifadesiyle:

> Eski çağların Hint-Avrupa göçlerine benzeyen, Doğu'dan Batı'ya, Roma İmparatorluğu'nun Barbarlar tarafından istilasını andıran bir göç ile karşı karşıyayız... Yeni göçler, Avrupa'nın çehresini baştan aşağı değiştirecektir. Yüz yıl sonra Avrupa renkli bir kıt'a olabilir. (1992: 96-7)

Avrupa Heimat'ı, geleceğin belirsizliklerine karşı Avrupa'nın geçmiş ihtişamını bir kale gibi canlandırmaktadır. Bu Avrupa, Topluluk'tan olanları, *extracommunutari* olanlardan, yani dünya dışı yaratıklardan ayıran bir Avrupa'dır.

Fakat bu Avrupa fikrine pek gönül vermeyenler de vardır ve Gorbaçov'un benzetmesini kullanacak olursak, ortak bir yuvadan çok kendi daireleriyle ilgilenmektedirler. Onlar için çehresi olmayan bir Avrupa, daha otantik bir aidiyet duygusunun temeli olan ulusal kültür ve kimliklerin zengin çeşitliliğine ters düşer. Onlara göre insan sadece ulus bağlamında kendini "vatanında" hissedebilir. Bütün Avrupa'da şimdi ulusal ve milliyetçi duyguların yeniden alevlendiğini görmekteyiz. Orta ve Doğu Avrupa'da bu daha da barizdir; çünkü altmış-yetmiş yıl öncesinin dini, kültürel ve budunsal arzuları yeniden ortaya atılmaktadır. Fakat Batı Avrupa'da da özellikle Almanya'nın birleşmesi bağlamında (*Deutschland, einig Vaterland*), ulusal bağlılıklar güçlü bir aidiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Ian Davidson'ın belirttiği gibi (1990) "Almanya'nın birleşmesine Batı'nın tepkisi, Avrupa bütünleşmesindeki medeni gelişmelerin, eski milliyetçi ref-

lekslere nazaran daha yeni olduğunu göstermektedir. Ayrıca, 45 yıllık uzlaşıya rağmen hâlâ, derinin sadece birkaç milimetre altında saklı ilkel ulusal duygular mevcuttur."

Kıt'a Avrupacılığına ve ulus-devletçiliğine alternatif olarak "sade"* bir aidiyet türü daha mevcuttur. Bu, bölgeler ve küçük uluslar Heimat'ında yatan bir kimliktir. Neil Ascherson'a göre (1989), Avrupa ulus-devletlerinin "eriyip gitmesi," "daha küçük fakat dayanıklı diğer varlıkların bunların yerine geçmesine yol açabilir." Bölgesel geleneklerin, dillerin, lehçe ve kültürlerin zengin çoğulculuğunun, otantik kimliklerin gerçek tabanı olduğunu hatırlatır. Ascherson'a göre Avrupa Topluluğu, "Batı Avrupa ulus-devletlerinden Brüksel süper devleti aracılığıyla Heimat'lar Avrupası'na seyahat edecektir" (a.g.y.). Bu, "küçük olan güzeldir" tarzı bölgeler Avrupası ideali, daha zengin ve radikal bir aidiyet duygusu sunmaktadır. Küçük milliyetçilik ve bölgeciliğin böyle yüceltilmesinde romantik bir ütopyacılık vardır, kaybedenlerin ütopyasıdır bu. "İrlandalılar, Basklar, Korsikalılar, Kürtler, Kosovalılar, Azerbaycanlılar, Porto Rikolular, Latviyalılar" der John Berger (1990), "kültürel ya da tarihsel olarak pek ortak bir şeye sahip değildirler fakat; hepsi de ruhsuz olduğunu uzun ve acı deneyimlerden sonra anladıkları uzak, yabancı merkezlerden kendilerini kurtarmak istiyorlar."[5] Hepsi de "kimliklerinin tanınmasını, sürekliliklerinin – ölüleriyle ve henüz doğmamış olanlarıyla bağlarının – sağlanmasını istemektedirler."

Fakat Heimat, uğursuz bir ütopyadır. "Yurt," Avrupa, ulus-devlet ya da bölge topluluğu olarak da tahayyül edilse, bütünlük, birlik fikrini içerir. Ortak gelenekler ve hatıralar üzerine kurulu bir topluluktur. Alman film yönetmeni Edgar Reitz'in belirttiği gibi:

> Bu kelime, daima kuvvetli duygularla, anılar ve özlemlerle ilişkilidir. Heimat, bende daima kaybolmuş ya da çok uzaklardaki bir şeyler, insanın kolay kolay erişemeyeceği ya da bulamayacağı bir şeyler hissi uyandırır... Öyle görünüyor ki, insan ondan uzaklaştıkça Heimat fikri daha bir belirgin hale geliyor. (Aktaran Birgel, 1986: 5)

* Burada yazarlar, sade, basit, eve yaraşır sadelikte anlamına gelen 'homely' kelimesini kullanarak metinde açıklanmakta olan 'yuva', 'vatan' kavramlarına atıfta bulunmaktadırlar. (ç.n.)

Heimat, kökleri kayıp bir geçmişte, daima parçalanmış bir geçmişte yatan söylencesel bir bağdır: "Onu yakalamayı arzu ederiz; fakat o, mesnetsiz ve kaygandır; yaslanacak sağlam bir dayanak ararız, fakat kendimizi hayaletlere kucak açmış buluruz" (Berman, 1983: 333). Heimat, kültür ve kimliğin "temellerini" koruma meselesidir ve bu biçimiyle de kültürel sınırların ve çevrilmişliğin sürdürülmesi demektir. Böyle bir aidiyet, özel ve dolayısıyla da yabancı olarak görülenlere karşı dışlayıcı olan kimliklerin korunmasıdır. "Öteki," ortak yurdu olanların güvenliği ve bütünlüğüne karşı daima bir tehdit oluşturur. Yabancı düşmanlığı ve fundamentalizm, aynı madalyonun farklı yüzleridir, çünkü gerçekten Heimat arayışı, bir çeşit fundamentalizmdir. "Saflığın havarileri," daima "başka bir kültürle kaynaşmanın kaçınılmaz olarak kendi kültürlerini zayıflatıp tahrip edeceği" (Rüşdü, 1990) korkusuyla hareket ederler. Çağdaş Avrupa kültüründe yurt arayışı, masum bir ütopya değildir.

C. İLETİŞİM, BELLEK VE KİMLİK

Bu kimlik, bellek ve nostalji sorunları, iletişim biçimleri ve akışıyla birbirinden ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir. Zamanımızın "bellek bankaları," kısmen, film ve televizyon endüstrilerinin temin ettiği malzeme ile yapılmıştır. Şimdi bu endüstrilerin bellek ve kimlik inşasındaki rolüne döneceğiz.

Önceki bölümlerde, mevcut sınırları aşan "elektronik mekânlar" ve Avrupa kültürünü yeniden şekillendiren yeni iletişim teknolojileri üzerine olan tartışmaları doğrudan ele almıştık. Daha önce de ileriye sürüldüğü gibi, mevcut çerçeve içinde, kültürel kimlikler, iletişim teknolojilerinin uyarılarına karşı bir tepki ve cevap olarak düşünülmektedir. Halbuki sorunun, kültürel ve ulusal kimliği hem merkezi hem de sorunlu birer kategori olarak ele alacak şekilde, daha iyi bir biçimde formülleştirilmesi gerekmektedir.

Sorulması gereken ilk sorulardan biri, "ulusaldan" ne anlamamız gerektiği ve medya kurumlarının ulusal kimliklerin oluşturulmasında ne rol oynadığıdır. Sinema konusunda, Andrew Hig-

son'a göre ulusal sinema kavramı, hemen hemen değişmez bir biçimde "kültürel (ve ekonomik) bir direniş stratejisi olarak ve Hollywood'ın uluslararası hâkimiyetine karşı ulusal özerklik kurma aracı olarak harekete geçirilmiştir" (1989: 37). Bu bağlamda özellikle sanat sineması, "bazı Avrupa ülkelerinin kendi piyasalarındaki Amerikan hâkimiyetine karşı kendi film ve kültür endüstrilerini güçlendirmeleri çabalarında" (Neale, 1981: 11) önemli bir rol oynamıştır. "Sanat," "kültür" ve "kalite" söylemleri, böylece Hollywood'a karşı harekete geçirilmiş ve yerli film yapımcılığının korunması ve desteklenmesi için muhtelif ulusal ekonomik sistemlerin meşru gösterilmesinde kullanılmıştır.

Bu bakımdan devletin rolü çok önemlidir, çünkü hükümet politikaları genellikle muhtelif ulusal sinema olanaklarının parametrelerini "sinemanın potansiyel ideolojik gücünün ulusal bir kültür biçimi olarak ve 'millileştirici' işlevi olan bir kurum olarak" (Higson, 1989: 43) tanınması bağlamında belirlemiştir. Stephen Heath, ulusallığın bahşedilmediği, "daima kazanılan bir şey olduğu" gibi sinemanın da "ulusallığın 'kazanıldığı' araçlardan biri olduğu" şeklinde anlaşılması gerektiğini önermektedir (Aktaran a.g.y., 44). Bu, iddialı bir konudur. Ulusal sinema tanımlamaları, daima görünürde bütün ulusal tebaanın paylaştığı bir muhayyel kimlik ve kültür türdeşliğinin inşasını içerir. Bunda içerme ve dışsallama mekanizmaları da vardır ve bunlar vasıtasıyla "ulusun" bir tanımı merkezileşir ve diğerleri marjinalleşir; Higson'ın "dahili kültürel sömürgeleşme" dediği süreçtir bu.

Bugünkü kimliğimizi oluştururken geçmişimiz hakkında kendimize anlattığımız hikâyelerin tanınması sorunudur bu. Burada önemli olan bir konu, ulus fikrinin içerdiği gücün, insanları ortak bir kimlik duygusu içine çekmek ve "kaybolan günlük hayatın yeniden kazanılması" için geçmişin kamusal görüntülerini ve yorumlarını inşa eden ve onu ele geçirirken bütünleşme ve anlam sağlayan kapsamlı bir sembol olmasıdır. (Wright, 1985: 24). Bu şekilde, "günlük hayatın pılı pırtısı, bu sembolizm ile ele alındığında idealleştirilmiş bir ulus parlaklığına kavuşur. Dolayısıyla, 'topluluğun' yerine 'ulusun' geçmesi kolay değildir...aksine, onun mutsuz kalıntılarının sürekli kefaretidir" (A.g.y., 24) çünkü ulusal

geçmiş düşüncesi, tikel bir ulus-devletin tarihsel deneyimi içerisinde devamlı yeniden işlenir ve temsil edilir. Kimlik, bir bellek sorunudur ve özellikle de "yurt" anılarından oluşur.

Film ve televizyon medyası, kolektif anıların ve kimliklerin oluşmasında güçlü bir rol oynar. Biz, Heimat fikrinin önemini bu bağlamda ele almaktayız; özellikle de 1980'li yıllarda Federal Almanya'da Edgar Reitz'ın aynı isimli radyo/televizyon dizileri üzerine başlatılan tartışmalara bağlı olarak. Almanya'da Heimat filmi, gelişmiş bir tarzdır ve akla gelen bir soru, şu olmaktadır: İnsan geleneksel olarak tutucu olan bu tarz ile çalışıp yeni ve farklı anlamlar verebilir mi kullandığı malzemeye? Reitz'ın bu yöndeki çabalarının, 1970'li yıllarda Batı Almanya'da Heimat geleneğinin siyasi olarak yeniden canlandırılması biçiminde anlaşılması gerekmektedir; ekolojik ve nükleer karşıtı bazı gruplardan oluşan bir koalisyonun bu gelenekleri, merkeziyet ve emperyalizm karşıtı siyasi bir hareket içerisinde, bölgesel ve halk geleneklerini, değişik lehçelerle yazılmış şiirleri yeniden keşfetmek ve değerlendirmek suretiyle sol adına sahiplenmeleri çabası olarak. Ekolojiye bu dönüş, bu bağlamda önemli bir kayış anlamına gelmektedir. Adolf Muschg, çevrenin sürekli tahribi karşısında "anavatanın" pis bir sözcük olmaktan çıktığına dikkat çeker (Aktaran Chalmers, 1984: 91). Daha da şüpheci bir biçimde, Jean Baudrillard, "Gerçek, eskisi gibi olmaktan çıktığı zaman, nostalji, tam bir anlam kazanır. Köken... ve otantiklik söylencelerinin arttığını görmekteyiz" (Aktaran a.g.y.) der. Heimat, henüz kimsenin varmadığı, fakat özlediği bir yerdir. Reitz, şuna dikkat çeker: "Heimat, insanın doğduğu yer, herkes için dünyanın merkezidir;" bu fikir ya da ideal, sadece bölgesel değildir, "bir köken anısı" canlandırır ve "mümkün olmayan" köklere dönüşü içerir (Aktaran Kaes, 1989: 163).

1979'da *Holocaust* adlı Amerikan yapımı televizyon dizisi yirmi milyondan fazla kişi tarafından seyredilmişti ve bu şekilde Almanlar kendi tarihlerinin bu versiyonu ile kendi oturma odalarında tanışmışlardı. 1984 sonbaharında Heimat gösterildiğinde, bir televizyon dizisi olmanın da ötesindeydi bu: Alman tarih ve kimliği üzerine dikkatleri çekmiş ve geniş bir tartışma başlatmıştır. Basın, "bu sonbahar Almanya'da konu Heimat" yo-

rumunu yapmıştı (Aktaran, a.g.y., 184). Thomas Elsaesser'in belirttiği üzere:

> Bazı film yapımcılarının (Reitz, Lanzmann)... TV olayları yaratabilecek projeler üstlenmeleri, film ve sinemayı, eğlence ve hatta sanat sınırlarını da aşan söylemsel bir faaliyet için rahatlama mekanizması olarak kullanma çabası biçiminde görülebilir. Belgesel bir film, gazetelerin eleştiri sayfalarından ön sayfalarına haber olduğunda ya da gece sohbetlerine konu olduğunda televizyonun, anında kamusal bir alan yaratabilme gücünü görmüş oluruz. (1988: 133)

Bu dizilerin her ikisi de televizyon olayı haline gelmişlerdir; insanların, günlük konuşmalarda ortaya çıkan tartışmalara katılabilmeleri için bunları seyretmeleri kesinlikle gerekmekteydi.

Bu da "anlık kamusal alanda" söylemi kimin yapılandırma gücüne sahip olduğu sorusunu ortaya çıkarır (Bu da 1994 başlarında Spielberg'in filmi *Schindler'in Listesi* ile tekrar gündeme gelmişti). Heinz Hone, *Der Spiegel*'de şunu ileri sürmüştü:

> alelade bir biçimde, ahlâki olmaktan çok ticari amaçlarla, aydınlatıcı değil de eğlendirmek için yapılmış ve savaşın bitiminden bu yana geçen otuz yılda savaş suçluları mahkemeleri ve belgelerin, yüzlerce kitap, oyun ve filmin yapamadığını yapan bir Amerikan TV dizisi: Milyonlarca insanın duygusal olarak harekete geçirilmesi amacıyla, Almanların Yahudilere karşı işlediği suçlar hakkında Almanlara bilgi verilmesi. (Aktaran Buruma, 1989: 40)

Edgar Reitz, tabii ki Heimat'ı, bu Amerikan dizisine Almanların "cevabı" olarak düşünmüştür. Reitz'a göre *Holocaust*, "ticarileşmenin uluslararası estetiğinin en göze çarpan bir örneğiydi ve burada Nazilerin yarattığı acılar, duygusal bir aile hikâyesinin beklenen arka planından başka bir şey değildi" (Aktaran Kaes, 1989: 184). Alman film yapımcılarının Amerikalılardan kendi tarih "haklarını" talep etmeleri gerektiğini düşünmekteydi. Reitz'a göre esas skandal, "Hollywood'da yapılan Alman tarihi"ydi: Heimat'ın altbaşlığının gerekçesi de budur, "Made in Germany" [Alman Malı]. *Holocaust* onu şuna inandırmıştı:

> Amerikalılar, tarihimizi çalmışlardı... geçmişimizin öyküsünü üstlenmişlerdi... Ulusumuzun sahte gözyaşlarını seyrettim ve bunun ne kadar ciddiye alındığını, bu hicve dayanarak Alman entelektüellerinin Alman tarihindeki suç sorununu nasıl tartıştıklarını gördüm. (Aktaran Hansen, 1985: 9)

Heimat Amerika'da gösterildiği zaman çoğu eleştirmenin tepkisi olumsuz olmuştur ve bu dizinin, Alman tarihini örtbas etmeye çalıştığını düşünmüşlerdir. Şurası gayet açıktır ki bir dünya savaşının tarihi hiçbir ulusa ait olamaz. Alman tarihinin nasıl temsil edileceği üzerine olan bu tartışmalarda ana sorun, Almanya'nın geleceğine kimin karar verme hakkına sahip olduğu sorunudur.

Amerika'da Vietnam'ın film biçiminde tasviri ile Heimat üzerine yapılan tartışmalar arasında bazı yararlı paralellikler kurmak mümkündür. Bu noktada gene görmekteyiz ki bir geçmişin resmedilmesi, şu anda işlemekte olan bazı süreçlere bağlıdır; Vietnam Savaşı'nın televizyonda, kitapçılarda ya da sinemalarda hâlâ sembolik olarak sürüyor olması gibi. Tarihsel Vietnam Savaşı, birtakım çelişkili olaylar dizisi, politikalar ve koşullar olarak, aynen Holocaust ve Heimat'taki Alman (ve böylece Avrupa) tarihi gibi sembolik bir "Vietnam'a" dönüştürülmüştür. Hem Heimat hem de Vietnam filmlerinde bir kayıp ve acı sorunu vardır, bundan daha da sorunlu olarak, suçluluk ve bunun nasıl temsil edildiğiyle ortaya çıkan kültürel bir engel vardır. Her iki halde de vatanseverce sahiplenme olgusunun ilerici bir biçimde mümkün olup olmadığı ve vahşet suçlularının kurban rolüne girip girmeyecekleri sorunları vardır. Ayrıca tabii ki karşımıza bu söylemlerdeki suskunluk sorunu çıkar: Bir taraftan Holocaust'un on altı saatlik Heimat'ta marjinalleşmesi, öbür taraftan Hollywood yapımı Vietnam filmlerinde Vietnamlıların adeta karikatürize edilmiş temsilinden başka bir şeyin hemen hemen hiç olmaması gibi.

D. NE KADAR ALMAN?

Herkes açık havayı, Natur dedikleri şeyi delicesine sever ve o harika

hava, deriden kısa pantolonlarını giyip ormanlarda saatlerce huzurla dolaşmaları için ayrıca bir çekiçilik unsurudur onlar için. (Walter Abish, 1983)

Adorno'nun "Alman Nedir Sorunu" adlı yazısı üzerine olan yorumunda Thomas Levin, "Alman dilinin ne olduğunu söyleyebilmek için önce doğal bir dilin kimliğinin, sınırlarının ve karakterinin saptanması gerekir" der (1985: 111). Adorno'ya göre doğal bir dilin özgüllüğü ya da karakteri, başarıyla tercüme edilemeyecek olan terimlerine bakılarak anlaşılabilir. "Her dil," der Adorno, "insanların etrafında, onun ait olduğu bir daire çizer, öyle bir daire ki bundan kaçış ancak başka bir daireye girmekle mümkündür" (A.g.y., 117). "Alman nedir?" sorusunun biçimi, "özerk, kolektif ve özellikleri cürüm işlendikten sonra belirlenen bir kimliğin – "Alman" – olduğunu varsayar. Gerçekte, "bir Alman insanı, Almanlık ya da diğer uluslarda buna benzer bir şey olup olmadığı son derece belirsizdir" (A.g.y., 121). Bu endişeler, bizi mecburen basmakalıp kolektif narsisizm sorunlarına sürükler. Bu süreçteki esas dinamikte, "insanın kendini özdeşleştirdiği – kendi grubunun *özü – özellikler, fark edilmeden İyi haline gelir; ya*bancı grup, ötekiler, Kötü olur. Ötekilerin Alman imajı ile de bunun tersi olur (A.g.y.). Bizim şu anki amacımız bakımından önemli olan, "Amerika" ve "Almanya" imaj ve kimliklerinin birbirlerine nazaran tanımlanmış olmaları ve bunun hâlâ böyle sürmekte olmasıdır.

Wim Wenders şunu kaydeder:

> Amerika daima iki şey demektir: coğrafi olarak bir ülke, ABD ve buna ilişkin bir ülke "fikri." "Amerikan Rüyası," o halde, rüyanın geçtiği yerdeki farklı bir ülkenin düşlenmesidir... Jets'in söylediği şarkı, "Amerika'da olmak istiyorum" demektedir Batı Yakası'nın Hikâyesi'ndeki o ünlü şarkıda. Halbuki zaten Amerika'dadırlar ve buna rağmen oraya gitmek istemektedirler. (1989: 117-8)

Benzer biçimde, Ian Buruma şunun gerekliliğini vurgular: "Hukuki ve siyasi bir varlık, bir Reichstaat olan Almanya ile romantik bir ideal, siyasetin yer almadığı, çam ormanlarının ülkesi, ıssız dağları ve düşsel Wandervögel'i ile ve heyecanla kimliğini

aramakta olan bir 'Heimat' olan Almanya arasındaki ayrımı yapmak gerekir" (1989: 43).

Argümanımızın merkezi terimine gelecek olursak, Wenders, Amerikan ve Alman kültürlerindeki "ev" kavramının farklılığına dikkati çeker.

Amerika'da şu vardır: "Gezici Evler." "Gezici" kelimesi, gururla söylenir ve "bir yere kımıldayamamanın" ya da "çakılıp kalmanın" aksini ifade eder. "Ev," "evde" demektir, "ait olduğunuz yer"... [fakat] Almancada bunu ev kılan, sabit bir yer oluşudur. (1989: 144)

Alman bağlamındaki tartışmalarda Heimat'ın tanımlanmasındaki en önemli boyut, onun yabancı ya da uzak olanla karşılaştırılmasıdır. Geleneksel Heimat film türünde istikrarlı "Heimat" kelimesi ile "Fremde'nin" tehdit edici saldırısı arasındaki çelişki vardır. Özellikle "Amerika," "Heimat'ın" tam karşıtı haline gelir.

Reitz'ın filmi de tamamen bu biçime uyar; çünkü köyde kalanlarla (die Dableiber) yurdunu terk etmiş olan, göçmen kültürünü temsil eden (erkekler) (die Weggegangenen) arasındaki zıtlık üzerine kuruludur: Filmin ahlâki evreni, bir dizi zıtlıklardan oluşur: gelenek/köksüzlük; köy/kent; yerel/yabancı; doğal/modern; ezeli/değişen; eril/dişi. Bunlar içerisinde en önemli olan herhalde en sonuncusudur. Anton Kaes'in belirttiği gibi Heimat'ta esas kadın kahraman, Maria, güvenlik ve sürekliliği barındırır. Anne rolü ile ev [yurt], Kaes'e göre, "filmin gizli mesajının annenin olduğu yerde Heimat vardır" (1989: 168) olması ölçüsünde bir araya getirilir.

Kaes, aynı zamanda Heimat'ta belirgin bir Amerikan karşıtlığının da sık sık kendini gösterdiğine dikkat çeker. Amerika'dan "elektrikli sandalye ülkesi" (A.g.y., 190) diye bahsedildiği andan itibaren bu böyledir. Reitz'ın dizinin yapımı üzerine kendi notlarında Paul, "Evi barkı olmayan, kökleri olmayan, duygusal bir gezgin olarak gerçek bir Amerikalı olmuş" (Geisler, 1985: 63) diye tanımlanır. Bu bakımdan Reitz, Duncan Webster'a göre, "Amerikan korku filmlerinden alınma, standart bir Amerikan imajına saplanmıştır... yabancıların istilası, yerel olanın yerine başkasının gelmesi/dönüştürülmesi, topluluğun (se-

yirciler, tüketiciler) kendinden geçmiş uyurgezerler haline gelmesi" (1989: 65). Reitz şöyle düşünür:

> söylencesel bir "Amerika," sürekli evsizlerin ülkesi... bir yalnızlık diyarı, tarihi olmayan... kültürü olmayan... Alman Solu "Heimat'a" karşı geleneksel tutumunu yeniden belirlemeye çalışırken dışlayıcı düzenekler "Amerika'da" yeni bir hedef bulurlar. (Geisler, 1985: 65)

Filmin savaş öncesi döneme sempatiyle bakması ve savaş sonrasında Heimat deneyiminin yok edilmesi üzerine de eğilinmesiyle Reitz, zımnen, Alman kimliğinin kaybolmuş olmasının, bu kimliğin Amerikalılaşmasıyla ilintili olduğunu belirtir.

Bu perspektife karşı Duncan Webster (1989: 65) şunu belirtir: *Kings of the Road*'da Wenders'in karakterlerinden biri, "Amerikalılar bilinçaltımızı sömürgeleştirdiler" dediği zaman dikkat edilmelidir ki buradaki "biz," çifte anlam içerir – "biz Almanlar" ve "popüler kültürün savaş sonrası tüketicileri olan bizler" – ve bu anlamlar, kuşakların, kültürlerin ve ulusal kimliklerin kesiştiği bölgeyi belirler. Burada söz konusu olan, Amerika'nın öbür kültürleri sadece "istila" etmiş olmasının da ötesinde olan bir şeydir. Wenders'in ortaya attığı nokta, Amerikan kültürünün, savaş sonrası Almanya'da büyüyen belirli bir kuşağa hitap ediyor olmasıdır (Wenders, 1945 doğumludur). Bu öyle bir kuşaktır ki, "tarihe karşı şizofrenik bir tutumları vardır, faşizmi hem hatırlar hem unuturlar ve böylece bu durumu halletmenin bir yolu, öbür kültürlerle haşır neşir olmaktır" (A.g.y., 67).

Benzer şekilde, Gabriella Kreutzner, bu tarihin bir sonucu olarak, Alman sol aydınların, Alman kültürünün popüler öğelerine karşı aşırı determinist bir düşmanlık miras aldıklarını belirtir. Aynı zamanda, Alman solunun kamusal olaylarda Üçüncü Dünya'dan (Güney Amerika, Afrika) alınma müzik kullandığını belirtir. Kreutzner'e göre "geleneksel müziğin yüceltilmesi sadece 'otantik' bir popüler kültüre duyulan (romantik) bir arzudan ibaret değildir. Ayrıca kendilerini özdeşleştirebilecekleri popüler olgular, Alman aydınlarını, kendi yakın kültür çevrelerinin dışına çeker" (1989: 245). İdeolojik renklere sahip olmadığı duygusunu yaratan, sadece öbür ülkelerin popüler fenomenleridir.

Amerikan kültürünün cazibesi, bu durumda, Almanya'nın kendi sesi ve imajına karşı derin güvensizliğinden kaynaklanmaktadır. Wenders'in açıkladığı üzere:

> 1950'li, hatta 1960'lı yıllarda hep Amerikan kültürü vardı... Bir başka ifadeyle, yirmi yılı unutma gereksinimi bir boşluk yarattı ve insanlar bunu, Amerikan kültürünü Fransız, İtalyan ya da İngilizlerden daha fazla özümseyerek doldurmaya çalıştılar. Benim dinlediğim tek radyo, Amerikan Silahlı Kuvvetler Şebekesi idi. Amerikan emperyalizminin burada o kadar etkili olması, Almanların kendi geçmişleriyle olan sorunlarından güç almaktaydı. Bunu unutmanın bir yolu, geriye çekilmenin bir yolu, Amerikan emperyalizmini kabul etmekti. (Aktaran Webster, 1989: 67)

Rock and roll "yabancı" olabilir, fakat en azından faşizmle bir ilgisi yoktu.

Bu çağdaş analizle Adorno'nun Almancadaki "yabancı kelimelerin" (*Fremdwörter*) önemi üzerine yorumları arasında yakın bir paralellik kurmak mümkündür. Çocukken bu kelimelerin "yabancı ve saldırgan" karakterinden nasıl zevk duyduğunu ve bunun da Alman şovenizminden bir kaçış sağladığını anlatır. *Fremdwörter*'in "Birinci Dünya Savaşı'nda milliyetçiliğe karşı minik direniş hücreleri oluşturduğunu belirtir" (Aktaran Levin, 1985: 115). Naziler, anadilin "saflığını" korumak üzere bu yabancı kelimeleri olabildiğince ve sistematik bir biçimde temizlemişlerdir. Benzer biçimde, Kaes (1989: 166)-"Heimat" sözcüğünün ırk (kan) ve bölge (toprak) ile eşanlamlı olduğunu belirtir; bu da, buraya "ait olmayanın" yok edilmesi ya da sürgüne gönderilmesi sonucunu yaratmıştır; nasyonal sosyalistlerin yönetiminde "Heimat," "Alman olmayan" her şeyin canice ortadan kaldırılması demekti.

Reitz, "bizim Almanya'daki sorunumuz şu ki hikâyelerimizin önünde tarih var. 1945'te her şey, daha önce olup biten her şeyi silerek baştan başladı. İnsanların anılarında ve duygularında sanki kocaman bir delik var" (Aktaran Ranvaud, 1985: 125) demektedir. Ona göre:

> Önümüzdeki engel, tarihimizdir. 1945'te "başlangıç anı," bütün bir ulusun hatırlama yeteneğini ortadan kaldırıp kocaman bir boşluk ya-

ratmıştır... tüm bir ulus, "kederlenememekte"... hikâye anlatamamaktadır, çünkü belleklerimiz engellenmektedir... hâlâ kişisel hikâyelerimizin Nazi geçmişimizi hatırlayıp bize Reich'a kitlesel olarak nasıl katılmış olduğumuzu hatırlatacağından korkmaktayız. (Reitz, aktaran City Limits, 15 Şubat 1985: 11)

Böylece, ileri sürülmektedir ki, "Deutschland," savaş sonrası dönemde temsil edilmesi mümkün olmayan bir kendilik (entity) haline gelmiştir:

Nazizm, savaş... yenilgi ve sonrası... bir yurtsuzluk yaratmıştır... bir vatan "hakkı" duygusunun kaybolması ... artık dil de "yurt" sahibi olmaya yetmiyordu. Savaş sonrası döneminin Almanya imajı, bu köklerinden kopmuşluğun bir parçasıydı. Örneğin, Amerika Beyaz Saray, İngiltere de Buckingham Sarayı ile temsil ediliyordu... Fransa'nın Arc de Triomphe'ı vardı. Almanya ise hep bölünmüşlüğüyle temsil ediliyordu, dahası, Berlin Duvarı ile; ve böylece yurt konusundaki belirsizlik ortaya çıkıyordu: bölünme, dışlanma, sürgün. (Chalmers, 1984: 93)

Heimat'ın başarısından önce Batı Alman sanat filmleri (Bertolucci'nin *1900* ya da Tavianis'in *Padre Padrone*'sine gösterilen ilgi) seyircilerinin, kendi tarihlerinin ve köylü kültürlerinin kabul edilebilir bir imajı olmayışını, komşularının sanat filmleriyle nostaljik bir biçimde, haddinden fazla özdeşleşerek telafi ettikleri ileri sürülebilir. Madalyonun öbür yüzü de şu olmuştur:

1945'ten sonra Hollywood'un keyfi gayet iyiydi, çünkü kötü Nazileri resmedebilecekleri sınırsız olanakları vardı; halbuki daha önce kötüleri sınırlı bir repertuvar ile göstermekteydiler. Fakat gerçekte kötünün canlandırılması diye bir şey yoktur. Naziler de herkes gibi sıradan insanlardı: Özel anlarda ... sıradan insanlar Naziler gibi davranıyorlardı. (Aktaran Reitz, *City Limits*, 15 Şubat 1985: 11)

Bu süreçte "Nazi Almanyası" ya da "Deutschland," tanımlanmamış, sadece yüzeysel olarak tarihselleştirilmiş kötü haline gelmektedir kolayca; şeytani bir kendiliği temsil eden bir şifre haline. Savaşın esas korkunç tarafı gözardı edilir ve bir anlamda yumuşatılır, zararsız hale getirilir. Hans Magnus En-

zensberger'in dediği gibi bu, "'Alman' sıfatının biçim değiştirip metafizik bir kendilik haline gelmesidir; sadece bu sefer negatif yük taşır... Daha önce olduğu gibi, İyi yerine şimdi ırk ve biyolojik parametrelere dayanılarak tanımlanmış mutlak Kötü vardır" (Aktaran Geisler, 1985: 32).

E. NE KADAR AVRUPALI?

> Almanya'nın sorunu, çok büyük ve yanlış yerde olmasıdır. (Hans Magnus Enzensberger, 1992)

Heimat'ın gündeme getirdiği "yurt" ve "vatan" kavramları, Gorbaçov'un, Soğuk Savaş döneminin, en dramatik ifadesini Almanya'nın bölünmesinde bulmuş olan bölünmüş Avrupası'nı aşmak için "ortak bir Avrupa yurdu" inşa edilmesi çağrısı bağlamında da ele alınmalıdır. Daha önce önerdiğimiz gibi Alman tarihinin kullanım haklarının kime ait olması gerektiği tartışmaları, Almanya'nın geleceğine kimlerin karar vereceği tartışmalarıyla paralellik gösterir. Halen ülkenin birleşmesiyle ilgili tartışmalar, görüşlerimiz içerisinde zorunlu olarak merkezi bir konum arz etmektedir; çünkü en azından perestroyka ve glasnost bağlamında "Avrupa" kavramı, coğrafi olarak daha belirsizleşmektedir.

Din ve ırk sorunları da Avrupa ve Avrupa kültürü tanımlarının arkasında gizlidir. Soğuk Savaş düzeni çökerken dinin kendini kültür kimliğinin bir kalesi ve "medeniyet" ölçütü olarak tekrar ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda, Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na üyelik başvurusu üzerine ortaya çıkan tartışmalar, bu konuda ilginç bazı ipuçları vermektedir.

Konu, bir bakıma basittir. NATO üyesi olan Türkiye, İstanbul Boğazı'nın Avrupa yakasında küçük, fakat önemli bir kara parçasına sahip olmakla ve Kemal Atatürk'ün bıraktığı modern laik kurumlarıyla görünürde Topluluk için önemli bir üye adayıdır. Öbür yandan, ticaret engelleri, ucuz tarım ve (artan miktarda elektrikli) ürünlerinin üye ülkeler üzerindeki potansiyel etkisi ile ve tabii sürüp giden insan hakları sorunu ile bir dizi karmaşık soruyu akıllara getirmektedir. Fakat bizce çok daha temel özellikte

bir şey söz konusudur burada: Bugünün tartışmalarında "Avrupa," geçmişte Hıristiyan dünyası olarak tanımlanan yer olarak mı düşünülmektedir? Başka bir ifadeyle, İslami bir devlet (laik de olsa) Avrupa'ya tam üye olarak kabul edilebilir mi? Düşününüz ki Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'nın kendisini tanımlamakta kullandığı bir farklılık ve tehdit (ve gerçekten de korku) imajı taşımaktaydı. Şunu da düşününüz ki bugünkü Avrupa Topluluğu Hıristiyan bürokratlar (aslında Katolik) tarafından kurulmuştur.

Şurası kesindir ki son yıllarda Avrupalılar İslam dünyasına karşı gittikçe artan bir endişe ve şüphe ile bakmaktadırlar. Avrupa'da Müslümanlara karşı ırkçı bir düşmanlığın doğmakta olduğunu görebiliyoruz; İngiltere'de Rüşdü sorunu ile had safhaya varan, Almanya'da Türk işçilere, Fransa ve İtalya'da Kuzey Afrikalı göçmenlere karşı düşmanlık ve şiddet gösterileri ile kendini gösteren bir düşmanlık. 1970'lerin petrol krizinin, FKÖ teröristlerinin ve Lübnanlı rehinecilerin ve Ortadoğu'daki İslami köktendinciliğin medya tarafından abartılmasının, on yedinci yüzyıldan bu yana Avrupa'da hiç görülmemiş bir "İslami tehlike" havası yarattığını ileriye sürmek mümkündür. Fransa'nın çok satan dergisi *Le Point*, Cezayir'deki İslami köktendincilik konusunda "Kapılarımızdaki Kutsal Savaş" başlıklı bir haber yayımlamıştır ve Müslüman "tehlikesine" atıflarla dolu bu yazıda İslamiyetin Fransız ulusal kimliğine yönelik "tehdidi" anlatılmıştır. Jean-Marie Le Pen, ilham kaynağı olarak Jean d'Arc'ı gösterir. Ankara'daki Dış Politika Enstitüsü'nün müdürü, "Avrupa'da çoğu insan, bizi Osmanlı İmparatorluğu'nun yeni bir versiyonu olarak görüyor ve bu sefer eskiden farklı olarak göçmen işçiler ve teröristlerle saldırdığımızı düşünüyorlar" şeklinde açıklar konuyu (Aktaran *Newsweek*, 21 Mayıs 1990). Şu da ileri sürülebilir ki İslam, bugün Üçüncü Dünya'nın kendini Avrupa'ya karşı ortaya koyduğu bir biçimdir ve Kuzey-Güney ayrımı, Avrupa bağlamında, eski İslam-Hıristiyan şemasına denk düşmektedir. Edward Said, "Batı fikri, ... esas itibarıyla, İslam ve Arap dünyasının karşısında olmakla anlam kazanır" der. "İslamiyet daima Avrupa'nın eşiğinde olduğu için, yok edilememiş olan tek Avrupa dışı kültürdür. Avrupa'ya bitişiktir ve Yahudilik, Hıristiyanlık gibi

tek tanrı geleneğine sahiptir; bu nedenle de arada daima bir sürtüşme olmuştur" (1992: 111).

Fakat mesele sadece bundan ibaret değil, çünkü bu iki terim arasındaki ilişkiler, daha doğrusu bunların anlamı, Doğu-Batı arasındaki ilişkilerdeki dönüşümlerden etkilenmiştir. Edward Mortimer'ın ileriye sürdüğü gibi (1990), Avrupa kimliği (ve Hıristiyanlığın bu tanımdaki önemi) konusundaki ciddi endişeler Soğuk Savaş döneminde yer altına sürülmüştür; çünkü Stalin'in imparatorluğu Avrupa'ya fiilen bir doğu sınırı kazandırmıştı. Bu dönemde, "komünist" olmayan her şey, "Batılı"ydı (yani Avrupalı). Bu çerçevede, NATO üyesi olarak ve stratejik öneme sahip olmakla, Türkiye'nin Avrupalı özellikleri fazla sorgulanmadan kabul edilmişti. Hiç şüphesiz, pek çok Türk, NATO üyeliklerini Batılı olduklarının bir kanıtı olarak düşünürler. Fakat Sovyet blokunun çökmesiyle şimdi bunların hepsi sorgulanabilmektedir. Orta ve Doğu Avrupa, kimliğini büyük ölçüde Hıristiyan olarak yeniden ortaya koymaktadır şimdi. Avrupa, şimdi sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. Kendini yeniden tanımladıkça da kimin dışlanacağı – kime karşı ya da hangi "Avrupa" kimliğine karşı tanımlanarak – konusu yeniden belirlenmektedir. Böylece de Türkiye birdenbire kendisini, Avrupalı özelliklerinin değerini kaybettiği, farklı bir bağlam içerisinde bulmaktadır.

Öyle görünmektedir ki insanın evi gibisi yoktur – ve anlaşılmaktadır ki o evde oturmak, yaşamak isteyen bazılarına yer yoktur.* Ortak Avrupa evimiz henüz inşa edilmemiştir; fakat kendimize ortak (ve ortak olmayan) geçmişimiz hakkında anlattığımız hikâyeler, bunun nasıl oluşturulması gerektiği, kaç katlı olacağı (hizmetçiler için bir bodrum katı?), hangi yöne bakacağı ve kapı anahtarlarının kimde olacağı konusundaki fikrimizi şekillendirmektedir.

* Burada da ev, yurt, vatan anlamlarındaki 'home' sözcüğü kullanıldığından Avrupa yurdu, çok katlı bir ev benzetmesiyle ifade edilmiştir. (ç.n.)

F. "SINIR, TAM DİLİMİN ORTASINDAN GEÇİYOR"

Tartışmamız, çağdaş Avrupa'nın dönüşümündeki sembolik ve stratejik önemi dolayısıyla çeşitli noktalarda Almanya üzerinde odaklaşmış bulunuyor. Bir kere daha Avrupa'nın soru işareti haline gelmiş olan Almanya. Almanya, kendisine karşı bölünmüştür ve bu bölünme, Avrupa'nın doğu ve batısının da bölünmüşlüğünü belirlemektedir. Şimdi artık ortadaki duvar yıkılmıştır: Sağlamca korunmakta olan şey, artık uçup gitmiştir havaya. Berlin Duvarı'nın 9 Kasım'da yıkılmasından kısa bir süre önce "Almanya, elini kolunu uzatmaktadır" diye yazar Jens Reich,:

> Federal Almanya, coğrafi tüylerini-gömleğini kurumuş deri gibi döküyor. Almanya, varoluşuna meşruiyet kazandırdığı varsayılan ideolojik korsesini yırtıyor. Yeniden birleşme ya da konfederasyon, ilhak ya da tek bir kültürel ulus? Bunların hepsi de aynı derecede endişe verici. Komşular nöbetteler ve zehrin her iki kısmını da ayrı kaplarda tutmanın yolunu bulmaya çalışıyorlar. Vanalardaki basınç artıyor. (1990: 122)

Şimdi bu iki parça bir araya gelmiş bulunuyor. Bu süreçte ne tip bir karışım damıtılmaktadır? Her ne kadar Almanya yakın zamana kadar bir "ulus-sonrası" toplum olarak görüldüyse de ulusal kültür ve kimlik tekrar politik gündeme gelmiş bulunmaktadır. Bugün, kırk yıllık bir bölünmeden sonra Alman olmak ne ifade etmektedir, "Alman" ne demektir? Sınırlar, Alman kimliğinin tam ortasından geçmekte iken bugün bu durum ortadan kalkmıştır; ve Almanya, zaman ve mekân içerisinde kendisiyle tekrar yüz yüze gelmiştir. Ralf Dahrendorf (1990: 23) tarihsel bir "doppelganger" etkisinden bahseder: Batı Almanyalılar, geçmişlerini, tarihlerini, kendilerine yansıtarak görmelidirler; Doğu Almanlar, gelecekleriyle yüz yüze gelmek gibi şaşırtıcı ve kendilerini yerlerinden eden bir durumdadırlar. "Halk olarak biz" kimiz şimdi?

Yeniden birleşme savunmacı ve dışlayıcı bir milliyetçilik yaratırsa, bu bir trajedi olacaktır. Alman kimliği, ait olanlar ve olmayanlar şeklinde tanımlanan bir kapalı topluluk üzerine kurulursa, bu da yenilgi olacaktır. "Almanya tektir" ve "Biz tek bir

ulusuz," Karl Marx meydanındaki Berlin operası önünde atılan sloganlardı. Tek bir halk. Tek bir vatan. Edgar Morin'e göre milliyetçi duygular, küçük bir çocuğun ailesine bağlılığı gibidir. Ona göre ulus, hem anne hem de babadır: "Oğullarının anavatan (*mere-patrie*) olarak yüceltmesi ve koruması gereken, annedişidir. O, ana-baba gibidir ve doğurgandır, silah altına alıp göreve çağırabileceği gibi, adalet dağıtır, otorite sahibidir" (1990: 30). Bu karmaşık bağlılık, bu "ana-babalık," Morin'e göre güçlü bir köklülük duygusuyla, bir yurda, bir anavatana ait olma duygusuyla ifade eder kendini ("un sentiment träs fort de la patrie-foyer (Heimat-home), toit, maison"). Tek halk, tek aile, tek bir vatan: birbirine aidiyet, ortak kökler. "Biz insanlar," ait olmayan, farklı kökleri olan "Ötekilere" karşı tanımlanmıştır.

Alman yurdu sorunu, daha önce uzun bir biçimde tartıştığımız gibi Federal Almanya'da kültür üzerine son zamanlarda yapılan tartışmalarda önemli bir yer tutmaktadır. Yeni Alman sinemasının özünde kimlik sorunu, köklerin aranması sorunu yatmaktadır ve bunlar, aile, (kayıp) babayla zedelenmiş ilişkiler ve anne temaları etrafında yoğunlaşır (Elsaesser, 1989). Çoğu kişiye göre bu, evin yolunu bulma çabasıdır; Alman kimlik ve kültürü ile uzlaşma sorunudur. Bütün anı ve özlemleri de dahil olmak üzere romantik Heimat ütopyası, ulusal bir miras ve tarihle yeniden bağlantı kurma sorunudur. Diğer bazılarına göre de sorun bundan daha karmaşıktır. Ulusal bütünlük, boş bir idealdir. Tek bir halk ise sahte bir ütopya. Wim Wenders'in sineması, özellikle, modernlik durumunun zorunlu bir dışavurumu olan yurtsuzluk [evsizlik, gidecek yeri olmama – ç.n.] sorunu üzerinedir. Wenders'in yapıtları "kendi kendini sorgulama ya da bellekten gitgide yoksunlaşan bir yüzeyler dünyası çağrıştırır; burada fantezi ile gerçek o kadar iç içe geçmiştir ve özkimlik kavramı o kadar bulanıktır ki insanın hikâyesini anlatabilmesi artık mümkün gözükmemektedir" (Kearney, 1988a: 324). Köklerin, köklülüğün ve otantik olmanın verdiği güven duygusuna dönebilmenin onun filmlerinde hiç kolay bir yolu yoktur. Thomas Elsaesser'ın ileriye sürdüğü gibi Wenders, seyahate, sınırı geçmeye, sürgüne, içeriyle dışarının ilişkisine ilgi gösterir. Keşfetmek istediği, özellikle de "Amerika" ile olan ilişkisi aracılığıyla farklılığın, yabancı olmanın, Öteki ol-

manın gerçeklikleridir. Wenders'e göre yurt ve anavatan ütopyası diye bir şey yoktur:

> Benim kahramanlarım, kendi yurtlarında olmamakla kendilerini rahat hissederler. Bir başka ifadeyle, yurdunda olamamak, başka hiçbir yerde olamayacağı kadar rahat olmak [kendini yurdunda hissetmek – ç.n.] demektir... Belki de, insanın yurdundan uzakta olduğu ölçüde kendini bulması, oldukça kişisel bir fikirdir... Kimlik, yurdu olmak zorunda olmamak demektir. Bilinçlilik, bence, yurdunda olamamakla ilintilidir. Herhangi bir şeyin bilincinde olmak. (Aktaran, Elsaesser, 1985: 48)

Wenders, evde olmaya [yurdunda olmaya – ç.n.] değil, evden [yurdundan – ç.n.] uzaklaşmaya özlem duyar.

Evde olmamak, modern dünyadaki pek çok insanın, halkın (gönülsüz kozmopolitler) değişmez kaderidir. Bu, Almanya anavatanında belirsizlik içinde yaşayan milyonlarca *Auslander*'in ya da *Gastarbeiter*'ın durumudur zaten. Ruth Mandel'in de vurguladığı gibi, "Almanya'nın bariz bir ötekiyle karşılaşmasının uzun bir tarihi vardır. 'Ötekilerin' Alman *Volksgemeinschaft*'la bütünleşmesi hep sorunlu olmuştur; çünkü bu, Alman ulusal kimliğini güç durumda bırakmıştır" (1989: 37). *Überfremdung* (fazla yabancılaşma), ulusal bütünlük ve kültüre karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Şimdi artık Almanya'da yaşayan 1.5 milyon Türk'tür bu bariz ve tacizkâr "Öteki'ni" oluşturan. "Biz insanlar," şimdi artık "İslami Öteki'ne" karşı tanımlanmaktadır. Sorun, Almanya'nın bu "İçerideki İslam" ile uzlaşıp uzlaşamayacağı ya da yeni ulusun elitist ve dışlayıcı bir ırkçılık üzerine mi kurulacağı meselesidir. Bu, aynı zamanda Almanya'nın tek bir ulus olamayacağının anlaşılması meselesidir; çünkü Almanya'da birden fazla halk vardır, değişik budunlardan gelme Almanlar vardır.

Şunu kabul etmek gerekir ki, Almanya eğer bazılarının yurdu ise ötekiler için de bir sürgün yeridir. Anlaşılması gereken şey, Heimat ile Fremde arasındaki ilişkidir. Heimat, güvenlik ve aidiyet demek ise Fremde, yalnızlık ve yabancılaşmayı çağrıştırır. Fremde, "ayrılık, zorluklar, mahrumiyet, sıla hasreti ve aidiyet duygusunun kaybolması ile aynı anlama gelmektedir" (Suhr, 1989: 72). Almanya – tahayyül edilen değil de gerçek Almanya –

aynı anda hem Heimat hem Fremde'dir. Bu bağıntısal hakikatle bağdaşabilmek mümkün mü, mutlak Heimat'ın rahatlatıcılığına sığınmak yerine? Bu karmaşıklık ve belirsizlikle yaşamak mümkün mü? "Doppelmann" adlı şiirinde Zafer Şenocak kendi Almanyası'nı şöyle anlatır:

İki dünya taşıyorum içimde
fakat hiçbirini tümüyle değil
sürekli kanamaktalar
sınır, dilimin tam ortasından
geçiyor. (Aktaran, a.g.y., 102)

Bugün Alman – ve Avrupa – kültür ve kimliği açısından en önemli olan deneyimler, bu deneyimlerdir. Ve bu gerilimledir ki – yurtsuzlukla yurtluluk arasındaki – daha anlamlı, daha karmaşık kimlikler oluşturmaya başlayabiliriz. Zafer Şenocak'ın belirttiği gibi: "Bölünme, çifte kimliğe yol açabilir. Bu kimlik, bu gerilimle yaşamaktadır. İnsanın ayakları, aynı anda nehrin her iki yakasında birden yürümeyi öğrenmektedir" (A.g.y., 103).

Buraya kadarki tartışmalarımızın konusu, yurt ve anavatan imajı oldu ve yurtsuzluk (evsizlik) gerçeğine ulaştı. Tartışmalarımız, değişmekte olan bir Avrupa'da Heimat'ın güçlü çekiciliğini aydınlatmak üzere Alman yurdu üzerinde özellikle durdu. Ulusal, bölgesel ya da ortak bir Avrupa yurdu da olsa, bunun arkasında yatan itici güç, köklü, sınırları belli, tam ve otantik bir kimliğe duyulan ihtiyaçtır. Buna rağmen Heimat bir hayal, bir yanılsamadır. Edgar Reitz'ın da kabul ettiği gibi, "Heimat öyledir ki ona yaklaşırsınız, yaklaşırsınız, tam ulaştığınız zaman uçar gider, yok olur" (Aktaran Birgel, 1986: 5). Tehlikeli bir hayaldir o. Heimat'ın kökleri, farklılığa tahammülsüzlükte, ırkçılık ve yabancı korkusunun özünü oluşturan "Öteki" korkusunda yatar.

Avrupa kültürünün önündeki en önemli konu, bizce, yurtsuzluk durumu ve deneyimine açık olup olmayacağıdır. Wim Wenders'ın ortaya attığı sorular bu meselenin özünde yatmaktadır. Yurdu olmamak ya da yurdu olmak zorunda olmamak gibi bir duruma bağlı bir kimlik veya bilinç düşünebilir miyiz? Yurt denen şeyi geçici ve daima göreceli bir hakikat olarak gö-

rebilir miyiz? Çağdaş İrlanda kültür ve kimliğini anlatan Richard Kearney, bunda yatan çokkatlı karmaşıklıkları ve paradoksları yazar:

> Çok ilginçtir ki pek çok çağdaş İrlanda yazarı, iki dünya arasında geçiş halinde olduklarını, birbirine zıt bağlılıklar arasında iki parça olduklarını yazmışlardır. Genellikle imgelemlerinin *emigres*'i (göçmenleri-ç.n.) olarak yazmakta ve kültürlerinin hem bir parçası oldukları hem de buna ait olmadıkları duygusunu vermektedirler; ait oldukları geleneklere yabancılaşmış bulunmakta ve kendi yurtlarında bile sürgündedirler. (1988b: 14)

İşte kültür için son derece gerekli olan şey, bu geçiş deneyimidir. Kearney'e göre, "yeniden canlanmacılığın kayıp yurdu dile getirerek telafi etmeye çalıştığı çağdaş 'yurtsuzluk' duygusu, modernizm açısından, sadece İrlanda kültürünün değil, dünya kültürünün de yeniden canlandırılamaz koşulu haline gelir" (a.g.y.).

Otantik kültürel bir yurdun yeniden canlandırılması söz konusu olamaz. Gitgide sürgünler, göçler ve dağılmışlığın karakterize ettiği bir dünyada, bu durumun getirdiği belirsizlikler ve melezleşme karşısında, saf ve otantik olanın mutlak hâkimiyetinden söz edilemez. Bu dünyada, Heimat gibisi yoktur. Avrupa kimlikleri ve kültürleri için artık daha da önemlisi, yerinden olmuşluk ve geçiş halidir. "Bazen iki kültürün birden içerisinde olduğumuzu hissediyoruz," der Salman Rüşdü (1982: 19), kendi deneyimine dayanarak; "diğer zamanlarda da iki sandalye arasında kalıyoruz." Asıl önemli olan, bu kopukluk ve kesintiyle bir arada yaşamaktır. Kimlik, bu gerilimden doğmalıdır. Ayaklarımız, aynı anda nehrin her iki yakasında birden yürümesini öğrenmelidir.

VI. GELENEK VE ÇEVİRİ
Küresel bağlamda ulusal kültür

> Bir zamanlar Geleneklerde bulduğumuz süreklilik ve huzura inanabiliyorken bugün kültürel çevirinin getirdiği sorumlulukları yüklenmek zorundayız.
>
> (Homi Bhabha, 1989)

Bu bölüm, değişen coğrafyalar – özellikle dönemimizi şekillendirmekte olan yeni küresel güçler – ve çağdaş İngiltere'nin ekonomik ve kültürel yaşamı için bunun ne anlam ifade ettiği hakkındadır. Bizce son on yılda ortaya çıkan girişimcilik ve miras kültürlerini bu küresel bağlam içerisinde anlayabiliriz. Uzun zaman İngiliz ulusal kimlik ve kültürünün özünü oluşturmuş olan imparatorluk sorununun bugün ifade etmeye başladığı yeni anlam da bu bağlamda yer almaktadır.

A. GELENEK VE ÇEVİRİ

Son zamanlarda İngiliz kültür ve toplumu üzerine yapılan tartışmalar Geleneğin gücü üzerinde yoğunlaşmıştır. İngiliz ulusal gelenek ve kültürlerinin krizi üzerine açıklamalar, berhava olmuş bir imparatorluğun arkasından ortaya çıkan hayatiyet ve değişimi betimlemektedir. Raphael Samuel'in Geleneğin patolojisi açıklamasında ileriye sürdüğü üzere, milliyet fikri, gerileticı özellikte de olsa, güçlü bir biçimde yaşamaya devam etmektedir ve "bunalım dönemlerinde hayata dönen görüntüler – örneğin yabancı istilası altında 'ezilmek' – bunun sürmekte olan gücünün kanıtıdır" (1989: xxxii). Bu, İngiliz Geleneğinin geleceği ve geçmişinden duyulan endişedir ve Prens Charles'ın girişimcilik ve miras üzerine belagatle anlattıklarının özünde yatmaktadır. Yeni bir girişimcilik kültürüne dayanarak "İngiltere için yeni bir Rönesans" yaratılabilir der; sorumluluk ve ileri görüşlülüğe dayanan yeni bir ticaret ruhu, topluluğun tarihsel ruhunu canlandırabilir ve İngiltere'yi yeniden dünya gücü haline getirebilir. Prens'in "kişisel görüşüne" göre gereken, zengin ulusal mirasımızın yeniden çekici hale getirilmesidir. Patrick Wright'ın öne sürdüğü gibi Galler Prensi, "ulusun savaş sonrası hayatındaki en derin kopukluklara ve hayal kırıklıklarına duyarlı olmuştur" (1989: 27) ve Prens'in bu sözde geleneksel ve ruhsal değerlere başvurması, modern ya da belki postmodern çağda yıkılmış olan İngiliz topluluk ve güven duygularının onarılmasına yöneliktir.

Tarihsel gelenek ve kimliğin huzur ve sürekliliğine gösterilen bu ilgi, Britanya'nın çöküşüne gösterilen benmerkezcil bir tepkidir. Barry Richards, ilk insanların gelişimini psikanalitik olarak incelediği bir çalışmasında, benmerkezcil bir her şeye gücü yeterlik durumunu anlatır. Bu,

> durumumuzun tüm çaresizliği içimizde doğuştan olsaydı maruz kalacağımız muazzam endişelerin yerine geçebilen koruyucu yanılsamalar içerir. Bu emperyal hayalleri, dünyayı onlar olmaksızın karşımıza alabildiğimiz ölçüde, zayıflıklarımızın bir felaket olmayacağı derecede uysal bir yer olduğuna kanaat getirdikten sonra ve bağımsız işlev görebilme yeteneğimizin geliştiğinden emin olduktan sonra terk edebiliriz. (1989: 38-9)

Koruyucu yanılsamalar, bu imparatorluk sonrası günlerde, bizce, hem girişimcilik hem de miras kültürlerinin saplantısal bir biçimde inşasında önemli bir rol oynamıştır. Düşünmemiz gereken esas zorluk, emperyal yanılsamalarla yüz yüze gelmektir (hem fantazi hem de gerçek olarak). Bu, emperyal çarpışmanın, imparatorluğun getirdiği altından kalkılamaz endişelerin ve korkuların tanınmasıdır. Psikanalitik terimlerle ifade edilecek olursa, "dengeli bir uyanış," ancak "dışsal gerçekliğin ötekiliği ile pek çok yaralayıcı karşılaşmadan sonra" mümkün olabiliyorsa (A.g.y.), daha geniş bir siyasi ve kültürel alanda gerekli olan, öteki dünyaların kabul edilmesi, tanınmasıdır; hayal kırıklığı da yaratsa, öteki kültürlerin, kimliklerin ve yaşam biçimlerinin tanınmasıdır.

Homi Bhabha'nın bizce kültürel Çeviri sorumluluğu dediğinde kasdettiği budur. Bu, "bizim başkalarıyla olan son derece rahatsız edici ilişkilerimiz sorunudur; öteki kültürler, devletler, tarihler, öteki yaşamlar, gelenekler, halklar ve kaderler" (Said, 1989: 216). Bu sorumluluk, Edward Said'in "Batı'nın kültürel yapıları" dediği husus için önem ifade eden coğrafi yönelimle uzlaşmamızı gerektirir. "Önemli felsefi ve düşsel süreçler mekânın üretimi, ele geçirilmesi, itaat altına alınması ve yerleşilmesinde rol oynamasaydı, imparatorluğa, hatta çeşitli biçimlerde tarih yazıcılığına, antropolojilere, sosyolojilere ve modern hukuk yapılarına da sahip olamazdık" (A.g.y., 218) der Said. İmparatorluk, uzun zaman İngiliz muhayyilesinin ve kültürünün özünü oluşturmuştur, zaman zaman kendini erkeksi biçimlerde, milliyetçilik ve ırkçı paranoya sergileyerek göstermiştir. İngiltere'nin "Öteki" ile ilişkisi, girişimcilik ve miras kültürlerinin incelenmesi gereken önemli bir bağlamdır. Sorun, İngiltere'nin bu imparatorluk sonrası olduğu söylenen devirde dünyayı, zayıf taraflarının felakete yol açmayacağı bir şekilde ve yeterince zararsız bir yer olarak kabul etmesinin mümkün olup olmadığı sorunudur. Rüşdü meselesinin de gösterdiği gibi sorun önemlidir; çünkü "farklı kültürler, diller ve toplumlar arasında bir dolayım kurma çabasında daima yanlış çeviri, korku ve şaşkınlık tehdidi vardır" (Bhabha, 1989: 35). Hatta, daha da trajik olarak, çeviri yapmayı korkup reddetme tehlikesi vardır: Kültürel olarak içe kapanma ve imparatorluk hayallerinin güçlendirilmesi tehdidi ortaya çıkar.

B. COĞRAFYANIN OLUŞTURULMASI

Coğrafya daima önem ifade etmiştir. Bugün çoğu kişi için, eskisinden daha önem kazanmıştır coğrafya. Örneğin Edward Soja (1989: 1), bugün postmodern coğrafyaların oluşmakta olduğunu belirtip "bizden sonuçları gizleyen şey zamandan çok uzam olabilir, 'coğrafyanın oluşması', taktik ve teorik dünyayı 'tarih yapmaktan' daha çok ortaya koyar" demektedir. Aşağıdaki kısımlarda girişimcilik ve miras kültürlerinin oluşmakta olduğu uzamsal bağlamları inceleyeceğiz.

Çağdaş ekonomik ve kültürel dönüşümlerde coğrafi şekillenmenin büyük önemi var. Şayet coğrafyanın postmodernleşmesi gibi bir şey varsa, bunun düzenleyici ilkesi nedir? Bu karmaşık uzamsal dinamiklere nasıl anlam kazandırabiliriz? Gerekli olan şey, yeni coğrafi alana şekil veren ve rekabet halindeki merkezkaç ve merkezcil güçlerin anlaşılmasıdır. Bu esasa dayanarak, kültürler ve kimlikler için neler ima edildiğini anlamaya başlayabiliriz. Edward Said'in Batı hâkimiyetinin ruhunda olduğunu düşündüğü coğrafi yönelimler açısından bu gelişmelerin önemini göz önüne alabiliriz. Bunlar imparatorluğun coğrafi yönelimini güçlendirecek midir, yeniden mi şekillendirecektir, yoksa bozacak mıdır? Bizim esas konumuz, "coğrafya oluşturulması" sorununun "coğrafyanın yeniden oluşturulması" olup olamayacağı sorunudur.

Şurası açıktır ki coğrafi dönüşümler şimdi, kapitalist ekonomilerin uluslararası düzeyde yeniden yapılandırılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu, ulusal devletin değişen rolüyle de bağlantılıdır (Gerçi hangi anlamda değiştiğinin henüz açıkça belirlenmesi gerekmektedir). Aynı zamanda uluslar-üstü bloklar (Avrupa Topluluğu gibi) sağlamlaşmış ve uluslar-altı bölgeler (yerel alanlar, vs.) önem kazanmıştır. Uluslararası ekonomik düzenin yeniden düzenlenmesi, kentlerin rolünü ve doğasını değiştirmiştir, bu da kent yönetimleriyle uluslar-ötesi şirketler arasında yeni türde, direkt çelişkiler yaratmakta, kentler arasında, daha hareketli yatırımcılar çekebilmek amacıyla rekabet yaratmaktadır. Bu, yeni merkez ve çevreler, aynı zamanda da yeni bölgesel hiyerarşiler yaratmıştır; yeni ilişkisel bağlamlar ve bi-

çimlenmeler oluşturmuştur. Örneğin bölgeler, "bölgeler Avrupası" bağlamında yeni bir önem kazanmaktadır. Bunun ötesinde de genel küresel bağlam mevcuttur: "Bölgesel farklılaşma, gitgide, ulusal değil de bölgesel düzeyde örgütlenmeye başlar; ulusaltı bölgeler de küresel bölgeleşmeye bırakır yerini" (Smith, 1988: 150).

Bu uluslararası yeniden yapılanma süreci, sadece uzam ekonomisine değil, tahayyül edilen uzamlara da değişim getirmektedir. Bölgeler dönüşüme uğradıkça, kimlik mekânları da aynı duruma maruz kalır. Ulusal kültür ve kimlikler, sorunlu hale gelmiştir (uzun ve güçlü bir yarı-hayatları olmakla birlikte). Çoğu kişiye göre Avrupa kültürü, kolonyalizmin mirasını def-etmekte birtakım güçlükler yaratsa da, Doğu ve Orta Avrupa'daki son olaylar Avrupa'nın ne anlama geldiği konusunda bazı sorular uyandırsa da zorlu ve kozmopolit bir alternatif sunmaktadır. Yerel ve bölgesel kültürlerin de değeri artmış bulunuyor bu arada (miras endüstrisinin büyümesinden de anlaşılabileceği gibi) ve bölgesel mahaller, kimlik, topluluk ve süreklilik kutupları olarak yeni bir önem kazanmış durumdadırlar.

Bu karmaşık dönüşümlerin altında yatan ve hem ekonomik, hem kültürel olan örgütleyici ilke, *küreselleşmenin* yükselen mantığıdır. Daha da doğru olarak belirtmek gerekirse, ileride açıklayacağımız üzere, bu postmodern denen coğrafya, yeni bir *yerel-küresel bağlantının* oluşumuna tekabül etmektedir. Tarihsel kapitalizm, daima bir dünya sistemi haline gelmeye çalışmıştır. Birikimin mümkün olan en yüksek düzeyde sürdürülebilmesi amacıyla, yeni pazarlar, hammadde ve ucuz emek bulabilmek için daima coğrafi bir genişleme söz konusu olmuştur. Ticaret ve göçler tarihi, misyonerlik ve askeri fetihler tarihi, emperyalizm ve neo-emperyalizm tarihi, bunların muhtelif aşamalarını belirler ve yirminci yüzyılın sonlarına gelindiğinde kapitalizm, artık gerçekten küresel bir güç olmuştur. Bu süreç, üretimin örgütlenmesini ve piyasaların dünya çapında denetimini sağladıysa, gayet tabii ki büyük siyasi ve kültürel sonuçları olmuştur bunun. Küresel kapitalizm, kendini tarih-aşırı ve ulus-aşırı olarak, modernleşmenin ve modernliğin aşkın ve evrenselleştirici gücü olarak sunmuş olmasına rağmen, gerçekte Batılılaşma demektir, Batı

ürünlerinin, değerlerinin, önceliklerinin, yaşam biçiminin ihraç edilmesi demektir. Eşit olmayan bir kültür karşılaşması sürecinde "yabancı" halklar, Batı imparatorluğunun tebaları (subjects) ve astları (subaltern) olmaya zorlanmışlardır ve bundan daha az önemli olmamak üzere, Batı, "Öteki" ile ve "Ötekinin" "egzotik" kültürü ile karşılaşmıştır. Küreselleşme, sınırları ortadan kaldırdığı için kolonyal merkezin sömürgeleştirilmiş çevresiyle yüz yüze gelmesini yoğun bir deneyim haline getirir.

C. KÜRESEL BİRİKİM

Girişimcilik ve miras kültürlerinin her ikisi de küresel ölçekte bütünleşmiş bir ekonomik sistem bağlamında incelenmelidir. Küresel birikimin ayırıcı ve yeni olan tarafı nedir ve onu daha önceki ekonomik uluslararasılaşmadan farklı kılan nedir? Küreselleşme, üretimin örgütlenmesinin ve piyasaların kullanılmasının dünya ölçeğinde cereyan etmesidir. Bunun uzun tarihsel kökleri var. En azından Doğu Hindistan Kumpanyası (East India Company – kuruluşu 1600) zamanından beri girişimcilerin rüyalarını süslemiştir. Şu anda tanık olduğumuz şeyler de sınai ve finans kapitalin küresel yoğunlaşması yönündeki uzun tarihsel eğilimlerin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Uluslar-ötesi şirketler, uluslararası ekonominin ana öğeleri olarak onu şekillendirmektedirler ve küreselleşmenin ana dinamiğini oluşturan, onların gittikçe artan ve yoğunlaşan bu faaliyetidir: Her zamankinden daha önemli olarak görmekteyiz ki "büyüklük, güç demektir." Kritik girdilerin ele geçirilmesi ve eşgüdümlenebilmesi için, dünya çapında avantaj elde edilebilmesi amacıyla sınırların sürekli olarak aşılmaya çalışıldığını görüyoruz.

Fakat bu süreç açıkça ticari komuta ve kontrolün pekiştirilmesinden oluşuyorduysa, bugünlerde bu amaca yönelik olarak ticari strateji ve örgütlenmede önemli dönüşümler ve yenilikler olduğunu gördüğümüz de doğru. Ulusal merkezli çokuluslu şirketlerin yetersizlikleri daha iyi anlaşılmaktadır şimdi; ve dünyanın ileri gelen şirketleri, kendilerini yeniden yapılandırmaya, küreselleşme mantığına göre "esnek uluslar-ötesi" şirketler haline

getirmeye çalışmaktadırlar. Bu şirketler, şimdi dünyada kalite, verimlilik, ürün çeşitliliği ve piyasa bilgisine dayanarak işlemek ve rekabet etmek zorundadırlar. Ayrıca, bütün piyasalarda ardışık olarak değil, eşanlı olarak çalışmaları gerekmektedir. Küresel şirketlerin rekabeti gitgide zamana bağlı hale gelmektedir: Yenilik çevrimini kısaltmak, fabrikadaki işlem süresini saniye bazında kısaltmak, dağıtım ve tüketim sürelerini hızlandırmak zorundadırlar. Küresel rekabet, zaman-mekân sıkışmasına doğru bir gidiş doğurmuştur. Küreselleşme aynı zamanda merkezsiz ve çok merkezli şirketlerin doğmasına yol açmıştır. Ticari danışman Kenichi Ohmae'nin de işaret ettiği gibi küresel çalışma, bütün stratejik piyasalara yurtiçi piyasasına yaptığı muameleyi yapan, aynı önemi veren gerçek bir "perspektif eşuzaklığı" gerektirir. Honda'yı Japonya, Avrupa ve Kuzey Amerika'da iş yapan tipik bir kuruluş olarak görür: "Yöneticileri, firmanın Japonya ile deniz-aşırı ülkeler arasında bölünmüş olduğunu düşünmezler, buna göre hareket etmezler. Gerçekte, 'deniz-aşırı' kelimesinin Honda'nın lügatinde yeri yoktur; çünkü şirket, kendini bütün önemli müşterilerinden eşit uzaklıkta görür" (Ohmae, 1989: 153).

Bu süreç, "küresel ürün" etrafında yoğunlaşan bir ticari felsefe ile bağlantılıdır. Evrenselleştirici bir tüketici egemenliği, insanların küresel bilgiye ulaştıkça küresel gereksinimlerinin doğduğunu, küresel mallar talep ettiklerini, böylece "küresel vatandaşlar" olduklarını önerir. Daha önce de belirtildiği gibi Levitt, kitabı *The Marketing Imagination*'da [Pazarlamada Yaratıcı Düşünce] gayet ikna edici bir biçimde, yeni gerçekliğin, küresel piyasalar ve dünya standardında ürünlerle ilgili olduğunu öne sürer. Bu durum da hiç şüphesiz, genişleyen piyasalar esasında daima ölçek ekonomilerine varmaya çalışmış olan kitlesel üretim stratejilerinin devamından başka bir şey değildir. Eski çokuluslu şirketler değişik ülkelerde, ürünlerini o ülke piyasalarına uyarlayarak çalışıyor iken bugünün küresel şirketleri, bütün dünya (ya da dünyanın belli başlı bölgeleri) tek bir pazarmış gibi hareket etmektedirler; her yerde aynı şeyleri yapıp, aynı biçimde satarlar. Yüzeysel ulusal farklılıkların ötesine geçen küresel şirketler, Levitt'e göre, dünyayı çok sayıda özel sipariş piyasası olarak değil, daha az sayıda standartlaşmış piyasa olarak ele alırlar.

Tabii burada hem aldatma hem abartı vardır. Ürünlerin standartlaşmasını ve beğenilerin türdeşleşmesini aşırı vurgulama eğilimi mevcuttur. Mamafih, bu küreselleşme vizyonunu sanayideki bir çeşit heves ya da moda olarak görmek yanlış olur. Levitt'in görüşleri, genellikle anlaşıldığından daha karmaşıktır, ince ayrıntılara dayanır. Levitt, küresel şirketlerin farklılaşmış piyasaların farkında olduklarını ve özgül piyasa kesimlerini de dikkate aldıklarını belirtir. Bu, dünyadaki benzer piyasa kesimlerine satış yapmak amacıyla fırsat aramaları ile bağlantılı bir olgudur. Bölgesel ve küresel pazarlama açısından Saatchi & Saatchi de aynı stratejileri benimsemiştir. Saatchi & Saatchi, Manhattan ile Bronx arasında, Manhattan ile Paris'in yedinci *arrondissement*'ı* arasında olduğundan daha büyük farklılıklar olduğunu belirtir ve böylece coğrafi mesafe bazında pazarlamanın değil, belirli demografik özellikler ve alışkanlıklar bağlamında pazarlama yapılması gerektiğini ifade ederler. Pazarlama stratejilerini yönlendiren, "tüketicilerdir," "coğrafya" değil (Winram, 1984). Bu dünya markalarının ekonomik mantığının kökünde yatan şey, ölçek ekonomilerine erişebilmektir; daha da kesin bir dille, küresel düzeyde ölçek ve kapsam ekonomilerine erişebilmektir; yani üretimde hacim ile çeşitliliği bir araya getirebilmektir.

Küreselleşme, ticari davranışlarda da epey değişiklik gerektirir; esnek uluslar-ötesi firmalar, eski çokuluslu şirketlerden çok farklı bir biçimde rekabet etmek zorundadırlar. Sürekli ve kalıcı yenilikler dünyasında küresel mesafelere çabucak, hatta anında tepki gösterebilmek gerekir; küresel şirketlerin de verimli ve iyi kaynaklarla donatılmış olmaları gerekir. Rekabet pozisyonunu koruyabilmek için küresel bir mevcudiyet gerekmektedir: "Aynı anda her yerde" olabilmek gerekir. Bu, ticari stratejilerde önemli değişimlere yol açmaktadır; şirketlerin birleşmeleri, satın almalar, ittifaklar ve ortak yatırımlar ve firmalararası anlaşmalar gibi bir dizi faaliyet ortaya çıkmaktadır. Gaye, hareketlilik ve esnekliği, etkinliklerin bütünleştirilmesi ve denetimi ile dünya çapında bir araya getirmektir. Küresel şirket, kendini "sıkı-gevşek" bir pozisyona getirmek ister: dış işbirlikçilerle iş yaparken istikrar ve önceden hesaplanabilirlik bakımından sıkı; manevra kabiliyeti, fa-

* Büyük kentlerin alt birimleri, belediye örgütleri. (y.h.n.)

aliyetin gerektiğinde farklı yöne çevrilebilmesi ve örgütsel hudutların yeniden çizilebilmesi bakımından gevşek bir pozisyon.

Gerçek küresel şirketler zaman-uzam sıkıştırmasında büyük bir indirgemeyi ima eder. Küresel üretim ve pazarlama, oldukça ileri bir "mevcudiyet-erişilebilirlik" gerektirir ki bu da yeni bilgisayar iletişim sistemleri sayesinde mümkün olabilmektedir. Elektronik iletişim ağları sayesinde küresel şirketler, faaliyetlerini yeni bir bilgi akış uzamı üzerine kurarlar. Bu yeni teknolojilerin kullanılmasıyla, ticari faaliyetler birbirinden farklı ve kopuk işler olarak değil, sistemik bir bütün olarak düzenlenir. "Şebeke firması," sibernetik arzular aracılığıyla faaliyetinin uzamsal ve zamansal koordinatlarını eklemlemeye çalışır. Bu süreçte, merkeziyetten ve bölgesellikten kurtulmuş firma, eski fiziksel ve coğrafi uzam üzerine yeni, elektronik ve soyut bir uzam oturtur. Küreselleşme, yeni bir uzamsal katmanın, bir şebeke topografyasının, elektronik bir coğrafyanın oluşturulması ile gerçekleştirilir. (Robins ve Hepworth, 1988). Bu elektronik ağların önemli merkezleri finansal merkezlerdir, New York, Tokyo ve Londra gibi "küresel kentlerin" gökdelen kaleleridir. Bu dünya kentleri, küresel ekonominin kumanda ve kontrol merkezleridir.

D. KÜRESEL KÜLTÜR

Kapitalist ekonomilerin tarihsel gelişimi kültürler, kimlikler ve yaşam tarzları bakımından önemli imalar barındırmıştır. Ekonomik faaliyetin küreselleşmesi, şimdi bir kültürel dönüşümle ve kültürel küreselleşmeyle ilintilidir. Bu bir anlamda, evrensel kültür üretimi demektir; uzun zamandır gelişmekte olan bir süreçtir bu. Yeni kültür endüstrilerinde, – Saatchi terminolojisiyle ifade edecek olursak – "dünyanın kültürel bütünleşmesi" yönünde bir inanç vardır; yaşam biçimlerinin, kültürlerin ve tüketici davranışlarının bütün dünyada birbirine benzer hale geleceğine olan bir inanç. Bu "ortak kültür" inancı ve "dünya bilinci," *Dallas, Batman* (Yarasa Adam) ve Disneyland gibi başarılı ürünlerle de destekleniyor görünmektedir. Euro Disneyland'in müdürüne göre Disney'in karakterleri evrenseldir. "Bir İtalyan çocuğuna gelin de

Topolino'nun (Miki Fare'nin İtalyancası) Amerikalı olduğunu anlatın" der (Shamoon, 1989).

Daha genel ekonomide olduğu gibi, kültür endüstrilerindeki küresel standartlaşma da daha büyük ölçek ekonomileri yaratma çabasını yansıtır. Daha doğru olarak söylemek gerekirse, bu, küresel düzeyde, coğrafi uzaklığa göre değil de belirli piyasa kesimlerini hedefleyen pazarlama yöntemiyle çeşitli ulusal izleyicilere ulaşarak hem kapsam, hem ölçek ekonomileri yaratma çabasıdır. Küresel kültür endüstrileri, bölgesel ve küresel piyasalarda piyasa tabanlarını genişleterek artan maliyetlerini kurtarmaya yönelmektedirler. Bunlar, bir bütün olarak ekonomiyi yeniden şekillendiren aynı küreselleştirme mantığı uyarınca hareket etmektedirler.

Evrensel kültürün yeni tüccarları, sınırların olmadığı bir dünya arzu etmektedirler. BSkyB, ürünlerini, "sınırları olmayan bir dünyaya" yayımlamaktadır; uydu erişim alanları, ulusal alanları ihlal etmektedir. Kültürün küreselleşmesiyle kültür ile sınırlı bir arazi arasındaki ilişki büyük ölçüde kopmuş olmaktadır. Cable News Network'ün (CNN) bir yetkilisi, bu olguyu şöyle tarif eder:

> Ekonominin küreselleşmesi sonucu, kültürel ve toplumsal bir devrim yaşanmaktadır. Amerika'daki bir işçi, Moskova'daki bir parti başkanı kadar ya da Tokyo'daki bir şirket yöneticisi kadar etkilenebilmektedir. Bu da Amerika için yaptığımız şeylerin Amerika dışında da geçerliliği olduğunu gösterir. Bizim haberlerimiz, küresel haberlerdir. (Aktaran Fraser, 1989)

Ortaya çıkan şey, yeni bir elektronik kültür uzamıdır; "yersiz" bir görüntü ve benzetişim coğrafyasıdır. Bu küresel hiper-uzamın oluşturulması, Baudrillard ve Virilio gibi postmodern yazarların yapıtlarında yansımasını bulmaktadır. Mesela Baudrillard, baş dönmesinden, görüntü bolluğu ve ekranların yarattığı şaşkınlıktan söz eder. Bu yeni küresel kültür alanı, anlık ve derinliği olmayan bir iletişim dünyasıdır; bu, zaman ve mekân ufuklarının sıkıştırıldığı ve ortadan kalktığı bir dünyadır.

Bu evrensel kültür uzamının yaratıcıları, yeni küresel kültür holdingleridir. Devasa fırsatlar ve artan maliyetler dünyasında

daha önce olduğundan daha açık seçik bir biçimde gördüğümüz şey, boyut ile güç arasındaki ilişkidir. Kültür endüstrilerinde gördüğümüz şey, ölçeğin getirdiği avantajların farkına varılması ve bu nedenle bu alanda da stratejik ittifakların, birleşme ve satın almaların ortaya çıkmasıdır. En dinamik oyuncuların, dünya piyasalarında bir dizi ürünün stratejik kontrolünü sağlayabilmek için hızla yeniden yapılandıklarını görmekteyiz. Bu büyük firma faaliyetlerinin en önemli örneği, hiç kuşkusuz, Rupert Murdoch'ın faaliyet alanını gazetecilikten görsel-işitsel sektöre kaydıran News Corporation'ıdır. Fox Broadcasting, 20th Century Fox ve Sky Channel'ı satın alarak Murdoch, üretim ve dağıtımın her düzeyinde kontrol sahibi olmak istemiştir. Bu tip küresel şirketlerin en simgesel örneği, Sony'dir. Önceleri tüketiciye yönelik elektronik cihazlar yapan Sony, kültür ürünlerini, CBS ve Columbia Pictures'ı satın alarak çeşitlendirmiştir. Sony-Columbia-CBS birleşimi bir iletişim devi, "tam bir eğlence ticareti" yaratmıştır ve bunun uzun vadeli stratejisi, bir sonraki nesil görsel-işitsel ürünler piyasasına hâkim olabilmek üzere yazılım ve donanım endüstrilerine hâkim olabilmektir (Aksoy ve Robins, 1992). News Corporation ve Sony'de görülen şey bu şirketlerin sadece boyutları ve erişim güçleri değil; devletsiz, "başsız" ve merkezsiz olma arzularıdır aynı zamanda. Bu küresel kültür endüstrileri, bütün dünyadaki izleyicileri ve tüketicileri açısından gerçek bir eşuzaklık sahibi olabilmenin önemini anlamaktadırlar.

Dünya ölçeğinde standartlaştırılmış kültür ürünleri yaratılması önemli bir strateji olmakla birlikte, küreselleşme süreci bundan daha karmaşık ve zengindir. Gerçekte farklılığı aşmak ya da yok etmek mümkün değildir. Burada da eşuzaklık ilkesi hâkimdir: Yaratıcılık sahibi küresel şirket, yerellik ve özgünlükten yararlanmasını bilir. Dünyanın her tarafından bir araya getirilip toplanan kültür ürünleri, yeni bir "kozmopolit" piyasanın hizmetine sunulur: dünya müziği ve turizm; budunsal sanatlar, moda ve mutfak; Üçüncü Dünya edebiyat ve sineması. Yerel ve egzotik olan şeyler ait oldukları yerden sökülüp koparılarak dünya piyasası için yeniden ambalajlanır. Bu sözde dünya kültürü, farklılık ve özgünlüğe verilen yeni bir değer olabilir, fakat aynı zamanda oldukça da önemli bir kâr unsurudur. Theodore Levitt (1983: 30-31)

budunsallığın bu küreselleşmesi olgusunu şöyle açıklar: Budunsal pazarların küresel hale gelmesi, kesimlerin küresel standartlaşmasını ifade eder ona göre: "Her yerde Çin yemekleri, pide, country ve western müziği, pizza ve caz var. Budunsal biçimlerin küresel yaygınlığı, özgünlüğün kozmopolitleştiğini gösterir. Tekrar etmek gerekirse, küreselleşme, kesimlerin sonu demek değildir. Tersine, bu, onların dünya ölçülerine vardığını gösterir." Şimdi dünya piyasalarına getirilip kozmopolitleştirilme sırası Afrika müziğinde, Tayland mutfağında, Avustralya yerlilerinin resimlerindedir, vs.

Jean-Hubert Martin'in 1989'da Pompidou Center'da açtığı *Magiciens de la Terre* adlı sergi, kültürel küreselleşmenin bu yeni ikliminde yüksek sanatın ilginç ve önemli bir göstergesiydi. Martin, bütün dünyadan yüz sanatçının eserlerini toplamıştı: Avrupa ve Amerika'nın belli başlı sanat merkezlerinden; fakat ayrıca Haiti, Nepal, Zaire ve Madagaskar "çevresinden de." Burada yüksek sanat söylemi ile budunbilim (etnografya) birleşmiş, Avro-Amerikan öncü yapıtlar, Üçüncü Dünya'nın "ilkelleri" ile yanyana gelmişti. Martin'in bu "gerçekten uluslararası çağdaş dünya sanatı sergisini" açmaktaki amacı, Batı kültürleri ile öteki kültürler arasındaki "yanlış ayrım"ı sorgulamak, "kültürler arasındaki gerçek farklılıklar ve özgüllükleri ortaya koymak," Batı kültürü ile öteki kültürler arasında "bir diyalog başlatmaktı." *Magiciens de la Terre*, "dünya sanatına" varlık kazandırmıştır. Sanatsal metinler ve zanaat ürünleri, ait oldukları bağlamlardan çekilip çıkarılarak yeni, küresel bir bağlam içine yerleştirilmiş ve bu şekilde yorumlanmıştır. Küresel müze, merkezsizleştirilmiş (decentered) bir uzamdı: Martin, her kültürün öbür kültürlerle eşit bir diyalog ile kendi farklılığı ve özgüllüğü bakımından değerlendirildiği bir "perspektif eşuzaklığı" yerleştirmiştir.

Magiciens de la Terre, uluslararası sanat piyasasına birtakım yeni ürünler getirmenin de ötesinde bir şey miydi? Coco Fusco'nun ifadesiyle "nedir bu günümüzdeki gibi belirli bir zamanda budunsallığı çekici ve pazarlanabilir kılan?" (1989: 13). İçinde bulunduğumuz zamanla neden bu kadar uyumludur? Bu proje bir bakıma gerçekten çekici ve heyecan vericiydi. Bu tip bir kozmopolitlik, taşralılığa, kapalılığa tercih edilmelidir. Böylesine

canlı ve çeşitli kültürlerin bir araya getirildiğini görmek, doğrudan bir heyecan kaynağı olmuştu. Fakat sergi, daha derin ve karanlık tellere de dokunmuştu. Üçüncü Dünya sanatının "büyü" ve "tinselliği" üzerine saplantısıyla *Magiciens de la Terre*, Batı kültüründe belli bir boşluk, tinsel bir boşluk olduğunu göstermeye çalışmıştır. Batı'nın "ilkellik" ve "saflığı" bu kadar idealize etmesinde, bu "Öteki" romansında, şüphe uyandıran ve sorunlu birtakım şeyler vardı. Sergi, bu konuyu hiçbir şekilde karşısına almamış, ona değinmemiş olmakla birlikte ve bir çözüm getirmiş olmamasına rağmen kültürel kimlik ve onun "Öteki" ile ilgisi üzerine bazı önemli sorular atmıştır ortaya. Kendimizi Batılı olarak nasıl tanımlamaktayız ve bu Batılı kimlik, "Öteki," Batılı olmayan kimliklerle nasıl bir ilişki gösterir?

Sanat ürünlerinin küresel düzeyde toplanıp dolaşıma sunulması kültürler arasında yeni bir çatışmaya neden olmaktaysa, daha dolaysız bazı çatışmalar da olmaktadır. Uzun bir sömürgecilik ve emperyalizm tarihi, Üçüncü Dünya'nın pek çok insanını sığınmacı ve göçmen olarak Birinci Dünya'ya getirmiştir. Bir zamanlar Avrupa, Afrika ve Asya kültürlerine uzaklarda muhatap olmaktayken şimdi "Öteki," kendisini Batı metropolünün orta yerine yerleştirmiştir. Tersine bir istila ile çevre, sömürgen merkeze nüfuz etmiştir. Koruyucu birer filtre olan zaman ve mekân yok olmuştur, "yabancı" ve "egzotik" olan ile karşı karşıya geliş, ani ve dolaysız olmaktadır artık. Batı kentleri, artık dünya kültürlerinin birbirleriyle doğrudan temas edebileceği birer kap haline gelmişlerdir. Neil Ascherson'ın ileriye sürdüğü gibi:

> son çeyrek yüzyıl Avrupa göç tarihi, artan kısıtlamalar ve azalan kotalar tarihi gibi gözükebilir. Bandı ileriye doğru hızla çevirecek olursak, tam tersini görürüz: Güney'den Avrupa'ya doğru başlayan tarihsel bir göçün ilk defa bir köprübaşı tuttuğunu görmekteyiz. (1990: 17)

Bu, geçmişin "küçük beyaz 'Hıristiyan' Avrupa'yı" sarstığı bir göçtür. İmparatorluğun bu berhava oluşu ile eski kolonyal düzenin yerli yerindeki perspektifi, afallamış, yerinden oynamıştır.

"Öteki" kültürlerle olan karşılaşmaları bundan böyle zaman ve

mesafe dolayımlamamaktadır. Bu küreselleşme dramı, Rüşdü meselesi dolayısıyla Batı liberalizminin İslam köktendinciliğiyle çarpışmasında mükemmel bir sembole kavuşmuştur. Çatışmanın şokları ile nasıl başa çıkacağız? Zaman-uzam sıkışması çağında en önemli siyasi gündem belki de budur. Güçlendirilmiş kimlikler içine sığınmamız tehlikesi vardır. Başka bir tehlike de, güvenli ve istikrarlı kimlikler arayışı içerisinde, *doğrudan* politize edilmemesi gereken faaliyetleri – din, edebiyat, felsefe – politize etmemizdir. Çeviri sorumluluğu, Ötekileri dinlemeyi öğrenmek, onlarla konuşmayı öğrenmek demektir, onlar hakkında ya da onlar için konuşmak değil. Bunun söylenmesi, gerçekleştirilmesinden daha kolaydır. Hiyerarşik kimlik düzenleri kolaylıkla yok olmayacaktır. Gerçekten de, "farklılık" ve "Öteki olmanın" yüceltilmesi ve kabul edilmesi, daha ince ve sinsi birtakım güç ilişkilerini gizleyebilir. *Martin, Magiciens de la Terre*'de sanatı görkemli bir gösteriye dönüştürdüğünde, bu yeni ve zenginleştirilmiş bir sömürgeci tasarruf ya da özümleme biçimi olamaz mıydı?

E. KÜRESEL-YEREL BAĞLANTISI

Küreselleşme, zaman ve uzam ufuklarının sıkıştırılmasını, anlık ve derinliği olmayan bir dünyanın yaratılmasını ifade eder. Küresel uzam, bir akışlar uzamıdır, elektronik bir uzamdır, merkezi yoktur, sınırların ve cephelerin nüfuz edilebilir olduğu bir uzamdır. Bu küresel alanda ekonomiler ve kültürler birbirleriyle, her bir "Öteki" ile (artık sadece orada değil, aynı zamanda içeride olan bir "Öteki") yoğun ve doğrudan bir ilişki içine fırlatılıp atılırlar.

Çağımızı şekillendiren kuvvetin bu olduğunu ileri sürdük. Fakat pek çok yorumcu, çok daha farklı bir şeyler olduğunu önermektedirler: yeni coğrafyaların, aslında yerelliğin ve bölgelerin Rönesansı olduğunu ifade etmektedirler (1980'lerde Londra'da Büyükşehir Encümeni'nin ve diğer metropol yetkililerinin, benzer stratejiler benimseyen bazı Amerikan kentlerinde ekonomileri "yeniden yaşama geçirmek" için yaptıkları çalışmaları kar-

şılaştırınız). Yerel ekonomik strateji ve yerel ekonomilere son zamanlarda büyük bir ilgi duyulmaktadır. Yerel ya da bölgesel ekonominin, üretimin başlıca birimi olduğunu ileriye süren "esnek uzmanlaşma" tezi, kuvvetle savunulmaktadır. Görüşleri "Üçüncü İtalya'nın" (Bkz. bölüm 2) ekonomik başarısına dayanan bu perspektif, yerelleştirilmiş üretim komplekslerinin merkezi ve önceden canlandırıcı önemini vurgular. Başarılarının, güçlü yerel kurumlar ve altyapıya dayandığı ileriye sürülmektedir: karşılıklı ilişkiye dayanan güven; belirli bir yerde yerleşik, tarihsel kökleri olan "verimli bir topluluk;" güçlü bir yerel bağlılık ve gurur duygusu.

Kültürel alanda da yerellik önemli bir rol oynamaya başlamıştır. "Yer mücadelesi," kentsel yeniden canlandırma endişelerinin merkezinde yer almaktadır. Bunun en bariz ve etkin örneği, Prens Charles'ın topluluk mimarisini ve klasiği yeniden hayata döndürme konusundaki mücadelesidir. Modern planlamacılığın evrenselleştirici ve soyut eğilimler taşıdığı, postmodernliğin ise yer kavramını geri getirmeye çalıştığı, yerel ve özgün olanı yeniden canlandırmaya çalıştığı duygusu hâkimdir. Kentin yeniden çekici kılınması için geleneksel ve yerel motifler, neo-romantik bir ilgiyi ifade etmektedir. Bu kültürel yerellik, insan yaşamlarının ve kimliklerinin zaman ve uzama kaydedilmesi duygusunu daha derinden yansıtır. Yer sınırları dahilinde yaşam tarihlerinin gömülü olması ve kimlik ve topluluğun sürekliliklerinin yerel bellek ve miras aracılığıyla olması, gittikçe artan bir ilgi uyandırmaktadır. South Tyneside'da Catherine Cookson kalıntılarının artan popülaritesine, County Durham Beamish'te "nostalji dolu bir gün" ve Wigan Pier'ın "eski yaşamımızı" anımsatmasına dikkat ediniz. Modernleşme, soyut ve evrensel bir kimlik duygusu yarattıysa, postmodernlik de (bulunulan) yerin özgüllüğünde yatan bir kimlik duygusunu ifade eder: Postmodernlik, "yeniden sentezi yapılmış olan insan ve yer üzerine dayalı, yeniden canlandırılmış ve yaratıcı bir insan coğrafyası imkânını içerir" (Ley, 1989: 60).

Küreselleşme, zamanımızın hâkim gücü olabilir; fakat bu, yerelliğin önemi olmadığı anlamına gelmez. Yeni bilgi ve iletişim şebekeleri ile bağlantılı olarak yerellikten kurtulma süreçlerini

vurgulamış bulunuyorsak, bu mutlak bir eğilim olarak görülmemelidir. Yer ve kültürün özgünlüğü terk edilemez, mutlak olarak aşılamaz. Küreselleşme, aslında, yeniden yerelleşme dinamikleriyle bağlantılıdır. Bu, yeni bir yerel-küresel bağlantısının, yerel uzamla küresel uzam arasında yeni ve karmaşık ilişkilerin oluşumudur. Küreselleşme, bir bulmacanın parçalarını bir araya getirmek gibidir: Yeni küresel sisteme birçok yerelliği birden yerleştirmek demektir.

Fakat, yerel olanı idealize etmemiz de gerekmez. Geleceğe ait umutlarımızı, yerel ekonomilerin, kültür ve kimliklerin kurtarıcı özelliklerine bağlamamalıyız. Yerel olanı, bağıntısal ve göreceli bir kavram olarak düşünmek gerekir. Şayet yerel, bir zamanlar ulusal alanda önemli idiyse, şimdiki anlamı küreselleşme bağlamında şekillenmektedir. Küresel şirketler için küreselleşme son derece önemli, stratejik bir olgudur. Olivetti'den Carlo de Benedetti'ye göre, "gittikçe artan geliştirme maliyetleri karşısında *küreselleşme*, mümkün olan tek seçenektir." "Pazarlamacılar," diye devam eder Benedetti, "en son ürünleri her yerde satmak zorundadırlar; bu da *yerel* imalat demektir" (Aktaran, Scobie, 1988). Benzer biçimde, büyük Sony, çalışma stratejisini, "küresel yerelleşme" olarak tanımlar. NBC'nin genel müdür yardımcısı J. B. Holston III de "yerelliği" destekler ve küreselleşmenin, "fabrikaları birtakım ülkelere götürmekten ibaret olmadığını, aynı zamanda o kültürlere adapte olmak demek olduğunu" belirtir (Aktaran, Brown, 1989).

Burada kabul edilen, küreselleşmenin "yerel" alanda ticari açıdan mevcut olmayı ve yerel alanı kavramayı gerektirdiğidir. Fakat bu anlamda "yerel," belirli bir bölgesel biçimlenme anlamı içermez. Yerel-küresel bağlantısı, ticari şirket stratejilerindeki küreselleştirici dinamiklerle özgünleştirici dinamikler arasındaki ilişkiyi ifade eder ve "yerel," küresel olanla ilişkisi itibarıyla, akışkan ve bağıntısal bir uzam olarak görülmelidir. Küresel şirket için yerel, aslında bölgesel, ulusal veya bölgeci bir faaliyet alanına tekabül edebilir.

Diğer bir ifadeyle, "yerel," "yerellikle" karıştırılmamalıdır. Şurası vurgulanmalıdır ki dünya ekonomisinde yerel-küresel bağlantısı, yerellik hesabına daha ayrıcalıklı bir rol yaratmaz. Tabii

ki yerel ekonomilerin önemi devam etmektedir. Konu bu değildir. Yerel otonomi ve proaktivite kapasitesi iddialarını şüpheyle karşılamalıyız. Eğer gerçekten yerel bölgeler ulus-devleti bir kenara bırakıp küresel şirketlerle, dünya kuruluşlarıyla ya da yabancı hükümetlerle kendileri doğrudan muhatap oluyorlarsa, bunu eşit koşullar altında yapamamaktadırlar. Yeni bir otomobil fabrikası ya da Olimpiyat isteğiyle hükümetlere başvurduklarında, bu başvuruyu birer ricacı olarak yapmaktadırlar ve bu durumda da birbirleriyle rekabet halindedirler: Kentler ve yerel bölgeler, şimdi yatırımcıları çekebilmek için birbirleriyle kıyasıya rekabet halindedirler. Bazı yerel bölgeler, kendilerini başarıyla küresel şebekeye yerleştirebilmektedirler, fakat başka bazıları hiç harekete geçememekte, "düğmeleri kapatılmış," hatta "fişleri çekilmiş" durumda kalmaktadırlar. Sermayenin gitgide daha hareketli hale geldiği bir dünyada, uzamın gitgide daha çok döngüsel olduğu bir dünyada, küresel sisteme bağlanabilenler de daima yatırımların çekilmesi ya da küresel sistemden kopma gibi tehlikelere son derece açıktırlar.

Dahası, yerel-küresel bağlantısı, yerel kültürlerin Rönesansı demek değildir. Ulusal kültürlerin eski ve katı hegemonyasının şimdi yerel ve bölgesel kültürler tarafından aşındırıldığını ileriye sürenler de vardır. Kültürel adem-i merkeziyet ve yerel geleneklerin, dillerin, yaşam biçimlerinin modern çağı belirlediğini söyleyenler de mevcuttur. Yerel kültür ve kimliklerin algılanan ve hissedilen hayatiyetini küçümsememek önemlidir. Fakat, bunların önemi, ancak daha geniş ve kapsamlı bir çerçevede anlaşılabilir. Yerel kültürler, doğmakta olan bir "dünya kültürünün" gölgesi altında kalmaktadır – ve tabii hâlâ yeniden canlanan ulusal ve milliyetçi kültürlerin de.

Bazı durumlarda yeni küresel bağlam, topluluk ve yer ruhunu gayet olumlu bir şekilde yeniden yaratıyor olabilir; bu da bazı yerlerde enerjik bir kozmopolitlik doğurabilir. Başka bazı yerlerde de yerel parçalanma nostaljik, içine kapanık ve taşralılara mahsus bir bağlılık ve kimlik ruhu yaratabilir. Küreselleşme, kültürel yerelliği yeniden bağlamsallaştırıyor ve yeniden yorumluyorsa da bunu belirsiz ve tartışılabilir bir biçimde yapmaktadır.

Yaklaşık son on yıldır İngiltere'de gelişmekte olan girişimcilik ve miras kültürlerinin doğasını ve önemini bu yerel-küresel bağlamında kavramaya başlayabiliriz. Şimdi çağdaş kültürel dönüşümün (her ikisi de Gelenek ve Çeviri arasındaki ilişkiyle bağlantılı) iki özelliğini incelemek istiyoruz.

F. ANDY CAPP'E İHTİYAÇ HEM VAR HEM YOK

Girişimcilik ve miras neden bir arada tartışılmalıdır? Girişimcilik kültürünün modernleştirici tutkusu ile miras kültürünün nostaljisi arasında gerçekten bir bağlantı var mı? Bu bölümde ileriye sürülen görüş, bu ikisi arasında zorunlu ve yakın bir ilişki olduğudur. Bu ilişkinin doğası bizce, her ikisinin de küreselleşme kuvvetlerine tepki olarak geliştiğini görmekle açıklığa kavuşmaktadır. O halde bu ilişkisel mantığı anlamak, çağdaş kültürel dönüşümün özünde yatan nevrotik belirsizliği anlamamıza yardımcı olacaktır.

Girişimcilik kültürü, birikimin yeni küresel koşullarına uymak demektir. İngiliz sermayesi, yeni küresel rekabet biçimlerine uyum göstermek ve dünya piyasalarında çalışmayı öğrenmek zorundadır. Stratejik ittifaklar aramalı, Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya'nın önde gelen şirketleriyle ortak yatırımlara gitmelidir. Bütün önemli sektörlerde – eczacılıktan telekomünikasyona, otomobilden finansman hizmetlerine kadar – "ulusal şampiyonlar"ın yerine esnek uluslar-ötesi şirketler geçmekte. Küresel verimlilik adına eski "coğrafya tabanlı" ve yurt merkezli çalışma tarzı yerine yersizliğin ve perspektif eşuzaklığının yeni mantığına uymak gerekir. Kitlesel yayın şirketleri bunun iyi bir örneğidir. Yeni ortamda, sadece İngiliz izleyicileri için program yapmak yeterli değil. "Kamu hizmeti ya da piyasa" tartışmalarını anlayabilmenin bir yolu, ulusal yayın hizmetlerinin Avrupa ve küresel piyasalarda çalışan yeni nesil görsel-işitsel şirketler tarafından yerlerinden edildiğini görmekten geçer. 1988 tarihli Beyaz Bildiri'nin de açıkladığı gibi televizyon, "gittikçe uluslararası bir yayın aracı haline gelmektedir" ve bunun merkezinde de "fikirlerin, kültürlerin ve deneyimlerin uluslararası ticareti yatmaktadır" (İçişleri

Bakanlığı, 1988: 42). Bu gelişmelerin bütün sektörlerde yarattığı sonuç, İngiliz kimliğinin özgünlüğü üzerinde durulmamasıdır. Her yerde "yerel" olmanın gerekli olduğu bir dünyada, – çokmemleketli olmak – bazı eski ulusal kimlik biçimleri dezavantaj olabilir. Girişimcilik kültürünün mantığı, ulusal kültürün "modernleşmesi" yönünde bir itilim sağlar. Gerçekten de girişimcilik kültürünün mantığı, İngiliz kültür ve geleneklerinin bazı yönlerini çoğu zaman açıkça hor görmektedir. Bu küçümseme, kendinden menkul "Girişimcilik bakanlığının" "İngiliz kültürünün geçmişin girişimcilik karşıtı önyargısı" dediği olguya yöneliktir. Girişimciliğin ruhu, "İngiliz hastalığı" denen şeyi ortadan kaldırmaya yöneliktir: Girişimcilik yeteneklerini ve teknolojik gücü zayıflatmış olduğu ileri sürülen, İngiltere'nin dünya ticaretindeki rekabet gücüne daima zarar vermiş olan "sahte aristokrat" züppelik (Bkz. Robins ve Webster, 1989, bölüm 5).

Girişimcilik kültürü, kültür ve kimliği yenilemek ve yeniden zarifleştirmek istiyorsa, buna karşı olan güçler olduğunu bilmek gerekir. Küreselleşmeye karşı olan bir gelişme mantığı da vardır. Scott Lash ve John Urry'nin ileriye sürdükleri gibi uluslar-ötesi şirketlerin bütün dünyada artan hareketliliği, belirli konumların kaynak donanımlarındaki en ufak farklılığa dahi duyarlıdır. "Artan uzamsal ilgisizliğin etkisi, belirli yerler üzerinde derin bir etkiye sahiptir" demektedirler. Ayrıca yazarlar, "çağdaş gelişmeler, yerel bölgelerin önemini pekâlâ arttırabilir" (Lash ve Urry, 1987: 101-2) diye eklerler. Küresel şirketler dünyadaki en uygun yerleri ararken, yerel alanlar da yatırımcıları çekebilmek için rekabete girerler. Kentler ve yerel bölgeler, bunları cezbedebilmek için aktif olarak reklam yapmak zorundadır. "Yeni kentsellik" denen olgu (Haussermann ve Siebel, 1987), yerel bölgelerin yeni küresel ortamdaki görünüşünü ve imajını iyileştirmeye yöneliktir. Belirli bir yerin ulusal ve bölgesel farklılığını vurgulamak gereklidir. Margit Mayer'in ifade ettiği gibi, "içsel potansiyeller" yeşertilir: "Kentler, yerel özgüllükler ve kaynaklar (kültürel ve doğal) yaratmaya başlamışlardır... Bu süreçte yerelliğe özgü farklılıklar, konumsal avantajlar yaratılması doğrultusunda bir rekabet aracı haline gelmiştir." Bu süreçte yerel, bölgesel ve ulusal kültürler ve miras, bir kentin ya da yerin ay-

rımcı özelliklerini arttırmak yönünde kullanılacaktır. Gelenek ve kültürel miras, bu gibi yerlerin "yaşam kalitesini" arttıran, buraları yatırım için çekici hale getiren faktörlerdir. Gelenek ve kültürel miras, turizmin belli başlı bir endüstri olarak ortaya çıkmasında da önemli bir rol oynar. Burada da farklılık ve özgünlük büyük değer taşır. Farklılıkların silinmekte olduğu bir dünyada, yerin metalaşması, küresel turistlerin gözünde sıradışı yerkimliklerinin yaratılması demektir. En elverişsiz yerlerde bile, miras ya da onun benzerleri, küresel avantajlar elde etmek üzere harekete geçirilebilir. Bradford'ın Turizm memuru, "bir ürün yaratmaktan" bahsetmektedir – "Endüstriyel Miras" ve "Bronte Kardeşlerin Ayakizlerinde" temalarına dayalı hafta sonu tatilleri – yersiz zamanlarda yer yaratmaktan bahsetmekte, farklılıkların ortadan kalktığı bir dünyada son derece önemli bir ayrımı ifade etmektedir (Bkz. Page, 1986).

Yeni küresel alanda, geleneksel kültür biçimlerini eşanlı olarak hem en aza indirmek hem de azami kılmak gereklidir. İngiltere'nin kuzeydoğusu, girişimcilik ve mirasın bu çelişkili dinamiklerinin nasıl işlediğinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Ülkenin bu bölgesinde söz konusu iki mantık, Andy Capp'in vücudu üzerine kapışırlar. "Andy Capp ölmüştür, Newcastle yaşıyor" (Whelan, 1989); girişimciliğin mesajı budur. Bu bölgede Andy'ye ya da diğer bez şapkalı yerel kahramanlara – Tyneside'lı komedyen Bobby Thompson gibi – yer yoktur. "Gerçek kuzeylinin Bobby ya da Andy ile bir bağı yoktur," der yerel ünlülerden Brendan Foster. "Büyük Kuzey'in" reklam kampanyası girişimcilik ve fırsat konularını vurgulamıştır ve bölgenin endüstriyel ve sonradan bunu kaybetmiş olan geçmişini göz ardı etmiştir. 1980'lerin sonunda, Newcastle kent encümeni, kentin eski imajını değiştirmek için J. Walter Thompson reklam ajansıyla çalışmaya başlamıştır. Bu bölge, yeni küresel bağlamda yer alabilmek için "yeni bir görüntü yaratmak" ve kendini yeniden tahayyül etmek zorundadır. Bu stratejik kimlik değişikliğinde Japonların bu bölgedeki varlığı önemli bir rol oynamıştır. Japonya, girişimcilik kültürünün kendisini temsil etmektedir, yeni model Geordie'yi yaratmakta esas unsurdur. Şimdi bu bölgenin tarihi, Japonya ile kuzeydoğu arasındaki özel ilişkiyi vurgulayacak

şekilde yeniden incelenmektedir. Kuzeydoğunun, ondokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında Japonya'nın modernleşme çabalarında bu ülkeye yardımcı olduğunu, şimdi de savaş sonrası dönemde bambaşka bir yol izlemiş olan bu bölgenin canlandırılmasına Japon yatırımının katkıda bulunduğunu öğreniyoruz (Conte-Helm, 1989). Değişen zamana ayak uydurmamız gerektiği vurgulanmaktadır.

Girişimcilik ruhu Andy Capp'i öldürürse, onu yaşatacak olan bir karşı-ruh da vardır. Bu bölgenin sanayi geçmişi bir yüktür, fakat bu aynı zamanda onun sahip olduğu mirastır da. Tarihten bedel istenebileceği açıktır böylece. Beamish, The Land of the Prince Bishops, Northumberland ve Catherine Cookson bölgeleri, turistleri ve yatırımcıları çekmek için kullanılabilecek birer miras hazinesidir. Fakat bu miras pazarlanacak ise kuzeydoğu bölgesinin bir zamanlar ağır sanayi, gemicilik ve kömür bölgesi olduğu gerçeğini unutmak kolay değildir. Bu sanayiler civarında zengin bir işçi sınıfı kültürü doğmuştur. Bu bölgedeki pek çok kişi açısından yerel kültür ve geleneklerin korunması gayet önemlidir. Newcastle'daki Side Gallery'nin fotografik eserlerinde, Amber and Trade'in film atölyelerinde işçi sınıfı kültür mirasına büyük önem verilmektedir. Jack Common, Sid Chaplin ya da Tom Hadaway gibi yazarlar da bu bölge kültürünün gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır (Pickering ve Robins, 1984; 1989). Futbolcu Jackie Milburn de bu mirasın güçlü temsilcilerinden biridir. Brendan Foster'ın, Andy Capp'in somutlaşmış hali olduğunu düşündüğü "Küçük müsrif" Bobby Thompson da böyledir. Bu, bastırılamayan, fakat pek çok bakımdan da doğrulayıcı bir görüntüdür. Kirli ve anarşik Andy ve Bobby mizahı, bu bölgeye ayırıcı karakterini verir, ona olumlu bir farklılık kazandırır.

Amacımız, Kuzeydoğu İngiltere'deki girişimcilik ve miras kültürlerinin detaylarına girmek değil, bölgenin yeni küresel yöneliminin, onun kültür kimliğini nasıl ters yönlere çekiştirdiğini vurgulamaktır: Bu, gelenek ve mirasın hem değer kaybı hem de değerlenmesini içerir. Geçmiş üzerine büyük bir belirsizlik yaşanmaktadır. İşçi sınıfı gelenekleri, aynen "sahte aristokrat değerler" ya da "İngiliz hastalığı" belirtileri olarak ve sanayi sonrası girişimcilik söylemine karşı dayanabilecek güçte görülmektedir. Gelenek ve miras, girişimcilerin yararlanabileceği şeylerdir:

"üründür" onlar. Ayrıca kolay kolay yok edilemeyecek beşeri bir öneme sahiptirler. Bugünkü İngiliz kültürü, ulusal geçmişle küresel geleceği birbirleriyle bağdaştırmak zorundadır.

G. KİMLİĞİN GETİRDİĞİ YÜK

Son olarak, postmodern coğrafyaların imparatorluk sorunu açısından ne anlama gelebileceğine dönmek istiyoruz. Todd Gitlin'in de belirttiği gibi postmodernlik, "genel bir yönelimdir, dünyayı ve bulunduğumuz yeri ya da yerimiz olmadığını anlamak, yaşamak için bir yoldur" der (1989: 101). Küreselleşme, dünyayı algılayış biçimimizi derinden etkilemektedir: Yeni bir yönelim ve şaşkınlık yaratmakta, mekânı olan ve olmayan kimlikler yaratmaktadır. Yerel-küresel bağlantısı, uzamla yer arasında, sabitlikle hareketlilik, merkezle çevre, "gerçek" ve "sanal" uzam, içerisi ile dışarısı, uç noktalarla bölge arasındaki yeni ilişkilerle ilintilidir. Bu, kaçınılmaz olarak, hem bireysel hem de kolektif kimlikler için, bir de topluluğun bütünlüğü bakımından bazı anlamlar içerir. Peter Emberley, istikrarlı ve sürekli referans noktalarının oluşturduğu bir dünyadan "kuşatılma anlamında uzam ve süreklilik anlamında zaman kavramlarının, henüz yerine oturmamış olduğu ve zaman-mekânın deneysel olarak sonsuz ölçüde yeniden biçimlenmesi şeklinde yeniden tasarımlandığı" bir dünyaya olan önemli bir kaymanın tasvirini yapar. "Bu yeni hiper-gerçeklikte," der yazar, "sıkı kurallar koyan, seçmeci yerlerin ve anlam yüklü sürekliliklerin oluşturduğu eski düzen, erimektedir" (Emberley, 1989: 755-6, 748).

İşte, girişimcilik ve miras kültürleri bu bağlamda önem kazanırlar. Ortadan kalkmakta olan sınırlar ve kesintiye uğrayan süreklilikler dünyasında İngiliz kimliğinin eski hiyerarşisi ve belirginliği sorgulanmaktadır. Şimdi artık Afrika ve Asya kültürlerini de bağrında taşıyan bir ülkede İngiliz olmanın ne demek olduğu, eskisi kadar kesinlikle ve güvenle açıklanamaz. Diğer kimlik kaynakları da en az bunun kadar kırılgandır. Sadece eski sömürgelerinin renklendirmekle kalmadığı, fakat artık Amerikan ve hatta Japon kültürlerinin de çeşitlendirdiği bir kıt'ada

Avrupalı olmak ne anlama gelmektedir? Kimlik denen kategorinin kendisi zaten sorunlu değil midir? Küresel bir devirde, eskisi gibi tutarlı ve bütünlük arzeden bir kimlik duygusunu yeniden kazanmak mümkün mü? Kimliğin tarihselliği ve sürekliliği, küresel kültür çatışmalarının aciliyeti ve yoğunluyla karşı karşıya gelmektedir. Geleneğin rahatlığı, kültürel Çeviri sorumluluğuna bağlı bir özyorumlamanın gerekliliğiyle bozulmaktadır.

Ne girişimcilik kültürü ne de miras kültürü bu sorumluluklarla yüz yüze gelir. Her ikisi de küresel güçlere verilen tepkinin koruyucu stratejilerini temsil ederler ve kimliklerin yeniden yorumlanması değil, korunması üzerine eğilirler. İtici güç, merkezi, sınırlandırılmış ve tutarlı kimlikleri kurtarmaktır; yersiz [yeri olmayan – ç.n.] zamanda yerine konan kimlikler. Bu, yeniden doğan Küçük İngilterecilik'te gördüğümüz yaşama döndürülmüş vatanseverlik ve aşırı milliyetçilik biçiminde olabilir. Alternatif olarak, daha önce de belirttiğimiz gibi yerel ve bölgesel kimliklerin geliştirilmesinde veya bir kıt'a Avrupası kimliği yaratılmasında daha ilerici bir biçim de olabilir. Her iki durumda da koruyucu yanılsamaların sürdürülmesi, bütünlük ve tutarlılık mücadelesi söz konusudur. Bu romantik arzunun özünde Richard Sennett'ın bir başka bağlamda, arılık ve arı kimliklerin aranması dediği olgu vardır. "Bu savunma biçiminin sonucu," der Sennett, "insanların kendilerini başkaları karşısında tanımladıkları terimlerin arılaştırılması arzusunu yaratmaktır. Bunun içerdiği girişim, toplumsal yaşamdaki tehditleri eleyen, birleşik, uyumlu bir imaj ya da kimlik yaratmaktır" (Sennett, 1971: 15). Arılaştırılmış kimlikler, uzamın arılaştırılması, toprak sınırlarının ve uç noktalarının sürekliliği ile inşa edilir. "Birbirine düşman toplulukların arılıklarına tekabül eden bir reddiye coğrafyasından söz edebiliriz" (Sibley, 1988: 410). Arılaştırılmış kimlikler imparatorluğun da özünde yatar. Arılaştırma, hem dışarıdaki Öteki'nden korunmayı hem de konumsal üstünlüğe karşı da güvenlik sağlamayı amaçlar. Endişe ile güç, birbirlerini beslerler. William Connolly'nin belirttiği gibi:

> Yerleşik kimlik ve farklılıklar dairesinde kaldığınız zaman kimliğinizi, ötekinin değerini azaltmak suretiyle koruma yoluna gi-

diyorsunuz. Ötekinin oluşturulduğu kimlikler alanını aştığınız zaman, bilgilendirmek istediklerinizle iletişim kurabilmeniz için gerekli kimlik ve zemini kaybediyorsunuz. Kimlikle farklılık birbirine bağlıdır. Birincisinin geçmişiyle yüz yüze gelmeden ikincisiyle olan ilişkiyi yeniden oluşturmak mümkün değildir. (1989: 329)

O halde İmparatorluğu sorgulamak, kimliğin kendi mantığını sorgulamaktır. Bu bağlamda, "geleneksel" kültür kimliklerini güçlendirmek, sağlamlaştırmak için endişe içerisinde bir şeyler yapma çabalarını anlamak hiç de güç olmamaktadır.

Pekiyi, bu kimlik mantığından kopmak mümkün mü? Postmodern coğrafyaların ve kültürel Çeviri sorununun yarattığı zorlukla nasıl uğraşmaya başlayacağız? İngiliz girişimcilik ve miras kültürleri, Ian Buruma'nın "Heimat arayışının apolitik dünyası" dediği şeyde mevcuttur (1989: 43). Bu Heimat idealinin karşısına çağdaş dünyanın başka bir güçlü görüntüsü çıkarılmalıdır. İmparatorluğun ötesine giden yolu, dağılmışlıkla anlayabiliriz. Farklılığın önemi, göç olgusuyla kendini belli etmektedir: sınırlar çiğnenir, kültürler karışır; kimlikler belirginliğini kaybetmeye başlar. Stuart Halls'a göre dağılmışlık, "yerleşememek, yeniden başlamak, melezleşmek, değişik parçaları bir araya getirmektir; ve Gelenek'le olan bağlantısı, dönüşüme uğramış haldedir, öyle ki bugünün kategorileriyle geçmişi yeniden yaşamak veya ona dönebilmek mümkün olamaz" (1988: 30). Dağılmışlık ve sürgün, Edward Said'in anlattığı gibi kültürler arasındaki ilişkileri anlayabileceğimiz farklı yollar gösterir bize. Sınırların çiğnenmesi, bir görüş karmaşıklığı getirir; kültürlerin nüfuz edilebilirliğini ve olumsallığını duyumsatır. "Ötekileri" varoluşsal olarak değil, tarihsel oluşumları itibarıyla görmemizi sağlar," ve böylece, "kendimizinki de dahil olmak üzere kültürlere atfettiğimiz dışlayıcı önyargıları aşındırır" (Said, 1989: 225).

Dağılmışlık ve sürgün deneyimi aşırıdır; fakat artan kültürel küreselleşme bağlamında, gelecek hakkında fikir vermektedir bize; halbuki, Heimat arayışı kısıtlayıcı ve gerileticidir. Farklı, ayrı ve "otantik" kültürler kavramı gittikçe daha sorunlu hale gelmektedir. Eric Wolf'un da ileriye sürdüğü gibi kültürü, "inşa edici, yeniden oluşturucu ve kültür malzemesini parçalayıcı bir

süreçler dizisi olarak görmek daha doğru olur" (1982: 387). Bu bağlam içerisinden küresel kültürün yeni biçimleri oluşmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, edebiyat alanında yeni bir kozmopolitlik oluşmaktadır. Isabel Allende, Salman Rüşdü ya da Mario Vargas Llosa gibi yazarlar, "kesin toplumsal bir tabanı olan uluslararası iletişim ve göçte, yeni bir dünya gerçeğini yakalayan, özel hayatlara bile girmeye başlayan küresel olgulara" dikkat çekerler (Brennan, 1989: 4, 9). Rüşdü için bu edebi sürgünler, göçmenler, "hem içeride hem de dışarıdadırlar" ve "tam görüntü" yerine "stereoskopik görüşe" sahiptirler (1982: 19).

Amaç, yeni kozmopolitliği idealize etmek değildir (Rüşdü meselesi, bunun sınırlarını ve kültürel Çevirinin zorluklarını göstermesi bakımından güzel bir örnektir). Aksine, amaç, girişimcilik ve miras kültürlerinin yalnızlığını vurgulamak, ulusu yeniden cezbedebilmek için kullandıkları farklı stratejilerin doğruluğunu sorgulamaktır. Dick Hebdige'in de vurguladığı gibi şimdi artık herkes "aşağı yukarı kozmopolit olmuştur" ve "'alelade' kozmopolitlik, 'günlük' hayatın bir parçasıdır" (1990: 20). Eğer mümkün olursa, artık eski kimlik ve süreklilik duygularını muhafaza etmenin bir anlamı da yoktur. Bu hızla değişen devirde, Hanif Kureishi, İngilizlerin değişmesi gerektiğini şöyle yazmaktadır: "İngiliz olmanın eskisi gibi olmadığını anlaması gereken İngilizler, beyaz İngilizlerdir. Şimdi bu, daha karmaşık ve yeni öğeler içeren bir durumdur" (1989: 29).

Bu bölümün savı, girişimcilik ve miras kültürlerinin tamamen İngiliz kültürünün doğasına mahsus olmadığı, fakat küreselleşme kuvvetlerine karşı bir tepki olduğudur. Yaklaşık son on yılda bu kuvvetler bu iki kültürel gelişmeye neden olmuş ve onları şekillendirmişse de ne girişimcilik ne de miras kültürleri bunlara açık olmuştur. Sorun, kendimizi koruyucu ve benmerkezcil yanılsamalarla izole etmeye devam edip etmeyeceğimiz ya da yeni küresel alanda "İngiliz olmanın yeni bir yolunu" bulup bulamayacağımız sorunudur.

VII. BATI'NIN GÖZLERİ ÖNÜNDE
Medya, imparatorluk ve Öteki olma durumu

> Helikopter, içinde ceset olan metal bir tabut ile yere indi; sonra devrim muhafızları bunu omuzlarında, kısa bir mesafe ötedeki mezara taşıdılar. Sonra kalabalık tekrar arttı, kanlı başlıklarıyla ağlayan erkekler; engelleri yıkarak mezarlıktan geçtiler.
> Feryad-ı figan eden, yaslı insanlar dedi ses. Kendilerini çukura atıyorlar dedi.
> Karen, başka kimin bunu seyrediyor olabileceğini tahayyül edemezdi. Başkaları seyrederse gerçek olamaz. Başkaları seyretseydi, milyonlar seyretseydi, bu milyonlar İran platosundaki bu numarayı seyretseydi, yas tutan bu insanlarla ortak bir tarafımız olduğu anlamına gelmez mi, acılarını bildiğimiz, aramızda bir şeyler geçtiği, tarihi bir elemin iç geçirmesini duyduğumuz demek değil midir? Bu görüntüleri başkaları gördüyse, neden hiçbir şey değişmedi, nerede yerli halk, neden hâlâ ad, adres ve otomobil anahtarlarımız var?
>
> (Don DeLillo, Mao II)

> Zaten eylemlerimizle, gerçek bir nesneyle yaşayan bir ilişki sürdürürüz; onu anlar, öğreniriz. Görüntü, bu gerçek ilişkiyi, eyleme dayalı bu kavramsallaştırmayı nötralize eder.
>
> (Emmanuel Levinas, 1983)

A. MEDYA EMPERYALİZMİ

İçinde bulunduğumuz dönemin ayırıcı özelliklerinden biri, taşımacılık sistemlerinin ilerlemesi ve dünyanın değişik yerlerini bağlantıya geçirmede rol oynayan çeşitli sembolik iletişim biçimleridir. İnsan ilişkilerinde coğrafi mesafenin rolü oldukça azalmıştır (Meyrowitz, 1985), "zaman-mekân sıkıştırması" sözde postmodern durumumuzun temelini oluşturmaktadır (Jameson, 1985; Harvey, 1989). Bunlar, Marshall McLuhan'ın, iletişim med-

yasının "küresel bir köy" oluşmasına katkısı konusunda iyi bilinen sözlerinin ileriye dönük tahmininden başka bir şey olarak görülmeyebilir. Maamafih, McLuhan'ı eleştiren pek çok kişinin de vurguladığı gibi bu, sadece teknolojik bir olgu değildir, özellikle medya teknolojilerinin kökeni (Batı kökenli ya da Avro-Amerikan) dikkate alınacak olursa hiç böyle değildir ve arkalarında, tek yönlü bir "diyalog" kuran, tanınmış kuruluşlar vardır ve bu süreçte Batı konuşur, Öbürleri de dinler.

Bu kültürler karşılaşmasında medyanın oynadığı role epey dikkat etmek gerektiği açıktır. Medyanın bu etkisini nasıl anlamalıyız? Medya çalışmalarında, bu eski geleneği "medya emperyalizmi" diye tanımlayan eserler vardır. Örneğin Armand Mattelart ve diğerlerinin çalışmasında (1984), Herbert Schiller (1969) ve Jeremy Tunstall'ın (1977) çalışmalarında, Batı'nın dünya medya sistemleri üzerindeki kontrolünün kültürel etkilerini inceleyen pek çok analiz vardır. Bu çalışmaların eksik tarafı, basit bir "hipodermik" medya etkileri modeline dayanıyor olmalarıdır, belli başlı medya çalışmaları arasında inandırıcılığını çok zaman önce kaybetmiş olan bir model ki buna göre medya ürünlerinin, bunları tüketenler üzerinde doğrudan ve zorunlu kültürel "etkileri" olduğu varsayılır. Bu, medyanın hiçbir kültürel etkisi olmadığı gibi akılsızca bir varsayımda bulunmak demek değildir; fakat medyanın izleyicileri etkileme yollarının, bütün hipodermik modellerin belirttiğinden daha karmaşık olduğunu vurgulamaktır (Morley, 1992). Bu aynı zamanda, kültürler-ötesi karşılaşmalarda medyanın ne anlam ifade ettiğini, bu durumun gerektirdiği dikkatle incelememiz gerektiğini söylemek demektir.

Daha önce, 1980'li yıllarda bütün dünyada popüler olmuş Amerikan TV dizisi Dallas üzerine olan tartışmalara dikkat çekmiştik. Belirttiğimiz gibi 1980'li yılların ortalarına gelindiğinde Dallas, bu programın dünya çapındaki popüleritesini, Amerika'nın dünya medya endüstrileri üzerindeki hâkimiyeti dolayısıyla dünya kültür çeşitliliğine karşı artan tehdidinin bir göstergesi olarak görenlerin ayrıcalıklı nefret sembolü haline gelmişti.

Bu görüşteki ya da iddiadaki sorun şu ki,Dallas'ın tüketilmesi üzerine yapılmış olan bütün müteakip araştırmalar, Dallas'ın fark-

lı kültürel bağlamlarda, otomatik "medya etkileri" göstermek bir yana, farklı kültür kökenine sahip insanların bu programı oldukça değişik biçimlerde "yorumladıklarını" ortaya koymaktadır. Böylece, Ien Ang (1985), Hollanda'da ne kadar çok kadının bu programı kendi feminist görüşleri doğrultusunda seyrettiklerini belirtir. Eric Michaels (1988), Avustralya yerlilerinin Dallas'ı nasıl kendi akrabalık kavramları açısından yorumladıklarını ve böylece program yapımcılarından arzu ettiklerinden farklı anlamlar çıkardıklarını açıklar. Tamara Liebes ve Elihu Katz (1991), Amerikalı, Rus, Kuzey Afrikalı ve Japon kökenli seyircilerin bu programda farklı şeyler gördüklerini ve ondan farklı "mesajlar" aldıklarını açıklamaktadırlar. Mamafih, Gripsrud (yayımlanacak), farklı kültürel bağlamlarda farklı anlamlar çıkarılması bulgularının önemini teslim etmekle birlikte, Hollywood'un dünya film ve televizyon üretiminde süregelen hâkimiyetinin önemli olmadığı sonucuna varmamızın doğru olmayacağını belirtir.

Tabii, medya izleyicisinin seyrettiğini yorumlamaktaki özgürlüğünü fazla da abartmamak gerek. Yorumlayacakları materyal üzerindeki seçme hakları, zaten medyanın kendilerine sunacağı "mönü" ile sınırlı olacaktır. Dahası, bu tip programlar, bir yorumu, başka bir yoruma tercih etmeyi sağlayacak şekilde hazırlanmakta (Hall, 1981) ve izleyiciyi, mesajı belli bir biçimde almaya davet etmektedirler; böyle bir yorumlamanın garantisi olmasa da. Şurası açıktır ki hipodermik modelin yetersizliklerine, tüketim sürecini romantikleştirerek ya da "aktif" seyirciyi, metinsel iktidar yapılarına karşı sürekli savaşan bir çeşit semiyotik gerilla olarak yücelterek tepki vermemeliyiz (Curran, 1990). İzleyicilerin, bazı yönlerden seçme özgürlüğü olduğunu kabul etmeliyiz, bu özgürlüğün sınırlarını da bilerek bunun aldığı biçimlerin kültürel iktidar dinamikleri tarafından nasıl şekillendirildiğini anlamalıyız.

Aynı şekilde, teknolojik determinizm tuzağına da düşmemeliyiz. Medya teknolojileri tarihsel olarak Batı'nın güçlü ülkeleri tarafından geliştirilmiş ve kontrol edilmiş de olsa, amaçlarının dışında da ele geçirilip kullanılabilirler. Örneğin, Eliut Flores (1988), New York'taki Porto Rikolu ailelerin (ticari kullanım için tasarımlanmış olan) video konferans sistemlerini ak-

şamları ve hafta sonlarında ücretler düşükken, "yurda" dönüş için uçak bileti almak yerine ikame edişlerini anlatır. Benzer şekilde, Stephen Greenblatt, Bali'de geleneksel merasimlerin bir parçası haline gelmiş olan modern video teknolojisinin nasıl kullanıldığını, fakat kimin kimi asimile ettiğinin belli olmadığını ve böylece köylülerin uluslararası kapitalizmin gelişmiş sembolik araçlarını kendi hayatlarına uyarlamış olduklarını anlatır. Önceden ideolojik bir determinizme girmememiz gerektiğini, kültürlerin "yabancıların ideolojik yapısını değiştiren enzimler gibi muazzam derecede güçlü asimilasyon mekanizmaları olduğunu" belirtir. Bu örnekte video teknolojisi, hiçbir surette "kapitalist ideolojinin geri döndürülemez ve tartışılmaz kaynağı değildir" (Greenblatt, 1992: 4). Benzer biçimde, Daniel Miller (1992) –ki medya tüketiminin doğrudan analizini yapmış olan birkaç antropologdan biridir– Trinidad'da Yalan Rüzgârı'nın (*The Young and the Restless*) izlenmesiyle ilgili olarak "yerlileştirme" kavramını ortaya atar (sindirme, içine alma ve asimilasyon olarak); bu da başka yerde üretilmiş olan öğelere dayanarak "yerel" kültürlerin nasıl yeniden biçimlendirildiğini anlamamızda yardımcı olacaktır. Otantik yerel kültürlerin "yabancı" ve "yozlaştırıcı" etkilerin istilasına uğradığını anlatan geleneksel modeli eleştiren Miller, otantikliğin, yerel (veya yabancı) kökenler olarak değil de yerel sonuçlar olarak tanımlanacağı alternatif bir yaklaşım önerir.

Buraya kadar Batı medyasının diğer kültürler üzerindeki etkisi ile ilgilendik. Bu konu üzerine eğilirken pek çok yazarın (Örneğin Baudrillard, 1988b; Harvey, 1989), bugünkü durumumuzu anlamakta yetersiz olduğunu ileriye süreceği, oldukça geleneksel bir iletişim modelinin terimlerine sadık kaldık. Onlara göre bu "postmodernlik" denen durum, yaşamın yeniden düzenlenmesi, yeni bir yer duygusunun yaratılmasıdır ki bu da medyanın hayati rol oynadığı, karmaşık bir süreçtir.

B. KÜLTÜR, COĞRAFYA VE MEDYA

Buradaki en önemli sorun, modern medyanın yeni coğrafyalar yaratılmasındaki rolüdür. Buraya kadar verdiğimiz örneklerden

anlaşılacağı üzere, medya, zaman ve uzamı nasıl algılayacağımızda belirleyici olmaktadır. Doreen Massey (1991a), yerlerin artık eskisi gibi türdeş, sınırları belli alanlar olarak görülmemesi gerektiğini, yerel kimliklerin esas itibarıyla yerel olmayan, fakat her şeye rağmen "otantik" kaynaklarla (hem maddi, hem sembolik) oluşturulduğu, "etkileşim uzamları" olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir.

Antropolojik bir bağlamda James Clifford (1992) aynı konuyu ele alır ve "yerlilerin" oturduğu "köylerin," hudutları belli yerleşim alanları olarak görüldüğünü ve bunların bütün bir kültürün metonimisi [bir şeyi, sahip olduğu bir özellikle adlandırma – ç.n.] olduğunu belirtir. Bu da antropolojinin uzun zamandır uğraştığı bir konudur. Antropolojinin bu saplantısına karşılık Clifford, kültürlerin belli bir yerde bulunmadığını vurgular. "Köklü," "otantik" veya "yerli" kültür ve deneyimler, "budunbilimsel karşılaşmaların daima içerisinde yer aldığı kültürlerarası ithalat-ihracat dünyasına değinmezler." Clifford, Arjun Appadurai'nin görüşünü destekler: "Sınırları belli olan bir yerde yaşayıp buraya ait olan, dış dünyayla olan temaslarından dolayı arılığını kaybetmemiş olan yerliler, herhalde hiçbir zaman mevcut olmamıştır" (Appadurai, 1988: 39). Clifford'a göre sadece çok sayıdaki dış bağlantılarıyla kavramlaştırılan tuhaf yerliler modeliyle değil, seyahat edilen ve yaşanan yer kavramıyla da çalışmalıyız. Gene aynı yazara göre, "bir kültürün gidebileceği en uzak mesafeye ve aynı zamanda onun merkezlerine de dikkat etmeliyiz; grupların hem iç hem de dış ilişkilerinde kendilerine uyum sağladıkları yollara, kültürün daima başkaları için bir gezi alanı olduğuna ve bir grubun merkezinin ötekinin çevresi olduğuna" dikkatimizi çeker. "Orası ile burası arasındaki o hareket zemininde sürekli ikamet edenlere," nereden oldukları değil de hangi iki şeyin arasında oldukları sorunuyla karşılaşanlara gelince bu, "yerleşiklikte seyahat" ve "seyahatte yerleşikliğin" çoklu-yer etnografisini savunmaktır (Clifford, 1992: 107-9). Clifford'ın görüşleri, Gupta ve Ferguson (1992) tarafından da desteklenmektedir. Bu yazarlara göre "insanlar kesinlikle daha hareketli olmuşlardır; kimlikleri de statik ve tipleştirici klasik antropolijinin önerdiğinden daha esnek olmuştur." Bunun nedeni, geleneksel

antropolojik yaklaşımda "topografyanın gucunun, gücün topografyasını başarıyla gizlemesi"dir (a.g.y.: 8-9).

Eric Wolf, "özerk, kendi kendini düzenleyen ve kendi kendini meşrulaştıran toplum ve kültür, antropolojiyi kendi tanımlarının sınırları içerisinde hapsetmiştir" der (1982: 18). Wolf, antropolojinin "alan çalışmalarına" kendini bu kadar adamış olmasının yöntembilimsel kısmının bu bilimin teorisini, "toplum" ya da "kültürü" neyin oluşturduğu açısından fazla yönlendirdiğini kasteder. "Alan çalışması" antropolojinin belkemiği haline geldikçe pratik birtakım mülâhazalar, çoğu zaman uygunsuz bir biçimde, toplum ve kültür üzerine postülatlara dönüştürülmüşlerdir. Wolf'un ileriye sürdüğü üzere, "araştırma alanında zaman ve enerji kısıtlılığı, olası mülakat ve gözlem sayısına da kısıtlamalar getirir, gözlemlenebilir olan bir yere dikkatin yoğunlaştırılmasını gerektirir ve belirlenebilir bilgilendiricilere ihtiyaç doğurur" (A.g.y., 13-14); bu da üzerinde çalışılan "toplum" ya da "kültür" anlamında ele alınır. Wolf'a göre "yerel olarak sınırlandırılmış alanlarda" oturan belirli nüfusların "yaşayan kültürlerinin" incelenmesinde karşılaşılan sorun, modelin, araştırma birimlerini tasavvur etmekte deney öncesi bir kısıtlama getirerek içine düştüğü hatadır. Yüzyıllar sürmüş bir emperyalizm ve kültürlerarası ilişkiler bağlamında toplumları "uzak ve yakın öbür toplumlarla kaçınılmaz bir ilişki içinde olan, örümcek ağı gibi bağlantıları olan açık sistemler olarak düşünmemiz daha uygun olur" (Alexander Lesser, aktaran a.g.y., 19).

Geleneksel kültürel alışveriş modeli, yabancı kültürlerin etkisine ya da tahribatına uğrayan arı, iç türdeşliği olan, otantik, yerli kültürlerin var olduğunu varsayar. Halbuki gerçek, her kültürün dış kaynaklardan alınma birtakım öğeleri özümsediği ve bunların zamanla "doğallaştığıdır." Said'in de belirttiği gibi, "din, kültür ya da ırk esasına bağlı olarak tanımlanabilir yerli ve tamamen 'farklı' insanların bulunduğu coğrafi mekânların mevcut olduğu kavramı, son derece tartışılabilir bir düşüncedir" (aktaran Clifford, 1988: 274). Daha önce de ileriye sürüldüğü üzere (Bkz. Appadurai, 1990; Bhabha, 1987; Hall, 1987), kültürel melezlik, dünyada gittikçe artan bir durumdur ve yerli ya da otantik kültürlerin savunulması çabaları, kolaylıkla geçmişin, muhafazakâr

ve nostaljik bir görüntüsüne dönüşmektedir.

Bu gerçek ve muhayyel coğrafyaların dönüşümünde medyanın nasıl suçlandığına daha yakından bir bakalım. En basit biçimiyle bu konu, altmış yıl kadar önce sanat tarihçisi Rudolf Arnheim tarafından ifade edilmişti. Arnheim, televizyonun esas toplumsal etkilerinin "aklın ulaşım aracı olarak otomobil ve uçakla ilişkili olduğunu" ve böylece "gösterilen nesneyi kaynağından bağımsız kılması, seyircileri orijinalinin önünde toplanmak zorunda bırakmaması" olduğunu belirtir (Aktaran Rath, 1985: 199). Eskiden kâşifler ve antropologlar, bilinmeyen dünyalara yaptıkları gezilerden döndüklerinde bize uzak diyarlardaki egzotik Ötekilerin garip âdetleri üzerine yazılı açıklamalar getirirlerdi, şimdi ise bütün o Ötekiler, oturma odalarımızdaki ekranlarda elektronik görüntüler biçiminde önümüze gelmekte (televizyon haberlerinde her akşam, CNN'de her saat) ve bizler de bu ölçüde birer etnograf olmaktayız. Artık kanepede oturup bir düğmeye basmak yeterlidir Ötekini ya da Egzotik olanı seyretmek için.

Daha 1946 yılında Max Read, medya teknolojilerinin toplumsal gerçeği nasıl algılayacağımızı belirlediklerini görmüştü:

> Radyo sadece tarihi anlatmakla kalmıyor, göründüğü kadarıyla onu yapıyor da. Görünüşe bakılırsa dünya, radyodan kaynaklanmaktadır. İnsanlar hâlâ olayları, olup biten şeyleri görüyorlar; fakat sadece radyo bunları haber olarak duyurduktan sonra, gazete de bunların fotoğrafını yayınladıktan sonra gerçek oluyorlar. Ruhlarımız artık bir anda radyoya bağlanmaktadır, kendi duyu organlarımıza değil. İnsanların artık bir iç tarihleri, iç süreklilikleri yok, bugün bizim tarihimiz radyodur. Varlığımızı geçerli kılan odur. (Aktaran Kaes, 1989: 197)

Klasik bir makalede Donald Horton ve Richard Wohl, yeni kitlesel yayın araçları vasıtasıyla birbirinden uzak insanların "yakın bir arkadaş çevresi içerisindeymişçesine birbirleriyle yüz yüze geldiklerini, toplumsal-benzeri (para-social) denebilecek bir etkileşim içerisinde sözel bir ilişki kurduklarını" ileriye sürerler (1956: 215). Bu yaklaşımın daha yeni bir versiyonunda Alman psikanalisti Claus-Dieter Rath (1985: 203), hepimizin bir "te-

levizyon coğrafyasında" yaşadığımızı ileri sürer; burada önemli olan, elektronik aktarım mekânıdır ve bu da ulusal sınırları aşmaktadır; çoğu zaman "gezegenle ilgili sorunları oturma odalarımızda kendi mahremiyetimiz içerisinde televizyondan izlerken gördüğümüz gibi" (Rath, 1989: 88). Zaman zaman toplumsal-benzeri ilişkinin bu tele-görsel biçimleri kutsayıcı mahiyette olabilmektedir – bazen kelimenin tam anlamıyla böyle olabilir; örneğin, papanın, kiliseye gidemeyen hasta ve yaşlıların ayine televizyondaki canlı yayınla katılabileceklerini fetva etmesinde olduğu gibi (gerçi bu eylem kaydedilmiş bir programla zaman kaymasına uğrarsa, "canlı" olmayacak, geçerliliği de olmayacaktır). Bazen de bu ilişkinin mütecaviz bir mahiyet taşıdığı hissine kapılınabilir. Örneğin Amerikan dizisi Julia, ana rollerde zencilerin olduğu akşam [prime-time] programlarının ilklerinden biriydi. Yapımcılar, beyaz seyircilerden kızgın bir dille kaleme alınmış mektuplar aldılar ve bu mektuplarda izleyiciler, zencileri fiziksel olarak mahallelerinin dışında tutmayı başardıkları halde eve gelip de televizyondaki zencilerin oturma odalarındaki mahremiyeti ihlal etmesini arzu etmediklerini belirtmekteydiler (Bodroghkozy, 1992).

Yeri geldiğinde travma dahi bu toplumsal-benzeri etkileşim ile aktarılabilir. 1990'da, televizyonda da gösterilmiş olan Hillsborough futbol sahası faciasında ölenlerin akrabalarının ileriye sürdükleri talepler neticesinde Liverpool Yüksek Mahkemesi, bu tip trajedilerde yakınlarını televizyonda canlı olarak izlediği için psikolojik rahatsızlık geçirenlerin, bu gibi olaylara olay mahallinde tanıklık edenlerden farksız olarak tazminat hakkı doğacağına karar vermiştir *(The Guardian*, 1 Ağustos, 1990). Gerçekten de yargıç, televizyon izleyicisinin daha da büyük bir travma geçirebileceğine dikkat çekmiştir; çünkü kamera, olay yerindeki bir kimseye nazaran birtakım detayları daha yakın plandan gösterebilmektedir. Sorun şudur ki televizyon,

> başka yerde olan öbür insanların zamanlarını paylaşmamızı mümkün kılar. Aynı anda her yerde olabilmek. Ay'a inişin tele-izleyicisi, aynı anda Ay'ın yüzeyini inceleyen bir astronot vekili olur çıkar... astronotlardan farksız olarak. Hatta canlı yayını izleyen biri, olayı, olay

mahallinde doğrudan doğruya bulunan birinden bir bakıma daha iyi görür. (Stam, 1983, 24)

Bu bakımdan televizyon, "her şeyi kapsayan bakışıyla bizleri 'salon emperyalistlerine' dönüştürür; bizler de 'dünyanın görsel-işitsel efendileri' haline geliriz" (A.g.y. 25).

Bu, kendi çelişkilerini de içeren bir durumdur. *The Guardian*'ın Güney Afrika muhabiri David Beresford, Nisan 1990'da Nelson Mandela'nın hapisten bırakılması üzerine yaptığı konuşmayı duyurma çabaları münasebetiyle coğrafi olarak "orada olmanın" değişmiş olan anlamını, çağdaş medya ortamındaki haber olayları bağlamında gayet güzel anlatmaktadır. Beresford'a göre fiziksel olarak "olay yerinde olmak," fakat uygun bir pozisyon yakalamaya çalışan yüzlerce muhabirden biri olarak orada bulunmak, Mandela'yı görememek ya da işitmemek demekti. Beresford, bunu "hem orada olmak hem de olmamak" şeklinde açıklar ki "olay yerindeki kişi" olmak, tam yerine yerleştirilmiş televizyon kameralarının tüm dünyaya yaydığı açıkça söylenen sözleri duyamama, birtakım görüntüleri yakalayamama etkisi yaratır.

Benzer biçimde, Joshua Meyrowitz, elektronik medyanın toplumsal davranış ve "insan hayatının durumsal coğrafyası" üzerindeki etkisini gayet ilginç bir şekilde incelemiştir. Meyrowitz'e göre elektronik medya, fiziksel ortam ile toplumsal durum arasındaki geleneksel ilişkiyi, "artık eskisi gibi belli bir yerde olmadığımız ya da olduğumuzu düşünmüş olmamız ölçüsünde" tahrip eder (1989: 333). Medya, ona göre "bizi başka yerlerde yapılan gösterilerin izleyicileri haline getirir ve başka yerlerdeki ve fiziksel olarak mevcut olmayan izleyicilere erişebilmemizi sağlar" (1985: 7). Meyrowitz'in esas iddiası, bu yeni medyanın toplumsal "konum" ve "yer" kavramlarını yeniden tanımlaması, deneyim ile fiziksel yer arasındaki bağı koparmasıdır. Böylece, "Live Aid, sadece televizyonda yer almaktaydı, başka hiçbir yerde değil" (1989: 329) ve bu da iletişim deneyiminin toplumsal ve fiziksel kısıtlamalardan kurtarılmasının nihai bir örneğidir. Elektronik medya, canlı ve dolayımlı karşılaşmanın görece önemini dönüşüme uğratmış, böylece, devlet cenaze törenleri, sa-

vaşlar ya da uzay uçuşları "hemen hemen herkesin oturma odasındaki sahnede oynanabilecek bir oyun haline gelirken bilgi ve deneyimi her yerden her yere götürmüştür" (1985: 118).

Bu şekilde medya, aktarım uzamlarını aşarak yeni "topluluklar" yaratmakta, aksi takdirde birbirinden ayrı olacak olan grupları ortak bir televizyon deneyimi etrafında bir araya getirmekte; orası ve burasının kültürel bir karışımını oluşturmaktadır. Televizyon böylece, ortak deneyimlerin ve etkileşimlerin tabanını oluşturur: "Televizyon seyretmek, ortak deneyimi izlemek, başkalarının ne seyrettiğini izlemek demektir" (A.g.y 145-7). Böylece, Kennedy'nin suikastını seyretmiş olan milyonlar,

> yer olmayan bir "yerdeydiler"...her akşam televizyon seyreden milyonlarca Amerikalı, ... duvarlar, sokaklar ya da mahallelerin değil, uçucu bir deneyimin tanımladığı bir "yerdeydiler"... insanlar artık artan bir ölçüde ulusal [ya da uluslararası] bir bilgi sistemi içinde yaşamaktalar, yerel bir kasabada ya da şehirde değil. (A.g.y., 146)

Elektronik medya, bizim yer kavramımızı bu anlamda değiştirmekte; uzak yerlerin ve "yerel olmayan" insanların "genelleştirilmiş başka bir yeri" anlamında yerimizi değiştirmektedir. Lidia Curti'nin açıkladığı gibi,

> Her ülkede medya, ulusal olanla yabancı olan, ötekilik ile aynı olma durumu, tekrar ile farklılık arasında değişen sınırlar sorununu ortaya getirir. *Italia TV*, farklı ülkelerin ulusal ekranda bir kurgular akışı içerisinde nasıl bir araya geldiğini gayet açıkça gösterir... Dallas'ın Napoli'de nasıl doğallaştığını, Kaliforniyalılığın nasıl Güney İtalyalı bir ev kadınının muhayyilesinin bir parçası haline geldiğini, Romalı fakir bir "bargata'nın" Rio'daki küçük burjuva bir evle, Denver'deki bir malikâneyle nasıl yakınlaştığını ve kabul edilebilir kılındığını, aynı evdeki düz ekranda görünerek belirginleştirir. (1988: 16-17)

Elektronik medya aracılığıyla sanal bir uzam ve yer, sanal bir topluluk yaratıldığını gördük. Şimdi uzlaşmamız gereken şey, bu sanal gerçekliktir. Christopher Coker'in de önerdiği gibi "televizyonun etkisi, görüşler ve kavramlar düzeyinde değil, 'sezgi

oranları' [düzeyinde] ve algılama biçimlerindedir. İnsan ilişkilerinde ölçek, modeller ve alışkanlıklar bakımından büyük yapısal bir değişim doğmuştur" (1992: 197).

C. DOLAYIMLANMIŞ BİR DÜNYADA YAŞAMAK

Medya artık hepimizi birer antropolog haline getirmiş bulunuyor adeta; oturma odalarımızda bütün o Ötekilerin dünyasını ekranda izleyen birer antropolog. Edward Said (1978), teknik olarak ileri teknolojiye dayalı iletişimin kültürlerarası ilişkileri muhakkak daha iyi hale getirmeyeceğini ileriye sürer; çünkü, medyada artan geriletici eğilimler vardır. Gerçekten de der Said, elektronik postmodern dünyanın bir özelliği, Doğu'nun basmakalıp görünümlerinin güçlendirilmesidir: "Doğu açısından bakıldığında, standartlaşma ve basmakalıp kültürel imajlar, on dokuzuncu yüzyılın akademik ve yaratıcı 'gizemli Doğu' düşmanlığını daha da yoğunlaştırmış bulunuyor" (A.g.y., 26).

Medya vasıtasıyla görmek, dünyanın kavranması açısından bir engel dahi olabilir. Paul Hartmann ile Charles Husband (1972) uzun zaman önce, İngiltere'de ırkçılığın en güçlü olduğu yerlerin, beyazların zencilerle doğrudan gündelik ilişki içinde olmadıkları ve dolayısıyla siyahlarla ilgili bilgi konusunda medya görüntülerine bağımlı oldukları bölgeler olduğunu açıklamışlardır (Gerçekten, ırkçılık konusundaki tartışmalarda medyanın "sayılara" olan saplantısı sonucu, ortalama beyaz insan, ülkedeki siyahların sayısını olduğundan on kat fazla olduğunu düşünmektedir).

Yerel olmayan insanlar, yerler ve olaylar konusunda hepimiz büyük ölçüde medyaya bağımlıyız ve "olay," bizden ne kadar uzak olursa, bilgilerimizin bütünlüğü itibarıyla medyaya o kadar bağımlı oluruz. Ötekiliğe dair medya temsilleri sorunu, Öteki'nin antropolojideki tasviri konusundaki ahlâki endişelerin gittikçe büyüyen bir şekilde tartışılmasıyla bu noktada doğrudan ilişkilidir. Clifford ve Marcus (1986), Marcus ve Fischer (1986) ve Said'in (1978) yaptıkları katkıların ışığında birçok antropolog temsil meselesinin Foucaultcu değişkesine eğilmeye başladı. Foucault'nun temsil konusundaki yaklaşımı, Öteki "egzotik" kabile giysileri

içerisinde olsun ya da olmasın, temsil edilen ve temsil eden arasında daima hem bir iktidar hem de bir bilgi ilişkisi olduğunu belirtir. Kaba bir ifadeyle söylenecek olursa, "biz kim oluyor da onları temsil ediyoruz?" (Rabinow, 1986). James Clifford'un (1986: 13) ısrarla belirttiği gibi daima şunu sormalıyız: "Kim konuşmaktadır? Nerede ve ne zaman? Kiminle konuşmakta ya da kime ne anlatmaktadır? Hangi kurumsal ve tarihsel kısıtlamalar altında?" Bu konu, "antropolojinin, koyu renkli erkek ya da kız kardeşlerinden bahsetmek üzere Avrupalıların icat etmiş oldukları bir yöntem" olabileceğini öneren merhum Bob Schulte tarafından açıkça ortaya konmaktadır (1987: 35-36). "Etnografi" terimi de düzanlamı masumca "insanların betimlenmesi" olarak tanımlanabilmesi, ama yananlamının (connotation) betimlenecek "insanlar"ın daima Ötekiler – beyaz olmayanlar, Avrupalı olmayanlar, Hıristiyan olmayanlar – olduğunu ima etmesi ölçüsünde ağır bir ideolojik yük barındıran bir terimdir: "Onlar" (Fabian, 1990: 758). Trinh Minh-Ha, antropolojinin "yerli hayatın özünü yakalama" çabasındaki mecazını, yamyamca bir tören olarak inceler ve "bugün mümkün olan tek etnoloji, beyaz adamın antropofaj (anthropophagous – yamyamlığın mecazi ifadesi) davranışını inceleyen etnolojidir" (1989: 73) der.

Bu benzetmenin amacı şudur ki tarihsel olarak nasıl Batı antropolojisi "yerlileri" temsil etmek hakkını kendinde gördüyse, bugün de aynı şekilde Batı medyası, uluslararası iletişimin tek yönlü akışı içerisinde Batılı olmayan öbür bütün Ötekiler'i temsil etme hakkını kendinde görmekte ve bize, "bizi" "onlardan" ayırt etme olanağı veren tanımları sağlamaktadır. Benzetmemizi biraz daha karmaşık hale getirirsek, Öteki'nin bizim için temsil edildiği televizyon ekranı, farklı birkaç düzeyde çalışır. Ekrana getirmek eğer "onları" "bize" temsili olarak göstermek ise, "onların" görüntüsü elenmektedir ve böylece sadece belirli görüntüler bize ulaşmaktadır. Aynı zamanda kavramsal olarak, ekran sadece bize görüntülerin yansıtıldığı bir ortam değil, kendi kimliklerimizi tanımladığımız ve inşa ettiğimiz Öteki ile ilgili korkularımızı, düşlerimizi ve isteklerimizi yansıttığımız bir ekrandır da. Eğer bu düzenli bir süreç ise bazı temel açmazlar dramatik bir vurgu kazandıkça, dünya medya spotlarının altında parıldadıkça, belirli

bunalım anlarında bunun işleyişi daha da güçlenebilir.

O halde en önemli soru şudur: "onları kalburdan geçiren bizler kimiz?" Düşünümsel, kendi üzerine katlanan (reflexive) soru da hayati olandır:

> Seyirci, olayları ilk elden değil algılama ile yaşantılar. Algıladığı şey, kimliğin doğasına kaçınılmaz olarak bireysel bir tepki doğuracaktır. Dünyanın dayattığı ile aklın talep ettiği, aldığı ve şekillendirdiği arasında hayati bir bağlantı vardır. Ekranda görülen her şey, kendimiz hakkında bir şeyler söyler. Bize tepki göstermek, gördüğümüzü, kendimizle ilişkilendirmek için bir fırsat yaratır. Kendi kimliğimizi geçerli kılmaya zorlar bizi. (Coker, 1992: 197)

Uzlaşmamız gereken şey, izleme teknolojilerimiz ve bunların mümkün kıldığı izleyici davranışlarıdır. Düşünmemiz gereken şey, ekran aracılığıyla Öteki'nin görüntüsünü nasıl yiyip yuttuğumuzdur. "Biz-iyi" "Onlar-kötü" gibi temel çatışkıların inşasında ekran iş başındadır. Kobena Mercer (1990: 69) "farklılıkla yaşamanın güçlüğüne" değinmektedir ve Paul Hoggett (1992: 352), temel kavramsal açmaz olarak "farklılık olmaksızın birliğin," sorunlu kişiliklerin hoşgörü gösterebileceği tek birlik biçimi olduğunu belirtir. Biz, bunların hiçbirinin yeni olduğunu iddia etmiyoruz. Tzvetan Todorov'un, İspanyollar tarafından "Yeni Dünya'nın" fethi sırasında Öteki temsiline ilişkin yaptığı analiz de aynı açmaza değinir. İspanyollar bir taraftan yerlileri insan olarak görürler, böylece kendilerine "benzemektedirler" ve eşit haklara sahiptirler ki bu durumda İspanyol değerlerini özümsemeye hazırdırlar; alternatif olarak farklılığı tanırlar, fakat bu da hemen üstünlük ve aşağılık terimlerine dönüşür; yerlilerin insanaltı oldukları inancına, bunun için de köleleştirilmelerini meşru kılacak düşünceye dönüşür. Todorov'un ifadesiyle "yadsınan, gerçekten farklı olan bir insandır, kusursuz olamayan birinin yadsınmasıdır;" söz konusu olan sorun, "yerlileri anlayamamak, onları kendileriyle aynı haklara sahip, fakat farklı kişiler olarak görememektir. Kolomb Amerika'yı keşfetti, fakat Amerikalıları keşfedemedi" (Todorov, 1984: 42, 49).

D. BATI'NIN BAKIŞLARI ALTINDA

Bugünlerde, Öteki ile ilgili "keşiflerimiz" uzun ve tehlikeli deniz yolculukları ile değil, televizyon kanallarındaki farklı egzotik görüntüleri yakalamamızı sağlayan uzaktan kumanda cihazı aracılığıyla olmaktadır. Televizyon gösterilerinde aynı temel süreçlerin işlemekte olduğunu görürüz; İyi ile Kötü'yü birbirinden mutlak bir biçimde ayıran bir yöntem, farklı olanı insanaltı ya da insandışı "canavar" kategorisine indirgemeksizin farklılığa tolerans gösteremeyen süreçler. Bunu, Körfez Savaşı Batı'nın gözleri önüne getirildiği sırada görmüştük. Savaşın medyada ele alınışında Saddam Hüseyin, akıl ve izan sahibi olanlar tarafından kontrol altında tutulması gereken ve bütün akıldışı güçlerin timsali olarak gösterilmiştir. Yabancıyı ortadan kaldırmak, canavarı öldürmek görevi Avrupa'ya ve onun medeni evlâdı Amerika'ya düşüyordu: BM savaşçıları, "Bağdat canavarını" ve onun "terör imparatorluğunu" almak zorundaydılar. Akıl, evrensel olduğu varsayılan akıl, galebe çalmalıydı. Sorun şudur ki tüm kötülüğü dışarıya yansıtmak ve kendi topluluğumuzda her şeyin yolunda olduğuna inanmak fazlasıyla kolaydır. Düşman yaratmak, vahşet ve işlediği suçlardan dolayı Kötü olan Öteki'ni suçlamak, kendi kültür ve medeniyetimizi arılaştırma arzumuz ile bağlantılıydı. Kötü Öteki'ni irrasyonalitenin vücut bulması olarak görmek, kendi akılcı hareketlerimizden emin olmak demekti. Saddam-Hitler'in sembolik olarak mahkûm edilmesi, Batı modernleşmesinin ve rasyonalitesinin kalbinde yatan korku, endişe ve suçluluğu ortaya çıkarıyordu.

Bu gibi olayların medya boyutunu görmek önemlidir. Çünkü, CNN aracılığıyla Irak dışındaki çoğu insan burada olanlarla bir çeşit ilişki içine konuldular ve olan olaylar hakkında kendilerine bir çeşit bilgi verildi. Burada bizim esas ilgilendiğimiz nokta, medyanın bir yerdeki olaylarla ilgili olarak başka bir yerdeki insanlarda bir gerçeklik duygusu (ya da başka bir duygu) yaratmada oynadığı roldür. Judith Williamson, Amerika Birleşik Devletleri'ne Körfez Savaşı sırasında yaptığı bir ziyaretinde şunu gözlemler:

> Vatandaşlarının gözünde Amerika dışındaki herhangi bir yerin gerçek dışı olması herhangi bir yabancıyı korkutuyor olmalıdır. Başka kişilik merkezleri de olduğunu öğrenmesi gereken bir çocuk gibi bu kültür, ötekileri yalnızca kendi düşleri ve kâbusları için yem gibi görmektedir... Amerikalılar *aldırış etmiyorlar* diyemeyiz (Tanrı biliyor ki ediyorlar), çoğu için öbür ülkeleri ve insanları gerçek olarak tahayyül edebilmek mümkün değil. (1991: 21)

Toplumsal ve kültürel düzeylerde medya etkileri üzerine "hipodermik" kuramları eleştirdikten sonra böyle bir teoriyi psişik düzeyde yeniden ortaya koymak gibi bir niyetimiz yok (kültür teorisindeki benzer eğilimler için bkz. Morley, 1992, bölüm 2). Mamafih, medya malzemesinin alınmasında bilinçsizce işleyen dinamikleri tümüyle anlayabilmek için, psikanalitik bir perspektif içinde yaratılmış bazı kavramlara ihtiyacımız olacağı da bir vakıadır (bu yaklaşımın açıklanması ile ilgili olarak bkz. Robins, 1993).

Emperyalist yayılma sonucu öbür kültürlerle kurulan yoğun ilişki, modern Batı'yı tanımlayan itici güçlerden biri olmuştur daima. Tarihçi Albert Hourani, "mevcut olan her şeyi ele geçirme amacıyla Avrupa düşünce ve muhayyilesinin büyük genişlemesiyle tarihte yeni bir şey ortaya çıkmıştır" (1980: 13) der. Dünyayı ele geçirme arayışı içerisinde Batı, kendi eşsizliğini Öteki'ne bakarak, "Avrupalı olmayana" bakarak tanımlamıştır. Siyasi gerçekliğin daima çelişki içerdiğini ve birlikten uzak olduğunu kabul edersek, hayal ürünü bir Doğu yaratılmış olmasının, Batı fikrine birlik ve bütünlük kazandırdığını kabul etmemiz gerekir. Dahası, bu Doğu, Avrupa'nın (ve daha sonra Amerika'nın) kendi üstünlüğünün yansıdığı bir ayna olmuştur. Avrupalı olmayandan farkını açıklamayı öğrenirken bu üstünlüğüne de bir açıklama getirmek zorunda kalmıştır, çünkü "aşağı" kültürlere kendi hâkimiyetini tartışılmaz bir başarıyla dayatmıştır.

Farklı olmasının da, doğasındaki üstünlüğünün de temelinde akıl prensibi yatmaktaydı görünürde. Avrupa, dünya çapındaki zaferini çağdaş bilim ve teknolojiyi yaratan akla dayanarak kazanmıştır ve böylece evrensel bir referans haline gelmiştir. Zamanla bu aklı evrensel bir kültürün temeli, kendi değerlerini

evrensel olarak tanımlayışının ve evrensel değerleri tanımlama konusunda hak iddia edişinin meşruiyeti olarak görmeye başlamıştır. Modernlik, modernlik-öncesine göre tanımlanmıştı, akıl da batıl inançlar ve irrasyonel düşünceye karşılık olarak. Bu bölünme, bildiğimiz gibi Batı ile onun Doğu'sunu karşı karşıya getiren sembolik bir coğrafyada yerine oturtulmuştu. Doğu, *onun* Doğu'sudur, çünkü "Batı" var olmasaydı, Doğu da var olamazdı. "Doğu'ya" varlığını ve kimliğini kazandıran, Batı olmuştur. Kazandırdığı bu varlık ve kimlik, aşağılık ve yetersizlik getirmektedir. Doğu kültürü, bir üst kültürün astı (subaltern) olarak tanımlan-maktadır, evrensel kültüre baş eğmesi süreci ve onun altındaki yeri ile tanımlanır. Bu ayrıca, sahip olamadığı ile (modernlik, rasyonalite, evrensellik) tanımlanan bir kültürdür; "Öteki olma durumu," geriliği, irrasyonel oluşu ve değerlerinin kısmiliğiyle tanımlanır. Bu çarpışma, Edward Said'in (1978) gayet güçlü bir biçimde açıkladığı gibi en yoğun ve çelişik biçimini İslamiyet ile olan karşılaşmasında yaşamaktadır.

Hourani, Batı ile karşılaşmanın, modern Arap ve İslam kimliğinde nasıl bir ikincil olma, tali olma duygusuna yol açtığını anlatır: "Artık insanın kendi değerler sistemine sahip olması söz konusu değildir; yaratmak değil, taklit etmek söz konusudur; taklit de doğru yapılmaz; çünkü o da belli bir orijinallik gerektirir" (1946: 70-1). Kendinden menkul Batı evrenselliği karşısında İslâm ve Arap kültürü yerle bir olmuştur. Kendinden menkul bu evrensel kültürün terimleri içerisinde bu aşağılamadan kurtulabilmek mümkün değildir. İslam, özü itibarıyla aşağı konumdadır. Batı'nın gözünde (her ne kadar tarihsel kanıtlara aykırı da olsa) muhafazakâr bir kültür olarak, bir dogmatizm ve fanatizm kültürü olarak inşa edilmiştir. Tarih ve ilerleme, ancak Batı'da mümkündü. Buna karşılık İslam, durağan bir kültürdü, ezeli olarak ortaçağa ait ve feodaldi; mümkün olmayan modernleşmenin kültürüydü. Bunun aksi de söz konusu olamazdı; çünkü Batı'nın farklılığı ve üstünlüğü Arap'ın ve İslamın bu Ötekiliği imajı üzerine kuruluydu. "Bizim" medeniyetimiz, "onların" barbarlığına, "bizim" güzelliğimiz "onların" vahşetine dayanılarak tanımlan-mıştı. Eğer bu irrasyonel kültür bizim akılcılığımız ve bilimimize erişirse, Batı'nın farklılık ve eşsiz olma

duygusu ne anlama gelecektir? Bu geri kültür kendini modernleştirdiği takdirde, kendi üstünlüğümüzü yansıtacağımız aynayı nerede bulacağız?

Doğu'nun modernliği diyeceğimiz bu düşünülemez felaket, Batı'nın karşısına Körfez Savaşı sırasında çıkmıştır. Bu savaşta Saddam Hüseyin, Batı'nın eşsizliğini tanımlamakta kullanılan normlara saldırmıştı; rasyonalite ile irrasyonaliteyi, Batı'nın modernliğiyle modern öncesi Doğu'yu birbirinden ayıran sınırları ihlal etmişti. Modernliğin silahlarıyla donanmıştı; bunların sadece geleneksel olanlarıyla değil, aynı zamanda nükleer, biyolojik ve kimyasal silahlarla da. Fakat Batı söylencesine göre o, doğası itibarıyla – Arap ve Doğu'lu olması nedeniyle – irrasyoneldi. Savaş sanatının bilimsel araçlarıyla donatıldığında Saddam'ın doğasındaki bu irrasyonellik zararlı hale gelmekteydi; modern teknolojiden yararlanırken canavar gibi, akıl hastası bir güçtü. O halde, aklın ordularının bu kendini kaybetmiş, canavarlaşmış Akılsızlığı yenmesi gerekmekteydi.

Medya, Saddam'ı kötülüğün, "bizim" olmadığımız şeylerin vücut bulması olarak, bizim kültür ve medeniyetimizle taban tabana zıt terimlerle takdim etmiştir. Mutlak olarak ve canavar bir "Öteki" olarak tahayyül edilmiştir. Onun bu şekilde görülmesi de Irak semalarının geceleri bir ateş cehennemine dönüştürülmesini – akılcı ve mantıksal olarak – mümkün kılmıştır. Fakat Saddam, bizim silahlarımızı, bizim ona sattığımız silahları kullanmıştır; onları bizim gibi akılcı bir biçimde, hesap ve kitaba dayanarak kullanmıştır. Saddam, modernliğin arzu ve mantığını cisimleştirmiştir; o, dünyanın bazı yerlerinde mevcut olan modernliğin kendisiydi. Saddam, bir aynaydı – belki görüntüyü çarpıtan bir aynaydı, fakat her halükârda bir ayna –, bizim görüntümüzü yansıtan bir ayna. Batı, bu durumda aynada gördüğünü beğenmemiştir. Fakat aynada görülenin ne olduğu konusunu bir açıklığa kavuşturalım: Kendi modernliğinin canavar yüzünü; kendi projesinin dayanılmazlığını görmüştü; hem rasyonalite hem de şiddete dayalı bir projeydi bu. Saddam, yabancı bir canavar, modernliğe karşı olan bir canavar değildi, modernliğin doğurduğu, modernlik içerisinde olan bir canavardı.

Pek çok yorumcu, Irak'ta bir Frankenstein yaratıldığından söz

etmiştir. Mary Shelley'in yaratığı gibi Saddam da modernliğin bütün dünyaya yayılmasıyla ortaya çıkmış bir canavardı. Onda da bizim modernliğin canavar yüzünden duyduğumuz korku, bir "Öteki" nefretine dönüşmüştü. Saddam'ı farklı bir ırkın üyesi olarak görmek gerekir. Irak eğer modernleşme süreci içerisinde görülecekse, bu, yabancı bir modernlik, medeni dünyada asla kabul görmeyecek bir modernlik şeklidir. Frankenstein'ın canavarı gibi Saddam Hüseyin de medeniyetten alıkonmak zorundaydı. Akıl, evrensel ilerleme ve insanlık adına sadece onun dışlanmasıyla yeniden sahiplenilebilirdi.

Böylece Batı düşüncesinin "akıllı" teknolojileri, "Öteki'ni" ezmek üzere seferber edilmişti. Medya teknolojileri sayesindedir ki televizyon ekranlarının önünde, güvenlik içerisinde, aynen video oyunlarında olduğu gibi, oturup bombaların hedeflerini vuruşlarını seyredebildik. Medya, bize, Öteki canavarının yok edilmesinde bir çeşit toplumsal benzeri, heyecan verici bir olanak yaratmıştır.

E. BATI EKRANI, BATI PSİKESİ

Psikanalitik bir perspektif içerisinde yazan Paul Hoggett, bütün insanların ilkel ve sürekli bir korku, yakın bir felaket duygusu taşıdıklarını açıklar:

> Dolayısıyla, nedir bu korku, nedir bu kudurmuş köpek gibi bizi kovalayan felaket? Bunu söyleyemiyoruz, çünkü adını koyamıyoruz. Fakat bu korku orada, tam midelerimizde oturuyor ve temsil edilememesi gerçeğine rağmen, temsil etmenin bir yolunu bulur bulmaz bu korkuyu temsil etmeye bakıyoruz. Sonu gelmek bilmeyen, hepsinin ortak özelliği öteki olma durumu olan, benden farklı olmak olan bir dizi yanlış temsiller inşa ediyoruz. (1992: 345-6)

Siyasi gerçekler ne olursa olsun, Körfez Savaşı korkularımızı dışarıya yansıtarak, bu "kudurmuş köpekten" hiç değilse kısa bir süreliğine kurtulmamız için bir fırsattı. Her zaman felaketi temsil etmekte kullandığımız "ben değilim" duygusu, bu sefer çocukları

taciz eden, ırz düşmanı, katil canavar Saddam olarak cisimleşti. Düşmanı George Bush, Batı dünyasına, aydın ve medeni dünyanın koruyucuları olduğumuzun garantisini verdi. Saddam akıldışı güçleri temsil ettiği için, kendimizi baştan aşağı düşünce olarak tahayyül etmek mümkün olmaktaydı. Yeni bulduğumuz bu huzuru korumak için "yeni Hitler'e" saldırmak hem kaçınılmaz hem de makul gözükmekteydi. Artık korkularımızın "kudurmuş köpeği"nin adı konduğuna göre "onu öldürebilirdik."

Körfez Savaşı gibi tarihsel bir olayın önemi, bireysel korkularımızın nasıl kolektif bir psişik savunma stratejisine dönüştüğünü göstermesidir. Korkunun kolektif olarak savuşturulması, grup dayanışmasının yeniden onaylanmasının temeli haline gelir. Toplumsal bir grubun, toplumun üyesi olmak, asla basit bir mesele değildir; bu gruba aidiyet, rahatsızlık duygusu, kayıtsızlık, endişe ve hınç duyguları içerir. Fakat belirli tarihsel anlarda böyle gerilimler, Didier Anzieu'nün (1984) "grup yanılsaması" dediği olgu vasıtasıyla kolektivitenin kendini yeniden ortaya koymasıyla yumuşar. Grup kendi ortak kimliğini, üyelerinin, korkularının benzer olduğunu anladıkça ve "biz olmayan"a karşı savunmada anlayış birliğine vardıkça bulur. Bu, bireyin grupla kaynaştığı bir andır: Hiç değilse bir süre için, bireysel kimliğin savunması kolektiviteye geçer. Tehlike ve tehdit buradan yansıtıldığı sürece de grup yeni keşfettiği bu birlik ve bütünlükten mutluluk duyar. Körfez Savaşı sırasında koalisyon uluslarını mutlu eden, bu dayanışma ruhuydu. Burada görülen şey, uyumlu bir topluluk deneyimi ve adil bir savaşa (adil Haçlı seferine) katılıyor olmanın verdiği hazdı. Daha önce de pek çok defa görüldüğü üzere yanlış bir tanımlamanın getirdiği yanılsama vardı ortada: Bütün tehlike ve tehditler basitçe "orada"ydı ve kudurmuş köpek Saddam'dı.

Körfez Savaşı – hem belirti hem de teşhis olarak görülebilir – üzerine bir yazısında Amerikalı psiko-tarihçi Lloyd deMause (1990), çatışmadan önce Amerikan ulusal kültürünün, kısmen "Vietnam Sendromu" ile bağlantılı olarak suçluluk, depresyon ve günah duygularıyla yüklü olduğunu yazar. Bu durumu, "ortak duygusal rahatsızlık" olarak tanımlar. Bu bağlamda, Körfez Savaşı'nın, George Bush'un sözleriyle Amerika'nın nihayet "Vietnam Sendromu'nu defettiği," temizleyici, arıtıcı bir işlev gör-

düğü düşünülebilir. Savaş, yenilenme ve yeniden canlanma olanağı sağlamaktaydı: Amerika, ahlâki gayesini ve duygusal bütünlüğünü yeniden keşfedebilirdi. Tabii Körfez Savaşı'nın böyle bir ahlâk oyunu olarak gösterilmesi, işi basitleştirmek oluyor; fakat bunun inandırıcı bir yanı da var. Bir an için, kısa bir an için, destansı ihtişam, bir ulusal bütünlük ve ahlâki yeniden doğuş duygusu yaratmıştır. Körfez Savaşı, "kötü"yü – ki dışarıya yansıtılmıştı ("Kuş uçmaz kervan geçmez bir Ortadoğu çölünde") cezalandırarak Amerika'yı arılaştıracaktı.

Televizyonun bu süreçteki rolü temel mahiyetteydi. Kamu alanı olarak medyanın geleneksel programı yerine, işlemekte olan grup süreçlerine dikkat çekmiştik, çünkü şu anda kolektif davranışın rasyonel boyutuyla değil, duygusal ve libidinal yönüyle ilgileniyoruz. Körfez Savaşı sırasındaki televizyon yayınları ile ilgili çoğu tartışmada televizyonun bilgilendirici rolünü imtiyazlı kılma, savaş ruhunun elemeci yönünü, ekranın önemini göz ardı etme eğilimi vardı. Çatışma büyüdükçe, televizyon ekranı çok önemli bir rol oynadı. Önce korkularımızı dışarıya yansıtıp bir dış tehdit yaratmada, sonra da bu tehdide karşı savunmacı bir şiddeti harekete geçirerek. "Grup yanılsaması," zulüm endişesine karşı savunma mekanizması olarak işleyerek, belki de televizyon izleyicileri (grup olarak izleyiciler) şeklinde belli etti kendini. Ekran, içimizdeki korku, hiddet ve saldırganlık duyguları ile orada, dışarıda olduğunu tahayyül ettiğimiz tehlikeler arasında dolayım kuruyordu (Robins, 1993).

Ekranın doğası ve işlevi gayet büyük önem ifade eder. Ekran, bizi gördüğümüz olayların gerçeğinden korurken – ayrı ve yalıtık durumda tutarak – dünyada olup bitenlere tanıklık etmemizi sağlar. İzleyicileri, oturma odalarında emniyet içerisinde iken savaş felaketiyle ve onun şiddetiyle karşı karşıya getirir. Fakat bu şiddetle yaşamayı acaba nasıl öğreneceğiz? Bu soruyu sormak, kötülükten kendimizi nasıl koruyacağımızı düşünmek demektir. Körfez Savaşı'nın şiddetiyle karşılaşmak, bir "medya olayı" olarak ekranın aracılığıyla gerçekleşmiştir. Zamanımızda ekran çok güçlü bir mecaz oluşturmaktadır: Dünyada varoluşumuzu sembolize eder, bağlılık ve kopukluk durumumuzu simgeler. Ahlâki konularla gitgide daha fazla karşılaşmaktayız ekranda ve ekran da

bize her geçen gün daha çok ikilem göstermektedir. Aynı zamanda, bizi bu ikilemlerden ayırmaktadır da. Ahlâki gerçekliklerde insani içerilişimizi ekran aracılığıyla tekzip ya da reddederiz.

Susan Sontag, "ıstırap çekmek başka şeydir, bilinci muhakkak güçlendirmeyen ya da mutlaka merhamet duygusu yaratmayan fotoğraflanmış ıstırap görüntüleriyle yaşamak başka şeydir" (1979: 20) diye yazmaktadır. Buna rağmen, görüntülerin uzaklaştırıcı gücü ve uzaklardaki felaketlerin donuk kayıtları vasıtasıyla ıstırap ile olan ilişkimizi yürütmeyi öğrenmiş bulunuyoruz. Fotografik görüntü, bizi gerçek ıstırapla bir anda hem karşı karşıya getirir hem de ondan uzaklaştırır. Ahlâk ve acıma duygularıyla varolmanın sürdürülebilmesi için gerekli gerçek ve karşılıklı ilişkilere bizi kendi başına sokamaz da, sokmaz da. Sinema da izleyiciyi şiddet dolu eylemin sonuçlarından uzak tutmuştur. Ekrandaki şiddet, "uzak, hiç adını duymamış olduğunuz bir yerdeki bir trajedinin haberini dinler gibi bir deneyim" (Leith, 1993) olarak takdim edilir genellikle. Video ekranları ve elektronik görüntülerle bu ahlâki uçurum daha da büyümüştür. Şiddet görüntüleriyle daha önce hiç görülmemiş derecede karşılaştıkça, onların saldırısına uğradıkça, gerçeklerden de uzaklaşmaktayız. Bu artık bir bilinç ve merhamet güçlendirme sorunu değil, bunların tahrip edilmesi sorunudur. Bu ahlâki durumla uzlaşmak zorundaysak, ekran kültürüyle olan ilişkimizi de yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Ekran, alelade bir izleyiciyi yabancı şeyler, aşırılıklar, hayal ürünleri ve korkutucu şeylerle karşı karşıya getirir. Bu anlamda ekran, insan bilincini ve duyarlılığını arttırmak, genişletmek potansiyeline sahiptir. Tabii bu, özgürlük getirebileceği gibi sorunlu da olabilir. Ekran, sakat bir maceracılık ruhunu da teşvik eder. Dolayısıyla ekran, her zamankinin ötesine erişme olanağı sağlar. Fakat neyin yaşanması, ne bilinci diye sormamız gerekir. Ölüme füzenin sunduğu perspektiften bakmaktan "büyülenmek" ne demektir? Katliam ve acıların görüntüleriyle hemen "sıkılıvermek" ne anlama gelmektedir? "Korkma ihtiyacı" için korku filmlerine dönüvermek ne demektir? İzleyici kişi, rastgele bir biçimde, görsel bir duyumdan bir ötekine adeta bir macera havasında geçebilir. Ekran, alelade izleyiciyi, çarpıcı gerçeklerle karşılaştırır,

fakat bu gerçeklerin keskinliğini de ortadan kaldırma eğilimindedir. Ahlâki bir hafifliği vardır, sorumluluk gerektirmeksizin duyum getirir. Bizi, gerçekliğinin karmaşasına sokmaksızın dehşetli manzaralar içerisine sürükler. Bu da temel arzu ve gereksinimleri tatmin eder. Korkutucu ve tehdit edici deneyimleri yansıtabilme kapasitesiyle ekranın, endişelerin üstesinden gelme, bunu yenebilme düşlerimizi prova edebilme mekânı sağladığını söyleyebiliriz.

F. EKRANA YANSITILAN BOSNA*

Son zamanlarda, Körfez katliamının korkunç bir devamı olarak ekranlarımıza bir savaşın daha yansıdığını görmekteyiz. Bu sefer çalışma kamplarını, katliam, ırza geçme ve şiddet olaylarını Avrupa'da görmekteyiz. Branka Magas'ın da açıkladığı gibi, "Avrupa birliğinin temel taşı olması planlanan 1992 yılı, Saraybosna ve öbür Bosna kentlerinin bombalanarak yerle bir edilmesine tanık olmuş, bu kent sakinlerinin, dünyanın televizyon ekranları önünde açlık içerisinde kıvrandığı izlenmiştir" (1992: 102). Bu, bizim burada, Avrupa'nın Batı ucundaki yaşamlarımızın yüreğine yakın bir savaştır. "Bosna bunalımı," Akbar Ahmed'e göre, "Avrupa'nın bunalımıdır" ve "Bosna'yı kurtaramayan Avrupa, kendisini de kurtaramamaktadır" (1992a: 14). Bu savaş bize daha yakındır, hatta tehlikeli bir yakınlıktadır.

Slavenka Drakulic, Hırvatistan'dan yazarken savaş üzerine kendi deneyimini gayet çarpıcı bir dille anlatmaktadır: Uzak bir gerçek, dışsal bir olay iken savaşın ruhuna işleyip, yaşamını nasıl değiştirdiğini yazar. "Geçen sene bütün bir yıl boyunca" diye yazar,

> savaş, uzaktan gelen bir haberdi, insanın arka plana atabileceği ya da göz ardı edebileceği, başkalarının başına gelmiş olan bir olay, ül-

* Bu bölümün asıl başlığı 'Screening Bosnia'dır. Screening, bu bağlamda hem ekrana getirmek hem de kalburdan geçirmek, ayıklamak anlamındadır. Buraya kadarki tartışma ve görüşlerden de anlaşılacağı gibi yazarlar, bu kelime oyunundan yararlanarak medyanın olayları televizyon ekranına ne kadar çarpıtarak getirdiklerini ve nasıl imaj oluşturulduğunu irdelemektedirler. (ç.n.)

kenin kıyısında köşesindeki Knin veya Slavonya'daki insanlara olan; fakat merkezde, Zagreb'deki bizleri etkilemeyen bir olay. Bizler kendi hayatlarımızla, aşklarımızla, mesleklerimizle meşgul iken, yeni bir araba alma telaşı içerisinde iken savaş bizleri, dolaylı olarak tehdit etmekteydi; sanki TV ekranının yanıp sönmesi bizi koruyormuşçasına – öyle ki Paris ya da Budapeşte'de de olabilirdik pekâlâ. (1993a: 18)

Bir süre, savaşı uzakta tutmak mümkün olabildi; "onu aşina medya görüntüleri" olarak görmek için.

Savaş hâlâ epey uzakta iken mitik bir niteliği vardı. Herkes varlığından haberdardı; fakat pek fazla kimse görmemişti onu ve hakkında işittiklerimiz de fazlasıyla ürkütücü ve abartılı, inanılmayacak gibi geliyordu kulağa. Raporları herkes okuyordu, haberleri herkes dinliyordu, televizyondaki görüntüleri herkes görüyordu; fakat uzaklık, savaşın mitik boyutunu koruyordu – çoğumuzun doğrudan bir deneyimi olmadı. (Drakulic, 1993b: xiv)

Fakat çarpışma gerçeğini daha fazla gizlemenin olanağı yoktu. "Uzun zaman savaş heyulasını başımızdan uzak tutabildik; şimdi bizi taciz etmeye başladı, ekranı baştan başa kaplıyor, mahremiyete ve geleceğe, kendisinden başka hiçbir şeye yer bırakmıyor" (Drakulic, 1993a: 18). Savaş alanında yaşamak, savaşla yaşamak ve onun dayatacağı değişime katlanmak demekti.

Savaş alanının dışında o yanıp sönen ekran hepimizi hâlâ korumakta; savaşın mitik boyutu hâlâ ekran görüntülerinin uzaklaştırıcı etkisi tarafından korunmakta. Bu alanın ötesinde, savaşın sadece başka insanların değil, başka tür insanların başına geldiğini bilmek, rahatlatıcı bir etki yaratıyor. Batı Avrupa'da savaş, eski çağlardan kalma, ilkel ve kabile insanlarının yaptığı bir iş gibi görülüyor. Arjun Appadurai, antropolojik kuramda yerin "eşik bekçisi kavramlarla" ilişkisini tarif eder; bir başka ifadeyle, "söz konusu yerle ilgili antropolojik kuramsallaştırmayı sınırlıyor gibi görünen kavramları; bölgedeki en yaşamsal sorunları tanımlayan kavramları... Sorun şudur ki zamanla yerler, belirli konular bakımından bir vitrin haline gelme eğilimindedir" (1986: 357-8). Bu sadece kuramsal antropolojide görülen bir durum değildir tabii ki.

Balkanlar'da, bizim anlayışımızı kısıtlayan şey, ideolojik olarak bu talihsiz bölgeyi budunsal nefretler ve ilkel şiddetle ilişkilendirmemizdir. Bu yüceltilen nedenler de bize irrasyonel ve anlaşılması mümkün olmayan vahşete tanık olduğumuz bir sırada geri tepebilir. Burası çılgın bir yer, diyebiliriz, ve bu insanlar da bizim tersimize, birer deli diye düşünebiliriz.

Korkulan şey, bu deliliğin bulaşıcı olabileceğidir. "Yeni kabilecilik, hepimize bulaşma tehlikesi gösteriyor" demektedir *The Guardian*'da (1992: 304) yayımlanan bir makale. "Kötü imparatorlukların olduğu bir yerde, baş kaldıran milliyetçilikler olur ve bunlar, bulaşıcılık ve hastalık görüntüleri ile tanımlanırlar" der Paula Franklin Lytle (1992: 304). Bu tip görüntülerin önemi, eski Yugoslavya'daki olayları patolojik olaylar ve bir çeşit doğal afetin sonuçları olarak yorumlamasıdır. Balkanlar, "arabulucukla ya da müdahale ile halledilebilecek bir savaş içerisinde değil de milliyetçilik hastalığına yakalanmış bir beden" olarak görülmektedir (A.g.y., 316). Bu benzetme, Batı'nın eylemsizliğini ve etkisizliğini de affettirmektedir; dahası da ayrılma ve çekilme politikalarını da meşru kılmaktadır: "Etkin bir aşının olmaması halinde alternatif yöntem, hastayı karantina altına almaktır" (A.g.y., 306). Hasta bedenden ayrı tutulmamız gerekmektedir.Televizyon ekranı, bu mesafeyi temin etmenin en etkin yoludur belki de. Basının yaklaşımı da bu etnik temizlemenin "çarpıcı görüntülerine" dikkat çekmiştir: "Şimdi ruh karartıcı sonuçlar nihayet televizyon ekranında ve gazetelerin ön sayfalarında görülüyor. Resimler, insanın vicdanını yakıyor." Buna rağmen, dış dünyanın şu ana kadarki tepkisi, – epey bir el ovuşturma ve kuşatılmış tek bir kente, Saraybosna'ya biraz yardım – acınacak kadar yetersiz kalmaktadır" (*Newsweek*, 17 Ağustos 1993: 8). Televizyon görüntüleri, bizi uzaklardaki o Öteki'lerin içinde bulundukları duruma muhakkak da bulaştırmamaktadır; aksine, bizi maceracı bir biçimde, duygusal bir mesafeyi de koruyarak ve hatta bilinçli olarak yaklaştırabilirler. O halde ekran bir ayrılma, bir korunma, bir kalkandır.

Richard Kearney, "ötekinin, medyatize edilmiş görüntüden uzanıp bize yaptığı postmodern çağrı" dediği olguyu düşünürken şu önemli soruyu sorar: "Bu tip görüntülere tanık olan bizler (ay-

rıca iletişim ağları aracılığıyla bunları kaydedip aktaranlar da) sadece ekrandaki yüzeysel yansımalara değil, iletişim halinde oldukları insanların çağrısına da cevap vermek zorunda değiller midir?" (1988a: 387-8). Çoğumuz bireysel cevabımızın ne olduğunu, ayrıca kolektif cevabımızın da ne olduğunu biliyoruz. Ahlâki yanıt ve ilişkiyi önlediği anlaşılan ekranın yararlarını nasıl açıklayacağız bu durumda?

Bir düzeyde, bunu, dünyayı açıklamakta "analitik felce uğramış" olan televizyon haberciliğindeki değişim olarak görebiliriz (Ferro, 1993). Paolo Carpignano ve meslekdaşlarına göre habercilikte yetkenin çöküşünü ve "bilginin, olay bakımından zengin fakat ortak deneyimden yoksun bir dünya yarattığını" görüyoruz (1990: 36).

Fakat sorun, medya teknolojilerinin dönüşümü ve habercilik tekniklerinin de ötesinde olan bir şeydir. Ekranın dolayımlama işleminde iş başında olan çok daha temel bir şeyler, teknolojik bir meseleden daha fazlasını ifade eden bir şeyler var. "Gösteri olarak dünyanın" organize edilmesi, bireysel ve toplu bazı psikolojik taleplere cevap verir. Bu anlamda, "medya, bilinçsiz düşünce tarafından yedek bir sistem [ekran] olarak kullanılmaktadır ki bu da düş ile gerçek arasındaki kişisel ve dolaysız, fazlasıyla acı verici ilişkileri dengeler ve düzenler" (Dufour ve Dufour-Gompers, 1985: 320). Televizyon ekranına bakarken izleyici, kendine şunu söyleyebilir:

> Görüyorum ki bu nefretler, endişeler, tahribatlar, öldürmeler bana göre değil... Bu güce susamışlık ve sürekli çelişkiler bana göre değil... Görüyorum ki bu bastırılmış, çarpıtılmış cinsel iştah, ben değilim...tek kelimeyle, bu deliliklerin hiçbiri değilim ben. (A.g.y., 321)

Televizyon ekranı, psişik bir savunma ve ayıklama mekanizması olarak görülebilir. Burada açıklanması gereken, hayal ürünü televizyon kurumunun nasıl olup da kolektif bir savunma mekanizması haline geldiğidir.

Balkanlar'da olup bitenler ölçüsünde anlaşılması gereken şey, savaşı güvenli bir mesafeden seyretmekte olan TV izleyicilerinin ne yaptığıdır. TV yapımcılığının doğası gereği "Öteki'ni" oturma

odamızdaki ekranda seyrederken "salon antropoloğu" olmaya davet edilmekteyiz. Şunu kabul etmemiz gerekir ki, bu savaş, "Öteki" insanlara olan (mitik) bir şey olarak görüldüğü ölçüde bu durum, izleyicilerini, kendi izledikleri malzemeye yaptıkları psişik yatırıma duyarsız kılabilir. Dolayısıyla sadece her günkü tasvirlere değil, bu gibi tasvirlerdeki psişik yatırıma da dikkat etmeliyiz. Toplu düşlerimizi, "Balkanlar, Batı'nın Öteki'sidir" fikri ile şekillendirmiş bulunuyoruz; fakat böyle yapmakla, "Avrupa'nın Öteki'si olmak bir yana, eski Yugoslavya'nın, Avrupa'nın Öteki olma durumunun kendisi olduğunu, Avrupa'nın, bastırılmış ters yüzünü yansıttığı bir ekran olduğunu görememiştik" (Zizek, 1992). Bizi esas ilgilendirmesi gereken şey, psişik fantazilerimiz ve savunmalarımız doğrultusunda ekranın, gerçekliği düzenlememize nasıl yardımcı olduğudur.

Bütün bunlarda, "dolayımlanmış" ve "gerçek" olanla ilişki, oldukça karmaşıktır. Şurası kesinlikle ileri sürülebilir ki, Ağustos 1993'te Saraybosna'dan yaralı çocukların hava yoluyla kurtarılması, neredeyse tamamen medyanın biçimlendirdiği bir olaydı. Öyle görünüyor ki bu strateji, "iyi bir kamuoyu" yaratmak ve politikacılara, "kurtarılmış" çocuklarla fotoğraf çektirme olanağı yaratmak suretiyle Batılı güçlerin, seçmenlerinin gözündeki imajını güçlendirmeyi amaçlıyordu. Kesinlikle tıbbi önceliklerin, ilk uçak doldurulduğunda sadece hasta çocuklar değil, ağır yaralı yetişkinleri de içereceği anlaşıldığında İngiliz popüler basını ateş püskürmekteydi; Batı'nın iyi niyetini ve doktorlarını "kötüye kullanan" Müslümanların ikiyüzlülüğünden yakınan başlıklar kullanılmaya başlanmıştı. Kurtarılanlar arasında yaralı yetişkin Müslümanların bulunması, Batı'nın çocuklar için giriştiği bu seferberlikte bir çeşit "kirlilik" oluşturuyordu. Öyle gözüküyor ki yaralı Müslüman çocuklar, esas olarak evrensel bir çocuk "ırkının" üyeleri olarak görülmekteydiler ve böylece yardım edilmeliydiler; fakat yaralı yetişkinlerse esas olarak Müslümandılar ve Batı'nın bu seferberliği içinde yerleri yoktu. İngiliz hükümetinin bu olaydaki şüpheciliği, bu trajik olayı, politik kamuoyu yaratmak için sömürmek istemesi, belki de en iyi olarak bir BM temsilcisinin, Sylvana Foa'nın (*The Guardian*, 14 Ağustos 1993) sözleriyle ifade edilebilir: "Bu, İngiltere'nin sadece ço-

cuklara mı yardım etmek istediği anlamına geliyor? Belki de sadece altı yaşının altındaki, sarışın, mavi gözlü çocukları istiyor." Bizim kendi analizimiz, onun bu sorusunun, belagat amacıyla da sorulmuş olsa, doğru olduğuna inanmamızı gerektirmektedir.

"Bundan sonra neler olabilir; dehşetin sonu mudur bu?" diye sormaktadır Slavenka Drakulic (1993b: xiii), Londra'daki yayıncısına yazdığı bir mektupta. "Hayır, korkarım, bu savaşla senelerce uğraşacağız. Fakat siz de aynı durumdasınız ve o, sizi değiştirecek; hemen değil ama zamanla." Şu an için hâlâ yanıp sönen ekranı seyretmekteyiz, hâlâ adlarımız ve adreslerimiz ve otomobil anahtarlarımız var. Fakat Saraybosna'da, haberlere göre, (*The Guardian*, 26 Ağustos 1993) yeni sayılabilecek bir Volkswagen Golf'ün fiyatı 150 dolar civarına düşmüş bulunuyor, çünkü çok az insan benzin bulabilmektedir; bu durumda otomobil anahtarlarının bedeli nedir ki?

VIII. TEKNO-ORYANTALİZM
Japonya Paniği

> Her Batılı politikacı, Japonya'nın savaş esirlerine yaptığı vahşeti ya doğrudan ya da sinematik olarak yaşamıştır. Kimse, Asya'da da olsa, onun ötesinde de olsa, Japon yayılmacılığı üzerine güzel anılara sahip değildir. Bunun için, Japonya'nın ekonomik gücü büyüdükçe, Japonların, geçmişlerinin karanlık tarafına eğilmeleri yerinde olacaktır.
>
> (Başmakale, *The Economist*, 24 Ağustos 1991)

> Bugün modern çağ, son demlerini yaşamaktadır. Yakında çökeceğinin bilinci, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana en güçlü Kafkasyalılar olan Amerikalıları Japonya konusunda gittikçe daha duygusal, adeta isterik hale getirmiştir.
>
> (Shintaro Ishihara, 1991)

Bu bölümde, "Japonya sorunu" denen konu üzerine eğileceğiz; yani Batı'nın Japonya sorunu üzerine. Burada, Batı'da "Japonya," "Doğu" ve "Öteki" arasında geliştirilmiş olan ve hâlâ da geliştirilen analitik ilişkileri inceleyeceğiz; bu tarihsel noktada neden Öteki'nin Batı muhayyilesinde bu kadar korku verici bir yer tuttuğunu anlamayı istiyoruz. Fransa'nın eski Başbakanı Edith Cresson, "Japonya, dünyayı fethetme stratejisi izliyor" diye açık bir beyanda bulunmuştu. "Japonlar", demişti, "bütün gece uyumayıp Amerikalıların ve Avrupalıların nasıl icabına bakacağını hesaplayan küçük sarı insanlar. Onlar bizim ortak düşmanlarımız."

En açık ifadesiyle, Mme. Cresson, Japonları "karıncalara" benzetmişti. Korktuğu, o "karıncaların" dünyayı sömürgeleştirmeleri ve geleceği ipotek altına almalarıydı. Batı psikesinde Japonya'nın uyandırdığı bu korku ve endişeler nedir?

A. HAYIR DİYEN JAPONYA

Şimdi artık yaklaşık beş yüzyıldır Japonya, Batı'nın Öteki'lerinden biri durumundadır. Estetik Japonizmin egzotik kültürü (zen, kabuki, çay törenleri, geyşalar) olarak görülmektedir. Ayrıca Japonlar, korkulması gereken yabancı, insanlıktan çıkmış bir askeri kültür (kamikaze, ninjutsu, samuray) olarak görülmektedir. Farklılıkları, bir çeşit gizemli bir belirsizlikte yatmaktadır. Japonya, "hem krizantem hem de kılıçtır."

> Japonlar hem saldırgandırlar hem de bunun tersi geçerlidir; hem militarist özelliktedirler hem estetik; hem küstah hem nazik, katı ve esnek, itilip kakılmaktan dolayı hem itaatkâr hem gücenik, sadık ve hain, cesur ve pısırık, muhafazakâr ve misafirperverdirler. (Benedict, 1974: 2)

Batı'nın hayallerinde ona bu özgün biçimini veren, bu karmaşık ve belirsiz Japonya imajıdır. Fakat karmaşık olmakla birlikte sembolik olarak bu Japonya imajını kontrol altında tutmak daima mümkün olmuştur. Mark Holborn şöyle demektedir:

> Japonya ile Batı arasındaki diyalog, daima Japonya'nın Batı'yı özümsemesi açısından tanımlanmıştır. Taklit biçimi, özümseme ve nihayet Batı fikirlerinin yeniden yorumlanması, açıkça belli olur... Buna karşılık, Batı'nın Japonya'yı özümsemesi ise belirsizlik gösterir ve nadiren tanımlanır. *Japonisme*, Japon estetiğinin taklit edilmesinde ilk aşamaydı. Esas olarak dekoratifti; Japon motiflerinin ve tasarım öğelerinin ödünç alınmasını içermekteydi. Oryantal görüşler, Batı'ya ihtişam getirmişti. (1991: 18)

Japonya, Batı'nın kültürünü özümsemişti; çünkü bu, onun "kaderiydi." Bu özümseme tarihin, gelişmenin, ilerlemenin mantığı

ve doğası gereğiydi. Batı'nın Japonya'yı özümsemesi, "nadiren tasvir edilir" veya yüceltilmiş ve bağlam-dışı bir biçimde, egzotik ve estetik söylem içerisinde tarif edilir. Japonya ile Batı arasındaki diyalog, eşitler arasındaki bir diyalog olmamıştır; Japon kültürü, Batı'yı hiçbir zaman zorlamamıştır.

Fakat artık durum farklı. Bu bütünlük, Batı'ya artık sadece ihtişam sağlamakla mutlu olmayan bir Japonya tarafından bozulmaktadır. Bu durum, Liberal Demokrat politikacı ve eski Ulaştırma Bakanı Shintaro Ishihara'nın (1991) *Hayır Diyebilen Japonya* adlı eseriyle çok daha çarpıcı hale gelmiştir. Ishihara, doğrudan doğruya Amerika Birleşik Devletleri'ni, Japonya'ya karşı ırkçı bir tutum takındığı için suçlamaktadır; hatta Amerikan uçakları, Almanlara değil de Japonlara karşı atom bombası kullanmışlardı, "çünkü biz Japonuz" (a.g.y., 28). Ayrıca Batı'nın ekonomik ve kültürel üstünlük temellerinin de aşınmakta olduğunu ileri sürer. Eğer "Kafkasyalıların çağdaş medeniyetin yaratılmasından dolayı takdir edilmesi gerektiği" doğruysa, yaratıcı enerjilerinin tükenmekte olduğu da doğrudur. Japonya, yeni teknoloji konusunda öncü durumundadır; öyle ki Amerikan nükleer silah sanayii Japonya'ya bağımlıdır. Teknoloji, geleceğin anahtarıdır:

> Teknoloji, medeniyet yaratır, bu da zaman içerisinde kültürü besler. Uluslar, yaşam tarzlarının işçilikten daha önemli hale gelmesine izin verdikleri, sanayi ve teknolojiyi ihmal ettikleri zaman çökerler. Tarihin verdiği ders budur. (A.g.y., 57)

Ishihara'ya göre Japon teknolojik üstünlüğü, Japonya'yı "yeni bir doğuşun eşiğine" getirmiştir (A.g.y., 29). Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri ise çöküşün eşiğindedirler. Batı'nın şekillendirmiş olduğu modern çağın artık sonu yaklaşmaktadır:

> Amerikalılar, modern çağın bittiğini anlamalıdırlar. Maddeciliğe, bilime ve ilerlemeye olan inançları acı meyve vermiştir. Vietnam'daki yenilgi, on yıl boyunca kırsal kesimdeki Napalm ve Agent Orange yağmuruna rağmen askeri gücün faydasızlığını göstermiştir. Amerika, bilim ve teknolojiyi boyunduruk altına alarak Ay'a gitmek için bir servet harcadı, fakat bula bula işe yaramaz kaya yığınları bul-

dular. Bütün o para ve çabalar; şimdi millet ne elde etmiştir bundan? (a.g.y., 123)

Geleceğin Japonya olduğuna inanılmaktadır ve bu, Batı modernliğini aşan bir gelecektir. "Ne kadar saçma" der Ishihara, "Japonya'nın Batı'nın tohumlarından fışkırdığını iddia etmek!" (A.g.y., 107). Ishihara, "bizim Budist sanattan yarıiletkenlere kadar her şeyi ilerletebilme yeteneğimize seslenmektedir" ve Japonya'nın "Doğulu değerleri ve özelliklerini yüceltmektedir" (A.g.y., 58, 123). "Biz," der Ishihara, "Doğudayız ve Doğuluyuz" (A.g.y., 124). Ishihara'ya göre Japonya, geleceği temsil etmektedir; büyük bir tarihsel dalganın üzerinde, Batı modernliğinden daha insancıl bir çağ olacak olan gelecekteki çağı biçimlendirecek şekilde yoluna devam etmektedir.

B. AMERİKA'NIN RUHUNUN ÇALINMASI

Japonya, Batı modernliğini sorgulamakta, geleceği sahiplenmektedir. Bu da Batı'nın savunmaya geçmesine neden olmuştur. Sony'nin eski başkanı Akio Morita'nın da işaret ettiği gibi, "yabancıların ya da yabancı bir şeyin aralarına girdiği duygusuna sahiptirler. Bu da onlara korku ve endişe vermektedir" (*The Sunday Times,* 29 Ekim 1989). Japonya, Batı'nın sembolik kalelerini fethediyor göründükçe Japon karşıtı duygular da büyümektedir. Nippon televizyon şebekesi, Sistine Kilisesi tavanını onartmak için 3 milyon dolar civarında masraf etmiştir ve bu da "onu Doğu ile Batı arasındaki yeni dengenin sembolü yapmaya yetmemektedir" (Januszczak, 1990a: 194). Manhattan'ın Rockefeller Merkezi de Japon emlakçılar tarafından satın alınmıştır. Bunlardan daha da sembolik olarak şimdi de Hollywood Japon sermayesi tarafından işgal edilmiştir. 1988'de CBS Plak Şirketi'ni 2 milyar dolara aldıktan sonra Sony, Columbia Pictures'ı 1989'da 3.4 milyar dolara satın almıştır. Daha sonra, 1990'da, Matsushita, MCA-Universal'ı 6 milyar dolara satın almıştır. Japonlar başka yerlere de sızmışlarsa, – Walt Disney Corporation'da 600 milyon dolar Japon yatırımı, JVC'nin Largo Entertainment'teki 100 mil-

yon dolarlık yatırımı, Pioneer Electronics'in Carolco Pictures'da yüzde onluk bir hisse satın alması – bunlar arasında Sony ve Matsushita'nın manevraları, "en güçlü ve sembolik olanlarıydı" (Aksoy ve Robins, 1992).

Hem Sony hem de Matsushita, donanım ve yazılım piyasalarını kontrol etmek suretiyle yeni görüntü endüstrilerinde küresel bir hâkimiyet stratejisi içerisine girmiş oluyorlardı. Her iki şirket de "sinerji" terimini kullanmakta ve çeşitli dağıtım kanallarındaki farklı medya ürünlerini (kitap, plak, film, televizyon programları) kontrol altına alma amaçlarını açıklamaktaydılar. Bir yorumcunun belirttiği gibi,

> Şimdi Sony, bütün zinciri kontrol edebilir. Yayıncılık donanım bölümü, stüdyo kameraları ve sinema filmlerinin çekildiği film imal etmektedir; Columbia'da bunları yapan bir stüdyosu bulunmaktadır ve bunların hangi biçimde dağıtımının yapılacağına karar vermektedir. Bu da Sony VCR'larla kaydedilen ve yüksek tanımlamalı televizyon için filmler yapabileceği anlamına gelir. Columbia'nın 2700 filmlik arşivini 8 mm olarak video Walkmanlarda seyredilmek üzere yeniden çekebilir. (Cope, 1990: 56)

Hem Sony'nin hem de Matsushita'nın fark ettikleri şey, bir endüstrinin başarısının uygun yazılım ve bunu destekleyecek donanıma bağlı olmasıydı. Ayrıca, endüstrinin küreselleşmekte olduğunu, ölçek ekonomilerinin ve artan ticari bütünleşmenin dünya piyasalarını kontrol edebilmek için şart olduğunu fark etmişlerdir. Sony, stratejisini "küresel yerelleşme" olarak tanımlamaktadır ki bu da küresel olarak işlerken bölgesel ve yerel pazarlarda yerli statüsü kazanma arzusu demek olmaktadır. Dünyayı fethetmeye hazırlanmaktadırlar.

Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri savunmaya geçmiş durumdadırlar. Herbert Schiller, bu durumun ironisine dikkat çekmektedir:

> MCA/Universal'in Japonların süper elektronik şirketi Matsushita tarafından satın alınması – Hollywood'un büyüklerinden biri – daha şimdiden bir meyve verdi. Amerikan haber medyası ve hükümetin dış politikasını belirleyenlerin, son yirmi beş yıldır inatla yadsıdıkları bir

sorunu kabul etmesini sağladı; dış bir gücün kültürel hâkimiyeti. (1990: 828)

Birdenbire Japon kültürü ile karşı karşıya gelmekten ve onun nüfuzundan korkulmuştur. Korkulan şudur ki Japon yatırımcılar, "Amerika'nın ruhunu satın almaktadırlar." Şu korku da mevcuttur ki, Batı'nın açıklığına karşılık Japonya bir kendi kendini sansür etme kültürünce nitelenmektedir: Mesele açıktan açığa herhangi bir sansür yapılması değil, daha ziyade ince ve karmaşık sinyallere gayet iyi ayarlı bir toplumun normlarının, neyin kabul edilebilir söylem olduğuna ilişkin katı kuralların oluşturulmasını gereksizleştirmesidir (Sanger, 1990). Sony veya Matsushita, merhum İmparator Hirohito'nun savaş zamanındaki rolü gibi tabulaşmış konulara girmeye hazır mıdır acaba? Ayrıca Japonya'nın, "kokakolalaştırılmış" dünyaya bir "sake* emperyalizmi" getireceğinden de korkulmaktadır.

Göze batan bir başka durum da Japon kültürünün Hollywood'un ethos'uyla uyumlu olmadığıdır. Amerika'nın "etnik demokrasi" ve çoğulculuk özelliklerine karşılık Japonya, bir "etnik arılık" ve türdeşlik toplumu olarak görülmektedir. Japonya, bir konsensüs ve uyum toplumu olarak görülmektedir ki bunlar da Hollywood'u bir dünya kültürü haline getiren bireycilik ve yaratıcılık ethos'unun aksi olan özelliklerdir. Bu konuda sesi en çok duyulan, Disney Stüdyoları'nın başkanı Jeffrey Katzenberg'dir. "Film üretiminin özü, duyguyu iletebilmektir" der Katzenberg. Japonlarda ise duygu yoktur.

> Japonlar duygularını belli etmeyerek kültürel bir hata yapmaktadırlar. Bunu söylemekle bir Amerikan yaklaşımı önermiş olmuyorum. Bunu size ilk söyleyecek olan, Japonların kendisidir.
>
> Japonya'yı küçük bir ada ulusundan üstün bir sanayi ülkesine dönüştüren ekonomik mucizenin yaratılmasında disiplin ve öz-denetim, hiç kuşkusuz önemli bir rol oynamıştır.
>
> Fakat gene bu nedenle şuna da inanmaktayım ki son zamanlarda Japon donanım imalatçıları ile Amerikan filmcilerinin evliliği eğ-

* Japonlara özgü, pirinçten yapılan bir içki. Burada, Amerika'nın Coca Cola'da simgeleşen gücüne bir karşı-simge yaratılması imkânına işaret etmek için kullanılıyor. (y.h.n.)

lence cennetinde yapılmış olmayabilir.

Film endüstrisi kavramında, hem Amerikalıları, hem de Japonları fazlasıyla zorlayacak bir boşluk doğacaktır. (Aktaran *Variety*, 4 Şubat 1991: 26)

Japonlar Batı'nın popüler kültürüne yatırım yapıyorlarsa bunun nedeni, Disney'in başkan yardımcısına göre, "bize, büyü yaratabildiğimiz için saygı duymalarıdır – Amerikan yaratıcı ruhuna hayranlık duyuyorlar galiba –, adeta çılgınlık, bir çeşit eğlence duygusu; muhafazakâr kültürlerin yapamadığı bir şey" bu (aktaran Huey, 1990: 54). Saygı – daha aşağı bir kültürün duyduğu saygı – ile "Hollywood'un istila edilmesi" ve "ulusal mirasın" kaybedilmesi farklı şeylerdir.

Buna verilecek tepki, bir anlamda bellidir ve Ishihara, bunu güçlü bir biçimde yapmaktadır: "Columbia Pictures gibi bir Hollywood kurumuna ve Radio City Music Hall gibi New York'un tanınmış bir abidesine duygusal bağlılık, anlaşılır bir şey. Fakat Amerikan kamuoyu... anlamalıdır ki dans etmek için iki kişi gerekir: Amerikalılar bu özellikleri piyasaya çıkarıyorlar" (1991: 89). Japonya'nın film yapmak değil, para kazanmak peşinde olduğu anlaşılmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde de ekonomik ve kültürel korumacılık eleştirilmiştir. "Bruce Springsteen CBS'in Başkanı Larry Tisch için değil de Sony'nin başkanı Akio Morita için çalışıyor diye değerinden bir şey kaybetmiyor" demektedir iktisatçı Robert Reich (aktaran Tran, 1990). Reich'a göre bu tip savunmacı kültürel şovenizm ve tekno-milliyetçilik, sınırların kalkmakta olduğu bir çağa yakışmamaktadır. Hızlı küreselleşme bağlamında "biz kimiz?" sorusu, gitgide daha sorunlu ve alakasız bir hale gelmektedir (Reich, 1987; 1990).

Bir anlamda bu doğru olabilir. Fakat başka bir açıdan bakıldığında Amerika hâlâ bir "ruhu" olduğuna, ulusal bir ruhu olduğuna ve Japonya'yı düşman olarak görmenin bu ruhu daha netleştireceğine inanmaktadır. Ishihara ve Reich'ın savlarının görünür mantığına rağmen Batı, Japonya sorununu hem istemektedir hem de buna ihtiyacı vardır. "Japonya ile yaklaşan savaş" fikrinin, bir çeşit arzuya cevap verdiği anlaşılmaktadır.

C. YÜKSELEN JAPONYA?

Psişik düzeyde, "biz kimiz?" sorusu, derin bir huzursuzluk yaratmaktadır. Japonların Michael Jackson'ı ya da Bruce Springsteen'i kaçırmayacakları bir tarafa bırakılacak olursa, esas rahatsızlık veren nokta, Japon çıkarlarının, kapalı kapılar arkasında, Batılı çevreleri uzaktan idare ediyor olarak, bir bukalemun gibi küresel yerelleşme stratejisiyle işliyor olmasıdır. Japon ekonomik stratejilerinin adil olmadığı ve düşmanca bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Amerikan ya da Avrupa malları almak yerine hammadde, hatta bütün bir şirketi satın almayı tercih etmektedirler. Bir de bu davaya büyük bir sabırla kendilerini adamış durumdadırlar. James Fallows (1989a) bunu "dünyayla duygusal bağları olmaması" olarak tanımlamaktadır ve buna adeta insanlıktan uzak, bir çeşit inziva gözüyle bakmaktadır (Bkz. van Wolferen, 1988; 1989). *İnsan Yalnızca İki Kere Yaşar*'da James Bond'un polisle irtibatı olan Tiger Tanaka (ki savaşta kamikaze pilotu olmayı düşlemişti) ninjutsu dövüş sanatını tanımlar:

> Ajanlarım, Japonya'da en çok çekinilen sanatlardan biri üzerine eğitim görmüşlerdir; ninjutsu. Bu, gizlice hareket etme, görülmeme sanatıdır. Göreceğiniz herkes, bushido ya da "savaşçının yöntemi" denen on sekiz dövüş sanatının en az onundan mezun olmuş olacaktır. Şimdi ise ninja olmayı veya yüzyıllardır casusların, sabotajcıların, suikastçıların temel eğitimi olan "sızmayı" öğreniyorlar. (aktaran Johnson, 1988: 108)

Teenage Mutant Ninja Kaplumbağalar'daki kötü karakter Shredder, kanalizasyon sisteminin karanlık köşelerinde saklanırken aynı ninja ilkeleriyle hareket etmekte ve Amerikan medeniyetini yıkmak için çalışmaktadır. Bu popüler kültür ifadelerinin yansıttığı, Japon şirketlerinin "sinsiliğinden" duyulan endişedir. Sinsice içeriye sızan Japonların adeta birer robot gibi dünya hegemonyası için ve Batı modernliğine karşı kendilerini adamışça hareket ettikleri algılanmaktadır.

Bu endişelerin, Amerikan ve Avrupa modernliği konusunda gittikçe artan bir güvensizlik bağlamında görülmesi gerekir. Mo-

dernlik, daima "gizemli ve büyülü bir kelime olarak Avrupa [ve Amerikan] egosu ile dünyanın geri kalan kısmı arasına bir set çeker" (Corm, 1989: 14). Modernliği yaratanın Batı olduğunu kabul edersek, "Batı" olarak tanımlanan hayali mekân ve kimliği yaratanın da modernleşme olduğunu kabul etmemiz gerekir. Agnes Heller ve Ferenc Feher'in ileri sürdüğüne göre (1988), modernliğin kendi dinamizmi de onun Batı kökenli temellerini aşındırmıştır. Modernleşme projesi birikimsel olmuştur, geleceğe dönüktür, teknolojik ilerleme mantığına dayanır. Ayrıca onun çeşitli öğeleri ihraç edilmek, Avrupa kökenlerinin ve ayrıcalığının ötesine geçmek üzere tasarlanmışlardır. Modernleşme ve modernlik, evrensel olma iddialarıyla başka kültürlere de uyarlanabilirler. Teknolojik ve fütürolojik [gelecekbilimsel – ç.n.] muhayyile, artık burada odaklanmıştır; modernleşmenin soyut ve evrenselleştirici gücü, Avrupa'dan Amerika'ya ve oradan da Japonya'ya geçmiştir. "Gelecekte," diye yazar Jean Baudrillard

> iktidar, otantik olmayan, kökenleri olmayan ve bu durumdan faydalanmasını bilen insanların elinde olacaktır: Japonya'ya bakın. Bir bakıma bu numarayı Amerika'dan daha iyi yaptı. Bize anlaşılmaz bir paradoks gibi gözüken şeyi, toprak sahibi olmayı (territoriality) ve feodalizmi, topraksızlığa ve hafiflemeye dönüştürmekte gayet başarılı oluyor. (1988a: 76)

Japonya şimdi postmodern gözükecek kadar modernleşmiş bulunuyor ve onun geleceğinin de diğer bütün kültürlerin şu andaki ölçüsü olduğu anlaşılmaktadır. Böylece, Batı kimliği sorgulanmaktadır.

1848 ile 1914 arası dönemde dünyaya en çok borç veren ülke İngiltere'ydi. Daha sonraki yetmiş yılda Amerika Birleşik Devletleri bu rolü üstlendi. 1985'te sıra Japonya'ya geldi. Bugün dünyada en çok borç veren ülke ve en çok net yatırımı olan ülke Japonya'dır; sermaye ve cari hesaplarında bugüne kadar görülen en yüksek fazlalığa sahiptir. Dünyadaki mal ve hizmetlerin yarısı Pasifik havzasındaki elli ülkede üretilmektedir ve dünya nüfusunun da yarısı burada bulunmaktadır; dünyanın ekonomik ağırlık merkezi Atlantik'ten Pasifik'e doğru kaymaya başlamıştır; Greenwich

Meridyeni'nden Uluslararası Zaman Hattı'na (Wilkinson, 1983; Shibusawa, Ahmad ve Bridges, 1991).

Roller, diğer alanlarda da tersine dönmüştür. On dokuzuncu yüzyılda Avrupalılar ve Amerikalılar Japonya'yı egzotik bir oyun alanı gibi, Japonlar da Avrupa ve Amerika'yı disiplin sahibi, grup yönelimi olan, verimli sanayi üretiminin sırlarına hâkim toplumlar olarak görmüşlerdir. Bugün egzotik turizm amacıyla Avrupa ve Amerika'ya koşan Japonlardır; Japonya'yı katı ve disiplinli bir toplum ve ürkütücü derecede verimli sanayiye sahip olarak gören de Amerika ve Avrupa'dır. Geleneksel olarak estetize edilmiş Japonya imajının tersine çevrilmesiyle bu insanlar birer işkolik olarak, "Japonya A. Ş." emrinde çalışan, ne pahasına olursa olsun GSMH'yi yükseltmeye çalışan, etrafa kirlilik yayan, geleceğin megapollerinin tohumlarını saçan "ekonomik hayvanlar" olarak görülmektedirler.

Şayet "Pasifik çağı" nihayet gerçekleşmekteyse, uzun zamandır endişeyle beklenmekteydi bu. 1903'te bunun yakın olduğunu Başkan Roosevelt ilan ediyordu: "Akdeniz çağı, Amerika'nın keşfiyle sona erdi; Atlantik çağı da şu anda dorukta olup pek yakında elindeki kaynaklardan yoksun kalacaktır; hepsinin en büyüğü olacak olan Pasifik çağı ise henüz doğmaktadır" (aktaran Knightly, 1991). Japonya'nın bu jeo-ekonomik ve jeo-politik yükselişi, hep korku veren bir olasılık olarak görülmüştür. Japonya'nın (potansiyel) yükselişi "bizi" daima tehlikeye düşürme tehdidiyle yüklü olmuştur. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren "Sarı Tehdit" korkusu, popüler muhayyilede daima yüzeye çıkmıştır. En fantastik biçimiyle bu düşünceye göre "Japonlar ve Çinli yığınlar Avrupa'nın her tarafına yayılırlar, başlıca kentlerimizin yıkıntılarını ezip geçerler ve medeniyetimizi yıkarlar, lüks içerisinde kanları çekilir ve ruhlarının kibirliliği ile yozlaşırlar" (Rene Pinon, aktaran Wilkinson, 1983: 59).

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Amerika ve Avrupa'da *Fu Manchu* ve *Sarı Tehlike* tarzı edebiyat popüler olmuştu. Bunun temelindeki esas korku, Japonya'nın Batı ile, askeri ya da ticari yollardan (ucuz, "uyduruk" Japon malları sürekli bir endişe ve kızgınlık kaynağı olmuştur) kaçınılmaz bir mücadele içinde olduğu görüşüydü. "Japonya A. Ş." imajı, Batı'nın "Oryantal Despotizm"

– ilk defa eski Yunanlılar'ın Persler'i tanımlamak için kullandıkları bir terim olmakla birlikte Batı'nın (post)modern Japonya'yı tasavvur etmesinde de yardımcı olmaktadır – korkusunun bir yansıması olarak görülebilir.

D. SEMİTİK HALKLAR VE DOĞULULAR

Edward Said'in *Oryantalizm*'deki öncülü şuydu:

> hem coğrafi hem de kültürel varlıklar olarak – tabiatıyla tarihsel varlıklar da – "Doğu" ve "Batı" gibi bölgeler, yerler, coğrafi kesimler, insanların icadıdır... Dolayısıyla Batı kadar Doğu'nun da Batı'da ve Batı için ona gerçeklik ve varlık kazandıran bir düşünce tarihi ve geleneği, simgeleri ve sözcük dağarcığı vardır. (1978: 4-5)

Naoki Sakai bu noktayı daha da açıklar:

> Doğu, kendisine atfedilen isimler bakımından içsel bir ortaklık anlamı içermez. Ortadoğu'daki birtakım bölgelerden Uzakdoğu'ya kadar her yer Doğu'dur. Bu geniş alanda dilsel, kültürel ya da dini hiçbir ortak özellik bulamaz insan. Doğu, ne dilsel ne dini, ne de kültürel bir birliktir. Ona kimliğini veren özellik, onun dışındadır: Ona belli belirsiz bir birlik hissi veren şey, Doğu'nun Batı tarafından ve Batı'nın tarihsel ilerlemesi hesabına dışlanmış ve nesnelleştirilmiş olmasıdır. İşin başından beri Doğu, Batı'nın bir gölgesidir. Batı varolmasaydı, Doğu da olmazdı. (Sakai, 1988: 499)

"Doğu" varolur çünkü Batı'nın ona gereksinimi vardır; çünkü Batı'nın projesi ancak böyle netlik kazanır.

Rönesans'a kadar Avrupa, Hristiyanlar, Araplar ve Avrupalıların da dahil olduğu "bölgesel bir haraçlı sisteme" sahipti. Ondan önce, Batı Avrupa ülkeleri, merkezi Akdeniz havzasının doğu ucunda olan coğrafi bir alanın sadece kuzeydoğusunu kaplamaktaydı. Gelgelelim, daha sonra Akdeniz'den geçen bir "Kuzey-Güney bölünmesi – daha sonraki bir tarihte yalnızca Doğu-Batı bölünmesinin yerini aldı – hatalı bir şekilde geriye doğru yansıtıldı" ve "coğrafyada (ve bundan dolayı – üstü örtük

bir çıkarsama yoluyla – tarihte) sürekli, kendinden menkul ve kayıtlı" duran bir bölünme olarak sunuldu. (Amin, 1989: 93; bkz. Corm, 1989). Bu geçişte Kuzey Avrupa, sistemin merkezi olarak yeniden tanımlanmış, diğer bütün bölgeler de onun çevre ülkeleri konumuna indirgenmişlerdir. Bütün bu açıklamada tarih yeniden yazılmaktadır: Hıristiyanlık, rastgele bir biçimde Avrupa'ya yamanmakta, Avrupa'nın kendisini anlamasında ona yardımcı olan ana öğelerden biri haline gelmektedir (Hıristiyanlık esasında bir Ortadoğu dini olmasına rağmen). Atılan bir başka adımla da Helen kültürü Avrupa'ya maledilmiştir. Samir Amin'in de vurguladığı gibi, "Batı düşüncesinin" tarihi, gayet rahatlıkla antik Yunanistan'a uzatılmakta ve genellikle Rönesans ile Yunan kültür ve felsefesinin yeniden tasarrufuyla olgunluğuna erişmektedir (Amin, 1989: 90, 94). "Antik Yunan'ın böyle uydurulmasındaki" sorun şudur ki, antik Yunanlılar, kendi oryantal kökenlerinin gayet farkındaydılar; önemli Fenike ve Mısır kültür eserlerini sahiplenmeleri, daha sonra, on dokuzuncu yüzyılda "Hellomania'nın" Yunan kültürünü "Aryan" olarak tanımlamasıyla çelişmektedir (bkz. Bernal, 1987). Bu bağlamda Kearney, bize "Avrupa" isminin "Afrika ile Ortadoğu arasında bir yerlerdeki bir gelenekten geldiğini hatırlatır" (1992: 10). En azından efsanevi olarak Europa, Akdenizli Yunanistan'dan, Avrupa-dışı kökeni değişmeksizin taşınmıştır.

Haçlılardan, hatta Osmanlı ordusunun 1683'te Viyana önlerine varışından bu yana beyaz, Hıristiyan "medeni" Avrupa'nın "Öteki'ne" karşı kendini savunması, saldırganlığı ve genişlemeci politikası, bu "Doğu'dan gelen tehdit" ile meşrulaştırılmış ve bu sayede bir Avrupa birliği çabaları doğmuştur. Geç antikçağ tarihçilerinin Muhammed olmaksızın Şarlman'ın da olamayacağını, çünkü "Avrupa" olarak bildiğimiz kendiliğin bütünleşme çabalarının dışarıdan gelen tehditlere bağlı olduğunu ileri sürdüklerini biliyoruz. Fakat "Doğu," daima ya da muhakkak "dışarıda" olmamıştır. Ayrıca "içerideki Öteki"ni de gösterir. Bu yüzyıla gelene kadar Alman yazarlar, Yahudileri "Asyalılar" ya da "Doğulular" olarak tanımlamışlardır; ve hem Samir Amin hem de Edward Said, "Avrupa" kategorisinin – "Aryan" kategorisi aracılığıyla – en azından Renan döneminden bu yana "Semitik" ka-

tegorisine (Hem Arapları, hem de Yahudileri içerir bu) karşıtlık içerisinde tanımlandığını vurgularlar. Bizler, Robert Young'ın ileri sürdüğü gibi İslam karşıtı ve Arap karşıtı fikirleri, onların "karanlık gölgesi" olan anti-Semitizm olarak düşünmeye zorlanmaktayız: "Bu bağlamda Yahudiler, içeridekı Doğu'yu temsil ederler, gizli olmaları, Avrupa dışında olmaları gerekirken içeride beliriverirler; böylece sürülmelerinin ya da yok edilmelerinin mantığı, Oryantalizm ile zorunlu bir bağlantı arzeder" (1990: 139). Avrupa ırkçılığının terimleriyle ifade edildiğinde Araplar da Yahudiler de Batı dünyasının kendisini ayırmaya çalıştığı Doğu figürü içerisinde yer alırlar.

Bütün bunlar yetmezmiş gibi başka güçlükler de mevcuttur. "Yahudilerden" bahsetmek, sadece belirli bir budun ya da ırktan söz etmek demek değil, aynı zamanda birtakım şüpheleri de uyandırmak demektir. Esasında bu, farklı zamanlarda farklı grupların işgal edebileceği sembolik bir uzamı belirler. Son zamanlarda bazı yorumcular, Batı'nın muhayyilesinde bu sembolik uzama bundan böyle Japonların yerleşmeye başladığını belirtmişlerdir. Yeni Avrupa milliyetçiliği üzerine kısa bir tartışmada Ian Buruma (1991a), rahatsız edici bir ırkçılık propagandasından alıntı yapar: "Batı yaşam biçimlerinin tamamıyla kopya edilmesiyle Yahudiler, kendilerine ait olmayan bir elbise içinde etrafa tafra atarak dolaşmaktadırlar, Japonlar gibi." Slavoj Zizek, bunun tehlikelerine dikkat çeker:

> Bizim "gerçek" Yahudi algılamamız, daima, toplumsal çelişkilerle baş etmeye çalışan, sembolik-ideolojik bir yapı aracılığıyla olmaktadır: Gerçek Yahudi "sırrı," bizim kendi çelişkimizdir. Bugünkü Amerika'da örneğin, Yahudilerinkine benzeyen bir rolü artık Japonlar oynamaya başlamıştır. Amerikan medyasının, Japonların eğlenmesini bilmedikleri saplantısına bakınız. Japonya'nın Amerika'ya nazaran artan ekonomik üstünlüğü, Japonların yeterince tüketmedikleri, aşırı miktarda zenginleştikleri gibi gizemli bir gerçekte yatar. (1990: 156)

Benzer biçimde, Judith Williamson da (1990) anti-Semitizm ve Japon düşmanı ırkçılık arasındaki paralelliğe dikkati çeker:

Anti-semitizm, "zengin Yahudi banker" kavramını beslemiştir; 70'li yıllarda petrol şeyhlerinin İngiltere'de gayrimenkul satın almasıyla da Arap karşıtı söylenceler doğmuştur. Şimdi de anlaşılmaz âdetler ve küçük gözlü, Suzukilerle dolaşan kötü adamlara duyulan popüler ilginin yanı sıra Japonlar'ın geleceğinden korkuyoruz.

Ben-Dasan (1972) "arada olmanın zulüm getirdiğini" anlatır ve Japonlar, "dünyanın beyaz olmayan insanlarınca mükemmel mal ve hizmetleri üretenler olarak bilinirken, İskenderiye Yahudileri durumundadırlar" görüşünü öne sürer. "Bir zamanlar Yahudilerin oldukları gibi onlar da şerefli beyaz insanlardır; bir bakıma İskender'in şehrindeki Grekler gibi" (a.g.y., 164-165). Ayrıca şunu ekler: "Japonlar, bir zamanlar Yahudilerin başına gelenden hiç de farklı olmayan bir zulümle karşılaşabilirler birdenbire" (a.g.y., 166). Yahudi perspektifiyle Shillony (1991), Japonlar ve Yahudiler benzetmesinin Hıristiyan Batı ile olan ilişki açısından analizini yapar.

Amerikalıların, Japonların Hollywood'u ele geçirecekleri biçimindeki endişeleri bakımından bu benzetme gayet yerindedir. Gabler'in de (1988) işaret ettiği gibi tarihsel olarak, Hollywood'u "kurmakta" esas rol oynayan Yahudilerdi: Adolph Zukor (Paramount Pictures'ın kurucusu), William Fox (Fox Film Şirketi'nin kurucusu), Louis B. Mayer (Metro-Goldwyn Mayer'in kurucusu) ve Benjamin Warner (Warner Bros.'ın kurucusu), hepsi de Doğu Avrupalı Yahudi ailelerden gelmekteydiler. Gabler'ın ifadesiyle "Amerikan film sanayii... 'Amerika' dediğimiz şeyin özü, kendileri Amerika'nın özüyle zerre kadar alakası olmayan Doğu Avrupalı Yahudiler tarafından kurulmuş ve otuz yıldan fazla bir süre onlar tarafından işletilmiştir" (a.g.y., 1). Gabler'ın analizinde vurgulanan, bu insanların daha köklü endüstrilere girememelerinin nedeni olarak anti-Semitizm'in varlığıdır ki Yahudiler bu şekilde, film sanayii gibi bu tip sınırlamalara nispeten kapalı olan, gelişmekte olan yeni alanlara kaymışlardır. Gabler'ın iddiası, kendi şirketlerini kurduktan sonra

Stüdyolarda ve perdede... yeni bir ülke yaratabileceklerdi; tabir yerindeyse, kendi imparatorluklarını ... Amerika imajı ile kendi im-

paratorluklarını yaratabilirlerdi, aynen kendilerini müreffeh Amerikalı imajı ile yaratabildikleri gibi... Bu, onların Amerikası'ydı ve bunun icat edilmesi de onların en dayanıklı mirasıdır belki de... Neticede, Amerikan değerleri, esas olarak Yahudilerin yaptığı filmler tarafından *tanımlanmış* oldu. [onlar] kendi kurmacalarının görüntüsü içerisinde ülkeyi yeniden keşfettiler. (a.g.y., 6-7)

Bizim açımızdan en önemli sorun "Japon" kategorisiyle "Yahudi" kategorisinin ortak özelliklerinin olup olmadığı değildir; sorun, Batı'nın düşmanları arasında olan her ikisinin de gitgide artan bir biçimde ve arzu edilmeyen bir konuma girmekte olmalarıdır.

1989'da Amerikan kamuoyu araştırmalarında Japonlar, Amerikalıların en korktuğu ülke olarak Rusların önüne geçmişlerdi. Bunun "resmi" açıklaması, ekonomik terimlerle yapılmaktadır. McKenzie Wark (1991)'ın belirttiği gibi bu senaryo, Amerikan üstünlüğünün ortadan kalktığını gösterir: Öyle bir kurgu ki, "görünen kader", "Fordizmden Sonyizme dönüşür" ve böylece, Amerikan yüzyılının vakitsiz ölümüne yol açar. Fakat bu sadece bir ekonomik hâkimiyet sorunu değildir. Bundan daha önemlisi, Japonlar birtakım şeyleri satın aldıkları zaman bir ırkçılık ve paranoya söz konusudur – Hollywood stüdyoları, plak şirketleri, Rockefeller Merkezi, vs. – ve bu gibi yerler nedense "Amerika'ya ait" olarak görülmektedirler. Burada sorun, yabancıların Amerikan Rüyasını sinsice aşırmalarıdır. Japonlar da Waldemar Januszczak'ın belirttiği gibi (1990b), "yirminci yüzyılın nihai yabancılarıdır" (Bkz. Mme Cresson, aktaran s. 147). Şöyle demektedir yazar:

(Japonlar değil de) Kanadalılar Columbia Pictures'ı, Mickey Mouse ya da Rockefeller'ı satın almış olsaydı, hiç kimsenin sesi çıkmazdı. Neticede Kanadalılar da aynen Amerikalılar gibidir, sadece biraz onların altındadırlar. Japonlar, Batı'nın popüler imajına göre Doğu'dan gelen ve Batı'yı muhtemelen ele geçirecek olan yabancılardır. (a.g.y.)

Bu, Januszczak'a göre,

Kafkasyalı muhayyilesinde, yakın zamana kadar uzaydan gelen sinsi,

insan kılığındaki küçük yeşil adamlar, Gülhaçlılar, yabancı ajanlar ve hürmasonların ve tabii ki Yahudilerin konu olduğu bir durumdur. Yahudiler gibi tüm bir Japon milleti de Hıristiyanların sırtından para kazanmaya çalışan kocaman bir gizli dernek gibi görülmektedir. (a.g.y.)

Anti-Japon duyguların günümüzdeki dışavurumları, ırkçı bir ilgi ve korku içerir ki bunun dili ve görüntüleri çağdaş politik ve kültürel söylem içerisinde güçlülük kazanmaktadır. Judith Williamson'un (1990) örnek verek açıkladığı gibi Ridley Scott'ın gayet başarılı filmi *Black Rain*'de [Kara Yağmur] Amerikan kültür emperyalizminin ve Japon "ekonomik" yayılmacılığının çelişkili ilişkisi yer alır. Michael Douglas şöyle yakınmaktadır: "Siz Japonlar ele geçirdiğiniz şeyin üstüne öyle sıkı oturmuşsunuz ki, poponuzun altından çekip alamıyorum bile." Onunla birlikte oynayan Japon oyuncu Ken Takakura karşılık verir: "Müzik ve filmler, sizin kültürünüzün tek işe yarar yanı... Makineleri yapan biziz." Doğaldır ki Amerikan-Japon ilişkilerinin özgül bir tarafı da vardır. *Hayır Diyebilen Japonya* İngilizcede resmen yayımlandığında 1991'de, en iddialı (ve en çok alıntı yapılan) pasajlardan biri, Ishihara'nın Amerika'nın Nagazaki ve Hiroşima'ya atom bombası atmasının arkasında "tehlikeli bir ırkçılık" olduğunu söylediği pasaj idi. Bu bağlamda, *Black Rain*'in kötü kahramanının Amerika'ya sahte dolarlar sürmesinin Hiroşima'ya yağan "kara yağmur'un" intikamı olması hiç de tesadüf değildir.

E. MODERNLİK VE BUDUNSALLIK

Baskı altındaki tarih ve coğrafyaların Batı ile karşılaştıktan sonra nasıl birdenbire ve dramatik bir biçimde çatırdadığını görmemiz gerekir. Bu ilişkiden dolayı ulusal ve bölgesel coğrafyalar çatırdamış, bu da geçmişin hikâye ve tarihlerinin yeni bir ışık altında yeniden anlatılmaları gereğini ortaya çıkarmıştır:

Temas öncesi dönem adeta kopartılıp alınmış, yerine, eskinin kalıntısını iyice eritecek, bilinmedik bir zaman sistemi konmuştur. İn-

> sanlar da çeşitli yerlerden ayrılmak ve Batı'nın gösterdiği çevresel yerlerde yaşamak zorunda kalmıştır: böylece, Ortadoğu ve Uzakdoğu gibi isimler ortaya çıkmıştır... Yeni bir tarih ve coğrafya, ilkel insanların sihirli çevrelerini yaratmıştır. (Miyoshi ve Harootunian, 1988: 388)

Naoki Sakai (1988), Batı dışındaki dünya için modernleşme konusundaki isteksizliği vurgular: "Doğu" için modernlik, esas itibarıyla Batı'nın siyasi, ekonomik ve askeri kontrolü altına girmek demekti. Modern Doğu, Batı tarafından işgal edilip yenilerek ve sömürülmekle doğmuştu; Doğu, Batı için bir nesne haline geldikten sonra "modern zamanlara" girmişti. Batı'nın dışındaki dünya için "modernlik, her şeyden önce, kendi öznelliğinden mahrum kalma durumudur;" ki bu durumda, "Doğu'yu, hiçbir zaman özne olamayacak olan şeklinde tanımlamak mümkündür" (A.g.y., 498-999). Burada açık olan şudur ki, "Batı" basit ve kolayca anlaşılabilir bir coğrafi kategori değildir: "O, öbür bölgelerden, topluluk ve halklardan siyasi ya da ekonomik üstünlüğü olduğu görülen halklarla, bölge ve topluluklarla bağlantısı olan bir isimdir" (a.g.y., 476-777). "Doğu" ve "Batı" coğrafyası üstüne "modern öncesi" ve "modern" ayrımı, doğrudan yerleştirilmiştir. "Batı" kategorisi, daima "Doğu'ya" nazaran Avrupa'nın ve Amerika'nın konumsal üstünlüğünü belirtmiştir.

Japonya üzerine patlak veren bütün bu isteri krizini ve paniği, bu temel üzerinde anlamaya başlayabiliriz. Japonya, Batılı siyasi ve kültürel bilinçaltında bir korku figürü olarak var olmaya başlamıştır; çünkü modern/modern öncesi ve Doğu/Batı arasındaki güzel ilişkiyi bozmuştur. Şayet Batı modern ise Japonya'nın modern öncesinde olması gerekir ya da en azından modern dışı. Eğer "bizim" zaman ve uzam kavramımızı biçimlendirdiğimiz şemaya uyacaksa ve onların oradaki yerini "onlara" ayıracaksa, durum budur. Japonya'nın buna artık uymadığı gerçeği, bu köklü tarihsel-coğrafi şemayı anlaşılmaz hale getirmekte ve böylece (bir Doğu karşıtlığı değilse bile) bir panik ve şaşkınlık yaratmaktadır.

Batı toplum bilimi "modernleşmeyi," on yedinci yüzyıl Avrupası'nın entelektüel ve kültürel dünyasından 1945-sonrası ABD'sine kadar uzanan, çizgisel bir ekonomik ve toplumsal dö-

nüşüm olarak anlamıştır. Japonya'nın ekonomik bir süper güç olarak ortaya çıkmasını bu modelle bağdaştıramaz (zaten modelin kendisi, Avro-Amerikan modernlik tanımına dayanmaktadır). Şimdi Batı'nın "Japonya'dan öğrenmesi," yani yirmi birinci yüzyılın "Konfüçyen sahasında" ortaya çıkmaya başlayan ekonomilerle rekabet edebilir hale gelebilmesi için kendini Doğululaştırması ihtimali ortaya çıkabilir ki bu da düşünülmesi mümkün olmayan, skandal boyutlarında bir durumdur. İnsanın ağzının tadını kaçıran gerçek şudur ki bütün Doğulu kültürlerin en Doğulusu olan Japonya Batı ekonomilerinin hepsini solladıkça, bütün toplumlardan daha (post)modern hale gelebilir.

Japonya'nın yaptığı, modernlik projesi içinde kültürel ve coğrafi olarak Batı'nın sözde merkeziyetini sorgulamak olmuştur. Ayrıca, modernliğin sadece Batı'nın belirlediği ölçülerle ifade edilebileceği varsayımını da yıkmıştır. Gerçekten, Batı modernliğinin ırkçı temellerini ortaya sermiştir. Şayet modernliğe Doğu'da yer varsa, Doğu ile Batı arasındaki gerekli ayrım da sorunlu hale gelir. Artık Japonya, "Doğu" denen basmakalıp imaja uymayacaktır ve Japon modernliğini bir çeşit anormallik olarak göz ardı etmek de mümkün değildir. Japonya'nın farklılığı, onu ciddiye almamızı gerektirmektedir. Aynı zamanda bunun, Batı'nın kendi ayrıcalığı ve güvenliği bakımından ne anlama geldiğini de ciddi olarak düşünmemizi gerektirmektedir.

F. DOĞUCULUK VE BATICILIK

Beyaz Mitolojiler adlı kitabında Robert Young, "Aydınlanmanın ve onun büyük projeleri ile evrensel hakikat iddialarının, Avrupa sömürgeciliğiyle ilişkisini" (1990: 9) vurgular. "Ötekinin, her şeyi kapsayan bir sistem içindeki bir bilgi biçimi olarak temellükü, Avrupa emperyalizminin (projesiyle olmasa da) tarihiyle bir araya, ötekinin de 'öteki' olarak inşaasının ırkçılık ve seksizmle bir araya getirilmesi gerekir" (a.g.y., 4). Young, Derrida'ya yaslanarak, "beyaz adam(ın) kendi mitolojisini, Hint-Avrupa mitolojisini, kendi *logos*'unu, yani kendi dilinin *mitos*'unu, hâlâ Akıl olarak adlandırmak zorunda kaldığı evrensel

biçim olarak kabul ettiği"ni savunur (a.g.y., 7). Kültür ve bilginin böyle Avrupalılaştırılmasının yapıbozuma uğratılmasında Edward Said'in eseri gayet özel bir önem ifade etmektedir. *Orientalism*, "Doğu'nun" sadece bilgi bakımından değil, iktidar açısından da emperyalizm ve sömürgeciliğin kurumlarında, söyleminde yazılı olan bir nesne olarak doğuşunun gayet inandırıcı bir analizini sunar.

Said'in "Ortadoğu" üzerine eseri, Batı'nın bir "Uzakdoğu" oluşturmasını anlamakta işimize yaramaktadır; fakat Richard Minear haklı olarak şunu da vurgulamaktadır: "'Batı' ile Japonya arasındaki tarihsel ilişki, 'Batı' ile Said'in Doğu'su arasındakinden oldukça farklıdır" (1980: 508). Nitekim, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl ortalarında Batı'nın gücüne baş eğmiş olmakla birlikte "Japonya, sömürge olmamıştır." Ayrıca, der Minear, "Batı'yı Doğu'ya bağlayan bağlar Batı ile Japonya arasında mevcut da değildi. Japonya'nın bir özelliği yoktu." Bu, Oryantalist bilgi ile Ortadoğu açısından büyük önemi olan emperyal ve askeri güç arasındaki ilişkinin Japonya konusunda geçerli olmadığı anlamına gelmekteydi: Japon araştırmalarında, "Said'in Oryantalizmin önemli bir parçası olarak gördüğü 'otorite' hiç bir zaman olmamıştır." Ayrıca, diye ekler Minear, "Japonya, Batı'nın kendi tarihini, geçmişini, kimliğini keşfetmesini beklememiştir." Japonya daima gelişmiş ve okuryazarlığı olan bir kültürdü ve gerçekten de Batı dillerinde Japonya üzerine okunan en popüler kitaplardan bazıları, Japon yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Şurası açıktır ki, "Batı'nın Japonya konusunda Japonya'ya öğreteceği pek az şey vardı" (a.g.y., 514-15). Japon kültürünün bu sımsıkı kapalı ve tutarlı durumu, onun Oryantalist *imaginaire* içindeki yerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Japon kültürünün indirgenilemez farklılığı, hem bir hayranlık hem de endişe kaynağı olmuştur. Uzak Oryantalizm – Lafcadio Hearn'ün *Japan: An Attempt at Interpretation*'ından [Japonya: Bir Yorum Denemesi] Roland Barthes'ın *The Empire of Signs*'ına [Göstergeler İmparatorluğu] kadar – Japon kültürünün gizemli ve detaylı törenlerinin çekiciliğine kapılmıştır. Bu Oryantalizmde Japonya'nın rolü, kendine yabancılaşmak ve kültürel aşkınlıktır.

The Japanese Tradition in British and American Literature [İngiliz ve Amerikan Edebiyatında Japon Geleneği] adlı eserinde Earl Miner şunu belirtir: "Batı kadar incelikleri olan bir medeniyete sahip olan Japonya, modern araçlarıyla hiç de yabancı değil; ayrıca dünyaya şüpheyle bakan bir Batılıdan farklı olarak yeni ve idealize edilmiş davranış ve sanat biçimleri vardır" (Miner, 1958: 270; karş. Melot, 1987/8). Bu ince egzotizmle temas içinde dünyadan şüphe eden Batılı, utanç sınırlarını aşan estetizm, erotizm ve idealleştirme içine girmiştir. Japonya, "Batı ile Doğu'nun bir araya geleceği uygun bir yerdir," burası, Batı akılcılığının Doğu'nun mistisizmi ile "birleşmek isteyebileceği" bir yer olabilir (Miner, 1958: 271).

Fakat Japon kültürünün, onu son derece çekici kılan bu eşsizliği korku ve endişe de yaratabilir. Japon estetizminin ve tinselciliğinin arkasında yatan şeye karşı bir korku da vardır. Japonya'nın ortadan kaldırılamaz farklılığının Batı aklı ve evrenselliğine kapalı ve uzak kalacağı korkusu vardır. Bir başka korku da Batı kültürünün Doğulu Öteki'nin altından kalkamayacağıdır. Bu, şimdi "Japon problemi" tartışmalarında temel bir sorunsaldır. *Financial Times*'daki (19 Eylül 1991) bir başmakale, "İngiltere, sadece İngiltere de değil tabii ki, kısırlaşmaktan korkmaktadır" diye yazmıştır. Bruce Cumings, Rochester Institute of Technology'ye CIA tarafından hazırlatılmış, Japonların "bizden" ne kadar farklı olduğunu inceleyen, fakat yayımlanmamış bir raporu ele alır:

> Rapor, Japonları "yaşı olmayan, ahlâki değerleri olmayan, etrafıyla kendi çıkarı doğrultusunda oynayan, bu ırka layık ve bu yere uyan hileci bir kültürün yaratıkları" olarak görür. Hangi "yaratığa" daha çok benzerler diye sorabilirsiniz. Evet, Japonlar, emici yılanbalığı nasıl başkalarının gücüyle yaşayıp giderse, aynı şekilde yaşarlar. Yılanbalığı, geriye kalanlarımızın kanını içmekten vazgeçmeyecektir; diye yazmaktadır bu "eser," bütün dünyanın kanını içip bitirmeden. (Cumings, 1991: 365)

Bu, Ishihara'nın *Hayır Diyebilen Japonya*'sına bir çeşit cevaptır. Burada Cumings'in ifadesiyle, "yeter artık diyebilen bir

Amerika" söz konusudur. Bu saçma olabilir, hatta komik olabilir; fakat bu ırkçılıktır. Çok aşırı olabilir, fakat "Öteki" Japona karşı hâkim görüşü yansıtmaktadır.

James Fallows'a göre (1991a: 7) "Japonya'nın her zaman neden olduğu en ilginç sorular," onun "farklılığı ile ilgili sorulardır." Farklılık tahrik edici olabiliyorsa, her zaman da rahatsız eder, tehlikelidir ve neticede de tahammül edilemez. "Öteki'nin" ya asimile edilmesi ya da dışlanması gerekir: "Bizim" evrenimizde böyle farklılıklara yer yoktur. "Sorun", diye yazar Cornelius Castoriadis (1992: 4), "insanın başkasını dışlamaksızın kendi kendini oluşturamamasıdır – *ve* değerini düşürmeksizin, nihai olarak onlardan nefret etmeksizin ötekini dışlama yeteneksizliği." Castoriadis'e göre kültürlerin karşılaşmasında Öteki, daima aşağı bir konumda yer alır:

> Öznelerin kendi kurumlarını değerli kılmada başvurdukları en basit yol – ki açık seçik olması gerekmez –, bu kurumların tek "hakiki" kurumlar olduğunun onaylanmasından geçer – ve dolayısıyla ötekilerin malları, inançları, âdetleri, vs. sahtedir. Bu anlamda ötekilerin aşağı konumu, toplum-Ego kurumunun *hakiki-gerçeğinin* tasdikinin öbür yüzüdür. (a.g.y., 6)

Toplum(umuz)un tek temeli, "toplumun ona inanması ve daha da özgül olarak, dünyayı ve hayatı tutarlı kıldığı iddiasına karşılık bu gibi başka yaşam biçimlerinin de olduğu kanıtlandığında kendisini ölümcül bir tehlike içinde bulmasıdır" (A.g.y.). Farklılığa tahammül etmek kolay değildir. Fakat başka bir kültür de bizimkine "denk ya da bizimkinden üstün olduğunu" iddia ederse ne olacaktır? Dışlanmaz ya da ihtida ettirilmezse ne olacaktır? Japonlarda olduğu gibi farklılığıyla kibirlenirse ne olacaktır?

"Japon sorunu," Japonya'nın indirgenilemez farklılığı sorunudur. Japonya'nın farklılığı, Batı için çok özel bir sorundur. Japon Öteki, Batı ile onların oyununu oynar. Batı Oryantalizmi, kendi dengini "ters Oryantalizmde" bulmuş gibidir. Said'in *Oryantalizmi*'nin tartışılmasında Sadık Jalal al-Azm, İslami uyanış ve köktendinciliği ele alır. İslam kültürünün doğal üstünlüğü üzerine olan söylemi, "Doğu ile Batı ve İslam ile Avrupa arasındaki

farklılığı anlatan, artık itibarını kaybetmiş klasik Oryantalist doktrini yeniden üretir. Bu tekrar, hem ontolojik hem de epistemolojik düzeylerde olur, sadece İslam yönündedir; zımni ve açık değer yargılarıyla" (1981: 22). Oryantalizmin "ikileştirici" taktiği hiç bir suretle Batı düşüncesinin doruğu değildir; "ters Oryantalizm," neticede, "bildiğimiz Oryantalizmden daha az reaksiyoner, gizemleştirici, tarih dışı ve insan karşıtı değil": Son zamanların İslami köktendinciliğindeki "Occidentiosis", (İslami kültürlerin "yoz" Batı değerlerinden "mikrop kapması") bunu gayet iyi göstermektedir.

Gelgelelim, bu durumda iddia, soyut olarak ortaya konmaktadır ve iktidar sorunundan ayrılmaktadır; Batı'nın, Oryantalizm konusundaki otoritesini güven içinde tutmuş olan kurumsal gücüdür bu. Lata Mani ve Ruth Frankenburg'un ileri sürdükleri gibi,

> Batı tanımlamaları, eşit olmayan Doğu ile Batı arasındaki belirli ekonomik, toplumsal ve siyasi ilişkiler bağlamında üretilir. Onlara süreklilik ve dayanıklılık kazandıran da bu ilişkilerdir. Bu dünya-tarihsel bağlam değişmeden "ters Oryantalizmden" bahsetmenin bir anlamı yoktur. (1985: 187)

İktidarın olmadığı yerde "ters Oryantalizmden" bahsetmek bir anlam ifade etmez. Fakat Japonya için ne demeli?

Japonya'nın durumunda "ters Oryantalizm" denebilecek olgunun ortaya çıkışını sorgulamak ilginç olacaktır. Söz konusu olan, "Japonluğun," "Japon olmanın eşsizliği" olgusunun, "Japon üstünlüğünün," "Japonya Dünyada Birinci" olgusunun *nihonjinron* söylemidir. *Nihonjinron* söylemleri, Japonya'nın eşsizliği ile ilgili kültürel milliyetçiliğin eserleridir. Bu eserlerde, Japonların kültürel ve toplumsal olarak türdeş bir ırk olduğunu anlatan belli birtakım varsayımlar görülür ki bunların özü tarih boyunca değişmemiştir ve diğer ırklardan oldukça farklıdır. *Nihonjinron* söylemleri hiçbir suretle yeni değildir: "Bu Japon tartışmaları" (*nihonjinron*'un kelime anlamı) en az yüz yıldır mevcuttur (Dale, 1987). Richard Minear'ın da belirttiği gibi,

iktidar kendi lehine olsa da olmasa da Japonya'da güçlü bir ırkçı ve budunsal davranış geleneği vardır. Hangi millette yoktur ki? Belki de Avrupa ve Amerikalılar'ın "Batı dışı'na" ait fikirleri, son yüzyıllarda Avrupa ve Amerika'nın askeri üstünlüğü yalnız bu dönemde uygulamaya konmuş olduğu için istisnaidir. (1980: 516)

Şimdi tartışma konusu olan, Japonya, Amerika ve Avrupa arasında değişen iktidar dengeleri bağlamında, bu söylemlerin değişen işlevidir. Japonya teknoloji, imalat ve finansman konularında bir hegemonik güç haline geldikçe ve Japonya'nın askeri gücü siyasi gündemi daha çok işgal eder hale geldikçe, Japonya'nın, fikirlerini harekete geçirip geçirmeyeceği soruları sorulmaktadır. Bu değişen iktidar ilişkileri içerisinde, *nihonjinron* söylemleri de, Avrupa ve Amerika'nın bunlara gösterdiği tepki de yeni bir önem kazanmaktadır.

Tarihsel olarak, Batı, Öteki'lerin tanımlanmasında referans noktası olmuştur. Dolayısıyla Japonya, "kimlik duygusu daima Öteki'ne bağlı olan bir özgün durum olarak var olmuştur. Söylemeye gerek dahi yoktur ki bu Öteki, evrenseldir ve Japonya'nın bunun karşısındaki özgünlüğü daha da belirginlik kazanır." (Sakai, 1988: 484). Şayet *nihonjinron* söylemleri Japonya'nın Batı'dan ayrıldığı noktaları vurgulamaktaysa ve bu şekilde Japonya'nın kimliğini Batı terimleri ile açıklamaktaysa, "bu, Japon kimliğinin Batı terimleriyle açıklanmasından ve böylece Batı'yı da evrensel bir referans noktası haline getirmekten başka bir şey değildir" (a.g.y., 487). Ne var ki Japonların, öbür tikellikleri kendi evrensel terimleriyle belirleyen merkez ve özne konumuna yerleşmelerini sağlayacak şekilde bu durumu değiştirme arzusu hep gündemdeydi. *Nihonjinron* söyleminin daha yeni örneklerinde, "dünya tarih ve coğrafyasının, Japonya'yı ve birinci dünyayı ortak yazarlar konumunda ele aldığı bir dizi denemelerle" karşılaşmaktayız (Miyoshi ve Harootunian, 1988: 390). Batı'nın Japonya hakkındaki endişeleri, Batı'nın evrenselcilik üzerindeki doğal ve isabetli hak iddiası olarak görülen konumuna yönelik bir tehdidin ortaya çıkışı karşısında beliren bir hıncın dışavurumudur.

Japon kültürü, Roland Roberston'ın (1991: 192) "Batıcılık" dediği bir çeşit ters Oryantalizm geliştirmiştir. Bunun temelinde çı-

karşı bireycilik, maddecilik, yozlaşma ve Batı kibri yatar (özellikle Amerikan) ve Japon ırkının arılığından duyulan bir gurur vardır ki bu da Amerika'daki ırk ve budun karışımlarının zararlı sonuçlarıyla karşılaştırılmaktadır. Japonların bu tip öz-yansımaları ve kendilerini bu şekilde ortaya koymaları, gayet tahrik edici biçimler alabilir. Körfez Savaşı bağlamında bir Japon yorumcu Amerikalıları "bizim beyaz paralı askerlerimiz" (Buruma, 1991b: 26) diye tanımladığı zaman Batı güçlerinin bunu yutması hiç kolay olmamıştır. Ishihara "Kafkasyalılara" enerjilerinin bitmekte olduğu ve medeniyetlerinin de son aşamasında olduğu uyarısını yapınca bu, gayet sinir bozucu ve istikrar bozucu olabilecektir. Geleceğin "Doğudakilere ve Doğululara" ait olacağı uyarısını yapmak, bam teline basmak demektir.

Bu "Batıcı" çıkışlara Batı, iki şekilde karşılık vermiştir. Bunlardan birincisi savunmadadır, kendine güvenini kaybetmiştir ve yönünü yitirmiş durumdadır. Belki de Japonya Bir Numara olmuştur? 1980'li yıllarda Amerika'da Japonya üzerine bir perspektif değişmesi olmuştur; özellikle Ezra Vogel'in çok okunan *Japan as Number One* [Bir Numara Olarak Japonya] (1979) adlı kitabının yayımlanmasından sonra ve "Amerika'nın Japonya'dan ne öğrenebileceği" sorusunun sorulmasından sonra. Bu durum sonucunda Amerikan farklılığının yeniden keşfedilmesiyle bir ulusal öz-imaj ve kendine saygı duygusu ortaya atılmaya çalışılmıştır. Gerçekten de insanın gözüne çarpan, "*nihonjinron*'un Amerikan versiyonu gibi bir şeydir, Amerikan ulusal kültürünün geliştirilmesi ve küresel görecelikten kurtulması yollarının tartışılmasıdır. Bazı bakımlardan, Amerika'nın müstesnalığı anlayışı, Japonya'nın eşsiz olduğu görüşüne denktir" (Robertson, 1991: 189). Böylece, James Fallows (1989b), düzensizlik ve açıklık konusunda "Amerikan yeteneği" üzerine eğilmek ve toplumda bir referans haline gelmiş olan, eğitim testlerine fazla bağlılık şeklinde topluma hâkim hale gelmiş olan "Konfüçyanizmi" reddederek Amerika'nın tekrar muhteşem bir hale getirilebileceğini belirtir. Bu, Amerika'nın müstesnalığı anlayışının yeni olduğu anlamına gelmez. Açıkçası, hiç değildir. Yeni olan, kendisine dayanılarak (ya da buna karşılık olarak) "Amerikalılığın" ta-

nımlandığı bir referans noktası olarak Japonya'nın merkezi konumudur.

Fakat böyle uyum tepkileri olduğu gibi, Japon tahriki olarak görülen duruma misillemelerde de bulunulmuştur. 1987 yılında, "vurun Japonya'ya" duygusu parladı ve bu, Batı ile Sovyet Bloku arasındaki ilişkilerin ısınmasının bir sonucuydu. Şimdi artık Amerika ve Avrupa'nın Japonya'ya karşı tutumunu değiştirmekte olan Yeni Dünya Düzeni'ne geçişti bu. Şimdi Japonya'nın acımasız ekonomik yayılmacılığına, küresel sorunlara karşı (çevre, açlık) duyarsızlığına ve siyasi dayanışma (Körfez Savaşı) ruhu olmayışına karşı artan bir düşmanlık mevcuttur. Ishihara (1991: 77-8), bir Amerikan Kongre üyesinin sözlerini aktarır: "Amerikan-Sovyet ilişkileri büyük bir ilerleme kaydetti ve Washington ile Tokyo arasındaki ortaklığın da ortadan kaldırılması ihtimali büyüktür." "Amerikalıların ve Rusların Kafkas kökenlerini yeniden keşfettiklerini mi kastediyorsunuz?", diye sorar Ishihara. Kongre üyesi, başını olumlu biçimde sallayarak cevap verir buna.

Son zamanların Japon karşıtlarından ikisi, Michael Silva ile Bertil Sjögren, "Japon zihniyetini" anlamak istiyorsak, düşünce tarzımızı savaş dönemine kaydırmamız gerektiğini söylerler (1990: 156). Japon ekonomik stratejisini anlamak için, Pearl Harbor'ı gayet açık bir referans olarak kullanırlar; çünkü Pearl Harbor, bugünkü ekonomik çatışmalara, "belirsizliğin de ötesinde bir paralellik gösterir." Çok atıfta bulunulmuş bir makalesinde James Fallows, "Japonya'nın, dünyanın kendisine karşı birleşip dışlayacağı korkusuna" (1989a: 40) dikkati çeker. Japonya'nın bunu en son duyuşunda, der Fallows, Pearl Harbor olmuştu ve ülkenin askeri liderleri "Batı'nın Japonya'yı boykotlarla boğup öldüreceğine inandıkları zaman Japonya'nın da pekâlâ karşılık verebileceğini düşünmüşlerdi" (A.g.y.) Japonların "kendilerine düşkünlükleri," "evrensel ilkelerdeki bir zafiyet," "dünyayla duygusal bağlarının olmayışı," Japonya'yı güçlü bir tehlike figürü gibi göstermektedir; onu farklı göstermektedir: Doğal bir düşmandır o. Batı'nın hissiyatı kızgınlık dolu ve düşmancadır. "Japonya ile yaklaşan savaştan" söz edilmektedir (Friedman ve LeBard, 1991).

Batıcılık ile Oryantalizm kafa kafaya gelmişlerdir: Rekabet

halindeki kültürlerdir bunlar. Damgalanmamış (doğal), evrensel referans noktası kim olacaktır? "Öteki'nin" özgünlük ve marjinalliğinin tanımlanmasını sağlayacak olan "merkezde" kim olacaktır? "Batı" ile "Doğu" karşı karşıyadırlar. Diyebiliriz ki bu böyle olmak zorunda değildir, böyle olmamalıdır. Ihab-Hassan'ın sözleriyle Batı ile Doğu, "birbirlerini 'kirletmişlerdir', bu da iyi olmuştur" (1990: 74). Bu etkileşimlerin, "insani bir kavrayışın imkânlarına, ne evrensel ne de inatla yerel olan insani bir kavrayışın imkânlarına işaret ettiğini" söyleyebiliriz (a.g.y., 83). Fakat buna rağmen içinde olduğumuz durum da paranoyadır: "Öbür insanları olduğu gibi kabul eden bu fikir ki sözde hem basit hem gerçektir, toplum kurumunun 'kendiliğinden' eğilimlerine ters düşen tarihsel bir yaratıktır" (Castoriadis, 1992: 6). Öteki'ni dışlama arzusunda güçlü psişik yatırımlar vardır.

G. TEKNO-ORYANTALİZM VE MODERNLİĞİN GELECEĞİ

Batı'nın "Japonya sorunu", kültürel narsisizmlerin çarpışmasıdır bir anlamda. Fakat sorunu orada bırakmak, işi fazla basitleştirmek olur. Japonya'nın olağanüstü ekonomik ve teknolojik başarısının "Japon zekâsı" sayesinde gerçekleşebildiği ihtimali de var. Oryantal uyum, sinsilik ve acımasız kararlılıktan söz etmek, Japonya'nın, oyunu kurallarına göre oynamadığını ileri sürmek demektir. Avrupa ve Kuzey Amerika ekonomilerinin görece başarısızlığı bu durumda evrensel kurallara ve ahlâki ilkelere uymaktan kaynaklanmaktadır. Bu mantıkla, rekabetçi başarısızlık karşısında bile Batı kültürünün (medenileştirici) üstünlüğünü yeniden teyit etmek mümkün.

Farklılık, işlevseldir: Kolaylıkla ya da arzuya bağlı olarak yok edilemez. Farklılığın abartılarak ortaya konmasıyla Batı kültürünün kimliği ve kimlik korunabilir. Eğer farklılıkla karşı karşıya gelmek acı veriyorsa, kaçınmak istediği şey – bastırdığı, inkâr ettiği ya da kabul etmek istemediği – daha da acı verebilir. Ertelediği şey, Batı'nın özkimliği ve özçıkarlarıyla karşılaşmak ve aynı zamanda, Batı ve Japon modernleşmelerinin ortak yönlerini anlamaktır.

Batı kimliğinde teknolojinin gördüğü işlevi ve taşıdığı önemi anlamak, bu kimliği anlamak bakımından çok önemlidir. Batı, bu kadar övündüğü teknolojisi olmasaydı, acaba ne yapardı? Teknoloji, Batı modernleşmesinin merkezi bir öğesi olmuştur. Şimdi, teknolojik hâkimiyetinin, kültürel "kısırlaşmayla" ilişkili olabileceğinden korkmaktadır. Teknolojinin, geleceğin anahtarı olduğuna inanılmaktadır ve Japonya, teknolojik gelişmenin önemli alanlarında öncü durumdadır. Sembolik olarak, Amerikan askeri gücü, Japon malı yüksek teknoloji birimlerine gitgide bağımlı hale gelmektedir. Japonya'nın bu güce erişmesi, son derece bilinçli bir stratejidir. On dokuzuncu yüzyıldan beri "Japonya'nın liderleri, modern çağa adım atmadıkları takdirde ülkenin Malezya ya da Çin gibi sömürgeleştirileceğini biliyorlardı" (Fallows, 1991b: 34). Akio Morita, Sony'nin imajını nasıl "teknik kaliteyle" özdeş hale getirdiğini anlatmıştır. Savaş-sonrası dönemde Japon karşıtı duyguları düşünecek olursak, "Japon" olarak algılanan ürünlerin neden olabileceği olumsuz düşünceleri bertaraf etmek için bu gerekliydi. 1980'li yılların ortalarında BBC ile yapılan bir mülakatta Morita, önünde duran görevi hatırlar:

> 1953'te ilk defa Avrupa'ya gittiğimde savaştan dolayı Avrupa'da çok kötü bir imaj vardı... ve düşündüm ki, "teknik kalitesi son derece yüksek bir ürün yapmadıkça burada onu satamayacağız." Dolayısıyla, imajımızı değiştirmeye çalışıyoruz, teknik standartlarda kalite üzerinde yoğunlaşıyoruz.

Teknolojik yenilik stratejileriyle Japonya bağımsızlığını kazanmanın da ötesine geçmiştir ve şimdi modern çağın da ötesindedir.

Lummis (1984) bunun, teknolojiyle akılcılığın mükemmel bir biçimde bir araya geldiği bir toplum olduğunu ileri sürer. Teknolojik güç, Japon girişimciliğiyle birleşmiştir (Sony, Nissan, Matsushita, Panasonic, Toshiba, Toyota...). Don DeLillo'nun *Beyaz Gürültü* adlı yayınında Jack Gladney'in kızı, uykusunda gayet rahatlıkla işitilen iki söz söyler, "Toyota Celica":

> Bir çocuğun uykusunda mırıldanılan ve neredeyse anlamsız olan bu kelimeler nasıl olur da anlam ifade edebilirdi? Bu çocuk sadece bir-

takım TV gürültülerini tekrar etmekteydi. Toyota Corolla, Toyota Celica, Toyota Cressida. Bilgisayarla üretilmiş ve hemen hemen herkesin telaffuz edebileceği Uluslar-ötesi isimler. Bu da her çocuğun beyin gürültüsüdür, ölçülemeyecek kadar derin, statik-altı bölgeler. (DeLillo, 1985: 155)

Yüksek teknoloji, Japonlukla ilişkili hale gelmiştir ve bundan da yeni bir tekno-mitoloji doğmuştur. Japonya, dünyanın "en 'makinesever' milleti olarak takdim edilebilmektedir; bu öyle bir kültürdür ki burada makinelerin bedeli ölçülemez" (Kato, 1991). Japonya, geleceğin teknolojileriyle eşanlamlı hale gelmiştir; ekranlar, ağlar, sibernetik, yapay zekâ ve simülasyonla. Bu Japon teknolojileri ne yapmaktadır bize? Tekno-mitoloji, insan yaşantısının bir çeşit postmodern dönüşümü fikrine dayanır. "Japonlar, bizim dünyayı görüş biçimimizi değiştirmiyorlar, bundan daha radikal bir şey yapıyorlar" der Charlie Leadbeater (1991). "Bizi, elektronik görüntülerden oluşan farklı bir dünyaya her geçen gün bir parça daha sokuyorlar... Gelecekte, gerçekle elektronik olan arasındaki ayrım herhalde fark edilemeyecek kadar bulanıklaşacaktır." Japonlar, yeni bir yapay gerçeklik dünyası yaratmaktadırlar. Karaoke, *pachinko*, bilgisayar oyunları ve sanal gerçeklikten oluşan bir dünya. Japon teknolojileri, "gerçek olanla benzetişim arasındaki çizgiyi bulanıklaştırmaktadır... bu da gerçeğin benzetişim dünyasının sadece bir parçası olduğu duygusunu yaratmaktadır" (Isozaki, 1991).

Gelecek teknolojik olacaksa, teknoloji de Japonlardan gelecekse, varsayımımıza göre geleceğin de Japonlar'ın olacağını söyleyebiliriz. Postmodern çağ, Pasifik Çağı olacaktır. Japonya, geleceğimizdir ve bu, Batı modernliğini aşıp onun yerine geçecek olan bir gelecektir. Bir milletin kimlik duygusu onun teknolojik yeteneğiyle karıştırıldığı ölçüde bu gelişmeler Amerika ve Avrupa'da gayet rahatsız edici ve istikrar bozucu etkiler yaratmıştır. Batı, bu teknolojik "kısırlaşmanın" içerdiği her şeyle uzlaşmak zorunda kalmıştır. Teknolojik yeniliğin dinamizmi Doğu'ya doğru kayıyor gözüktükçe bu postmodern teknolojiler de Oryantalizm söyleminin bir parçası haline gelmektedir. Bu yeni teknolojilerle Japonluk üzerine basmakalıp çelişik görüşlerimiz de yeni bir

biçim almıştır; yeni teknolojiler, Japon kimliği ve budunsallığıyla ilişkili hale gelmiştir.

Bizim tepkimiz, *pachinko* ve bilgisayar oyunlarını zen ve kabukinin postmodern olanı olarak görmek olmuştur. Japon kültürünün "geleneksel" biçimlerinde olduğu gibi onlarda da egzotik, bilinmeyen ve gizemli bir Japon özgünlüğü vardır. Bu, Japonya'nın gerçekle düşlenen arasında bir yerlerde postmodern bir biçimde romantikleştirilmesinde görülmektedir. Tokyo, yeni bir "postmodern turizm" olgusunun merkezidir: "Yeni, merkezi olmayan bir metropol modeli. Sorun, onun sizi şaşırtmasında değil; hiçbir zaman bir yöneliminiz olamamasındadır" (Thackara, 1989: 35). Cyberpunk kurguda bu estetizm ve egzotizm gayet bariz hale gelir. Yoshimoto Mitsuhiro'nun belirttiği gibi, William Gibson'ın *Neuromancer*'i, çağdaş Japonya'nın "geleceğe dönük, yüksek teknolojiye dayalı görüntüleriyle, Amerika'da zihinlerde hâlâ yaygın olan feodal Japonya görüntülerini birleştirir." Aynı şey, Ridley Scott'ın *Blade Runner*'ı için de söylenebilir. Stephen Beard, bunu "Japonya'nın yüksek teknoloji diyarı olarak yeniden keşfedilmesi" olarak tanımlar:

> manga, tekno-porn, yüksek yoğunluklu kentlilik, hareketli moda, aşırı şiddet dolu filmler, video-telefonlar, faks kameralar, cep telefonları, video oyunları, kullanılıp atılabilen binalar, hatta "aşırı sıkılan" gençler için yeni bir bilgi süprüntüsü, bedensel temastan kaçınan ve uyanık olduğu bütün zamanını medya üzerine önemsiz veriler toplamakla geçiren otaku. (1991: 25)

Bu egzotik (ve erotik) fantazilerin yüksek teknoloji çılgınlığına yansıtılmasıyla Batı kültürünün "önemi" üzerine olan endişeler geçici de olsa ortadan kaldırılabilir. Yüksek teknoloji ürünü Oryantalizm "kültürel bellek yitimini, esrik yabancılaşmayı ve kendini silip atmayı mümkün kılar" (a.g.y.).

Fakat bu tekno-oryantalizmin daha kızgın, daha saldırganca ırkçı bir yanı da var. Teknolojiyle Japonluğun ilişkilendirilmesi, soğuk, makine gibi kişisellikten uzak, dünyayla duygusal bağları olmayan otoriter bir kültür imajını beslemektedir. Otaku nesli, – bilgisayar gerçekliği içerisinde "günlük hayattan kayıp giden" ço-

cuklar – bunun iyi bir örneğidir. Medyanın bu çocukları "fiziksel teması hor görürler ve genellikle medyaya, teknik iletişime, yeniden üretim ve benzetişim dünyasına âşıktırlar" (Grassmuck, 1991: 201); bir çeşit "boşluk" ve "hiper-gerçeklik içerisinde kendinden kopukluk" özellikleri vardır (a.g.y., 207):

> Benzetişim üzerinde duran siber-yayıncılık çağında yüksek teknoloji medyası, yaşamın koşulu haline gelir... Medyada, elektronik rahimlerinde bu işlerle uğraşanlara aynı zamanda yabancılar denir... onları yaşatan, içeriksiz, boş bir teknoloji zevkidir. (a.g.y., 213)

Bu çocuklar, makinelere dönüşen insanlara benzetilmektedir; gelecek için bir çeşit sibernetik varlık tarzını temsil etmektedirler. Bu da Japonların insanlık dışı imajının doğmasına neden olur. Batı'nın kültürel ve siyasi bilinçaltında Japonya, insanlığını kaybetmiş, boş bir teknolojik güç olarak yer etmeye başlamıştır. Yabancılaşmış, distopik bir kapitalist ilerleme imajını temsil eder. Bu da hınç ve haset duygularını kışkırtır. Japonlar, hissetmeyen yabancılardır; sibernetik, robotlaşmış organizmalardır. Şimdi bu yaratıkların gelecek için daha iyi bir adaptasyon içinde oldukları duygusu da mevcuttur. *Otaku*, postmodern insanlardır. Baudrillard'ın bir ifadesini kullanacak olursak, gelecek, yapay uydulara doğru kaymış gözükmektedir.

Bu tekno-oryantalizmde son derece rahatsız edici bir unsur vardır. Castoriadis'i izleyerek, Batı'nın yabancı korkusu ve ırkçılığının, başkalarını dışlamadan, değerini düşürmeden, Öteki'nden nefret etmeden kendi kişiliğini oluşturamayan bir kültür olma özelliğinden kaynaklandığını belirtmiştik. Ötekiler'in daha aşağılık görülmesinin, insan toplumlarının "doğal eğilimi" olduğunu belirtir Castoriadis (1992). Bu, kendini ulusal ve kültürel narsisizm ile inşa eden bir kendini beğenmişliğin mantığıdır. Castoriadis ayrıca şunu da ekler: Öteki'nden nefret edilmesi, "kendi kendinden bilinçsizce nefret edilmesinin öbür yüzüdür" der; bu öyle bir nefrettir ki, "açık bir hal aldığı zaman kabul edilmesi malum nedenlerden dolayı mümkün değildir ve Öteki'ne olan en canlı nefret duygularını besler" (a.g.y., 9). Bu olanağı spekülatif ve belki yalnızca metaforik olarak serimleyebilmek için, Japon

teknolojisine (rasyonellik, gelişme, ilerleme) karşı dışavurulan hıncın, Batı olgunluğunun bu boyutuna dönük bir bilinçdışı ve ezeli nefreti yansıttığını söyleyebiliriz. Belki de kültürümüzün dönüşümden geçerek vardığı modernliğin, Batı toplumunun derininde yatan bir boyutu (ya da kültürel monadı) tehdit eden modernliğin totaliter öğesinin inkârı, reddi söz konusudur.

Japonya belki de kendi modernliğimizin ve ondan duyduğumuz hoşnutsuzluğun bir aynasıdır. Belki de Japonya, kendi kültürümüzdeki "çarpıklıkları" yansıtmaktadır bize. Modernlik iddiasında olan ve Batı'nın Oryantalist kurgularını reddeden "Japonya'dan bu işi öğrenmek" olasılığı gerçekten olabilir. Hayır diyebilen bu Japonya'yı daha ciddiye almak için gitgide daha çok zorlanacağız. Belki de bunun onlar hakkında ortaya ne koyduğu konusuyla ilgilenmemiz daha doğru olur; kendimiz ve kendi kültürümüz hakkında ne öğrenebileceğimize dikkat etmemiz belki daha doğru olur. Japonya'nın hayır demesi, modernliği, onun bugüne kadarki varlığının kültürel ve budunsal koşullarını anlamamızda bazı zorluklar yaratmaktadır. Japon, anlaşılması zor olduğu için önemlidir: Batılı olmadığı için, bizim Doğumuzun bir parçası olmayı reddettiği için, modern olmakta ısrar ettiği için ve bizim modernliğimizi sorgulamakta olduğu için. Bunun için Japonya imkânlar sunmaktadır. Modernle gelenekseli ayıran, sonra bunu Doğu-Batı ayrımı üzerine oturtan o basit ve ikili mantığa alternatifler sunma potansiyeli vardır. Bu biçare kategorizasyonu yokuşa sürdüğü ve içinden çıkılmaz hale getirdiği sürece Japonya, bize beyaz modernliğimizi yeniden düşünmemiz için hodri meydan demektedir.

Böyle entelektüel ve yaratıcılığı olan türde bir meydan okuma, Avrupa, Amerika ve Japonya arasındaki çatışmaları gizleyemez, gizlemeyecektir de; fakat gerçek farklılıkları daha gelişmiş bir biçimde ele almamızı sağlayabilir. Japonya, bize (modern-öncesi) Öteki ile Batı modernliğini karşı karşıya getiren dünya görüşünün ötesine geçmemiz gerektiğini söylemektedir. Ishihara'nın görüşünün aksine, modern çağ, "Kafkasyalı" modernliğinin yerinden olmasıyla son aşamasına girmiş değildir. Modernlik şimdi artık, her zamankinden daha fazla olmak üzere, dünyadaki bütün kültürlere ait bir durumdur. Sorun, bu kültürlerin bu duruma hangi

koşullarla girdikleri ve hangi koşullar altında bir arada yaşayacaklarıdır. Şu anda Japonya, modernlik açısından Amerika ya da Avrupa'dan daha farklı değil. Japonya'nın farklı olduğu taraf, budunsallığıdır ve modernliğe kendi koşullarıyla geçen ilk beyaz olmayan ülke olmasıdır. Böyle yapmakla modernliğin bugüne kadar inşa ettiği ırkçı temelleri de gözler önüne sermiş olmaktadır.

H. JAPONYA PANİĞİ

Batı, Japon kültürünün sorgulanamaz, uzak ve belirsiz karakterine hınçlanmaktadır. Onu en çok rahatsız eden de bu yabancı kültürün ekonomik ve teknolojik bir ilerleme modeli olarak dünyada "Bir Numara" olmuş olmasıdır. Amerika ve Avrupa'da güçlü bir Japon ötekiliği duygusu ve "Öteki'nin" gücü ve kuvvetinden duyulan ve gitgide büyüyen bir korku vardır.

1991'de İngiltere'de yapılan Japon Festivali'ni "Japon kültür ve toplumunun dünya çapında bir kutlaması" olarak bu bağlam içinde görmemiz gerekir. Mark Holborn'un Barbican'ın *Japonya'nın Ötesi* sergisi kataloğunda yazdığı gibi, "Batı ile Japonya arasındaki diyalog, genellikle Japonya'nın Batı'yı içinde erittiği şeklindedir... Buna karşılık, Batı'nın Japonya'yı kendi içinde eritmesi sonuçsuz kalmıştır ve nadiren betimlenebilmektedir." Bu festivalle belki de öbür kültürle yüz yüze gelmeye ve bu öbür kültürü özümsemeye zorlanıyoruz. Sorun, "Japonya'nın ötesine," gizemli ve sinsi Doğu'nun ötesine geçmek için bunu bir fırsat olarak kullanıp kullanmayacağımızdı; ve bu da çağdaş Batı kültürünün yabancıdan korkan, nevrotik durumu hakkında çok şey söylemektedir; ayrıca Öteki Japon ile görüşmeyi, anlamayı zorlaştırmaktadır.

Batı'da Japonya üzerine olan basmakalıp imajlar, Japonları duyguları yokmuş, insan değillermişçesine insan-altı yaratıklar olarak canlandırır. Bu Japon karakterinin kendini belli ediş biçimlerinden biri, hayvani ve vahşi davranıştır. 1980'lerin sonlarında İngiliz gazetesi olan *The Star*, bir "Kan Ziyafeti" tarif et-

mişti; bunda "VIP Japlar'ın* tiksindirici mönüsünde çiğ balina eti vardı." "Tokyo'daki ziyafette," diye devam ediyordu yazı, "bu hayvanın dilini ve pişirilmemiş çiğ derisini tıkındılar." Japonlar, soğuk, duygusuz ve tehdit edici olarak görülürler, çünkü dünyayla duygusal bir bağları "yoktur." *Japon Gücünün Sırrı* adlı eserinde Karel von Wolferen (1989), Japonların karakter inşa edici bir programla kişisel eğilimlerini bastırdıklarını ve böylece tahmin edilebilir ve disiplinli davranışlar için gerekli kalıbı oluşturduklarını belirtir. Japonya, bizim bilinçaltımızda barbarlık sembolü haline gelmiştir.

Çelişkili görünen şudur ki Japonlar barbar ve yabancı görülmelerine rağmen bazı bakımlardan Batı'dan daha modern ve ileri olabilecekleri de kabul edilmektedir. Japonya, teknolojiyle rasyonelliğin mükemmel bir şekilde birleştiği bir toplum olarak görülmektedir. Şimdi artık geleceğin teknolojileriyle eşanlamlıdır; ekranlar, ağlar, robotlar, yapay zekâ, benzetişim. Buradaki bütün çelişki de zahiridir. Japonların "başarıları," onları daha az yabancı kılmaya yetmemektedir. Teknolojik yeniliğin dinamizmi doğuya kaydıkça bu yeni teknolojiler de ırkçılık söylemi içine alınmışlardır. Bu teknolojiler Japon kimlik ve budunsallığı ile ilişkili hale geldikçe soğuk, kişisel olmaktan uzak ve makinemsi bir kültür imajını da güçlendirmişlerdir. Barbarlar artık robotlaşmıştır.

Öyle görünmektedir ki Batı, Japonya'yı dolaysız olarak görememektedir. Japonlar sanki hep Amerikalıların, Avrupalıların fantazileri ve korkuları aracılığıyla görülmek zorundadır. Japonya, Batı'nın sahip olamadığı ve korktuğu her şeye sahip Doğu'dur. Japon farklılığına karşılık Batı, üstün olduğuna inandığı kültür ve kimliğini güçlendirip savunmaktadır. Böylece Batı'nın muhayyel Japonyası eski basmakalıp imajları, gizemleri sağlamlaştırmaktadır: "onlar" barbar, "biz" medeniyiz; "onlar" robot, "biz" insanız; vesaire.

Burada tehlikede olan, Batı modernliğidir, başka bir şey değil. Modernliği yaratan Batı olmuştur ve modernlik daima "Batı" denen o hayal ürünü uzam ve kimlikle ilişkilendirilmiştir. Bu

* İngilizcede Japonlardan "Japs" diye bahsetmek, "Japonlar" anlamında aşağılayıcı bir ifadedir. (ç.n.)

esasa dayanarak modernliğin, budunsallıkla yüklü olduğunu söyleyebiliriz (her ne kadar bu, Batı'nın göremediği bir budunsallık da olsa). Modernlik bir yandan Avrupa ve Amerika arasındaki, öbür yandan dünyanın geri kalan bölgeleri ile bunlar arasındaki bir engel yoluyla doğmuştu. Fakat bu engel daima kırılgandı. Modernleşmenin altında yatan teknolojik ilerleme mantığı ve ilerleme daima dinamikti, genişlemeciydi, kendisinin Batı kökenini ve ayrıcalığını aşıp ona ihanet etme eğilimindeydi.

Şimdi bu mantık, kendisine Japonya'da yeni ve ideal bir yuva bulmuş gibidir. Gelecek, Avrupa'dan Amerika'ya, oradan da Japonya'ya geçmiş gibidir, "bizden" "onlara" gitmiş gibidir. Bu durum, Batı modernliğinde rahatsız edici bir güvensizlik yaratmıştır. Japonlar modern olabiliyorlarsa, Batı'nın farklılığı nerededir? Batı nerededir ve nedir? Biz kimiz? Japon paniği, bu sorular demektir işte. Şayet modernlik kendisine Doğu'da bir yuva bulabiliyorsa, Doğu ile Batı arasındaki bütün özlü ve özselleştirici ayrımlar sorunlu hale gelecek demektir. Japonya artık sadece Batı'nın ve Batı modernliğinin taklitçisi olarak görülemez. Japon modernliğini bir çeşit sapma, anormallik olarak görmek artık mümkün değildir. Farklılığı, onu ciddiye almamız gerektiğini söylemektedir bize.

1990'lı yılların ortalarına yaklaştıkça, Japon "ekonomik mucizesiyle" ilgili olarak son senelerde görülen paranoya ortadan kalkıyor gibidir. Basında çıkan çok sayıda haber (Bkz. Rafferty, 1994) ve akademik çalışma, Japon ekonomisinin artık güçlük içinde olduğunu belirtmektedir. Bu bölümün konusu açısından bakılacak olursa, Japonların Hollywood'daki yatırımlarının pek kârlı olmadığını belirten raporlar vardır (bkz. Reed veRafferty, 1994); çünkü Hollywood şirketleri, Japon şirketlerinin sermayesini kurutmuştur. Sony Başkanı Akio Morita'nın 1994 Kasım'ındaki istifası, pek çok kişi tarafından, Sony'nin Columbia Pictures'ı almasından sonraki başarısız performansına bağlanmıştır. Fakat Japon yıldızı sönüyor da olsa, Doğu'da yükselen başka yıldızlar vardır: Şimdi artık Japon tehdidinden değil, onun sembolik evlatları olan Asya Kaplanları'ndan, Tayvan, Hong Kong, Güney Kore ve Singapur'dan söz edilmektedir.

IX. SESSİZLİK POLİTİKASI

Topluluğun anlamı ve medyanın kullanımları*

> Bir insan grubu, aynı konuda, bir sır haline gelen aynı konuda sessiz kalmaya kararlı olan bir insan topluluğudur: Bu "sessizlik noktası" grubu bir arada tutar, sürekliliğini sağlar, hatta yapılandırır. Bu "sessizlik noktası"nın ihlal edilmesi, bir tabuyu ihlal etmek, derin bir yarayı deşmektir. Bu, grubu ümitsizliğe sevk etmektir, çünkü hayatiyeti için gerekli olan sessizliği özümseyip sindirmiştir.
>
> (Daniel Sibony, 1993)

Avrupa'nın kültür topluluğunda medya endüstrilerine bir öncü rolü tahsis edilmiştir: Kolektif bilincimizin ve ortak kültürümüzün "büyük dayanışmasını" ifade etmeleri gerekmektedir; aynı zamanda Avrupa uluslarının ve bölgelerinin zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtmaları istenir. Avrupa'nın yeni dünya düzeniyle bağdaşabilmesinde bu kültürel projenin gerekli topluluk ruhunu yaratacağı inancı ya da beklentisi mevcuttur. Fakat Avrupa kendisini ne kadar topluluk olarak görse de hayal edilmekte olan şeyin hayal edilmesi mümkün olmayan bir topluluk olduğu gözükmektedir.

Yaklaşık son on yıldır Avrupa'da yayın ve medya endüstrilerinin dönüşümünü hedefleyen bir dizi çaba görülmektedir. Yeni bir medya düzeni yaratılmaktadır; ve bunun mimarı olan siyasetçi ve bürokratların bekledikleri de medya endüstrileri ve teknolojilerinin Avrupa birlik ve bütünleşmesini desteklemesi ve sürdürmesidir. Ekim 1991'de AT Televizyon Bildirisi'nin uygulamaya konması, kuruluşu genişletmek ve ulusal sınırların ötesindeki yayıncılığı düzenlemek için gerekli yasama yönünde büyük bir adımdı. "Sınırları olmayan televizyon" Avrupa Topluluğu'nun önümüzdeki yüzyıldaki yayıncılık ve kültür ihtiyacını karşılamaya yöneliktir.

Tartışma konusu olan, medya ve topluluktur. Ulusal kültür ve kimliklerin tarihsel olarak gelişmesinde kitle iletişiminin temel mahiyette rol oynadığı sık sık gözlenmektedir. Basın ve yayın araçları, kitlesel bir kamu yaratmışlar ve bu kamu da ulus ve milliyetçilik topluluğunu hayal etmeye başlamıştır. Bu tarihsel gelişmenin ışığı altında, Avrupa Topluluğu kültür ve kimliğinin gelişmesinde medyanın aynı derecede önemli bir rol oynamasının kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Bunun anlamı şudur ki medya, uluslar-ötesi kamuları yaratacaktır; bu da yeni Avrupa topluluğunu tasavvur etmeye başlayacaktır. Politikacı ve bürokratların inancı, tek bir pazarın topluluğunu yaratırken geleceğin siyasi ve kültürel topluluğunu da Avrupa ölçeğinde yaratmakta olduklarıdır.

Bu çıkarsamaları ve varsayımları, medyanın Avrupa projesi için ne yapabileceği açısından sorgulamak istiyoruz. Çağdaş gelişmelere bakarsak, özellikle 1989 gerçekleri karşısında "1992" idealizminin patlaması döneminde, uluslar-ötesi bir topluluk yaratma projesi, karanlık görünmektedir. Ekonomik düzeyde bütünleşme eğilimleri olduğunu kabul edersek, kıt'anın politik ve kültürel hayatında görmekte olduklarımızın, bölünme ve parçalanma dinamikleri olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Avrupa, "birbiriyle çelişen iki kuvvetin arasında kalmıştır: Topluluk anlamına gelen karşılıklı bağımlılık ve ekonominin mantığı; bir de ayrılık demek olan budunsallık ve milliyetçiliğin mantığı" (Joffe, 1993: 43). Burada büyük tehlike, bu çelişik güçler arasında Avrupa'nın karşılaştığı sorunlarla baş edebileceği siyasi kaynaklara

sahip olmamasıdır. "Şimdi esas itibarıyla ekonomik bir devlet ve kültürel bir toplum vizyonuna sahibiz" demektedir Alain Touraine ve "ekonomi dünyası ve kültürler dünyası arasında dolayım kuracak uygun siyasi kategorilere ihtiyacımız var" (Thibaud ve Touraine, 1993: 28-9). İşte yeni Avrupa'daki ulus-sonrası topluluğa giden yolu tıkayan bu siyasi suskunluktur, bu siyasi irade bunalımıdır.

Avrupa'da yeni bir medya düzeninin geliştiği bağlam budur ve bu bağlam sayesinde bütünleşme ve birliğin mümkün olabileceği beklentileri güçlendirilmektedir. Biz, politikacıların, bürokratların ve diğer insanların bu beklentilerinin gerçekleşemeyeceği görüşündeyiz: Avrupa'nın hayal edilen topluluğunu yaratmanın aracı medya olmayacaktır. Philip Schlesinger, Avrupa'ya baktığımız zaman bunun, "bir iletişim politikasından neler bekleyebileceğimizin *sınırlarını* gösterdiğini ve toplumsal olanla iletişimsel olan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmemiz gerektiğini" ileri sürer (1993: 7) ve biz Schlesinger'in bu görüşünü paylaşmaktayız. Şu anda gördüğümüz şey, geniş pazarın ekonomik uzamıyla Avrupa topluluğunun politik ve kültürel uzamları arasında bir bütünlük oluşturulamadığıdır. En çok rahatsızlık veren konu da ulusal sınırları aşan siyasi bir kamu alanı yaratmaktaki güçlüktür.

Avrupa medya kültürünün gelişimindeki bu sınırlılıklar, Avrupa projesindeki daha büyük gerilimleri ve çelişkileri yansıtmaktadır, fakat yayın medyasının doğasından kaynaklanan başka yetersizlikler de vardır. François Brune (1993a: 4), çağdaş medyanın, gerçeğin değerini düşürdüğünü ileri sürer ve buna "gerçeğin elden kaçırılması" der ki bu da izleyicilerin yönelimlerinin kaybolmasına neden olur, onların siyasi bilince erişebilmeleri olasılığını ortadan kaldırır. Yaptıkları iş, "bizi birer seyirci haline getirmektir, yani güçsüz kılmak... düzen olarak sunulan karşısında biz sadece dinleyip seyredebiliyoruz ve sessiz kalıyoruz." Biz burada işte bu soruşturma çizgisini izlemek istiyoruz. Medyanın doğasında barındırdığı uluslar-ötesi topluluğun gelişimini önleyen o etken nedir?

A. MEDYA VE TOPLULUK

Avrupa medya endüstrilerinde, eski kamu hizmeti dönemindeki siyasi konuların vurgulanması yerine artık ekonomik, endüstriyel ve rekabet politikalarınının vurgulandığı uluslar-üstü bir düzenleme ortamının doğduğunu görmekteyiz. Şimdi artık vurgulanan nokta, Topluluk içinde program alım satımında ve bunların yayım ve alımında karşılaşılan engelleri önleyecek geniş bir Avrupa görsel-işitsel pazarının yaratılmasıdır. Yeni medya teknolojileri ve pazarları, sınırlarla alay etmektedir; günümüz, medya ürünleri ve hizmetlerinin "serbestçe dolaşımı" çağıdır. Yayıncılık endüstrisinde, "ulusal sınırların var olmaya devam etmesinin ve bu durumun parçalanmaya yol açmasının Avrupalı üreticileri dış rakiplerle rekabetten alıkoyduğuna inanılmaktadır. Bunlar, Avrupa'nın endüstrisi ve kimliği için önemli bir engeldir" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1986: 6). Avrupa medyasının eski parçalanmışlıktan yeni bir bütünleşme ve birlik durumuna geçmesi gerekmektedir.

Bu, yayıncıların vatandaş izleyiciler için dengeli ve çeşitliliği olan (eğitim, bilgilendirme ve eğlence) program yapmalarını gerektiren düzenlemeci bir modelden, Avrupalı medya şirketlerinin rekabet gücünü arttırarak küresel tüketicilerin gereksinimlerini karşılamaya yönelik bir modele geçişle bağlantılıdır. Bu da Avrupa yayıncılığında gördüğümüz değişimlerin sert ve bir parça indirgemeci bir yorumudur ve bu konuyu birazdan açacağız. Bu sert yorumun, Avrupa dönüşümünde büyük bir güç olan ekonomistik mantığı ortaya çıkarmak gibi olumlu bir özelliği var. J.G.A. Pocock, yeni Avrupa düzenini "piyasa imparatorluğu" olarak betimler. İnşa edilen şeyin bir ekonomik topluluk olduğunu ileri sürer ve bunun şunlara dayandığını ekler:

> devletlerin, insan hayatında son sözü söyleyen ekonomik kuvvetlerin hareketlerini kontrol güçlerinden vazgeçmelerini garanti edecek bir dizi düzenleme. Üye devletler tarafından ortak olarak işletilen ya da kararlarına uyulan kurumlar artık yeniden egemenlik dağıtan siyasi kurumlar olmayacak, hiçbir egemen otoritenin piyasanın "egemen"

gücüne karışmamasını garanti edecek idari ve yatırımcı kuruluşlar olacaklardır. (1991: 9)

Bu da Avrupa'nın, sürekli parçalanma ve dağılma tehlikesini ortadan kaldırmaya yönelik idari ve ekonomik bir birlik olmayı arzulayabileceği anlamına gelebilir. Uzun vadede sadece ekonomik olmayan uluslar-üstü bir topluluğu sürdürecek olan bütünlük ve hegemonyayı yaratmak amacıyla teknokrasi ve ekonominin yakın gelecekteki hegemonyasını kurmanın gerekli olduğunu ileri sürmek hiç şüphesiz, sorunlu da olsa mümkündür. Ne olursa olsun, bugünkü gerçeklik, politik olanın ekonomik olana tabi kılınmış olmasından ibarettir. Yayıncılık alanında bugünkü gerçek ise özel medya ve reklamcıların çıkarlarının kamu hizmeti ve medya demokrasisi endişelerine baskın çıktığıdır.

Tabii bu çok daha zordur ve bir piyasa imparatorluğu kurmak sadece ekonomik bir mesele değildir. Kültür ve politika sorunları da Avro-medya ticaretini zorlaştırmaktadır; Avrupa'da bir medya piyasası yaratmak, kültürel tercihlere, beğeni ve arzulara başını çarpmaktadır. Yaklaşık yirmi yıl önce Thomas Guback Avrupa projesiyle kendini ifade etmeye çalışan bir ekonomik mantığı belirlemiştir. Ekonomik olarak bütünleşmiş bir Avrupa'nın oluşturulması, ona göre, "firmaların uluslararası hale gelmesini gerektirir, bu da daha küçük firmalar ve çeşitlilik pahasına standartlaşma demektir." Ve durum böyleyse, diye devam eder:

> vurgulanan esas nokta, kültürel mirasların korunması değil, uluslar-üstü ekonomik mülahazalara dayanan yeni bir mantık yaratmaktır. Bu durumda, geçmişi unutmak ve ihtiyaçları muhtemelen Amerika'da iş yapan, Amerikan yönetimi ve reklam teknikleriyle çalışan uluslararası firmalar tarafından karşılanan – biçimlendirilmese bile – yeni bir Avrupa ekonomik tüketicisi yaratmak – ya da uydurmaktır. (Guback, 1974: 10-11)

Bu mantık hâlâ işlemektedir. Yeni tip Avrupa programlarını tüketecek olan yeni Avrupa tüketicisini yaratmak fikri ya da umudu hâlâ mevcuttur.

Bu projenin itici gücü ekonomik bir mantık olduğu gibi bir vizyonu da var ve bu vizyonda, yayıncılıkta tek pazarın Av-

rupa'daki topluluk ve kimliğin yeniden tasavvur edilebileceğine yardımcı olacağı düşüncesi yatar. Programların Avrupa'da serbest dolaşımının Avrupa'nın üretim ve aktarım kapasitesini güçlendireceği, "kültür Avrupası" ve "yurttaşlar Avrupası'nın" ideallerini yaygınlaştıracağı ileri sürülmektedir. "Sınırları olmayan televizyonun" gerçek olabilmesi için Topluluğun ekonomik uzamı ile kültürel uzamı arasında bir tutarlılık olması gerekir. "En başından beri, bütün Avrupa için düşünülen programlar," der Komisyon, "ulusal düzeyde mümkün olamayacak izleyici ve kaynaklara dayanmıştır; bunlar, birbirinden farklı fakat birleşmiş bir ülkeler Topluluğuna ait olma duygusunu güçlendirecektir" (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1986: 9). Pan-Avrupa televizyonu, Avrupa'da halklar arasında karşılıklı anlayışı geliştirecek ve ortak değerleri ve kaderleri konusundaki bilinçlerini arttıracaktır. Bu gayet sorunlu bir vizyon olmakla birlikte, bu vizyonun varoluşu bir tür zorunluluk barındırıyor gibidir. Bu vizyon, Avrupa kültürünün geleceği konusunda bir çeşit ideal oluşturmaktadır, belki de bir piyasa teknokrasisinin üretebileceği tek ideal.

Avrupa Topluluğu'nun yaratmaya çalıştığı şey, ulusal yayıncılık modelinin genişletilmiş biçimidir; daha üst düzeyde yayıncılığın ekonomik ve kültürel uzamları arasında tutarlılık sağlamaya çalışan bir model. Bizi, bir Avrupa izleyici kitlesinin, hayal edilen topluluk ve bir tür uluslar-üstü kimlik dayanışmasından zevk alabileceğine inandırmayı amaçlamaktadır. Tutarlılık ve bütünlük, kamu yayıncılığı döneminde bölgesel ve uluslararası baskılara rağmen ulusal bir uzlaşma aracılığıyla uzun zaman korunmuştu. Şimdi bunun arkasından bir Avrupa uzlaşması gelmesi ihtimali, bu fikir hâlâ gündemde olmasına rağmen uzak gözükmektedir. Ulusal yayıncılığa gücünü ve canlılığını veren, ekonomik, politik ve kültürel uzamlar arasındaki tekabüliyetti. Bunu daha geniş ölçekte, kıt'a düzeyinde yaratabilmek güçtür. Fakat her şeye rağmen, küreselleşme süreci, böyle bir tekabüliyeti, uyumu herhangi bir düzeyde daha da zor kılacak bazı güçleri açığa çıkarmıştır.

Bu Avrupa medya projesinin bir başka sorunlu tarafı da bunun çok yalınkat ve soyut bir birlik kavramına dayanmakta oluşudur. Karmaşık doğası bu tip hayallere karşı duyarsız ve dirençli olan

bir gerçekle karşılaşma riskini taşımaktadır. Bu Avrupa kültür alanının bütünlüğü, iç ve dış tehditler altındadır. Dışarıdan, "serbest dolaşım" fikrini ciddiye alanlar Avrupa'nın hassas bütünlüğünü tehdit etmektedir; o kadar ciddiye almaktadırlar ki ürün ve programların bütün dünyada serbestçe dolaşımını savunmaktadırlar. Onlara göre kültürel korumacılık ve savunmaya dayalı bir Avrupa kültür alanı yaratılması, tarihsel bir çelişki ve saçmalıktır. "Bu ülkelerdeki kültürler bu kadar kırılgan mıdır ki Avrupalı tüketiciler kafes arkasında tutulsunlar?" diye sorar Amerikan Filmciler Derneği Başkanı Jack Valenti (aktaran Cate, 1990: 4). Bu çıkar grupları, görünürde GATT'tan doğan haklarını kullanmaya çalışmaktadırlar, çünkü "sınırları olmayan televizyon" Avrupa Topluluğu'nun düşündüğünden daha büyük bir projedir.

Avrupa içinde bu birlik idealine karşı çıkanlar var; bu kişiler, birlik idealine ters düşen bir ideali, Avrupa'daki çeşitliliği ve kimlik farklılıklarını selamlayan bir ideali ortaya koymaktadırlar. Kültürel bir eritme potası fikrine karşı Avrupa milliyetçiliği ve bölgeciliğini savunanlar, kültürel bir mozaik imajına sahip bir kıt'a görünümünü sürdürmeye çalışmaktadırlar. İzleyici davranışı üzerine yapılan araştırmalar göstermektedir ki televizyon, esas olarak ulusal bir araçtır ve ulusal televizyon kültürleri de dikkate alınması gereken bir olgudur. Bugün için başka ne tip bir kimliğin rakip olduğunu görebilmek güçtür; ve ulusal televizyon kültürlerinin niçin gelecekte de esas referans olamayacağını anlamak zordur. Aynı zamanda uluslar-altı ve küçük ulusal düzeylerde yayıncılığın açtığı olanaklar konusunda da duyulan bir heyecan vardır. Bu davaya inananlar için bu olanaklar, merkezileştirici ve türdeşleştirici güçlere karşı kimlik ve topluluğun yeniden canlandırılmasına ilişkindir. Bölgesel ve yerel medya, hem demokrasinin hem de kimliğin temel kaynakları olarak görülmektedirler. Burada küresel ve uluslararası güçler tarafından aşındırılmakta olan duygusal aidiyet ve bağlamsal anlam cazip olmaktadır. "Küçük uluslar ve bölgeler Avrupası'nın" zengin çeşitliliğinde söz konusu edilen, içinde bulunduğumuz dönemin yeni bir tikelciliğidir.

AT yayıncılık politikasının evriminde hem bütünleştirici stratejiler hem de tikelci stratejiler rol oynamıştır. 1980'li yıllarda büyük bir görsel-işitsel endüstriyi besleyecek, küresel düzeyde Amerikan ve Japon çıkarlarıyla rekabet edebilecek geniş bir gör-

sel-işitsel pazar yaratma stratejisi hâkim olmuştur. Bu noktada, Richard Collins'in ileriye sürdüğü gibi "ortak bir Avrupa televizyon kanalı ve ortak Avrupa programlarıyla varılacak birlik, Avrupa kültürü üzerinde yaratacağı bütünleştirici etki ve bilinç nedeniyle savunulmuştur" (1992: 10-14). Daha yakın zamanlarda, çeşitlilik, birlikten daha fazla vurgulanmıştır; örneğin, Avrupa Topluluğu'nun MEDIA programında olduğu gibi. Bu durumda vurgu, kültürel farklılığın kabul edilmesi ve buna duyarlılık gösterilmesindedir. Bir AT yetkilisi, "eritme potası yaratmaya meraklı değiliz; Avrupa kimliklerini korumayı arzu ediyoruz" demiştir. Ve tabii bu çeşitlilik ve farklılık sorunu hâlâ gayet önemli olan ulusal yayıncılık endüstrileri ve politikalarıyla bağlantılıdır. Bir Fransız gözlemcinin belirttiğine göre "Avrupa uluslarının zenginliğinin temeli olan estetik ve kültürel farklılıklar, kültürel birleşmeyle bağdaşmaz... Kültür, özellikle görsel-işitsel kültür, milliyetçiliğin hassas noktasına dokunur" (Cluzel, 1992: 46).

Öyle gözükmektedir ki ortak bir Avrupa kültürüne duyulan arzuyla bölgesel ve ulusal bağlılıkların sağladığı rahat ve güven arasında bir uyum gerekmektedir. AT görsel-işitsel ve iletişim politikasında formüle edildiği biçimiyle, ait olabile-ceğimiz ya da özdeşlik kurabileceğimiz bir "Kültürel Avrupa" bizim için şekillendirilmekte ya da yeniden şekillendirilmektedir:

> Avrupa'nın kültürel boyutu, insanlarının kolektif bilincinde yaşamaktadır: Onların değerleri, demokrasi, adalet ve özgürlüğe dayanan çoğulcu bir hümanizmin karakterize ettiği, sahibi oldukları ortak bir servettir... Bunda, Avrupa kültürüne ait olmanın ve insanların daha geniş bir kültürel katılımının belirlediği, karşılıklı alışveriş, işbirliği gibi yerel, bölgesel ve ulusal kültürümüzü zenginleştiren olasılıklar içeren yeni bir çeşit dayanışma da mevcuttur. (Avrupa Toplulukları Komisyonu, 1988b: 3)

Burada ileri sürülen, Avrupa fikrinin hâlâ yaşamakta olduğu ve öneminin devam etmekte olduğudur. Bu, kendine yeterli, tarihsel fakat kendi içerisinde zengin aidiyet ve kimlik kaynakları da olan bir kıt'a fikridir; bugün Avrupalı olmak, karmaşık birtakım bağlılıkların çoğulluğu demektir.

Yeni Avrupa'daki topluluk ve medya bağlantısıyla ilgili olarak iki gözlemi belirtmek gerekir. Birincisi, zenginlik, karmaşıklık ve seçimi, kimliklerdeki gerilim açısından görmek daha yararlı olabilir. Bütünleşmiş bir Avrupa'da olmak arzu edilmektedir görünüşe göre, fakat böyle bir aidiyet tarzı soyut olup, bizi kim isek o kılan bir şeylerin süreç içerisinde kaybedileceği ya da tahrip olacağı yönündeki korkulara eşlik etmektedir. Ve kültürel milliyetçilik alternatif bu bir şeyleri (bizi biz yapan bir şeyleri, kimliğimizi oluşturan bir şeyleri-y.h.n) yeniden ortaya koymanın bir yolunu temsil ediyorsa eğer, dar görüşlü ve kısıtlayıcı bağlılıklar da yeterince bilinmektedir. Gördüğümüz şey, kimlikler arasında, alternatiflerden hiçbirinin tamamıyla tatminkâr olmadığı bir askıya alınmışlık halidir. Julia Kristeva'nın ileriye sürdüğü gibi bu durum kolaylıkla bir kimlik bunalımına dönüşebilir. Böyle bir bunalımda "insanlar değerlerinin neler olduğunu artık bilmezler, geleceklerinin nasıl olacağını bilemezler ve tehdit unsuru olarak gördükleri bütün topluluk projelerini reddederler" (1992a: 1). Avrupa yayın bildirgelerinde ya da "üye devletlerin kültürel gelişmesine katkıda bulunacak olan" Maastricht Antlaşması'nda bu karmaşıklığı gösteren neler vardır?

İkinci gözlem, AT yayın politikalarının, siyasi topluluk pahasına kültür topluluklarını vurguladığını işaret ediyor. Avrupa'daki eski kamu yayıncılığı döneminde yayıncılık ulusal veya milliyetçi kültüre yönelik olmuştur ve böylece ulusal devletin demokratik siyaseti, siyasi kamu alanının esasını oluşturmaktaydı. Bunun ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açıktır: Ulusal uzlaşma içerisinde her iki işlev de, en azından prensip olarak, aynı bölgesel düzeyde bir arada olmuşlardır. Yeni Avrupa medyası bağlamında bu, gayet sorunlu gözükmektedir. Avrupa Topluluğu bugüne kadar yeterli bir siyasi kültür ya da Avrupa vatandaşlığı temeli geliştirememiştir (Barret-Kriegel, 1992). Avrupa'da kültür topluluğunu vurgulamak, bunun siyasi yokluğunu telafi eder ve dikkatleri bu noktadan uzaklaştırır. Avrupa görsel-işitsel uzanımında kültürel kimliklerin telafisinin, vatandaşlık hakları ve kamusal tartışmanın siyasi amaçlarına galebe çalması tehlikesi mevcuttur.

B. YENİ AVRUPA'DA TOPLULUK

Tarihsel olarak, kitle iletişim araçları çağdaş Avrupa'nın siyasi hayatında temel bir rol oynamıştır. Medya burjuva demokrasileriyle doğmakla kalmamış, onların ayrılmaz bir parçası olmuş ve onlarla birlikte gelişmiştir. Bu demokrasiler, ulus-devletin siyasi meşruiyeti ve ulusal kültürlerin politik uzamı temelinde gelişmişlerdir. Özellikle savaş sonrası dönemde, en bütünleştirici rolü yayıncılık oynamıştır. Toplumsal kolektiviteler bu sayede oluşturulmuş ve kendilerini ulusal addetmişlerdir ve bu özellikleriyle yayıncılık, belli başlı kurumlardan biri olmuştur. Yayıncılık, ulusal bir topluluğun *imaginaire*'inin yansıdığı, şekillendiği ve ulus-devletin demokratik yaşamının temsil edildiği bir forum olarak işlev görmüştür.

Gelgelelim, artan Avrupa bütünleşmesi bağlamında, politik ve kültürel toplulukların oluşturulmasında medyanın oynadığı rol konusunda önemli sorunlar gündeme getirilmektedir. Yeni medyanın Avrupa ölçeğinde demokratik bir kamu alanı yaratacağı belirtilmekle birlikte, bu uluslar-ötesi ölçekte politik topluluğun ne anlam ifade ettiği konusunda henüz bir açıklık yoktur. Avrupa Topluluğu'nun "resmi" politikası uygulamada ulusal yayıncılık kavramının uluslar-üstü düzeye uyarlanmasından ibarettir. Philip Schlesinger'in gözlemine göre, "bu nokta doğrudan doğruya, tek bir politik-kültürel topluluğun televizyonla değil, daha ziyade televizyonun kültürel, dilsel ve politik çeşitlilikle karşı karşıya kaldığı koşullar altında bu politikanın uygulanabilirliği konusunda sorular doğurmaktadır" (1993: 10). Yayıncılığın Avrupa kimliğinin yeniden inşa edilmesine katkılarını, Avrupa yayıncılığının bu çeşitlilikle bağdaşıp bağdaşmayacağını anlamak için, inşa edilen topluluğun mahiyetini anlamamız gerekir öncelikle.

İnsanların belli bir toprağa bağlılık duymaları, onunla özdeşleşmeleri, belli bir topluluk duygusu sayesinde olmuştur. Topluluk, toplumsal bütünleşme demektir, belirli bir grup içerisinde dayanışma ve bütünleşme demektir; çelişki halindeki güçleri gerilim içinde tutmak, uzlaşmak olarak görülmelidir. Modern toplumlarda toplumsal süreçlerin ölçeği ve karmaşıklığı, topluluğun anlamının hiç de basit olmaması gerçeğini doğurur. Eileen ve

Stephen Yeo (1988), topluluğun farklı anlamları arasında ayrım yapmışlardır. Bir düzeyde topluluk, olumlu bir ilişki özelliğidir; "bir şeyi bir arada tutma, ortak bir kimlik duygusu ve hepsinden daha önemlisi, insan ilişkilerinde karşılıklı bir şefkat söz konusudur" (a.g..y., 230-231). Bu, "insanların kendileri *için* kendileri *tarafından* oluşturulan bir topluluktur." Başka bir düzeyde topluluk, devlet ve ulusla ilintilidir. Bu anlamıyla "topluluk *zaten her zaman* mevcuttur ve belki de ezelden beri var olmuştur. Yukarıdan arzedildiği üyelerinin faaliyetlerinden kesinlikle önce gelir ve bu üyelerin faaliyetlerine bağımlı değildir; bu topluluk onlar için yaratılmıştır, onlar tarafından değil" (a.g.y.). Bu ise biçimsel ve soyut bir ilişkidir, toplumsal bir sözleşmedir; en demokratik biçimiyle kamuoyunu yansıtır ve kamu yararına dönüktür (ki bu her zaman demokratik değildir).

Topluluğun doğası ve kapsamı, son bir buçuk yüzyıldır bu değişik anlamlar etrafında tartışıldı. "Tepeden inme topluluk" ile "tabandan yükselen topluluk" arasında rekabet olmuştur: daha tikel ve yerelleşmiş bir topluluk, içeriden yaratılmış, daha ahlâki ve insani ilişkileri olan bir topluluk duygusu ile modern toplumların sistem bütünleşmesine yönelik, daha aşkın ve soyut topluluk anlamları arasındaki çekişmedir bu: Burada önemli olan, ulusal toplulukların bu çelişik dinamikleri gerilim içinde tutabilmekteki başarılarıdır. Yeo'ların ifadesiyle, "bu iki ucu bir araya getirmek ya da şaşırtmak için, tepeden inme bir biçimde yapılandırılmış ve genellikle devletin de içinde olduğu eşit olmayan toplumsal ilişkilere sıcak karşılıklılık duyguları yüklemek gibi bir amaç mevcut olmuştur" (a.g.y.). Karşılıklılığın cazibesi ile genişletilmiş politik topluluğun daha biçimsel ve sözleşmeye dayalı ilişkileri arasında tamamlayıcı ya da telafi edici bir güç dengesi olması halinde, modern toplumlarda toplumsal bütünleşme ve dayanışma, daha etkili olmaktadır.

Tabii ki bu karşılıklılık ve sözleşmeye dayalı topluluklar arasındaki uzlaşmanın gerilim içinde tutulması ulus-devlet düzeyinde olmuştur. Ulusal topluluk, en azından ilke olarak, siyasi kaynakları hem vatandaşlarının toplu çıkarlarını temsil etmek için hem de çıkarların çatışması halinde hakemlik yapmak ya da düzenleme yapmak için egemen devleti aracılığıyla dağıtmıştır.

Ulus-devlet mekanizmaları vasıtasıyla iç çatışmalar çözülmüş, dış çatışma ve tehditler de bertaraf edilmiştir. Fakat bundan da ötede, ulus-devlet, vatandaşların, köklerinin mevcut olduğunu düşündükleri bir "yer" olmuştur. Doğrudan hatta derin bir aidiyet deneyimini ortaya çıkarır. Slavoj Zizek'in psikoanalitik terminolojisinde ulus, bizim "Şeyimiz" olarak işlev görmüştür:

> sadece bizim erişebileceğimiz, "onların," ötekiler olarak anlayamayacakları; fakat devamlı taciz ettikleri bir şey. Yaşamımıza bolluk ve canlılık veren şey olarak onu görmekteyiz... Bu Şeyin varlığını nasıl anladığımızı sorsalar, buna verilecek tek tutarlı yanıt, o Şeyin, "bizim yaşam tarzımız" dediğimiz o kavranılmaz kendilikte (entity) bulunduğudur. (Zizek, 1990: 52)

Ulusal "Şey," bir topluluğun " rahatını kurduğu" özel bir yöntem demektir. Ya da Edgar Morin'in ifadesiyle, milliyetçilik, "bir zamanlar aileye karşı duyulan çocuksu duyguların ulusal düzeye yansıtılmasını temsil eder"; ulus, "anavatan" ya da "baba yurdudur" (1990: 30). Bu anlamda ulusal topluluk, bir topluluğun kolektif kabul ve güvenlik duygularını örgütleme biçimidir.

Fakat şimdi öyle gözükmektedir ki ulusal toplulukların rahat ve güvenliklerine bir şeyler olmuştur ya da olmaktadır. Şimdi artık ulus-devletin otoritesinin aşınmakta olduğu, devletin ekonomik ve politik bütünleşmeyi garanti edemediği ve "ulusal kader topluluğu" fikrinin sorunlu hale geldiği bir dönem içinde olduğumuz duygusu hâkim. Eric Hobsbawm, ulus-devletin gerileme içinde olduğunu belirtir ve dünyanın gelecek tarihi

> politik, ekonomik, kültürel, hatta dilsel anlamda da olsa, "uluslar" ve "ulus-devletlerle" açıklanamayacak bir tarih olacaktır. "Ulus-devletler" ve "uluslar" ya da etnik/dilsel gruplar, esas olarak yerkürenin uluslar-üstü biçimde yeniden yapılanmasına direnç göstererek, uyum sağlayarak, onun tarafından özümsenip ya da yerinden edilerek gerilemektedir. (1990: 182)

Bu değişim süreci, ulusal sınırları alt eden, ulus-devletleri aşındıran ve yeni bir küresel sivil toplum yarattığı öne sürülen küreselleşme kuvvetlerinin bir yansıması olarak görülebilir. Ronnie

Lipschutz, "yirminci yüzyıl sonunda egemenliğin yukarı yönde uluslar-üstü kurumlara ve aşağı yönde de uluslar-altı olanlara doğru kaydığını görmekteyiz" (1992: 399) ve bu süreçte "dünya politikasını yeniden tahayyül edecek, biçimlendirecek ve yapılandıracak olan, sürekli bir sivil toplum projesini temsil eden küresel bir sivil toplumun doğuşunu görmekteyiz" (a.g.y.) der. Bu küresel sivil toplum, on yedinci yüzyıl öncesinde yaşamış olan uluslar-üstü toplumu yansıtır der Lipschutz. "Westfelya Antlaşması'ndan ve devletler sisteminin doğmasından önce oldukça canlı, toprağa bağlı; fakat bununla kısıtlı olmayan bir trans-Avrupa sivil toplumu vardı" der (A.g.y., 400).

O halde bu dönüşüm, "Westfelya modeli" egemen devlet gücünün sonunun başlangıcını mı oluşturmaktadır? Avrupa ve Avrupa Topluluğu fikirleri, kıt'anın politik ve kültürel hayatında daha kozmopolit bir aşamayı mı temsil etmektedir? Politikacı ve bürokratların arzu ve ilhamlarına baktığımız zaman bundan şüphe ediyoruz. Avrupa Topluluğu'nu yaratma projesinde gördüğümüz şey, ulusal topluluğu daha üst düzeyde inşa etme isteğidir; bir çeşit Avrupa ulus-devleti. Avrupa, çelişen ve çatışan güçleri bütünleştirmek ve birleştirmek için ele alınmaktadır. Karşılıklılık ile siyasi topluluk arasındaki ilişkinin yeniden ele alınıp daha üst düzeyde üzerinde uzlaşılması beklenmektedir. Böylece, ulusal toplulukların devlet, halk ve toprak arasında bir tekabüliyet kurma amacında gördüğümüz gibi, yeni ve genişletilmiş bir ulusal topluluk yaratmak için milliyetçiliklerin yerinden oynatıldığını ya da yer değiştirdiğini görmekteyiz.

Fakat Avrupa bir iktidar bloku ve pazar olarak ortaya çıkmakla birlikte, tarihsel olarak ulus-devletinkine benzer bir ortak ve üniter siyasi kültürün inşasını görebilmek daha zordur. Hakkında söyleyebileceğimiz her şey bir tarafa bırakılacak olursa, ulus-devlet, topluluğun karşılıklılık ve siyaset ruhunu dengede tutabilmekte ve böylece, siyasi hayat ile kültürel aidiyet arasında bir uzlaşma sağlayabilmekteydi. Avrupa ölçeğindeki sorun ise karşılıklılık anlamında topluluk ile demokratik devlet anlamında topluluğu birleştirmektir; "kültür topluluğu" idealini "siyasi topluluk" ile bağdaştırmaktır. Netice olarak, vatandaşlık sorunu ile kimlik sorununun birbirinden ayrılmakta olduğu görülmektedir.

Ulus-devletin gücüne neler olduğu açısından bakarsak, en önemli sorun, Avrupa ölçeğinde siyasi kültür ve vatandaşlık sorunudur. Ulusal siyasi uzam ve kamu alanından kıt'asal olana geçildiğinde ne olabileceği üzerine cereyan eden bir tartışmada Stig Hjavard şunu kabul etmektedir: "Avrupa düzeyinde önemli işlevleri görecek, siyasi programa alternatif yorumlar ya da tanımlar getirecek bir kamu yoktur" (1993: 90). Avrupa kamusunun yetersizlikleri, "sermayenin uluslararasılaşması ve devletler-üstü bir idare ve düzenlemelerin çabucak büyüdüğü düzensiz bir gelişmenin sonucudur, fakat bu konularda genel bilgilenme aynı ölçüde olmamıştır." Hjavard, Avrupa'daki "demokratik bir yetersizliğin" düzeltilebileceği imasında bulunmaktadır. Oysa kendisinin de belirttiği gibi, "bir Avrupa kamusu henüz oluşmaktadır" ve kıt'a çapında etkin bir kamuoyu ve tartışma yaratabilmek için daha almamız gereken epey yol vardır.

Fakat bu sadece uygun mekanizmalar meselesi midir? Yoksa Avrupa siyasi kültürünün oluşması için daha ciddi engeller mi var? Etienne Balibar, "devletin Avrupa uzamında, özellikle bir 'toprak' figürüne indirgenilemeyecek bir uzamda bürünme eğiliminde olduğu biçime, nasıl davrandığına ve hangi işlevleri gördüğüne" dikkat kesilmemiz gerektiğini önerir (1991: 16). Balibar'ın saptadığı sorun, uluslar-ötesi topluluğa uygun bir siyasi kültür ve vatandaşlık geliştirilememesidir. Avrupa, ulus-devletin sınırları ile uluslar-ötesi bir alternatifin yokluğu arasında kalmıştır. Avrupa Topluluğu birtakım idari (ve baskıcı) mekanizmalar geliştirmiş olabilir – bir çeşit devletçilik – fakat Avrupalıların vatandaş olarak temsil edildikleri bir *Rechstaat* olarak tesis edememiştir kendini. "Gerçek bir devlet olmadan devletçilik" yönetimi altında, der Balibar, "kolektif bir *kimlik paniği* yaratılması ve bunun sürmesi için" gerekli koşullar mevcuttur. "Çünkü bireyler devletten korkmaktadır... fakat hâlâ onun parçalanıp yok olmasından çekinmektedirler" (a.g.y., 17). Bu da çağdaş Avrupa'da politikanın ve politik olanın bunalımına işaret etmektedir.

Eğer Avrupa Topluluğu bir bakıma ulusal topluluk koşullarını daha üst düzeyde yaratma girişimi ise, gittikçe küresel güçler tarafından biçimlendirilmekte olan bir dünyada, ulusları ve mil-

liyetçilik akımlarını tahkim etmenin bir mekanizmasına da dönüşebilir. Topluluğun üye devletlere, egemenliklerinin bazı boyutlarını bir araya getirmeleri ve böylece daha önemli olan diğer bazı boyutlarını (gerçek ya da sembolik) koruyabilmeleri için bir fırsat yarattığını da düşünebiliriz. İkincillik ilkesini, topluluk vasıtasıyla başarılanların "yeniden millileştirilmesi" için bir mekanizma olarak görebiliriz. Fakat bu sadece Avrupa ulus-devletlerinin korunması meselesi değildir. Aynı zamanda bir sürü bölgesel, milli ve budunsal arzuların ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu, Avrupa'daki milliyetçi duygu ve bağlılıkların sönmek bilmeyen çekiciliğinin, yeni dünya düzeninde yeniden biçimlendirilişini yansıtır. Tom Nairn, "Neden" diye sorar "Tarihin Sonu bizi daha milliyetçi bir dünyaya taşımıştır?" (1993: 6). Hatta milliyetçiliğin azalan tarihsel önemini açıklayan Hobsbawm (1990) da bunun dünyada önemli bir güç olduğunu ve hâlâ eskisi kadar önem ifade ettiğini kabul eder [Komünizm sonrası dönemde Avrupa'da milliyetçiliğin yeniden doğuşu üzerine karamsar bir yorum için bkz. Hobsbawm (1994)]. Milliyetçi duygu ve bağlılıklar, Avrupa'nın geleceğinde önemli bir rol oynamaya hazırdırlar; fakat bu, bizim ulusal toplulukla olan ilişkimizin farklı olduğu, daha değişik bir bağlamda olacaktır.

Milliyetçiliğin bu yeniden dirilen ruhu karmaşık ve çelişkiler içeren bir olgudur. Bir bakıma bu, sivil toplumun yeniden canlandırılması olarak, Brüksel'den kaynaklanan bürokratik ve teknokratik Avrupa vizyonuna karşı kendini ortaya koyan daha anlamlı kolektif kimlikler olarak görülebilir. Julia Kristeva, yeni demokratik katılım biçimleri arayışına işaret eder ve bu türden yeni tikel bağlılıkların devletle sokaktaki vatandaş arasındaki ve politikayla bilfiil sorumluluk arasındaki mesafeyi kapatma girişimlerini temsil ettiğini ileri sürer (1992a: 1). Fakat bu bağlılıklar tehlikeli ölçüde dar görüşlü de olabilir. Gayet sıcak karşılıklılık duygularını ve içeriden yaratılan, aile ve akrabalık ilişkilerini sürdüren topluluk ideallerini harekete geçirebilirler. Bu neo-milliyetçilikteki tehlike, kimlik sorunlarının, vatandaşlık ve demokrasi sorunlarını perdelemesidir. Jonathan Friedman şunu gözlemlemektedir:

önceki ulusal kimliklerin zayıflaması, yeni kimliklerin ortaya çıkması, özellikle toprağa bağlı, devlet idaresindeki toplumda üyeliğin soyut anlamıyla "vatandaşlık" diye bilinen üyelik biçiminin çözülmesi, bunun yerini "ilkel bağlılıklar", budunsallık, "ırk", yerel topluluk, dil ve diğer somut kültür biçimlerinin alması (1989: 61-62)

Bir zamanlar insanlar kendilerini temsil etmesi ve çıkarlarını ve haklarını koruması için devlete dönerken şimdi maalesef korunmak için grup dayanışmasına başvuracaklardır. Yerel düzeyde politik hayatın zayıflaması, kültürel kimliğin sığınma ve avuntu kaynağı olması yolunu açmaktadır. Bu düzeyde de topluluğun politik ve kültürel yönleri arasındaki uzlaşık denge bozulmaktadır.

Şimdi tehlikede olan, Avrupa'daki topluluktur. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi bu kıt'ada çelişik stratejiler işlemektedir: Bir yandan uluslar-üstü bir kendilik olan Avrupa Topluluğu'nu yaratma projesi mevcuttur; öbür yandan Avrupa uluslarının ve bölgelerinin kısmiyetçi ve duygusal topluluklarının yeniden ortaya konuluşu görülmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki çözüm, – ki bu sürekli erteleme ya da yarı-çözümdür – parçalanma ile bütünleşme koşulları arasında bir çeşit şizofrenik uzlaşma olacaktır. Sorun, bunların hiçbirinin kabul edilebilir ya da anlamlı bir seçim olmamasıdır. Jacques Derrida, bu keskin ikilemi saptamaktadır: Bir taraftan Avrupa kültür kimliği "merkezileştirici bir otoritenin sermayesini kabul edemez ve etmemelidir," öbür taraftan, "bir sürü vilayete de parçalanamaz ve parçalanmamalıdır" (1992: 39). "Dolayısıyla, ne tekel ne de parçalanma. Tabii bu bir çıkmaz sokaktır," der Derrida (a.g.y., 41). Topluluk deneyimini hayal kırıcı ve rahatsızlık verici kılan da budur.

Bir anlamda sorun, Avrupa'nın Westfelya egemen güçler modelini nasıl aşabileceği sorunudur. Bu modele göre "dünya devletler topluluğunu oluşturan egemen devletler, görüş ayrılıklarını özel olarak ve genellikle güç kullanarak hallederler; diplomatik ilişkileri vardır, fakat bunun dışında işbirliğini asgari düzeyde tutarlar; [ve] kendi ulusal çıkarlarını başka herkesin çıkarları üstünde tutmaya çalışırlar" (Held, 1993: 17). Bu perspektifte vatandaşların siyasi kültürleri hemen hemen tamamıyla yurtiçi konularla ilgilidir – "bizim" topluluğumuz – ve vatandaşlar, kendi

egemen devletlerinin sınırları ötesinde olan uluslararası konularla ilgilenmezler. Ulusal topluluk, "bizim" devletimizin hukuku altında yaşayan "bizim" insanlarımızı içerir ve kendilerine karşı hiçbir sorumluluğumuz olmayan, kendimizi kendilerinden ayırdettiğimiz yabancılar bu durumdan hariç tutulurlar. Avrupa'da şimdi ihtiyaç duyulan ve Avrupalılığın daha iddialı ifadelerinde kabul edilen olgu, öbür kültür, topluluk ve uluslarla anlaşabilmektir. Değişen dünya düzeni bağlamında bir topluluğun sorumluluklarının kendinden öteye uzandığını kabul etmek gerekir; bir topluluğun sadece kendi üyelerinin özçıkarlarını gözetmekle kalamayacağının, kültürlerin gittikçe birbirine bağımlı hale geldiğinin, dolayısıyla hem sınırlarımız dahilindeki hem de sınırlarımız haricindeki "yabancı" vatandaşlara karşı da sorumluluklarımız olduğunun kabul edilmesi gerekir (Brown ve Shue, 1981). Avrupa projesi herhangi bir anlam ifade edecekse, Westfelya modelinin yerine daha açık ve evrensel bir siyasi kültür gelecekse, bu sorumlulukların da yaratılacak siyasi ve kültürel kurumlar içerisinde ve bu kurumlar vasıtasıyla ifadesini bulması gerekir.

Gelgelelim, Avrupa'da bugün olup bitenler, bu arzuların gerçekleşmesinden çok uzaktır. Milliyetçi duyguların yükselişinde ve Avrupa'nın kendini geniş çaplı bir ulusal topluluktan başka bir şey olarak görememesinden, Westfelya modelinin Avrupa kültüründeki yerinin ne kadar sağlam olduğunu görüyoruz. Belirsizlikler ve dengesizlikler karşısında Avrupa'nın – hem Avrupa Topluluğu'nun hem de ulusal toplulukların – kendiliğinden siyasi kültürü kendi içine dönerek içe kapanma yönündedir. Şimdi Avrupa'da, "en cazip şey geri çekilmektir, ister yerel olsun, ister bölgesel, ulusal ya da kıt'asal düzeyde; ve gerek ekonomik, gerekse politik, dini ve ırki yönlerden bu böyledir." En genel sorun, ekonomik ilerleme arayışı ile güvensizlik korkusu arasındaki ve sınırların açılmasıyla kapalı ve dengeli topluluklara duyulan nostalji arasındaki çelişkidir" (Hassner, 1991: 20). Westfelya modelinin tamamen bertaraf edilmesi yerine, onun yeni düzene daha iyi uymasını sağlayacak değişiklikler aramaktayız. "Vatandaşları yabancılarla karşı karşıya getiren hukuki eşitsizlikten sonra, şimdi de Avrupa Ekonomik Topluluğu sınırlarının kapanmasıyla 'Av-

rupa soyundan' olanlar ve Avrupalı olmayanlar arasındaki fark ortaya çıkmıştır" der Rene Gallisot. "Bu bir geri dönüş sorunu değildir, fakat eskiden ulusal biçimiyle mevcut olan ve hâlâ da mevcut olan yabancıdan korkan, ırkçı ayrımcılığın genişletilmesi ya da uyarlanmasıdır" (Gallisot, 1992: 12).

Yeni küreselleşme bağlamında, yeni dünya düzeninde topluluk sorunu söz konusudur ve bütün endişe de eski kesinliklere yönelik bir meydan okumadan kaynaklanmaktadır. Bu gibi durumlarda ne tür bir topluluğun en fazla istikrar ve güvenlik sağlayabileceği konusunda ikilemler var. Ulusal topluluklar sürdürülebilir mi? Yeni küresel bağlamda yerel toplulukların yaşama şansı daha mı fazladır? Yoksa Avrupa çapında bir topluluk yaratılması daha mı yararlı olacaktır? Hiç kuşku duyulmayan bir şey ise topluluğun değeri ve toplulukçu (communitarian) aidiyettir. Iris Young'a göre topluluk ideali "toplumsal bütünlük, simetri, güvenlik ve başkalarının belirli bir biçimde teyit ettiği sağlam bir kimlik için duyulan arzuyu dışavurur" (1990: 232). Aynı zamanda "topluluk dürtüsü genellikle kimliğin korunması arzusuyla çakışır ve uygulamada bu kimlik duygusunu tehdit eden ötekileri dışlar" (a.g.y., 12). Durum böyle olduğundan, yabancıya karşı daima bir hoşgörüsüzlük olacaktır. Yabancılar, tam da var olmalarıyla kimliğimizin muhayyel temellerini açığa çıkarma tehdidinde bulunurlar: Topluluğumuzunun üyesi olma iddiamızın temeli olan muhayyel sözleşmeye olan inançsızlıklarını muallakta bırakma eğiliminde değildirler. Şimdi Avrupa'da topluluk prensiplerini tahkim etme mücadelesi, ulusal topluluk prensiplerini – bunlar bütünlük ve güvenlik arzusunu fazlasıyla tatmin etmişti – yeni düzene uyarlama mücadelesini içeriyor. Yabancılardan kaçmanın gittikçe daha zorlaştığı bir dünyada yapılmaktadır bu mücadele; "bizim" topluluğumuz kurmacasının daima göz önünde ve tehlikede olacağı bir dünyada.

C. TOPLULUK VE ENGELLENME DUYGUSU

Ulusal toplulukların oluşturulmasında iş başında olan ilke ya da istek daima türdeşlik ilkesi olmuştur; budunsal, dini, dilsel,

kültürel, bölgesel türdeşlik. Monolitik ve içe dönük üniter ulus-devlet, bir bütünlük ve tutarlılık arzusunun gerçekleşmesi olarak göründü (bununla birlikte, ulus kurma *Realpolitik*'inin bu arzunun gerçekleşmesi olmaktan daha ziyade, böylesi bir arzunun ya da bu türden bir arzunun tahayyül edilme koşullarını yaratan etkenin, ulus kurmanın *Realpolitik*'i olduğunu düşünebiliriz). Ulusal bir topluluk ve kültürün yaratılması, farklılık ve karmaşıklığı ortadan kaldırmayı arzu ettiği ölçüde, ulusal varlığı tehdit etmiş olan öğelerin marjinalleşmesi ya da dışlanmasını içermiştir. Zygmunt Bauman (1992: 678-9) şunu ileri sürer: "Türdeşliğin desteklenmesi işi, 'yabancıların' belirlenmesi, ayrılması ve kovulmasıyla tamamlanmak zorundaydı." Bu şekilde bu türden ulusal kimlik, "sürekli kuşatma altındaki bir kalenin koşullarını taşır... Kimlik, onun sınırlarının güvenliğiyle ayağa kalkar ya da düşer ve sınırlar, korunmadıkları sürece etkisizdirler" (a.g.y.). Ne derecede bütünlük ve tutarlılık elde edilmiş olursa olsun, yabancılarla yerliler arasındaki sınırın sürekli ve dikkatle korunmasıyla mümkün olmuştur bu. Modern zamanlarda doğal ve kaçınılmaz özdeşleşme tarzı olarak görülmeye başlayan, işte bu özdeşlikçi mantıktır; endişeli, kendi kendini kapayan varlık ve aidiyet tarzıyla özdeşlikçi mantık.

Daha yüksek bir düzlemde, bir Avrupa topluluğu duygusu inşa etme yönündeki halihazır girişimleri, işte bu türden kimlik-düşüncesi şekillendirmektedir. Bizim topluluk, kültür ve kimlik beklentilerimizi tatmin eden şey, bu üst düzey türdeşleşme hareketidir. O halde yaratılmakta olan şey, milliyetçi duyguların bir araya getirilmesi vasıtasıyla üniter bir kıt'anın birliğidir. Resmi Avro-kültürün dili bu bağlamda önem kazanıyor: Bu, birlik, bütünlük, topluluk ve güvenliğin dilidir. Yeni Avrupa düzeni, idealize edilmiş bir bolluk ve bütünlük bazında inşa edilmektedir; ve Avrupa kimliği sınırlılık ve kapsam çerçevesinde kavranılmaktadır. Yine bu düzeyde, yerlilerle yabancılar arasında açık bir ayrım yapmaya ihtiyaç duyuluyor gibidir. Bu şekilde düşünüldüğünde, Avrupa kimliği, Bauman'ın tarif ettiği ulusal topluluklar kadar korkutucu ve tehlikeli olabilir tabii. Onun arzu edilen bütünlük ve tutarlılığı daima dünyadaki parçalayıcı ve çözücü güçlere karşı savunulacak ve tahkim edilecektir.

Yeni Avrupa Topluluğu'nda toprak bütünlüğü çok önemlidir.

Topluluk'taki tek pazarın yaratılması için ekonomik sınırların kaldırılmasıyla Avrupa'nın dış sınırlarının güvenliği daha temel bir sorun haline geldi. Bu yüzyılın büyük bir kısmı süresince "Komünist Blok" doğuda "tabii" bir sınır oluşturmuş, ama Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle bu ehven durum sona ermiştir. Bir kere daha Doğu sorunu gündeme gelmiştir; doğu ve güneydoğu uçlarında Avrupa şimdi ekonomik ve politik bir kendilik olarak artık toprak hudutlarını yeniden tanımlamaya çalışmaktadır. J.G.A. Pocock'un (1991) yorumunu hatırlayınız.

Fakat içerilme ya da dışlanma konusuna dair ekonomik, hatta siyasi kriterler sorunu değildir bu. Doğu ve güney kenarlarında sorun haline gelen konu, büyük ölçüde Avrupa'nın kültürüne ve kimliğine ilişkin bir konudur. Bunu, Lord Owen'la *Newsweek*'in yaptığı mülakattan anlayabiliyoruz (6 Ağustos 1990: 54). "Avrupa'nın sınırlarının nerede olduğunu, Avrupa'nın sınırlarının Türk-İran hududu olmadığını açıkça bilmek gerekir." Avrupa'nın nerede bittiğini böyle açıkça bilme arzusu, içeridekileri dışarıdakilerden ve Topluluk üyelerini, birlik ve bütünlüklerini tehdit edenlerden ayıracak sembolik bir coğrafyanın yaratılmasına yönelik bir arzudur. Kendisini yaratan aynı süreçle bu küçük beyaz, Batı Avrupa topluluğu, kendi ideallerini ve umutlarını da daima tehdit edecek olan yabancıları da yaratmaktadır. Daha şimdiden göçmenler, sığınmacılar, teröristler, uyuşturucu kaçakçılarına karşı – hepsi de Avrupa sınırlarına saygı göstermeyenlerdir – korkuların nasıl kızgınlığa döndüğünü görüyoruz. Ayrıca savunma mekanizmalarının nasıl dışarıdan gelen bu yabancılara ve marjinal kişilere karşı harekete geçirildiğini görüyoruz. Jonathan Eyal'ın (1993)gözlemlediği gibi Batı Avrupa, "gözle görülmeyen, fakat Berlin Duvarı'ndan çok daha etkin bir savunma mekanizması kurmaktadır. Havayolu memurundan Macar sınır bekçisine kadar herkes Batı'ya geçişi önlemeye çalışmaktadır."

Avrupa kıt'asındaki dönüşümün boyutları ve tabiatı öyledir ki yabancı addedilenler – "yeni barbarlar" – Avrupa Topluluğu'nun göbeğinde gittikçe daha büyük sayılar oluşturacaktır. Avrupalılar onlardan kaçamayacaklarına göre esas sorun, onlarla birlikte yaşayabilecekleri kaynaklara sahip olup olmadıklarıdır. Alain To-

uraine'in ileri sürdüğü üzere şu anda toplum için en önemli sorun, "birlik öğeleri ararken birbirlerinin farklılıklarına saygı göstermelerini, birbirleriyle bir arada yaşamasını öğretmektir" (Thibaud ve Touraine, 1993: 32). Avrupalılar bu soruna eğileceklerse, kendi ihtiyaç ve aidiyet arzularıyla Ötekilere karşı açık olma sorumlulukları arasında daha iyi bir denge kurmak zorundadırlar. Ulusal ve kozmopolit değerler arasında daha iyi bir köprü kurmanın bir yolunu bulmak zorundadırlar.

1990'larda, doğmakta olan Yeni Dünya Düzeni bağlamında (ve bununla ne kastedecek olursak olalım) Avrupa'nın başında büyük ve ürkütücü sorunlar var. Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle ya da doğu ve güneyden gelen göç dalgası dolayısıyla Avrupa'nın karşılaştığı sorunların büyüklüğünü inkâr etmek, akılsızlık olur. Bizim ileri sürdüğümüz nokta, şu ya da bu şekilde yüzleşmemiz gereken bu sorunların, Avrupa Topluluğu'nun zihniyeti dolayısıyla daha da büyümekte olduğudur. İmgelemsel bir kurum olarak Avrupa imajıdır bizim kendisiyle bağdaşmamız gereken. Şimdi ihtiyaç duyulan daha geniş jeopolitik ve jeokültürel değişimlerin önüne belli bir Avrupa fikri ve ideali set çekmektedir.

Avrupa Topluluğu fikri ve idealleri, sınırların aşılması, kültürlerin çeşitliliği ve zenginliği üzerine çok şey işitmekteyiz. Günter Grass, Avrupa'daki Çingene nüfusu üzerine yazdıklarında bu yüce ideallere alaysı bir dille değinir: "Bize sınırların ne kadar anlamsız olduğunu öğretebilirlerdi; sınırlara aldırış etmeyen Roman ve Sintiler bütün Avrupa'da, kendi yurtlarındaymış gibiler. Bizim olduğumuzu iddia ettiğimiz durumdalar onlar: Doğuştan Avrupalılık!" (1992: 108). Buna rağmen Avrupa, Çingenelerden ürkmektedir. Avrupa Topluluğu'nda onlara yer yoktur: "Çünkü onlar farklıdırlar. Çünkü onlar hırsızdır, yerlerinde duramazlar, kem gözlüdürler ve bizi kendimize çirkin gösteren o büyüleyici güzelliğe sahiptirler. Çünkü sadece var olmaları bile bizim değerlerimizi şüphe altında bırakmaktadır" (a.g.y., 107). Göz önüne serdikleri şey, bizde ve Avrupa birliği projemizde olmayan şeydir. Bu, bizi epey düşündürmelidir. Avrupa Topluluğu'nun idealleri ile Avrupa Topluluğu'nun aldığı biçim arasındaki farkı nasıl kavramamız gerekmektedir? Bu durumla ve onun düşünülmesi bile mümkün olmayan neticeleriyle baş edemeyişimizi – buna di-

renmemiz ya da reddetmemizi – nasıl açıklamalı?

Kimlik arzularımızın tabiatıyla bağdaşabilmemiz gerekir. Julia Kristeva (1992b) çağdaş özdeşleşme tarzlarında işlemekte olan "psişik şiddeti" tanımlamıştır. "Bu şiddet bizi cezbetmektedir, dolayısıyla da kimlik sorununu zorlaştıran ahlâki meseleler bu çağdaş ölüm, şiddet ve nefret deneyimini de yokuşa sürmektedir" (a.g.y., 106). Şiddet, Avrupa kıt'asını sarsan büyük değişikliklerden doğan korku ve endişelerde yatmaktadır. Korkular Öteki'ne bağlıdır – yani ona yansıtılmıştır – ve Öteki'nin algılanan tehdidi nefret ve şiddet duygularını harekete geçirir. Jacques Ranciere'e göre, ele almamız gereken temel sorun, "Korku kaynağı olarak ötekinin kimlik figürü olması sorunudur... Bence kimlik önce bir korku meselesidir: öteki korkusudur, ötekinin bedeninde nesnesini bulan hiçlik korkusudur." (1992: 63-64). Avrupa idealinin önünde dikilen korku budur işte. Ranciere'i düşündüren, Avrupa'nın bu "korkuyu" medenileştirme gücüne ve iradesine sahip olup olmadığıdır.

Korku ve endişe daima mevcuttur ve her zaman şiddet dolu ve saldırgan davranışlara yol açma ihtimali vardır. Bu duyguları sınırlayacak, dağıtacak bir mekanizmaya ihtiyaç vardır. Paul Hoggett'in savunduğu gibi bu, "anlam ve endişenin içine yerleştirilip halline çalışılabilecek bir çeşit sınırlanmış mekân oluşturur." Böyle bir uzam, "kendi korkularıyla karşı karşıya gelebilen bir öznenin, bunu Öteki'ne yansıtmadan" gelişebilmesi bakımından çok önemlidir (Hoggett, 1992: 349). Kolektif birlik biçimleri ve topluluk böyle sınırlı uzamlar oluşturabilir. Avrupa'nın çoğu yerinde ve çoğu zaman, açık bir şekilde kullanılan şiddetin genellikle kontrol altında tutulması ölçüsünde, korku ve endişelerimizle baş edebilecek mekanizmaların yerli yerinde olduğunu varsayabiliriz.

Bizim ileriye sürmek istediğimiz, bunun böyle olmadığıdır. Eğer bu böyle olsaydı, bazı gerilimlerimizin yumuşamasını, bazı davranışlarımızın değişmesini, Öteki'nin daha fazla kabul görmesini bekleyebilirdik. Buna karşılık gördüğümüz, şiddetin kontrol altında tutulması, fakat korkularımızın hiçbir suretle ortadan kalkmaması, medenileşmemesidir. Topluluklar kısmen korkularımızı sınırlar; fakat bu, o korkularla uygun bir biçimde baş edebilme yeteneğimizi bastırmak içindir. Isabel Menzies, farklı

bir düzene sahip toplulukların nasıl endişeye karşı bir sosyal savunma oluşturduğunu açıklar:

> Sosyal savunma sisteminin karakteristik özelliği.. ... bireye, endişe, suçluluk, şüphe ve belirsizlik duygularından kaçabilmesi için yardım etme yönelimidir. Mümkün olduğu kadarıyla bu, endişe ya da daha doğrusu, kişilikteki ilkel psikolojik kalıntılarla bağlantılı endişeleri açığa çıkaran eylemlerin, durumların ve olayların ortadan kaldırılmasıyla olur. (1990: 109)

Bu beklentiyi karşıladığı sürece kurumun idealize edilmesi eğilimi vardır. Aynı zamanda endişeleri kısıtlayıcı özelliğinin kalkacağı korkusu da vardır; ertelenen bunalım duygusu her zaman mevcuttur. "Sosyal savunma sistemi," Menzies'e göre "çok ilkel psişik savunma sistemlerinin kurumsallaşmasını temsil eder" ki bunun ana özelliklerinden biri, endişeden kaçınmayı kolaylaştırmalarıdır; fakat onun değiştirilmesine çok az katkıda bulunurlar" (a.g.y., 117). Bu baş etme stratejisiyle ulus ve Avrupa düzeylerinde seferber edilen topluluk örgütünün stratejisi arasında çarpıcı bir benzerlik var.

Bizler kendimizi, korku ve endişelerimizle uzlaşmak ve bundan dolayı bunları değiştirmek zorunda kalmaksızın bu korku ve endişelere uyum gösterecek şekilde topluluk halinde örgütleriz. Böylece topluluk, değişime ve gelişmeye dirençli hale gelir. Değişme, değiştirilme ve değişme yeteneksizliği korkusu vardır. Topluluk, engelleme mekanizmaları üzerinde örgütlenmeye başlar. "Varoluş" biçimlerinin bazı özelliklerini korumak için, diye yazmaktadır Daniel Shibony:

> insanlar bazen bazı düşünce yollarını feda etmeye mecbur kalırlar. Bunu yaparlar, çünkü altından kalkamayacaklarına inandıkları bunalımdan korkarlar. Zaman geçtikçe bu, gerçek hale gelir. Daha sona iktidarsızlıklarını *nesnel* bir olgu, kimsenin neden olmadığı bir verili gerçeklik olarak gösterirler. (1993)

Düşünme ve eylemde bulunma kapasitesi engellenmiştir. Endişeden kaçmak üzere örgütlenmiş olan topluluk, düşünmek ve öğrenmekten de kaçınmaktadır.

D. POLİTİKANIN SESSİZLİĞİ

> Kitlelerin sessizliğinde de bir müstehcenlik var; çünkü kitleler de bu işe yaramaz, kendilerini aydınlattığı iddia edilen, bütün işi tasvir edilebilir uzamı düzensizce işgal etmek olan ve sonunda kendini sessiz muadili içerisinde yok eden hiper-bilgiden oluşurlar. (Jean Baudrillard, 1985a)

Avrupa'da topluluk ve kimlik üzerine bu geniş tartışmanın ışığı altında, son olarak, medya hakkında bazı sorular sormak istiyoruz. Bu bağlamda ele alınabilecek birçok sorun var; örneğin, medyanın korku, endişe ve şiddet duygularıyla ilişkiye geçme tarzı. Biz burada, medyanın savunma mekanizmaları ve endişeden kaçış konusundaki rolünü incelemek istiyoruz. Medya ve topluluk sorunu, ki bu bölümün ana konusu olmuştur, genellikle olumlu topluluk anlamıyla tartışılır; Yeo'ların (1988) ele aldığı anlamlarıyla: hayal edilen topluluk ortak kültür ve kimlik duygularıyla ilgilidir. Fakat topluluğun başka bir yönü daha var; kolektif olarak sahip olduğuyla değil, reddettiğiyla ayakta durabilme özelliğidir bu. Topluluk, bir sosyal savunma sistemi olarak işlev görebilir, böylece kısmen endişe ve korkuları kontrol altında tutar, ayrıca bu duyguların gerçekten değişikliğe uğramasının ya da çözüme kavuşturulmasının yolunu tıkar. O halde topluluk kurumu, değişim ve gelişimin sancılarından korunma dürtüsüyle oluşan bir içe kapanma mekanizmasıdır. Bu bakımdan hayati olan nokta, berrak düşüncenin ışığında düşünme ve eyleme geçme aleyhine hareket eden engelleme süreçleridir.

Bu bölümün başında belirttiğimiz gibi medya, en azından politikacı ve bürokratlar tarafından Avrupa birliğinin ve hayal edilen bir Avrupa topluluğunun kurulabilmesi için temel mahiyette görülmektedir. Avrupa'da medya vasıtasıyla kültürel ve siyasi bir kamu alanı yaratılacağı beklenmektedir. Stig Hjavard'ın, henüz Avrupa'da anlamlı bir kamu ya da kamu alanı mevcut olmadığı şeklindeki gözlemlerine yer vermiştik daha önce. Hjavard, bunun Avrupalılaşma sürecinin henüz emekleme aşamasında olmasından kaynaklandığını belirtir. Fakat yüzleşilmesi gereken bazı güçlükleri kabul eder. Bir kere Avrupa siyasi kurumlarının "açıklık

kazanmamış meşruiyeti" vardır. Ayrıca siyasi mekânının devasa boyutları sorunu vardır; bir de tabii Avrupa düzeyinde temsil hakkı arayacak olanların sayısı sorunu. Bunlara bir de Avrupa Topluluğu'nun değişen boyutları ve karakteri dolayısıyla gereken ayrım eklenmelidir. Açık olan şudur ki, "bir Avrupa siyasi alanı, ulusal eşdeğeri ile aynı özelliklere sahip olamaz" (Hjavard, 1993: 89-90). Yeni bir çeşit medya sistemine gerek vardır ve böyle bir sistemin yaratılması hem hayal gücü hem çaba gerektirecektir.

Hepimiz, kesinlikle, medyanın bir Avrupa kamu alanı ve siyasi kültürü yaratabilmesini umut etmeliyiz. Medya, uluslar-ötesi bir sivil toplumun yaratılmasında ve o sivil toplumla Avrupa Topluluğu'nun uluslar-ötesi kurumları arasında dolayım kurmada önemli bir rol oynayabilir. Fakat durum bu olacaksa, Hjavard'ın belirttiklerinden başka güçlükleri de göz önüne almamız gerekir; farklı bir düzeydeki güçlükler, uygulama sorunlarıyla, çağdaş medya ve medya kültürüyle ilgili güçlükler. Burada iki noktaya değineceğiz. Birincisi, medyanın, yukarıda tarif ettiğimiz kaçınma ve engelleme süreçlerine müsait olduğu gerçeğine dikkat çekmek istiyoruz; medya sosyal savunma ve içe kapanma ile ilişkili işbirliği ve fikir birliği mekanizmalarını destekleyecek şekilde işlev görebilir. İkincisi, son zamanlarda medya sistemlerinde ve uygulamalarında olgun ve eleştirel bir siyasi kültürün oluşturulması aleyhine işleyen gelişmeler olduğunu ileri sürmek istiyoruz; hatta bunlar depolitizasyon ve mahremiyetçilik yönünde büyüyebilir.

Kamu alanı üzerine olan tartışmaların çoğunda mevcut olan varsayımlardan biri, medya izleyicilerinin bilgi edinme arzuları olduğudur ve bu daha sonra siyasi düşünce ve tartışmanın temelini oluşturur. Fakat işin içinde başka süreçler de varsa ne olacak? Psikanalist Wilfred Bion, bilmeme arzusuna büyük önem atfetmiştir. Düşünmek, rahatsız edicidir der. Düşünürken "bilmek istemediğiniz bir şey öğrenme riskine girmeniz gerekir" ve neticede "çoğu insan, duymak ya da görmek istemedikleri şeyleri uzakta tutarlar" (Bion, 1978: 8-9). İnsanlarda, düşünme ve düşünce özgürlüklerini sınırlama arzusu doğuran bir hakikat korkusu vardır.

Jean Baudrillard (1985a), medya ve politika kültürü bağlamında buna garip derecede benzer bir gözlemde bulunur. Bizce

onun bu söylediklerini gayet ciddiye almak gerekir. Der ki, "en derin arzu, belki de insanın arzu etme sorumluluğunu başkasına vermesidir... Ne istediğini bilmemekten, seçme hakkından feragat etmek ve kendi nesnel iradesinden uzaklaşmaktan daha çekici birşey yoktur öbür bilinç için (bilinçdışı?)." Ve şimdi de der Baudrillard, "kitleler, kendileri ve dünya hakkında bir hükme varmak, arzu etmek, bilmek, istemek zorunda değillerdir" (a.g.y., 585). Bu örnekte, her ne kadar Baudrillard'ın kendi yorumu böyle değilse de kendisini kolektif bir biçim altında toplumsal bir patoloji olarak tezahür ettiren, bilgi ve eylem üzerindeki engellemeyi görebiliriz.

Baudrillard gibi bunu kitlelerin bir tür meydan okuması olarak görmesek bile şunu kabul etmemiz gerekir ki o, siyasi kültür ve iletişimde önemli bir kaymayı görmüştür. Baudrillard'ın farkına vardığı, "kamu alanından, siyasi arenadan ilkçağlarda teatral ve temsili olarak icra edilmiş olan kamuoyunun kaybolmasıydı" (a.g.y., 579). Siyasi hayatın bu yozlaşmasına ve medyanın kamusal alan olarak işlev görmesine başkaları da işaret etmiştir. Politikanın artık bir televizyon olayı haline gelmiş olduğunu duymaktayız bazen; fakat politika daima bir gösteri olmuştur. Paolo Carpignano ve arkadaşlarının vurguladığı nokta:

> politikanın bir gösteri haline gelmiş olması değil, *gösteri denen biçimin kendisinin bunalımda olmasıdır*. Farklı bir ifadeyle, temsili politikanın bunalımı, propaganda ve ikna ilkesine dayalı iletişimsel bir modelin bunalımı olarak görülebilir. (Carpignano ve diğerleri, 1990: 35, vurgu bize aittir)

Burada temeli oyulan, kamuoyu idealidir, kamusal bilginin siyasi hayatı bilgilendirebileceği, biçimlendirebileceği ve böyle olması gerektiği inancıdır.

Kamuoyu çağının kapanmakta oluşu, kitlesel medya sistemlerinin işleyişi ve uygulamalarındaki önemli bazı dönüşümlerle bağlantılıdır. Carpignano ve arkadaşları, bunu, "olayları duyuran, yorumlayan, toplumsal bir kurum olarak haberlerin meşruiyet krizi" olarak ve yeni iletişimsel toplumsal ilişkilerin televizyon sohbetlerini "kamuoyunun" televizyon çağındaki ifade

biçimi haline getirmiş olması olarak betimlemektedirler (a.g.y.). Ignacio Ramonet (1991) de buyurgan bilgi kaynağı olarak medyanın çöküşüne dikkati çekmiştir. O da haberlerin kapsamındaki daralmayı, devam etmekte olan değişiklikleri anlamakta anahtar olarak görmektedir; muhabirlerin, gazetecilerin rolü küçüldükçe "görüntü hâkimiyeti öne çıkmıştır: Maksat, bizim belli bir durumu anlamamız değil, bir olaya katılmamızdır." Ramonet'ye göre görüntü hâkimiyetinin sosyal maliyeti çok büyüktür. "Bilgi edinmek yorucudur" der Ramonet, "fakat demokrasinin bedeli budur" (a.g.y., 12). Bilgilendirme biçimi şimdi artık bilgiye dayalı yorum ve siyasi eylemin aleyhine işlemektedir.

Bu sivil ve siyasi kültürün çöküşünde sorun nedir? Medya sistemindeki değişimlerin bu gelişmedeki rolünü nasıl anlayabiliriz? Biz bu sorulara tam bir cevap verdiğimizi iddia etmeden önce sosyal savunma mekanizmalarının ele alınması gerektiğini öneriyoruz. Siyasetin bunalımında rolü olan en azından bir faktör, bilmemedir, eyleme geçmeme arzusudur. Özellikle televizyon, engelleme ve endişeden kaçma süreçlerini desteklemektedir. Yeni medya sistemleri, bize daha çok bilgi verdiklerini, bize olayları doğrudan ilettiklerini ileri sürmektedirler; fakat daha önce de belirtildiği gibi görünenin gerçekliğinden kopmayı ve elemeyi mümkün kılmaktadırlar. Televizyon sohbetlerinin popülerleşmesi belki de çağdaş bireyin (ve bireyciliğin) gerilimlere gösterdiği bir tepkidir; sohbetler ve "reality show'lar" toplumsal olarak dışlanmış insanların tedavisidir (Ehrenberg, 1993). Bu televizyon biçimi vasıtasıyla, dışlanmışlar ve güçsüzler, bu gerçeği en azından ortak olarak yaşadıkları duygusuyla teselli bulmaktadırlar.

Kamusal yaşamın gitgide bastırıldığı bir kültürde bu yeterli olabilir. Bu kültürde, Baudrillard'ın da belirttiği gibi, "insanlara, kendilerini özerk, sorumlu, hür ve bilinçli özneler olarak oluşturmaları ve aynı zamanda baş eğen, itaatkâr ve uyumlu olmaları söylenmektedir." Aynen çocukların, yetişkinlerin isteklerine uymalarında karşılaştıkları gibi bir ikilemdir bu (Baudrillard, 1985a: 588). Bu kültürdeki izleyiciler ve tüketicilerde bir şizofreni duygusu yaratılmaktadır. "Aynı anda hem bir pazarlama hedefi olup hem de aktif siyasi bir özne olarak saygı göremezsiniz" der Fran-

çois Brune. Çocuk, bir çeşit içe kapanıklılık göstermeye başlar; çocukta, Brune'nin "hedefin sessizliği" dediği bir "iç sessizlik" başlar (1993b: 157).

***

Ne sağcıyım ne solcu
Sadece evdeyim bu gece,
o umutsuz küçük ekranda kaybolmak üzere.
(Leonard Cohen, "Demokrasi")

Tarihsel olarak medya, ulusal toplulukların hayal edilmesinde önemli bir rol oynamıştır; gayet muhtemeldir ki, ortak bir kültür ve kimliğin yaratılması, basın ve yayın araçları olmaksızın mümkün olamazdı. Stuart Hall'ın BBC ve İngiliz ulusu konusunda belirttiği gibi:

> BBC, kendinden önce var olan bir ulusun yapısını "yansıtmak" bir yana, o, ulusun oluşturulduğu bir alet, bir aygıt, bir "makine"ydi. BBC, hitap ettiği ulusu *üretti*: Temsil etme tarzlarıyla izlerkitlesini inşa etti. (1993: 32)

Çoğu çevreler, bir Avrupa medya sisteminin oluşturulmasıyla kıt'adaki farklı ve çoğu zaman birbiriyle çelişen kültürlerden Avrupa çapında bir muhayyel topluluk yaratılabileceğini düşünmektedirler. Politikacı ve bürokratların amacı, "kamu yayıncılığını, onun bütünleştirici, türdeşleştirici bir biçimde işlemesini sağlayarak onu Avrupa düzlemine yansıtmak; bilgili, ortak tarih ve geleneklerinin bilincinde olan bir topluluk yaratmaktır" (Davis ve Levy, 1992: 476). Medya endüstrilerinin, bir Avrupa topluluğu yaratılmasında katalizör olması beklenmektedir.

Böyle bir ihtimal, epey şüpheyle karşılanıyor olmalıdır. Geçmişte, medyanın topluluğun yeniden tahayyülüne katkıda bulunmasının mümkün görüldüğü bir an olduysa bile, Avrupa'da son zamanlardaki gelişmeler, böyle bir projenin önündeki güçlükleri açıkça gözler önüne sermektedir. Avrupa Topluluğu projesindeki

çelişkiler artık daha belirgindir. Genişletilmiş pazarın ekonomik uzamını yaratmakta hatırı sayılır bir başarı gösterilmişse, bu kıt'a çapında politik kurum ve kamusal alanın oluşturulması hâlâ bir sorun olarak beklemektedir. Her ne kadar Avrupacı idealde ilerlemeler olduysa da parçalayıcı ve bölücü çevresel etkilerin de yeniden doğduğunu gördük. Herhangi bir iletişim ya da kültür politikasının bu karmaşık ve çelişik mantıkla uzlaşabileceğini düşünebilmek çok zor. Philip Schlesinger (1993) Avrupa medya politikasının, uluslar-ötesi düzeyde kültür yönetimine rasyonalist bir yaklaşımın yetersizliklerini ortaya çıkaracağını ileri sürmekte haklıdır. Politik kültür ve bir Avrupa kamu alanı sorunları güçlüklerle doludur ve kamu yayıncılığının Avrupa düzeyinde gerçekleştirilebileceğine inanmak da en iyi ihtimalle temenniden ibaret gözükmektedir.

O halde, medyanın Avrupa Topluluğu'nun ilan edilmiş ideallerine katkısı şüphelidir. Fakat dikkate alınması gereken bir başka nokta da medyanın, topluluğun daha bilinçsiz süreçleri içerisinde yer almasıdır. Bunu psiko-coğrafya bazında anlamaya çalışarak, hem ulusal hem de Avrupalı aidiyet tarzlarının karakteristiği olan belli türden bir kapanmayı tasvir etmiştik. Hangi düzeyde olursa olsun topluluk, bir sosyal savunma mekanizması olarak, korku ve endişelerden kaçma mekanizması olarak işlev görebilir. Bir grubun sessizliğinde rol oynayan dayanışma ve bütünlük de budur. O halde topluluğun bilme, anlama ve davranışın değiştirilmesi süreçlerini engelleme işlevi görmesi muhtemeldir. Kamunun öğrenme ve bilgilenmesi uğruna çalıştığını varsaydığımız medya, bu engelleme mekanizmaları doğrultusunda çalışmaya başlayabilir. Medya sistemleri ve uygulamalarındaki son gelişmeler, bu işlevleri doğrular niteliktedir. Bilmeyle bağlantısı olan korkular, medya kültürünün depolitizasyonunu değerlendirirken ele almamız gereken bir konu olabilir. O halde sorun, yeni Avrupa'daki korku ve endişelerin coğrafyası ve medyanın bu psiko-coğrafyadaki rolüdür.

X. NEYİN SONU?
Postmodernizm, tarih ve Batı

> Gezginler, pikabı yeni, gelişmiş ve taşınabilir bir tanrı olarak tanımlayabiliyor ve yerli kralları ona itaat etmeye davet ediyorlardı. Başka bir sürü insanın gözü önünde konuşabilen, hatta sohbet eden bir tanrı, Orta Afrika'da tamamen yeni bir şey olabilirdi; çünkü yerli tanrılar, tahta çubuklardan yapılmaktaydı ve son derece duyarsızdılar. Pikap tanrıya itaat etmeme cesaretini gösterebilecek bir tek Orta Afrikalı yoktur.
>
> (New York Times, 19 Ocak 1885)

> Kimse İngilizce konuşmuyor ve her şey bozuk...
>
> (Tom Waits, "Tom Trambert'ın Hüznü")

Şimdi artık kavramsal olarak postmodern çağa girdiğimiz şeklindeki çağdaş düşüncelere cevaben Cornel West, "postmodernlik tartışmasının çoğullaştırılması ve bağlamsallaştırılması" gerektiğini ileri sürer (1991: 3) ve özellikle de "postmodernliğin bir Amerikan olgusu" olduğuna dikkati çeker (a.g.y., 5). Mamafih, "Amerikan" dediği zaman "Amerikan," "Avrupalı" ve "Batılı" terimleri arasında belli bir kayma olmaktadır. West, "Postmodernizm, 1492'de başlamış olan [o] Avrupa hegemonyasına artık eskisi gibi bağlı olmayan bir dünyada yaşamaya karşı, ... Avrupa'nın merkezsizleştirilmesine karşı gösterilen bir tepkidir" der

(a.g.y., 6). Tabii Avrupa 1492'de Amerika'yı keşfetmiştir; fakat 500 yıl sonra, yirminci yüzyılın iki yorucu savaşından sonra, dünyaya hâkimiyet gücü, Amerika'ya geçmiştir. Her şeye rağmen, İkinci Dünya Savaşı sonunda Henry Luce'nin tahayyül ettiği "Amerikan Yüzyılı" sadece 1973'e kadar yaşamıştır. O yılki petrol krizinden sonra dünya para piyasalarında dolar tahtından indirilmiştir ve denebilir ki postmodern çağ başlamıştır; Amerika'nın kendine güvenini kaybetmeye başlaması ve yükselen Pasifik güçleriyle dünya hegemonyası için artan rekabetin belirlediği bir dönem.

Sorun, 1973'te neyin sona erdiği sorunudur. Bir olası cevap şudur ki Avrupa'da başlayan, sonra Atlantik'e geçen "Batı medeniyetinin" klasik geleneğinin sorunsuz hâkimiyeti son bulmaktaydı. West'in de gözlemlediği gibi gelenek, daima "Avrupa'nın en iyisinin Perikles Atinası, Elizabeth İngilteresi ... ve ilk dönem Roma İmparatorluğu'na benzetildiği" biçimiyle algılanmıştır (West, 1991: 8). Sorun daima, bu "medeniyeti" her yanından çeviren "barbarların" oluşturduğu tehdit olmuştur.

Üçüncü Dünya'nın Başkenti olarak Los Angeles açıklamasının sonlarında Philip Reiff, Los Angeles'te yayımlanan siyasi dergi *New Perspectives Quarterly*'nin editörü Nathan Gardels ile olan rahatsız edici bir konuşmayı anlatır. Bu konuşma sırasında Gardels, Los Angeles'in (ve imaen bütün Amerika Birleşik Devletleri'nin) "Avrupa Dönemi"nin sona ermekte olduğunu belirtir:

> Hakikaten bilmiyorum... belki Vietnam yenilgisinden sonraydı, belki daha önce, 1965 göçmenlik reformlarından sonra. Tahmin edebilmek zor, fakat bildiğim şudur ki Avrupa'ya her gidişimde burada gördüklerimin Güney Kaliforniya'nın geleceğiyle pek de ilgili olmadığını düşündüğüm anlar oluyor. (Rieff, 1993: 258)

1956'da yazan Christopher Dawson, Lord Acton'ın *Cambridge Modern Tarihi*'ni planladığı zaman bunu evrensel bir tarih, evrensel tarih güçlerinin incelenmesi olarak tasavvur ettiğini belirtir, fakat bunun bir Avrupa tarihi olacağını pek düşünmemiştir; ve "sadece ya da başlıca Avrupa ve kolonilerindedir ki dünya tarihinin hareketini bulabilmekteyiz" der (Dawson, 1956: 606, bkz.

Mackinder, 1904). Lord Acton'ın tarih kavramındaki varsayımların benzerleri bugün de mevcuttur. Yapımcısı ve sunucusu İngiliz sanat tarihçisi Sir Kenneth Clark olan, *Batı Medeniyetinin Bazı Yönleri* adı altında Japonya'da gösterilen televizyon dizisinde daha önce Avrupa'da (ve Amerika'da) daha sade, fakat daha iddialı bir başlık altında gösterilmişti: *Medeniyet.*

Eric Wolf'un belirttiği gibi, "tarih" terimi, genellikle Batı'nın tikel, geriye yönsemeli bir bakıştan inşa edilmiş soykütüğünün eşanlamlısı bir sözcük olarak kullanılır.

> Buna göre antik Yunanistan Roma'yı, Roma Hıristiyan Avrupa'yı, Hıristiyan Avrupa Rönesans'ı, Rönesans Aydınlanma'yı, Aydınlanma da sanayi devrimi ve siyasi demokrasiyi doğurmuştur. Sanayi demokrasiyle birleştiğinde Amerika Birleşik Devletleri'ni doğurmuş, yaşam hakkını ve mutluluğu arama yollarını cisimleştirmiştir. (Wolf, 1982: 5)

Wolf'un da ileri sürdüğü gibi sonradan yazılmış böyle ereksel bir anlatıda sorun, tarihin ahlâki bir başarı öyküsüne dönüştürülmesidir; bunda kazananlar, kazanmış olmaları dolayısıyla iyi ve erdemlidirler; ve antik Yunan, örneğin önemli bir tarihsel gerçekliği temsil etmek yerine "prehistorya döneminin Miss Liberty'si haline gelir, barbarlığın karanlığında ahlâk meşalesini gökyüzüne doğru yükseltir" (a.g.y.).

Burada hayal gücü aşırı derecede çalışan ve kendinden emin bir "Avrupa" ["Kuzey Amerika'yı içeren ya da içermeyen; içerdiği takdirde 'Batı Medeniyeti'ne dönüşen" (Pocock, 1991: 10)] kavramının, "Roma hukuku, Helenistik devlet, felsefe, sanat ve bilim anlayışı, Judeo-Hıristiyan din kaynaklarına dayalı bir medeniyeti devralmış bir uluslar topluluğu tarafından oluşturulması" söz konusudur (Pieterse, 1991:3). Bir başka biçimde söyleyecek olursak, Avrupa Topluluğu gibi çağdaş bir kendiliğin eski tarihsel köklere sahip olduğu görülebilir; bir neo-Karolenj yapısı: Dokuzuncu yüzyılda Verdün Antlaşması'yla tanımlanan alanlarda Neustria, Frankonya, Burgundy ve Lombardiya'nın yeniden gruplaşması... Batı Latin kültür alanında Aydınlanma'nın biçimlendirdiği bir yeniden oluşum (Pocock, 1991: 7).

Çağdaş Avrupa'nın bu şekilde gelişiminin tarihsel köklerini aydınlatırken gene tek yanlılık görülmektedir ve bunda eksik olan önemli bazı öğeler vardır. Böylece Pieterse, resmi AT söyleminin dar milliyetçiliklerin tamamının aşılacağı bir devirden söz etmesine karşılık, bu kültürün yeniden üretilmesine dikkat çeker. Bu kültür hâlâ,

> emperyal Avrupa olarak yaşatılmaktadır ders kitaplarında, demeçlerde, medya programlarında... özimgesi, hâkim kültürü, hâlâ Eski Dünyayı yansıtmaktadır. Bu Avrupa kültüründe eksik olan bazı önemli deneyimler vardır: yayılmacı dönem sonrası ya da başka dönemlerde (biz buradayız çünkü siz oradaydınız) kolonilerin bağımsızlık kazanması, göçler, ve küreselleşme. (1991: 4)

A. TARİHİN SONU MU?

Bu iddialar bağlamında Francis Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" adlı eseri, (1989'da makale olarak *The National Interest*'te, 1992'de genişletilerek *Tarihin Sonu ve Son İnsan* olarak yayımlanmıştır) üç farklı bakımdan yorum gerektirmektedir. Birincisi bilişsel (cognitive) görecilik ve tarihte herhangi bir şeyin "kararlaştırılabilirliği" sorusuyla ilgili; ikinci mesele Fukuyama'nın önermeye çalıştığı tarih tipidir; üçüncüsüyse, Fukuyama'nın ilgilendiği gelişmeleri açıklamak için önerdiği tikel tarihsel argümanların yeterliliğiyle (ya da yetersizliğiyle) ilgilidir. Fukuyama, halihazırda pek revaçta olmayan Aydınlanma'nın Rasyonalist Tutucu görüşüne göre tarihin tutarlı ve anlaşılabilir bir süreç olduğunu, insan yaşamının felsefi olarak anlaşılabilir olduğunu savunmaktadır (Bkz. Fukuyama, 1992: xiii).

Bu yaklaşım, tüm üst-anlatılara (meta-narratives) yönelik bir inançsızlığı barındıran halihazırdaki düşünsel eğilimlere [Lyotard (1987) bunu bizim "postmodern durumumuz"un tanımlayıcı görünümü olarak kabul eder] ve Gellner'in (1992:29) bir "tür öznellik isterisi" olarak nitelendirdiği (bu isteride "dünyadaki her şeyin bölük pörçük ve çokbiçimli olduğu, hiçbir şeyin hiçbir şeye benzemediği, kimsenin başka bir kimseyi bilemeyeceği", gittikçe

daha fazla savunulmaktadır) ve Geertz'in (1988) bir epistemolojik (ve ahlâki) melankoli biçimi olarak kötülediği yaygın bilişsel göreceliğe ters düşmektedir. Bu noktaya kadar Fukuyama'nın müdalesini desteklemek istiyoruz ve "Yeni Tarihçiler"in (karş. Veeser, 1989) çalışmalarında tarihin metinsel statüsünün tanınmasının kendi içinde ilginç soruşturma çizgilerinin önünü açmasına karşılık, tarihsel değerlendirmeler yapmanın önüne set çekmediğini belirten Fish'in (1989) görüşleriyle anlaşmaktayız. Bu iki faaliyet (genel bilgi teorilerinin geliştirilmesi ve tarih pratiği) mantıksal olarak bağımsızdır (Bkz. Fish, 1989: 305-8). Norris de (1991) Derrida'ya ilişkin buna benzer bir analiz yapar ve bu analizde felsefenin retorik bir boyutu olduğunun kabulü ile felsefenin bir belagat biçiminden başka bir şey olmadığı varsayımı arasında bir ayrım yapılır.

Çağdaş dünyanın "tutarsızlığı"'nı ileri süren postmodern varsayımlar karşısında Comaroff ve Comaroff, Edmund Leach gibi yazarların antropolojik geleneğinden söz ederler; bunlar,

> dünyanın muğlak ve tutarsız yaşantılanmasından ötürü herhangi bir sistematik barındırmaması gerektiği, toplumsal hayatın parça parça ve tutarsız görünmesinden ötürü hiçbir düzenlilik içeremeyeceği, görünmez biçimlerini algılayamadığımızdan ötürü toplumun biçimsiz olduğu ve toplumun çatlak, çok-cepheli yüzeylerinin berisinde hiçbir şeyin yatmadığı yönündeki herhangi bir postmodern öneriyi küçümseyeceklerdir. Bu fikir, [Leach'e] analitik düşüncenin esef verici bir başarısızlığı olarak gözükürdü... Bir yapı ya da sistemin yokluğunu iddia etmek için sağlam bir zemin gerekir; onu ilk bakışta görememiz, mevcut olmadığının kanıtı sayılmaz... Yokluk ve kopukluk, tutarsızlık ve düzensizliğin tanıtlanması gerekir. Negatif tümevarım yoluyla bunları ne varsayabiliriz ne de öne sürebiliriz. (1992: 23-4)

Dünyanın tutarlı bir biçimde bilinebilme imkânı üzerine bu "yeni şüphecilik" politikası, bilginin nesnesi olup da öznesi konumundan uzaklaştırıldıklarını düşünen kişilere sert yorum yapma fırsatı vermiştir. Böylece, Mascia-Lees ve diğerleri (1989: 15; aktaran Massey, 1991b: 33) şunu gözlerler: "Batı'da – bilgi üretimini geleneksel olarak elinde tutmuş olan – beyaz erkekler ha-

kikati tanımlayamadıkları zaman keşfedilecek bir hakikat olmadığı sonucuna varırlar." Sorun, Nancy Hartsock'ın da (1989) belirttiği gibi:

> Şurası gayet kuşkulu gözükmektedir ki tarihin bu noktasında "milliyetçilik" duygularına kapılan bu kadar çok grup varken (ki bu marjinalleşmiş olan Ötekiler'in yeniden tanımlanmasını gerektirir) dünyayı tarihsel "gelişim" açısından tanımlayacak genel bir teori imkânı çok şüphe uyandırmaktadır. Tam da susturulmuş olan çoğumuzun kendi adımızı koyma hakkımızı talep etmeye başladığımız, tarihin nesneleri değil de özneleri olmak istediğimiz bir sırada, birdenbire özne olma durumu niçin sorun haline gelir... tam dünya üzerine kendi kuramlarımızı oluşturmaya başladığımız bir sırada dünyanın yeterince kuramlaştırılıp kuramlaştırılamayacağı konusu niçin ortaya atılır? (Hartsock, aktaran Massey, 1991b: 33)

Benzer biçimde, Linda Nicholson (1990: 6) postmodernliğin "kadınlar için değil de erkekler için vakti gelmiş bir teori" olabileceği ihtimalini belirtir ve Di Stefano'nun (1990) şuna dikkati çektiğini belirtir:

> erkekler kendi Aydınlanmalarını yaşadıkları için iddialarının tutarlılığı ve hakikati konusunda tevazuyu ve merkezsizleşmeyi kabul edebilirler. Öbür taraftan, kadınların böyle bir durumu kabul etmesi, henüz güçlenmemiş olan bir konumun zayıflatılması demek olur. (Nicholson, 1990: 6)

B. DÜNYANIN GENEL OLARAK ISLAH EDİLMESİ KURMACASI

Condorcet ya da Turgot gibi Aydınlanma düşünürleri açısından tarih, insanlığın aklın ilkelerine bağlı olarak mükemmel bir duruma doğru düz bir çizgide ilerlemesi, neticede bütün insanlığı kucaklaması olarak anlaşılmıştır. Whitton'ın da belirttiği gibi böyle bir rasyonalist tarih anlayışı Aydınlanma yorumcularının, geçmişte ya da bugün var olan ve Aydınlanmış Aklın ilkelerine ilişkin bir bilinçten yoksun olan kültürleri kü-

çümsemelerine ya da bunlarla alay etmelerine izin vermiştir. Bu yorumcular böylesi kültürleri bu aydınlanmış mükemmel sona giden gelişimin daha aşağı evreleri olarak görme eğilimdedirler (1988:15) ve bu kültürlerin böylesi "basit hakikatleri ve yanılmaz metotları ...ancak uzun bir yanılgı evresinden sonra" edinmiş olan toplumlardan Aydınlanmanın rasyonel ilkelerini doğrudan doğruya alabilecek durumda olmaları, onların talihli olduklarının işaretidir (Condorcet, aktaran a.g.y., 150).

On sekizinci yüzyıl sonlarında toplumsal düşünür Gottfried van Herder, soyut Aydınlanma felsefesinin Avrupa ideali lehine dünyadaki farklı kültür topluluklarının boğulmasını meşrulaştırabileceğini, bu kibirli varsayımlara karşı çıkarak açıklamıştı. Böylece Herder, idealleştirilmiş Aydınlanma toplumu anlayışından ironik bir şekilde söz eder:

> genel, felsefi ve hayırsever hava... bizim kendi erdem ve mutluluk anlayışımızı en uzak uluslara, hatta tarihin en uzak noktalarına ulaştırmayı arzu etmektedir. Erdem yerine daha gelişmişliği, mutluluk yerine Aydınlanma'yı benimseyerek dünyanın genel olarak ıslah edilmesi kurmacasını yaratmıştır. (Herder, aktaran a.g.y., 154)

Bizim için önemli olan, Fukuyama'nın görüşlerinin de böyle bir kurmaca yaratıp yaratmadığıdır. Esasında Fukuyama'nın düşünceleri epey yanlış anlaşılmıştır ve ona yöneltilen eleştiriler de kısmen yanlış bilgiye dayanmaktadır. Düşüncelerinin devamı olan görüşlerinin başlangıcında, "benim sonuna geldiğini önerdiğim şey olaylar, evrimsel süreçler değildi" der (Fukuyama, 1992: xiii). Bunu söylerken Kant'ın 1784'te yazdığı "Evrensel Bir Tarih Fikri" adlı denemesinden esinlenmişti. Kant, tarihin nihai bir amacı olduğunu, insanın genel kapasitesinde olan insan özgürlüğünün bu amacın kendisi olduğunu, ilerlemenin bu noktaya yönelik ve tarihi anlaşılabilir kılan şeyin de bu olduğunu yazmıştı. *Tarih Felsefesi* adlı yapıtında Hegel (1956), Kant'ın önermesini daha somut bir biçime büründürür ve Liberal Devlet'in yaratılmasının insan özgürlüğünün pratik gerçekleşmesi olduğunu belirtir. Fukuyama'nın katkısı ise bir anlamda, Liberal Devlet'in evrensel zaferinin tarihini Komünizm'in çöküşü ve ABD'nin

Soğuk Savaş'tan muzaffer olarak çıkması ile ileriye almak olmuştur; 1806 ve Prusya'nın Napolyon tarafından fethinden (Hegel'in tarihi) 1989'a.

Fukuyama, evrensel bir şema olarak bu tip tarihin, klasik Marksizmde olduğu gibi köklerinin Hıristiyan tarih anlayışında – Tanrı iradesinin dünyada yavaş yavaş gerçekleşmesi, Ahiret Günü'nün yaklaşması ve bunun da Tanrı'nın dünyadaki hâkimiyetini tamamlayacağı – olduğunu kabul eder ki buna göre insanın nihai bir hedefi vardır ve bu da bütün geçmiş olayların anlaşılabilmesini mümkün kılar. Gelgelelim, Fukuyama, kendi evrimsel şemasının "zamanın bir kutsal tarihin kanalı olarak kavrandığı Judeo-Hıristiyan" (Fabian, 1983:2) modeli kopyalaması ölçüsünde, kendi argümanının temelde, tarihin anlamı ve motoru olarak kurtuluşa duyulan inancın basitçe "ilerleme ve endüstriye duyulan inançla" yer değiştirdiği gerici bir argüman olduğunu kavramıyor gibidir. Fabian'ın da belirttiği gibi böyle evrimsel bir tarih, ortaçağ Hıristiyan dünyasının "kutsal zaman" kavramına karşılıktır – zamanın kurtuluş [halas] aracı olduğu, sürekli ve anlamlı bir öykü. Aydınlanma düşüncesinin uzaklaşmak istediği, laik bir zaman kavramı geliştirmek amacıyla (muhtemel) bir kurtuluş tarihi açısından ilk olarak karşısına dikildiği zaman kavramı da buydu – kader olarak, evrimsel bir amacın yavaş yavaş "gerçekleştiği" bir ortam değil de, "olay" verilerinin doğal tarihi olarak, paleontolojik ve jeolojik bir kavramsal uzam anlamında zaman (a.g.y., 17).

Sonuçta Fukuyama'nın analizi İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerikan sosyolojisinin ortaya attığı "modernleşme" teorilerini yeniden elden geçirme çabasıydı (Bkz. Rostow, 1960; Lerner, 1964). Bu teorilerde endüstriyel gelişmenin evrensel bir yol izleyeceği – Batı'nın ileri kapitalist ekonomilerinin belirlediği – ve bu sürecin "tarihsel köken ya da kültürel miras söz konusu olmaksızın bütün toplumları artan bir biçimde türdeşleştireceği kesin" olarak varsayılmaktaydı (Fukuyama, 1992: xiv). Bu modelde evrimin itici gücü olan Tanrı'nın iradesi (ya da insan ruhu, veya sınıf mücadelesi) yerine "modern doğal bilimin mantığı" geçer ve bu da Fukuyama'ya göre "kapitalizm yönünde bir gelişmeyi zorunlu kılacaktır" (a.g.y., xv). Bu, en azından Fu-

kuyama'ya göre liberal kapitalizmdeki sosyal düzenlemelerin bilim ve teknolojinin sağladığı büyüme potansiyelinin tümüyle gerçekleşmesi için gereken çerçeveyi mümkün kılabilmesi ölçüsünde geçerlidir. Böylece Fukuyama şunu öne sürer:

> ekonomik modernleşme içinde olan bütün ülkelerin gitgide birbirlerine benzemeleri gerekir: merkezi bir devlet aracılığıyla ulusal birlik kurmaları, şehirleşmeleri, geleneksel toplumsal örgütleri yerine, işlevsellik ve verimlilik temeline dayalı olarak rasyonel ekonomik olanlarını kurmaları, vatandaşlarına evrensel eğitim sağlamaları gerekir. (a.g.y., xv)

Küstahlık etme riski göze alınarak, Fukuyama'nın bu analizde neden-sonuç ilişkilerini kavrayışının, havaalanı inşa edip sonra da gökten yardım yağmasını bekleyenlerinkinden daha farklı olmadığı söylenebilir. Modernleşme teorilerini eleştiren Wolf, bu modelde toplumların "dahili olarak homojen, harici olarak da birbirinden farklı, çevrilmiş nesneler" olarak görüldüğünü (1982: 6), birbirleriyle olan ilişkileri açısından anlaşılmadıklarını belirtir. Bu modelde "modern" Batı'nın yanı sıra Komünizm'den ("bir modernleşme hastalığı" – Rostow, aktaran, a.g.y., 7) yakın zamanda kurtarılmış Doğu ve ancak "geleneklerin" boyunduruğundan kurtarılabilmeleri halinde modernleşebilecek olan azgelişmiş toplumların Üçüncü Dünyası yer alır (bkz. Lerner, 1964).

Fukuyama'nın analizinde eksik olan emperyalizm kavramıdır. İngiltere'nin dünya ekonomisinde sadece "daha başarılı" olduğunu ve Hindistan'ın İngiltere'yi yakalamak istiyorsa taklit etmesi gereken özellikler sergilediğini düşünecek olursak, İngiltere ve Hindistan'ın göreceli konumlarını hiçbir zaman anlayamayız. Emperyalizm teorisi, İngiltere'nin "gelişmesi" ve Hindistan'ın "azgelişmişliğinin" birbirlerine nazaran tesadüfi olduğunu değil, birinci olgunun ikincisinin sonucu olduğunu söyler bize. Rodney'nin (1972) *Avrupa Afrika'yı Nasıl Azgeliştirdi* adlı yapıtı ile Prebisch'in (1950) ve Gunder Frank'in (1969) Latin Amerika'da "azgelişmişliğin gelişmesi" üzerine söyledikleri budur. Wallerstein'ın da belirttiği gibi (yayımlanacak: s. 5) "azgelişmişlik, gelişmemişlik, ilkel ya da kapitalist öncesi bir aşama değildir, ak-

sine, merkezle çevrenin birbirine bağlı olarak bir bütün olarak tarihsel bir süreç içinde gelişmelerinin sonucudur." Bu tabloda, çevredeki sömürgeler "merkez" ülkelere hammadde sağlarken içine düştükleri düşük üretkenliğin kısır döngüsünden ve uzun vadede ticaret oranlarının düşmesinden kurtulamazlar; bu da zaten "gelişmiş" olan ülkelere sürekli avantaj sağlar, onların konumunu güçlendirir.

Fukuyama'nın "evrimsel" şemasının aksine Braudel (1988), birbirini adeta bir kortej gibi tarihsel dönemlerle takip eden "üretim tarzları" ile düşünmeye fazla yatkınız der. Braudel, "farklı üretim tarzları birbirlerine bağlanmışlardır. En gelişmiş olanı, en geri olanına bağlıdır, bunun tersi de geçerlidir: gelişmişlik, azgelişmişliğin öbür yüzüdür" der (a.g.y., 70).

Maurice Godelier "Batı, insanlığın modeli midir?" başlıklı yazısını, Batı Aklının, ABD yönetiminin ve bu yönetimin Soğuk Savaş'taki "zaferi"nde nihai cisimleşmesi tarafından temsil edildiği haliyle "tarihin sonu"nu selamlayan Fukuyama'yı sert bir şekilde eleştirerek bitirir. Godelier'nin ifadesiyle, bu durumda, bizim tepkimiz ne olmalıdır? Ne yapmalıyız?

> Ayaklarımızın ucuna basarak sahneden çekilmeli miyiz, yoksa alkışlayanlara mı katılmalıyız? Üçüncü Dünya halklarını bir kenara bırakırsak, Batı'da Hıristiyanlığın tek doğru din olmadığına ve hatta hiç doğru bir din olmadığına inananların; siyasi demokrasinin mevcut olduğunu görüp bundan memnuniyet duyan ve sosyal demokrasiyi geliştirmek için daha çok şey yapılması gerektiğine inananların; kapitalizmin ürettiği ya da temellük ettiği ekonomi ve refahın Batı'da ya da başka yerlerde daha adil olarak paylaşılması için çok şey yapılması gerektiğine inananların neden sessiz kalmaları gerekmektedir? Buna katlanmak için ne gibi nedenler olabilir? Bunun nedeni, tarihin sonunun gelmiş olması ve bizlerin mümkün olan en iyi dünyada yaşıyor olmamız olabilir mi? (1991: 339)

C. TARİHİN SONUNDAN BUDUNMERKEZCİLİĞİN SONUNA

Fukuyama, "tarihin sonunu" ilan ediyor; çeşitli başka yazarlar temsil bunalımından bahsediyorlar (hatta bunun ortadan kal-

kışından). Lyotard, bir zaman önce "postmodern duruma" girişimizden söz etmişti. Bütün bu değişiklikler olurken algılananların budunmerkezli olup olmadığı sorusunun sorulması gerekmektedir. "Postmodernizmin" Batı'ya ya da Amerika'ya mahsus değil de, küresel bir "durum" olduğu, hiç bir suretle açıklık kazanmış değildir. Stuart Hall, postmodernizmin hem "dünyanın kendisini nasıl 'Amerikalı' olarak düşlediği meselesi" olduğunu hem de "Amerikan kültürüne mahsus o tarihsel hafıza kaybının başka bir biçimi – yeni olanın tiranlığı" (a.g.y., 47) olduğunu belirtir. Daha sonra açıkladığı gibi "küresel postmodernizm" üzerine yapılan pek çok büyük iddianın, ideolojik olduğunun görülebileceğini belirtir:

> küresel postmodernizmin söylediği şudur ki, *bu*, dünyanın sonudur. Tarih, bizimle son bulmaktadır. Fakat ne zaman bunun Tarihte yer alan en son olay olacağı söylenirse, bu, dar anlamda, ideolojik olanın işlevselliğinin bir belirtisidir; Marx'ın "ideolojik" etki dediği sonuç. (a.g.e.)

Hall'ın da belirttiği gibi, "dünyanın büyük bir kısmı henüz modern çağa girmediğine göre, 'geleceği olmayan' kimdir? Bu 'olmayan gelecek' ne kadar sürecektir?" (a.g.y.) veya Baudrillard'nın "gerçeğin berhava olması" iddialarıyla ilgili olarak bütün bunların önemi nedir, Hall'ın ifadesiyle, "insan ırkının dörtte üçü 'gerçek' dediğimiz çağa henüz girmemişken?" (a.g.y., 46).

Benzer bir biçimde, Paul Gilroy (1989), bütün büyük iddialarına rağmen "postmodernizm" hakkındaki fikirlerin Batı Avrupa'da 1973 petrol krizinden bu yana çökmekte olan ekonomilerinin kamu sektöründe çalışan, toplumsal konumunu kaybetmekte olan beyaz aydınlardan kaynaklandığını, dolayısıyla gayet mahalli, dar bir bunalımın belirtisi olduğunu, meselenin bu olgudan kaynaklandığını belirtir. Craig Owens (1985: 57), "Batı Avrupa kültür ve kurumlarında yatan otoritenin" bir bunalımı olarak bakar bu duruma. Cornel West, Lyotard'ın yerel algılamaları düşüncesizce genelleştirmesi eğilimini açıkça alaya alır:

> Lyotard'ın "üst-anlatılara gitgide daha az inanılıyor olması" fikrine ve Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da yeniden doğan dini ve ide-

olojik akımlara baktığınız zaman... "Kimden bahsediyor, belli başlı üst-anlatılara daha az inanılması derken? Sol kıyıdaki kendisinden ve arkadaşlarından mı? Aklından kimler geçiyor?" diye düşünüyorsunuz. (1991: 5)

Julien ve Mercer'in önerdikleri gibi, postmodernizm ve "tarihin sonu" tartışmalarında sözü edilmeye değen, budunmerkezciliktir. Bütün bunlarda Lyotard, Fukuyama ve diğerleri, Robert Young'ın belirttiği gibi (1990: 2-3), Hegel'le başlayan, Marx'la devam eden bir geleneğin (Avrupa emperyalizm tarihinin olumsuz bir biçiminden daha az ya da daha fazla bir anlamı olmayan bir Dünya Tarihi'nin "rasyonel sisteminin" ortaya çıkışının evrenselleştirici bir anlatımı) mirasçılarıdırlar; Batı'nın, kendi alanı dışında kalan dünyayı coğrafi ve ekonomik olarak massetmesini kavramsal olarak taklit ederek, "Ötekileri" sürekli temellük eden ve içine alan bir çeşit bilgi.

Foucault'nun önerdiği üzere (1988), Batı kültürünün ve rasyonelliğinin evrensel geçerliliği, ekonomik ve siyasi hegemonyaya bağlı bir seraptan başka bir şey değildir. Said'in (1978) ileri sürdüğü gibi, Batı'nın Oryantalizm ve tarihselcilik biçimleri, genellikle bir tür özcü evrenselciliktir; Levinas (1983) buna "ontolojik emperyalizm" der ve bu modelde insanlık tarihi, Avrupa ve Batı'nın açısından görülür (ya da Avrupa/Batı, doruk noktasıdır); böylece Levinas'ın belirttiği gibi, ben-merkezli bilginin – "egoloji olarak felsefe – narsistik biçimlerini sağlar (aktaran R. Young, 1990: 17).

Derrida'nın eleştirilerinin büyük kısmının nesnesi, "bilgi"nin bizatihi Batılı biçimleriyle eşitlenmesidir, dünya kültürünün "Avrupalılaştırılması"dır (şimdi belki de "Batılılaştırılması). Derrida'nın dikkat çektiği gibi, bizler hâlâ "beyaz adamın kendi Hint-Avrupa mitolojisini, kendi *logos*'unu... kendi lehçesinin mitlerini, hâlâ akıl olarak adlandırmayı istediği evrensel biçim olarak kabul ettiği" (1971:213) bir durum içerisinde yaşıyoruz. Robert Young'ın (1990) belirttiği gibi, Derrida'nın eleştiri nesnesini oluşturan sözmerkezcilik (logocentrism), Derrida tarafından şöyle betimlenir: "Kendisini dünyaya dayatma sürecindeki en orijinal ve güçlü budunmerkezcilikten başka bir şey değil" (Derrida, 1974:3).

Young'ın belirttiği gibi Derrida'nın yapıbozumcu stratejisi; 'Batı' kavramının, 'Batı' kategorisinin otoritesini ve varsayılan önceliğini yapıbozumuna tabi tutma olarak anlaşılabilir (R. Young, 1990: 19) – aynen Toynbee'nin "Geç Modern Batı'da sonradan görme birinin, taşralı Batı tarihinin 'Geniş anlamda Tarih' olarak tanımlanmasına" olan itirazı gibi (a.g.y., 19). Bu tekrar edilen hataya dikkat etmek, "beyaz olma" fikrinin de öneminin açıklanmasını gerektirir (bkz. Amin, 1989: 89-91; ve "Batı" tarihinin eşsiz olduğu varsayılan rasyonalliğinin, Afrika ve Doğulu kökenleri inkâr edilen, mitik bir Grek "klasik medeniyetine" yansıtılması sürecinin mükemmel ve kısa bir analizi için bkz. Malcomson, 1991 ve Bernal, 1987).

D. DÖNEMSELLEŞTİRME VE MEKÂNSALLAŞTIRMA SORUNLARI: MODERNİZM VE EMPERYALİZM

"Batı tarihinin" budunmerkezcilliği eleştirilerinden farklı olarak, daha önce de ileri sürdüğümüz gibi, postmodernizm veya "tarihin sonu" üzerine günümüzde yapılan tartışmaları tarihselleştirme gereği vardır. Bu tartışmaya yaklaşmanın bir yolu, "postmodern"in anlamının "modern" dönemin (aşıldığı varsayılan dönemin) nasıl tarihlendirildiğine bağımlı olarak nasıl dönüştürüldüğü sorusunu ortaya atmaktan geçiyor. Bir alternatif (ki Fukuyama'nın görüşlerinde zımnen var olduğu anlaşılmaktadır), "tarihin sonunu" Komünizm'in sonu ile tanımlamak ve Komünist "modernizme," Batı'nın 1917'de kısmen girdiği bir "çıkmaz sokak" olarak bakmaktır: bu durumda postmodernizm, Liberalizmin Komünizme karşı zaferini temsil eder. Bir başka strateji de modern dönemi 1789 Fransız İhtilali ile başlatmaktır – ki bu durumda postmodernizm, Aydınlanma düşüncesinin, beşeri konularda Akıl ve İlerleme'nin sonudur (bu da Lyotard/Baudrillard yaklaşımıdır). Fakat, her iki durumda da Batı'nın gelişimi, kendi nev'i şahsına münhasır olarak, Antik Yunan'la başlayan, Karanlık Çağlar ile devam eden, Rönesans ve Aydınlanma'yı yaşayan ve Liberal Devlet'le son bulan, Aklın belirlediği bir tarihtir. Burada

Batı'nın öyküsü, kendi içindeki bazı dinamiklerle açıklanır – bazen "Batı'nın" coğrafi değil de tarihsel bir olgu olarak kabul edildiği durumlarda bile –, buna Japonya gibi Doğu'daki bazı toplumlar da dahil edilir ve diğer bazıları (örneğin, Meksika, Şili), Batı'da olmalarına rağmen bu kategorinin dışında tutulurlar.

Tüm bunlara karşı, aslında Batı'nın yükselişe geçmesinin, Batılı gelişmenin daima Batı tarafından keşfedilen, serimlenen ve sömürgeleştirilen Batı'nın Ötekileriyle ilişkili olarak ortaya konulması zorunlu olan bir küresel öykünün parçası olarak anlaşılması gerektiği savunulabilir (Karş. Hall, 1992). Bu durumda "modern" dönemi, on beşinci yüzyılın Portekizli gezginleriyle ya da 1492'de "Yeni Dünya'nın keşfedilmesiyle" başlatabiliriz.

Marshall McLuhan (1964) 1960'lı yıllarda "küresel köyün" yeni bir şey olduğunu tahayyül etmiş olsa da şunu hatırlamakta yarar var: Braudel (1988) ve Wallerstein'in (1974) eserlerinde de gördüğümüz gibi en azından on beşinci yüzyıldan bu yana mevcut olan bir "dünya sistemi," bir küresel ekonomi vardır. Bu dönemselleştirme bile sorgulanabilir bir budunmerkezcilik barındırmaktadır: Bu tarihten önce Çinliler'in Hindistan ve Doğu Afrika ile sistematik olarak ticaret yaptığını gösteren, oldukça hatırı sayılır deliller mevcuttur. Fakat aynı zamanda tarih ve coğrafyanın kesiştiği noktaları anlayabilmek için dönemselleştirme sorunlarına dikkat etmek gerekir. Braudel (1988: 39), coğrafi dağılımı düzensiz olan toplumsal gelişmeler dolayısıyla, "dünya zamanının dışında kalmış olan" (a.g.y., 42), "dünya tarihinin erişmediği, sükûnet ve el değmemiş cehalet alanları" (a.g.y., 18) olduğunu kabul edecek bir "seçmeci coğrafya"ya gerek olduğunu belirtir. "Zamanın" her yerde aynı olduğunu düşünmek hatasına düşmemeliyiz ("Noel zamanı olduğunu biliyorlar mı?" tarzı hata) ve zaman, herhangi bir sabit evrimsel gelişim şemasına bağlı değildir.

E. TARİHİN ANLATILMASI: BATI'NIN ÖYKÜSÜ MÜDÜR?

Akla gelen ilk sorular, "kim, kimden bahsediyor?;" "kim, kimler hakkında ne gibi hikâyeler anlatmaya yetkili?"; ya da "kim konuşuyor, kimden bahsediliyor ve kim sessiz kalıyor?" gibi sorulardır. *Tarihin Yazılması* başlıklı çalışmasının önsözünde Michel de Certeau (1988), Jan van der Straat'ın çiziminde kâşif Amerigo Vespucci'nin ayak bastığı sahilde karşılaştığı, bir hamak içinde yatmakta olan çıplak kadının temsil ettiği "Amerika'yı" analiz eder. Kendi ifadesiyle:

> fetheden, ötekinin bedenini yazar ve kendi tarihini orada arar. Ondan, tarihi yazılmış bir beden yaratır... O da "Latin" Amerika olur... henüz haritalarda mevcut olmayan *nuova terra*'dır o; bilinmeyen bir beden, kâşifinin adı olan Amerigo ismini alacak olan. Fakat burada gerçekten başlayan şey, bedenin, iktidar söylemince sömürgeleştirilmesidir. Bu, fetheden yazımdır. Ötekinin mekânını dönüştürecektir... Bu yazım, Batı Tarihi'ni doğurur. (a.g.y., xxv-xxvi)

De Certeau'nun dediği gibi, "geçmiş, şimdiki zamana ait kurmacadır" (a.g.y., 10) ve Wright'ın (1985) belirttiği gibi geçmişin öyküsüne şekil vermek, tarihsel şimdiki zamanın belirlenmesinde çok önemli bir rol oynar. Gerçekten de başka bir yerde ileri sürdüğümüz gibi geçmişin tasvir edilmesi üzerindeki imtiyazın denetlenmesi, kimliklerin inşasında ve geleceğin yönlendirilmesi mücadelesinde kaynakların harekete geçirilmesi açısından daima önemli bir kaynaktır. Burada söz konusu olan, iktidardır. De Certeau'nun belirttiği gibi, "tarih yazıcılığı, eylemin öznesi; amacı "tarih yapmak" olan prensin yerine geçer" (a.g.y., 17). Pocock, bu konuyu daha da geliştirir ve hükümranlık ile tarih yazıcılığı arasındaki ilişkiyi inceler: "topluluk, şimdiki zamanına hükmetmek istiyorsa gerekli olan özerk siyasi yapıya sahip olduğu takdirde kendi tarihini yazar; ve tipik olarak, yaptığı tarih, o yapının tarihi olur" (1991: 8). Pocock, insanın şimdiki zamanını kontrol etmekte söz sahibi olması ile geçmişinin öyküsünü kontrol altında tutması arasındaki ilişki göz önüne alınacak olunduğunda, tarih yazıcılığının, devletle iktidar arasındaki bu bağ olmaksızın var olup

olamayacağını sorgular. Pocock'a göre hükümranlık olmadan, tarih yazıcılığı olmaz; tarih yazıcılığı olmadan da kimlik olmaz.

Tarihin anlatılması üzerindeki iktidara ilişkin sorular, özünde kültür emperyalizmi hakkında günümüzde yapılan tartışmaların merkezinde yatan aynı sorulardır elbet. Kültür emperyalizmi tartışması da buna benzer şekilde, günümüzün olaylarını dünya haberlerinin akışı biçiminde kimin anlatma hakkına (ya da – sıklıkla farklı bir mesele olan – iktidarına) sahip olduğu ya da çağımızın başat kurmacalarını denetleme gücüne kimin sahip olduğu yönündeki sorular etrafında cereyan eder. Bu paralelliğin geçerli olması ölçüsünde Greenblatt (1992) ve Todorov (1984) gibi bilim adamlarının Batı'nın Ötekileri tasvir ettiği tarihsel süreçleri analizlerinden, medya çalışmalarındaki kültür emperyalizmi tartışmaları açısından çıkarılacak çok şey var. Fakat bu tartışmaya girmeden önce konuya öbür taraftan yaklaşıp daha az incelenmiş (ama muhtemelen daha öğretici) olan bir sorunu ele alacağız: Kendi vizyonlarını Batı'ya dayatma gücüne (hatta kimi zaman, arzusuna) sahip olmasalar bile, sözü edilen Ötekilerin, Batı'nın kendi vizyonlarını onlara sistematik olarak dayattığı yolun aynısı olan bir yolla Batı'yı nasıl algıladıklarını soracağız.

F. EGZOTİK AVRUPALILAR

Batı'nın öbür insanlardan üstün olduğunu varsayan çağdaş görüşler açısından bakacak olursak, Arap tarihçi İbn Haldun'un, Mukaddime adlı eserinde (on dördüncü yüzyılda Tunus'ta yazılmıştır) "biz Batılılar'ı" "Doğulular"la karşılaştırırken, Arap dünyasının Batı (Mağrip) ve Doğu bölgelerine atıfta bulunduğuna dikkat etmek ilginç olacaktır (Khaldun, 1987: 5). Haldun, önemli gruplar üzerine ilginç yorumlar yaparken – Yahudiler ve İranlılar gibi (a.g.y. bölüm 2) –, Avrupalılar'ı bahsetmeye bile değer bulmaz. Bu da şaşırtmamalıdır, çünkü o zamanların Arap dünyası kendini "Batı'dan" üstün görmekteydi. Bu da Arap budunmerkezciliği sorunu değildir. Roberts'ın da belirttiği gibi (1990: 326), o zamanki Araplar "'kuzeyin o soğuk ülkelerindeki'

medeniyetleri basit bir mesele olarak görürlerdi;" oralar, batı denizlerine kıyı olan, "Frankların ülkesi"ydi – ki "Franklar" aşağı yukarı "barbarlar" anlamına gelmektedir burada; ve batı denizleri, gayet açıktır ki Araplara Kızıldeniz ya da Hint Okyanusu'ndan daha az önem ifade etmektedir; çünkü Doğu'nun hazinelerine bu denizlerden gidilmekteydi. Ayrıca, bu algılamayı Araplardan başkaları da paylaşmaktaydı. Roberts, Arap mallarının Avrupa mallarından üstünlüğünün Calicut'un sakinlerine çok aşikâr göründüğüne dikkati çeker ve Vasco de Gama, krallarına üzere Portekiz'den neler getirdiğini gösterdiğinde ona gülerler; Arap tacirlerin Hindistan ve Asya'nın diğer yerlerinden getirdikleriyle karşılaştırılmayacak cinsten şeylerdir bunlar (a.g.y., 588).

Watanabe, 1543'te Japonya'da deniz kazası geçiren üç Portekizli adamın hikâyesini anlatır; Japonlar, bu adamlardan "güneydoğulu barbar ırkın adamları" diye söz ederler. Bu terim, "Güneyli Barbarlar" terimi, ayrım yapmaksızın öbür yabancılar, öbür Batılı ülkelerden ve Güneydoğu Asya'nın öbür yerlerinden gelenler için kullanılıyordu. Bu bağlamda, Portekizli ya da Hollandalı olmak arasındaki fark veya Hintli ya da Endonezyalı olmak arasındaki fark, Japonlar için önemsizdi: Bu insanların barbarlığı, Japon bakış açısından, onların Japon olmayışından kaynaklanıyordu.

Kramer (1993), ilk Avrupalı sömürgecilerin Afrikalılar tarafından nasıl algılandıklarını benzer biçimde anlatır (bkz. DeLiss, 1991). Kramer'in ileri sürdüğüne göre Afrika'ya giden ilk Avrupalılar, düşündüklerinin aksine hiç de eşsiz, mukayese götürmeyecek kişiler olarak görülmemişlerdir. Kramer şunu belirtir:

> Yeni kategorisinin bilinmediği bir düşünce biçimi, Avrupalı'nın ilginç görünüşünü aşina olana benzetmekten kendini alamamıştır, mevcudiyetinde, daima var olmuş olanın geri dönüşünü görmüş, zamanın başlangıcından beri var olan kendisiyle ilişkisi içerisine yerleştirmiştir onu. Avrupalının bir çeşidi olduğu bilinen ve aşina olan şey, eğitilmiş insanın tam tersiydi; Avrupa kültürü, söz konusu yerli kültür için "öteki" idi. "Öteki'nin" en bariz örneğinin insandan yoksun "doğa" olduğu, Avrupalının "doğa" dediğimiz şeyin bir parçası olduğu, "ötekinin" komşu bir halk tarafından temsil edildiği yerde

> Avrupalı da başka bir halkı temsil etmekteydi, yabancıydı, barbardı. Bir başka ifadeyle, Afrikalılar ve Avrupalılar, birbirlerinin gözünde, diğer vahşilerden biriydi. (Kramer, 1993: x)

Bu analizi, aşağıda incelenen Todorov ve Greenblatt ile karşılaştırınız; yerli Amerikalıların işgalci İspanyolları insan olarak kabullenmekteki güçlükleri konusunda.

Fakat bu kavramsal güçlüklerin ötesinde "beyaz adam," yerliler için esas olarak pratik sorunlar yaratmaktaydı. Bir Apaçi Kızılderilisinin ifadesiyle:

> Kızılderililerin bütün sorunları içinde en önemlisi Beyaz Adamdır. Beyaz Adamı kim anlayabilir? Onu harekete geçiren nedir? Nasıl düşünür ve niçin öyle düşünür? Niçin bu kadar çok konuşur? Niçin söylediğinin tersini yapar? Hepsinden önemlisi, onunla nasıl başa çıkılır? Açıkça görülüyor ki burada kalmaya niyetlidir. Bazen umutsuz bir çaba gibi görünüyor bu (aktaran DeLiss, 1991: 7; ayrıca bkz. Basso, 1979).

G. BATI'NIN UFUKLARI: BARİZ BİR MUKADDERAT MI?

Hobsbawm (1992), 1492'nin sadece Kolomb'un Yeni Dünya'yı keşfettiği yıl olmadığını, aynı zamanda İspanyolların Granada'yı "yeniden ele geçirdikleri" yıl olduğunu belirtir. Bu, İspanya'yı sömürgeleştirmiş olan Mağribilere vurulan son tekme olmuştur. Dahası, bu tarih, – Kâfirlerin yenildiği tarih – Yahudiler'in İspanya'dan kovulduğu yıldır. Gerçekten de bu son iki olayın "dış fetihler için önkoşul mahiyetinde bir çeşit ruh temizliği" (Stuart Hall Konuşmaları, "Mapping the Futures" Konferansı, Tate Gallery, Londra, 20 kasım 1992) olduğu ileri sürülebilir. Kolomb'un Yeni Dünya'ya yaptığı seyahati, Kudüs'ün yeniden fethi için para toplamak amacıyla Kubilay Han'ın huzuruna yaklaşmak gibiydi. Böylece, Todorov'un belirttiği üzere, 1492, İspanya'nın "içsel Ötekilerini" (Mağribiler, Yahudiler) kovduğu, "dışarıdaki Ötekileri" keşfettiği "ikili bir hareketin" sembolüdür ve böylece bütün Amerika Latinleşecektir (Todorov, 1984: 50).

Hobsbawm'ın ifadesiyle "1492, Avrupa merkezli bir dünya tarihinin, birkaç Batı ve Orta Avrupa ülkesinin dünyayı fethedip yöneteceği inancının başlangıcını belirler; bu bir çeşit Avromegalomanidir" (1992: 15). Bu, işgal ve fethin temelinin sadece maddi iktidar olması demek değildi; burada, Avrupa dilinin betimsel terimleri içerisinde "Yeni Dünyalar"ın kontrol altına alınıp dahil edildiği sembolik iktidar ve tahakküm de söz konusuydu (bkz. Greenblatt, 1992: 25). Bu "olağanüstünün sömürgeleştirmesinde" (bkz Greenblatt, 1992: 25) Öteki'ni içine alıp kendi terimleriyle tasvir etmek sömürgecinin iktidarına kalıyordu ve bu da sömürgeci iktidarın (temsil edilmeyen) zeminini oluşturuyordu.

"Yeni Dünya'nın keşfedilmesinin" ifade ettiği önemi anlamak için Todorov ve Greenblatt'ın birbirine paralel giden çalışmalarından yararlanabiliriz. Todorov şunu ileri sürer:

> Bizim bugünkü kimliğimizi haber veren ve yerli yerine oturtan, Amerika'nın keşfidir; herhangi iki dönemi ayırmamıza yarayan her tarih keyfi de olsa, hiçbiri, modern çağın başlangıcını belirlemek için 1492'den daha uygun değildir. Las Casas'ın da belirttiği gibi (*Historia de Las Indias* – Yerlilerin Tarihi), 1492'den bu yana o zaman içinde, başka hiçbir devirde olmadığı kadar yeniyiz. (1992: 5)

Todorov'un görüşüne göre Mağribiler'e karşı kazanılan zafer, Yahudilerin sürülmesi ve Amerika'nın keşfi gibi "tesadüfler" yanında 1492 yılı, modern bir Avrupa dilinin ilk gramer kitabının da yayımlandığı tarihtir – Antonia de Nebrija'nın İspanyolca grameri – ki, diye açıklamaktadır Todorov, "eserinin Giriş kısmında şu kesin dili kullanır: 'Dil,' daima imparatorluğun *yoldaşı* olmuştur" (a.g.y., 123). Emperyal iktidarın dil boyutu, Greenblatt'ın da ilgisini çeker:

> Hıristiyan imparatorluğunun kuruluşu bir vaftiz eylemidir: Böyle bir vaftiz [örneğin Kolomb'un Guanahani'ye San Salvador adını (yeniden) vermesi], yerli isimlerin iptal edilmesi demektir – yabancı, belki de şeytani kimliğin silinmesi – ve "yeniden yapmak" söz konusudur; aynı anda kötü ruhlar def edilmekte, bir tasarrufta bulunulmakta ve bir hediye verilmektedir... bir anlık dilsel bir resmiyet

içinde kimliğin sahiplenilmesi ve kimlik verilmesi işleri birbirine karışmaktadır. (1992: 83)

Greenblatt, fatihlerin (üstün bir betimleme teknolojisi olan yazıya sahip olmaları dolayısıyla) Yerliler'den "kesin üstünlüğünü" ve bu nedenle Aztekler'in İspanyol işgaline yeterince karşı koyamamalarını vurgulayan Todorov'un bu savını aynı derecede vurgulamamak suretiyle kendi analizini Todorov'unkinden ayırır, fakat gene de Todorov'un analizinin inandırıcılığını kabul eder. Todorov, Avrupalı ve Amerikalı halklar arasındaki en önemli fark olarak Amerikalıların etkin bir yazıları olmadığını ileri sürer ve bunun da en önemli sonucu, İspanyolları "parmaklarında oynatamamaları" olmuştur. Greenblatt'ın Todorov'un görüşünü özetleyerek ifade ettiği gibi,

> yazının olmaması, törenin doğaçlamaya, döngüsel zamanın çizgisel zamana baskın çıkmasına neden olmuştur ve bu özellikler de fatihler karşısında korkunç yanlış anlamalara, hesap hatalarına yol açmıştır (Aztekler, İspanyolları, gelişi Aztek kehanetine göre gecikmiş olarak gerçekleşen Tanrı sanmışlardır: onların gelişi ve fetihleri kaçınılmaz olarak düşünüldüğünden direniş göstermek de anlamsız olacaktı). Yeni Dünya'nın okuma yazması olmayan insanları, yabancıları net olarak görememiştir: kavramsal yetersizlikler ötekinin yeterince anlaşılmasına engel olmuştur. Yazısı olan kültür, yazısı olmayanı kendisi için doğru olarak tasvir edebilmiştir (ve stratejik olarak manipüle etmiştir), fakat bunun aksi geçerli değildir. Avrupalılar, yazı yazabildikleri için, hataya yer bırakmayacak kadar üstün bir tasvir teknolojisine sahiptiler. (a.g.y., 11)

Greenblatt'ın belirttiği gibi o zamanın Avrupalıları, karşılaştıkları bütün milletlerden güçlü hissediyorlardı kendilerini. Gelişkin ve seyyar iktidar teknolojilerinden başka, kendi kültürlerinin önemli olduğu konusunda da muazzam bir özgüvenleri vardı:

> bu kültür kendinden o kadar emindi ki tamamen yabancı insanların tercihan – örneğin Karayipler'deki Arawaklar – kendi inançlarını hemen bırakıp Avrupalıların inançlarını gerçek ve aydınlatıcı olarak kabul etmelerini beklemekteydi. Bunun olmaması da sabırsızlık, aşağılama, hatta canice kızgınlığa yol açmaktaydı. (a.g.y., 9)

Greenblatt şunu ileri sürer: İspanyolların bir "Hıristiyan Evrenselliği" kurma çabaları – "onların esas sembollerinin ve anlatılarının bütün dünya halkı için uygun olduğu düşüncesi" – "kendi taklitçi sermayelerinin sınırsız tedavülünü" empoze etmelerini gerektirmiştir (a.g.y., 186, n. 2). Daha da basit bir dille ifade etmek gerekirse, Todorov, Kolomb'un gayet dindar bir insan olduğunu belirtir ve şöyle yazar: "ve bu sebeple kendisini... kutsal bir görevi yerine getirmekle mükellef" görmektedir ve "Hıristiyanlığın evrensel bir zafere erişmesinden daha küçük bir başarıyla yetinmemek gibi bir arzusu vardır" (1992: 10).

Fakat, bu görev, hayal kırıklığı duygusu yaratmıştır; çünkü yerliler hemen karşılık vermemişlerdir ve bu da fatihleri şaşırtmış ve kızdırmıştır: "Dinimizin gizemleri kendilerine öğretildiğinde bunların Kastilyalılar için anlam ifade edebileceğini, fakat kendileri için bunun söz konusu olamayacağını, dolayısıyla kendi adetlerini değiştirmek istemediklerini söylüyorlar" (Ortiz, aktaran a.g.y., 151). Yerlilerin görünürde iradi olan bu "körlükleri" onlara Hıristiyanca kurtuluşun cebren empoze edilmesi için meşruiyet yaratır,

> çünkü bu barbarlar tamamen deli olmasalar bile... buna yakın bir durumdalar. Kendi kendilerini (artık) delilerden ya da vahşi hayvanlardan, yaratıklardan daha iyi idare edememekteler. Bunlar diğer ülkelerdeki delilerden ve çocuklardan çok daha aptallar. (Vitoria, aktaran, a.g.y., 15)

İspanyolların kendi kültürlerinden (ki Hıristiyanlığı reddeden – Kastilyalılar'a uygun da olsa – ve Ortiz'i hayal kırıklığına uğrattığı anlaşılan yerlilerin göreceli olduğu anlaşılan durumuna ters düşmektedir) bu derece emin, bu kadar mutlakiyetçi ölçüde emin olmaları, en çarpıcı haliyle, Kolomb'un yakaladığı yerlileri İspanya'ya götürme emellerini anlatmasından anlaşılır: "Yüce Allah'ım, ayrılmakta olduğum bu yerde yaşayanların altı tanesini senin Yüce Huzuruna getirmek üzere yanıma alıyorum, böylece belki konuşmayı öğrenirler" (aktaran, Greenblatt, 1992: 171, n. 46). İspanyolca konuşamamak, "konuşamamak" demekti. Fakat böyle kavramsal hatalar, maddi iktidar tarafından desteklen-

diğinde büyük sonuçlar doğurur. Todorov'un belirttiğine göre, İspanyollar, Yucatan diye bildiğimiz yarımadaya ilk ayak bastıklarında İspanyolca olarak, oranın adını sormuşlardır. Mayalar da şöyle cevap vermişlerdir: "*Ma c'ubah than*"; bu da "ne dediğinizi anlamıyoruz" demektir. İspanyollar, işittiklerini "Yucatan" olarak uyarlarlar ve bunun oranın adı olduğunu varsayarlar. O tarihten beri buranın adı Yucatan olarak bilinir (1992: 98-9).

Todorov'un başka yerde de işaret ettiği gibi, "yabancıya" gösterilen ilk doğal tepki, onun bizim "normalliğimizden" farklılığını aşağı bir konum olarak düşünmektir – o, gerçekten bir insan değildir, insansa da vahşi ya da barbardır. Bizim dilimizi konuşmuyorsa, belki hiçbir dil bilmediği içindir veya hiç "konuşmasını" bilmiyordur (bkz. Kolomb'un yukarıda belirtilen mektubu). Todorov'un görüşüne göre bu,

> Avrupalı Slavların Alman komşularına *nemec*, "sağırlar" demeleri; Mayaların... Tolteclere *nunob*, "sağırlar" demeleri ve Aztekler'in Nahuatl konuşmayanlara *tenime*, "barbarlar" ya da *popoloca*, "vahşiler" demeleri gibidir aynen çünkü hepsi komşularına yukarıdan bakarlar. (a.g.y., 76)

"Barbarlık" kavramı tabii ki görecelidir: Her birimiz, Öteki'nin barbarıyızdır (a.g.y., 190). Böyle olmak için Öteki'nin konuştuğu dili bilmemek yeterlidir; ötekinin konuştuğu, bize "uyduruk" gelir. Böylece, Montaigne'in belirttiği gibi, "kendi adetlerimize uymayan her şeye barbar deriz. Gerçekten yaşadığımız yerdeki seçenekler ve âdetlerden başka gerçeklik ve düşünce kriterimiz yoktur" (1990: 108-9). Yaşamının daha sonraki yıllarında Las Casas, ilk önceleri suç ortağı olduğu emperyal projeyle hayal kırıklığına uğrayınca şunu kabul eder:

> bir insan, başkasının dilini kötü telaffuz edince ya da garip bir biçimde konuşunca ona barbar denir. Strabo'ya göre, XIV. Kitap, Grekler, öbür halklara bunun için barbar demişlerdir... çünkü Grek dilini kötü konuşuyorlardı. Fakat bu noktadan bakıldığında başkasına göre barbar olmayan bir ırk ya da insan yoktur. Saint Paul'ün söylediği gibi, ... "Dünyada o kadar çok çeşitli ses var ki" [fakat bununla ilgili

olarak bkz. McBride, 1980] ve bunların hiçbiri de anlamsız değil. Ben bir sesin anlamını bilmiyorsam, ben onun gözünde barbar, o da benim nazarımda barbar olur... Böylece, bizim Hint Adaları halkını barbar olarak düşünmemiz gibi, onlar da bizi böyle görüyorlar çünkü bizi anlamıyorlar. (Las Casas, aktaran Todorov, 1992: 191)

Esasında yukarıda da belirtildiği gibi Hint Adaları'nın halkı, mantıksal olarak bütünleyici, fakat pratikte ölümcül bir hata olarak İspanyolları barbar değil de Tanrı kategorisine sokmuşlardır.

Fakat bütün Grekler Strabo'nun ileri sürdüğü gibi hareket etmiyordu; Herodot'un bu konularda takındığı ilkeli tutumdan hâlâ yararlanabilmekteyiz. Herodot, "yabancıların tanrıları olduğunu inkâr etmemişti. Yabancıların tanrıları ne kadar barbar ve acayip de olsa, onların nesnel varlığından şüphe etmeyi hiç düşünmemiştir Herodot. Dahası, onları aşağılayıcı ya da onları küçük düşürücü yorumlar yapmaz. Greklerinkinden başka tanrı olmadığı ya da Greklerin tanrılarının daha üstün olduğu gibi bir yorum yapmaz. Kendi ilkelerini takip eder ve salak bir insandan başka kimsenin yabancıların âdetlerine gülmeyeceğini belirtir" (Linforth, 1926, aktaran Greenblatt, 1992: 187, n. 6).

Fakat daha önce de belirtildiği gibi, Yucatan'a "yanlışlıkla" o adın verilmesiyle ilgili olarak salaklar, genellikle salaklıklarından dolayı güçlüdürler. Todorov'un ifadesiyle, 1492'den beri Batı Avrupa "ötekini asimile etmeye, dışsal bir ötekilikten kurtulmaya çalışmış ve bunda epey de başarılı olmuştur. Onun hayat tarzı ve değerleri bütün dünyaya yayılmıştır; Kolomb'un arzu ettiği gibi sömürgeleştirilenler, bizim âdetlerimizi benimsemişler, bizim elbiselerimizi giymişlerdir" (1992: 248). Bugünlerde televizyonda CNN'i izlerken Koka Kola içiyor da olabilirler. Böylece Umberto Eco'nun "Amerika'nın Keşfi"nin canlı yayını adlı parodisiyle 1492'den 1992'ye geçiyoruz:

DAN: İyi akşamlar sayın seyirciler. Şu anda burada 11 Ekim 1492 günü saat 19:00 ve Kolomb keşif gezisinin amiral gemisiyle doğrudan bağlantı kurmuş bulunuyoruz. Şu an itibariyle bütün TV şebekelerimiz ortaklaşa 24 saat yayın yapmaya hazır durumdalar. Amiral gemisi Santa Maria'daki telekamerayla bağlantı halindeyiz... Önce Jim'i dinleyeceğiz. Jim?

JIM: Mmmm, Dan... Bu, bazı yorumcuların şimdiden Modern Çağ dedikleri yeni bir çağın başlangıcı... Fakat bu tarihi yayında yer almak üzere Londra'dan henüz gelmiş olan Alastair Cook'u dinleyelim. Alastair? Duyuyor musun beni?...

ALASTAIR: İyi duyamadım... Mühendislerden birinin dediğine göre frekanslar karışıyor galiba. Bu tip şeyler Yeni Dünya'da sık sık oluyor... Fakat...işte! Amiral Kolomb konuşmak üzere!

KOLOMB: Bir denizci için küçük bir adım, fakat Katolik Majesteleri için büyük bir adım. (Eco, 1993: 135-45)

Cherokee* sanatçı Jimmy Durham (ya da kendi tercih ettiği adıyla Ani Yunh Wiya) şunu belirtir:

sömürgeleştirme, geçmiş yılların politik söyleminde kullanılan bir dilden ibaret değildir sadece. Avrupa, sömürgecilik sonrası bir dönem yaşıyor olabilir fakat Amerika'daki bizler hâlâ sömürge dönemindeyiz. Ülkelerimiz işgal edilmiş, bizlere karşı soykırım işlenmişti ve hâlâ da işlenmekte, ve topraklarımız ve hayatlarımız, sömürgecilerin çıkarları uğruna elimizden alınmış durumda. (Durham, 1993: 172)

Ya da kendi ifadesiyle, şiirlerinden birinde açıkça şunu söyler:

Bakın, kuzenler, yanlış dönüş yaptınız...
New Jersey ya da Yeni Dünya değil burası.
Rotanızı düzeltmeniz gerekir.
Burada biz yaşıyoruz ve siz balıkları korkutuyorsunuz. (a.g.y., 141)

H. POSTMODERNİZM: DAHA ÖNCE DUYMAMIŞ MIYDINIZ?

Doreen Massey (1992)'nin belirttiği üzere postmodernizm üzerine günümüzde yazılan eserler, bu dönemde olduğu varsayılan farklı bir yerinden olmuşluk duygusu ve melezlik üzerinde dururlar. Massey'nin ortaya attığı sorun, bu algının esasında bir Birinci Dünya perspektifi olduğudur. Massey'in dikkat çektiği gibi, postmodernlik üzerine geliştirilen literatürün büyük kısmında bu-

* Cherokeeler, ABD'nin Tennessee ve Kuzey Karolina eyaletlerinin kapsadığı bölgede yaşayan yerli bir halktır. (ç.n.)

lunabilecek bir varsayım, bunun oldukça yeni ve kayda değer bir durum olduğunu ileri sürer.

Massey'in temel argümanı, öteki yabancı kültürlerle yaşanılan dolaysız, istikrarsızlaştırıcı bağlantının, Batı tarafından sömürgeleştirilmiş tüm ülkelerin sakinleri açısından çok uzun bir tarihsel yankıya sahip olduğudur. Yeni olansa, bu yerinden edilmişliğin, göçlerle çevreden metropollere akarak tezahür etmesidir. Ulf Hannerz, bunu başka şekilde ifade eder ve "Birinci Dünya, Üçüncü Dünya halklarının bilincinde, Üçüncü Dünya halklarının Birinci Dünya'nın bilincinde olduğundan belki de daha uzun zamandır yatmaktadır" (1991: 110) der. Benzer biçimde, Anthony King şunu söyler:

> Yirminci yüzyıl başlarındaki Kalküta ya da Singapur'un kültür, toplum ve mekânı, geleceği Londra ya da New York'taki kültür, toplum ve mekândan çok daha doğru olarak saptamıştır. "Modernlik" Paris'te değil, Rio'da doğmuştur. Bu yoruma göre Avro-Amerikan postmodernizm teorilerinin, ortaya atıldıkları Avro-Amerika coğrafyası dışında pek bir anlamı ya da önemi olmamaktadır. (1991: 8)

Ien Ang'ın ifadesiyle:

> dünyanın çevre ülkeleri, küreselleşme sürecinde alıcı konumunda olan ve kapitalizmin içeriden kaynaklanan bir gelişme olmayıp dışarıdan empoze edildiği ülkeler, Batı'dan daha gerçek anlamda postmodern olma potansiyeline sahiptirler; çünkü o bağlamlarda "yerel" ve "küresel" kültürlerin eklektik olarak bir araya getirilmesi gerekmektedir ve dolayısıyla bu durum, bir estetik meselesi değil, bütünleşik bir var kalma tarzıdır. (1991: 7)

Ya da Salman Rüşdü'nün (1982) ifadesiyle "tüm hakikatlerin, kesinliklerin geçici olduğunu kabul etmek için kültürel olarak yerinden edilenlerimize belki de moderlik empoze edilmiştir."

Bu nedenlerle, Massey'nin de belirttiği gibi, "zaman-uzam sıkıştırmasını" ve bunun sonucu olan yerinden edilme olgusunu yeni ve önemli bir sorun olarak tanımlamak oldukça kolonyal ve Batılı bir görüştür. Gene Massey'nin ifadesiyle, "her ne kadar kolonileştirilen halklar açısından farklı bir biçimde hissediliyor olsa

da, Avrupa [daha sonra Amerikan] sömürgeciliğinin ürünlerinin ithal edilişini izlerken, hatta onları kullanırken bu yerinden edilmişlik, yüzyıllardır hissediliyor olmalıdır" (1991a: 24).

Ayrıca değinmemiz gereken başka birtakım sorular daha vardır. Bunlar, postmodernlik teorilerinin biçimsel, yapısalcılık sonrası bir söylem içine girme eğiliminde olmalarıdır. Bu da değişik toplumsal ve kültürel gruplara mensup olan, farklı biçimlerde ve miktarlarda ekonomik ve kültürel sermayeye erişebilen farklı durumlardaki insanlar arasındaki önemli farklılıkları ortadan kaldıracak ve bağlamsızlaştıracak şekilde postmodernlik deneyimini fazla genelleştirir. Sorun şudur ki, "biz," hepimiz aynı postmodern evrende yaşayan göçebe ya da parçalanmış öznellikler değiliz. Bazı insan kategorileri için (cinsiyet, ırk, budun ve sınıf bakımından farklı olan) sembolik ve fiziksel iletişim ve ulaşım (uçaktan faksa kadar) alanlarındaki yeni teknolojiler, karşılıklı iletişim yönünde önemli fırsatlar sunmaktadır. Bu insanlar, "daha bol" postmodern fırsatları yeni bir biçimde duyumsuyor olabilirler. Fakat aynı zamanda, bu tip ulaşım ve iletişim araçlarına erişemeyen öbür kategorilerdeki insanlar için ufuklar gitgide daralıyor olabilir. Çoğu yazar, aynı anda süregiden yerelleşme ve küreselleşme olgusunun çağdaş dinamiğine dikkati çekmiş bulunuyor. Fakat bazı insanlar bakımından bu dinamiğin esas küreselleştirici yönü ağır basarken, öbür bazıları için yerelleştirici yanı işlemektedir ve bu insanların hayattaki fırsatları yavaş yavaş azalırken doğdukları mikro-bölgelerde çakılıp kalmaktadırlar. Bir örnek vermek gerekirse, John Singleton'un filmi *Boyz N the Hood* [Mahalledeki Çocuklar] (1991), yoksulluk içindeki pek çok Latin Amerikalı ve Siyah için mahallenin kader olduğunu, ufuklarının küresel olmak bir tarafa, sadece mahallenin sınırlarına kadar uzandığı duygusunu vurgular. Gerçekten de, "home-boy" konumunun militanca benimsenmesi de başka seçeneklerin olmamasına karşı savunmacı bir tepki olarak hemen göze çarpar.

Bütün bunlar da göstermektedir ki soyut bir postmodernlik kavramını uygulamaya koyarken çok dikkatli olmamız gerekir, ayrıca, teorilerimizi, farklı toplumsal ve coğrafi alanlarda yaşayan insanların çağımıza ait deneyimlerin, sürmekte olan önemli farklılıkları göz ardı edecek şekilde genelleştirmememiz gerekir. Fakat gene de bu çağa ait, önemli yeni bir şeyler olduğu iddiası

vardır. Böyle önemli değişimlerin olduğunu ve olmakta olduğunu inkâr etmeyi istememekle birlikte, şu anda yaşadıklarımızın daha önce olup bitmiş herşeyden çok daha önemli olduğunu da hemen kabul etmemeliyiz. Postmodernlik üzerine son zamanlarda ileri sürülen görüşler esasında o kadar yeni değildir. Özellikle, toplumsal deneyimin "küresel olarak şebekeleşme" ve "dolayımlanma" eğilimi taşıdığı için postmodern çağın farklı olduğu savına atıfta bulunmaktayız.

"Dolayım" konusundaki ilk sav Jean Baudrillard'nın (1988) çalışmasıyla ilgilidir. Fakat hemen şu da söylenebilir ki, Baudrillard'ın çalışması, üstü kapalı bir biçimde eski bir Amerikan toplumsal psikoloji geleneğine dayanmaktadır. 1950'li yılların ortalarında Amerikalı sosyal psikologlar Horton ve Wohl (1956), toplumsal deneyimimizin gittikçe para-sosyal ilişkilerin altına gömüldüğünü ileri sürmüşlerdi. Medyayı izleyenler bu ilişkileri, ekranda gördükleri karakterlerle geliştirmekteydiler. Gerçekten de, "simulacrum" kavramını ortaya atan ve çağdaş toplumsal ilişkilerde ona bu önemi kazandıran Jean Baudrillard değil, Horton ile Wohl'dur.

Gittikçe artan küresel şebekeleşme olgusunun postmodernliğin belirleyici özelliği olduğu savının da eski tarihsel kökleri olduğu görülebilir. Daha önce belirtildiği gibi, Marshall McLuhan (McLuhan, 1964) daha otuz yıl önce modern iletişim teknolojileri sayesinde "küresel bir köyde" oturur hale geldiğimizi öne sürmüştü. Burada esas önemli olan, ikinci savdır. Bizim üzerinde duracağımız nokta, bu "küresel köyün" (Japonya'nın kültür endüstrilerinde Amerikan hâkimiyetine artan biçimde meydan okumasına rağmen) ne derece bir Amerikan Köyü olduğudur. Postmodernizm kuramcılarının vurguladığı küreselleşme eğilimlerini, esasında Amerikan kültür emperyalizminin tarihi dışında anlayabilmek mümkün değildir. Şunu da hatırlamakta yarar vardır ki, 1920'lerden bu yana olmasa bile, en azından İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, kültür emperyalizmi stratejisi, Amerikan dış politikasının tamamen belirgin ve bilinçli bir öğesi olmuştur.

I. KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI (HÂLÂ ESAS OLARAK) AMERİKALI

Bir süre önce Jeremy Tunstall'ın da (1977) belirttiği gibi postmodern çağımızın en temel gerçeklerinden biri, kitle iletişim araçlarının Amerikan olmasıdır. Gece ve gündüz, birileri bir yerlerde her an bir Hollywood filmi seyretmektedir. Son zamanlarda Amerikan medyası sadece film alanında değil, televizyon ve iletişim alanlarında da hâkim duruma gelmiştir; ve bu çağdaş tahakkümün derin tarihsel kökleri vardır. 1920'li yıllarda Ticaret Kurulu Başkanı olarak Herbert Hoover, Amerikan tüketim mallarının ve "Amerikan yaşam tarzının" ihracata dayalı bir tür reklamı olarak Amerikan film endüstrisinin potansiyelini hemen fark etmişti. Buna bağlı olarak Amerikan hükümeti, daha işin başından beri Amerikan filmlerinin ihracını teşvik ve sübvanse etmiştir ve Amerikan filmleri sonuçta Amerikan Film Yapımcıları Derneği'ne göre "dünyada en çok aranan mal" haline gelmiştir (Guback, 1979). Günümüz uluslararası medyasının Amerika'nın hâkimiyeti altında olması, uzun yıllar önce Amerika'nın uluslararası film ticaretinde sadece üretim değil, finansman ve dağıtım sistemlerinin kontrol altında tutulması bakımından da ipleri eline geçirdiği yıllarda açılmış olan bir yolda ilerlemektedir. Fakat İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen ve Avrupalı güçlerin yorgun oldukları yıllardaydı ki Amerikan hükümeti, medya ihracının, dünyadaki Amerikan dış politika çıkarlarını sürdürmek bakımından potansiyelini fark etmişti.

The American Century [Amerikan Yüzyılı] adlı kitabında *Life* dergisi editörü Henry Luce şunu ileri sürmekteydi:

> dünyadaki en önemli, en güçlü ulus olarak, uygun göreceğimiz biçimde ve uygun göreceğimiz amaçlar uğruna dünyayı kendi etkimiz altına almak için önümüze çıkan fırsatı bütün kalbimizle bir görev kabul etmeliyiz... şimdi artık bütün dünyaya fikirlerini yayma sırası bize gelmiştir. (1941: 3)

Herbert Schiller, en güçlü iletişim komplekslerinden birinin (*Time, Life, Fortune* dergileri şirketi) başındaki kişi olarak

Luce'nin "ekonomik güçle birlikte bilgiyi kontrol altında tutmanın, görüntü oluşturma ve kamuoyu yaratmanın ulusal ve uluslararası güç oluşturmaktaki en önemli öğe olduğunu" çoğu başka kişiden daha önce anlamış olduğunu belirtir (Schiller, 1969: 1). Luce, İkinci Dünya Savaşı'nın bittiği sırada Amerika'nınki gibi gelişmiş bir uluslararası iletişim sistemine sahip olmanın eşsiz bir güç aracı olduğunu anlamıştı ve bu araç, daha önceki dönemlerde yayılmacı olmaya çalışan devletlerin sahip olmadığı bir araçtı. Bu bağlamda Amerikan devlet stratejisi çabucak gelişmiştir. Bu strateji, "Amerikan Yüzyılı"nı gerçekleştirmek üzere ekonomik ve iletişimsel güce dayanmaktaydı. Böylece, Başkan Truman 1947'de "biz, ekonomik dünyanın yeni deviyiz. Sevsek de sevmesek de, geleceğin ekonomik ilişkileri bize bağlı olacaktır. Bütün dünya bizim ne yapacağımızı bekliyor. Seçimi biz yapacağız" der (aktaran, a.g.y., 6).

Amerikan stratejisi, "özgürlüğün" yayılması ve savunulmasına dayanıyordu – esas olarak ifade ve ticaret özgürlüğü. Sorun, tabii ki güçlü olanla zayıf olan arasındaki serbest bir ilişkide güçlü olanın genellikle daha başarılı olması ve gücünün daha da artmasıdır. Böylece, Schiller'in görüşüne göre ifade hürriyeti, esasında, Amerikan kitle iletişim araçlarının bütün dünyaya düşüncelerini yaymasına yaramıştır. Onun ifadesiyle serbest ticaret, güçlü ekonominin zayıf olana nüfuz edip onu hâkimiyeti altına alması mekanizması ise, serbest bilgi akışı da, Amerikan yaşam tarzlarının ve değerlerinin fakir ve zayıf halklara empoze edildiği düzenektir. Schiller, gayet basit bir biçimde, bunların savaş sonrası döneminin önemli noktalarında ne ölçüde bilinçli Amerikan politikaları olduğunu gösterir. Sonuçta 1967'de, modern iletişim ve dış politikaları değerlendirmek üzere kurulan Kongre komitesinden alıntı yapar: Komite, "Soğuk Savaşın Kazanılması: Amerikan İdeolojik Saldırısı" adlı bir bildiri hazırlar ve bu bildiride şunlar söylenir:

> Amerika'nın icraatı, doğmakta olan uluslararası iletişim sistemini önemli ölçüde etkileyecektir... diğer ülkeler bizim deneyimimizi büyük ölçüde taklit edecekler ve kendilerini bizim yarattığımız kurum ve sistemlere bağlayacaklardır... Bizim bilgi teknolojimiz ve

bilgi kaynaklarımız düşünülecek olursa, ABD'nin dünya iletişim sistemlerinin merkezi olacağı açıktır. (a.g.y., 9)

Bu aynı zamanda düpedüz askeri bir düşünceydi. Amerika, "dünyanın polisi" olmuştu ve Amerikan ordusu, güçlerini eşgüdümleyebilmek için iyi bir uluslararası iletişim sistemine ihtiyaç duymaktaydı.

Bu konjonktürden, Schiller'in de işaret ettiği gibi Amerikan ordusuyla büyük Amerikan iletişim şirketleri arasındaki güçlü bağlar doğmuştur. Fakat kendi uluslararası iletişim gereksinimleriyle ilgili (yurtdışı güçleri eşgüdümlemek için) endişelerinin ötesinde, bu komite, uluslararası iletişimin yabancı halkları etkilemekteki potansiyel yararını gayet açıkça görmüştür:

> Bazı dış politika hedeflerine en iyi, yabancı halklarla doğrudan iletişim kurularak varılabilir, hükümetleriyle değil. Modern araçlar ve iletişim teknolojileri kullanarak ulusal kitlelerin geniş ve etkin bir kesimine – onları bilgilendirmek, davranışlarını etkilemek ve belli davranışlara doğru yönlendirmek için – erişebilmek mümkündür... Bu gruplar, hükümetlerini hatırı sayılır ölçüde, daha da fazla baskı altına alabileceklerdir. (Dışişleri Komitesi, 1964: 6-7)

Burada önemli olan konu, ulusal hükümetlerin pas geçilmesidir. Bu noktada komite, iletişimin değişmiş olduğunu, böylece de iletişimin uluslararası faaliyet için gerekli bir "destek" mahiyetinde olmaktan çıktığını, doğrudan bir dış politika aracı haline geldiğini kabul etmiştir.

Schiller, bugünkü durumun iki önemli özelliği olduğunu ileri sürer: Öncelikle, bilginin satılık bir meta haline geldiğini ve bilgi ve iletişim endüstrilerinin çağdaş ekonomik kalkınmanın dinamosu olduğu bir duruma doğru gidiş olduğunu anlatır. Bu bağlamda iletişim, ikincil bir araç olmaktan çıkar, ticareti kolaylaştırır; ve iletişimin kendisi "büyük bir ticaret" haline gelir. Bu bağlantıda, Pentagon'un "Bilgi-işlem ve Teknik Dairesi" Başkanı'ndan alıntı yapar ve şunu aktarır: "Yirmi birinci yüzyılda bu bilgi-işlem alanına hâkim olan millet, dünya liderliğinin de anahtarını elinde tutuyor olacaktır" (Schiller, 1985: 18) Schiller'in dikkat çekmek istediği ikinci gelişme ise bu bilgi ve iletişim tek-

nolojisinin gitgide bir avuç güçlü uluslar-ötesi şirketin kontrolü altına girdiğidir. Bu şirketler ABD'de kurulu olabilirler (ki durum gerçekten böyledir), fakat aynı anda farklı pek çok ülkede, küresel olarak iş yapmaktadırlar. Schiller'e göre sorun, bu tip şirketlerin faaliyetinin ulusal sınırların aşılmasına, bilginin dünya pazarlarında "serbest akışına" bağlı olmasıdır. Ulusal hükümetlerin ülkelerindeki iletişimi düzenleme endişeleri, uluslar-ötesi şirketlere engel oluşturur ve bu şirketler, hükümet politikalarını aşmanın yollarını aramakta (ve bulmaktadırlar) ve bir ölçüde de ulusal egemenliği tehdit etmektedirler. Böylece Schiller'e göre, aynı anda "kültürel denetim ve hâkimiyetin büyüdüğünü" görmekteyiz... uluslarötesi iletişim şirketlerinin ulusal siyasi otoritenin geleneksel şekillerini aştığı, bilgi denetimine dayalı yeni bir küresel siyasi yetke sistemi" (a.g.y.) oluştuğunu görüyoruz.

Medya ya da kültür emperyalizmi sorununun pek çok boyutu var. Uluslararası televizyon akışlarında ABD, hiç şüphesiz dünyada bir numaralı televizyon program ihracatçısıdır. ABD, dünyanın bütün ülkelerinin ihraç ettiğinden çok daha fazla program ihraç etmeye devam etmektedir ve bu arada ithal ettiği programlar, yayımladığı televizyon programlarının yüzde 1 ya da 2'sini geçmez. Bu tip Amerikan hâkimiyeti, ana kuşak kurmaca ve haber programlarda daha da geçerlidir. Bu örneklerin ikincisine bakacak olursak, "dünya haberlerini" temin eden, hepsi de Anglo-Amerikan olan, gayet küçük sayıda basın ve haber ajansıdır (bkz. Smith, 1980). Bu ajanslar, tanımladıkları değerlerle uluslararası siyasi gündemi de belirlerler. Bu ölçüde de, hemen hemen bütün durumlarda dünya haberlerinin akışı esas olarak tek yönlüdür ve çoğu zaman, yayınlanan televizyon haberlerinin özünü Anglo-Amerikan video haber ajansları sağlamaktadır. Dolayısıyla, dünyadaki televizyon haberlerinde Anglo-Amerikan malzeme ve üslupların doğrudan varlığını ya da dolaylı etkisini abartmak zordur.

Fakat bu, sadece Amerikan programlarının ihracı meselesi değil. Amerikan medyasının etkileri bunun çok ötesine uzanır. Özellikle diğer ülke medyalarının Amerikan TV formatlarını ya kopya etmeleri ya da dolaylı olarak benimsemelerinden bunu anlayabiliriz. Örneğin televizyon programı *Blind Date*'in dünyanın

pek çok ülkesinde ulusal "kopyaları" vardır. Mesele, sadece Amerika'nın Amerika'da üretilen televizyon programlarını ihraç etmesi meselesi değildir – bunun da ötesinde, Amerika, uluslararası televizyonculuğun "kuralını" koymuştur – diğer pek çok ülkede televizyon üretiminin çerçevesini çizmiştir.

J. ASTLAR DİNLİYOR MU?

Son yıllarda kültür emperyalizmi (ya da medya emperyalizmi) tezi ciddi eleştiriye uğramıştır ve esas tez birkaç revizyona tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler çeşitli olmakla birlikte, bunların biri, medya emperyalizmi tezinin orijinal olarak Amerikan kültürel hegemonyası zirvesine ulaşmışken, yani 1960'ların sonunda geliştirilmiş olduğunu belirtir. Bu dönem, Amerikan hâkimiyetinin doruğuydu ve bu tarihten sonra Amerika çökmeye başlamıştır. Esas tez, kültür emperyalizminin Amerikan olmayan biçimlerini, örneğin İngiliz ve Fransız ajansların Afrika'daki eski sömürgelere sürekli kültür malzemesi ihracını, ya da başka bir bağlamda Meksika'nın diğer Latin Amerika ülkelerine ihracatını, Brezilya'nın güney Avrupa'nın Katolik ülkelerine telenovelalar ihracını yeterince dikkate almaksızın Amerikan televizyon program ihracatı üzerine eğilir. Medya emperyalizmi tezinin herhangi bir versiyonunu ele alırken bu faktörlerin hepsini göz önüne almak gerekir (bkz. Mattelart, Delcourt ve Mattelart, 1984).

Kültür emperyalizmi tezini eleştirenler, bu tezin hipodermik medya etkileri modeline dayandığını söylerler. Bir başka ifadeyle, Amerikan telegörsel malzemesini seyreden dünya seyircileri üzerinde bu malzemenin yaratacağı etkinin hesaplanabileceğini varsayar. Burada sorun, bu alanda yapılan ampirik çalışmaların, Amerikan medya malzemesinin doğrudan etkisini göstermesinden çok, farklı konumdaki izleyicilerin kendi yerel durumlarının etkisi altında Amerikan yapımı programları yeniden yorumlayabilme kapasiteleridir. Mattelart ve arkadaşları (a.g.y.), "Aryan" kahramanlar içeren Amerikan yapımı dizileri seyreden Üçüncü Dünya halklarının genellikle "kötü adamlarla" özdeşleşeceğini, böylece bir "ters özdeşleşme" süreci olacağını belirtirler. Bu

nokta kültürel iktidarın var olmadığını ya da Amerikan tahakkümü altındaki uluslararası medyanın hiçbir etkisi olmadığını belirtmez; daha ziyade kültürel iktidarın hem uygulandığı hem de direnişle karşılaştığı üslupların karmaşıklığı karşısında uyanık olmamız gerektiğini anımsatır (bkz. Morley 1992, ve bu iddianın detayları için bkz. Gripsrud, yayımlanacak).

K. KÜLTÜR EMPERYALİZMİ KONUSUNA DÖNÜŞ

"Henüz Emperyalizm Sonrası Dönem Değil" adlı yazısında Schiller (1991), orijinal *Mass Communications and American Empire* [Kitle İletişimi ve Amerikan İmparatorluğu] (1969)'ın yayınlanışından bu yana "ulusal (daha çok Amerikan) medya-kültürel gücünün (tamamen değilse de) büyük ölçüde uluslarötesi şirketlerin yetkesine başeğmek zorunda kaldığını" (1991: 13), böylece eğer "Amerikan ulusal gücü, kültür hâkimiyetinin en belirleyici unsuru değilse" ve artık esas mesele "uluslarötesi ticari şirketlerin kültürel hâkimiyeti" ise (ki bugün esas sorun budur), postmodern ve çoğulcu olduğu varsayılan toplumumuzun sözde "semiyotik demokrasisini" yüceltenler karşısında bu hâkimiyetin hâlâ mevcut olduğunu ve "bariz bir Amerikan katkısı içerdiğini" (a.g.y., 15) ileri sürer.

Başka bir kaynakta Schiller, büyük Amerikan şirketlerinin hâkimiyeti altındaki Amerikan kültür emperyalizminin, yerini şimdi büyük "devletsiz" uluslar-ötesi şirketler gözetimi altında, uluslarötesi ticari bir çeşit hâkimiyete bıraktığını ileri sürer. Bunun için bugünkü dünya piyasa ekonomisi "kökeni itibarıyla Amerikan tarzı olup onun evrilmesiyle ortaya çıkmıştır" ve bunda "ulusal tabanlı uluslar-ötesi şirketlerin Amerikan kökenli iletişim ve kültür uygulamalarının görüldüğü küresel bir sistem" vardır (Schiller, 1992: 39). Schiller şunu da ileri sürer:

> Yirmi beş yıl önce ABD medya ürünleri bütün dünyayı istila etmişti. Bugün, popüler Amerikan kültür ihracatında herhangi bir azalma yoktur. Değişen, üreticilerin devasa, bütünleşik kültür kombinaları haline gelmiş olmalarıdır ve bunlar küresel bir piyasaya tam bir kül-

tür ortamı sağlamaktadırlar. [Fakat] bu kültür devleri şimdi artık sadece Amerika'dan çıkmıyor. Amerikan kültür tarzları ve teknikleri uluslar-ötesi hale gelmiştir. (a.g.y., 12-3)

Schiller'in iddiası, Amerikan emperyalizminin ölmüş olmamakla birlikte, "küresel kültür durumunu yeterince de açıklayamamasıdır. Bugün uluslar-ötesi ticari kültürü merkezi bir güç olarak görmek daha yararlı olur" (a.g.y., 14-15).

Mamafih, Üçüncü Dünya'nın "Yeni Dünya Bilgi Düzeni" olasılığı rüyaları, Batı kaynaklı tek yönlü bilgi akışının azalmasıyla, bugün yirmi beş yıl öncesine nazaran daha gerçekçi gözükmektedir. Bugün hâlâ

dünya haberlerinin çok büyük bir kısmı gelişmiş ülkelerden azgelişmiş ülkelere akmaktadır ve bunların kaynağı dört büyük uluslararası haber ajansıdır – AP, UPI, AFP ve Reuters. Üstelik uyduların, elektromanyetik bandın, elektromanyetik dalgaların, uzaktan duyum tesislerinin kullanımında, doğrudan uydu yayınları ve bilgisayarla aktarım alanlarında Batının açık üstünlüğü vardır.(Wete, 1988: 139)

L. UYDU TELEVİZYON YAYINLARI: KÜRESEL ZAMAN VE TARİH HIRSIZLIĞI

Annabelle Sreberny-Mohammadi (1992), medya etkileri tartışılırken kanalın "içerikleri" üzerinde odaklaşıldığını, buna karşılık Cavell'in (1982) tam da "televizyon olgusu" dediği etkinin, yani televizyonun kültürel yönelimler, toplumsallık örüntüleri ve algılama tarzları üzerinde yaptığı etkinin sıklıkla atlandığını savunur (bkz. Sreberny-Mohammadi, 1992). Wilk, bu görüşü yararlı bir biçimde sürdürür. Wilk'in esas ilgisini çeken, "bir küresel zaman aracı" olarak uluslar-ötesi medyadır (yayınlanacak olan çalışması: 1). Geçmiş yıllarda Üçüncü Dünya'da medya emperyalizminin eleştirmenleri "tek tek programların içeriği ve gelişmiş ülkelerin bu içerik üzerindeki belirleyiciliği üzerine fazla eğilmişlerdir fakat televizyonun en büyük etkisi içerikte değil, kanalın dolaysızlığının taşıdığı zaman ve mesafe kavramlarında yatmaktadır" (a.g.y.) demektedirler.

Wilk'in görüşleri, bizi, daha önce bu bölümde belirtilmiş olan, zaman ve tarihin kültürel inşaası sorunlarına götürmektedir. Chakrabarty'den (1992) yararlanarak Wilk bize şunu anımsatır: Nasıl ki Batı'nın düz çizgisel tarih modellerinin sömürgeci dünya sisteminin gelişmesiyle ortaya çıktığı ileri sürülebilirse, "dünyanın geri kalan kısmını 'tarihi olmayan halklar'a' [Bkz. Wolf, 1982] dönüştüren yayılma da kolonilere bir ilerleme üst-anlatısı kazandırmıştır ve bu da sömürgeleştirilen özneye sadece kültürel farklılıkların dökümünü yapan bir tarihsel sayaç bırakmıştır" (Wilk, yayımlanacak çalışma, 7).

Sömürgelere televizyon gelmeden önce, der Wilk:

> zaman, mesafe ve kültür, sömürge ile metropol arasındaki farklılığı açıklayan ve neredeyse birbirinin yerine geçecek kavramlardır... koloni ilkel, geri ve azgelişmiş olarak görülür... Nihai sonuç... gelenek kavramını, uzak bir zaman ve yerde kalakalmış bir kültürü nesnelleştirmektir. Sömürge geridir çünkü değişmeyen geleneklerin etkisi altındadır – zamandan ve dünyadan kopmuş, değişmeyen gelenekler. Zamanın akışı, bu bağlamda, sömürgeci faillerin bir ürünüdür... kendilerini kolektif olarak, "ilerlemenin" – zaman, mesafe ve kültürü birleştiren, "geleneğin" tersi olan bir terim – failleri olarak sunan aracıların. İlerleme, zaman içerisinde bir hareket anlamı içerir; değişmeyen geçmişten dinamik geleceğe doğru bir hareket; mekân içerisinde de dünyadan kopuk arkabölgeden hareketli kente; kültürde ise durağan gelenekten, şekillendirilebilen modernliğe. (a.g.y., 3)

Burada önemli olan, Wilk'in de belirttiği gibi "yetişme"nin hiçbir zaman mümkün olmamasıdır (bkz. Sangari, 1987), ve zaman farkı (ya da kültür farkı: meselâ koloninin, metropolün arkasından geldiği moda "mevsimleriyle" ölçülebilen) uzayabilir ya da kısalabilir, "saat daima metropolde ayarlanmaktadır... ve sömürgeler hiçbir zaman yetişemeyeceklerdir" (Wilk, yayımlanacak, s. 3).

Bu durumda, Wilk, şuna dikkat çeker: Üçüncü Dünya'daki televizyon programlarının çoğu (ucuz yerel programlar ve metropolün, zaman aşımına uğradığı için elden çıkardığı programlar), öyle görünmektedir ki,

kolonyal zamanda tasarımlanmış bir ders gibidir. İzleyiciler kendi tecrübeleri ile *Father Knows Best*'de (ithal bir Amerikan komedisi) tasvir edilen tecrübeler arasındaki mesafenin mi, yoksa kendileri ile Amerikalılar arasındaki gerçek kültürel farklılıkların mı sonucu olduğunu anlatmakta zorlanırlar (a.g.y.: 5)

Wilk'e göre, uydu televizyonunun gelişiyle birlikte altüst olan şey, işte bu toplumsal tecrübenin zamansal ayrılığıdır. Çünkü programların (özellikle haber ve spor programlarının) yayımlanışı o kadar dolaysızdır ki,

arada bir gecikme yoktur. Belize'deki aile, külüstür evinde Kuzey Amerika'daki kentliyle aynı programı seyretmekle kalmıyor, daha da önemlisi, o programları aynı anda seyrediyor. Belizeliler'in seyrettikleri, şimdi olmaktadır... Uydu televizyon yayınları, kolonyal zaman denkleminden önemli bir değişkeni çıkarıp atmıştır. Metropolle koloni arasındaki mesafe, artık zamanla ölçülemez... TV zamanı, eriştiği her yerde şimdi tek bir hızla tik tak eden bir saattir... bir zamanlar uzaklarda olan, güvenli bir filtreden geçerek sönük bir biçimde ve dolaylı olarak algılanan olayların akışı, şimdi doğrudan görülmektedir. (a.g.y., 5)

Tabii, sonuç olarak, der Wilk:

Yerimizde oturup Belize "yetiştiği zaman" sorunların çözülmesini bekleyemeyiz. ABD ile Belize arasındaki zaman farkı kaybolmuştur, mesafe kapanmaktadır: şimdi geriye kalan, yeni bir açıklama bekleyen kültürel, ekonomik ve siyasi farklılıklardır. (a.g.y., 6)

CNN'in başkanı Ted Turner (bkz. Downmunt, 1993: 1), şirketinin, uzun zaman önce Marshall McLuhan'ın işaret ettiği "küresel köyde" "kentlilere hitap ettiğini" ileri sürmüştür. Uluslararası bunalım dönemlerinde CNN kesinlikle önemli bir rol oynayabilmektedir. Ang'ın ileri sürdüğü gibi, "daha çok Ted Turner'ın CNN'inin betimsel uygulamaları aracılığıyladır ki, Körfez Savaşı, Üçüncü Dünya Savaşı olarak adlandırılmıştır – bütün dünyanın katıldığı, zaman ve mekânın uydu telekom teknolojisi vasıtasıyla ortadan kalktığı bir savaş" (1991: 4). Schiller için (1992)

esas konu, bilgi kaynaklarının denetimidir. Dolayısıyla, "Körfez'de neler olup bittiğinden, bunun ne ifade ettiğinden dünyanın büyük bir kısmının anladığı, tek bir Amerikan kaynağı sayesinde olmuştu – CNN...[ki] bu da esas malzemesini Pentagon ve Beyaz Saray'dan elde etmekteydi" (a.g.y., 1).

Mamafih, bu konunun başka bir boyutu daha var ve bu da bizi bilgi aktarımının denetimi sorununun ötesine götürür. Caldorola (1992), Körfez Savaşı bağlamında uydu televizyon yayınlarının görsel etkisinin, olayların tarihsel perspektifini ortadan kaldırdığını, "gerçek" olanı kurgusal bir anlatım içerisine gömerek, üzerlerine Müttefiklerin bombaları yağan halklarla ötekiler arasındaki kültürel mesafeyi daha da sağlama aldığını belirtir. Bu bağlamda, belki de oturup iyice düşünmemiz gerekmektedir "tarihin sonuna gelen kimdir ve nasıl varmıştır o noktaya?" (Clarke, 1991: 39).

KAYNAKÇA

Abercrombie, N., Hill, S ve Turner, B. (1984), *The Dominant Ideology Thesis*, Londra: Allen & Unwin.

Abish, W. (1983), *How German is it?*, Londra: Faber & Faber.

Adorno, T.W. (1985), 'On the questions: what is German:' *The German Critique*, 36: 121-33.

Aglietta, M. (1979), *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, Londra: New Left Books.

Ahmed, A. (1992a), *Postmodernism and Islam*, Londra: Routledge. (*Postmodernizm ve İslam*, çev.: O.C. Deniztekin, İstanbul, Cep Kitapları, 1995)

Ahmed, A. (1992b), *'Palestine revisted'*, *New Statesman and Society*, 20 Kasım.

Ajzenberg, A. (1988), *'Fonder une nouvelle citoyenneté'*, *Terminal*, 39/40/41: 71-4.

Aksoy, A. ve Robins, K. (1992), 'Hollywood for the 21st century: Global competition for critical mass in image markets', *Cambridge Journal of Economics*, 16(1): 1-22.

Al-'Azm, S.J. (1981), 'Orientalism and orientalism in reverse', *Khamsin*, 8:5-26.

Albertsen, N. (1986), 'Towards post-Fordist localities? An essay on the sociospatial restructuring process in Denmark'. XI. Dünya Sosyoloji Kongresine sunulmuş tebliğ, New Delhi, Ağustos.

Alger, C.F. (1988), 'Perceiving, analysing and coping with the local-global nexus', *International Social Science Journal*, 117: 321-40.

Alibhai, Y. (1989), 'Community whitewash', *The Guardian*, 23 Ocak.

Althusser, L. (1972), *For Marx*, Harmondsworth, Penguin.

Amin, S. (1989), *Eurocentrism*, Londra: Zed Books. (Avrupamerkezcilik-Bir İdeolojinin Eleştirisi, çev.: Mehmet Sert, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1993)

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities*, Londra: Verso (*Hayali Cemaatler*, çev.: İ. Savaşır, İstanbul, Metis Yay., 1993).

Ang, I. (1985), *Watching Dallas*, Londra: Methuen.

Ang, I. (1991), 'Global media/local meaing', *Media Information Australia* (62), Kasım: 4-8.

Ang, I. (1992), 'Hegemony-in-trouble', D. Petrie, (Der.) *Screening Europe*, Londra: British Film Institute

Ang, I. ve Morley, D. (1989), 'Mayonnaise culture and other European follies', *Cultural Studies*, 3: 133-44.

Anzieu, D. (1984), *The Group and the Unconscious*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Appadurai, A. (1986), 'Theory in anthropology: Center and periphery', *Comparative Studies in Society and History*, 28(2): 356-61.

Appadurai, A. (1988), 'Putting hierarchy in its place', *Cultural Anthropology*, 3(1): 36-49.

Appadurai, A. (1990), 'Disjuncture and difference in the global cultural economy'. M. Featherstone, (Der.) *Global Culture*, Londra: Sage.

Arts Council (1988), *An Urban Renaissance*, Londra: *Arts Council of Great Britain*.

Ascherson, N (1988), 'Below stairs in Europe's house', *The Observer*, 11 Aralık.
Ascherson, N (1989) 'Little naitons hang out their flags', *The Observer*, 1 Ekim.
Ascherson, N (1990), 'Europe 2000', *Marxism Today*, Ocak.
Atkinson, P. (1992), *Understanding Ethnographic Texts*, Londra: Sage.
Auletta, K. (1993a), 'Raiding the global village', *The New Yorker*, 2 Ağustos: 25-30.
Auletta, K. (1993b), 'The last studio in play', *The New Yorker*, 4 Ekim: 77-81.
Balibar, E. (1991), 'Es gibt keinen Staat in Europa: Racism and politics in Europe today', *New Left Review*, 186.
Banks, M. ve Collins, R. (1989), 'Tradeable information and the transnational market' Araştırma raporu, CCIS, Londra: *University of Westminster*.
Barraclough, G. (1963), *European Unity in Thought and Action*, Oxford: Basil Blackwell.
Barret-Kriegel, B. (1992), 'La Citoyenneté en Europe', *Raison Présente*, 103.
Barthes, R. (1982), *The Empire of Signs*, New York: Hill and Wong. (*Göstergeler İmparatorluğu*, çev.: T. Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996)
Bassand, M. (1988), 'Communication in cultural and regional development', Ernste ve C. Jaeger, (Derleyenler) *Information Society and Spatial Structure* içinde, Londra: Belhaven.
Bassand, M., Hainard, F., Pedrazzani, Y. ve Perrinjaquet, R. (1986), *Innoation et changement social: Actions culturelles pour un développement local*, Lozan: Presses Polytechniques Romandes.
Basso, K. (1979), *Portraits of 'The Whiteman'*, Cambridge: Cambridge University Press.
Baudrillard, J. (1985a), 'The masses: The implosion of the social in the media', *New Literary History*, 16(3).
Baudrillard, J. (1985b), 'The ecstasy of communication', H. Foster, (Der.) *Postmodern Culture* içinde, Londra: Pluto.
Baudrillard, J. (1988a), *America*, Londra: Verso. (*Amerika*, çev.: Y. Avunç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996)
Baudrillard, J. (1988b), *Selected Writings*, M. Poster, (Der.) Cambridge: Polity Press.
Bauman, Z. (1992), 'Soil, blood and identity', *Sociological Review*, 40(2).
Bausinger, H. (1984), 'Media, technology and everyday life', *Media, Culture and Society*, 6(4): 343-52.
Beard, S. (1991), 'Blade runner boys', *The Modern Review*, Autumn.
Ben-Dasan, I. (1972), *The Japanese and the Jews*, New York: Wetherhill.
Benedict, R. (1974) [1946], *The Chrysanthemum and the Sword*, New York: Meridian.
Benton, S. (1989), 'Greys and greens', *New Statesman and Society*, 2 Haziran.
Berger, J. (1990), 'Keeping a rendezvous', *The Guardian*, 22 Mart.
Berger, P., Berger, B., ve Kellner, H. (1974), *The Homeless Mind: Modernism and Consciousness*, Harmondsworth: Penguin.
Berman, M (1983), *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londra: Verso. (*Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev.: Ü. Altuğ-B. Peker, İstanbul, İletişim Y., 1994)
Bernal, M. (1987), *Black Athena*, Londra: Free Association Books.
Bhabha, H. (1987), 'Interrogating identity' L. Appignanesi, (Der.) *Postmodernism and the Question of Identity* içinde, Londra: Çağdaş Sanatlar Enstitüsü.
Bhabha, H. (1989), 'Beyond fundamentalism and liberalism', *New Statesman and Society*, 3 Mart: 34-5.
Bigsby, C. (Der.) (1975), *Superculture: American Popular Culture and Europe*, Londra: Paul Elek Books.
Billaudot, B. ve Gauron, A. (1985). *Croissance et crise: Vers une nouvelle croissance*, 2. baskı, Paris: La Découverte.
Bion, W.R. (1978), *Four Discussions with W. R. Bion*, Strath Tay, Perthshire: Clunie Press.
Birgel, F.A. (1986), 'You can go home again: An interview with Edgar Reitz', *Film*

Quarterly, Summer.
Bodroghkozy, A. (1992), 'Is this what you mean by color TV?', L. Spigel ve D. Mann (Derleyenler) *Private Screenings* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Böll, H. (1961), *Billiards at Half Past Nine*, Londra: Calder and Boyars.
Booz-Allen, H. (1993), *The Changing Environment for UK Broadcasters and its Economic Implications*, Londra: ITV Network Association.
Boyer, R. (1986a), *La Théorie de la régulation: Une analyse critique*, Paris: La Découverte.
Boyer, R. (1986b), *Capitalismes fin de siècle*, Paris: Universitaires de France.
Braudel, F. (1988), *Civilisation and Capitalism* cilt 3: *The Perspective of the World*, Londra: Collins/Fontana.
Brennan, T. (1989), 'Cosmopolitans and celebrities', *Race and Class*, 31(1): 1-19.
Breton, P. ve Proulx, S. (1989), *L'Explosion de la communication*, Paris/Montreal: La Découverte/Boréal.
Brown, C. (1989), 'Holston exports', *Broadcast*, 13 Ekim.
Brown, P.G. ve Shue, H. (Yay.) (1981), *Boundaries: National Autonomy and Its Limitis*, Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
Brune, F. (1993a), 'Néfastes effets de l'idéologie politico-médiatique', *Le Monde Diplomatique*, Mayıs.
Brune, F. (1993b), 'Les Médias pensent comme moi!': Fragments du discours anonyme, Paris: L'Harmattan.
Brusdon, C, (1986), 'Women watching TV', *Medie Kulture 4*.
Brunsdon, C. ve Morley, D. (1978), *Everyday Television: Nationwide*, Londra: British Film Institute.
Buruma, I. (1989), 'From Hirohito to Heimat', *New York Review of Books*, 26 Ekim.
Buruma, I. (1991a), 'A Euro-flag of many colours', *The Guardian*, 28 September.
Buruma, I. (1991b), 'The pax axis', *New York Review of Books*, 25 Nisan.
Cable Authority (1987), *Cable and the Inner Cities*, Londra: Cable Authority.
Caldorola, V. (1992), 'Time and the television war', *Public Culture 4* (2).
Calhoun, C. (1988), 'Communications technology and the transformation of the urban public sphere', Uluslararası Bilgi, Teknoloji ve Uzamın Yeni Anlamı Konferansı'na Sunulan Tebliğ, International Sociological Association, Research Committee 24, Frankfurt, 15-19 Mayıs.
Cardiff, D. ve Scannell, P. (1987), 'Broadcasting and national unity', J. Curran, A. Smith ve P. Wingate, (Derleyenler), *Impacts and Influences: Essays on Media and Power in the Twentieth Century* içinde, Londra: Methuen.
Carey, J. (1977), 'Mass communication research and cultural studies: An American view', J. Curran, M. Gurevitch ve J. Woollacott (Derleyenler) *Mass Communication and Society* içinde, Londra:Edward Arnold.
Carpignano, P., Andersen, R., Aronowitz, S. ve Difazio, W. (1990), 'Chatter in the age of electronic reproduction: Talk television and the "public mind"', *Social Text*, 25/26: 33-55.
Castells, M. (1983), 'Crisis, planning, and the quality of life: Managing the new historical relationships space and society', *Environment and Planning D: Society and Space*, 1(1).
Castoriadis, C. (1990), *Le Monde morcelé*, Paris: Seuil.
Castoriadis, C. (1992), 'Reflections on racism', *Thesis Eleven*, 32.
Cate, F.H. (1990), *The European Broadcasting Directive*, Washington, D.C.: America Bar Association, Communications Committee Monograph Series 1990/1.
Cavell, S. (1982), 'The fact of television', *Daedalus* 3(4).
Certeau, M. de (1988), *The Writing of History*, New York: Columbia University Press.
Chakrabarty, D. (1992), 'The death of history? Historical consciousness and the culture of late capitalism', *Public Culture*, 4(2).
Chalmers, M. (1984), 'Heimat: Approaches to a word and a film', *Framework*, 26-7:

90-101.
Chow, R. (1993), *Writing Diaspora,* Bloomington, Bloomington: Indiana University Press.
Christopherson, S. ve Storper, M. (1986), 'The city as studio; the world as back lot: The impact of vertical disintegration on the location of the motion picture industry', *Environment and Planning D: Society and Space,* 4(3): 305-20.
Clarke, J. (1991), *New Times and Old Enemies,* Londra: Harper Collins.
Clemens, J. (1987), 'What will Europe watch?', *Journal of the Royal Television Society,* 24(6).
Clifford, J. (1986), 'Introduction: Partial truths', J. Clifford ve G. Marcus (Derleyenler) *Writing Culture* içinde, Berkeley: University of California Press.
Clifford, J. (1988), *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Clifford, J. (1992), 'Travelling cultures', L. Grossberg ve diğerleri (Derleyenler) *Cultural Studies* içinde, Londra: Routledge.
Clifford, J. ve Marcus, G. (Derleyenler), (1986), *Writing Culture,* Berkeley: University of California Press.
Cluzel, J. (1992), 'L'audiovisuel-la veille du marché unique', *Revue politique et parlementaire,* 959.
Coker, C. (1992), 'Post-Modernity and the end of the cold war: Has war been disinvented?', *Review of International Studies,* 18(3): 189-98.
Collins, R. (1988), 'National culture: A contradiction in terms?', Uluslararası Televizyon Çalışmaları Konferansına sunulan bildiri, Londra, 20-22 Temmuz.
Collins, R. (1989), 'The peculiarities of English satellite TV in W. Europe', Londra: University of Westminster, C.C.I.S.
Collins, R. (1992), 'Unity in diversity: The European single market in broadcasting and the audiovisual, 1982-1992'. PICT Ulusal Konferansına sunulan Tebliğ.
Collins, R., Garnham, N., ve Locksley, G. (1988), *The Economics of Television: Uk Case* İngiltere, Londra: Sage.
Comaroff, J ve Comaroff, J. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination,* Boulder,Co.: Westview Press.
Commission of the European Communities (CEC) (1983), 'The Community of culture', *Euorepan File,* 5/83.
Commission of the European Communities (1984), *Television Without Frontiers,* Brüksel: Commission of the European Communities.
Commission of the European Communities (1986), 'Televison and the audiovisual sector: Towards a European policy', *European File* 14/86, Ağustos-Eylül.
Commission of the European Communities (1987), *A Fresh Boost for Culture in the European Community,* Brüksel: Commission of the European Communities.
Commission of the European Communities (1988a), 'Towards a large European audiovisual market', *European File,* 4/88, Şubat.
Commission of the European Communities (1988b), 'The European Community and culture', *Euorepan File,* 10/88, Mayıs.
Committee on Foreign Affairs (1964), 'Winning the Cold War: The US ideological offensive', *88th USA Congress House Report,* No: 1352, Nisan 27: 6-7.
Connell, I. (1983), 'Commercial broadcasting and the British Left', *Screen,* 24(6).
Connolly, W. (1989), 'Identity and difference in global politics', J. Derian ve M. Shapiro (Derleyenler) *International/Interteqtual Relations: Postmodern Readings of World Politics* içinde, Lexington, Mass.: Lexington Books.
Conte-Helm, M. (1989), *Japan and the North East of England: From 1862 to the Present Day,* Londra: Athlone Press.
Cope, N. (1990), 'Walkman's global stride', *Business,* Mart.
Corm, G.C. (1989), *L'Europe et L'Orient: de la Balkanisation à la Libanisation - histoire d'une modernité inaccomplie,* Paris: La Découverte.
Cornford, J. ve Robins, K. (1995), 'Beyond the last bastion? Industrial restructuring

and the labour force in the British television industry', G. Sussman ve J. Lent (Derleyenler) *Communication Workers of the World: The New International Division of Labour* içinde, Boulder, Col.: Westview Press.
Courlet, C. ve Judet, P. (1986), 'Nouveaux éspaces de production en France et en Italie', *Annales de la recherche urbaine*, 29
Crookes, P. ve Vittet-Philippe, P. (1986), *Local Radio and Regional Development in Europe*, Manchester: European Institute for the Media.
Cumings, B. (1991), 'CIA's Japen 2000 caper', *The Nation*, 30 Eylül.
Curran, J. (1990), 'The "new revisionism" in mass communications research', *Euorepan Journal of Communication*, 5(2-3): 135-64. ("Kitle İletişimi Araştırmasında Yeni Revizyonizm: Bir Yeniden Değerlendirme Çabası", M. Küçük, der., *Medya, İktidar, İdeoloji*, Ankara, Ark Yayınları, 1994, s. 329-364)
Curti, L. (1988), 'Imported Utopias', Yayınlanmamış Bildiri, Instituto Orientale, Napoli.
Dahrendorf, R. (1990), 'Europe's vale of tears', *Marxism Today*, Mayıs.
Dale, P.N. (1987), *The Myth of Japanese Uniqueness*, Londra: Routledge.
Davidson, I. (1990), 'Old European ghosts return to haunt Germany', *Financial Times*, 22 Mart.
Davis, H. ve Levy, C. (1992), 'The regulation and deregulation of televison: A British/West Euoropean comparison', *Economy and Society*, 21(4).
Dawson, C. (1956), 'The relevance of European history', *History Today* 6(9).
DeLillo, D. (1985), *White Noise*, Londra: Picador.
DeLiss, C. (1991), *Exotic Europeans*, Londra: South Bank Centre Publications.
deMause, L. (1990), 'The Gulf War as mental disorder', *The Nation*, 11 Mart: 301-8.
Derrida, J. (1971), 'White mythology', yeniden basım (1982) J. Derrida, *Margins of Philosophy* içinde, Chicago: Chicago University Press.
Derrida, J. (1974), *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Derrida, J. (1992), *The Other Heading*, Bloomington: Indiana University Press.
Dickson, M. (1993), 'Tremors on the television', *Financial Times*, 15 Ekim.
Donald, J. (1988), 'How English is it? Popular literature and national culture', *New Formations*, (6):31-47.
Donzelot, J. (1979), *The Policing of Families*, Londra: Hutchinson.
Dowmunt, T. (Yay.) (1993), *Channels of Resistance*, Londra: British Film Institute.
Drakulic, S. (1993a), *Balkan Express: Fragments from the Other Side of War*, Londra: Hutchinson.
Drakulic, S. (1993b), *How We Survived Communism and Even Laughed*, Londra: Vintage.
Dufour, Y.R. ve Dufour-Gompers, N. (1985), 'Journalists, anxiety and media as an intra-psychic screen', *Israel Journal of Psychiatry and and Related Sciences*, 22 (4):315-24.
Duncan, S. ve Goodwin, M. (1988), *The Local State and Uneven Development: Behind the Local Government Crisis*, Cambridge: Polity Press.
Dupuy, G. (1988), 'L'Eurovision ou le conflit de réseau et des territoires' H. Bakis (Der.) *Information et organisation spatiale* içinde, Caen: Paradigme.
Durham, J. (1993), *A Certain Lack of Coherence: Writings on Art and Cultural Politics*, Londra: Kala Press.
Eco, U. (1985), 'Innovation and repetition: Between modern and post-modern aesthetics', *Daedalus*, 114(4): 161-84.
Eco, U. (1992), 'Chaosmos: The return of the Middle Ages', R. Kearney (Der.), *Visions of Europe* içinde, Dublin: Wolfhound Press.
Eco, U. (1993), 'The discovery of America' [orijinal, 1968], *Misreadings*, Londra: Jonathan Cape.
Ehrenberg, A. (1993), 'La vie en direct ou les shows de l'authenticité', *Esprit*, Ocak.
Eliot, T.S. (1948), *Notes Towards the Definition of Culture*, Londra: Faber & Faber.
Ellis, J. (1982), *Visible Fictions*, Londra: Routledge.

Elsaesser, T. (1985), 'Germany's imaginary America: Wim Wenders ve Peter Handke', S. Haywood (Der.), *European Cinema* içinde, Birmingham: Aston University, Modern Diller Bölümü.
Elsaesser, T. (1988), 'National cinema and international television', C. Schneider ve B. Wallis (Düzenleyenler), *Global Television*, içinde, New York: Wedge Press.
Elsaesser, T. (1989), *New German Cinema: A History*, Londra: British Film Institute/ Macmillan.
Emberley, P. (1989), 'Places and stories: The challenge of technology', *Social Research*, 56(3).
Enzensberger, H.M. (1992), aktaran, B. Ruys, 'Crossborder' *The Guardian*, 24 Kasım.
Eyal, J. (1993), 'All subterfuge, no refue', *The Guardian*, 15 Şubat.
Fabian, J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, New York: Columbia University Press.
Fabian, J. (1990), 'Presence and representation: The other and anthropological writing', *Critical Inquiry*, 16: 753-72.
Fallows, J. (1989a), 'Containing Japan', *Atlantic Monthly*, Mayıs.
Fallows, J. (1989b), *More Like Us*, Boston: Houghton Mifflin.
Fallows, J. (1991a), 'The crucial difference', *Times Literary Supplement*, 27 Eylül.
Fallows, J. (1991b), 'Is Japan the enemy?', *New York Review of Books*, 30 Mayıs.
Feraud-Royer, R.M. (1987), 'Conversations publiques', *Annales de rechere urbaine*, 34:15-22.
Ferro, M. (1993), 'Médias et intelligence du monde', *Le Monde Diplomatique*, Ocak 32.
Fish, S. (1989), 'Commentary: The young and the restless', H. Veeser (Der.), *The New Historicism* içinde, Londra: Routledge
Flores, E. (1988), 'Mass media ant the cultural identity of the Puerto Rican people', Uluslararası Kitle İletişim Araçları Araştırma Derneği'nin Konferansına sunulan bildiri, Barcelona, Haziran.
Fontaine, J. (1988), 'Public or private? The constitution of the family in anthropological perspective', *International Journal of Moral and Social Studies*, 33.
Foster, H. (Der.) (1985), *Postmodern Culture*, Londra: Pluto Press.
Foucault, M. (1980), 'Georges Canguilhem: Philosopher of error', *Ideology and Consciousness*, 7.
Framton, K. (1985), 'Towards a critical regionalism: Six points for an architecture of resistanse', H. Foster (Der.), *Postmodern Culture*, içinde,Londra: Pluto.
Franklin Lytle, P. (1992), 'US policy toward the demise of Yugoslavia: The "virus of nationalism"', *East European Politics and Societies*, 6(3): 303-18.
Fraser, N. (1989), 'Keeping the world covered', *The Observer*, 12 Kasım.
Frèches, José (1986), *La Guerre des images*, Paris, Denoel.
Friedman, G. and LeBard, M. (1991), *The Coming War with Japan*, New York: St. Martin's.
Friedman, J. (1989), 'Culture, identity and world process', *Review*, 12(1).
Frith, S. (1983), 'The pleasures of the hearth', V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan (Derleyenler), *Formations of Pleasure* içinde, Londra: Routledge.
Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Harmondsworth: Penguin.
Fusco, C. (1989), 'About locating ourselves and our representations', *Framework*, 36.
Gabler, N. (1988), *An Empire of their Own: How the Jews invented Hollywood*, Londra: W.H. Allen.
Galleano, E. (1993), Miguel Bonasso ile mülâkat, *The Last Café*, Kanal 4 programı, Londra: 12 Nisan.
Gallisot, R. (1992), 'Dépasser le nationalisme sinon les nationalismes nous dépassent', *L'Homme et la Société*, 103.
Garitaonandia, C. (1993), 'Regional television in Europe', *European Journal of Communication*, 9(3): 277-94.
Garnham, N. (1983), 'Public service versus the market', *Screen*, 24 (3): 6-27.
Garnham, N. (1986), 'Concepts of culture: Public policity and the cultural industries',

Cultural Studies, 1(1):23-38.
Garnier, J.-P. (1987), 'L'éspace médiatique ou l'utopie localisée', *Espaces et sociétés*, 50.
Geertz, C. (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity Press.
Geisler, M. (1985), 'Heimat and the German Left', *New German Critique*, 36: 25-67.
Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londra: Routledge. (*Modernliğin Sonuçları*, çev.: E. Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994)
Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press. (*Postmodernizm, İslam ve Us*, çev.: B. Peker, Ankara, Ümit Yay., 1994)
Gifreu, J. (1986), 'From communication policy to reconstruction of cultural industries', *Cultural Studies*, 1(1).
Gilroy, P. (1986), *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londra: Hutchinson.
Gilroy, P. (1989), Postmodernizm Üzerine Yorumlar, National Film Theatre'da tartışma, Londra, aktaran, I. Ang ve D. Morley, 'Mayonnaise culture and other European follies', *Cultural Studies*, 3(2):133-44.
Gitlin, T. (1989), 'Postmodernism: Roots and politics', *Dissent*, Kış sayısı.
Glenny, M. (1988), 'The rise in spirit: Cultural identities in E. Europe', *The Guardian*, 15 Aralık.
Godelier, M. (1991), 'Is the West the model for humankind?', *International Social Science Journal*, 128.
Gorbachev, M. (1987), *Perestroika: New Thinking for our Country and the World*, Londra: Collins.
Gordon, R. (1989), 'Les entrepreneurs, l'entreprise, et les fondements sociaux de l'innovation', *Sociologie du Travail*, 30(1): 107-24.
Gramsci, A. (1971), *Prison Notebooks*, Londra: Lawrence & Wishart. (*Hapishane Defterleri*, çev.: K. Somer, İstanbul, Onur Yay., 1986)
Grass, G. (1992), 'Losses', *Granta*, 42.
Grassmuck, V. (1991), 'Otaku: Japanese kids colonise the realm of information and media', *Mediamatic*, 5(4).
Greenblatt, S. (1992), *Marvellous Possessions: The Wonderf the New World*, Oxford: Oxford University Press.
Gripsrud, J. (yayınlanacak), *The 'Dynasty' Years*, Londra: Routledge.
Grotstein, J. (1981), *Splitting and Projective Identification*, New York: Jason Aronson.
Guback, T.H. (1974), 'Cultural identity and film in the European Economic Community', *Cinema Journal*, 14(1).
Guback, T.H. (1979), 'Film as international business', Mattelart ve S. Sieglaub (Derleyenler), *Communication and Class Struggle* içinde, cilt 1, Paris/New York: International General.
Gunder Frank, A. (1969), *Latin America: Underdevelopment or Revolution?*, New York: Monthly Review Press.
Gupta, A. ve Ferguson, J. (1992), 'Beyond culture: Space, identity and the politics of difference', *Cultural Anthropology*, 7: 6-23.
Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action*, cilt 1: *Reason and the Rationalisation of Society*, Cambridge: Polity Press.
Hägertrand, T. (1986), 'Decentralisation and radio broadcasting: On the "possibility space" of a communication technology', *European Journal of Communication*, 1 (1).
Hall, S. (1981), 'Encoding/decoding in TV discourse', S. Hall, D. Hobson, A. Lowe ve P. Willis (Derleyenler), *Culture, Media, Language* içinde, Londra: Hutchinson.
Hall, S. (1986), 'On postmodernism and articulation', *Journal of Communication Inquiry*, 10(2): 45-60.
Hall, S. (1987), 'Minimal selves', L. Appignanesi (Der.), *Postmodernism and the Question of Identity* içinde, Londra: Institute of Contemporary Arts.
Hall, S. (1988), 'New ethnicities', K. Mercer (Der.), *Black Film, British Cinema*, ICA

Belgesi No: 7, Londra: Institute of Contemporary Arts.
Hall, S. (1992a), 'The West and the Rest', S. Hall, ve B. Gieben (Derleyenler.) *Formations of Modernity* içinde, Cambridge: Polity Press.
Hall, S. (1992b), 'European cinema on the verge of a nervous breakdown', D. Petrie, (Der.), *Screening Europe*, Londra: British Film Institute.
Hall, S. (1993), 'Which public, whose service?', W. Stevenson, (Der.), *All Our Futures: The Changing Role and Purpose of the BBC*, Londra: British Film Institute.
Hannerz, U. (1991), 'Cosmopolitans and locals in world culture', M. Featherstone (Der.), *Global Culture* içinde, Londra: Sage.
Hansen, M. (1985), 'Dossier on Heimat', *New German Critique*, 36: 3-25.
Hartley, J. (1978), 'Invisible fictions', *Textual Practice*, 1(2):121-38.
Hartmann, C. ve Husband, P. (1972), 'Race and the British media', D. McQuail (Der.), *The Sociology of Mass Communication*, Harmondsworth: Penguin.
Hartsock, N. (1989), 'Rethinking modernism', *Cultural Critique*, 7: 187-206.
Harvey, D. (1985), 'The geopolitics of capitalism', D. Gregory ve J. Urry (Derleyenler), *Social Relations and Social Structures*, içinde,Londra: Macmillan.
Harvey, D. (1987), 'Flexible accumulation through urbanisation: Reflections on "postmodernism" in the American city', *Antipode*, 19(3): 260-86.
Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell.
Hassan, I. (1990), 'The burden of mutual perceptions: Japan and the United States', *Salmagundi*, 85-6.
Hassner, P. (1991), 'L'Europe et le spectre des nationalismes', *Esprit*, Ekim.
Häusserman, H. ve Siebel, W. (1987), *Neue Urbanität*, Frankfurt: Suhrkamp.
Hearn, L. (1959), *Japan: An Attempt at Interpretation*, New York: Tuttle Books.
Hebdige, D. (1988a), *Hiding in the Light*, Londra: Routledge.
Hebdige, D. (1988b), 'Towards a cartography of taste', D. Hebdige, *Hiding in the Light* içinde, Londra: Comedia/Routledge.
Hebdige, D. (1990), 'Fax to the future', *Marxism Today*, Ocak.
Hegel, G. W. F. (1956), *The Philosophy of History* (orijinali 1837), New York: Dover.
Held, D. (1988), 'Farewell nation state', *Marxism Today*, Aralık.
Held, D. (1993), 'By the people, for the people', *Times Higher Education Supplement*, 22 Ocak.
Heller, A. ve Feher, F. (1988), *The Postmodern Political Condition* Cambridge: Polity Press. (*Postmodern Politik Durum*, çev.: S. Argın-O. Akınhay, Ankara, Öteki Yayınları, 1993)
Higson, A. (1989), 'The concept of national cinema', *Screen*, 30(4).
Hjarvard, S. (1993), 'Pan-European television news: Towards a European political public sphere?', P. Drummond, R. Paterson ve J. Willis (Derleyenler), *National Identity and Europe* içinde, Londra: British Film Institute.
Hobsbawm, E. (1990), *Nations and Nationalism since 1870*, Cambridge: Cambridge University Press. (*1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, çev.: O. Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1993)
Hobsbawm, E. (1992), 'Goodbye Columbus', London *Review of Books*, 9 Temmuz.
Hobsbawm, E. (1994), *Age of Extremes: The Short Twentieth Century*, Londra: Michael Joseph.
Hobsbawm, E. ve Ranger, T. (Der.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hoggart, R. (1958), *The Uses of Literacy*, Harmondsworth: Penguin.
Hoggett, P. (1992), 'A place for experience: A psychoanalytical perspective on boundary, identity and culture', *Environment and Planning D: Society and Space*, 10: 345-56.
Holbom, M. (1991), *Beyond Japan*, Londra: Jonathan Cape.
İçişleri Bakanlığı (1988), *Broadcasting in the '90s: Competition, Choice and Quality*, Cm 517, Londra: HMSO.
Hondius, F. W. (1985), 'Freedom of commercial speech in Europe', *Transnational*

Data Report, 8(6).
Hood, S. (1988), 'The couthy feeling', *New Statesman and Society*, 12 Ağustos: 30-1.
Horton, D. ve Wohl, R. R. (1956), 'Mass communication and para-social interaction: Observations on intimacy at a distance', *Psychiatry*, 19:215-29.
Hoskins, C ve R. Mirus (1988), 'Reasons for the US dominance of the international trade in television programmes', *Media, Culture and Society*, 10(4): 499-515.
Hourani, A. (1946), *Syria and Lebanon: A Political Essay*, Londra: Oxford University Press.
Hourani, A. (1980), *Europe and the Middle East*, Londra: Macmillan.
Hudson, R. (1988), 'Uneven development in capitalist societies: Changing spatial divisions of labour, forms of spatial organisation of production and service provision, and their impacts on localities', *Transactions of the Institute of British Geographers*, NS 13: 484-96.
Huey, J. (1990), 'America's hottest export: Pop culture', *Fortune*, 31 Aralık.
Hutton, W. (1993), 'New tribalism threatens to infect us all', *The Guardian*, 1 Şubat.
Huyssen, A. (1988), 'Mass culture as woman: Modernism's other', T, Modleski (Der.) *Studies in Entertainment* içinde, Bloomington: Indiana University Press.
Innis, H.A. (1950), *Empire and Communications*, Oxford: Clarendon Press.
Ishihara, S. (1991), *The Japan That Can Say No: Why Japan Will Be First Among Equals*, New York: Simon & Schuster.
Isozaki, A. (1991), 'Wayo style: The Japanisation mechanism', *Visions of Japan*, Londra: Victoria & Albert Museum.
Jameson, F. (1985), 'Postmodernism and consumer society', H. Foster (Der.), *Postmodern Culture* içinde, Londra: Pluto.
Januszczak, W. (1990a), *Sayanora Michelangelo: The Sistine Chapel Restored and Repackaged*, Reading, Mass: Addison-Wesley.
Januszczak, W. (1990b), 'The new Jews', *The Guardian*, 29 Aralık.
Joffe, J. (1993), 'The new Europe: Yesterday's ghosts', *Foreign Affairs* (72(1).
Johnson, S. (1988), *The Japanese through American Eyes*, Stanford: Stanford University Press.
Jouanny, Robert (1988), 'Espaces et identités francophones', *Acta Geographica*, 73.
Julien, I. ve K. Mercer (1989), 'De margin ve De centre', *Screen*, 30(1): 2-11.
Kaes, A. (1989), *From Hitler to Heimat*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Kant, I. (1968), 'An idea for a universal history' [orijinali 1784], I. Kant, *On History* içinde, Indianapolis: Bobbs-Merill.
Kaplan, C. (1986), 'The culture crossover', *New Socialist*, 41(9).
Kato, H. (1991), 'The machine cult', *Visions of Japan*, Londra: Victoria and Albert Museum.
Keane, J. (1989), 'Identikit Europe', *Marxism Today*, Nisan.
Kearney, R. (1988a), *The Wake of Imagination*, Londra: Hutchinson.
Kearney, R. (1988b), *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture*, Dublin: Wolfhound Press.
Kearney, R. (Der.) (1992), *Visions of Europe*, Dublin: Wolfhound Press.
Khaldun, I. (1987), *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prologomena of Ibn Khaldun (1332-1406)*, çeviren ve düzenleyen C. Issawi, Princeton: New Jersey: Darwin Press.
King, A. (1991), 'Introduction', A. King (Der.), *Culture, Globalisation and the World System* içinde, Londra: Macmillan.
Knightley, P. (1991), 'Spider's web across the ocean', *The Guardian Weekly*, 17 Mart.
Kramer, F. (1993), *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, Londra: Verso.
Kreutzner, G. (1989), 'On doing cultural studies in Western Germany', *Cultural Studies* 3(2): 240-9.
Kristeva, J. (1991), *Strangers to Ourselves*, New York: Harvester Wheatsheaf.
Kristeva, J. (1992a), 'Le temps de la dépression', *Le Monde des débats*, Ekim.
Kristeva, J. (1992b), 'Strangers to ourselves: The hope of the singular', R. Kearney

(Der.) *Vision of Europe* içinde, Dublin: Wolfhound Press. ("Yabancı İçin Tokkata ve Füg", çev.: İ. Savaşır, *Defter*, no. 28, s. 9-36)
Kundera, M. (1984), 'A kidnapped west or culture bows out', *Granta*, 11: 93-118.
Kureishi, H. (1989), 'England, your England', *New Statesman and Society*, 21 Haziran.
Lash, S. ve Urry, J. (1987), *The End of Organised Capitalism*, Cambridge: Polity Press.
Leadbeater, C. (1991), 'Masters of the interior universe', *Financial Times*, 3 Eylül.
Leith, W. (1993), 'The kind of violence lovers hate' *The Independent on Sunday*, 3 Ocak.
Lerner, D. (1964), *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, Ill.: Free Press.
Levin, T. (1985), 'Nationalities of language', *New German Critique*, 36: 111-21.
Levinas, E. (1983), 'Beyond intentionality', A. Montefiore (Der.), *Philosophy in France Today* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
Levitt, T. (1983), *The Marketing Imagination*, Londra: Collier-Macmillan.
Ley, D. (1989), 'Modernism, post-modernism, and the struggle for place', J.A. Agnew ve J.S. Duncan (Derleyenler) *The Power of Place* içinde, Boston: Unwin Hyman.
Liebes, T. ve Katz, E. (1989), 'On the critical ability of TV viewers', E. Seiter, H. Borchers, G. Kreutzner ve E.-M. Warth (Derleyenler), *Remote Control* içinde, Londra: Routledge.
Liebes, T. ve Katz, E. (1991), *The Export of Meaning: Cross-Cultural Readings of Dallas*, Oxford: Oxford University Press.
Lincoln, E.J. (1994), *Japan's New Global Role*, Washington, D.C.: The Bookings Institution.
Linforth, I. (1926), 'Greek gods and foreign gods in Herodotus', University of California Publications in Classical Philosophy.
Lipietz, Alain (1987), *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*, Londra: Verso.
Lipschutz, R. (1992), 'Reconstructing world politics: The emergence of global civil society', *Millenium: Journal of International Studies*, 21(3).
Lockwood, D. (1954), 'Social integration and system integration, G.K. Zollschan ve W. Hirsch (Derleyenler), *Explorations in Social Change* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Logica (1987), *Television Broadcasting in Europe: Towards the 1990s*, Londra: Logica Consultancy Ltd.
Luce, H. (1941), *The American Century*, New York: Farrar & Reinhart Inc.
Lummis, C. (1984), 'Japanese critiques of technological society', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 8(3).
Lyotard, H.A. (yay.) (1987), *The Postmodern Condition*, Manchester: Manchester University Press. (*Postmodern Durum*, çev.: A. Çiğdem, İstanbul, Ara Yay., 1990)
McBride, S. (1980), *Many Voices One World*, Paris, UNESCO.
MacCabe, Colin (1988), 'Those golden years', *Marxism Today*, 32(4).
McGrane, B. (1989), *Beyond Anthropology: Society and the Other*, New York: Columbia University Press.
Mackinder, H.J. (1904), 'Europe: The geographical pivot of history', *The Geographical Journal*, 23(4): 434-7.
McLuhan, M. (1964), *Understanding Media*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Magas, B. (1992), 'The destruction of Bosnia-Herzegovina', *New Left Review*, 196: 102-12.
Magris, C. (1990), *Danube*, Londra: Collins-Harvill.
Malcolm, D. (1990), 'Hollywood is the enemy', *The Guardian*, 29 Kasım.
Malcomson, S. (1991), 'Heart of whiteness: Europe goes for the globe', *Voice Literary Supplement*, Mart 1991.
Mandel, R. (1989), 'Turkish headscarves and the "foreigner problem": Constructing difference through emblems of identity', *New German Critique*, 46.
Mani, L. ve Frankenburg, R. (1985), 'The challenge of orientalism', *Economy and Society*, 14(2)

Marcus, G. ve Fischer, M. (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago: University of Chicago Press.
Martin-Barbero, J. (1988), 'Communication from culture: The crisis of the nations and the emergence of the popular', *Media Culture and Society*, 10: 447-65.
Mascia-Lees, F.E., Sharpe, P. ve Cohen, C.B. (1989), 'The post-modernist turn in anthropolog: Caustions from a feminist perspective', *Signs*, 15(1): 7-33.
Massey, D. (1984), *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, Londra: Macmillan.
Massey, D. (1991a), 'A global sense of place', *Marxism Today*, Haziran 1991.
Massey, D. (1991b), 'Flexible sexism', *Environment and Planning D: Society and Space*, 9(1): 31-57.
Massey, D. (1992), 'A place called home', *New Formations*, 17: 3-15.
Mattelart, A. (1979), 'For a class analysis of communications', A. Mattelart ve S. Sieglaub (Derleyenler) *Communication and Class Struggle* içinde, cilt 1, New York: International General.
Mattelart, A. ve Piemme, J.-M. (1983), 'New technologies, decentraliation and public service'; A. Mattelart ve S. Sieglaub (Derleyenler) *Communication and Class Struggle* içinde, cilt 2, New York: International General.
Mattelart, A., Delcourt, X. ve Mattelart, M. (1984), *International Image Markets*, Londra: Comedia.
Mayer, M. (1989), 'Local politics: From administration to management', Düzenleme, Yenilik ve Uzamsal Gelişme Konferansına Sunulan Bildiri, Cardiff, 13-15 Eylül.
Melot, M. (1987/8), 'Questioning Japanism', Block, 13.
Melucci, A. (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londra: Hutchinson Radius.
Menzies, I. E. P. (1960), 'A case-study in the functioning of social systems as a defence against anxiety', *Human Relations*, 13(2).
Mercer, K. (1990), 'Welcome to the jungle', J. Rutherford (Der.) *Identity: Community, Culture, Difference* içinde, Londra: Lawrence & Wishart.
Meyrowitz, J. (1985), *No Sense of Place*, Oxford: Oxford University Press.
Meyrowitz, J. (1989), 'The generalised elsewhere', *Critical Studies in Mass Communication*, 6(3): 326-34.
Michaels, E. (1988), 'Hollywood iconography: A Warlpiri reading', P. Drummond ve R. Paterson (Derleyenler), *Television and its Audience* içinde, Londra: British Film Institute.
Miller, D. (1992), 'The Young and the Restless in Trinidad: A case of the local and the global in mass consumption', R. Silverstone ve E. Hirsch (Derleyenler) *Consuming Technologies* içinde, Londra: Routledge.
Mills, P. (1985), 'An international audience?', *Media, Culture and Society*, 7.
Minear, R. H. (1980), 'Orientalism and the study of Japan', *Journal of Asian Studies*, 39(3).
Minear, E. (1958), *The Japanese Tradition in British and American Literature*, Princeton: Princeton University Press.
Minh-Ha, Trinh, T. (1989), *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
Mitsuhiro, Y. (1989), 'The postmodern and mass images in Japan', *Public Culture*, 1 (2).
Miyoshi, M. ve Harootunian, H. D. (1988), 'Introduction', *South Atlantic Quarterly*, 87(3): 387-401.
Montaigne, M. (1990), 'On cannibals' [orijinali 1578],, M. Montaigne, *Essays* içinde, Harmondsworth: Penguin.
Moragas Spa, M. de (1988), 'Cultural identity, communication spaces and democratic participation'. XVI. Uluslararası Kitle İletişim Araştırmaları Konferansına sunulan bildiri, Barcelona, 24-28 Haziran.
Morin, E. (1990), 'Formation et composantes du sentiment national', *Cosmopolitiques*, 16.

Morley, D. (1992), *Television, Audiences and Cultural Studies*, Londra: Routledge.
Morris, M. (1987), 'Asleep at the wheel?', *New Statesman*, 26 Haziran.
Mortimer, E. (1990), 'Is this our frontier', *Financial Times*, 3 Nisan.
Mulgan, G. (1989), 'A thousand beams of light', *Marxism Today*, Nisan.
Mulgan, G. ve Worpole, K. (1985), *Saturday Night or Sunday Morning*, Londra: Comedia.
Nairn, T. (1993), 'Demonising nationalism', *London Review of Books*, 25 Şubat.
Neale, S. (1981), 'Art cinema as institution', *Screen*, 22(1).
Nicholson, L. (yay.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, Londra: Routledge.
Nora, P. (1989), 'Between memory and history: les lieux de mémoire', *Representations*, 26.
Norris, C. (1991), *Deconstruction: Theory and Practice*, gözden geçirilmiş baskı, Londra: Routledge.
Ohmae, K. (1989), 'Managing in a borderless world', *Harvard Business Review*, 67(3).
Owens, C. (1985), 'The discurse of others: Feministis and postmodernism', H. Foster (Der.) *Postmodern Culture* içinde, Londra: Pluto.
Page, I. (1986), 'Tourism Promotion in Bradford', *The Planner*, Şubat.
Parekh, B. (1989), 'Between holy text and moral void', *New Statesman and Society*, 24 Mart.
Paterson, R. (1980), 'The art of the TV schedule', *Screen Education*, 35: 79-86.
Peet, R. (1982), 'International capital, international culture', M. J. Taylor ve N. J. Thrift (Derleyenler), *The Geography of the Multinationals* içinde, Londra: Croom Helm.
Peet, R. (1986), 'The destruction of regional cultures', R. J. Johnston ve P. J. Taylor (Derleyenler), *A World in Crisis? Geographical Perspectives*, Oxford: Basil Blackwell.
Pickering, M. ve Robins, K. (1984), '"A revolutionary materialist with a leg free": The autobiographical novels of Jack Common', J. Hawthorn (Der.), *The British Working Class Novel in the Twentieth Century* içinde, Londra: Edward Arnold.
Pickering, M. ve Robins, K. (1989), 'Dangerous desires: Youth, class and sexuality in the work of Sid Chaplin', *Ideas and Production*, 9-10.
Pieterse, P. (1991), 'Fictions of Europe', *Race and Class*, 32.
Pietz, W. (1987), 'The phonograph in Africa: International phonocentrism from Stanlay to Sarnoff', D. Attridge ve diğerleri (Derleyenler), *Post-structuralism and the Question of History* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
Piore, M. ve Sabel, C. (1984), *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York: Basic Books.
Pocock, J. G. A. (1991), 'Deconstructing Europe', London Review of Books, 19 Aralık.
Poole, T. (1993), 'Star in the east heralds TV revolution', *The Independent on Sunday*, 18 Nisan.
Powell, E. (1989), 'Sovereignty we won't surrender', *The Guardian*, 17 Nisan.
Powell, N. (1993), 'French redskins take on the cowboys', *The Observer*, 19 Eylül.
Prebisch, R. (1950), *The Economic Development of Latin America and its Principal Problems*, New York: Birleşmiş Milletler.
Rabinow, P. (1986), 'Representations are social facts', J. Clifford ve G. Marcus (Derleyenler) *Writing Culture* içinde, Berkeley: University of California Press.
Rafferty, K. 'Sun sets on Japanese miracle', *The Guardian*, 15 Ocak.
Ramonet, I. (1991), 'L'ère du soupçon', *Le Monde Diplomatique*, Mayıs.
Rancière, J. (1992), 'Politics, identification and subjectivisation', Ekim, 62: 58-64.
Ranvaud, D. (1985), 'Edgar Reitz at Venice', *Sight and Sound*, 54(2):124-8.
Rath, C.-D. (1985), 'The invisible network', P. Drummond ve R. Paterson (Derleyenler), *Television in Transition* içinde, Londra: British Film Institute.
Rath, C.-D. (1988), 'Live/life: TV as generator of events in everyday life', P. Drummond ve R. Paterson, (Derleyenler), *Television and its Audience* içinde, Londra: British Film Institute.

Rath, C.-D. (1989), 'Live television and its audiences', E. Seiter, H. Borchers, G. Kreutzner ve E.-M. Warth (Derleyenler), *Remote Control* içinde, Londra: Routledge.
Ravlich, R. (1989), 'City limits', *Meanjin*, 47(3): 468-82.
Reed, C. ve Rafferty, K. (1994), 'Dangerous yen for Hollywood', *The Guardian*, 1 Aralık.
Reich, J. (1990), 'Germany - a binary poison', New Left Review,179.
Reich, R. (1987), 'The rise of techno-nationalism', *Atlantic Monthly*, Mayıs: 63-9.
Reich, R. (1990), 'Who is us?', *Harvard Business Review*, Ocak-Şubat: 53-65.
Richards, B. (1989), *Images of Freud: Cultural Responses to Psychoanalysis*, Londra: Dent.
Ricoeur, P. (1965), 'Civilisation and national cultures', *in History and Truth* içinde, Evanston, Ill.: North-Western University Press.
Ricoeur, P. (1992), 'Universality and the power of difference', R. Kearney (Der.), *Visions of Europe* içinde, Dublin: Wolfhound Press.
Rieff, D. (1993), *Los Angeles: Capital of the Third World*, Londra: Phoenix/Orion Books.
Roberts, J. (1990), *The History of the World*, Londra: Penguin.
Robertson, R. (1991), 'Japan and the USA: The interpretation of national identities and the debate about orientalism', N. Abercrombie ve digerleri (Derleyenler), *Dominant Ideologies* içinde, Londra: Unwin Hyman.
Robins, K. (1993), 'The war, the screen, the crazy dog and poor mankind', *Media, Culture and Society*, 15(2): 321-7.
Robins, K. ve Cornford, J. (1994), 'Local and regional broadcasting in the new media order', A. Amin ve N. Thrift (Derleyenler), *Globalisation, Institutions and Regional Development in Europe* içinde, Oxford: Oxford University Press.
Robins, K. ve Gillespie, A. (1988), 'Beyond Fordism?' Bilgi Teknolojisi ve Uzamının Anlamı Uluslararası Konferansı'na sunulan bildiri, Frankfurt, Mayıs 1988.
Robins, K. ve Hepworth, M. (1988), 'Electronic spaces: New technologies and the future of cities', *Futures*, 20(2).
Robins, K. ve Webster, F. (1989), *The Technical Fix*, Londra: Macmillan.
Robins, K. ve Webster, F. (1990), 'Broadcasting politics: Communications and consumption', M. Alvarado ve J. O. Thompson (Derleyenler), *The Media Reader* içinde, Londra: British Film Institute.
Rodney, W. (1972), *How Europe Underdeveloped Africa*, Londra: Bogle-L'Ouverture Publications.
Roud, R. (1971), *Straub*, Londra: Secker & Warburg.
Rorty, Richard (1985), 'Solidarity or objectivity?', J. Rajchman ve C. West (Derleyenler), *Post-Analytic Philosophy*, New York: Columbia University Press.
Ross, S. (1990), 'Wolrdview address', Edinburgh Uluslararası Televizyon Festivali'nde yapılan konuşma, 26 Ağustos.
Rostow, W. (1960), *The Stages of Economic Growth*, Cambridge: Cambridge University Press. (*İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, Çev.: E. Güngör, İstanmul, Kalem Yay., 1980 - ikinci basım)
Rushdie, S. (1982), 'Imaginary homelands', *London Review of Books*, 7-20 Ekim.
Rushdie, S. (1990), 'In good faith', *The Independent on Sunday*, 4 Şubat.
Rustin, M. (1987), 'Place and time in socialist theory', *Radical Philosophy*, 147.
Rustin, M. (1989), 'Post-Kleinian psychoanalysis and the post-modern', *New Left Review*, 173: 109-128.
Said, E. (1978), *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin. (*Oryantalizm*, çev.: S. Ayaz, İstanbul, Pınar Yay., 1991-üçüncü basım)
Said, E. (1984), 'Reflections on exile', *Granta*, 13: 157-72.
Said, E. (1988), 'Identity, negation and violence', *New Left Review*, 171: 46-60.
Said, E. (1989), 'Representing the colonised: Anthropolog's interlocutors', *Critical Inquiry*, 15(2): 205-25.
Said, E. (1992), 'Europe and its others: An Arab perspective', R. Kearney (Der.), *Vi-*

sions of Europe içinde, Dublin: Wolfhound Press.
Sakai, N. (1988), 'Modernity and its critique', *South Atlantik Quarterly*, 87(3): 475-505.
Samuel, R. (1988), 'Little Englandism today', *New Statesman and Society*, 21 Ekim.
Samuel, R. (1989), 'Introductuon: Exciting to be English', R. Samuel, (Der.), *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity* içinde, Londra: Routledge.
Sangari, K. (1987), 'The politics of the possible', *Cultural Critique*, Sonbahar.
Sanger, D. (1990), 'Politics and multi-national movies', *New York Times*, 27 Kasım.
Sassen-Koob, S. (1987), 'Issues of core and periphery: Labour migration and global restructuring', J. Henderson ve M. Castells (Derleyenler), *Global Restructuring and Territorial Development* içinde, Londra: Sage.
Saussure, F. de (1974), *Course in General Linguistics*, Londra: Fontana. (*Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: B. Vardar, Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985)
Scannell, P. (1988), 'Radio times', P. Drummond ve R. Paterson (Derleyenler), *Television and its Audience*, Londra: British Film Institute.
Scannell, P. (1989), 'Public service broadcasting and modern public life', *Media, Culture and Society*, 11(2): 135-66.
Schiller, H. I. (1969), *Mass Communications and American Empire* New York: Beacon Press.
Schiller, H. I. (1985), 'Electronic information flows: New basis for global domination', P. Drummond ve R. Paterson (Derleyenler), *Television in Transition* içinde, Londra: British Film Institute.
Schiller, H. I. (1990), 'Sayanora MCA' *The Nation*, 31 Aralık.
Schiller, H. I. (1991), 'Not yet the post-imperialist era', *Critical Studies in Mass Communication*, 8: 13-28.
Schiller, H. (1992), *Mass Communications and American Empire*, gözden geçirilmiş ikinci baskı, Boulder, Col.: Westview Press.
Schlesinger, P. (1986), 'Any chance of fabricating Eurofiction?', *Media, Culture and Society*, 8.
Schlesinger, P. (1987), 'On national identity: Some conceptions and misconceptions criticised', *Social Science Information*, 26(2): 219-64. (Bu şu kitabın 7. ve 8. bölümleridir: *Medya, Devlet ve Ulus*, çev.: M. Küçük, Ayrıntı Yay., 1994)
Schlesinger, P. (1989), 'Cold sore for minimalists and maximalists', *Times Higher Education Supplement*, 13 Ocak.
Schlesinger, P. (1993), 'Wishful thinking: Cultural politics, media and collective identities in Europe', *Journal of Communication*, 43(2).
Scholte, R. (1987), 'The literary turn in contemporary anthropology', *Critique of Anthropology*, 7(1): 33-47.
Schudson, M. (1994), 'Culture and the integration of national societies', *International Social Science Journal*, 139.
Scobie, W. (1988), 'La Grande Dame'ın Talibi Carlo', *The Observer*, 14 Şubat.
Sennett, R. (1971), *The Uses of Disorder*, Harmondsworth: Penguin.
Shamoon, S. (1989), 'Mickey the Euro mouse', *The Observer*, 17 Eylül.
Shibusawa, M. Ahmad, Z. H. ve Bridges, B. (1991), *Pacific Asia in the 1990s*, Londra: Routledge.
Shillony, B.-A. (1991), *The Jews and the Japanese: The Successful Outsiders*, Rutland, Vermont ve Tokyo: Tuttle & Co.
Sibley, D. (1988), 'Purification of space', *Environment and Planning D: Society and Space*, 6(4).
Sibony, D. (1993), 'Bosnie: Le point de silence', *Libération*, 7 Haziran.
Silva, M. ve Sjögren, B. (1990), *Europe 1992 and the New World Power Game*, New York: John Wiley.
Sivanandan, A. (1988), 'The new racism', *New Statesman and Society*, 4 Kasım.

Sivanandan, A. (1989), 'Rules of engagement', *New Statesman and Society*, 28 Nisan.
Smith, A. (1980), *The Geo-Politics of Information: How Western Culture Dominates the World*, Londra: Faber & Faber.
Smith, N. (1988), 'The region is dead! Long live the region!', *Political Geography Quarterly*, 7(2).
Snoddy, R. (1993), 'The film that can erase itself', 'Kablolu TV ve Uydu Yayıncılığı' *Financial Times* eki, 6 Ekim.
Soja, E. J. (1985), 'Regions in context: Spatiality, periodicity and the historical geography of the regional question', *Environment and Planning D: Society and Space*, 3(2): 175-90.
Soja, E. (1989), *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londra: Verso.
Sontag, S. (1979), *On Photography*, Harmondsworth: Penguin. (*Fotoğraf Üzerine*, çev.: Reha Akçakaya, İstanbul, Altıkırbaç Yay., 1993)
Sontag, S. (1989), 'L'idée d'Europe (une élégie de plus)', *Les Temps Modernes*, 510.
Sreberny-Mohammadi, A. (1992), 'The global and the local in international communications', J. Curran ve M. Gurevitch, (Derleyenler), *Mass Media and Society* içinde, Londra: Edward Arnold.
Stam, R. (1983), 'Television news and its spectator', E. Kaplan (Der.), *Regarding Television*, cilt 2, New York: American Film Institute.
Stefano, C. di (1990), 'Dilemmas of difference: Feminism, modernity and postmodernism', L. Nicholson, (Der.), *Feminism/Postmodernism* içinde, Londra: Routledge.
Stephanson, A. (1987), 'Regarding postmodernism - a conversation with Fredric Jameson', *SocialText*, 17.
Stiegler, B. (1987), 'Réseaux et communauté', *Annales de la recerche urbaine*, 34: 5-14.
Storper, M. ve Christopherson, S. (1987), 'Flexible specialisation and regional industrial agglomerations: The case of the U.S. motion picture industry', *Annals of the Association of American Geographers*, 77(1): 104-17.
Suhr, H. (1989), 'Ausländerliteratur: Minority literature in the Federal Republic of Germany', *New German Critique*, 46.
Taguieff, P.-A. (1992), 'Nationalisme, réactions identitaires et communauté imaginée', *Hommes et Migrations*, 1154.
Thackara, J. (1989), 'Seeing is disbelieving', *The Listener*, 23 Mart.
Thibaud, P. ve Touraine, A. (1993), 'Républicans ou démocrates? Débat entre Paul Thibaud et Alain Touraine', *Projet*, 233.
Thrift, N. (1987), 'The geography of the late twentieth century class formation', N. Thrift ve P. Williams (Derleyenler), *Class and Space: The Making of Urban Society* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Todorov, T. (1984), *The Conquest of America: The Questions of the Other*, New York: Harper & Row.
Tracey, M. (1988), 'Popular culture and the economics of global television', *Intermedia*, 16(2): 9 - 25.
Tran, M. (1990), 'Hollywood rides into the rising sun', *The Guardian*, 30 Kasım.
Tunstall, J. (1977), *The Media are American*, Londra: Constable.
Tydeman, J. and Kelm, E.J. (1986), *New Media in Europe: Satellites, Cable VCRs and Videotex*, Londra: McGraw-Hill.
Veeser, H. (Der.), (1989), *The New Historicsm*, Londra: Routledge.
Virilio, P. (1987), 'The overexposed city', *Zone*, 1/2: 14-31.
Walker, M. (1988a), 'Fortress vision of market future', *The Guardian*, 14 Kasım.
Walker, M. (1988b), 'A pigsty without frontiers', *The Guardian*, 15 Kasım.
Walker, M. (1988c), 'The boom across borders', *The Guardian*, 17 Kasım.
Wallerstein, I. (1974), *The Modern World System*, San Diego: Academic Press.
Wallerstein, I. (yayınlanacak), 'Periphery', *The New Palgrave: A Dictionary of Eco-*

nomic Theory and Doctrine içinde, New York: Macmillan.
Walraff, G. (1988), *Lowest of the Low*, Londra: Pluto.
Wark, M. (1988), 'On technological time: Virilio's overexposed city', *Arena*, 83.
Wark, M. (1991), 'The tyranny of difference: From Fordism to Sonyism', *New Formations*, 15: 43-54.
Watanabe, T. (1991), 'Southern barbarians or the red haired people: The Japanese view of exotic Europeans', C. DeLiss (Der.), *Exotic Europeans* içinde, Londra: South Bank Centre Publications.
Waterman, D. (1988), 'World television trade: Economic effects of privatisation and new technology', *Telecommunications Policy*, 12(2): 141-51.
Webster, D. (1988), *Looka Yonder! The Imaginary America of Populist Culture*, Londra: Routledge.
Webster, D. (1989), 'Coca-colonisation and national cultures', *Overhere*, 9(2): 64-75.
Wendelbo, H. A. (1986), 'What audience for European television?', Uluslararası Televizyon Araştırmaları Konferansına sunulan bildiri, Londra, 10-12 Temmuz.
Wenders, W. (1989), *Emotion Pictures*, Londra: Faber & Faber.
West, C. (1991), 'Decentring Europe', *Critical Quarterly*, 33(1).
Wete, F. (1988), 'The new world information order', C. Schneider ve B. Wallis (Derleyenler), *Global Television* içinde, New York: Wedge Press.
Whelan, J. (1989), 'Destination Newcastle', *Intercity*, Kasım.
Whitton, B. (1988), 'Herder's critique of the Enlightenment: Cultural community versus cosmopolitan rationalism', *History and Theory*, 27.
Wilk, R. (yayınlanacak), 'Colonial time and TV time: Television and temporality in Belize', *Visual Anthropology Review*.
Wilkinson, E. (1983), *Japan Versus the West: A History of Misunderstanding*, Harmondsworth: Penguin.
Williams, R. (1983), *Towards 2000*, Londra: Chatto & Windus/Hogarth Press. (*İkibin'e Doğru*, çev.: E. Tarım, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1989)
Williams, R. (1989), *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, Londra: Verso.
Williamson, J. (1990), 'Butch Ridley and the Sunrise Kids', *The Guardian*, 1 Mart.
Williamson, J. (1991), 'Mad bad Saddam', *The Guardian*, 31 Ocak.
Winram, S. (1984), 'The opportunity for world brands', *International Journal of Advertising*, 3(1): 17-26.
Wolf, E. (1982), *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.
Wolferen, K. van (1988), 'The Japan problem revisited', *Foreign Affairs*, 69(4).
Wolferen, K. van (1989), *The Enigma of Japanese Power*, Londra: Macmillan.
Worpole, K. (1983), *Dockers and Detectives*, Londra: Verso.
Wright, P. (1985), *On Living in an Old Country*, Londra: Verso.
Wright, P. (1989), 'Re-enchanting the nation: Prince Charles and architecture', *Modern Painters*, 2(3).
Yeo, E. ve S. Yeo (1988), 'On the uses of "community": from Owenism to the present', S. Yeo (Der.) *New Views of Co-operation* içinde, Londra: Routledge.
Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
Young, I. M. (1990), *White Mythologies: Writing, History and the West*, Londra: Routledge.
Young, R. M. (1989), 'Postmodernism and the subject: Pessimism of the will', *Free Associations*, 16.
Zaretsky, E. (1976), *Capitalism, the Family and Personal Life*, Londra: Pluto Press.
Zizek, S. (1990), 'Eastern Europe's republics of Gilead', *New Left Review*, 183: 50-62.
Zizek, S. (1992), 'Ethnic dance macabre', *The Guardian*, 28 Ağustos.

Yaşadığımız kaosun ilk belirtileri, 70'li yıllarda, nicelleşme ve metalaşmanın karakterize ettiği modern kültürün derinliklerinden beslenerek Batı Avrupa'daki politik sistemlerde "meşruluk krizi"ne dönüşmüştü. Tarihin tuhaf bir ironisiyle, tam Batı Avrupa entelektüel dünyası bu krizle baş etmenin yollarını ararken, Doğu Bloku içi geçmiş temsili demokrasinin ve meta dünyasının vaatleri peşinde koşan kitleler tarafından berhava edilince, önceleri pek kulak asmadığımız ne kadar sorun varsa hepsi birbirinin peşi sıra sökün etti: Ulusal ve budunsal kimlikler, ulus-ötesi şirketlerin damgasını taşıyan küresel kapitalizm, bölgesel hegemonya mücadeleleri, mikro milliyetçilikler, ırkçılık ve bunların hem iktisadi hem de simgesel tepişme uzamlarının en başında gelen yeni iletişim teknolojileri.

D. Morley ve K. Robins, tarihin bir değil birçok, kolektif ve bireysel kimliklerin dikişsiz değil çelişkili ve kırılgan olduğunun görülmeye başlandığı, ulus-devlet şemsiyesinin komünizm tarafından değil bizzat kapitalizm tarafından delindiği günümüz dünyasında öne çıkan bu sorunları enine boyuna inceliyorlar. Avrupa kültüründe temel bir sorun olduğunu, kendi olumluluğunu Avrupalı olmayanın olumsuzluğuna dayandırarak kendi kendisiyle özdeşleşmesinin narsist bir kimliğe dönüştüğünü ve artık kendini yeniden inşa etmek için geri çekilmeye başladığını söyleyerek şöylesi soruların peşine düşüyorlar: Demir Perde'nin eşanlı olarak böldüğü ve birleştirdiği Avrupa'nın coğrafi sınırları böyle net sınırların olmadığı bir ortamda nerede başlayıp nerede bitecektir? Bir yandan kitle iletişim araçları yoluyla Avrupalılık bilinci yeşertilmeye çalışılırken öbür yandan sınır tanımayan iletişim biçimlerinden aldığı destekle Avrupa'yı hiçleyen Amerikanlaşma tehlikesi nasıl bertaraf edilecektir? Beyaz adamın sihri olan teknolojiyi eline geçirerek Batı'ya karşı yarma harekâtına girişen dünün modern öncesi ve ilkel Doğu'sunda yer alan sarı adamlar yerleşik uluslararası iktidar hiyerarşisinde nereye oturtulacaktır? Avrupa'nın belki 1492'den itibaren netleştirdiği ve o tarihten bu yana dünyanın her yanına ihraç ettiği kozmopolit evrenselcilik ile dar görüşlü ve taşralı bölgecilik arasındaki halat çekme oyununda artan gerilimlerin üzerine boşaltılacağı yeni şeytan adayları (İslam, Doğu, Japonya, Amerika) bu oyunu boşa çıkarmak için hangi imkânlara sahiptir ve hangi ihtimallere oynayabilirler?



David Morley



Kevin Robins

Yaklaşık 200 yıldır Batı'ya her adım atılışında Batı'nın biraz daha uzağına düşüldüğünün acıyla fark edildiği, içerideki Ötekilerden başını alıp da dışarıya hâlâ bakamayan "aydın"ların yaşadığı günümüz Türkiyesi'nde bu ve benzeri soruların daha bir acilleştiğini düşünüyoruz. Bir ülkenin "büyük rüya"lar görmeyi çok sevmesine rağmen sonunda, kendi "iç düşman"larıyla ve sınır komşularıyla baş başa kalmasının nedenlerini biraz da kültür ve simge dünyasının sunduğu teorik ve politik kerterizden incelemek gerektiğini düşünüyorsanız, bu kitapta aradığınızdan daha fazlasını bulacağınıza emin olabilirsiniz.

AYRINTI•INCELEME
ISBN 975-539-127-4
9 789795 391272