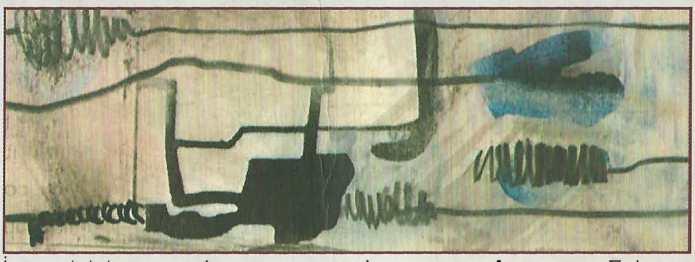
Küreselleşme ve kültür

John Tomlinson



İngilizceden çeviren: Arzu Eker

AYRINTI

KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR • John Tomlinson

JOHN TOMLINSON

1985 yılında Bradford Üniversitesi'nde Eleştirel Teori alanında doktora yaptı. John Tomlinson şu anda Nottingham Trent Üniversitesi'nde Kültür Sosyolojisi profesörü ve Nottingham'daki Institute for Cultural Analysis'in yöneticisidir. *Cultural Imperialism An Introduction* [Kültürel Emperyalizm-Eleştirel bir Giriş, çev: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, 1999] başlıklı bir kitabı, medya ve kültür konuları üzerine kitapları, iletişim ve kültürel çalışmalardan coğrafyaya kadar çeşitli disiplinlere ait dergilerde makaleleri bulunmaktadır.

Ayrıntı: 424
İnceleme dizisi: 192

Küreselleşme ve Kültür
John Tomlinson

İngilizceden çeviren
Arzu Eker

Yayına hazırlayan
Nilay Özok

Kitabın özgün adı
Globalization and Culture

Polity Press/1999
basımından çevrilmiştir.

© John Tomlinson & Akcalı Ajans

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mustafa Çolak

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2004*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-416-8

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

John Tomlinson

Küreselleşme ve Kültür



İçindekiler

I. KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR 11
A. Karmaşık bağlantılılık anlamında küreselleşme 12
B. Küreselleşmenin bir boyutu olarak kültür 26
C. Kültürün küreselleşme için önemi 38
D. Küreselleşmenin kültür için önemi 46

II. KÜRESEL MODERNLİK 51
A. Tarihsel bir dönem olarak küresel modernlik 53
B. "Modernliğin bir sonucu" olarak küreselleşme 70

C. Küresel modernlikten şüphe duymak 89
D. Sonuç 101

III. KÜRESEL KÜLTÜR:
HAYALLER, KÂBUSLAR VE ŞÜPHECİLİK 102
A. Hayaller: Küresel bir kültürün tarihsel tahayyülleri 104
B. Kâbuslar: Kültürel emperyalizm anlamında küresel kültür.. 113
C. Küresel kültür: Şüpheci bakış açısı 136

IV. YERSİZ-YURTSUZLAŞMA:
KÜRESELLEŞMENİN KÜLTÜREL DURUMU 147
A. Yersiz-yurtsuzlaşma kavramı 148
B. Yersiz-yurtsuzlaşmanın günlük deneyimi 157
C. Yersiz-yurtsuzlaşmaya it razlar 177
D. "Sınırlar"daki yersiz-yurtsuzlaşma 189
E. Melezleşme 193

V. DOLAYIMLANMIŞ İLETİŞİM VE KÜLTÜREL DENEYİM. 204
A. Dolayım ve bağlantılılık 206
B. Dolayımlanmış yakınlık 1:
Yeniden tanımlanan mahremiyet 218
C. Dolayımlanmış yakınlık 2:
Telegörsel katılım ve ahlâki mesafenin kapanması 232

V. KOZMOPOLİTANİZM OLASILIĞI 244
A. Kozmopolitanizm: Düşünce, ideoloji, ideal 249
B. Kozmopolisi olmayan kozmopolitanlar 266
C. Sonuç: Dayanışmanın etkisini artırmak 275

— Kaynakça 279
— Dizin 291

Peter Grimes : Ben buralıyım
Bildiğim kırlar
Bataklık ve toprak
Sıradan sokaklar
Esen rüzgâr...
Ve sıradan bir bakışın sevecenliği
Köklerimi buraya bağlamakta.

Captain Balstrode: Seni buraya demirleyen
bütün bu zincirleri bırakırdın
İsteseydin eğer.

Benjamin Britten/Montagu Slater: *Peter Grimes*

TEŞEKKÜR

Bu kitap -bir kısmı kitaptaki fikirlere sıcak bakan, bir kısmı da bu fikirlere arkadaşça bir kuşkuyla yaklaşan- birçok insanla yaptığım tartışmalardan büyük ölçüde faydalandı. Kitaptaki savlardan bazıları daha önce çeşitli seminer ve atölye çalışmalarında verdiğim bildiriler yoluyla denendi. Aşağıda isimleri geçen insanlara nazik davetleri, misafirperverlikleri ve yararlı yorumları için minnettarım: Utrecht Üniversitesi'nden Jaap Verheul ve Hans Bertens, Finlandiya Kitle İletişimleri Araştırma Vakfı'ndan Ritva Levo-Henriksson ve Kaarle Nordenstreng, Cork Universitesi'nden merhum Vincent Tucker, Nijmegen Üniversitesi Üçüncü Dünya Merkezi'nden Frans Schurman ve Detlev Haude, Reading Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nden Clive Barnett ve Murray Low, Dublin City Üniversitesi'nden Barbara O'Connor ve Den Haag'taki Toplumsal İncelemeler Enstitüsü'nden Mohamed Salih ve Jan Nederveen Pieterse. Küreselleşme ve kültür üzerine düşüncelerimi çeşitli yollarla zenginleştiren ve etkileyen aşağıdaki insanlara da teşekkür borçluyum: Martin Albrow, Ash Amin, Anthony Giddens, Luke Goode, Stuart Hall, Cees Hamelink, James Lull, Tony McGrew, Graham Murdock, Renato Ortiz, Jan Aart Scholte, Annabelle Sreberny-Mohammadi, Peter Taylor, Ken Thompson, Gillian Youngs. Nottingham Trent Üniversitesi'nin Beşeri Bilimler Fakültesi son birkaç yıldır çalışmak için olağanüstü bir biçimde yüreklendirici ve destekleyici bir zihinsel ortam sundu; ben de CRICC'deki ve Kuram. Kültür ve Toplum Merkezi'ndeki akıkadaş ve meslektaşlarla, özellikle de aşağıda isimleri geçenlerle, yaptığımız tartışmalardan büyük ölçüde yararlandım: Roger Bromley, Deborah Chambers, Hugo de Burgh, Chris Farrands, Mike Featherstone, Richard Johnson, Eleonore Kofman, Ali Mohammadi, Parvati Raghuram, Chris Rojek, Tracey Skelton ve Patrick Williams. Terry McSwiney her zamanki gibi muhteşem yazı işleri desteğini sundu. Polity Press'ten Rebecca Harkin kitabın ilk taslakları üzerine çok değerli yorumlarda bulundu. Son olarak, Anny Jones benim için her zaman en önemli zihinsel yüreklendirme ve keskin eleştiri kaynağıdır.

Annem için

1
Küreselleşme ve kültür

Modern kültürün merkezinde küreselleşme, küreselleşmenin merkezinde de kültürel pratikler yatar. Kültür ve küreselleşme arasındaki bu karşılıklı ilişkiyi bu bölümde kurmaya çalışacak, takip eden bölümlerde de aynı ilişki üzerinde daha ayrıntılı duracağım. Küreselleşme ve kültür arasında böylesi bir bağ kurmak aceleyle ortaya atılmış bir iddia değildir: Bu, küreselleşmenin modern kültürel deneyimin tek belirleyicisi olduğunu ya da kültürün küreselleşmenin iç dinamiğini anlamamıza tek başına yeterli olacak anahtar kavram olduğunu iddia etmek değildir. Bu nedenle, küreselleşmenin politikası ve ekonomisinin, kavramsal önceliği olan bir kültürel açıklamaya ihtiyacı olduğu iddiası olarak da anlaşılmamalıdır. Ancak, bu iddia ile anlatılmak istenen, günümüzde küreselleşmenin işaret et-

tiği dönüştürücü süreçlerin kültürel kavramlar aracılığıyla kavranmadığı sürece anlaşılamayacağı; benzer şekilde, bu dönüşümlerin de kültürel deneyimin temel yapısını ve modern dünyada kültürün ne olduğuna ilişkin düşüncelerimizi etkilediğidir. Hem küreselleşme hem de kültür oldukça yaygın ve anlamları tartışılan kavramlardır. Bu kitabın amacı her iki kavramın da detaylı analizini yapmaya girişmek değil, daha mütevazı bir şekilde, küreselleşmenin temel unsurlarını kültürel denilebilecek bir dille anlayabilmektir. Birinci bölümde, küreselleşme kavramının bu dil içinde yerini belirlemeye yönelik bir bakış açısı sunacağım, daha sonra da kültür ve küreselleşmenin neden özleri gereği birbirleri için önemli kavramlar oldukları üzerinde duracağım.

A. KARMAŞIK BAĞLANTILILIK* ANLAMINDA KÜRESELLEŞME

Savımın ilk aşamasını, görece tartışma yaratmayacak temel bir küreselleşme anlayışı oluşturuyor. *Karmaşık bağlantılılık* [complex connectivity] adını verdiğim bu kavram küreselleşmeyi modern dünyanın ampirik bir durumu olarak ele alıyor. Bu kavramla anlatmak istediğim, küreselleşmenin modern yaşamı karakterize eden, hızla gelişen ve giderek yoğunlaşan karşılıklı bağlar ve bağımlılıklar ağına işaret ettiğidir. Bağlılık kavramı günümüzde küreselleşmenin açıklandığı çalışmaların çoğunda öyle ya da böyle bulunmaktadır. McGrew, tipik bir örnek vermek gerekirse, küreselleşmeden "basitçe karşılıklı küresel bağlanmışlığın yoğunlaşması" olarak bahseder ve bu kavramın işaret ettiği bağlantıların çokluğunu vurgular: "Bugünlerde mallar, sermaye, insanlar, bilgi, imgeler, suç, kirlilik, uyuşturucu, moda ve inançlar karasal sınırlar arasında kolayca akmaktadır. Ulusaşırı ağlar, toplumsal hareketler ve ilişkiler, akademiden cinselliğe kadar hemen hemen tüm alanlarda etkisini

* Tomlinson, "connectivity" kavramıyla "bağlantıda ya da bağlayıcı olma durumu"na işaret etmektedir. Yazarın kitap boyunca kullanacağı ve kavramsallaştırdığı bu terim Türkçe'de "bağlantılılık" sözcüğüyle karşılanmıştır. (ç.n.)

göstermektedir" (1992: 65, 67). Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta bahsedilen bağlantıların birbirinden farklı birkaç *biçim*de var olduğudur. Örneğin, bireyler ve topluluklar arasında dünya çapında hızla artan toplumsal-kurumsal ilişkiler, ulusal sınırlar arasında malların, bilginin, insanların ve pratiklerin giderek artan bir biçimde "akışı", teknolojik gelişmelerin sağladığı uluslararası hızlı hava taşımacılığı gibi daha "somut" bağ kurma biçimleri ve elektronik iletişim sistemlerinin tam anlamıyla "birbirine bağlanmışlığı".

McGrew konuyu uluslararası siyaset açısından ele almaktadır; ancak benzer formülasyonlar –"karşılıklı bağlar", "ağlar", "akışlar"– sosyolojik (Lash ve Urry 1994; Castells 1996, 1997, 1998), kültürel (Hall 1992) çalışmalarda ya da antropolojik yaklaşımlarda da bulunmaktadır (Friedman 1995). Bu bize küreselleşmenin gözlemlenebilir bir gerçeklik olduğu konusunda en azından temel düzeyde bir uzlaşım olduğunu açıkça göstermektedir. Modern dünyada bizim pratiklerimizi, deneyimlerimizi, siyasi, ekonomik kaderlerimizi ve yaşadığımız çevrenin kaderini birbirine bağlayan işte bu çok çeşitli bağlardır. Bu nedenle küreselleşme *kuram*ına genel anlamda düşen görev, bu karmaşık bağlantılılık durumunun hem nedenlerini anlamak, hem de bu durumun çeşitli toplumsal varoluş alanları için hangi anlamlara geldiğini sap amaktır.

Küreselleşme kavramının en çarpıcı özelliklerinden biri, olası etkilerinin çok sayıda ve çeşitli olduğu izlenimini vermesidir. Küreselleşme, yalın toplumsal gerçekleri oldukça aşan spekülasyonlar, varsayımlar, güçlü toplumsal imgeler ve metaforlar üretme kapasitesiyle olağanüsü doğurgan bir kavramdır. Şüphesiz bu özelliği bir açıdan olumlu da sayılabilir; çünkü gittikçe artan bağlan ılılık gerçeğinin alanı sınırlıdır ve ayrıntılı olarak açıklanıp yorumlanmadığı sürece neredeyse sıradan bir gözlem olarak kalabilir. Bu nedenle bağlantılılık, bir an önce yorumlanması ve üzerinde durulması gereken bir durumdur. Bununla beraber bu kavram, beraberinde gelen kavramsal kayma olasılığı nedeniye kafa karıştırıcı da olabilir. Bu yüzden bağlantılılık kavramını açıklarken ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Bu kavram üzerinde durmanın hem ne kadar gerekli,

hem de güç olduğunu göstermek için bu kavramın başka temalarla iç içe geçtiği iki duruma bakmak istiyorum.

Bağlantılılık ve yakınlık

Her şeyden önce, bağlantılılık kavramı gittikçe artan küresel-mekânsal "yakınlık" [proximity] anlamında ele alınabilir. Marx'ın *Grundisse*'te (1973a) "mekânın zaman tarafından yok edilmesi," ve David Harvey'nin de (1989) "zaman-mekân sıkıştırılması" adını verdiği şeydir bu. Burada söz konusu olan, uzaklıkları aşmak için harcanan zamanın fiziksel (örneğin uçakla) ya da temsili (bilgi ve imgelerin elektronik araçlarla gönderilmesi) olarak büyük ölçüde kısaltılması yoluyla uzaklıkların da azaldığı duygusudur. Toplumsal ilişkilerin mesafeler boyunca "esnediği" (Giddens 1998, 1994b, 2002) düşüncesi, bir başka analiz düzeyinde, bağlantılılık kavramının mekânsal yakınlık kavramıyla iç içe geçmesine neden olur. Küreselleşme söylemi Marshal McLuhan'ın ünlü "global köy"ünden, Birleşmiş Milletler'in ortaya çıkmakta olan dünya siyasi bağlamını tasvir etmek için icat ettiği "Global Mahallemiz"e kadar küresel yakınlık ve "küçülen dünya" metaforları ile doludur. Benzer bütün metaforlardaki ve imgelerdeki giderek artan ilişkisel yakınlık [intimacy] anlamı bağlantılılığın farklı biçimlerinin yayılmasından ve gelişmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak hem fiziksel hem de ilişkisel anlamda yakınlık bağlantılılıkla aynı şey değildir. Yakınlık en iyi olasılıkla bağlantılılık kavramının bir ayrıntısı, en kötü olasılıkla da kavramsal kaymadan kaynaklanan bir yanlış yorumudur.

Küresel modernlik durumunu tanımlaması anlamında yakınlık kavramının kendi gerçekliği vardır. Bu tanımlama genellikle ya fenomenolojik ya da mecazi anlamdadır. Birincisinde yakınlık kavramı daha samimi, daha küçülmüş, daha çok gündelik yaşamın bir parçası olan bir dünya *görünümüne* işaret eder – örneğin hızlı ulaşım araçlarını kullanmamızda ya da uzaktaki imgeleri en mahrem yerel mekânlarımıza getirmek için medya teknolojilerinden yararlanmamızda olduğu gibi. İkincisinde ise, gerçekten uzak mesafeler

arasındaki ilişkilerin gittikçe artan dolaysızlığına ve önemine metaforik olarak işaret eder. Burada yaşamlarımızı etkileyen bağlar (örneğin banka hesaplarımızı küresel kapitalist pazara bağlayan finansal ağlar ya da hepimizin karşı karşıya olduğu "küresel ısınma" gibi ortak küresel çevre sorunları) bizi birbirimizle gerçekten daha yakın temasa getirdikleri *zannı yaratabilir*. O halde yakınlık, bizi bağlantılılığın "ampirik" durumundan daha öteye götürür. Bu, yakınlık kavramının yanıltıcı ya da geçersiz olduğu anlamına gelmez; ancak yine de bağlantılılıkla yakınlık kavramları arasındaki mesafeyi korumak önemlidir.

Bağlantılılık durumu yakınlık nosyonunun çok önemli bir belirleyicisi olmakla kalmaz, aynı zamanda küresel "yakınlığı" [closeness] nasıl algıladığımızı da etkiler. Bağlantılı olmak çok özel biçimlerde yakın olmak demektir. Çünkü bu bağların getirdiği yakınlık deneyimi ile yerler ve insanlar arasında, teknolojik ve toplumsal dönüşümlerin yok edemediği, varlığı inkâr ve yok edilemeyen *fiziksel uzaklık* bir arada bulunur. Küreselleşmiş bir dünyada İspanya'daki insanlar Meksika'dakilerden hâlâ 8800 kilometre uzakta olmaya devam ederler. Tıpkı XVI. yüzyıldaki İspanyol fatihlerin de Meksikalılar'dan geniş, ıssız ve tehlikelerle dolu bir deniz parçasıyla ayrılmış olması gibi. Bağlantılılık kavramıyla anlatmak istediğim, artık bu uzaklığı farklı şekillerde yaşadığımızdır. Artık bu uzaklık bizim için ya iletişim teknolojisi veya kitle iletişim araçları yoluyla temsilen, ya da transatlantik uçak yolculuğuyla, ya i kısa bir zaman (ve tabii ki para) harcanması yoluyla fiziksel olarak kolayca aşılabilir hale gelmektedir. Yani Meksiko City artık Madrid'den 8800 kilometre uzakta değil, on bir saat uçuş uzaklığındadır.

Bağlantılılığın "teknik" bir biçiminin ortaya çıkardığı özgül yakınlık duygusu üzerine düşünmenin bir yolu da, hava yolculukları gibi aslında mekânsal olan bir deneyimin zamansal olana dönüşümünü göz önüne almaktır. Uçaklar gerçek birer zaman kapsülleridir. Uçağa bindiğimizde uçuş deneyimimizi havada ultra-yüksek bir hızla hareket etme fikrinden tamamen uzaklaştırmak için tasarlanmış gibi görünen, bağımsız ve kendi içinde bir bütün olan zamansal bir sisteme gireriz. Birbirini izleyen kalkış rutini, gazetele-

rin, içkilerin, yemeklerin dağıtılması, duty-free eşyaların satışı ve uçuş sırasında gösterilen filmler bizi hep kabin içi zamana odaklar. Bu nedenle, fenomenolojik olarak, "yolculuğumuz" mekândan çok, bu tanıdık zamansal ardışıklık içinden geçerek gerçekleşmektedir. Londra'dan Madrid'e yolculuk bir öğün yemek süresi, Madrid'den Meksika'ya yolculuk ise iki öğün yemek, bir film ve biraz uykuya eşittir. Daha uzak mesafeler için de benzer şekilde düşünülebilir. Sadece arada sırada pencereden dışarı bakıp, belki bir sahil şeridi gördüğümüzde gerçekte aşmakta olduğumuz muazzam mesafenin farkına varabiliriz. Belki de aştığımız mesafenin büyüklüğü aklımıza ne kadar savunmasız olduğumuzla ilgili rahatsız edici düşünceleri getirdiği için bu dışsal gerçeğe odaklanmaya cesaret edemiyoruz.[1] Yaşadığımız sahici gerçekliğe, uçuş bilgilerinin verildiği, binlerce kilometreyi "varış yerine kalan zaman"a tercüme eden monitöre odaklanmak çok daha rahatlatıcıdır. Gerçekten de, aştığımız kara parçaları uçuş deneyimimizi nadiren bölerler. Örneğin, uçuş ekibi "Sol tarafımızda Cape Cod'u görmektesiniz," diyerek dikkatimizi belirli bir fiziksel özelliğe çekebilir. Ancak, üzerinden geçtiğimiz insan yerleşimlerine ilişkin daha somut değinmelere o kadar ender rastlarız ki, karşılaştığımızda bize tuhaf bile gelebilir: "Uluslararası bir yolculuk sırasında uçak Suudi Arabistan üzerinden geçerken, hostes havasahasından çıkıncaya kadar uçakta alkol alınmasının yasaklandığını duyurur. Bu, karanın havayı işgal etmesidir. Toprak=toplum=millet=kültür=din şeklindeki antropolojik alan denklemi kısa bir süre için havaya yazılmış olur" (Augé 1995: 116*). Marc Augé bunu kültürün yoğunluğunun havayolu boşluğundaki "yer-olmayan"ı kısa bir süre işgal etmesi olarak yorumlar; ancak biz bunu *zaman* içinde kapalı bir mekânda yapılan bir yolculuğa, *mekâna* ait, uçuş deneyiminden tamamen uzak, hatta alakasız dış mekânların (kara parçalarının) garip bir şekilde nüfuz etmesi olarak da görebiliriz.

1. Tabii ki uçuş sırasında yolcuların dikkatini "içerde oluşun" güvenli olduğuna çeken bu rutin ve uçuş ekibinin profesyonel tavrı, rutin risk durumlarında güven ilişkilerinin kurumsal anlamda yönetiminin bir parçası olarak görülebilir. Bkz. Giddens'ın "kabin personelinin kasıtlı kayıtsızlıkları ve soğukkanlı güleryüzlülükleri"nin yolcuları ikna etmedeki önemine değinmesi (1998: 87).

* *Yer-Olmayanlar*, çev.: Turhan Ilgaz, Kesit Yay., 1997. (ç.n.)

Birkaç saat süren bu kapalı zaman-yolculuğundan sonra gideceğimiz yere varırız, gümrükten geçeriz, havaalanından çıkarız ve mucizevi bir şekilde "dışarıda buluruz kendimizi"; üzerimizde uçağa binerken giydiğiniz kıyafetlerimizle –bizi "çok da uzak olmayan" evimize bağlayan somut bağlarla–, farklı bir iklimi, muhtemelen farklı bir dili ve kesinlikle farklı bir kültürel temposu olan garip bir çevreye bırakılmışızdır. Böylesi bir süreç ne çeşit bir "yakınlık" içermektedir? Hava yolculuğunun sağladığı bağlantılılık bizi birbirimize tam olarak nasıl yakınlaştırmıştır? Hiç şüphe yok ki, bağlantılılık uzak yerleri, büyük miktarda zaman, enerji ve (duruma göre) para harcamaya gerek olmadan *ulaşılabilir* kılmakta, fiziksel olarak yer değiştirmeyi bir rutin, birkaç saate, en fazla bir güne sığdırılabilecek bir şey haline getirmektedir. Fakat bu yakınlık, teknoloji sayesinde mekânın zaman tarafından sıkıştırılmasından kaynaklandığı için sorunludur da. Çünkü "kabin zamanı"nda birbirini takip eden rutinlerden geçerek yaptığımız yolculuklar sırasında aştığımız uzaklık sadece fiziksel değil, aynı zamanda "gerçek," somut uzaklık tarafından korunan toplumsal ve kültürel bir uzaklıktır (Suudi Arabistan=İslam=alkol yasak). Bu nedenle hava yolculuğunun getirdiği bağlantılılık, toplumsal-kültürel uzaklığın aşılması sorununu kesin olarak önümüze koymaktadır.

Havada yaşanan uçuş heyecanından sonra, varılan yerin kültürüne alışma gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalırız. Mekândan çok zaman içinde yapmış olduğumuz yolculuk bizi bu yerin yeni gerçekliğine hazırlamamıştır. "Gerçek" mesafeyi aşma duygusunu tecrübe etmemişizdir: "Gerçek zamanda" yapılan, mesela bir tren yolculuğu sırasında deneyimlenebilecek, manzaranın yavaş yavaş değişmesi, iklimlerdeki geçişler, sosyal etkileşimler, yaşanan sıkıcı anlar (*longuers*), durup kalkmalar, sınır geçiş anının sembolik anlamları ve katışıksız fiziksellik uçak yolculuğunda yoktur. Mesafenin bu şekilde sıkıştırılması bizi geçici olarak altüst etmiştir. Tam da bu kadar kolay erişilebilir olması nedeniyle, hemen yanıbaşımızda ötekiliğiyle bize meydan okuyan gerçekliğe uyum sağlama ihtiyacı duyarız. Öyleyse küreselleşmenin başarısını ölçmenin bir

yolu fiziksel mesafeleri aşmakla kültürel mesafeleri aşmanın birbiriyle ne kadar örtüşebildiğidir.

Bu konu üzerinde düşünmenin çeşitli yolları vardır. Bunlardan en önde geleni, modern dünyada varılan yerin, kalkış yerinden *ne kadar* farklı olduğu sorusunu sormaktır. Bu da kültürel homojenleşme söyleminin alanına girmek demektir. Homojenleşme tezi küreselleşmeyi, standartlaştırılmış bir tüketim kültürünün gereklerine uyulması ve her yerin görünüşte aşağı yukarı aynılaştırılması olarak sunar. Kültürel homojenleşmenin küreselleşmenin bir sonucu olduğunu savunmak bağlantılılıktan uzaklaşarak küresel birörneklik ve yaygınlık varsayımlarına yakınlaşmak demektir. 3. Bölüm'de de savunacağım gibi, konuya bu şekilde yaklaşmak aceleci ve birçok açıdan dayanaksız bir davranış olur. Ancak yine de akla yatkın bir yanı vardır, özellikle uçak yolculuğu örneği bağlamında düşünecek olursak. Çünkü havaalanlarının dünya çapındaki benzerliği inkâr edilemez. Farklı kültürel mekânlara giriş ve çıkışlar, daha önce de sıkça belirtildiği gibi, oldukça birörnek ve standarttır. Ancak bu gözlem, havaalanlarının, işlevlerinin gerekleri tarafından belirlenen özel mekânlar olduğu düşünülünce önemini kaybetmektedir. Bu işlev tam da uluslararası yolcuların bir kültürden diğerine geçişini yumuşatarak, işlevsel bir ortak payda altında kültürel farklılığı minimum düzeye indirmektir. Homojenleşme tezinin gerçek olup olmadığına karar vermek içinse, havaalanının güvenli ortamından dışarı çıkınayı göze almanız ve dışarıdaki kültürün tehlikeli derinliklerine doğru ilerlemeniz gerekir. Bu da kuramcıların pek yapmak istemedikleri bir şey olabilir. Çünkü gerçek kültürel pratiklerin karmaşıklığı ve kendine has özellikleriyle yüz yüze gelmek homojenleşme tezi gibi genel soyutlamalarla oluşturulan tezler için tehlikelidir. Nestor García Canclini farklı disiplinlerdeki kuramsal soyutlama eğilimlerine dikkat çekerken üzülerek şöyle demektedir: "Antropolog şehre yaya, sosyolog ana otoyoldan arabayla, iletişim uzmanı uçakla gelir" (1995: 4). Kültürün küresel çapta homojenleştiğini iddia etmek, şehre uçakla gelip havaalanından hiç çıkmayarak tüm vaktini duty-free mağazalarındaki küresel markalar arasında geçirmeye benziyor biraz.

Genel kültürel homojenleşme varsayımlarını şimdilik bir kenara bırakıp, havaalanının dışındaki kültüre uyum sağlama süreci üzerinden, bağlantılılık ve kültürel yakınlık arasındaki ilişkiye bakalım. Küreselleşmenin başarısı bu geçişin ne kadar kolay yapılabildiğine bağlı gibi görünmektedir. Bu da küreselleşmenin özündeki "adil olmayan" yönleri gözler önüne sermektedir. Yaşantılar zincirinin bir ucunda başarılı (ve genellikle "erkek") bir business-class yolcusu vardır. Belgelerini gösterirken takındığı aynı umursamaz tavırla, geldiği yere adaptasyonunu sağlayacak sosyal-kültürel düzenlemelere girişir: Hemen bir taksi bulur, rezervasyonu önceden yapılmış uluslararası otele yaptığı problemsiz yolculuk sırasında ortam değişikliğini yavaş yavaş, rahatça sindirir. Vardığı yerin koşullarından bağımsız hareket etmesine olanak tanıyacak bütün hizmetleri –faks, CNN'deki iş dünyası haberleri, uluslararası mutfak– bulacak olmanın verdiği özgüvene sahiptir. Bunun nedeni iş yolculuklarının, uluslararası iş kültürünün "evrensel" uygulamalarının pürüzsüz bir biçimde yürümesi için kültürel farklılıkları *en aza indirgeyecek* şekilde organize edilmeleridir. İşte bu, bağlantılılığın evrensellik olarak algılanan bir "yakınlık" biçimi üretmek amacıyla devreye girmesidir. İşadamları için birbirinden uzak yerler kültürel olarak yakındır; çünkü bu yerlerdeki düzenlemeler halledilecek olan işe göre yapılır: Otelin ve toplantı odasının uluslararası standartlara uygunluğu, belki de, gece düzenlenen eğlencedeki yerel bir süsle daha cazip hale getirilir.

O halde, kapitalizmin araçsal bakış açısından bakıldığında, bağlantılılık giderek artan *işlevsel* bir yakınlık olarak ortaya çıkarmaktadır. Bağlantılılık her yeri aynılaştırmaz; ancak zaman ve mekânda sağladığı sıkışmaya bir miktar kültürel "sıkışma" ekleyerek sermayenin (sermayeye ait malların ve personelin de) akışını kolaylaştıran küresel mekânlar ve bağlantı sağlayan koridorlar yaratır. Bu, küreselleşmenin tabii ki önemli bir boyutudur. Ancak bize resmin tamamı hakkında bilgi vermemektedir ve bağlantılılığın kültürel yakınlıkla iç içe geçtiği yerlerin abartılması riskini taşır. Tipik bir business-class yolcusu, bağlantılılığın ele geçiriciliği karşısında küreselliğin değil de, *yerelliğin* belirlediği günlük kültürel pratikleri ve kül-

türel farklılıkları tecrübe etmez. Bu kültür beş yıldızlı otellerde değil, iş merkezlerinin ve turistik yerlerin ötesinde; sokaklarda, evlerde, kiliselerde, iş yerlerinde, barlarda ve mağazalarda gözlemlenebilir.

Bu gibi "yerellikler" insanların tam anlamıyla günlük yaşamlarını sürdükleri yerlerdir: "Ev"in günlük ortamıdır. Bu ortam bazılarına göre havaalanının hemen dışındadır; ancak yine de hava yolculuğundaki bağlantılılık kültüründen tamamen farklı bir kültürel "dünya"nın parçasıdır. Bu dünyayı yöneten, araçsal bir bağlantılılığın ve uluslararası iş kültürünü düzenleyen standartlaşmanın acil gerekleri değildir. Bu dünyaya girmek evrenselliğin gereklerinden çok, yerel koşulların etkisi altında olan ve "yerelliğin" ayrıksılığını –kültürel farkını– ortaya koyan bir toplumsal düzene girmek demektir. Bu düzen, küreselleşme tartışmalarında (çoğunlukla olduğu gibi) küresel-yerel ilişkisi ortaya atıldığı zaman sözü edilen gündelik hayata ait uçsuz bucaksız bir sistemdir.

Yolculuk yapan çoğu işadamı bu tür ortamlara girmez (tabii ki kendi rahat, yerel ortamına dönene kadar). Dolayısıyla sermayenin problemsiz bir şekilde işleyen küreselleşmesi açısından bakıldığında, bu düzeyde bir kültürel farklılık çoğunlukla görünmezdir. Bu kültürel farklılıkla daha serbest ya da daha az imkân sahibi yolcuların (örneğin göçmen işçilerin ya da düşük bir bütçeyle yolculuk yapan bağımsız turistlerin) karşılaşma olasılığı daha yüksektir. Küreselleşmiş bir mekân olan havaalanında, geliş işlemlerini tamamlarken daha başarısız görünebilirler; ancak belirli kaynaklardan yoksun olmaları yerel kültürün içine çok daha hızlı ve derinlemesine bir giriş yapmalarını sağlayacaktır: Taksi yerine otobüse binecekler, işçi sınıfının yaşadığı bir semtte, beş yıldızlı otellerin sunduğu kültürel "yalıtım"dan yoksun basit bir otele yerleşecekler, ucuz yerel mağazalardan alışveriş yapma ihtiyacı duyacaklar. Bu yolcular küresel iş kültürünün kuşattığı alanların dışında kültürel yakınlığın gerçek uzantılarını deneyimleyerek o kültürü daha çabuk ve başarılı bir biçimde yorumlarlar. O halde yerelliklere yapılan yolculuk, kültürel farklılığın meydan okuyan gerçekliğine yapılan bir yolculuktur ve teknoloji sayesinde artan erişimin ötesinde bağlantılılığın ne kadar "yakınlık" üretebildiği sorusunu önümüze koyar.

Bu noktada hava yolculuğu örneğinin ötesine geçmemiz gerekmektedir. Bu çeşit bir bağlantılılığın fenomenolojisi üzerinde durmak bizi baştan çıkarıcı ancak uygulamaya gelince sınırları olan, "üst düzey" bir küreselleşme anlayışına doğru itebilir. Uçak yolculuğu bağlantılılığın özgül bir parçasıdır. Giderek daha çok günlük yaşamın bir parçası haline gelmesi uçak yolculuğunun kültürel bir deneyim olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Ancak şurası da açıktır ki, uçak yolculuğu bağlantılılığın sadece bir yönünü ortaya koymaktadır. Bunun birinci nedeni, gittikçe yaygınlaşıyor[2] olmasına rağmen *görece* hâlâ az sayıda insanın, ve bu grup içinde de sayıca daha az bir grup seçkinin uçakla yolculuk ediyor olmasıdır. Dünyanın en gelişmiş ülkelerindeki birçok insan hayatlarında hiç uçağa binmemiştir, daha az gelişmiş ülkelerde ise milyonlarca insan için aynı şey geçerlidir. İnternet gibi, hava yolculuğu da sadece zengin olanların erişimine açık olarak düşünülebilir. Eğer durum böyleyse, çağımızın *genel* bir durumu olma iddiasından çok şey kaybedecektir. Ancak daha da önemli olan, bu tür bir "üst düzey" küreselleşme teknolojisi tarafından ortaya konan küresel bağlantılılık hissinin, gördüğümüz üzere, bizi özel ve abartılı bir yakınlık duygusuna doğru sürüklüyor olmasıdır.

Şayet bağlantılılık yakınlığa *genel* bir toplumsal-kültürel durum olarak gerçekten işaret ediyorsa, o halde bu, yerel mekânlara teknolojik yollardan giriş çıkışlardaki pratiklerin ve deneyimlerin olduğu kadar, *yerel mekânların içindeki* pratik ve deneyimlerin de dönüşümü olarak düşünülmelidir. Lash ve Urry'ye (1994: 252) göre "modern toplum hareket halinde olan bir toplumdur" ve "yeni uzun mesafe taşımacılığı ve yolculuk biçimlerinin olmadığı bir modern dünya düşünülemez." Buna karşı çıkmak istemiyorum; ancak aynı zamanda uzun mesafe yolculuklarının bugün dünyadaki insanların çoğunun hayatında ve de küreselleşme sürecinin genelinde kapladı-

2. Dünyanın en işlek uluslararası havaalanı olan Londra'daki Heathrow havaalanından 1996 yılında geçen toplam yolcu sayısı 55.7 milyon, günde ise ortalama 152.600'dü. Dünyanın tüm uçuşlar açısından –Heathrow'dan daha fazla olan yerel uçuşları nedeniyle– en işlek havaalanı olan Chicago O'Hare havaalanından ise 1996'da 69,1 milyon yolcu geçmiştir (Kaynak: BAA public limited company Forecasting and Statistics, 1997).

ğı yeri abartmamanın da önemli olduğunu düşünüyorum. Havaalanındaki (ya da daha doğrusu bilgisayar terminalindeki) geçici "küresel yaşamın" karşıtı olan "yerel yaşam" insanın toplumsal varlığının engin bir düzenidir, insan bedeninin kısıtlamaları nedeniyle küreselleşmiş bir dünyada bile hükmetmeye devam etmektedir. Zaman ve mekânın büyük bir kısmını yerel hayat kaplamaktadır. Mekânlar arasında fiziksel ve temsili olarak hareket edebilme olanağının artması, bağlantılılığın oldukça önemli bir biçimi olsa dahi, bu, zaman ve mekân içinde bizim "ev" olarak algıladığımız yerin düzenine tabidir, daha doğrusu bu düzenin bir türevidir. Küreselleşme bu yerel düzeni *dönüştürmektedir*; ancak bu dönüşümün önemi iletişim ve ulaşımdaki teknolojik başarıların ötesine uzanmaktadır. Daha basit bir biçimde söyleyecek olursak, bağlantılılık, yerelliklerin doğasını değiştirmek demektir, sadece bazı insanları o yerelliklerden çıkarmak değil. Bu nedenle "paradigmatik modernlik deneyimi uzak mesafeler arası hareket edebilme deneyimidir" (Lash ve Urry 1994: 253) cümlesine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünüyorum. Bunun yerine, birçok insan için küresel modernliğin paradigmatik deneyimi (tabii ki hareket edebilme özgürlüğü ve gelir düzeyi arasındaki karşılıklı ilişkiye bağlı olarak) tek bir yerde kalıp küresel modernliğin *onlara getirdiği* "yerinden etme" deneyimini yaşamaktır demek daha uygun olabilir.

Küreselleşmeyi bu şekilde kavramak bağlantılılığın bahsettiğimiz öteki biçimlerini de dikkate almak demektir. Özellikle de toplumsal ilişkilerin geniş zaman ve mekân parçalarını aşarak ağlaşmasından doğup uzaktaki olayların ve güçlerin bizim yerel deneyimimize girmesine neden olan "yakınlık" kavramını anlamak demektir. Bir şirketin başka bir kıtada bulunan yönetim birimlerince alınan "küçülme" kararları sonucu bir insanın nasıl işsizlikle karşı karşıya kaldığını, bugün süpermarketlerde bulabildiğimiz yiyeceklerin yemek endüstrisinin küresel ekonomisi ile kozmopolit damak tadı arasındaki karmaşık etkileşim nedeniyle yirmi yıl öncesinin yiyeceklerinden ne kadar farklı olduğunu ya da küreselleşen medyanın gündelik hayatımıza girmesiyle bir kültüre dair ("evde" olma) duygumuzun nasıl farkedilmeden dönüştüğünü anlamak demektir.

Bundan sonraki bölümlerde daha çok bu tür dönüşümlerin üzerinde duracağım.

Bağlantılılık ve küresel teklik

Şimdi bağlantılılık kavramının ana başlığı altındaki bir başka ayrıntının ya da kavramsal kaymanın üzerinde durmak istiyorum. O da bağlantılılığın küreyi kuşattığı ve böylelikle belirli bir "teklik"in [unicity] tarihte ilk kez dünyanın tek bir topluma ve kültüre sahip olduğu duygusunu beraberinde getirdiği düşüncesidir. Geçmişte toplumsal ve kültürel süreçleri ve pratikleri yerel ve görece birbirinden "bağımsız" fenomenler olarak kavramak mümkünken, küreselleşme dünyayı "tek bir yer" haline getirmektedir. Ulus-devletlerin ekonomik faaliyetlerinin küresel kapitalist ekonomiye hapsolması ya da yerel endüstriyel süreçlerin çevre üzerindeki etkilerinin hızla küresel sorunlar haline gelişi, bu durumun en bariz örnekleridir.

Ancak, tam anlamıyla düşünecek olursak dünyanın tek bir mekân haline geldiği düşüncesinin, artan bağlantılılıkla ancak rastlantısal bir ilişkisi vardır. Bağlantı ağlarının, hızla gelişerek sonunda insan toplumunun tamamını kapsayacağı tahminini yürütmek akla yatkın gelse de, bağlantılılık fikrinin bir gereği olarak çıkartılabilecek mantıklı bir sonuç değildir bu. Yaygınlığına rağmen, çok az kişi küreselleşmenin doğurduğu karmaşık bağlantılılığın şu anda gezegendeki her yere veya her insana hissedilir biçimde uzandığını iddia etmeye cesaret edebilir. Bağlantılılığın yaygınlığına ilişkin spekülasyonlar çevremizde gördüğümüz toplumsal ve kültürel bölünme eğilimleri tarafından aynı güçle karşılanarak gücünü yitirmektedir.

Yine de hem küreselleşme kavramında hem de bu kavramın tanımladığı ampirik süreçlerde bulunan "birlik" [unitary] düşüncesine doğru belirli bir çekimin varlığını da kabul etmek durumundayız. Küresel sözcüğünün kendisinde hem "total" anlamına gelen mecazi kullanımından, hem de işaret ettiği geometrik biçimin anlambiliminden (örneğin dünyanın küresel biçiminin "dört bir yan-

dan kuşatmak, çember içine almak" terimleriyle olan ilişkisinde olduğu gibi) kaynaklanan güçlü bir bütünlük ve kapsayıcılık çağrışımı vardır. Bir kavram olarak küreselleşmede, o halde, "tek olma eğilimi" çağrışımının olduğu kesindir ve bağlantılılığın tanımlamış olduğumuz ampirik durumunun bu tür anlamları yoksa, bu durumda "küreselleşme" ile yanlış bir sözcüğe tutunmuş durumdayız demektir! İhtiyacımız olan, teklik kavramının anlamları üzerine kavramsal kaymaya yol açmadan, teklik kavramını "birörneklik" veya "birlik" kavramlarıyla karıştırmadan düşünmektir.

Roland Robertson'un küreselleşme üzerine detaylı çalışması bu sorunlara odaklanıp "dünyanın 'tek bir yere' sıkıştırılması" düşüncesiyle ilgili olarak incelikli bir formülasyon ortaya koyar (1992: 6). "Dünyanın tekleşmesi yönündeki eğilimlerin ne yapılırsa yapılsın önlenemez" olduğunu savunurken (1992: 26) sunduğu modelle, böylesi bir düşüncenin alabileceği eleştirilerin bazılarını etkisiz hale getirir. Özünde, Robertson'un küresel teklik anlayışı toplumsal ilişkiler üzerindeki belirleyiciliği gittikçe artan bir *bağlam* ve aynı zamanda toplumsal aktörlerin varlıklarını, kimliklerini ve eylemlerini dayandırdıkları *bir referans çerçevesi* ile ilişkilidir. Bu durumda Robertson'a göre, küresel teklik yalın bir birörneklik --örneğin "dünya kültürü" gibi bir şey– anlamına gelmemektedir. Küresel teklik daha çok, insanların farklı yaşam düzeylerinin birbirleriyle konuşur hale geldiği karmaşık bir toplumsal ve fenomenolojik durumdur, "küresel-insan durumudur." Robertson'un belirlediği dört farklı yaşam düzeyi vardır: Birey olarak insan, ulusal toplumlar, "toplumlardan oluşan dünya sistemi" ve "insanlık"ın her şeyi saran kolektivitesi. Robertson için küreselleşme bu düzeyler arasındaki giderek artan etkileşimdir. "Tek bir yer olarak dünya" cümlesi ile kast edilen, bu yaşam biçimlerinin birbirleri için giderek artan bir düzeyde belirleyici ve bağlayıcı olmaları sonucu dönüşüm geçiriyor olmasıdır. Bu, ne homojenleşmenin getirdiği bir tekliktir, ne de küresel bir cemaatin/birliğin ortaya çıkmakta olduğuna dair naif bir duygudur. Robertson'un teklik modeli, esasında hiç de problematik olmayan bir birleşme süreci sunmaktan öte, tam da "bir bütün olarak dünya" ifadesinde de tanımlandığı gibi, toplumsal ve kültürel

farkların net olarak vurgulanabildiği bir teklik modelidir.

Örnek olarak Robertson'un yaklaşımının genel küresel teklik düşüncesine gelen aşikâr bir itiraz ile nasıl başa çıktığına bakabiliriz. Küresel teklik düşüncesine modern dünyada ırk ve etnisite düşmanlığı, ekonomik korumacılık, dini fundamentalizm vb. gibi parçalanmaya işaret eden birçok karşı-örnek verilebilir. Robertson buna cevap olarak bu karşı-örneklerin önemli bir özelliğine işaret eder: Bu karşı-örneklerin "düşünümsel olarak gözlemlendiği" gerçeğine dikkat çeker. Vermiş olduğu günümüzün ekonomik korumacılığı örneğini alırsak eğer:

> XVIII. XIX. yüzyıldaki, daha eski korumacılık ve otarşilerle karşılaştırıldığında... yenileri, ekonomik ticareti düzenleyen küresel kuralların ve yasaların oluşturduğu dünya çapında bir sistem içinde, küresel ekonomiyi bir bütün olarak alan bir bilinçlilikle gerçekleştirilmektedir. Bu, korumacılığın bu faktörler tarafından alt edileceği anlamına gelmemektedir. Ancak, "sıradan vatandaşların" da dahil olduğu ilgili tarafların, her zaman olumlu anlamda olmasa da, dünyayı bir bütün olarak düşünmeye zorlanmakta olduklarına işaret etmektedir. (Robertson 1992: 26)

O halde Robertson'a göre küresel bağlantılılık yapıları, bu durumun (dünyanın bir bütün olduğunun) yaygın *farkındalığıyla* birleşip her bir yerel olayın ufkunu kaçınılmaz olarak genişleterek tek bir dünya boyutuna yükseltmektedir. Benzer bir durum dini fundamentalizmde bulunan üstü kapalı "kültürel korumacılık" için de geçerlidir. Buradaki kültürel korumacılık küresel sıkıştırmanın telıdidi altında zayıflayan gelenek tarafından belirlenen "geleneksel" inançların, değerlerin ve pratiklerin *bilinçli* bir şekilde savunulması olarak okunabilir.

Robertson'un yaklaşımındaki sağlam noktalardan biri, sunduğu kavramsal çerçevenin, küreselleşmenin bağlam olarak kapsadığı bütünlük ve kapsayıcılık kavramlarını bir yandan muhafaza ederken, öte yandan da birleşme ve farklılaşma süreçlerinin aynı anda gözlemlenebildiği bir dünyadaki ampirik karmaşıklıklarla başa çıkabilmesidir. Böylesi bir dünyada teknolojik bağlantılılık, günü-

müzde sayıları hızla artan "tarikat" web sitelerinde olduğu üzere, etnik, dini ve ırksal farklılıkları saldırgan bir biçimde ön plana çıkarmak için kullanılabilmektedir. Bu nedenle, bana göre Robertson küreselleşmeyi temelinde teklik olan bir kavram olarak görmekte haklıdır. Bunun nedeni, sunduğu modelin yalnızca incelikli olması değil, modelindeki düşüncenin korunmasına acil bir politik ihtiyacın olmasıdır. Bağlantılılık yerelliklere doğru ilerledikçe yerel deneyimleri dönüştürür; fakat aynı zamanda insanları, kaderlerinin küresel bir çerçevede inkâr edilemez bir biçimde birbirlerine *bağlandığı* bir dünya ile karşı karşıya getirir. Bu, küresel pazarın ekonomik olarak bütünleşmesinde ya da Ulrich Beck'in de söylediği gibi (1992: 47) "dünya toplumu ütopyasını biraz daha gerçek kılan ya da en azından acil bir gereklilik haline getiren" küresel çevresel tehlikelerde açıkça görülmektedir. O halde bağlantılılığın varsaydığı teklik kültürel-siyasi bir ilkedir. Yerel deneyim ancak "tek bir dünya" düzlemine yükseltilirse anlaşılabilir. Yerel pratiklerin ve yaşam tarzlarının da küresel sonuçları bakımından incelenmesi ve değerlendirilmesine giderek daha çok ihtiyaç duyulmaktadır.

B. KÜRESELLEŞMENİN BİR BOYUTU OLARAK KÜLTÜR

Yapılagelen tartışmaların çoğunda, ekonomi ya da siyaset dilinden, vurgusu ve kullandığı sözcüklerle ayrılan kültürel bir "dil" kullanıldı. Ancak küreselleşme ile ilişkisi çerçevesinde kültürü bir kavram ve varlık olarak nasıl düşünmeliyiz? Bu soruya verilecek genel cevaplardan biri kültürü küreselleşmenin bir "boyutu" olarak görmektir. Küreselleşme artık yaygın bir biçimde "çokboyutlu" bir fenomen olarak algılanmaktadır. Bu, yüzeyde sorunsuz bir tanım olarak görülebilir ancak yeterince ciddiye alındığında (tabii ki kültürel) bir analizinin yapılması gerekmektedir.

Küreselleşmenin çokboyutluluğu

Çokboyutluluk, karmaşık bağlantılılık düşüncesiyle yakından ilintilidir. Çünkü küreselleşmenin kurduğu bağlantılar sosyal bilimci-

lerin üzerinde çalışarak kategorilere ayırdığı fenomenlere kadar uzanmaktadır. Biz bugün insan yaşamını bu kategorilere rahatça bölmekteyiz: Ekonomik yaşam, politik, toplumsal, insanlararası, teknolojik, çevresel, kültürel yaşam vs. Küreselleşmenin böylesi bir sınıflandırmayı ortadan kaldırdığı ileri sürülebilir.

Sprey tüplerinde ya da buzdolaplarında kullanılan klorofloro-karbonların (CFC) neden olduğu, ozon gazının tükenmesi gibi bir çevre sorununu örnek olarak alalım. Bu kimyasalların dünyanın koruyucu ozon tabakası üzerindeki etkilerinin farkına varılması küresel bir soruna çok iyi örnek teşkil etti. Böylesi bir problem, Steven Yearley'nin de belirttiği gibi "kürenin (dünyanın) sıkıştırılmasını" içermekteydi. Bundan kasıt, (farkında olmasalar da) başlıca suçlulardan bazılarının (dünyanın gelişmiş bölgelerinin yoğun nüfuslu merkezlerindeki deodorant kullanıcıları ve mobilya cilası püskürtücüleri örneğin) "gezegen üzerinde binlerce kilometre uzaktaki komşularının yaşadığı çevreyi en yoğun olarak da kutup bölgelerinde bozabilecek derecede kirlilik ürettikleridir (Yearley 1996: 27). CFC sorunu, bu doğrudan coğrafi olan bağlamda, bağlantılılığın getirdiği bir sorundur. Fakat aynı zamanda bu sorun, doğurduğu karmaşık sonuçlar içinde, birkaç yorumsal söylemi birleştirmektedir. Bu sorunun, alternatif kimyasal basınçlı gazların üretilmesi gibi teknik bir "çözümü" hemen bulunan teknolojik bir sorun olduğu aşikârdır. Ancak bu teknik çözümün ne şekilde benimseneceği, CFC'nin kullanımını düzenleyen bir anlaşma yapılması girişiminde çok sayıda uluslararası politik sorunun ortaya çıkmasına neden oldu. 1987'de yapılan Montreal Protokolü görüşmeleri sırasında, CFC üreten uluslarla bu ürünleri sadece kullanan ulusların ekonomik çıkarları arasında farklar ortaya çıktı. Bu sorunlar, "Birinci Dünya" karşısında "Üçüncü Dünya"[3] çıkarları söz konusu olduğun-

3. Durumun karmaşıklığına dair ana örneklerden biri CFC'lere ilişkin – gelişmekte olan ülkeleri muaf tutarak gelişmiş ülkelere kısıtlamalar getiren– yasaların kaçakçılığı etkilemesidir. Amerikalı sürücülerin (çoğunlukla eski araçları kullanan daha yoksul insanların) araçlarındaki havalandırma için gerekli olan Freon gazı talebini karşılamak üzere, Meksika'da üretilen Freon gazı dolu metal kutular Rio Grande üzerinden Amerika Birleşik Devletler'ine kaçak olarak sokulmaktadır. Birleşik Devletler gümrüğü bu ticaretin uyuşturucu kaçakçılığı kadar kârlı bir iş olduğunu tahmin etmektedir.

da, yani düzenlemelere evrensel olarak uyulması gerekliliği, gelişmiş ülkelerin, Hindistan gibi fakir ülkelerin CFC kullanmayan teknolojilere geçişine teşvik olarak ekonomik destek sağlaması gibi tedirgin edici bir soruyu beraberinde getirince daha da büyüdü (Yearley 1996: 107 ve sonraki sayfalar). Böylelikle CFC sorunu siyasi, hukuki, bilimsel, çevresel-ahlâksal ve ekonomik söylemleri birbiriyle bağlantılandırmış oldu. Ayrıca CFC sorunu birkaç açıdan da derinlemesine kültürel bir sorundur. Örneğin bu sorun kültürel duyarlılıkta bir değişim ("yeşil düşünme") yarattı, insanlar artık yaşam tarzlarının sıradan yönleriyle küresel sonuçlar arasında bağlantı kurmaya başladılar. Bu sorunla beraber kültürel pratiklerde de değişim yaşandı: Güneşlenme, gelişmiş dünyanın en büyük sembolik korkularından biri olan kanser ile bağlantılandırılarak birdenbire riskli hale geldi.

Bunun gibi örnekler küreselleşen fenomenlerin özünde karmaşık ve çok boyutlu olduğunu ve sosyal dünyayı algılarken geleneksel olarak kullanageldiğimiz kavramsal çerçeveler üzerinde bir baskı uyguladığını göstermektedir. Ancak, hem bu tür fenomenlerin tüm yönlerini aynı anda açıklamanın zorluğunu, hem de akademik disiplinlerin bilginin oluşumundaki iktidarını göz önüne alırsak, küreselleşmeyi açıklama girişimlerinin "tek boyutlu" olarak kalması şaşırtıcı değildir. Konuyla ilgilenenler farklı düşünce geleneklerinden, farklı öncelikler ve bilgilendirme ilkeleriyle gelmekte ve beklendiği üzere karmaşıklığı geri planda tutarak kapitalizm, ulus-devlet vb. gibi ana kavramların görece "basitliğini" yeğlemektedirler. Ancak çokboyutluluğu ciddiye alırsak, bu tür açıklamalar küreselleşmeyi yanlış temsil etmeye mahkûmdur: Karmaşıklığı atlarsanız, fenomeni kavrama şansını da yitirmiş olursunuz.

Bunu açıklamak için analizleri ve siyasi görüşleri açısından çok farklı olan, ancak küreselleşmeyi ekonomik alanda –kapitalist pazarın bir fenomeni olarak– kavramsallaştırmalarıyla birleşen iki ayrı yaklaşıma başvurabiliriz.

Bunlardan ilki kurumsal şirket stratejileri üzerine yazılanlardan alınmıştır. İş stratejisi uzmanı ve bu alanda en üretken yazarlardan biri olan Japon Kenichi Ohmae, kapitalist pazar açısından bakıldı-

ğında ulus-devletin artık konu dışı kaldığını ileri sürmektedir. Ona göre "geleneksel ulus devletler küresel ekonomi içinde yapay, hatta başa çıkılması güç iş birimleri haline gelmişlerdir." Ulus devlet yerine, "gerçek işin yapıldığı ve gerçek pazarların doğup geliştiği" bir bölgesel ekonomiler dünyası düşünmeliyiz: "[Bu pazarları] tanımlayan, siyasi sınırlarının nerede olduğu değil, bugünün küresel ekonomisinde tam anlamıyla doğal iş birimleri olmak için gerekli ölçütlere sahip olmalarıdır. Bu pazarların sınırları –ve bağlantıları– sınırları olmayan bir dünyada önem kazanan sınırlardır" (Ohmae 1995: 5).

Bu söylemde dünyanın bir iş fırsatı olarak algılanması eğilimi şaşırtıcı değildir. Bu okumada, Ohmae gibi insanlar küreselleşme düşüncesini sadece kendi söylemsel evrenleri içinden kavramaktadırlar –tutarlı, ancak aynı zamanda oldukça zayıf ve araçsal bir söylem. Fakat bu, kendi sınırları içinde kalan bir söylem değildir; çünkü kaçınılmaz olarak başka alanlara da yayılmaktadır. Ohmae ulus-devletin siyasi etki alanı ilgili olarak oldukça tartışmalı (Anderson 1995; McGrew ve Lewis 1992; Cerny 1996) iddialar ortaya atmakla kalmamakta, aynı zamanda kültürel bir söyleme de girmektedir. Örneğin, küresel pazarın "sınır-aşan bir medeniyet" ürettiğini öne sürüp, bunu da tahmin edilebileceği gibi "küreselleşen kot, kola ve spor ayakkabısı markalarını örnek göstererek" "tüketici zevk ve tercihlerinin giderek birbirine benzeyerek birleşmesi" iddiasına dayandırır (1995: 29). Ancak bu basit tüketim benzeşmesi tezinin de ötesine geçip, çok daha derin kültürel/nesillerarası ayrılıkların yaşandığını iddia eder. Örneğin Japon toplumunda "Nintendo çocuklarının" (1990'ların Japon gençliği) anne-babalarından ve daha önceki nesilden daha farklı toplumsal değerler ve anlayışlar edindiklerini, bu neslin geleneksel Japon otorite ve uyumluluk anlayışlarını daha zor benimsediklerini, kültürel olarak çok daha açık, sorgulayıcı ve yaratıcı olduklarını ileri sürer: "Her şey denenebilir, yeniden düzenlenebilir, programlanabilir... Her şey, sonuç olarak, seçime, girişime, yaratıcılığa ve cesarete açıktır" (s. 36). Ohmae'ye göre bu kaymanın nedeni bağlantılılığın teknolojik biçimidir: Bilgisayarların kullanımı, bilgisayar oyunları ve etkileşimli multimedya

sayesinde "bir başka kültürden hiç görmedikleri bir çocuğun bir programlama tarzıyla sergilediği karakter ve kararlılık"ı gözlemleme şansıdır (s. 37).

Ohmae'nin kültürel çıkarımları, çalıştığı çerçevenin tekboyutluluğunun derin izlerini taşımakta. Japon gençlerinde tanımladığı yeni değerler hiç kuşkusuz şirket kapitalizminin değerleridir. Ohmae bize "günümüz sınır-aşan medeniyetinin yeni eritme potası"nın oldukça Pangloss'vari bir resmini sunuyor. Buradaki hata sadece ideolojik değildir, yaklaşımın sosyolojik bir indirgemecilik ve tek nedene dayanan bir mantık içermesidir, ki bu özellikler de bir-boyutlu bir yaklaşıma işaret etmektedirler.

Ohmae ve temsil ettiği konumun aldığı en sert eleştirilerden bazıları, Hirst ve Thompson'un ekonomik küreselleşme tezini kuşkucu bir yaklaşımla analiz ettikleri *Globalization in Question* (Küreselleşme Sorgulanıyor) (1996)* isimli kitaplarında toplanmıştır. Hirst ve Thompson "Ohmae gibi aşırıya kaçan küreselleşme kuramcılarında" (1996: 185) görülen, ekonominin ulusaşırılaşması sonucunda ulus-devletin gereksizleştiği düşüncesine kati suretle karşı çıkarlar. Ayrıntılara inmeden de, eleştirilerini bilinçli bir şekilde dar bir çerçeve içine oturttuklarını görebiliriz. Hirst ve Thompson bir-boyutlu bir analiz yapmayı *ilke* olarak benimsemişlerdir, küreselleşmeyi bilinçli bir şekilde ekonominin bir fonksiyonu olarak tanımlamaktadırlar.

Hirst ve Thompson, Ohmae gibi düşünürlerin sundukları ekonomik küreselleşmenin "büyük ölçüde bir mit" (1996: 2)[4] olduğunu ileri sürerken, eleştirilerinin sınırlı bir çerçevede kaldığını belirtmek konusunda oldukça dikkatliler. Küreselleşme üzerine yazılan

* *Küreselleşme Sorgulanıyor,* çev.: Çağla Erdem, Elif Yücel, Dost Yayıncılık, 1998. (y.h.n.)

4. Kavramın bu şekilde tümüyle reddedilmesi, Marjorie Ferguson'ın "Küreselleşme Üzerine Mitoloji" makalesinde görülen küreselleşmenin "mit" olarak ele alınmasından ayrı tutulmalıdır. Ferguson, Ohmae'nin yaklaşımından aynı şekilde kuşku duyacaktır; ancak şunu da ihtiyatla belirtmektedir: "Bunlar küreselleşme mitleri değil, küreselllleştirici gücü ele geçirmek isteyen birbirinden ayrı kurum ve çıkarlar arasındaki ilişki ve hedefler *üzerine* mitlerdir" (Ferguson 1992: 74). Ferguson mit düşüncesini, Roland Barthes'ın (1973) sadece gerçek olmayan şeylere değil, gerçekliğin ideolojik olarak yüklü, karmaşık, tarihsel bir evrimi olan çeşitlemelerine de işaret eden anlamıyla kullanmıştır.

eserlerin "çok sayıda ve çeşitli" olduğunun ve farklı disiplinlerde küreselleşme sürecine dair farklı anlayışların olduğunun bilincindeler. Ancak yine de küreselleşmenin ekonomik boyutunun eleştirisinin öteki tüm yaklaşımlar için son derece önemli olduğunu iddia etmekteler: "İnanıyoruz ki gerçekten küreselleşmiş bir ekonomi nosyonu olmadan, küreselleşmenin kültürel ve siyasi alanda doğurduğu iddia edilen öteki sonuçları ya yavaş yavaş kaybolacak, ya da daha az tehditkâr hale geleceklerdir" (s.3). Fakat bu yaklaşım ekonominin diğer tüm boyutların lokomotifliğini yaptığı bir indirgemecilik içermektedir. Hirst ve Thompson küreselleşmenin çokboyutlu olduğunu ifade etmekle beraber, bunun getirdiği tüm anlamları, küreselleşme kuramının bütününün, eleştirdikleri ekonomik yaklaşımın "savunulamaz varsayımları" üzerine kurulduğunu varsayarak es geçerler.

Esasında Hirst ve Thompson'un küreselleşmenin çokboyutlu doğasını yakalamaktaki başarısızlıkları, küreselleşmenin "mit" olduğu yönündeki iddiaları açısından birtakım doğrudan sonuçlar getirmektedir. Zira, küresel kapitalist iktidarla ilgili "abartılı" iddiaların siyasi açıdan zayıflatıcı etkileri olabileceğini oldukça makul bir şekilde ileri sürmekteler: "'Küreselleşme'nin siyasi etkisi ancak aşırı hafifletilmiş beklentilerin patolojisi olarak adlandırılabilir... günümüzün ekonomik güçleri karşısındaki çaresizliğimizi abartan bir mitle karşı karşıyayız" (1996: 6). Bu tür iddialar küreselleşmeyi ulusötesi kapitalizmin engellenemez iktidarı olarak ele alan retorik üzerinde oldukça etkili olabilir. Ancak küreselleşmenin bu dar ekonomik çerçeve içinde *tanımlanmasını* kabullenmek, eleştirdikleri yaklaşımların tek-boyutluluğunu paylaşmak demektir. Küreselleşmeye, ekonomi, siyaset, kültür, teknoloji ve benzeri alanlarda birbiriyle eşzamanlı yaşanan, aralarında karmaşık ilişkiler bulunan süreçler açısından yaklaşılırsa, küreselleşmenin her çeşit çelişki, direniş ve birbirlerine aynı oranda karşı koyan güçler içerdiğini görürüz. Aslına bakılırsa, özellikle de kültürel konuları vurgulayan yakaşımlarda, birbirine zıt ilkeleri ve eğilimleri (yerel ve küresel, evrensellik ve tikellik gibi) içeren diyalektik bir küreselleşme anlayışı yaygındır artık (Axford 1995; Featherstone 1995; Giddens

1998; Hall 1992; Lash ve Urry 1994; Robertson 1995; Sreberny-Mohammadi 1991). Burada amaç küreselleşme sürecinde ekonomik boyutun önemini zayıflatmak değildir. Kapitalizmin her aşamasında, malların üretiminde, dolaşımında ve tüketiminde hazır bulunan dinamiklerin aramızdaki gittikçe artan karşılıklı bağlanmışlığımız üzerinde ağır etkileri vardır. Ancak bu, ulusaşırı kapitalizmin ekonomik yönden irdelenmesinin küreselleşmeyi kavrama yolunda en önemli adım olduğu anlamına gelmemektedir.

Eğer küreselleşmenin karmaşık ilişkilerle birbirine bağlı çokboyutluluğunda ısrar edecek olursak, bu "kültürel bir yaklaşım" için ne anlam ifade edebilir?

Küreselleşmenin kültürel boyutu

Çokboyutluluğu ciddi olarak ele almak gerçekten de *aşırı* çaba gerektiren bir iş olabilir. Küresel bağlantılılık, ampirik gerçekliğinin boyutları ve karmaşıklığı nedeniyle kendisini tümüyle kapsama girişimlerini boşa çıkarmaktadır; ancak çeşitli açılardan kesitleri alınarak kavranabilecek bir şeydir. Bu şu anlama gelmektedir: Küreselleşme herhangi bir şekilde açıklanabildiğinde karmaşıklığından *bir miktar* kaybetmek durumundadır. Fakat bir boyutun –tek bir kesitin– ele alındığı bir açıklama mutlaka "tekboyutlu" olacaktır diye bir kural yoktur. Zira bunu yapmanın daha iyi ve daha kötü yolları vardır.

Kötü yollardan biri, ele alınan boyutun egemen söylemi oluşturduğu, "her şeyin gerçekten gelip dayandığı" alan, her şeyi açıklamaya yeten bir mantık olduğu varsayımından yola çıkmaktır. Bundan daha iyi bir yol ise ekonomik, siyasi veya kültürel bir söylem içinde yer alan dünyayı tanımlamanın belirli bir yolunu bulmak ve bu söylemlerin hiçbirine kavramsal bir öncelik tanımadan, ama yine bu söylemler çerçevesinde bir küreselleşme anlayışı oluşturmak; yani çokboyutluluğun bilincinde olarak tek bir boyutun üzerinde durmak olurdu. İndirgemeciliği böylesi bilinçli şekilde reddeden bir analiz aynı zamanda, farklı boyutların birbirlerine bağlandığı ya da birbirlerini etkilediği noktalar konusunda duyarlı olmamızı da sağlayacaktır.

O halde yanıtımız kültürel analiz olmalıdır. Ne de olsa kültür kavramı o kadar her şeyi "içine alan" bir kavram ki, çok kolay bir şekilde en üst analiz düzeyi olarak alınabilir –sonuçta her şey "kültürel" değil mi? Hayır değil. Ya da en azından kültürü bu şekilde, "yaşam tarzının bütününün" tanımı olarak düşünmek bizi hiçbir yere götürmeyecektir. Clifford Geertz'in unutulmaz tanımında olduğu gibi (Geertz 1973: 4), bu "*pot-au-feu*" tarzı kuramsallaştırmaya –yani her şeyi kavramsal bir karışıma, insan varlığının "karmaşık bütünlüğü"ne atmaya– neden olur.

Kültür boyutu daha kesin ve net bir hale getirilmelidir. Fakat kültür oldukça karmaşık ve tanımlanması zor bir kavram olduğu için bunun başarılması çok zordur (Williams 1981; Clifford 1988, Thompson 1990; Tomlinson 1991; McGuigan 1992). Ancak benim burada amacım tanımlamanın sorunları üzerinde durmak değil. "Kültürel" olanın, oldukça geniş çapta kabul gören özellikleri vardır ve biz küreselleşmenin kültürel boyutunu bunları temel alarak makul bir şekilde kavrayabiliriz.

Her şeyden önce kültür insanların sembolik temsil pratikleri yoluyla anlam inşa etmeye çalıştıkları bir yaşam düzeni olarak görülebilir. Bu her ne kadar kuru bir genelleme olarak görünse de, bazı faydalı ayırımları yapabilmemizi sağlar. Çok geniş anlamda, eğer ekonomik alandan bahsediyorsak, o zaman insanların malları nasıl ürettikleri, değişime soktukları ve tükettiklerinden; siyasi alan üzerine tartışıyorsak, iktidarın toplumlarda hangi pratiklerle yoğunlaştığı, yayıldığı ve kullanıldığından; kültürden bahsediyorsak insanların, hem bireysel hem de kolektif olarak, birbirleriyle iletişim kurarak yaşamlarını nasıl anlamlı kıldıklarından bahsediyoruz demektir.

Önemli olan, bunları toplumsal yaşamın "boyutları" olarak kavramakla, birbirinden tamamiyle *kopuk* eylem alanları olarak görmenin aynı şey olmadığını anlamaktır: İnsanlar "ekonomik aktivite"den "kültürel aktivite"ye, işyerlerinden çıktıktan sonra boş vakitlerini değerlendirdikleri aktivitelere başlar gibi geçmiyorlar. Eğer böyle olsaydı, hiç kimsenin hayatını kazandığı işten bir anlam üretmediğini düşünmek durumunda kalırdık. Bu tarz düşüncenin

kökleri, resim, edebiyat, müzik, film vb. eserleri ve pratiklerine atıfta bulunan yaygın kültür anlayışında yatmaktadır.[5] Bütün bunlar içlerinden özel anlamların üretildiği önemli *biçim*lerdir; ancak yine de özel olarak kültürel boyutu tanımlamaya yeterli değildirler.

Bunun yerine yapmamız gereken, oldukça karmaşık bir biçimde iç içe geçmiş olan kültürel, siyasi ve ekonomik pratiklerden kültürün, hayata anlam kazandırma *amacına* yönelik bir anlam çıkarmaktır. Geniş anlamda, sembollere dökülebilen her şey anlamlıdır. Örneğin, ekonomik alandaki pratiklere ilişmiş birçok sembolleştirme vardır. Üretim sürecinin teknik dilinde, mesela bir araba motorunun ayrıntılı şemasında ya da borsada, günlük hisse senedi fiyatlarının anonsunda kullanılan teknik dilde olduğu gibi. Ancak bana göre bu tür sembolleştirmeler "kültürel"e tam olarak parmak basamıyor ve ben de bu *araçsal sembolleştirme* alanının büyük bir kısmını ekonomik, teknik vb. gibi alanlara devretmekten memnunum.

Öte yandan, pazarlama alanında bulunan sembolik tasavvurlar, sonuçta araçsal (ekonomik) bir amaca sahip olsalar da, bunlar benim amaçlarım açısından gayet uygun bir şekilde kültüreldir. Örneğin reklam metinleri: Horkheimer ve Adorno (1979) bunlardan küçümseyerek, kapitalizmin araçsal amaçları ile bağlantılı olan "kültür endüstrisi" olarak bahsetseler de, önemli kültürel metinlerdir. İnsanların reklam metinlerini kullanma biçimleri çoğu durumda roman ya da filmleri kullanma biçimlerine benzeyebilir. Bunun nedeni, reklam metinlerinin her ne kadar ideolojik açıdan şüpheli olsa da, hayatın nasıl yaşanabileceğine dair anlatılar, ortak kimlik nosyonlarına atıflar, insanların kendilerini nasıl göreceklerine dair albeniler, "ideal" insan ilişkilerine dair resimler, insan mutluluğu ve tatmininin versiyonları vb. sunmasıdır.

Benim altını çizmek istediğim kültürel boyut işte bu, anlamla-

5. Alanların bu ayrımının tabii ki ideolojik bir yanı vardır. Kültürel pratikler, açık biçimde sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet vb.'ye dair toplumsal güç ilişkileri bağlamında var olur; bu nedenle de genel anlamda "politik"tir. Bazı açılardan bu güç ilişkilerini "ifade eden" ve yeniden üretimine katkıda bulunan ya da bu güçlerin mücadelesi için bağlamlar yaratan, örneğin, "seçkin" ve "popüler" kültürel biçimler vardır. Aynı şekilde, modern toplumlardaki en sembolik temsiliyet pazar yerinin "ekonomik" bağlamında gerçekleşmektedir.

rın, sadece araçsal olan anlamlardan farklı olarak kendi başlarına amaç olmalarını vurgulayan bir kültürel boyut. Biraz yüksekten uçan bir formülasyon kullanacak olursak, bu anlamda kültürü "varoluşsal olarak önemli" bir anlama dair bir alan olarak düşünebiliriz. Bununla varoluş felsefesinin ontolojik kaygılarında ya da insanlık durumuna karşı verilen formel dini yanıtlar kapsamında ifade edilen "varoluş sorununu" öne çıkarmak değil amacım. Tüm bunlar insanların hayatlarını anlamlandırmalarında ne kadar önemli olsalar da –ve küreselleşmenin dini kurumlar için önemine rağmen (Beyer 1994)– bu söylemler benim varoluşsal önemi olan anlam düşüncesinden bahsederken anlatmak istediğim şey için fazlasıyla özelleşmiş varoluşsal söylemlerdir. Buna bir de Raymond Williams'ın ünlü "kültür sıradandır" deyişini eklemek gerekir (Williams 1989; McGuigan 1992). Williams bu cümleyi öncelikle kültürün, belirli duyarlılıkların "işlenmesi" yoluyla çok az sayıda kişinin ulaşabileceği inceltilmiş "özel" yaşam biçimi anlamına, yani kültürün seçkin anlamına karşı çıkmak amacıyla kullanmıştır. Kültür sıradandır, öyleyse "demokratik antropolojik" anlamda "bütün bir yaşam tarzı"na işaret etmektedir: İmtiyaz sahibi bir kesimin malı değildir, günlük pratiklerin tamamını kapsar. Ancak Williams için kültürün bu anlamı, "kişisel anlamlar" sağlayan bir kültür anlayışı ile bir arada bulunur: "Kültür hakkında sorduğum sorular, genel ve ortak amaçlarımız hakkında olan sorular, fakat aynı zamanda derin kişisel anlamlar hakkındaki sorulardır. Kültür her toplumda ve her zihinde sıradandır" (Williams 1989: 4).

"Kültür sıradandır" ilkesi, benim varoluşsal önemi olan sorular adını verdiğim şeyi, her insanın gündelik pratiklerinde ve deneyimlerinde devamlı işaret ettiği sorunlar haline getirir. Buradaki sorun, bazı sembolik pratiklerin diğerlerinden daha "aydınlatıcı" olması, insanlık durumunun derinliğine inmesi, yaşamın büyük sorularıyla ilgili olması, ya da belirli kültürel "metinlerin" sahip olduğu kültürel veya estetik *değer konusu* değildir. Tao-te-Ching, Beethoven'in son dönem quartetleri, Picasso'nun *Guernica*'sı ya da Robert Mapplethorpe'un fotoğraflarının, *NYPD Blue* dizisinden, bir Spice Girls albümünden, Prenses Diana'nın ölümü üzerine medyada çı-

kan haberlerden, futbol "fanzinlerinden" ve son çıkan Levis reklamından "kültürel metin" olarak ne eksiği ne fazlası vardır. Hepsi, insanlar bunları varoluşlarını anlamlandırmada kullandıkları sürece kültürel birer metindir. Aslında, kültürün bu okunması üzerine, bir "okur" "metin" ilişkisine doğrudan dayanmayan tüm pratikleri de eklememiz gerekmektedir: Mahalle süpermarketinin koridorları arasında gezinmek, restorana, spor salonuna, dans kulübüne, bahçecilik malzemelerinin satıldığı bir dükkâna gitmek, barda ya da sokağın köşesinde birileriyle sohbet etmek de buna dahildir. Benim amaçlarım açısından kültür insanların devam eden "yaşam-anlatılarına" katkıda bulunan bütün bu günlük pratiklere işaret etmektedir: Heidegger'in insanlık durumunun "atılmışlığı" adını verdiği bu durum içerisinde varoluşumuzu sürekli olarak yorumlamamızı sağlayan hikâyeler.

Karmaşık bağlantılılığın bu açıdan kesitini aldığımızda, üzerinde durduğumuz konu, küreselleşmenin anlam inşası bağlamını, yani insanların kimlik anlayışlarını, mekân ve mekânla ilişki içinde olan benlik deneyimlerini nasıl etkilediği, yerel yaşam etrafında gelişen ortak anlayışlar, değerler, arzular, mitler, umutlar ve korkular üzerindeki etkilerini nasıl değişime uğrattığıdır. O halde kültürel boyut, küreselleşmenin, Anthony Giddens'in adlandırdığı üzere, "dışardalığın"dan "içerdeliği"ne kadar uzanmaktadır: Çok geniş çaplı sistemik dönüşümlerle, en yerel ve mahrem gündelik deneyim "dünyalarımız"daki dönüşümler arasındaki bağdır (Giddens 1994b: 95).

Teknolojilerinden ayrılmış kültür

Kültürel-boyutun bu anlamı üzerinde durmamın bir nedeni, küreselleşme tartışmalarında "kültür"ün çoğunlukla farklı bir tanımının kullanılması, kültür kavramının, küreselleşmekte olan ve kültürel tasavvurların yayılmasında kullanılan iletişim ve medya *teknolojileri* bağlamında ele alınmasıdır. Bu eğilim küreselleşmeyle ilgili geniş çapta taraf bulan ve çoğunlukla yeni iletişim teknolojilerinin internet, küresel bilgi ağları gibi insanın ağzını açık bırakan yönlerine saplanıp kalmış "gazeteci" söyleminde açık olarak görülmek-

tedir. İletişim teknolojilerinin küreselleşme süreci içinde kesinlikle merkezi bir konumu olmasına rağmen, bu teknolojilerin gelişim süreçleri kültürel küreselleşme ile *özdeş* değildir. Aslına bakılırsa iletişim teknolojilerinin etkileri hem daha geniş hem de daha sınırlıdır. Geniştir; çünkü bu teknolojilerin küreselleşmenin ilerlediği *bütün* boyutlarda –teknolojinin kendisi olarak, dolayısıyla da benim anladığım şekliyle *araçsal* simgelerin yayılmalarında– önemli bir rolü vardır. Bunun bir örneği dünya çapında haber toplama pratiklerinin ve küresel ticaretteki borsa haberlerinin sunulmasının giderek artan bir hızla bütünleşmesinde görülebilir. İletişim teknolojilerinin etkileri aynı zamanda da *sınırlıdır*; çünkü iletişim araçları sembolik anlam inşası sürecinin ancak bir kısmını oluşturur ve küreselleşmenin kültürel olarak tecrübe edildiği alanlardan ancak biridir. Kitle iletişim araçlarının ve doğrudan olmayan iletişim biçimlerinin günlük yaşamımızdaki önemi giderek artmasına rağmen, küreselleşmiş bir kültürel deneyimin tek kaynağı değillerdir. Aynı şekilde, medya ve iletişim sistemlerinin küreselleşmesi ile ilgili her şeyin de kültür tartışmaları ile doğrudan ilgisi yoktur.

Kültür ve kültürün teknolojilerinin bir bütün olarak ele alınmasına bir örnek, şaşırtıcı bir biçimde, Anthony Giddens'ın küreselleşme üzerine yaptığı, bu özelliği olmasa oldukça incelikli olabilecek çalışmasında bulunabilir. Küreselleşmenin kurumsal boyutları üzerine yaptığı bir tartışmanın sonuna doğru Giddens "... küreselleşmenin, farklı kurumsal boyutlarının her birinin arkasında yatan ve kültürel küreselleşme olarak adlandırılabilecek bir başka ve oldukça önemli bir yönü"nden bahseder (1998: 77). Ancak kültürün anlam inşa etme olarak ele alınmasını bekleyen okur hayal kırıklığına uğrar: Giddens'ın üzerinde durduğu "iletişimin mekanikleşmiş teknolojilerinin küreselleşmenin tüm yönlerini nasıl büyük ölçüde değişikliğe uğrattığı"dır. Giddens, modernliğin kurumlarının küresel olarak genişlemesinde bir havuzda toplanmış olan bilginin öneminin altını çizer ve bununla uyumlu bir biçimde, küresel para piyasalarının "araçsal" bağlamını başlıca örnek olarak alır. Bu ve "kültür"ü ele aldığı (en fazla bir sayfa tutan) bölümün, endüstriyalizmin uzun uzadıya ele alındığı bir bölümün sonuna sıkıştırılmış

olması, Giddens'ın bizim varoluşsal önemi olan anlamın toplumsal üretimi olarak tanımladığımız kültürden çok, iletişim teknolojilerinin "yerinden çıkaran" özellikleriyle ilgilendiğini gösteriyor.

Giddens'ın küreselleşme üzerine yaptığı çalışmasında kültür *kavramını* pek dikkate almadığını söylemek haksızlık olmaz. Kültürü rastgele ve üzerinde düşünmeden iletişim teknolojileriyle birleştirivermesinin nedeni de bu olabilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Giddens'ın çalışmasında kültürel alana daha farklı bir yaklaşımı doğrudan olmasa da, ileri süren –bizim de sonraki bölümde ele alacağımız– birçok nokta var. Ancak bu örnek bize "kültür" gibi oldukça elastik ve değişken olabilen bir kavramın küreselleşme ile ilişkisi bağlamında net bir şekilde tanımlanmasının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Küreselleşme bağlamında kültürel boyutun "temel" olduğu konusunda Giddens'la kesinlikle hemfikirim. Ancak ben kültürü, iletişim teknolojilerinin etkilerinin analiz edilmesiyle varılabilecek bir kültür anlayışından –bu yaklaşım, içinde yaşadığımız dünyanın kurumsal ve sistemik bağlantılılığı açısından ne kadar önemli olsa da– daha geniş bir bağlamda ele almak istiyorum. Şimdi de bunun nasıl yapılabileceğine bakalım.

C. KÜLTÜRÜN KÜRESELLEŞME İÇİN ÖNEMİ

Kültür, karmaşık bağlantılılık sürecinin tamamının temel bir unsuru olması nedeniyle küreselleşme için önemlidir. Ancak bundan öteye de gidip kültürün karmaşık bağlantılılığı gerçekte ne anlamda *kurucu* olduğuna bakabiliriz. Bunu yapmanın da iyi ve kötü yolları bulunmaktadır.

Aşikâr olan risklerden biri, kültüre nedensel bir öncelik tanıyan açıklamalara girişmek, Hirst ve Thompson'un ekonomiye verdikleri önceliği kültürel boyuta taşımaktır. Bunun bir örneğini Malcom Waters'ın standart olan ekonomi/siyasi yapı/kültür ayrımını, sırasıyla, maddi, siyasi ve sembolik karşılıklı ilişkiler çerçevesinde ele alan çalışmasında görebiliriz. Waters, provokatif bir şekilde, şöyle devam eder:

"Malların karşılıklı değişimi yerelleştirir, siyasetlerinki uluslararasılaştırır ve sembollerinki küreselleştirir. İnsan toplumunun küreselleşmesi kültürel ilişkilerin ekonomik ve siyasi düzenlemelere nazaran ne kadar etkili olduğuna bağlıdır. Ekonomi ve siyasi yapı, kültürelleştiği ölçüde; yani ikisi arasındaki alışveriş sembolik olarak gerçekleştirildiği sürece küreselleşebilir. Kültürel alandaki küreselleşmenin boyutu ekonomik ve siyasi alanda yaşanandan daha büyüktür." (Waters 1995: 9-10 –vurgu orijinal)

Waters, kültürel olanı bu kadar ön plana çıkarmasının nedeni olarak, mekânın sembol alışverişi üzerindeki kısıtlamalarının, malların ya da siyasetlerin alışverişi üzerindekine oranla daha az olmasını öne sürer. Örneğin, malların değişiminin, sadece pratik bir gereklilikten dolayı ya da mal ve hizmetlerin üretiminde fiziksel yakınlığın üretim bedellerini düşürmesi nedeniyle "yerelleşmiş piyasalarda, fabrikalarda, ofislerde ve dükkânlarda" gerçekleştiğini savunur. "Ekonomik alışverişi yerel mekânlara bağlayan" bu kısıtlamaların aksine, kültürel semboller her zaman, her yerde üretilebilirler ve bunların üretilmeleri ve yeniden üretilmelerinde de görece daha az kaynak sıkıntısı yaşanır (Waters 1995: 9). Burada kültür, kültürel biçimlere ve ürünlere içkin olan hareketlilik sayesinde ve kültürel ilişkilerin kolaylıkla "esneyebiliyor" olması nedeniyle daha çok küreselleştiricidir.

Bu pek de iknâ edici bir sav değildir. Zira ekonomik ilişkiler içinde "malların değişimi"nin de küreselleştiğine dair birçok örnek verilebilir: Çokuluslu şirketlerin etkileri, (araba üretiminde ya da giyim endüstrisinde olduğu üzere) uluslararası iş bölümü, giderek artan işçi göçü olgusu, finans ve mal ticareti, uluslararası ticareti düzenleyen anlaşmaların önemi ve GATT ve şimdi de Dünya Ticaret Örgütü gibi kurumlar. Malların üretiminin, alışverişinin ve tüketiminin göreceli olarak *gerçekten* de yerel faaliyetler olarak kaldığı durumlar mevcuttur; ancak mahalle süpermarketine yapılacak küçük bir gezinti, sunumda olan malların ne kadarının yerel üretim olmadığını ortaya çıkaracaktır. Her üretimin bir şekilde dünyanın *bir yerinde* konuşlanması gerektiği açık bir gerçektir. Ancak Zimbabve gibi ülkelerde yalnızca Avrupa pazarı için mange-tout bezelyeleri-

nin yoğun bir şekilde üretilmesi ya da Avustralya'da yetişen yaban havuçlarının 27 bin kilometre katederek İngiltere'de tüm yıl boyunca satışa sunulması örneklerinde olduğu gibi, üretimin bir yerde olması gerçeği küreselleşme süreci için gerçek bir engel teşkil etmiyor. Aynı şekilde, sembol alışverişinin materyal kısıtlamalardan bağımsız olarak hareket ettiği savı tuhaf bir biçimde "idealist" bir bakış açısına işaret etmektedir. Sonuç olarak semboller de son kertede materyal bir biçim (kitap, CD, kaset, televizyon ekranlarındaki ya da monitörlerdeki elektronlar vb. gibi) almak durumunda değiller mi? Elektronik ortamda dolayımlanan "ürünler" tabii ki teknik anlamda çok daha hareketlidir; ancak yine de bütün bu kültürel biçimlerin üretim süreçleri de, diğer mal üretim süreçlerinde yaşanan benzer kısıtlamalara tâbidir.

Bu tür itirazlar Waters'ın çeşitli toplumsal alanların yerelleştirici ve küreselleştirici özelliklerine ilişkin yaptığı gözükara genellemelerin geçerliliğine şüphe düşürmektedir.[6] Ancak daha yakından incelendiğinde, Waters'ın savunduğunun aslında daha mütevazı olduğu görülür: Sembollerin hâkim olduğu, ya da kendisinin söylediği gibi "sembolleşmiş" ekonomi sektörleri, örneğin finans piyasaları, küreselleşmeye en yatkın olanlardır. Bu çok daha makul bir iddiadır; çünkü para gibi sembolik değerlerin elektronik ortamdaki hareketi tonlarca sebzenin bir yerden bir yere taşınmasından çok daha kolaydır.

Peki bu, küreselleşme sürecinde kültürel boyutun hâkim olduğu iddiasını destekleyebilir mi? Bence hayır. En azından tercih ettiğim anlamda değil. Waters burada kültürü varoluşsal önemi olan anlam inşasından çok *araçsal sembolleştirme* anlamında kullanarak daha

6. Burada Waters'ın siyaset alanının "uluslararasılaştırıcı" eğilimine dair iddialarına değinmedim. Waters burada, özellikle de siyaset alanının, daha geniş ve yayılmış "küresel" bir düzen değil, ulus-devletlerden oluşan bir uluslararası sistemin tahakkümünde olduğunu ima ederek daha güçlü bir iddia ortaya atmaktadır. Ancak burada bile toplumsal alanlar ile mekânsal bağlamlar arasındaki açık zorunsuz bağlantıların sürdürülebileceği konusunda ikna olmuş değilim. Waters, devletin küreselleşme sürecinin bir parçası olarak görülen güçsüzlendirilmesinin siyasi bir gelişme olmaktan ziyade, "kültürel bir gelişme olarak sayılması" gerektiğini iddia etmektedir (Waters 1995: 122). Bu bana şüpheli bir biçimde ilk baştaki öneride olduğu gibi "görünüşü kurtarmak" olarak gelmektedir.

önce bahsettiğim anlam kaydırmasına başvurmaktadır. Bazı ekonomik süreçlerin giderek artan bir şekilde "sembolleştiği"ni kabul edebiliriz ama bu, bu süreçlerin "kültürelleştiği" anlamına gelmez; sadece daha fazla *bilgisel niteliğe* büründüğü, yani kullanılan sembollerin ekonomik sürecin temel bir parçası olduğu anlamına gelir. Ekonomik boyutun kültürelleşmesi ise, insanların toplumsal varoluşları için içlerinden anlamlı açıklamalar çıkardıkları süreç ve pratiklerin giderek artan bir şekilde ekonomik alanda ifade edilmesi demektir. Bu gerçekte böyle olabilir; ancak burada savunulan şey, sembolik ürünlerin "maddesel olmadıkları" gibi sorunlu bir iddiadan daha farklı bir temele oturtulmalıdır. Bu durumda Waters, kültürün küreselleşme içerisindeki önemi konusunda haklı olabilir; ancak yanlış nedenlere dayanarak.

Kültürü, küreselleşmeyi oluşturan parçalardan bir olarak görme sorunu kültürün bazı sonuçlar doğurduğunu düşünmemizden kaynaklanmaktadır. "Kültür bazı toplumsal olayların nedensel olarak bağlı olduğu bir güç değildir" der Clifford Geertz. Kültürel süreçleri anlam inşası süreçleri olarak, Geertz'in deyimiyle "[olayların] anlaşılabilir bir şekilde tasvir edilebileceği bir bağlam" olarak düşündüğümüz sürece bu görüş doğrudur da (Geertz 1973: 14). Doğrudan "nedensel" ilişkiler içerisinde düşünmek bizi kültürle kültürün teknolojilerini karıştırmaya doğru iter. Ancak bu, kültürün *sonuç üretici* olmadığı anlamına gelmez. Anlam inşasının bireysel ve kolektif hareketlere –ki bunların da *kendilerinin* önemli sonuçları vardır– yön verilmesi kültürün bu yönüne işaret etmektedir. İnsanlar, öteki toplumsal pratiklere, deyim yerindeyse, paralel olan, ancak onlarla kesişmeyen, tamamıyla ayrı yorumlayıcı bir kanal içinden anlam üretmezler. Kültürel anlam çıkarma ve yorumlama, insanları, bireysel ve kolektif olarak birtakım hareketlere sevketmektedir. Hareketlerimiz çoğunlukla pratik veya ekonomik bir gereklilikten kaynaklanıp araçsal olabilir; ancak burada bile daha geniş bir kültürel anlayış "bağlamı" içinde ele alınırlar. Bedensel ihtiyaçları tatmin etmek gibi en temel araçsal hareketler bile bu anlamda kültürün dışında değildir: Bazı koşullar altında (zayıflama, dini oruç, açlık grevleri gibi), yemek yeme veya aç kalma kararı kültürel bir karardır.

O halde, kültürün küreselleşme açısından önemli sonuçlara neden olduğu konusunda düşünmenin bir yolu, kültürün biçim verdiği "yerel" hareketlerin küresel sonuçlara nasıl yol açtığını kavramaktır. Karmaşık bağlantılılık sadece toplumsal kurumların daha sıkı bir şekilde bütünleşmesi değildir; bireysel ve kolektif hareketlerin kurumların gerçekteki işleyişiyle bütünleşmesini de içerir. Bu nedenle karmaşık bağlılık küresel-modern yaşamın "*düşünümselliği*" [reflexivity] fikrini de beraberinde getirmektedir.

Düşünümsellik kuramlarının merkezinde (Beck 1997; Beck, Giddens ve Lash 1994; Giddens 1998) toplumsal hareketin *kendisini yineleyen* tabiatı bulunur. Bununla anlatılmak istenen, toplumsal varlıkların *kendi üzerlerinde* etkili olmaları, işleyiş veya davranışlarıyla ilgili olarak gelmekte olan bilgilere göre kendilerini ayarlamalarıdır. Bu tür bir toplumsal hareket anlayışı insanların özleri itibarıyla sahip oldukları düşünümselliği, yani hepimizin sahip olduğu, bir eylemde bulunurken *bir eylemde bulunduğumuzun* sürekli olarak farkında olma kapasitemiz, "rutin olarak, yaptığı[mız] işin nedenleriyleyle, onu yapmamızın ayrılmaz bir parçasını oluşturacak biçimde 'bağlantılı' olma"mız (1998: 41) kastedilmektedir. Düşünümsellik üzerinde duran toplumsal kuramlar böylesi bir kendini izlemenin toplumsal kurumlar düzeyinde ya da toplumsal aktörlerle kurumlar arasındaki arayüzde ne şekilde tezahür ettiğini açıklamaya çalışır. Giddens'ın açıklamasında, bu "kurumsal düşünümsellik" olgusu olarak ortaya çıkar: Modern kurumlar içlerinde "kendileri hakkında gelmekte olan bilgiler ışığında sürekli olarak değerlendirilip yeniden formüle edilen, böylelikle de karakterleri yapıcı bir şekilde değişen toplumsal pratikleri" barındıran kurumlardır (Giddens 1998: 42). O halde modern kurumlar, tıpkı insanlar gibi "öğrenen varlıklar"dır. Modern toplumsal yaşamın kendine has dinamizmini belirleyen, tek tek yerel hareketlerin çokluğuyla, en yüksek düzeydeki küresel yapı ve süreçler arasındaki bağlantılılığı tanımlayan, kurumların insan aktörlerden gelen verilere ilişkin düşünümsel duyarlılıklarıdır.

Bunu daha iyi açıklamak için Giddens'ın "yerel ile küresel arasındaki diyalektik"e ilişkin ortaya atınış olduğu bir iddiayı ele ala-

biliriz. Giddens "Yerel yaşam biçimlerindeki alışkanlıklar küresel sonuçlar doğurmaya başladı. Bu nedenle herhangi bir giysi alırken yaptığım seçimin sadece uluslararası işbölümü üzerinde değil, aynı zamanda dünyanın ekosistemi üzerinde de birtakım etkileri söz konusu" diyor (Giddens 2002). Bu ne şekilde doğru olabilir? Öncelikle küresel giyim endüstrisi, piyasada kendilerini modanın kültürel kodları aracılığıyla ifade eden aktörlerin seçimlerine göre ayarlanan, son derece düşünümsel bir kurumdur. Bir cumartesi günü öğleden sonra, Avrupa'daki bir alışveriş merkezinde o gece dans kulübüne giderken giyecekleri kıyafetleri seçmeye çalışan bir grup gencin yapacağı kültürel seçimlerin sonuçlarının izini sürün: Filipinler'de küçük bir atölyede çalışan bir işçinin istihdam olasılıklarına kadar gidebilecek bir bağlantılılık düzeyi ortaya çıkar. İkinci olarak, Giddens'ın burada kastettiği bağlantılılık, giysi tercihlerinin, tüm tüketim tercihleri gibi, giysinin üretimi sırasında doğal kaynakların kullanılması ve endüstriyel üretim süreçleri nedeniyle küresel ekolojik sonuçlar doğurmasıdır.

O halde, karmaşık bağlantılılığın olduğu bir dünya (küresel bir pazar, uluslararası moda kuralları, uluslararası işbölümü, paylaşılan bir eko-sistem) milyonlarca insanın sayısız gündelik eylemleriyle, uzakta yaşayan ve tanımadıkları ötekilerin kaderini, hatta gezegenin muhtemel kaderini birbirine bağlamaktadır. Bütün bu bireysel eylemler, giyinme kurallarının ve modadaki ince farklılıkların kişisel ve kültürel kimlikleri kurduğu bu yerel ve gündelik yaşamdünyalarının kültürel olarak anlamlı olan bağlamında gerçekleşmektedir. Bu "kültürel eylemler"in sonuçlarının küresel olması, kültürün küreselleşme için önem taşımasının ana nedenidir. Bu sonuçlar zincirinin karmaşıklığı tabii ki küreselleşmenin siyasi, ekonomik ve teknolojik boyutlarını eşzamanlı olarak beraberinde getirecektir. Fakat burada aşıl önemli olan nokta, karmaşık bağlantılılığı yorumlarken "kültürel olan"ın vazgeçilmezliğidir.

Küreselleşmeyi kültürel boyutu açısından düşünmek küreselleşmenin özündeki *diyalektik* yapıyı da açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Bireysel eylemlerin, düşünümsellik yoluyla, toplumsal yaşamın büyük yapısal ve kurumsal özellikleriyle sıkı bir şekilde bağlantılı olması, küreselleşmenin, olayların muazzam küresel ya-

pılar tarafından belirlendiği "tek yönlü" bir süreç olmadığını; ancak küresel süreçlerde yerel müdahalelerin bulunma olasılığını kapsadığını gösterir. Küresel olanın, yerel eylemlerin ekolojik sonuçları örneğine devam ederek kavrayabileceğimiz kültürel bir siyaseti bulunmaktadır.

Rutin yaşam tarzından kaynaklanan seçimlerin birtakım sonuçlara neden olacağının her zaman farkında olunmasa da, (birçoğumuz "çevre bilinci olan" tüketiciler olarak alışveriş yapmayı alışkanlık haline getirmemişizdir), tüm toplumların belli kesimlerinde çevre-dostu ürünler tüketilmesi gibi bir eğilim vardır, ki bu bile bağlantılılığın bir göstergesidir. Yeşiller'in meşhur sloganı "Küresel düşün, yerel davran," "iyi bir yaşamın" neler gerektirdiğine dair çok açık bir kolektif kültürel görüşten gücünü alan siyasi bir strateji içermektedir. Bu strateji, kurumların küresel düzeyde değişiminin sağlanabilmesi amacıyla öznelerin –incelikle tasarlanmış medya kampanyalarının gittikçe artan bir biçimde kullanılması yoluyla– harekete geçirilmesini gerektirir (Lash 1994: 211). Ve böylesi bir strateji (bazı durumlarda) başarıya ulaşırsa, bunun nedeni çevre sorunları üzerine bilimsel-teknik tartışmalara girişmektense, genel kültürel eğilimlere hitap etmesi ve dayanmasıdır.

Örneğin, Greenpeace'in Brent Spar petrol platformunun denizin derinliklerine batırılması ile ilgili olarak İngiltere'deki Shell'e karşı 1995 Haziran'ında kazandığı müthiş zafer, kamuoyunun (özellikle Almanya, Danimarka ve Hollanda'da) seferber edilip, Shell'in dolum istasyonlarındaki "müşteri ilişkilerinin" tehdit altına girmesi nedeniyle başarıya ulaştı. Yeşil hareketi açısından bu, toplumsal düşünümselliğin olağanüstü bir başarı öyküsüdür. Ancak kamuoyunun seferber edilmesinin arkasında ne yattığına bakarsak, kampanyanın ortaya koyduğu sorunlardan başka bir şey olduğunu görebiliriz –ki bu da epey bir karışıklık yaratmıştı. Örneğin, görünen o ki, Shell'in dolum istasyonlarını boykot edenlerin çoğu Shell'in planının platformu Atlantik'e değil, kendi "yerelliklerine", Kuzey Denizi'ne boşaltmak olduğunu sanmışlardı. Dahası, Greenpeace sonradan, platformdaki kimyasalların gerçekte nelerden oluştuğu konusunda kendilerinin de yanlış yönlendirildiğini kabul etti. Hatta

medyanın konuyu bilimsel ayrıntılarıyla işlemek yerine, Greenpeace üyelerini Shell'in güvenlik görevlilerince kuşatılmış halde gösteren fotoğraflar eşliğinde Greenpeace lehinde sunmaya "itildiği" iddiaları vardı. İngiliz Channel 4'ün üst düzey yöneticilerinden birinin dediği gibi: "Bize [Greenpeace tarafından] sağlanan resimler üzerlerine fışkırtılan tazyikli sulara cesurca karşı koyan helikopterlerin resimleriydi. Gelin de buna uygun analitik bilimsel bir şeyler yazmaya çalışın."[7]

Yine de, bu konuyu eğer Brent Spar kampanyasını teknik ayrıntılarını çok az kişinin anlayabileceği özgül bir çevre tartışmasına değil de, insanların devam eden yaşam-anlatılarına hitap eden bir olay olarak düşünürsek daha farklı bir şekilde anlayabiliriz. Belki de önemli olan platformun işgal edilmesinin *sembolik* değeriydi: İnsanların günlük "yaşamdünyaları"nın bir parçası olarak her gün yaşadıkları çevresel sorunların genel tehdidine karşı açılan "savaş"ın bir dramatizasyonu. Bu şekilde bakılınca, Greenpeace'in stratejisi (en azından kısmen) kültürel bir stratejidir. Bilimsel açıdan doğruluk konusu bile, (bilgilendirme veya yanlış bilgilendirme açısından kültürel bir önem taşıdığı kadar) Greenpeace (ya da Shell), medya ve halk arasındaki güven ilişkilerinin korunmasında da kültürel sonuçları olan bir konu olarak görülebilir. Scott Laslı'in söylediği gibi, "gerçekliğin sosyal inşası" artık çevresel politikaların önemli bir parçası haline gelmiştir" – "medyada protestocular, şirket yetkilileri ve politikacılar arasında ne gibi anlamların halka iletileceği [ve halkın gerçekliğini belirleyeceği] üzerine bir mücadele" (1994: 208). Çevre politikaları bu nedenle *kültürel* politikadır. Bu politikaların başarısı yerel yaşamdünyalarıyla ne derece ahenk oluşturabildiklerine bağlıdır. Bu nedenle kültür, küreselleşme için bu anlamda da, sembolik bir anlam-inşası alanını, küresel siyasi müdahalelerin yapılabildiği bir arenaya dönüştürmesi nedeniyle de önem taşımaktadır.

7. 1995 Edinburgh Ulusal Televizyon Konferansı'nda konuşan David Lloyd, Aktaran Culf 1995: 2.

Küreselleşme "kültür"ü kavramsallaştırışımızı altüst eder. Zira kültürün şu zamana kadarki çağrışımları kültürü sabit bir yerellik düşüncesine bağlamaktadır. "Bir kültür" düşüncesi anlam inşasını üstü kapalı olarak tikellik ve mekânsal konumla ilişkilendirir. Eade'in dediği (1997: 25) gibi, "kültür kavramının sosyolojik açıdan ele alınışında, geleneksel olarak, sınırlılık ve tutarlılığın vurgulanması hâkimdi;" özellikle de kolektif anlam inşasının toplumsal bütünleşmeye hizmet eden bir kavram olarak ele alındığı işlevselci gelenekte. Bu anlamda "bir kültür," harita üzerinde siyasi (çoğunlukla ulus-devlet) olarak görünen fiziksel bir kara parçasını yer tutan, bireysel anlam inşalarını bu sınırları çizilmiş olan toplumsal ve siyasal alana bağlayan sınırlanmış bir varlık anlamında sorunlu "bir toplum" kavramıyla paralel gitmektedir (Mann 1986). Küreselleşmenin bağlantılılığı bu tarz kavramsallaştırmalara açıkça bir tehdit oluşturmaktadır. Bunun tek nedeni yerelliğin çokbiçimli bir kavram olarak ele alınmasının, anlamları mekâna bağlayan görüşü alaşağı etmesi değil, böylesi bir yerellik anlayışının kültür ve fiziksel konumun sabitliğinin ayrılmaz bir ikili olması düşüncesini de aşındırmasıdır.

Antropolojide, James Clifford'un "gezici kültürler" üzerine yaptığı çalışma (Clifford 1992, 1997) kültürün mekânsal konumdan ayrı olarak ele alınmasına odaklanır. "Kültürle ilgili yaygın birçok varsayımdaki yerelciliği aşındıran geçiş ve etkileşim pratikleri"nden bahseden Clifford, "bu varsayımlarda özgün toplumsal varoluşun merkezi, sınırlandırılmış mekânlardır ya da öyle olmalıdır –tıpkı içinde "kültür"ün Avrupai anlamlarının türediği bahçeler gibi. Yerleşime kolektif yaşamın yerel zemini, seyahat bir ek olarak görülmüştür; kökler güzergâhları her zaman öncelemektedir" der (1997: 3). Clifford antropolojik alan çalışmalarının kültür kavramının yerelleşmesine nasıl katkıda bulunduğunu göstermektedir: Bu çalışmalar "kültürün merkezi olarak belirli bir yeri, *köyü* alıp, kültürü belirli bir yerleşim/araştırma pratiğinin etrafında değerlendirirler –ki bu araştırmanın kendisi de bir başka yerelleştirmeye, *alanın*

yerelleştirilmesine dayanmaktadır. Bu nedenle antropolojinin geleneksel araştırma yöntemleri –burada köy, kültürel analiz için "başedilebilir bir birim" etnografi de cemaat ile birlikte "mesken" olarak ele alınır– kültür kavramını mekân (köy) kavramı olarak ele almışlardır. Clifford'a göre bu, mekânların artık uzak köyler değil, "hastane, labaratuvar, şehir yerleşimleri, turist otelleri" gibi mekânlar olabilmesi, çağdaş etnografik alan çalışmalarına kadar gelebilmiştir; ancak burada da araştırmacı ve özneler için bilgi verici olan varsayım "yerelleşmiş yaşam" varsayımıdır.

Clifford bu mirasın ilkelerine karşı çıkarak, kültürü özünde durağan değil, *hareketli* olarak düşünür ve "yer değiştirme pratiklerini de... kültürel anlamları oluşturan parçalar" olarak ele alır. Böylelikle de küreselleşmenin kavramsal düzeydeki karşı çıkışına çok yakın bir sav ileri sürmüş olur. Kültürün onu mekâna bağlayan kaçınılmaz *kavramsal* bağları yoktur, zira anlamlar "seyahat halinde" olan insanlar tarafından da, "kültürler" arasındaki akışlarda ve bağlarda da üretilmektedir.

Ancak "gezici kültür" nosyonu taraflı da olabilir. Kültürün özünde yerinde duramayan göçebe bir hareket olduğu iddiasında ısrar ederek, "kökler ve güzergâhlar" arasındaki öncelik sırasını *tersine çevirmek* zorunda olduğumuzu savunmuyorum. Görmemiz gereken daha çok "kökler ve güzergâhlar"ın kültür içinde daima beraber var oldukları ve küresel modernlikte her ikisinin de dönüşüme tâbi olduklarıdır. Evvelki seyahat konusuna dönecek olursak, çoğunluk için kültürel deneyimin büyük bir kısmının hâlâ, sürekli hareketten çok, fiziksel bir mekânda yaşanan günlük deneyimden ibaret olduğunu unutmamamız gerekir. Hatta Clifford bunu, seyahatla ilgili kendi benzetmesine bir başka antropoloğun, Christina Turner'ın, yaptığı itirazı tanımlarken kabul eder. Turner sınıf ve toplumsal cinsiyetleri nedeniyle "yerlerinde kalmaya mecbur edilen" çok sayıda insanın maruz kaldığı hareket kısıtlamalarına işaret eder. Japon kadın fabrika işçileriyle, "bilinen anlamda hiç 'seyahat' etmemiş kadınlarla" yaptığı etnografik çalışma Turner'ı Clifford'un "gerçek anlamda seyahat" düşüncesine yaptığı vurguyu sorgulamaya iter. Ancak bu kadınların "yerel" kültürel deneyimi ve pratikleri

kültür-yerellik bağlantısını yine de altüst etmektedir: "Televizyon izlerler, küresel/yerelin ne olduğuna dair bir duyguları vardır; antropoloğun örneklemiyle çelişmektedirler ve kısaca, bir kültürü temsil ettikleri söylenenemez" (Clifford 1997: 28). Bunu kabul etmekle Clifford, gezici kültür nosyonunun "televizyon, radyo, turistler, mallar ve ordular aracılığıyla güçlü bir şekilde sızabilen etkileri olabileceğini" teslim etmektedir (a.g.e.).

Bu, tam da benim vurgulamak istediğim nokta: Küreselleşme her zamankinden çok daha fazla fiziksel hareketliliğe ön ayak olmakta; ancak küreselleşmenin kültürel etkisinin anahtarı yerelliklerin kendi dönüşümlerindedir. İnsanları "olduğu yerde kalmaya mecbur eden" bedensel özelliklerinin getirdiği fiziksel koşullar ve siyasi-ekonomik zorunluluklarının materyal koşullarını akılda tutmak önemlidir. Bana göre kültürün dönüşümü seyahat benzetmesi içinde değil, *yersiz-yurtsuzlaşma* fikri yoluyla kavranabilir. Benim bundan anladığım –4. Bölüm'de de inceleyeceğim üzere– karmaşık bağlantılılığın kültürün mekâna olan bağlılığını zayıflattığıdır. Bu, uzaktaki güçlerin yerel dünyalara nüfuz edişini içine alan ve gündelik anlamları yerel çevreye "demirleyen" bağları yerinden söken, birçok açıdan altüst edici bir olgudur. Bir bedene sahip olmamız ve materyal koşulların zorlamaları birçoğumuzu çoğu zaman belirli bir yere sabit kılmakta, ama bu yer sürekli değişime uğramakta ve bunla ın varlığımızın koşullarını tanımlama gücünü yavaş yavaş, inceden inceye yitirmektedir. Bu şüphesiz adil olmayan ve çoğu zaman çelişkili bir süreçtir; bazı yerlerde diğerlerinden daha güçlü bir şekilde hissedilir, ve bazen de yerel olanın iktidarını yeniden tesis etmeyi amaçlayan karşı eğilimlerle karşılanır. Yine de, benim için bölgesizleştirme küresel bağlantılılığın en önemli kültürel etkisidir. Ayrıca bu o kadar da kötü bir haber değil.

Bu konuda son olarak söylenecek şey, bağlantılılığın, bu kadar yaygınlaşmadan önceki zamanlarda insanların sahip olmadığı bir şeyi, bir *kültürel kaynağı* onlara sağlıyor olmasıdır: Çeşitli anlamlarda "küresel" olan bir kültürel farkındalık. Roland Robertson her zaman özü itibariyle küreselleşmenin "bir bütün olarak dünya bilincinin yoğunlaşmasını" kapsadığının altını çizmiştir (1992: 8). Gid-

dens da insanların "olgusal dünyalarının," her ne kadar yerel olarak konumlansa da, "büyük bir kısmının gerçekte küresel" olduğunu savunur (1991: 187). Bu ne "küresel bir kültürün" ortaya çıktığı, ne de hepimizin dünyayı kültürel kozmopolitler olarak deneyimlediğimiz anlamına gelmektedir. Ancak şunu ima eder: "Küresel olan" içinde varoluşumuzu (farklı düzeylerde) şekillendirdiğimiz kültürel bir alana dönüşmektedir. Bu nedenle bağlantılılığın bir sonucu olarak uzaktaki güçlerin yerelliklere nüfuz etmesinin iki yüzü vardır: yerelliğin güvenliğine son verirken, deneyimi daha geniş –nihayetinde küresel– anlamda kavrayabilmemizi sağlar.

Bu küresel bilincin tabiatını, doğasını ve önemini kavramak küreselleşmenin kültürel analizinde önemli bir gündem maddesidir. Christina Turner'ın çalışmasındaki Japon kadınların günlük yaşamlarının bir parçası olarak "küresel/yerel duygularının" olması çok da garip değildir. Bunun bariz kaynaklarından biri, televizyon gibi küreselleşen medya teknolojilerinin rutin olarak kullanılması sonucu onlara –ve milyonlarca insana– akan imge ve bilgilerdir. O halde, kültürel analize düşen görevlerden biri, bu küresel bilincin "fenomenolojisini", özellikle de birçoğumuza ulaşan dolayımlanmış biçimini anlamaktır. Medya teknolojilerinin bağlantılılığının sunduğu anlam alanının, yalnızca yersiz-yurtsuzlaşmanın içini boşalttığı kültürel anlamların ve kimliklerin yeniden inşası için değil, ortak küresel kültürel politika biçimlerinin oluşturulması için de imkânlar getirdiğini görmek zor değildir. Uzak mesafeler arası iletişimi sağlayan araçlarla birlikte, paylaşığımız karşılıklı bağımlılık duygumuz yeni kültürel/siyasi ittifak ve dayanışma biçimleri üretmektedir. Hiç şüphe yok ki bu gelişmeler şu anda, iktidarın, örneğin ulusaşırı kapitalizmde toplanmış olmasıyla karşılaştırılınca daha az gerçekleşmektedir. Fakat bazılarının (Castells 1997) savunduğu üzere, yeni toplumsal hareketlerin küresel açıdan ele alınışı küreselleşmenin baskıcı yönlerine karşı daha geniş çaplı, daha güçlü bir toplumsal direniş düzeninin başlangıcı olabilir. Bu nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, şurası açık ki, kültürel deneyimin bağlantılılıkla beraber yeniden şekillenişi kozmopolit siyaset açısından önemli olacaktır. Bu nedenle, küreselleşme kültür için önemlidir;

çünkü küreselleşme çeşitli kültürel deneyimler üzerine yapılan tartışmaları, bağlantılılığın öteki alanlarına (siyasi, çevresel, ekonomik) müdahale etme stratejilerinin merkezine koyar.

Kültürel küreselleşmeyi irdelediğim bölüm burada sona eriyor. Bundan sonraki bölümler karmaşık bağlantılılığın kültürel etkilerini birkaç ayrı yoldan ilerleyerek araştıracaktır: 3. Bölüm'de küresel kültür fikrinde teklik kavramı, 4. Bölüm'de kültürel deneyimin yerellikten "koparılışı" ele alınacak, küreselleşmiş kültürde dolayımlanmış deneyimin önemi de 5. Bölüm'de incelenecektir. Son olarak 6. Bölüm'de de yeni yeni gelişmekte olan "kozmopolit" siyasette kültürün önemi tartışılacaktır. Ancak bunlardan önce, bir sonraki bölümde küreselleşmeyi toplumsal modernliğin tarihsel ve kuramsal bağlamına oturtan görüşleri ele alacak, yaşadığımız günü tanımlayan karmaşık bağlantılılığın bu şekilde kavranmasının kültürel etkilerini ana hatlarıyla belirlemeye çalışacağız.

II

Küresel modernlik

Küreselleşme, ampirik bir duruma, günümüz dünyasında kendini her yerde gösteren karmaşık bağlantılılığa atıfta bulunur. Ancak biz bu durumu doğrudan yaptığımız, naif bir gözlemle değil, toplumsal ve kültürel dünyayı anlamak için halihazırda kullandığımız kategoriler ve kuramlar aracılığıyla algılarız. Bu kategorilerin belki de en etkili olanı *modernlik* kategorisidir. Modernlik düşüncesi her şeyi kapsayıcı niteliktedir ve kendimizi kültürel olarak kavrayışımıza derinden işlemiş olması nedeniyle, "batı modernliği," "kapitalist modernlik," "postmodernlik" ve son olarak da "küresel modernlik" gibi öteki analitik kavramların tanımlarında da belirleyici olan bir bağlamı beraberinde getirir. O halde küreselleşme üzerine tartışmak, kaçınılmaz olarak modernliğin söylemine girmek demektir;

küreselliğin kuramsal alanına girmekten kaçmaya çalışanlar için bile.

Martin Albrow, "Unutun modernliği. Modern olanın tahayyülümüz üzerindeki boğucu etkisinden kaçının. Biz kendi zamanımızda yaşamaktayız. Küresel Çağ önümüze daha önce benzeri görülmemiş dünyalar açmaktadır" demektedir (Albrow 1997: 6). Albrow bizim küreselleşmeyi kendi içinde ve zamanında –modern çağın yerini almış olan "Küresel Çağ" olarak– ele almamızı istemektedir. Ancak düşünsel tahayyülde bu kadar cesur bir sıçrama yapmak çok kolay değildir. Karmaşık bağlantılılığın ampirik gerçeklerini algılamamızda bu kadar belirleyici olan "modernliğin düşünce dünyası"nda neyin bu kadar *cezbedici* olduğunu sormamız gerekir.

Bu bölüm, Albrow'un alaşağı etmek istediği modernliğin "büyük anlatıları"na karşı belirli bir kuşkucu yaklaşımı koruyarak, modernliğin bu cezbedici yönleri üzerinde duracaktır. Ancak benim kuşkuculuğum Albrow'un modernlik kategorisini reddi kadar ileri gitmeyecektir: Ben onun yerine "modernliği" oluşturan düşünceler bütününün küreselleşen bir dünyada kültürel deneyimlerden anlam çıkarma işinde ne kadar yararlı olduğu sorusunun üzerinde durmak; ya da tam aksine, buna bir engel oluşturup oluşturmadığını araştırmak istiyorum. Bu konuya üç şekilde yaklaşıyorum.

İlk olarak küreselleşmeyi modernliğin tarihsel bağlamı içinde ele alarak karmaşık bağlantılılığın sadece "modern dönem"e ait olduğu, yani bağlantılılığı mümkün kılan toplumsal-kurumsal koşulların ve kültürel tahayyül kaynaklarının bu dönemden önce var olmadığı savı üzerinde duracağım. Burada aynı zamanda Albrow'un, modernlik çağını gerçekte aştığımıza ve kültürel zamanımızın artık küresel zaman olduğuna dair savını ele alarak, onun bu kaçma girişimini daha ayrıntılı bir şekilde irdeleyeceğim

İkinci olarak küreselleşmenin yalnızca modernliğin tarihsel dönemi içinde yer almadığını, "modernliğin bir sonucu" olduğunu iddia eden sosyolojik sav üzerinde durarak, tartışmayı kültürel deneyim alanına kadar götüreceğim. Burada odak noktasını modernliğin en incelikli analizlerinden birini sunan ve modernliğin "özünde küreselleştiren" özellikler barındırdığı gibi sağlam bir iddiayı ortaya

atan Anthony Giddens'ın çalışmaları oluşturacak.

Analitik bir kategori olarak modernliğin "hegemonyası"na yöneltilen ideolojik itirazları ele alacağım. Burada odaklandığım nokta ise modernliğin düşünsel çekiciliğinden (Albrow) çok, modernliğin batı kültürünün tahakkümünün korunmasında oynadığı stratejik rol, barındırdığı evrenselleşme eğilimleri ya da küresel kapitalizmin tehdit edici ilerlemesini maskeleyen saptırıcı bir söylem olarak kullanılmasıyla ilgili şüpheler olacak. Bu bölümün son kısmında, dile getirilen bu şüphelerin, modernlik kavramının karmaşık bağlantılılığın kültürel koşullarının açıklanmasında kullanılabilme potansiyelini ne derece zayıflattığını değerlendireceğim.

A. TARİHSEL BİR DÖNEM OLARAK KÜRESEL MODERNLİK

Karmaşık bağlantılılığı modernlikle ilişkilendiren en temel sav, bu iki fenomeni modern tarihsel dönem içinde ele alandır. Bu sav genellikle temel modern kurumların tarihsel olarak ortaya çıkışlarına odaklanır ve küreselleşmeye işaret eden karmaşık toplumsal ilişkiler ağının ancak kapitalizm, sanayileşme, kentleşme, gelişmiş bir ulus-devlet sistemi, kitle iletişim kurumlarında ortaya çıkabileceğini iddia eder. Örneğin, küresel ekonominin içerdiği karşılıklı bağlar, modern kapitalist sistemin yayılmacı doğasından kaynaklanır ve bu sistemi daha geniş pazarlara ulaşabilmesi için her türlü yerellik sınırlarının ötesine sürükler. Ancak aynı şekilde, uzak mesafelerin "yutulmasına" olanak tanıyan –mekanize olmuş ulaşım, telekomünikasyon, bilişim teknolojisi gibi– teknolojik gelişmelerin var olabildiği tek bağlam, modern endüstriyel üretim bağlamıdır. Basit ancak yine de önemli bir anlamda, bu kurumlar arasındaki bağ olarak ele alınan modernlik, küreselleşmenin gerçek anlamda tarihsel "bağlamı"dır.

Ancak bu şekilde bir akıl yürütme bazı sorunlar da doğurur. Her şeyden önce, modernliği "modern" olduğu düşünülen kurumlar kümesi bağlamında tanımlamak totolojik görünebilir: Neden bu *özel*

kurumların modern toplumsal durumu açıkladığı ve bu açıklamada her birinin ne gibi niteliklerle yer aldığının üzerinde daha çok durulmalıdır. Bu karşı çıkış, modernliğin temel *belirsizliğini* ortaya çıkarmaktadır: Modernlik aynı anda (kısmen kendi kurumları tarafından tanımlanan) belirli bir toplumsal oluşum biçimine, (farklı rasyonellik, kozmoloji, inanç ve değer biçimleri, farklı zaman ve mekân kavramları vb. barındıran) bir kültürel tahayyül biçimine, belirli bir tarihsel döneme, yenilik, çağdaşlık nosyonlarına, bugüne, "güncel olana" atıfta bulunan bir kategoridir. Elde bu belirsizlik varken, modernliği çevreleyen kuramsal söylemin oldukça karmaşık ve çoğu zaman da kafa karıştırıcı olması şaşırtıcı değildir. Bu da şüphesiz modernlik ve küreselleşme arasındaki ilişkinin değerlendirilmesinde karşılaşılan zorlukları artırmaktadır. Yine de, bu kurumların tarihte gerçekte ne zaman *ortaya çıktıkları* gibi bariz bir soruyu ele almak üzere, şimdilik görece basit bir yaklaşım olan kurumlarla ilgili yaklaşımla devam edelim.

Modern dönemin ne zaman başladığı konusu tartışmalıdır: Konuya nasıl bakıldığına bağlı olarak XVI. yüzyılın başlarıyla XX. yüzyılın ortası arasında herhangi bir tarih modernliğin başlangıcı olarak belirlenebilir. Örneğin Wagner, kentleşme, sanayileşme ve siyasal sürecin demokratikleşmesi gibi "modernliğe" özgü tüm toplumsal süreçlerin "çok uzun zaman öncesine dayanmakta" olduğunu, "her zaman aynı anda oluşmadıklarını ve bazılarının ortaya çıkışının sözde modern dünyadan ve çağdan oldukça uzak bölge ve dönemlere kadar gittiğini" ileri sürer (Wagner 1994: 3). Modernliği kendine özgü kurumları aracılığıyla dönemleştirmeye çalışmanın en büyük zorluğu bütün bu kurumların her birinin ayrı bir "zamanının" olmasıdır. Çok açık bir örnek olarak kapitalizmi alırsak, bu durumda Immanuel Wallerstein bizi "modern dünya sistemi"nin "1500'lü yıllar"da ortaya çıktığına ikna edebilir (1987: 318). Wallerstein'ın modernliğin başlangıcı olarak saptadığı tarih, modernliği esas olarak "feodalizmin krizi"ne ekonomik alanda verilen tepkiler ve *kapitalist* modernlik çağının ortaya çıkışı bağlamında ele alıyorsak anlamlı olabilir. Peki bu durumda, bu bakış açısı bir başka kurumu paradigmatik olarak kabul eden bir görüşle nasıl bağ-

dıştırılabilir? Siyasi demokrasinin (siyasi modernlik) ortaya çıkışını alırsak, bu bizi XVII. yüzyıldaki olaylara (İngiliz İç Savaşı'na), ya da XVIII. yüzyıla (Fransız ve Amerikan Devrimleri) götürür. Öte yandan endüstriyalizm ise, modernliğin köklerini XVIII. yüzyıldan çok daha ileriye, sanayi devriminin gerçekleştiği XIX. yüzyıla taşır.

O halde, modernliğin kurumlarından her birinin kendi "tarihleri," kendi ortaya çıkış koşulları ve önkoşulları varsa eğer, Stuart Hall'un da savunduğu üzere, "modern toplumların aynı anda ortaya çıktığını ve tek bir tarihsel 'zaman' içinde bir bütün olarak geliştiğini söylemek çok anlamlı değildir" (1992: 9).

Ancak Zygmunt Bauman'ın da belirttiği üzere, modernliğin başlangıç tarihini saptamanın zorluğu kendi başına meselenin esasını oluşturmamakta, ancak çok daha derin bir soruna işaret etmektedir: "Modernliğin kaç yaşında olduğu ihtilaflı bir sorudur. Bu konuda bir uzlaşım yoktur. Neyin yaşının belirleneceği konusunda bir uzlaşım yoktur. Modernliğin ne zaman başladığını belirleme çabası gerçekten baş gösterdiğinde de, modernliğin kendisi belirsizleşmeye başlamaktadır" (Bauman 1991: 3). Bauman'ın anlatmak istediği, kesin olarak dönemleştirilmeye çalışıldığında, modernliğin esas belirsizliğiyle karşı karşıya kaldığımızdır. Bu, tarih belirleme çabalarını boşa çıkarmaz, bize modernliğin tabiatıyla ilgili bir şey anlatır: Modernlik "varoluşun sürekli akışı" içerisinden kolayca, kesin ve başı sonu belli olarak "kesip alabileceğimiz" bir şey değildir, böylesi bir yaklaşım sonucu modernliğin "atıfta bulunduğu alanın merkezinin karanlık, uçlara gidildikçe de silikleşen bir alan olduğu" keşfedilir (1991: 4).

O halde, modernliğe tarihsel olarak nasıl yaklaşılmalıdır? Bauman tarihin saptanmasında özü itibariyle "kısır bir tartışmayı savuşturulabilmek için kaçınılmaz görünen" pragmatik bir seçimden yanadır ve Giddens gibi Bauman da modernliğin başlangıcının XVII. yüzyıl Avrupası olduğu görüşlerine katılır (Bauman 1991: 4, Giddens 1998:11). *Çağdaş* kültürel analiz açısından bu kadar kesinlik belki de yeterlidir. Sonuç olarak modernliğin izini XVII. yüzyıldan daha öncesine kadar sürmenin çağdaş, küreselleşen modern-

liğin "günümüz"deki durumunu anlamamıza gerçek bir katkısı yoktur. O halde dönemleştirme, modern çağın tarihsel çizgisini amaçlarımıza uygun olarak makul bir şekilde belirleme meselesidir, pragmatik bir meseledir.

Süreksizlikler ve çağlar

Yine de modern döneme böylesi bir yaklaşımın arkasındaki ilkeler daha iyi ifade edilebilir. Örneğin Giddens modernliğin tarihsel bir *süreksizliğe* işaret ettiğini belirtir. Yani, modern toplumlar modern-öncesi toplumların içinden çıkarak gelişip, önceki biçimlerinden kalıntılar ve izler taşısalar da, "modern-öncesi" toplumlarından oldukça farklı toplum *türleri*dir.

> Modern dünyayı modern öncesi toplum koşullarının bir devamı olarak görmektense, bu dünyanın dönüşü olmayan bir şekilde alaşağı ettiği ve yok etmekte olduğu geleneksel dünyaya ara verdiğini düşünmek daha aydınlatıcıdır. Modern dünya kendisinden önce gelenin bir devamı değil, daha çok ondan bir kopuştur. (Giddens 1984: 239)

Modernliğin süreksizliklerini vurgulamak, modernliği düzenli bir toplumsal "evrim" sürecinin, bir "dünya gelişim hikâyesi"nin (Gellner 1964) bir parçası olarak kavramaktan çok, kendi özgül koşulları içinde kavramakta ısrar etmek demektir. Giddens'ın tarihsel süreksizlik ilkesi bir "büyük anlatı" inşa eden evrimci kuramların tam karşıtıdır. Bu kuramların belirlediği "öykü çizgisi"nde "Tarih küçük, birbirinden ayrı avcı-toplayıcı kültürlerle 'başlar,' kırsal cemaatlerin ve tarımın gelişiminden geçerek tarım devletlerinin oluşumuna doğru ilerler ve Batı'daki modern toplumların oluşumunda da son bulur" (Giddens 1998: 15). İnsanlık tarihinde kaçınılmaz bir birörnek yönelim ve hatta bir nihai "amaca" işaret eden bu anlatı, genel bir toplumsal kuram olarak bariz bir şekilde yanıltıcıdır.[1] Giddens'ın burada özellikle üzerinde durduğu nokta, bu çeşit bir dü-

1. Giddens evrimci teorinin tümünün teleolojik bir kökeni olmadığına (1998:14), ancak ne şekilde olursa olsun yanıltıcı olacağına dikkat çekmektedir. Evrimci toplumsal kuramın açık ve kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Sztompka 1993: 99 ve sonraki sayfalar.

şünme tarzının modernliği kavramamızı engellemekte olduğudur. Böylesi bir düşünce, örneğin, kentleşmiş mekânların bir araya getirdiği modern öncesi şehirlerle kentleşme gibi modern bir olgu arasında yanıltıcı bağlar kurulmasına davetiye çıkarır. Şehirler modern dönemden önce de vardı; fakat Giddens modern kentleşmeyi düzenleyen toplumsal ilkelerin, modern öncesi dönemdeki kent ile kırsal bölge arasındaki ilişkiye hâkim olan ilkelerden oldukça farklı olduğunu savunur (1998). Bu nedenle burada süreklilikler aramak, içinde yaşamakta olduğumuz toplumları anlamakta önem teşkil eden farklılıkları kaçırmak demektir.

Buna benzer bir durum küreselleşmenin özündeki süreksizlikler için de oluşturulabilir. Buna dayanarak Roland Robertson'un küreselleşmenin "en az iki bin yıl önce ortaya çıkmış olan dünya dinleri kadar eski" olduğu iddiasından şüphe duyabiliriz (1992: 6). Uzatılan bu zaman dilimi içinde Robertson "süreklilikçi" bir bakış açısını sadece *ima ederken*, Stephen Mennell'in küreselleşmeye "çok uzun vadeli toplumsal bir süreç" olarak bakması konuya evrimsel olarak yaklaştığının açık bir göstergesidir. Mennell, Norbert Elias'ın çalışmasından yola çıkarak küreselleşmenin "dünya tarihinin, daha çok insanı ve daha çok kara parçasını bir araya getirerek daha büyük kalımlı birimler [survival units] oluşturma eğilimi" olduğunu savunur (Mennell 1990: 362). Elias'ın "kalımlı birim" kavramını kullanmasıyla Mennell, en erken ve ilkel toplumsal gruplardan başlayarak Avrupa'da ulus-devletin ortaya çıkışına ve gelecekte "küresel toplumun barışa kavuşmasına" dair spekülasyonlara kadar tarihsel-evrimci bir çizgi çekebilmektedir.

Ancak küreselleşmeyi sürekliliği olmayan bir modernlikle bağlantılandırmak böylesi bir evrimci düşünceyi saf dışı bırakır. Modernlikten önce yaşanan tüm "küresel karşılıklı bağlar"ın her türlü biçimi bu bağları küreselleşmeyle *karşılaştırılamayacak* hale getiren bir bağlamda gerçekleşmiştir. Modern öncesi dünyada çok sayıda oldukça etkileyici, mekânsal olarak geniş bir alana yayılmış siyasi-ekonomik tahakküm örnekleri vardır: Eski Çin, Pers ve Roma imparatorlukları, İskender'in imparatorluğu, IX. yüzyılda Avrupa'da Charlemagne'ın 'Kutsal Roma İmparatorluğu,' ortaçağda

Cengiz Han ('tüm insanlığın hükümdarı') ve torunu Kubilay Han'ın Moğol imparatorlukları. Ancak –Wallerstein'ın bir "dünya sistemi"nden farklı olduklarını belirtmek için "dünya imparatorlukları" olarak adlandırdığı– bu tür tahakküm biçimleri aslında bugünün küresel karmaşık bağlantılılığını belirleyen hiçbir özelliği barındırmıyordu. Uzun mesafeler arası kültürel ve siyasi bütünleşmeyi sağlayabilme ve siyasi-karasal sınırlarını, toprak bütünlüğünü bizim bugün modern ulus-devletle bağdaştırdığımız şekilde kurma, gözetleme ve koruma kapasitesi gibi modern toplumlarda görülen özelliklere sahip değillerdi.

Buradaki konu teknolojik gelişmişlik düzeyi değildir. Konu daha çok, bu toplumların farklı *tür*de toplumlar olması, Giddens'ın da savunucağı gibi, bu toplumların sadece teknolojik gelişmelerin oluşmasını değil, zaman ve mekânla bugün modern dünyada olduğu gibi başa çıkmak için gerekli olan toplumsal kapasitenin oluşmasını da sağlayan kendine özgü dinamik özelliklere sahip olmamalarıdır. Bu nedenle, bir sonraki kısımda da göreceğimiz gibi, modernlikle modern öncesi arasındaki kopuşu temel ontolojik kategorilerle başa çıkmanın farklı yolları açısından ele almak durumundayız.

Modernliğin süreksiz olan tabiatını vurgulamak, evrimci düşüncenin düştüğü hatalardan kaçınılmasında önemlidir. Ancak, süreksizlik savının da kendi içinde sorunları vardır. Bunlardan en önde geleni abartılma olasılığının olması, katı bir şekilde parçalara bölünmüş bir tarih anlayışı sunmasıdır. Giddens'ın kendisinin de teslim ettiği üzere, modern ve modern öncesi arasında hiç süreklilik olmadığını iddia etmek pek de akla yatkın değildir (1998). Modern toplumlarda, özellikle de dini pratiklerde "hâlâ varlığını sürdüren" çok fazla kültürel öğe görebiliriz: Mesela İspanya veya İtalya gibi güney Avrupa ülkelerinde Katoliklik'in, İran'da veya Malezya'da İslam'ın, ya da Sri Lanka veya Güney Kore'de Budizm'in etkisini görebiliriz. Bu duruma "süreksizlikçi" bir bakış açısıyla verilecek tepki, dini bağlılığın özünde kurucu bir rol oynadığı "geleneksel" toplumlardan çok farklı bir tabiata sahip olan bütün bu toplumların yine de kaçınılmaz olarak modern toplumlar olduğudur. Modernli-

ğin kurumsal özelliklerinden ve bunun toplumsal ve kültürel deneyim üzerindeki derin etkisinden yoksun oldukları düşünülerek bugün dünyada "geleneksel" olan hiçbir ulus-devletin bulunmadığı iddia edilebilir.

Ancak bu tam anlamıyla tatmin edici değildir. "Süreksizlikçi" bakış açısı toplumsal organizasyonda ve kültürel tahayyülde kapsayıcı ve büyük bir değişime işaret eder, bu da daha önceki pratiklerin "kalıntılarının", yani dönemler boyunca gözlemlenebilen bariz *sürekliliklerin*, daha önemsiz görünmesine yol açar. "Süreksizlik" terimi "süreklilikleri" nasıl bir bütünlük içinde kavramamız gerektiğini doğru bir biçimde tanımlar, ancak tarihsel değişimin, en azından kültürel alanda, çok daha az *istikrarlı* bir şekilde seyreden sürecini anlamamız için öne sürmüş olduğu kopuş, aşırı kategorik ve tamamlanmış bir kopuştur. Oysa ki süreklilikler, örneğin "geleneksel" dini inanışlardaki süreklilikler, sadece '"kalıntılar' olmaktan çok daha fazla kültürel önem taşıyabilirler. Örneğin İslam kültürünün günümüzde gözlemlenen güçlü etkisi, oldukça bariz bir biçimde –yaşanan çeşitli gerilimlerle beraber– Avrupa Aydınlanması'ndan doğan "modern" değerlerle bir arada bulunmaktadır. Bu, İran gibi, anayasanın "egemenliği" tanıdığı, ancak onu devlete ya da halka değil, Allah'a ait olarak gördüğü, demokratik haklara saygı duyan ancak İslam kültürünün yayılmasını bu haklardan daha üstün gören bir ülkede açıkça gözlemlenebilmektedir (Mowlana 1996). Kuşkusuz, İslam devletleri modern kurumların küresel bağlamıyla başa çıkmak durumundadır; ancak bu devletleri modern kültürün bütünlüğü tarafından yutulmuş ya da marjinalize edilmiş olarak görmek yanlış olacaktır. "Süreksizlik" bu şekilde karmaşık bir bir arada bulunmayı ifade etmek için yanlış bir kelime gibi görünmektedir. Modernliğin getirdiği önemli dönüşümleri daha az kategorik ve daha akıcı dönüşümler olarak ifade edebilen bir kavrama ihtiyacımız var.

Bir olasılık Albrow'un "Küresel Devir" tartışmasında ya da Therborn'un Avrupa modernliği analizinde kullandığı şekliyle tarihsel "çağ" [epoch] kavramını yeniden hayata döndürmek olabilir (1995a). Çoğunlukla öteki –"devre" [era] ya da "devir" [age] gibi)

dönemleştirme terimleriye değişimli olarak ve esnek bir biçimde kullanılan "çağ" terimi toplumsal örgütlenmede veya kültürel tahayyülde kendini özel olaylarla gösteren büyük bir değişikliğe işaret eder. Örneğin, çağ terimi Batı'da İsa'nın doğumuyla başlayan döneme –"Hıristiyan Çağı"– atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Ancak önemli olayların büyük toplumsal-kültürel değişimlerle özdeşleştiği gibi, "Buhar Devri," "Atom Devri," Bilgisayar Devri" gibi kullanımlarda olduğu üzere bilimsel buluşlarla, ya da "Aydınlanma Devri"nde olduğu gibi fikirlerde, düşünsel bakış açılarında meydana gelen değişimlerle, ya da her ikisinin karışımı olan durumlarla da –"Dijital Devir"– özdeşleşmiştir.

Genel ve izlenimsel olana gösterdikleri eğilimden dolayı çağlar analitik kesinlik sağlayamayacak olan kavramlardır. Odak noktalarının "önemli olaylar" ya da kültürel ilkeler olması bu önemli olaylar belirlenirken nelerin ölçüt alındığı konusunda anlaşmazlığa neden olmaktadır. Bu nedenle Therborn modernliği, kültürel olarak, "geleceğe dönük" bir çağ (1995a: 4); Albrow ise "yeni, güncel olanın rasyonellikle bağdaştırıldığı" bir çağ olarak tanımlamaktadır (1997: 26). Bu tanımların her ikisi de makuldür; ancak her birinin dayandığı temel ilke farklıdır, bu nedenle hiçbiri kapsamlı bir analiz için kullanılamaz. Çağ kavramının tercih edilmesinin asıl nedeni tam da bu kesinlikten uzaklığı, başlangıç ve bitiş tarihlerinin esnek oluşudur. Bu terimin kullanıldığı söylem "tarih belirleme yavanlığı"nın etkisi altında değildir ve süreksizlik düşüncesine eşlik eden kesin kopuş noktalarında ısrarcı değildir. Therborn'un da savunduğu üzere çağlar, zamanı sınırları geçirgen olan parantezler içine alır: "Çağlar, insanların içine hapsedilebileceği zaman kaleleri değildir. Bütün uçları açık alanlardır. Ancak böylesi açık bir alan boyunca yürürken bile güneşin doğuşu ve batışıyla ilerleyen zamanı fark edebilirsiniz. Çağ ile ilgili kavramlar, zaman kuşakları gibi bulgulayıcı kavramlardır" (Therborn 1995a: 3). Bence Therborn bu kavramın *bulgulayıcı* [heuristic] tabiatını öne çıkarmakta son derece haklıdır. Burada amaç "modern" olanı tanımlayan her şeyin kapsamlı bir analizini yapmak ya da ortaya çıkış tarihini net olarak saptamak değildir. Amaç daha çok, içinde bulunduğumuz küresel mo-

demliğin doğası hakkında, hem tarihsel olarak olumsallığını, hem de kendinden önce gelen devrelerden çok farklı sosyo-kültürel ilkeler tarafından belirlendiğini göz önünde bulundurarak bir şeyler keşfetmektir. Bu ilkeler kuramsal tartışmalara yol açabilir; ancak bu bizi konuyu anlamamıza yardımcı olacak karşılaştırmalar yapmaktan alıkoymaz.

Modern öncesi "küreselliğin" kültürel muhayyilesi

Günümüz bağlantılılığının ayrıksı tabiatını kavramanın alternatif yollarından biri, içerdiği "kültürel tahayyülü" modern öncesi zamanın mekânsal olarak yayılmış "cemaatleri"nin tahayyülü ile karşılaştırmaktır. Burada amaç küresel-modern olanı, uzak mekânlar arası kurulan daha önceki toplumsal-kültürel uzaklaşma biçimlerinden ayıran kültürel bakış açısında "çığır açan bir kayma" [epochal shift] bulmaya çalışmaktır.

Benedict Anderson'un "Hıristiyanlığın, İslam ümmetinin ve diğerlerinin büyük kıtalarüstü dayanışmaları" (1995:51)* olarak tanımladığı cemaatler, modern öncesi dünyada geniş çapta yayılmış ve birçok insanı bir araya getiren inanç "cemaatlerine" iyi birer örnektir. Bu "hayali cemaatler" bugünkü küresel olarak bağlantıda olma duygumuzla ne şekilde karşılaştırılabilir?

Bu cemaatler bir çeşit uzaklaşmış ilişki *türü*ne iyi örnek teşkil etmesine rağmen, modernliğin mümkün kıldığı cemaatlerden çok farklıdır. Anderson'un dediği gibi, Hıristiyanlığın ve İslam'ın modern-öncesi cemaatlerinde *evrensel* anlamda ait olma daima *tikel*, yerel bağlamlarda tahayyül edilirdi:

> Vaazlarını dinleyen herkes tarafından atalarıyla da zaaflarıyla da bilinen mütevazı köy papazı, yine de cemaatiyle kutsal olan arasında doğrudan bir aracılık yapıyordu. Kozmik ve evrensel olanla dünyevi ve tikel olan bu şekilde karşı karşıya getirilince, Hıristiyanlık, ne kadar devasa olursa olsun, öyle olduğu ne kadar güçlü bir şekilde hissedilirse hissedilsin, tikel Bavyera ya da Endülüs cemaatlerine göre *değişen bir*

* *Hayali Cemaatler*, çev.: İskender Savaşır, Metis Yay., 1995. (ç.n.)

biçimde ve daima kendilerinin bir tekrarı, bir kopyası olarak sunulmuş oluyordu. (Anderson: 1995: ss: 37-38 –vurgu orijinal)

Bu sav üzerine yapılabilecek bir yorum konuyu modern dönemden önce toplumsal hayatın hareketsizliği ve görece yalıtılmışlığı açısından alabilir. Örneğin, Ortaçağ'da Avrupa'daki cemaatlerin çoğu, taşradaki küçük yerel cemaatlerdi (köy ve kilise cemaatleri), mensupları görece hareketsiz ve öteki cemaatlerden yalıtılmışlardı (Sumption 1975: 11, Manchester 1992: 11). Uzun mesafe yolculukları ve nüfus hareketleri hiç gerçekleşmiyor değilse de, sıradan bir köylünün birkaç kilometrekarelik bir alan içinde doğup, yaşayıp, ölmesi ve sadece günlük yaşamında fiziksel olarak ilişkide olduğu kişileri "tanıması" beklenirdi. Bu nedenle daha büyük, kıtalararası bir birliğe ait olma duygusu, Anderson'un da teslim ettiği üzere, inananların çoğunluğu için özgün bir biçimde yerel ve tikel bir duygudur. İnsanlar uzakta yaşayan öteki Hıristiyan, Müslüman ya da Budistler'in muhtemelen "kendilerinin birer kopyası" olduğunu düşünüyorlardı –eğer onlar hakkında hiç düşündülerse tabii–. Yabancı topraklardan birisiyle –doğrudan ya da temsilen– karşılaşma beklentisi olmayan birçok kişi için daha geniş bir birlik inancı Kutsal Teslis, İslam'da sünnet ya da Budizm'de reenkarnasyon inancı ile muhtemelen aynı mertebedeydi.

Gerçekten de, dinin gereklerinin tekrarlanan, bildik yerel pratiklerle yerine getirilmesi, daha büyük bir dünya duygusundan çok, insanların yerel bir yaşamdünyada kendilerini güvende hissetmelerini pekiştirmiş olsa gerek. Bu cemaatlere "ait olma"nın, bugün insanların televizyonu açtıkları an rutin olarak edinebilecekleri "küreselllik" duygusuna benzer bir duygu sağlayabilmiş olması muhtemel değildir. Aslında modern öncesi Hıristiyanlığın kültürel olarak yayılmasındaki en ilginç nokta "Hıristiyanlığın evrensel biçimini bir dizi özgüllük ve tikellik aracılığıyla kazan[mış]" olmasıdır (Anderson 1995: 37).

Cemaatlerin görece toplumsal hareketsizliği ve yalıtılmışlığı savına tarihsel anlamda karşı çıkılabilir. Bulunduğu mekâna bağımlı, okuma yazma bilmeyen birçok köy papazının yanında, küçük ama

çok daha hareketli, seçkin, okuma yazma bilen ve "kutsal metin dilleri" olan Arapça ya da Latince'yle birbirine bağlanmış bir grubun varlığını tanımak zorundayız. Yalıtılmış birçok köyle beraber, şehirleri ve hacı ziyaretlerinin kozmopolit merkezlerini –Roma, Mekke, Kudüs, Walsingham, Benares, Santiago de Compostela vb.– de düşünmeliyiz. Köylülerin görece hareketsizliğine[2] karşı, en az IX. yüzyıldan beri Hıristiyan ve Müslüman dünyalarını birbirine bağlayan, Venedik, Cenova ya da İstanbul gibi büyük ticaret merkezlerindeki kozmopolit zenginliği sağlayan uzun mesafe ticaret sistemlerini de göz önüne almalıyız (Morris 1988). Son olarak, yerel köylerdeki ibadetlerin tikelliklerinin karşısına, geç dönem Ortaçağ kilise mimarisinin tüm Avrupa'ya, yani Gotik tarzının on ikinci yüzyılda Fransa'da icat edilmesinden sonra Avrupa'nın neredeyse her köşesine yayılışını koymamız gerekir (Holmes 1988).

Bu nedenle modern öncesi toplumlarda (en azından bazı sınıflarda) görülen hareketliliği ya da uzak mesafeler arasındaki kültürel etkileşimi hafife almak aptalca olur. Ancak elimizde bu veriler varken, modern öncesi toplumları, Lash ve Urry'nin modern toplumları tanımladığı gibi, "hareket halinde olan" toplumlar olarak tanımlamak da akla yatkın olmayacaktır. Modern öncesi zamanda uzun mesafe yolculuğu çetin, zor ve çoğunlukla da tehlikeli bir işti. Ortaçağ Avrupası'nda bir yolcu, bugün en iyi haliyle kırsal bölgelerde çiftçiler ya da gezginler tarafından kullanılan patika ya da yolları göze almak zorundaydı. Bu yollar kışın çoğunlukla geçilmez hale geliyor, nehirlerin aşılması gibi basit bir mesele bile, köprülerin ve geçitlerin sürekli zarar görmesi, hatta kışın seller sonucu yıkılması nedeniyle büyük bir engel teşkil edebiliyordu (Bennett 1990: 18 ve sonraki sayfalar). Bunlara bir de kasaba ve köyler arasındaki ıssız yerlerde haydutların her an saldırma tehlikesi ve gece uykularının rahatsızlığı ve riskleri eklenince (Manchester 1992: 63

2. Böylesi genellemelerin tümü ampirik zıtlıkları gizlemektedir. Barber (1992: 45 ve sonraki sayfalar) örneğin, İngiltere ovalarındaki yerleşik köylülerin tipik yaşamıyla, XIII. ve XIV. yüzyıllarda Pireneler gibi bölgelerde çok daha hareketli olan çobanların yaşam tarzını karşılaştırır. Cherubini bazı ortaçağ Avrupa köylülerinin mevsimlik işçi göçü sayesinde dünyaya daha geniş br açıdan bakabildikleri yorumunu yapar (1990: 133).

ve sonraki sayfalar), yolculuğun o zamanlar hafife alınmaması gereken bir şey olduğu anlaşılacaktır. Modern öncesi insanlar için yolculuk ve *travail* –zahmetli ve büyük gayret gerektiren çaba– arasında fazlasıyla aşikâr etimolojik bir bağ vardı muhtemelen.

Bütün bu biçimlerde modern öncesi zamanlarda var olan her türlü hareketlilik biçimi ve hareketliliğin getirdiği bağlılıkla, modern insanların günlük yaşamlarıyla bütünleşmesini doğal bir olay olarak gördükleri organize edilmiş seyahat arasında farklılıklar belirmektedir. Anlamaya çalıştığımız "çığır açan kayma," iletişim, hareketlilik ve bağlantılılığı yaşamlarımızın merkezine yerleştiren ve eksenini oluşturan ilkelerde yatmaktadır.

Tarihi belgelerde bu kültürel kaymaya işaret eden bir şey gözümüze çarpmaktadır –teknolojik gelişmelerin fiziksel engelleri yok ederek hareketliliği mümkün hale getirmesinden daha önemli bir şey. Bennett'in XV. yüzyıl İngilteresi'nde bir anayolun kazılmasıyla ilgili tartışmasını alalım örneğin: "Aylesbury'de anayolda bir çukur kazılmıştır. Çukur o kadar büyüktür ki talihsiz bir seyyar eldiven satıcısı içine düşüp boğulur. O bölgede yaşayan ve çukuru kazan değirmenci, ihtiyacı olan kili başka hiçbir yerde bulamadığını söyleyince jüri tarafından suçsuz bulunur" (Bennett 1990: 134). Bu olayda ilginç olan nokta seyahatın taşıdığı tehlikelerden çok, günümüzden çok farklı olan toplumsal öncelikleri ve komünal bakış açısını ortaya koymasıdır. Bu örnek, Brooke'un Ortaçağ'da yerleşim bölgeleri arasındaki virajlı yollardan bahsederken söylediği üzere, "sahip olunan arazilerin yollardan daha değerli olduğu" bir zaman bağlamında değerlendirildiğinde mantıklı gelmektedir (Brooke 1975: 74). Bu örnekte yerelliğin aciliyet gerektiren ihtiyaçları bağlantılılığınkilere genel bir üstünlük sağlamıştır. Modern bir jürinin bu örnekteki geç dönem Ortaçağ jürisiyle aynı kararı verdiğini hayal bile edemiyorsak eğer, bu bir tür "çığır açan bir kayma" ortaya çıkarmaktadır: İletişimin gerektirdiklerinin, yani her şeyden önce bağlantıda kalma ihtiyacının, diğer kaygılara henüz baskın çıkmadığı bir zamandan (günümüze) doğru bir kayma.

Buna ek olarak, bağlantılılığın eksenini oluşturan modern ilkeler sadece fiziksel hareketlilik için geçerli değildir. Modern öncesi

dünyada "bağlantılılığın" kaçınılmaz olarak insanların fiziksel hareketliliğinde, yani ticaretin, bilginin ve kültürel etkinin bedenleşmiş taşıyıcıları olan münferit seyyahlarda (tüccarlar, gezginler, hacılar, dilenci rahipler) yoğunlaşmış olması, aynı bağlantılılığın karmaşıklığının ve yoğunluğunun kısıtlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Oradan oraya seyahat eden insanların gittikleri yerlerin kültürel oluşumu üzerindeki etkileri kuşkusuz sınırlı olmuştur; özellikle modern iletişim araçlarının ve iletişim teknolojilerinin yerel mekânlara derin bir şekilde nüfuz etmesiyle karşılaştırıldığı zaman.

Bu nedenle, görece çok sayıda insan Hıristiyanlığın ya da İslam'ın tahayyül ettikleri coğrafyalarının merkezleri olan hac yerlerine tehlikeli seyahatler sonucu varmayı başarabildiyse bile, orada ilginç bir beraberlik sergilediler. Anderson'un da belirttiği gibi, "uzak ve *başka bakımlardan ilişkisiz* yörelerden... Kâbe önünde bir Malayalı ile karşılaşan bir Berberi'nin kendisine bir anlamda 'Neden bu insan benim yapmakta olduğum şeyleri yapıyor, birbirimizle konuşamadığımız halde benim telaffuz ettiğim kelimeleri telaffuz ediyor?' diye sorduğunu düşünebiliriz" (Anderson 1995: 70, vurgu orijinal).

Modern öncesi hac yolculuğu yapanların günümüzdekilerden farkı (günümüzde artık bütün dinsel inanışların laik akılcılıkla uzlaşmış olmasının dışında) XX. yüzyıl hacılarının gidecekleri yere varmadan önce birbirlerini bir şekilde "tanıyor" olmalarıdır. Bu nedenle karmaşık bağlantılılık, insanların eğitim, iş yaşamı, tüketici kültürü ve küreselleşen kitle iletişim araçlarının sağladığı, yerelliklere nüfuz eden tüm kültürel farklılık deneyimlerini kendi "yerel" yaşamlarıyla bütünleştirmeleri sonucu kültürel uzaklığın (en azından temel bir düzeyde) aşılmasını içermektedir.

Özetleyecek olursak, modern öncesiyle modern bağlantılılık arasında bir eksen kaymasından bahsetmek mantıklıdır. Bu katı bir tarihsel "kopuş"a işaret etmez. Söz konusu çağların geçirgen sınırlarını aşan birçok süreklilik örneği kuşkusuz bulunmaktadır. Yine de bu kayma, yaşadığımız "küresel modernlik" durumunu anlamamızda son derece önemlidir ve Giddens'ın içinde bulunduğumuz zamanı ve kültürel koşulları anlamada uzun tarihsel sürekliliklere

çok güvenmememiz gerektiği savını desteklemektedir. Yüzeysel benzerliklere rağmen, küreselleşmenin gerçek kökleri modern öncesi dünyada değildir. Aksine, "küresel bağlantılılığın" kendini gösterir gibi olduğu erken biçimleriyle yapılan karşılaştırma, kendi gündelik küreselleşme deneyimimizin ayrıksı ancak farkında olmadığımız doğasını desteklemektedir.

"Küresel Çağ": Modernliğin sonu mu?

"Küresel modernlik" terimini güvenle kullanabilmemiz için bir zorluğun daha ele alınması gerekmektedir. O da modern çağın, deyim yerindeyse bizim bulunduğumuz ucunun açık olmasıdır. Tarihi, çağlar bağlamında ele almak, kendi eksenini oluşturan ilkeleri ve kendine has kültürel tahayyülü ile yeni bir dönemin modernliğin yerini alacağı anlamına gelmektedir. O halde, küreselleşmeyi ciddi bir şekilde, modernliğin eksenini oluşturan ilkelerinin devreye girmesi değil de, modernliğin geçmekte olduğunun bir işareti olarak ele almamız gerekmiyor mu?

Bu bölümün başında da gördüğümüz üzere, Martin Albrow'un iddia ettiği şeydir bu: Modern çağ artık yerini "Küresel Çağ"a kaptırmıştır. Albrow'un savı modernlik kavramının belirsizliklerine dair önemli bir içgörüye dayanmaktadır: Modernlik kavramının "daima yeni" olma niteliğini kendine mal eden bir tanım olduğu ve bu nedenle de tarihsel olarak aşılamayacağı gerçeğine:[3]

> Modern olan daima yeni olma iddiasındayken, bir başka çağ mümkün olabilir mi? Kendimizi modern dışında başka bir kavramla tanımlayabilir miyiz? Yüzeyde bunun kolay olması gerekir. Eğer Modern Çağ tarihte bir dönemse, kuşkusuz ötekiler gibi sonu gelebilir. Ancak bunun tam tersine, modern yeni olansa eğer, kendini sürekli yenileme sırrına sahip demektir (Albrow 1997: 13).

Albrow'un yaklaşımı sadece anlamsal açıdan değildir; Albrow'a

3. Thrift (1996: 57) bunu hoş bir biçimde "modern dünyanın kendi ayrıksılığına dair, tarihe karşı bir tür şarkiyatçılık geliştiren özimgesi" olarak betimler. Ayrıca bkz. Osborne'un modernlik sorununu "sadece zamansal belirleyiciler çerçevesinde" ele aldığı çalışması (1992: 68).

göre modernliğin hem "günümüz, şimdiki zaman," hem de, deyim yerindeyse "zamanın sonu"nda olarak kabul edilmesinin kuramcıları, kendini gösterme çabasında olan yeni bir çağın belirtilerini fark edemeyecek kadar şaşırmıştır. O halde, ironik bir şekilde, Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulması" olarak gördüğü modernlik, toplumsal ve kültürel analizi etkisi altına alarak kendi "büyüsünü" yaratmıştır (Weber 1977). Bu okumaya göre, modernliğin aşıldığını iddia eden kuramsal söylemler bile bu büyünün etkisi altındadır: Postmodernlik "modernliğin kendini yok eden bir ifadesi" olarak görülmektedir; Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" savı (1992) da modernliğin ebedi durumunun kabulüne çıkmaktadır. O halde, "Modernlik, geleceği, ya kendisinin devamı ya da kaos olarak tahayyül edebilir ancak" (Albrow 1997: 9).

Albrow'un savı *tam olarak* içinde olduğumuz zamana, XX. yüzyılın son yirmi-otuz yılına ait kararsızlıklarımızı dile getirir: "Modern çağ" bu zamanı anlamamız için bir tür değişiklik yapmadan yeterli görülmemektedir. Postmodernlik söyleminin tarihsel olarak sıradışı bir şekilde kaçamaklı olması bu kararsızlığın bir işaretidir. Bununla beraber Giddens gibi modernist düşünürlerin tercih ettiği "geç modernlik" kavramı da aynı şekilde bir kararsızlığa işaret etmektedir. "Geç modernlik" terimini, bir dönemin yaklaşmakta olan sonuna, bir dönemin sonunda olduğumuza dair bir anlama atıfta bulunmadan kullanabilmemiz mümkün müdür? Bu kaygı, küreselleşme durumunu anlama biçimimizle yakından ilintilidir; çünkü kökleri modern çağın erken dönemlerinde olmasına rağmen karmaşık bağlantılılığın yakın tarihin daha belirgin bir özelliği olduğuna, ancak XX. yüzyılın son yirmi otuz yılında dikkatimizi kendine doğru zorla çektiğine çok az kişi karşı çıkacaktır.

Bunun ışığında Albrow aynı mantığı izleyerek beklenen ikinci adımı atar; "küreselliği" yeğleyerek, modernliğin eksenini oluşturan prensipleri bir kenara bırakır: "Küresel çağ temel olarak modernliğin yerini küreselliğin almasını kapsar, bu da eylem ve toplumsal örgütlenme temelinde topyekün bir değişiklik demektir" (Albrow 1997: 4).

Cesur ve ispatlanması güç bir iddia. Zira Albrow'un büyük bir

incelikle yaptığı gibi, modernliğin kavramsal olarak hâlâ güçlü olduğunu ortaya çıkarmak başka şey, bu düşünce eksenini terk etmeye zorlayan nedenler sunmak başka. Yapılması gereken, modernliğin her şey gibi geçici olduğunu değil, Albrow'un saptadığı küresel çağı haber veren belirtilerin, modernliği baskın kavramsal ve söylemsel konumundan edecek kadar güçlü olduğunu göstermektir.

Albrow'un savı iki temel hat boyunca ilerler. İlk olarak, günümüzün bizi "modernliğin varsayımlarının ötesine taşıyan" birtakım ampirik özelliklerini saptar: "İnsan eylemleri toplamının küre çapındaki çevresel sonuçları, silahların yıkıcılığının küresel çapta olması nedeniyle güvenliğin kalmaması, iletişim sistemlerinin küreselliği, küresel bir ekonominin ortaya çıkması, insanların ve her türlü topluluğun inançlarının çerçevesi olarak küreye atıfta bulunmaları sonucu küreselliğin getirdiği düşünümsellik" (Albrow 1997: 4). Albrow bu izleklere kitabının çeşitli bölümlerinde dönüş yapmaktadır (örneğin ss. 114-115). Oldukça mantıklı bir şekilde, yeni çağın en belirgin özelliklerinin tespiti için çok erken olduğunu belirtmekle beraber, Albrow'un, bu özellikleri küresel çağa doğru bir kaymanın işaretleri olarak aldığı açıktır. Bu yeterince akla yatkındır, "Bu fenomenleri yeni bir açıdan ele alalım, yeni bir çağın fenomenleri olarak düşünelim" demekle aynı şeydir. Ancak bu yine de modernliğin terk edilmesi için zorlayıcı bir neden sunmamaktadır; çünkü o zaman şöyle demek gerekecektir: "Bu fenomenler artık modernliğin kavramsal koşulları içinde *ele alınamamaktadır*." Albrow'un ikna olmamızı istediği daha güçlü bir iddia da budur.

Ancak bunu yapabilmek için daha fazla destekleyici sava gereksinim vardır. Albrow'un bahsettiği küreselleşen fenomenlerin tümü, modernliğin "düşünce dünyası"nda bildiğimiz "modern" kurumlarla bağlantılandırılarak yer edinebilir: Çevresel tehditler sanayileşme ve kitlesel tüketimle, silahların getirdiği küresel tehditler modern askeri bilimsel endüstriyel düzenle, küresel ekonomi modern kapitalizmle bağlantılandırılabilir. Aslında Albrow, bu özellikleri modernliğin başlıca işareti olarak aldığı *ulus-devlete* karşı tehditler olarak yorumlar (ss. 4-5). Bu tehditler gayet iyi bilinmekte ve küreselleşmenin siyasi söylemi içinde geniş çapta ve ihtilaflı bir bi-

çimde tartışılmaktadır (McGrew 1992; Horsman ve Marshall 1994; Axford 1995; Held 1995). Ancak, küreselleşme ulus-devlete karşı bir tehdit *gerçekten* oluşturse da, bu tehdit modernlik söylemi içinde anlaşılmayacak ya da açıklanamayacak bir şey değildir. Burada eksik bir nokta vardır, bu noktayı keşfetmek için de Albrow'un savının ilerlediği ikinci hatta geçmemiz gerekmektedir.

Burada vurgu küreselleşen fenomenlerin, modern kurumların geçerliliğini tehdit etmesinden, modern düşünsel bakış açılarının düzen ve süreçlerinin altında yatan anlamı tehdit etmesine kayar. Gittikçe çoğalan çevresel tehlikeler, nükleer Armagedon* tehditleri, küresel kapitalist pazar anarşisi, küresel iletişim sayesinde kültürel pratiklerin ulusal kültür "sınırlarını" aşarak zaptedilemeyen yayılışı –tüm bunlar bir "proje" olarak modernlikle bağdaştırılabilecek büyük planla uyuşmamaktadır. O halde, tam anlamıyla düzensiz, sistemsiz ve "yönelimsiz" olan küreselleşmenin asıl tehdit ettiği, modernliğin eksenini oluşturan düzen, planlama, proje, denetim, gelişme vb. ilkeleridir: "Küreselleşmenin içkin ya da gerekli bir bitiş noktası yoktur. Modern Proje'nin tükendiği yerde modernlik sona erecektir, fakat küresellik bir proje değildir. Aradaki fark derindir. Küreselleşme modernleşmenin devamı olmadığı gibi, katı kuralları olan bir süreç de değildir (Albrow 1997: 95). Bu, küreselleşmenin bir "tarihsel değişimler bütünü"nün belirlediği yeni bir çığır açan bir kayma olduğunu, ancak gelişimsel bir mantık tarafından yönlendirilmediğini söylemekle aynı kapıya çıkmaktadır. Bunda bir sorun yok. Küresel bağlantılılığı tarihin iç mantığının böylesi bir açıklığa kavuşturulması bağlamında yorumlamaktan kaçınmak için her türlü nedenimiz var. Ancak bu, hem bir dönem, hem de bir söylem olarak modernliği; teleoloji, yasaların yönlendirdiği gelişme vb. gibi "Büyük Anlatıların" (Lyotard 1984) tahakkümü altına sokar. Albrow gerçekten de, küreselleşmeyi modernlikle bağdaştıran açıklamaların her şekilde Büyük Anlatı'nın ağına yakalanmış olduğunu düşünmektir (Albrow 1997: 101).

Ancak durum bu değildir. Genel bir kategori olarak modernliğin içinde daha gevşek, normatif olmayan değişim modelleri, belirle-

* Kıyamet gününde mahşer yeri. (y.h.n.)

nimsizlik, teleoloji ve teleolojinin barındırdığı Aydınlanma rasyonalitesinin eleştirisi için de yer vardır. Bunun ötesinde, modern analitik açıklamaların artık geçersiz olduğunu ikna edici bir biçimde iddia edebilmek için Albrow'un küreselleşmeyi modernlikle çok farklı bir analiz düzeyinde bağlantılandıran savlara girişmesi gerekmektedir. Böylesi savlar küreselleşmenin kaynaklarını modernliğin başlattığı derin yapısal geçişlerde, yani zaman ve mekânın toplumsal olarak düzenlenmesindeki değişikliklerde görür, ki günümüz dünyasında tanık olduğumuz sürekli genişleyen bağlantılılığı bize bu değişiklikler açıklayabilir. Söylediklerim teleolojik ya da evrimci iddialar değildir ve tarihin "Büyük Anlatı" versiyonu gibi bir kenara atılamaz.

Bu iddiaları ele almaya birazdan geçeceğim; ancak Albrow'un "modern"in toplumsal ve kültürel analiz üzerinde kurduğu *genel* tahakkümü sorunsallaştırmasını da atlamak istemiyorum. Bir analitik –aynı zamanda ideolojik– kategori olarak modernliğin kuşkusuz kendi sorunları vardır; ancak öte yandan, yaşadığımız küresel bağlantılılık durumunu aydınlatmamız için bize etkili bir yol sunabilir. Bu nedenle, modernliği bir kenara atmadan önce analizin bu düzlemine dikkatimizi vermemiz gerekmektedir.

B. "MODERNLİĞİN BİR SONUCU" OLARAK KÜRESELLEŞME

Modernliğin küreselleştiren özellikleri olduğuna dair en güçlü savlardan bazıları Anthony Giddens'ın çalışmalarında yer alır. Bunlardan ilki, alanda büyük etki yaratan çalışması *The Consequences of Modernity* (Modernliğin Sonuçları)'dır. Burada Giddens küreselleşme kavramını kendi toplumsal kuramı içine sokar ve "uzak yerleşimleri [yerellikleri*] birbirine, yerel oluşumların kilometrelerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkile-

* Bu kitaptan yapılacak alıntılarda, *Modernliğin Sonuçları*, çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., 1998 çevirisi kullanılacak. Çevirmen "locality" kavramının karşılığı olarak "yerleşim" terimini önermiş; biz ana metinde "yerellik" terimini tercih ettik. (y.h.n.)

rin yoğunlaşması" olarak tanımlar (1998: 66). Bu tanım, ki açık bir şekilde karmaşık bağlantılılığın bir versiyonudur, modernliğin "özü itibariyle küreselleştirici" olduğu savıyla eşzamanlı olarak sunulur (1998: 66). Daha sonraki bir çalışmasında ise Giddens bu tanımı küreselleşmeyi modernliğin yayılması ile daha yakından bağlantılandıracak şekilde genişletir: "Küreselleşme, mevcudun ve namevcudun kesişimiyle, "uzaktaki" toplumsal olayların ve toplumsal ilişkilerin, yerel bağlamsallıklarla iç içe geçmesiyle ilgilidir. Modernliğin küresel çapta yayılışını uzaklaşma ile yerel koşullar ve yerel girişimlerin müzmin değişkenliği arasında sürmekte olan ilişki açısından kavramalıyız (1991: 21-2). Fakat modernlik hangi anlamda "özü itibariyle küreselleştirici"dir? Giddens'ın kapsayıcı analizinin bütününde bu iddianın hem zayıf, hem de güçlü bir şekilde açıklandığı görülebilmektedir.

Açıklamanın zayıflığı Giddens'ın modernliğin dört ana kurumsal boyutu üzerine yaptığı tartışmadan kaynaklanmaktadır: Kapitalizm, endüstriyalizm, gözetleme (özellikle ulus-devletin siyasi kontrolü) ve askeri güç (1998: 59-77). Giddens daha sonra bu kurumsal boyutları "küreselleşmenin dört boyutu"yla ilişkilendirir: Kapitalist dünya ekonomisi, uluslararası işbölümü, ulus-devlet sistemi ve askeri dünya düzeni. İlk bakışta bunlar modernliğin dört boyutunun genişlemiş, küresel hale gelmiş çeşitlemeleridir. Giddens bu kurumsal boyutların tabiatı üzerinde kısaca durarak, hem birbirlerine karmaşık bir biçimde bağımlı olduklarını, hem birbirlerinden bağımsız özelliklerini, hem de hiçbirinin küreselleşmenin yalnız bir ilkesine (örneğin kapitalist büyümenin getirdiği bir dünya sistemi gibi Wallerstein'vari bir anlatıya) indirgenemeyeceğini vurgular. Ancak Giddens bu noktada bu kurumların büyüyüp yayılmasını sağlayan dinamiğe dair esaslı bir açıklama getirmez. O halde buradaki zayıflık, bu modern kurumların XVII. yüzyıl Avrupası'ndaki köklerinden tüm dünyaya yayılışının, bu kurumlara içkin olan yayılma eğilimleriyle açıklanabilir olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır: Kapitalizm sürekli yeni pazarlar ve yeni faaliyet alanları arayışı içindedir; ulus-devlet, düşünümsel olarak düzenlenmiş yeryüzündeki alanların neredeyse tamamını işgal eden siyasi bir sisteme doğru hızlı bir biçimde yayılmakta; endüstriyalizm iş-

bölümünü izleyen bir mantıkla "endüstri türü, gerekli beceriler ve hammadde üretimi yönlerinden bölgesel uzmanlaşma"ya neden olmakta (1998: 76); askeri güç de artık münferit ulus-devletlerle sınırlı kalamayarak uluslararası anlaşmalar, silah akışı gibi faktörler aracılığıyla küresel çapta örgütlenmektedir.

Bu zayıf açıklama Robertson'ın ifadesiyle, küreselleşmeyi sadece "modernliğin toplumdan dünyaya doğru *genişlemesi,* küresel çapta modernlik" olarak aldığı suçlamasına karşı savunmasız bir konumdadır (1992: 142). Giddens'ın açıklamasında, Robertson'a göre, modernlik ve "küresellik," bu iki kavramın özündeki mantık ortaya konmaksızın basit bir biçimde birleştirilmiştir. Öte yandan Martin Albrow, Giddens'ı bir iç mantık *varsayımında* bulunduğu için eleştirir: " 'Modernliğin özü itibariyle küreselleştirici' olduğu nosyonu, sonuç olan bir şeyi, kendi içinde gelişme yasaları olduğu varsayılan bir sürecin, zorunlu bir ürünüymüş gibi değerlendirir. Bir son durumu önceki olayların tümünün yönelmiş olduğu nokta olarak alır. O halde bu analiz teleolojiktir" (Albrow 1997: 99). Giddens'ın kendisinin teleolojik ve evrimci kuramları eleştirdiğini göz önüne alırsak, bu suçlamada keskin bir ironi vardır. Ancak elimizde daha fazla açıklama olmadığı için, modern kurumlara yayılmacı bir özelliğin içkin olduğuna dair bu zayıf yorumun, bir tür gelişimsel mantık içerdiği varsayımlarına yol açtığı görülmektedir.

Ancak Giddens'ın çalışmasında Albrow'un atladığı bir başka nokta var: Bu, Giddens'ın modernliğin kurumsal tezahürlerinin izini temel toplumsal-ontolojik kategorilerin; yani zamanın, mekânın, yerin, uzaklığın ve yakınlığın algılanışı ve düzenlenmesinin geçirdiği derin dönüşümlerde aradığı, daha ikna edici bir savdır. Modernliğin küreselleşen özelliklerine dair bu güçlü açıklama teleolojiden kaçınmakla kalmaz, aynı zamanda karmaşık bağlantılılık deneyimini yorumlamamız için bize zengin bir kuramsal çerçeve de sunar.

Zaman-mekân dönüşümü anlamında modernlik

Giddens'ın küreselleşme tanımlarının çarpıcı taraflarından biri "soyut" bir karaktere sahip olmalarıdır. "Mevcudun ve namevcudun

kesişimi" ya da daha az kullandığı "uzaktaki eylem" (2002) gibi düşünceler "toplumsal yaşamın zaman ve uzam [mekân]* üzerine nasıl düzenlendiğinin, zaman-mekân uzaklaşması sorunsalının incelenmesi üzerinde yoğunlaşan" bir söylem inşa etmek amacıyla basmakalıp sosyal bilim terminolojisinden (toplumlar, ulus-devlet, çokuluslu kapitalizm) bilinçli bir şekilde kaçınma eğilimine işaret eder (1998: 66).

Modernliğin küreselleştirici dinamiği de bu sorunun içinde saptanabilir. Giddens modern toplumsal kurumlarda, modern öncesi kurumlarda bulunmayan özgün dinamik özelliklerin olduğunu iddia eder. Bu özelliklerin çoğunluğu zaman ve mekânın temel ontolojik kategorileri arasındaki ilişkinin dönüşmesinden kaynaklanır.

Modern öncesi toplumlarda, Giddens'a göre, çoğunluk için zamanın hesaplanması *yer*le olan ilişkisine bağımlı olmasıyla sınırlıydı. Kuşkusuz modern öncesi toplumların hepsinin kendi kültürlerinin aracılık ettiği bir zaman algısı ve zaman hesaplama yöntemleri vardı. Ancak mekanik saatin icadı ve kitlesel olarak yayılmasından[4] önce, bir yerelliğin bağlamına ya da özellikle doğal zaman-mekân işaretçilerine atıfta bulunmadan saatin kaç olduğunu söylemek imkansızdı. "Şafak," "alacakaranlık," "öğle", ya da güneş saatinin üzerindeki işaretler saati kesin olarak belirleyemedikleri gibi, tabiatları gereği kullanıldıkları yerelliklere bağlıydılar. Aynı şey, "Tarlada işimizi bitirip köye döndüğümüz zaman" gibi bir ifade

* *Modernliğin Sonuçları*'nda (Ayrıntı Yay., 1998) çevirmen "space" kavramının karşılığı olarak 'uzam' terimini kullanmış. Biz burada "mekân" terimini kullanacağız. (y.h.n.)

4. Giddens bunun "en erken XVIII. yüzyılın sonlarından" beri var olduğunu belirtir (1998: 25 orijinal). Tabii ki mekanik saatlerin kullanımı Avrupa'da –Çin'de de çok daha fazla zaman önce– bu zamandan önce kısıtlıydı. Thrift'in belirttiği gibi, İngiltere'de kilise ve kamusal alanlardaki saatler XIV. yüzyılda ortaya çıktı. XVII. yüzyıla gelindiğindeyse birçok semtte yaygındı –Thrift, zamanı doğru göstermemeleri nedeniyle "bu saatlerin nüfusun çoğunluğu üzerinde büyük bir etkisinin olup olmadığı tartışılır" dese de (1990: 107), XVI. yüzyılın ilk yarısına kadar zaman ölçme birçok insan için düzensiz bir işti; saatleri doğru olanlar sadece kasabalardaki tüccarlar ve manastırlardı. Thrift bunu hoş bir şekilde "zamansızlık denizinde zaman ölçme adaları" olarak betimler. Genelinde Thrift'in sunduğu tarih, Giddens'ın saatlerin daha geniş toplumsal dağılımı üzerine işaret ettiği noktayla örtüşür: "1800 ve 1850 arasında bir yerde saatlerin ve kol saatlerinin tüm sınıflar tarafından kullanıldığı bir noktaya gelinecekti" (1990: 112).

için de geçerlidir. Zamanın "doğal" değil de, toplumsal bir ölçümü olmasına rağmen bu ifadenin anlamı, yerel cemaatlerin "mevcudiyeti"ne bağımlıdır. Modern öncesinde saat hesaplarının sınırlı olması, "saat üçte" ya da "yarım saat içinde" gibi ifadelerin kullanılmasında karşılaşılan zorlukta da görülebilir –sadece *kesinlik* açısından bir zorluk değildir bu; daha önemlisi, *soyutlama* açısından, mekândan bağımsız olamamanın getirdiği bir zorluktur. Thrift buna edebiyattan iyi bir örnek verir: "Thomas Hardy'nin *The Mayor of Casterbridge* adlı romanında bir çiftlik çalışanı, Henchard'ın ölümü için "Güneşe göre, yarım saat kadar önce gerçekleşti. Zira benim kendime ait bir saatim yok," der (1990: 113-12). Bu örnek sayesinde XIX. yüzyıl başlarında İngiltere'de birbirinden oldukça farklı iki dünyanın tarihsel kesişimi gözümüzün önüne geliverir: Kesinlik gerektiren toplumsal talepleriyle "geleneksel"i yutan modern dünya ve saate göre ayarlanan zamanın temsil ettiği bağlamdan soyutlanmışlık.

Zamanın birömek, soyut ve "boş" saate göre ayarlanması, o halde, zaman hesaplamalarınının üzerindeki kısıtlamaları kaldırdı; böylelikle de toplumsal faaliyetlerin eşgüdümünü yerin özgüllüklerinden bağımsızlaştırmış oldu. Thrift'in örneğinin de gösterdiği üzere, bu değişikliğin işaret ettikleri, tarımsal ekonomiden (kapitalist) endüstriyel ekonomiye geçişle yakından ilgilidir. Barbara Adam, örneğin, modern sanayi toplumlarında saatin kullanılmaya başlamasıyla birlikte zamanın metalaştırılmasından bahseder (cf. Thompson 1967; Giddens 1981). Adam, bir işi tamamlamak için gereken "saatlerin" modern hesabıyla, zamanı ve işi yerin özgüllükleriyle bağlantılandırılmasında kullanılan daha önceki bir kavramı karşılaştırır (1990:112):

> Sanayi toplumlarında zaman işin ölçüsü haline gelmiştir, oysa daha erken dönemlerde iş zamanın ölçüsüydü. Almanca *Tagwerk* (gün-iş) bu çeşit bir ölçüydü: Değişken ve bağlama bağımlı. Bu, büyük bir arazide çalışmanın taşlı bir tepecik üzerinde çalışmaktan daha kolay olduğu bilgisini gerektiriyordu...Bir saatte ne kadar işin yapıldığının hesaplanması ise, temel aldığı saat zaman birimleri gibi sabit ve bağlam dikkate alınmaksızın evrensel olarak uygulanabilecek standart bir ölçümdür.

Toplumsal yönelimi "yapılacak işten, saate" kaydırmak, Adam'a göre, önceki çağlarda oldukça işe yarayan ve deneyimin niteliğiyle emeğin özerkliği açısından bazı avantajları olan yerel bilginin bir kısmını kaybetmek anlamına gelmektedir. O halde zamanın özgül içeriklerinin "boşaltılması" sonucunda elde edilen toplumsal ve kültürel kazanımın katiyen belirsizlik barındırmadığını söyleyemeyiz.

Öte yandan, saate göre ayarlanan zamanın bazı durumlarda sonuçları açısından gerçekten özgürleştirici olduğu da inkâr edilemez. Böylesi bir zaman ölçümünün "zamanı yerin özgüllüklerinden kurtardığı"nı söylemek, yerinin beşeri özgürleşmenin tedrici olarak ilerleyen ("evrimsel") hattında olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak hareketlilik açısından getirdiği kazançları ve insanların kültürel ufkunun saate göre ayarlanan zamanın eşgüdümü sonucunda genişlediğini de teslim etmemiz gerekir. Thrift XIX. yüzyılda fabrikalarda, çalışma yerlerinde ve okullarda saatlerin ve zaman çizelgelerinin yaygınlığına atıfta bulunarak bunların sanayi işçilerine zaman disiplininin dayatılmasındaki rolüne işaret eder (1990: 115 ve sonraki sayfalar). Ancak demiryollarının başarılı bir şekilde gelişebilmesi için çeşitli yerel saatlerin eşgüdümlü hale getirilmesinin zorunluluğuna da değinir. 1848 yılında, yasal bir standart haline gelmeden otuz yıl önce, Britanya'daki tüm demiryolu şirketleri Greenwich zamanını kabul etmiş durumdalardı. Modern anlamda kitlesel seyahatleri ilk olarak mümkün kılan da, zaman *çizelgeleriyle*, en az bir ulaşım teknolojisi kadar, zaman-mekân eşgüdümünü sağlayan kuruluşlar olarak demiryollarıydı. Thomas Cook'un Leicaster'dan Loughborough'ya 1841'de demiryoluyla yaptığı ilk meşhur yolculuk, Cook'un kendisinin de aşağıdaki alıntıda tespit ettiği üzere, seyahatin demokratikleşmesinin başlangıcı olarak görülebilir: "Tren yolculuğu milyonlarca insan içindir; hakir görülen de, zengin de seyahat edebilir..." (Aktaran Lash ve Urry, 1994: 261).

Modernlik durumunun kendisi gibi, zamanın yerden ayrılması da müphem bir gelişmedir; bazı alanlarda özgürleşme sağladığı gibi, beraberinde yeni tahakküm biçimleri de getirmiştir. Zaman-me-

kân uzaklaşmasının işaret ettikleri, en azından Giddens'a göre, metalaştırma sorunlarının ötesine uzanmaktadır.

Bunlardan bir tanesi, saatlerin standardizasyonunun ulusaldan küresel bir bağlama taşınmış olmasıdır. 1884 yılında Washington'da yapılan Uluslararası Meridyen Konferansı'nda Greenwich saati uluslararası zaman dilimleri sistemi için standart olarak benimsendi. Böylelikle, "Ortaçağ Avrupası'nda saatin icat edilmesiyle ortaya çıkan, tam anlamıyla batıya ait zaman sistemi, zaman ölçümü için evrensel standart haline geldi. Gerçekten de, bu sistemin hegemonik gelişimi dünyadaki diğer tüm zaman sistemlerinin dönüşü olmayan bir yok oluşuna işaret ediyordu..." (Nguyen 1992: 33, Aktaran Lash ve Urry, 1994: 229). Buna bir de takvimlerin dünya çapındaki standartlaşmasını ekleyebiliriz: "Şimdi herkes aynı tarih ölçüsünü kullanıyor; örneğin '2000 yılının' yaklaşması küresel bir olay haline gelmiştir" (Giddens: 1998: 25).[5]

O halde, zamanın yerelin özgüllüklerinden ayrılması oldukça bariz bazı biçimlerde hızla küreselleşen eşgüdüm biçimlerine yol açmıştır: Greenwich saati 1880'de Britanya'da yasal standart zaman, dört yıl sonra ise uluslararası standart olarak kabul edilmiştir. Fakat Giddens bunun aşırı yüzeysel olarak yorumlanmasına karşı bizi uyarır. Giddens'ın amacı, teknolojik bir determinizm içinde, zamanın mekanik saate göre ayarlanmasının modernliğin *kaynağı* olduğunu öne sürmek değildir. Burada asıl önemli olan zaman ve mekânın birbirinden ayrılmasında etken olan daha genel toplumsal süreçtir: "Mekanik zaman ayarlama aygıtlarının yaygın olarak kullanılması günlük yaşamın dokusunda derin yapısal değişimlerin meydana gelmesini hem kolaylaştırmış, hem de bu değişimlerin bir belirtisi olmuştur" (1991:17).

Örneğin, 2000 yılının küresel bir olay olması, standart bir tak-

5. Giddens'ın bahsettiği Gregoryen takvim tabii ki öteki dinsel kökenli tarih ölçme sistemleriyle –örneğin Hicri ya da Yahudi takvimleriyle– birarada bulunur. Bu ikisinin hâlâ bir kültürel önemi (İran gibi ülkelerde mektuplara atılan tarih hâlâ Hicri takvimi kullanmaktadır) olmasına rağmen, Giddens Gregoryen takvimin modern hayatın eşgüdümlenmesinde "neredeyse her açıdan evrensel" hale geldiğini ileri sürmekte haklıdır. Son zamanlardaki "milenyum virüsü" endişesi –dünya çapında bilgisayarlara yerleştirilen saat ve takvimlerin 2000'e geçilmesiyle nasıl başa çıkacağına dair duyulan endişe– buna iyi bir örnek oluşturur.

vimin küresel olarak benimsenmesinden daha fazla anlam içermektedir. İlki (hemen hemen) herkesin "tarih"le kendisine özgü bir biçimde ilişki kurabildiği bir bağlama işaret eder. Bu, Giddens'ın "tarihsellik" olarak adlandırdığını, yani "tarih yapmak için tarihin kullanılması"nı evrenselleştirir (1991: 243). Tarihsellik geçmişin bilgisinin geleceği şekillendirmede kullanılabilmesi anlamına gelir; geçmişe ait bilgileri sistemli bir biçimde depolayıp gerektiğinde başvurma becerisine sahip olan toplumlarda bulunabilir ancak. Bu nedenle, tüm toplumların "2000 yılı" düşüncesiyle ilişki kurabilmesi gerçeği, bu toplumların tarihsel zamanı kavramsallaştırmalarında ve toplumsal olarak kullanmalarında temel bir dönüşümün –bunun sonucunda da bilginin kaydedilip "depolanması"nda ve iletişim sistemlerinde de dönüşümlerin– gerçekleştiğini gösterir. Giddens'ın, zaman-mekân uzaklaşmasının modern öncesi dünya karşısında bir "süreksizliğe" işaret ettiği ve bununla eşzamanlı olarak bu çağ kaymasını küreselleştirdiği düşüncesinde yakalamak istediği, bu tür bir genel dönüşümdür.

Giddens tartışmasını "zamanın boşaltılması"nın "mekânın boşaltılması" için ne gibi anlamlar ifade ettiği üzerine düşünerek geliştirir; savının küreselleşmeyle ilişkisi bakımından en güçlü olduğu kısım da budur. "Boş mekân" soyut zaman hesaplamasının mümkün kıldığı "mekânın yerden ayrılması" anlamına gelmektedir. Giddens'a göre, günlük dilde mekân ve yer eşanlamlıdır. Ancak biz bu iki kavramı birbirinden, yeri "mahal" [locale]* olarak düşünüp ayırabiliriz. Bu kavram Giddens'ın zaman ve mekânı konu alan erken dönem bir çalışmasında (1979: 296 ve sonraki sayfalar) icat ettiği, "belirli bir coğrafyada yer alan toplumsal eylemi çevreleyen fiziksel koşullar" anlamına gelmektedir (1998: 26). Mahal, "bir evin bir odası, bir sokak köşesi, bir fabrikanın satış katı, kasaba ve şehirlerden, ulus-devletlerin işgal ettiği karasal sınırlarla ayrılmış alanlar"a kadar her şey olabilir. Önemli olan, mahallerin sadece fiziksel-coğrafi noktalar ya da çevreler değil, *etkileşimin fizik-*

* *Modernliğin Sonuçları*'nda (Ayrıntı Yay. 1994), çevirmen "locale" kavramının karşılığı olarak "mekân," "place" kavramının karşılığı olarak "yöre" terimini kullanmış. Biz ana metinde bunlar için sırasıyla "mahal" ve "yer" terimini tercih ettik. (ç.n.)

sel ortamları olmasıdır. Giddens modern öncesi toplumlarda, mekân ve yerin (mahalin) büyük ölçüde kesiştiğini savunur. Bunun nedeni mevcudiyet ilişkilerinin (yerel yüz yüze etkileşimlerin) birçok insanın toplumsal hayatına hâkim olmasıdır. Bu nedenle modern öncesi mahaller (tarlalar, çiftlik, köy merası, kilise, pazar, malikâneler) toplumsal etkileşimlerin neredeyse tamanının gerçekleştiği belirli bir coğrafyada yer alan "yerel" bağlamlardır. Bu tür çevrelerde mevcudiyet ilişkilerinin baskın olması büyük ölçüde, modern öncesi zaman hesaplarının, uzak mesafeler arasındaki toplumsal eşgüdümü sınırlandırmasından kaynaklanıyordu.

Giddens modernliğin, uzak mesafeler arası ilişkilere, yani bir mahalde yüz yüze bir mevcudiyetle bir araya getirilmeyen insanların arasındaki ilişkilerin gelişmesine olanak tanıması, hatta bunları "desteklemesi" nedeniyle "mekânı yerden koparlığını" öne sürer. Modernliği özü itibariyle küreselleştirici kılan, her şeyin ötesinde, işte budur. Bunu daha iyi anlamak için Giddens'ın modernlik mahallerinin gayet çarpıcı bir biçimde giderek "düşsel"leştiğini ileri sürdüğü tanıma bakabiliriz: "Bunun anlamı, mahallerin oldukça uzak toplumsal etkilerden adamakıllı etkilenerek biçim kazanmasıdır. Mahali yapılandıran, yalnızca görünürde olup bitenler değildir; mahalin 'görünür biçimi' onun doğasını belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar" (1998: 26). Neden "düşsel"? Bu terimin en genel anlamı, aldatıcı görünüş ya da ilüzyon anlamına gelen "fantazma" sözcüğünden türemiş olanıdır. Ancak bu terimin "mevcut olmayan (ölü ya da yaşayan) bir insanın tasavvur edilen görüntüsü" anlamına gelen ilginç, ikincil bir kullanımı daha vardır (Hawkins ve Allen 1991: 1087). Ancak görünen o ki, Giddens bu terimin daha çok bu ikincil anlamını kullanarak, mahallerin "yanılgı üzerine dayalı" olarak değil, mevcut insanlar kadar mevcut olmayanlarca da oluşturulduğu bir durumu öne sürmektedir. Bu, Walter Benjamin'in XIX. yüzyıl ev yaşamını "fantazmagorya" olarak tasvir edişini akla getirir. Bu tasvirde burjuva vatandaşlar "uzakta olanı zaman ve mekân içinde bir araya getirir. Burjuvanın oturma odası dünya sahnesinde bir kutudur" (Benjamin 1973: 168). Giddens için ise, bu terimin anlamı meta estetiği için taşıdığı anlamdan daha ge-

neldir: Mahaldeki fantazmalar uzaktaki toplumsal güç ve süreçlerin etkileridir, "hayaletvari mevcudiyetler"dir.

Bunu sıradan bir modern mahali modern öncesi bir eşdeğeriyle karşılaştırarak anlayabiliriz. Modern öncesi evler sadece mahrem mevcudiyet etkileşimlerinin meydana geldiği yerlerdi. Le Roy Ladurie XIV. yüzyılda Fransız köyü Montaillou'daki hayatı tasvir ettiği çalışmasında, *ev* ve evin içinde yaşayan ailenin *kavramsal* olarak birbiriyle özdeşleştiğinin altını çizer (1978: 24):

> [Köy toplumunun] temel çekirdeği bir evin daimiliği içinde ve aynı çatı altında beraber yaşayan ev sakinlerinin günlük hayatında vücut bulan köylü ailesinden başka bir şey değildi. Yerel dilde bu varlığa *ostal*, Latince Engizisyon dosyalarında *hospicium*, ya da daha çoğunlukla *domus* adı veriliyordu. *Ostal*, *hospicium* ve *domus* sözcüklerinin hepsinin içinden çıkılmaz bir biçimde aile ve ev anlamına geldiğine dikkat edilmelidir. *Familia* pratikte hemen hemen hiç kullanılmamaktaydı... Yaşayan canlılardan oluşan aileyle, ahşap, taş ya da sıvadan evlerin aynı şeyi ifade ettiği Montaillou köylülerinin dudaklarından *familia* sözcüğü bir kere bile dökülmemişti.

Le Roy Ladurie Montaillou evlerini, fiziksel mekânın olduğu kadar, toplumsal ilişkilerin de, deyim yerindeyse "kapalı tutulduğu" mahaller olarak sunar. Bu nedenle köyde ortaya çıkan dinsel sapkınlıklar "*domus*'un kapısının altından içeri doğru fısıldanınca..., ya da tercihen *ostal*'ın dört duvarı arasına hapsedildiğinde son derece gizli kalması garanti altına alınırdı" (1978: 27). Bu, iletişim teknolojisinin gelişmemiş olması nedeniyle, *toplumsal olarak* "içe dönük" bir mahaldi.

Günümüz (batı) ailesinin yaşadığı ev ise, mahrem yüz yüze ilişkilerin şüphesiz hâlâ norm olduğu bir mahaldir. Ancak, bu evler uzaklaşmış etkileşimin gerçekleştiği; dolayısıyla da aileden "dış dünyaya açılmış" bir yer olmaları nedeniyle modern öncesi eşdeğerinden kesin bir farklılık gösterir. Örneğin, hemen hemen her ev gayet doğal karşıladığımız, iletişimi sağlayan birtakım teknolojik aletlerle donatılmıştır: Hem gazete hem de gelen mektuplar için posta kutusu,[6] telefon (genellikle birbirinden uzaklaşmış mekânlar

6. İngiltere'deki evlere posta kutuları 1840 yılındaki posta reformlarını ve satın alınabilen yapışkanlı posta pullarının çıkışını takiben yerleştirilmeye başlandı. Bun-

arası iletişimi sağladığı kadar, uzaklaşmış zamanlarda da iletişim sağlayan telesekretere bağlıdır), radyo(lar), televizyon (gittikçe artan bir biçimde çanak anten, kablo sistemi ya da videoya bağlıdır). Daha zengin evlerde fax makinesi, modemlerle uzaktaki işyerine, internete ve dünya çapında ağa (www) bağlanan bilgisayarlar ya da ceket ceplerinde, çantalarda taşınan cep telefonları ve çağrı cihazları da bulabilirsiniz. Bu iletişim teknolojileri, modern evleri uzaklaşmış ilişkilerin gerçekleştiği yerlere dönüştüren yollardan en dikkat çekici olanıdır. Burada mevcudiyet ilişkileri hâlâ baskın olmasına karşın, giderek daha çok sayıda ev dünyaya açılmaktadır: Oturma odalarımız "küreselin yerelle buluştuğu" yerlerdir (Morley: 1992).

Bununla beraber, uzaklaşmış ilişkilerin birer mahal olan ev içi yaşamı belirler hale gelmesinin tek yolu iletişim ve medya teknolojileri değildir. Evlerimize bağlantılı olan kamu hizmetleri (örneğin elektrik temini) bizi daha büyük şebekelere ve sistemlere "bağlar", üstelik bu bağ sadece fiziki değildir: Günlük yaşamlarımız, onları devam ettiren "uzmanlık sistemleri"ne bağımlı olduğu bir ilişki içine girmiştir. Giddens'ın da belirttiği üzere (1991: 135), eve gelen elektrik, ev içi yaşamı derin bir dönüşüme uğratmıştır, "gecenin sömürgeleştirilmesini" mümkün kılmıştır.[7] Ancak geceleri tamamıyla faal olmayı beklememiz, elektriğin üretimi ve dağıtımı ile ilgilenen modern uzmanlık sistemlerine olan bağımlılığımızı da ortaya çıkarmaktadır; ani elektrik kesintileri sonucu çoğumuzun (özellikle bilgisayar kullanıcılarının) birdenbire hiçbir şey yapamaz hale gelişinde bunu açıkça görebiliriz.

Son olarak, evlerimize genellikle kredi ya da ipotek yoluyla "sahip" olmamız bizi, etkileri günlük yaşamımızda da kesinlikle hisse-

---

dan önce, posta ücreti mektubu alan kişi tarafından mektubu getiren kişiye ödenirdi; posta kutuları takılması için hükümetin kampanya düzenlemesinin arkasında, postacıların ev sahibinin kapıyı açması için beklemeleri sonucunda oluşan gecikmeler vardı. Bu kampanya (ve ABD'deki benzerleri örneğin) XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyıl başlarında da halktan gelen epey bir dirence karşın yürütülmüştü. Bkz. Young Farrugia 1969: 145 ve sonraki sayfalar.

7. Bu noktada, ayrıca bkz. Chris Rojek'in Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da 1870 ve 1880'lerde sokaklara lamba konmasının toplumsal içerimleri üzerine, özellikle de bunun kentlerdeki "içerideki" ve "dışarıdaki" toplumsal yaşam arasındaki ayrım üzerindeki etkisine dair tartışması (1993: 123-5).

dilen (örneğin ipotek faizlerinin –bazen olağanüstü bir şekilde– dalgalanmasında olduğu gibi) küresel bir finans sistemine bağlar. Modern mahallerin "düşsel" tabiatını, uzaklaşmış ilişkilerin bu ekonomik biçimlerinde takdir edebiliriz: Zira küresel piyasa sistemi ile –ipotek kredimizi ayarlayan yerel bankamızın düzenlediği– ilişkilerimiz evin mahrem ortamında kuşkusuz görünmezdir. Ancak etkisi kesin olarak orada hissedilir; örneğin 1980'lerde İngiltere'de emlak piyasasındaki hareketler sonucunda, evler sadece yerleşim yerleri olmaktan öte, bazıları için kârlı ticaret kapıları olan malvarlıkları, diğerleri içinse daha iyi evlere taşınmalarını engelleyen "tuzaklar" haline geldi.

Evlerimizin küreselleşmenin kendini hissettirdiği yerler olması önemlidir. Ancak modern öncesinde eşdeğeri bulunmayan başka modern mahal örnekleri de kuşkusuz bulunmaktadır: Birinci bölümde ele aldığımız havaalanlarını bir düşünün, ya da televizyon stüdyolarını, petrol istasyonlarını, eğlence yerlerini veya alışveriş merkezlerini. Buna benzer bütün modern mahallere, mekânın yerden ayrılması sonucunda, uzaklaşmış ilişkiler tam anlamıyla nüfuz etmiştir. Yaşadığımız çevrenin aşina yönleri, ki bunlar genellikle yaşadığımız "yerellik" deneyimlerinin bir parçasıdır, artık belirsizlik içermeyecek şekilde "yerel" değillerdir. Bu modern mahallerin dile getirdiği şey, toplumsal eylemin, mevcudiyet bağlamlarındaki *yerinden çıkartılmasıdır.*

Yerinden çıkarma

Giddens "yerinden çıkarma"yı [disembedding] "toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından 'kaldırılması' ve sonsuz uzunluktaki zaman-mekân boyunca yeniden yapılandırılması" olarak tanımlar (1998: 28). Bu, modernliğin yapısal olarak küreselleştirici tabiatını ve daha geniş anlamda da küreselleşmenin kültürel deneyimini kavramamız için önemli bir düşüncedir. Giddens toplumsal ilişkilerin mahallerle iç içe geçmişliğinden "kaldırılması" için iki tür "düzenek" olduğunu ileri sürer: "Sembolik işaretler" ve "uzmanlık sistemleri." Bunları kısaca özetledikten sonra, Giddens'ın

"soyut sistemler" olarak adlandırdığı anlamda bu iki kavramın, küresel modernliğin fenomenolojisini ve kültürel durumunu anlamamız için önerdiği farklı, kendine özgü yolu tartışacağım.

"Sembolik işaretler" "standart değeri olan ve dolayısıyla birçok bağlam arasında değiş-tokuş edilebilen mübadele araçlarıdır" (1991: 18). Giddens'ın en bariz örneği paradır: Para toplumsal (ekonomik) ilişkilerin fiziksel mahallerin zaman-mekân belirleyiciliğinden "kaldırılması"nı sağlayan bir araçtır. Wagner'in belirttiği gibi, para "etkileşim zincirlerinin uzatılmasının proto-tipik bir aracıdır" (1994: 26): Standart değerin değiş-tokuşunu sağlayan soyut bir sistem olarak para, alışveriş ilişkilerinin, mahallerin özgüllüklerinin ötesinde var olmasını mümkün kılar; bir veresiye alma aracı olarak ise, para zamansal bir erteleme tarzını temsil eder, yani değiş-tokuş ilişkilerinin zaman boyunca esnemesini olanaklı hale getirir. Kuşkusuz Giddens paranın modern öncesi toplumlarda da var olduğunu kabul eder; ancak gelişmemiş ve soyut olmayan anlamda para olarak.[8] Para ancak "mal para"nın gelişmesiyle beraber günümüz ekonomilerinde gerçekten soyut bir işaret haline gelir, "bir bilgisayar çıktısına rakamlar şeklinde aktarılan saf enformasyon biçimine bürünerek temsil edildiği araçlardan bağımsız duruma gelmiştir" (1998: 31).

Modern ve modern öncesi para ekonomileri arasındaki farkı, ortaçağ seyyahlarının yerel kura ait paralarını bozdurmakta yaşadıkları sorunlara bakarak kavrayabiliriz. XIII. yüzyıldan itibaren alışveriş için kağıt para kullanılıyor olmasına rağmen bunların her kasabada, hatta aynı ülke içindeki farklı kasabalarda bile geçeceğinin garantisi yoktu. 1458 yılında bile, Kudüs'e hac ziyareti için gitmekte olan William Wey, birlikte yolculuk yapacağı kişilere, yanlarına "o zamanlar Akdeniz'de ulusararası kur sayılabilecek Venedik ma-

8. VIII. yüzyılda Avrupa'da çoğu yerde gümüş paraya dayalı bir para ekonomisi vardı ve bu ekonomi Ortaçağ boyunca karmaşıklık açısından gelişti; ancak yüksek derecede yerel çeşitlilik arz etti ve standartlaşmadan yoksundu (bkz. Brooke 1975: 75 ve sonraki sayfalar). Uluslararası ticaretin özellikle XIII. yüzyıl İtalyan bankaları sayesinde kaydettiği hızlı gelişim –çift girişli defter tutulması ve kağıt paranın kredi fırsatlarına dönüşebilmesi sonucu gelişen kredi işlemlerindeki artış– konusunda ayrıca bkz. Barber (1992: 745 ve sonraki sayfalar).

deni parasının yanında, Tours, Candi ve Modena madeni paralarından 'bir miktar' almalarını" öğütlemişti (Sumption 1975: 206). Modern uluslararası yolculuklar sırasında ise döviz bozdurmanın kolay ve hemen halledilebilir oluşu, özellikle de uluslararası geçerliliği olan kredi kartlarının kullanılması çarpıcıdır. Bu sadece uluslararası kapitalist pazarın gelişmesinin değil, Giddens'ın da belirttiği üzere büyük ölçüde devletin bankacılıkta değer garantörü rolünü üstlenmesinin bir sonucudur. O halde, "mal para" ulus-devlet sistemiyle ortaya çıkmıştır ve eşzamanlı olarak "uluslararası" hale gelmiştir. Modernliğin özü itibariyle küreselleştirici olduğu iddiasının arkasındaki nedenler açıktır.

"Uzmanlık sistemleri" de mekân ve zamanı "teknik bilginin, bu bilgiden faydalanan teknisyenlerden ve müşterilerden bağımsız bir geçerliliği olan türlerini kullanarak" parantez içine alır (Giddens 1991: 18). Burada toplumsal ilişkilerin yerel bağlamlarından "kaldırılması" günlük yaşamın kurumsallaşmış uzmanlık tarafından sistemli bir şekilde dolayımlanması yoluyla gerçekleşir. Giddens araba kullanmak gibi rutin işlerin, (otomobil tasarımı ve üretimi teknolojileri, trafik denetleme sistemleri gibi) bir dizi uzmanlık sistemine duyulan uzaklaşmış bir "güven" ilişkisi getirdiğini savunur. Modern insanların bu uzmanlık sistemleriyle rutin olarak etkileşim halinde olması, toplumsal ilişkilerin "esnetildiği" anlamına gelir; çünkü burada arabamızı yapan belirli personel ya da trafik akış programını yazan kişiler yerine, teknik bilgi içeren soyut bir sistemle ilişki kurarız.

Uzmanlık sistemleri "modernlik koşullarında toplumsal yaşamın neredeyse her alanına nüfuz etmektedir –yediğimiz yemeklere, aldığımız ilaçlara, içinde oturduğumuz binalara...." (1991: 18). Aslında, hiçbirimizin günlük yaşamımızı düzenleyen çeşitli bağlamların hepsinde birden uzmanlaşmış bilgiye sahip olmayışı bir modernlik durumudur: "Bütün uzmanlar aslında çoğu zaman uzman olmayan insanlardır" (1991: 138). Kurumsallaşmış uzmanlığa duyulan güvenin gerekliliği modernliğin yerinden çıkarma özelliğini anlamanın bir başka yoludur. Zira Giddens'a göre, uzmanlık sis-

temleri, modern öncesi yerel günlük yaşam kalıplarıyla kıyaslandığında, "beceri yitimi"ne neden olur (1991: 137-8):

> Modern öncesi toplumların çok daha güçlü bir biçimde yerelleşmiş olan yaşamında, tüm bireyler gündelik yaşamlarıyla bağlantılı olarak, Geertz'in kastettiği anlamda, "yerel bilgi" türleri ve becerileri geliştirdiler... Ancak soyut sistemlerin yayılmasıyla beraber, günlük yaşamın koşulları dönüştü ve çok daha geniş zaman-mekân bölgelerindeki koşullarla birleştiler; bu tür yerinden çıkarıcı süreçler kayıp süreçleridir.

Ancak Giddens bu "kayıba" modernliğin "sol" kültürel eleştirisi açısından bakmamızı istemez.[9] Beceri yitiminin "benlik söz konusu olduğu sürece yabancılaştırıcı ve parçalara ayırıcı bir fenomen" olduğunu kabul eder. Fakat Giddens'a göre bunun başlıca sebebi iktidarın bir sosyal gruptan diğerine geçmesi değildir; burada denetim kaybı, bir zamanlar sıradan insanlar arasında geniş çapta bölüşümü yapılan bilgi ve becerilerin "elenerek" "kimsenin doğrudan denetimi altında olmayan" soyut sistemlere dönüşmesinden kaynaklanmaktadır.[10]

Giddens için "soyut sistemlerin" yerinden çıkarma özelliği toplumsal ilişkilerin zaman-mekân boyunca (küresel olarak) "esnetilmesi"nde ana araçtır. Eğer bundan küresel-modern çağın eksenini oluşturan bir ilke çıkarmak istersek, *soyutlama* ilkesinin kendisini seçmek cazip gelebilir – burada soyutlamadan kasıt, bağlamın özgüllüklerinden soyutlamadır. Bu, Giddens'ın yerinden çıkarma düzenekleriyle, (Giddens'a göre modernliğin dinamizminin en kusursuz ifadesi olan) rasyonelleştirilmiş *kuruluşların* bağlantılandırılmasıyla da desteklenebilir. Bu kuruluşlar "yerelle küreseli daha geleneksel toplumların aklına bile gelmeyecek yollarla birbirine bağ-

9. Örneğin Christopher Lasch (1980; 1985) gibi kuramcıların Freuden-Marks'çı eleştirileri. Bkz. Giddens'ın Lasch eleştirisi (1991: 171f).

10. Scott Lash düşünümsel modernliğin iktidar (özellikle sınıf) ilişkilerini daha çok eleştirmesine rağmen, "Giddens'ın uzmanlık sistemleri artık kitleleri ne tahakküm altında tutmakta ne de özgürleştirmektedir. Bunun yerine bunlar kitlelerin *kendisidir*" demektedir (1994: 167). Bu, gelişmiş ülkelerde bilişim/iletişim endüstrisi gibi uzmanlık sistemlerinde istihdam edilen iş gücü oranının büyümesine işaret etmektedir (Lash bunun İngiltere ve ABD'de yüzde 25 olduğunu tahmin etmektedir).

layabilmekte"dirler (1998: 27). Bu düşünce, küresel modernliği yerel yaşamdünyalarımızı kaçınılmaz olarak uzaktaki –ve son kertede küresel– etkilere açarak, toplumsal varoluşun rasyonelleştirilmiş kuruluşlar ağıyla yoğunluğu artan bir biçimde ilişkilendirerek yapılanması olarak sunar.

Soyutlama ilkesi bir başka Giddens'çı izleği daha getirir: Modernlikte "güven"in önemi. Burada güven *kavramsal olarak* zaman-mekân uzaklaşması ve yerinden çıkarılmayla ilintilidir; çünkü Giddens'a göre "Eylemleri sürekli olarak izlenebilen birine ... ya da çalışması bütünüyle bilinen ve anlaşılan bir sisteme güven duymaya gerek olmazdı" (1998: 38). Güven, "hem gündelik hayatın geleneksel içeriğini boşaltan hem de küreselleştiren etkiler yaratan soyut sistemlerle bir *etkileşim aracı*dır (1991: 3 –vurgu eklenmiştir). Giddens'a göre modern insanlar, içinde yaşadıkları sisteme bütünüyle güveniyor olmadıkları halde, (hatta bazı beşeri sorunlarla başa çıkmakta bilimin becerisinden gerçekten şüphelenseler de) kalıplaşmış bir güven tutumunu –günlük yaşamlarında neredeyse bir "doğal durum" olarak– benimsemek *zorundadırlar*. Giddens bunu gayet hoş bir biçimde, birçok insanın soyut sistemlere duydukları güven üzerine "modernlikle pazarlık" yaptıklarını söyleyerek anlatır. "Yapısı saygı ve kuşkuculuğun, rahatlık ve korkunun özgül karışımlarıyla yönlendirilen" (1998: 90) bu "pazarlık," soyut sistemlere duymaya zorlandığımız güvenle bir şekilde başa çıkma yöntemidir. Soyut sistemlere sürekli duyduğumuz rutin güvenin getirdiği "inanç girişimi" sayesinde, ancak toplumsal olarak iş görebiliyoruz, en sıradan eylemlerde bile –arabalarımızı sürerken, bir bankada çek öderken, süpermarketten aldığımız yiyecekleri yerken, mektup postalarken– bize verilen bilgiyi anlamadan "verili kabul etmek" durumunda kalıyoruz. O halde soyut sistemler "uzaklaşmış zaman-mekân içinde beklentilerin 'güvencelerini' sağlayarak" çalışır (1994: 34). Bu sistemler, bizi –modernliğin yakasını bırakmayan bir risk olarak sistemlerin kendisinin katastrofik çöküşü dışında– yiyeceklerin her zaman markette olacağının, bankadaki paramızın birdenbire ortadan kaybolmayacağının, değerini kaybetmeyeceğinin, ya da bilişim sistemlerinin siber-dünyasında ordan ora-

ya gezinirken bizimle olan bağlantısını yitirmeyeceğinin, uçağın –en azından genellikle-düşmeyeceğinin güvencesini verirler.

Bu soyutlama ve güven ilkeleri sayesinde, Giddens'ın modernliğin küreselleştirici özellikleri ile ilgili iddialarının, yaptığı daha geniş toplumsal analizle nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğunu görebiliriz. Giddens'ın çalışmasının kuramsal karmaşıklığını kaybetmeden bu belirli, küreselleştirici özellikleri çıkarıp almak zordur. Yine de, karmaşık bağlantılılığı anlamak için yerinden çıkarmanın merkezinde bulunan düşünceye odaklanmak faydalı olabilir. Bu da yerelliklerin dönüşümü düşüncesidir.

Kültürel yerinden çıkarma: Yerel deneyimin küreselleşmesi

Birinci bölümde de belirttiğim gibi, karmaşık bağlantılılık sadece hareketliliğin hatta elektronik ağların sözde-hareketliliğinin (siberuzayın hareketliliğinin) artması bağlamında anlaşılamaz. Bu gelişmeler ne kadar önemli olursa olsun, kültürel deneyimin göreceli olarak küçük bir boyutuyla ilgilidir: "yerel yaşam," havaalanlarıyla bilgisayar terminalleri arasında gidip gelen "küresel yaşam"ın aksine, zaman-mekânın çoğunu kaplamaktadır. Giddens'ın yaklaşımının işaret ettikleri bu bakış açısı için kuşkusuz caziptir.

Her şeyden önce, Giddens'ın savının bizi yerinden çıkarma düşüncesinin bariz anlamından, yani insanların yerelliklerinden koparılması anlamından uzaklaştırıyor olması ilginçtir. Bu, örneğin Wagner'in bu terimi kullanışında gördüğümüz anlamdır: "Yerinden çıkarma insanları, savaşlardan sonra yaşanan zorunlu göç olaylarında olduğu gibi, kimliklerini oluşturmalarını sağlayan toplumsal bağlamlardan koparılmalarına neden olan süreçlerdir" (1994: 56). Şurası açık ki, modernlik insanların bu şekilde "yer değiştirmelerine" *kuşkusuz* neden olarak, Marshall Berman'ın canlı betimlemesinde olduğu gibi, "büyük çapta yaşanan demografik karışıklıklara, milyonlarca insanın atalarının yaşadığı topraklardan kopup ayrılmalarına, yeni yaşamlar bulmak üzere dünyanın bir ucuna savrulmalarına" yol açar (1983: 16). Ancak, böylesi bir yerinden çıkarma

anlayışını tanımasına karşın Giddens, modernliğin " 'yer değişimi'ne sebep olduğunu" söylerken (1998: 135), yerin "düşsel"leşmesine, uzak etkilerin hayaletvari mevcudiyetlerinin yere nüfuz etme süreçlerine atıfta bulunmaktadır. Modern dünyada meydana gelen kitlesel nüfus hareketlerine rağmen, hepimiz, Giddens'ın belirttiği üzere, "bedenin getirdiği kısıtlamaların, tüm bireyleri, her an belirli bir zaman ve mekân bağlamında bulunduklarını düşünmeye yöneltmesi" (1991: 187) sonucunda yerel yaşamlarımızı sürmeye devam ederiz. Ancak, ki bence bu Giddens'ın küreselleşme anlayışının önemli bir özelliğidir, bu "yerellik" modernlikte, modern öncesinin kendi kendine yeten yerelliklerinden köklü bir biçimde farklılaşarak dönüşmüştür. Küresel-modern dünyada baskın olan günlük yaşam deneyimi, yerleşik yaşamdünyalarımıza uzaktaki olayların, ilişkilerin ve süreçlerin nüfuz etmesinden doğan deneyimdir.

Yine de, Giddens'ın formülasyonlarının kültürel analizden çok toplumsal analiz alanında kaldığını söylemek haksızlık olmaz. Birinci bölümde belirttiğim üzere, Giddens'ın küreselleşmenin "kültürel boyutu"na atıfta bulunurken kastettiği daha çok kültürel teknolojilerdir. Kültürün öneminin bu şekilde ihmal edilmesi –ya da en azından daha az vurgulanması– Giddens'ın geniş çapta eleştiriye maruz kaldığı bir konudur (Featherstone 1995; Robertson 1992: 145; Thrift 1996: 55). Nigel Thrift'in de belirttiği üzere, "Giddens'ın tam da sembolik işaretler, metinler, benlikler gibi kültürün özünü oluşturan şeylere atıfta bulunduğu" göz önüne alındığında bu ilginçtir. Buna rağmen, Thrift, Giddens'ın "dar bir kültür anlayışının" olduğunu ve bu anlayışın da "oldukça sıradan" olduğunu belirtir (1996: 55). Thrift'in anlatmaya çalıştığı, Giddens'ın kültürel deneyimin toplumsal-kurumsal bağlamını incelerken, o deneyime derin-yorumbilgisel ve psikoanalitik açılardan yaklaşmaktaki isteksizliğidir. Bu konu Ian Craib tarafından da dile getirilmiştir (1992: 178 ve sonraki sayfalar).

Bu ne kadar doğru olursa olsun, "yerinden çıkarma" gibi bir kavramın kültürel alanda, Giddens'ın tam olarak faydalanmadığı şekillerde kullanılabileceği açıktır. Örneğin, Graham Murdock

medya ve iletişim sistemlerinin bariz bir biçimde yerinden çıkarma düzenekleri olduğuna işaret eder; ancak Giddens tartışmasında bunlara hiç yer vermez. Aslında Giddens'ın analizine televizyon gibi bir şeyin oturtulması güçtür de –televizyon, bu durumda, sunduğu biçimsel tasavvurların genelleştirilebilen "dolaşımı"na dayanılarak bir sembolik işaret olarak mı, yoksa teknolojisi ve kurumsal örgütlenmesi temel alınarak bir uzmanlık sistemi olarak mı ele alınacak? Bunların hiçbiri televizyonun küreselleştiren bir kültürel biçim olarak özünü yakalamaya yeterli görünmemektedir. Yine de, televizyonun, deneyimi yerel bağlamlardan kaldırdığı gerçeği ortadadır ve zorlayıcıdır.

Giddens küreselleşmeye ilişkin dolayımlanmış deneyimin önemini yakalamakta başarısız değildir: Bir noktada günümüz küreselleşmesinin başlangıcının "başarıyla yapılan ilk uydu yayını" olduğunu (belki biraz aceleci davranarak) iddia edecek kadar ileri gider (2002). Bundan başka, beşinci bölümde de göreceğimiz üzere, modernlikteki dolayımlanmış deneyimin tabiatının derin bir analizini de yapar. Ancak tüm bunlara rağmen, bir bütün olarak Giddens'ın analizi oldukça programatik kalmakta (Silverstone 1994: 7) ve böylesi dolayımlanmış deneyimin gündelik yerel yaşama hangi karmaşık şekillerde ulaşıp, onu dönüştürdüğüne dair bir "yoğun betimleme" sunmamaktadır.

Giddens'ın analitik tasarısının kapsadığı alan göz önüne alındığında, bu eleştiri yine de kesinlikle sert bir eleştiri olarak değerlendirilemez. Giddens'ın küreselleştiren modernliğin derin yapılarını ele alan analizi doğrudan kültürel değildir;[11] ancak kesinlikle "kültür dostu" olan, geliştirilebilecek ve kültürel deneyimin yorumlanmasında kullanılabilecek bir kavramsal çerçeve sunar.

11. Burada bkz. Featherstone'un Giddens'ın ortaya koyduğu küreselleşmeye dair modernlik kaynaklı kurumsal kökenin "süreçteki kültürel etkenlerin bağımsız etkisini dikkate almadığı"na dair savı (1995: 146). Benim görüşüm ise Giddens'ın toplumsal-ontolojik analizinin önemli kültürel içerimleri olduğudur –özellikle dolayımlanmış deneyim alanında. Giddens'ın yapmadığı ise bu içerimleri ayrıntılı olarak açıklamaktır.

Modernliğin küresel çapta yayılması anlamında küreselleşmenin belki de en güçlü savunucusu Giddens'tır, kendisine bu çalışmada bu kadar çok yer verilmesinin nedeni de budur. Giddens'ın çalışması, tarihsel dönemselleştirmeye dair tüm tereddütlere rağmen, modernliğin ayrıksı toplumsal ve kültürel özellliklerinin, yani zaman-mekân uzaklaşmasının ve yerinden çıkarmanın dinamizminin, çağdaş karmaşık bağlantılılık fenomenlerine ilişkin ilgi çekici açıklamalar sunduğunu göstermektedir. Ancak yine de, küresel modernlik kategorisiyle ilgili derin şüphe kuyuları bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını Giddens'ın çalışmasını hedef alan eleştirileri hemen fark edilenlerden başlayarak bu son bölümde ele almak istiyorum.

Giddens'ın modernlik üzerine yaptığı açıklamaların bazı sorunlarından ve zayıf olduğu yönlerden zaten bahsedildi: Modern öncesinden modernliğe geçişi çok keskin bir kopuş olarak ele alma eğilimi ve –merkezi konumunu tanımasına rağmen– kültürü oldukça "yüzeysel" bir biçimde işlemesi. Bunlara bir de, yaklaşımının oldukça programatik oluşu ve açıklamalarındaki kuramsal boşluklar eklenebilir: Giddens özellikle de zaman-mekân uzaklaşması üzerine yaptığı meta-analizle (modernliğin "kolaylaştırıcı koşulları"yla (1998: 65)), modernliğin toplumsal kurumlarını ele aldığı daha basmakalıp analizi arasında net bir bağlantı kuramamaktadır (Robertson 1992: 144). Ancak Giddens'ın yaklaşımının aldığı bu eleştirileri, modernliğin daha genel sorunlarını net bir biçimde ortaya koymuş olmasından ayrı tutabiliriz.

Bu eleştirilerin genel olarak yöneldiği nokta, modernlik kategorisinin a) küresel tahakküm ilişkilerini ve küreselleşme sürecinin özündeki "eşitsizliği" görmeyişi, b) batı-merkezci yanlılığı ya da c) evrenselleşme eğilimleri barındırması nedeniyle ideolojik/politik açıdan şüphe uyandırmasıdır. Bütün bu eleştiriler birbiriyle yakından ilişkilidir ve her birinde bir parça gerçeklik payı vardır. Ancak bana öyle geliyor ki hiçbiri, modernliğin genel "düşünce dünyası" içinden cevaplanamayacak sorular yöneltmemektedir. Bu nedenle

de yine hiçbiri karmaşık bağlantılılığın küresel modernlik olarak kavramsallaştırılması için bir tehlike yaratmamaktadır.

Modernliğin dengesiz diyalektiği

İlk olarak ele alınacak konular Giddens'ın çalışmasıyla doğrudan ilişkili olarak açıklanabilir. Giddens çalışmasının bütününde iktidar ilişkilerini ihmal etmekle suçlanamaz. Yine de, küreselleşme sürecinin eşitsizliğine yaptığı birkaç atıfa rağmen (1998: 170; 2002), bu soruna ilişkin nispeten gelişmemiş bir bakış açısının olduğuna dair bir şüphe bulunmaktadır. Burada amacım bazı Marksist eleştirilerde görülebilecek, modernlikten söz etmenin, çok daha önemli olan sınıf ilişkileri gerçeğini örtmekle *kaçınılmaz olarak* aynı şey olduğu gibi inceliksiz bir suçlama, ya da bu savın Birinci Dünya-Üçüncü Dünya ilişkileri açısından bağıntılı olduğu bir başka suçlama yöneltmek değil. Mesele daha çok, *genel* "yerel" iktidarın karşısında "küresel"in dinamiklerinin küresel modernlikle ilişkili olarak ne şekilde kuramsallaştırıldığıdır. Giddens bunun *diyalektik* bir süreç olarak görülmesi gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Bu süreçte "modernliğin küresel olarak yayılması... yerel koşulların kronik bir değişim içinde olmaları ile yerel karşılaşmalar arasında süregiden bir ilişkiyi [içermektedir]" (1991: 21-2). Bu nedenle küreselleşmenin "yerinden çıkarma güçleri"yle, yerelliklerden bu güçlere karşı gelen "yeniden yerleştirme güçleri" [reembedding forces] arasında sürekli bir "gerilim" vardır.

Giddens'ın buradaki duruşunun iki ilkesel noktası vardır. İlki, daha önce de belirtildiği gibi, Giddens, neo-Marksist "yabancılaşma kuramcıları"nın ya da "kitle toplumu" eleştirmenlerinin *aksine*, modernliğin kaçınılmaz olarak gerçek ya da algılanan iktidarsızlığı artırdığı düşüncesine karşı çıkar. Giddens'a göre aslında "beceri yitimi" gibi fenomenlere rağmen, modern öncesi toplumlara nazaran yaşamlarımız üzerinde genelde daha fazla denetimimiz vardır (1991: 192). İkincisi, Giddens'ın iktidar ilişkilerine dair formülasyonu, "aktör-yapı" arasındaki ilişkinin (ya da daha genel olarak adlandırdığı şekliyle "toplumsal sistemlerde denetim diyalektiği"nin)

düşünümselliği anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle küresel modernliğin temellük edici tabiatıyla ilişkili olarak yerel aktörün varlığının sürekli altını çizer. Beceri yitiminin olduğu yerde beceri kazanımı vardır; yerinden çıkarmanın olduğu yerde yeniden yerleştirme de vardır. Giddens buna insanın inşa etmiş olduğu çevreden bir örnek verir:

> Eski kent çevresinin yok olarak üst üste binmiş ofis blokları ve gökdelenlerle yer değiştirmesine yol açan benzer süreçler çoğu kez diğer alanların restorasyonuna ve yerelliğin yeniden yaratımına izin verirler. Kent merkezindeki binaların yüksek, kişilikdışı kümeler biçimindeki görüntüsünün sık sık modernlik manzarasının bir özetiymiş gibi sunulması bir hatadır. Aynı biçimde karakteristik olan diğer bir nokta ise göreli olarak küçük ve içten yerlerin yeniden yaratımıdır (1998: 136).

Giddens'ın açıklamasındaki sorunun düğüm noktası, bana göre, bu diyalektik ilkeyi, devreye giren *eşitsiz güçler dengesi* diyebileceğimiz şeyle bağdaştırmasındadır.

Bir taraftan, kültürel bağlamda düşünürsek eğer, Giddens modernliğin sadece bir kitleleştirme ve kişisellikten çıkarma gücü olarak görülmesine karşı çıkmakta kuşkusuz haklıdır. Zira kültürel pratikler teriminin kendisi, Marx'ın deyimiyle "kendi seçimimiz olmayan" koşullar dahilinde anlam ve kişiliği temellük etme kapasitesi anlamına gelmektedir. Giddens'ın bu konudaki görüşleri, Marshall Berman'ın modernliğin kültürel diyalektiği düşüncesine paraleldir. Berman'a göre bu diyalektik içinde "yeniden yerleştirme" insanların "modern dünyada kendilerini evde hissetmeleri için" sürekli yaptıkları girişimleri temsil etmektedir (Berman 1983). Bu, insan ruhunun esnekliğine atıfta bulunmak değildir; çok daha önemlisi, insanların düşünümsel failliklerinin modern kültürel durumun *aslına* içkin olduklarının bir kabulüdür. Modernlikte insanlar sürekli olarak düşüncelerini kendi biyografilerini temel alarak dile getirmekte olduklarından –geleceğe doğru yönlenmekte ve geleceği "yakalamakta"olduklarından– insanların kendilerini içinde buldukları koşullarla arzu ettikleri ve olasılık olarak gördükleri koşullar arasında sürekli olarak dinamik bir gerilim bulunmaktadır.

Ancak bir taraftan da, diyalektik güçlerde Giddens'ın anlatabilmeyi başarabildiğinden çok daha fazla eşitsizlik olduğu ileri sürülebilir. Şehrin iç bölgelerinin "restore edilmesi" örneğinde (ki sınıf çağrışımları olması dolayısıyla belki de uygun bir örnek değildir) olduğu gibi, Giddens'ın yerel ifadenin kaynağı olarak gördüğü yerlerde, başkaları küreselleştirici güçlerin daha bütünlüklü bir şekilde temellük edişini görmektedir. Lash ve Urry (1994:18), örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nin büyük şehirlerindeki "zenci gettolarının boşaltılması"nı örnek olarak verirler:

> Kurumlar gettoları terk etmekte. Birçok ekonomi yönetimi kurumu göç etmekte. İş pazarları da dahil olmak üzere her türlü pazar, köşedeki küçük dükkân, pizzacı, spor mağazası, banka şubesi yok olmakta. Büyük imalathane ve fabrikalar varoşların ötesine taşındıkça hiyerarşiler de kaybolmaktadır. Devlet yönetimi zayıflamakta ve [devletin] uyuşturucu bağımlılığı kliniklerindeki, kütüphanelerdeki, parasal yardım yapılan okullardaki ve toplum hizmetinde çalışan kişilerin dağıttıkları ek yardımlardaki fiziksel mevcudiyeti yok olmaktadır.

Giddens ile Lash ve Urry'nin burada tamamıyla farklı bakış açılarına sahip oldukları söylenebilir. Her iki süreç de yaşanmakta olabilir. Düzensiz kapitalizmin şehir içindeki mahalleleri boşalttığı gerçeği, ya da daha iyimser bir resim ortaya koyan kentin yenilendiği gerçeği, tüm süreç içinden farklı zaman-mekân noktalarında kesitler alındığında elde edilebilecek ayrıksı olaylardır. Yine de Giddens'ın fazla iyimser bir tablo çizdiği izlenimini edinmemek zordur. Küresel modernlik özünde diyalektik olabilir; ancak iyi ve "kötü" yanlarından nasibini yerleşik toplumsal bölünmelerin benzer kısımları almaktadır (Massey 1994). Kuramsal bir inanç sergileyen makaleler bu güçler karşısında yerel düzeydeki direniş kaynaklarını harekete geçirmek için yeterli değildir.

Küreselleşmenin eşitsiz yapısının varlığını tanımak herhangi bir eleştirel yaklaşım için esaslıdır. Fakat bu tanım küresel modernlik kuramıyla gerçekten uyuşmakta mıdır? Benim görebildiğim kadarıyla hayır. Zaman-mekân uzaklaşmasının dinamiklerini, küreselleşme sürecinde bazen güçlendirilen bazen de yeniden biçimlendi-

rilen karmaşık iktidar ilişkileri *bağlamında* anlamalıyız (Robins 1997; Tomlinson 1997a) –aslında *karmaşık* bağlantılılıkla kastedilen biraz da budur. Ancak bu ifade hiçbir şekilde karmaşık bağlantılılığın modernliğin bir sonucu olduğu gibi merkezi bir savı aşındırmaz. Modernlik kategorisine karşı duyulan şüphe, büyük ihtimalle bu çeşit eleştirinin aşağıda ele alacağım eleştiriyle karıştırıldığı durumlarda sürmektedir.

Batılı yanlılık, kuramsal ikicilikler ve çoklu modernlikler

Modernliğe getirilen en yaygın suçlama, batı toplumsal ve kültürel deneyimine uygulanabilir olduğu; bu nedenle de, ancak, bu özgül olaylar dizisinin insanlık tarihinin genel bir evresi olduğu gibi gözüpek bir iddia öne sürerek küreselllik iddiasında bulunduğudur. Bu oldukça karmaşık bir eleştiridir. Modernliğin tarihsel köklerinin Batı'da olduğu, bu kökenin Batı'nın küresel siyasi-ekonomik tahakkümünü açıkladığı ve bu tahakkümün de karşılık olarak, Batı'yı, kendi özgül kültürel gelişiminin ve var olan yaşam tarzının evrensel geçerliliği olduğunu iddia ettiği söylemsel bir konuma yerleştirdiği iddiasını içermektedir. Bunu ifade etmenin en popüler yollarından biri, küreselleşme kuramının "batılılaşma kuramının bir başka adı" olduğunu söylemektir (Nederveen Pieterse 1995: 47). "Batılılaşma"yı bir sonraki bölümde bir kültürel emperyalizm biçimi olarak daha detaylı bir şekilde tartışacağım. Ancak şimdi "Batı" kavramını modernlik kategorisiyle bağlantılandıran daha genel noktaları ele almak istiyorum.

İlk olarak, batı deneyiminin, modernlikle "gelenek" arasında basit bir ikicilik kurarak söylemsel olarak ayrıcalıklı tutulduğu düşüncesi. Tarihsel olarak, modernliğin geleneğin yerini aldığı ve ilk olarak Avrupa'da ve Avrupa sömürgeciliğinin yayıldığı bazı önemli noktalarda, özelikle de ABD'de ortaya çıktığı söylenmektedir. Gelenek-modernlik ikiciliği, o halde, insanlığın gelişiminin tek ve evrensel hikâyesi haline gelmekte, böylelikle de Batı'yı tarihin lokomotifine yerleştirmektedir. Bu ikicilik, sadece farklı batı-dışı tarihleri silmekle kalmaz, tarihsel bir betimlemeden halihazırdaki

kültürel farklılıklara da üstü kapalı bir şekilde dönüştürülebilir: Kültürel olarak Batı'ya ait olduğu düşünülen modernlik ve modernlikten kültürel olarak yoksun olan "geri kalan"ı tanımlayan gelenek. Bu tür bir ideolojik oyunun *locus classicus*'u* Kuzey Amerika gelişim sosyolojisinde 1950 ve 1960'lı yıllarda geliştirilen "modernleşme kuramı"dır. Bu kuram az gelişmiş toplumlar "sorunu"nu yerli bir sorun olarak değerlendirir: Bu sorun ya içsel bir eksiklikten (McClelland 1961) ya da "yüksek düzeyde kitle tüketim dönemi"ne doğru giden "gelişim evreleri"nin engellenmesinden kaynaklanmaktadır (Rostow 1960). Kapsamlı bir biçimde eleştirilmesine rağmen (Frank 1969; Webster 1984), buradaki şüphe, modernleşme kuramının ideolojik yöneliminin küreselleşme kuramı kapsamında yeniden ortaya çıkmakta olduğudur (Nederveen Pieterse 1995).

Bunu formüle etmenin bir başka yolu, gelenek-modernlik ikilisini, Edward Said'in övgü toplayan Şarkiyatçılık eleştirisindeki "doğulu-batılı" ikiciliğiyle kıyaslamaktır (Said 1985). "Doğulu" (yani Batı'nın olumsuz eşi, "kötü" ötekisi) kategorisine duyulan şüphe "gelenek" için de geçerlidir. "Geleneksel toplumlar" kategorisi, tarihsel olarak oluşturulmuş bir kültürel farklılıklar bütününü, bu kategoriyi tek, aynı biçimde homojenleştirilmiş (batı) modernliği kategorisinin karşısında konumlandırarak homojenleştiren, kötüleyip yeren ve susturan basit bir ikilik içerisinde bir araya getirir.

Bu eleştirilerin sağlam bir temeli vardır. "Geleneksel toplum" gibi basit bir düşüncenin söylemsel manipülasyon karşısındaki zayıflığı bu terimden kaçınılmasına yol açmıştır. Bu terim yerine, modern çağ öncesi toplumsal ve kültürel biçimlere atıfta bulunmak için –benim de burada yapmaya çalıştığım gibi– tarafsız bir kategori olan "modernlik öncesi" tercih edilmektedir. Ancak, modernlik-gelenek ikiciliğinin eleştirisinin arkasında ikici düşünceye duyulan daha genelleşmiş kuramsal bir güvensizlik yatmaktadır.

Bu güvensizlik, örneğin Barbara Adam tarafından şöyle dile getirilir: "Karmaşıklıkla, içerimlerle, eşzamanlılıkla ve zamansallıkla ... ikiciliklerin yardımıyla başa çıkamayız. İkicilikler durağan ve

* Bir konuyla ilgili en ünlü eser, pasaj. (ç.n.)

doğrusaldır; özgül, cisimleştirilmiş ve sabitlenmiş olan zaman dışı, bağlamsızlaştırılmış biçim, süreç ve ilişkiler ortaya koyarlar (Adam 1996: 141). Adam özellikle "ikilikler sunan kuramlar"ın "her şeyin her şeyle bağlantılı olduğu küreselleşmiş gerçekliği; bilişim, taşımacılık, finans kapital ve endüstriyel teknoloji ağları içine gömülmüş bir dünyayı (kısaca karmaşık bağlantılılığı) kavramak için temelde uygun olmadığını" savunur. Genel kuramsal bir gözlem olarak bu görüşe çok az kişi karşı çıkacaktır. Ancak eleştirinin modernlik kategorisini ne şekilde aşındırdığını anlamak için daha da ileri gitmeliyiz.

Aslında bu eleştirinin modernliği aşındırdığı *tek* nokta, modernliğin tek bir "öteki"nin tanımlandığı bir ikili karşıtlık üzerine inşa edildiği noktadır. "Gelenek-modernlik" bunun tipik bir örneğidir; ancak aynı şey bizim bu bölümde tarif etmekte olduğumuz "çığır açan kayma" için de geçerli midir? Tam olarak değil. Zaman-mekân uzaklaşması gibi eksen oluşturan ilkelerin batı kökenli oldukları kabul edilse dahi, ikilik gibi bir içerimi olmak zorunda değildir. Bu merkezi tarihsel kaymayı, onu önceleyen farklı tarihleri, farklı kültürlerin izlediği "modernliğe doğru giden ve modernliğin içinden geçen farklı yolları," ve bunun sonucunda da şu an var olan modernliğin *çoklu* biçimlerini silmeden ele almak pekala mümkündür (Therborn 1995a, b; García Canclini 1995).

Bu, Mike Featherstone'un terimiyle, "Küresel Modernlikler"in her zaman için var olduğu anlamına gelmektedir. Featherstone bunu batı-merkezci modernlik kuramlarının ikna edici bir eleştirisi içinde tartışırken, modernliği mekânsal olduğu kadar zamansal bir kategori olarak da anlamamız gerektiğinin altını çizer (1995: 145 ve sonraki sayfalar). Giddens'ı (ve beraberinde Habermas'ı) bunun ve işaret ettiği çoğulculuğun farkında olmamakla eleştirerek, sadece yukarıda tartışılan ideolojik sorunlara değil, Japonya gibi ülkelerde görülen batı-dışı modernliğinin farklı biçimlerine de değinir. Modernliğin birçok versiyonunda bulunan batı yanlılığına yöneltilmiş bu eleştiri de haklı nedenlere dayanmaktadır. Ancak yine de küresel modernlik kategorisine bir tehdit oluşturmakta mıdır? Modernliğin çoğul biçimleri merkezi çığır açan kayma düşüncesini za-

yıflatmakta mıdır? Sanmıyorum. Terimin çoğul halinde, yani modernlikler sözcüğünde, "modern" kökünün olması farklı kültürlere ait özgül tarihlerin hepsinin ortak bir bağlama atıfta bulunduğu anlamına gelir. Durum eğer böyle değilse, o zaman neden "modern" kökünü muhafaza edelim? Neden Miyoshi ve Harootunian'ın daha radikal önerisini, yani " 'modern' sözcüğünün Batı'ya özgü bölgesel bir terim olduğu"nu kabul etmiyoruz? (Miyoshi ve Harootunian 1989, Aktaran Featherstone 1995: 147)

Bence bu sorunun cevabı sosyolojik ve tarihsel kanıtların ruh çağırma seanslarında hissedilen türden bir heyecana izin vermiyor olmasıdır. Giddens'ın betimlediği, ilk önce Batı'da meydana gelen merkezî derin-yapısal dönüşümler, bugün tüm diğer toplumlarda da açıkça hissedilmektedir. Farklı tarihleri, bağlamları ve bu dönüşüme verilen farklı tepkilerin varlığını tanımak, bu dönüşümün müşterek olarak yaşandığının inkâr edilmesinden oldukça farklı bir şeydir. Dolayısıyla, (daha çok tercih edilen) "küresel modernlikler" terimi, "modern" olandaki "evrensel" kategori unsurunu haklı olarak içermektedir.

Küresel modernlik ve evrenselciliğe duyulan güvensizlik

Modernliğe karşı duyulan şüphe alanlarından sonuncusu olarak modernliğin evrenselleşen bir söylemle bağlantılandırılmasını ele alacağım. Evrensel kategorilere, Martin Albrow'un da karşı çıktığını gördüğümüz tarihsel "büyük anlatılar"la kurdukları varsayılan ittifak nedeniyle –özellikle de postmodernizmin çıkışıyla beraber– geniş çapta kuşkuyla bakılmaktadır. Oldukça karmaşık olan bu tartışmayı sadece tek bir eleştirel müdahalenin üzerinde durarak basitleştirmek istiyorum.

Siyaset felsefecisi John Gray, büyük ölçüde modernliğin evrenselleştirici özellikleriyle bağlantılandırılmasından ötürü küreselleşmeyi sert bir biçimde eleştirir. Gray'in küreselleşme anlayışı oldukça dardır; küreselleşmeyi neredeyse sadece *ekonomik* bir fenomen olarak tanımlar: "[küreselleşme] –kabaca XIX. yüzyıl İngiliz ve XX. yüzyıl Amerikan ekonomik bireyciliği tarafından dünya çapı-

na yansıtılan modernliğin atacı [atavistic] ve sapkın bir biçimidir" (Gray 1997: 183). Bu duruşun ilginç yanı, Gray'in küresel kapitalizme bildik solcu eleştirilerden birini getiriyor olmamasıdır. Gray, siyasal düşüncenin muhafazakâr geleneğinden gelmesine rağmen, muhafazakâr siyasetteki neo-liberal gidişata karşıdır. Bu nedenle Gray'in küreselleşme eleştirisinin arkasında kapitalizmin dünya çapında yayılışına basit bir karşı çıkış değil, Aydınlanma modernliğinin evrenselleştirici iktidarının geniş bir yelpazeye yayılan eleştirisi bulunmaktadır. Bu eleştiri, küresel serbest piyasa kapitalizmini ve neo-liberalizmi tüm Aydınlanma ilkeleriyle aynı kefeye koymaktadır: Hümanizm, ucu açık bir ilerleme hattına inanç, doğanın fethedilip denetim altına alınması ve "sol bir tasarı olarak, kozmopolit bir medeniyet içinde evrensel özgürleşme" (Gray 1997: 160). Bu geniş kapsamlı eleştiriden çıkarılabilecek ilginç sonuçlardan biri, Gray'in bir nefeste hem neo-liberalizmi hem de kapitalizme en büyük karşı çıkış geleneği olan Marksçı geleneği eleştirebilmesidir. Gray "tüm çağdaş siyasal düşünüş tarzlarının Aydınlanma projesinin bir çeşitlemesi" olduğuna ve "çıkmaz sokaklara dönüştüğüne" inanmaktadır (s. 161).

O halde Gray'e göre, küreselleşmenin dar bir anlayışla neo-liberal ekonomi ilkelerinin yayılması olarak ifade edilmesi, küresel modernliğin Aydınlanma ilkelerini küreselleştirmesine odaklanan daha geniş üstü kapalı eleştirinin bir parçasıdır. Gray evrenselciliği "batı düşünsel geleneğinin en az faydalı ve aslında en tehlikeli unsurlarından biri... yerel batı değerlerinin tüm kültürler ve halklar için hükmedici olduğuna dair metafiziksel bir inanç" olarak betimler. Evrenselciliğin bu "temel oluşturan" kültürel ilkesi "hayatın Sokratvari bir biçimde değerlendirilmesi, Hıristiyanlıktaki tüm insanlığın kurtuluşu inancına bağlılık ve Aydınlanma'nın evrensel bir insanlık medeniyetine doğru ilerleme tasarısı"nda görülebilir (s. 158).

Gray'in evrenselciliğe karşı çıkmak için iki nedeni vardır. Bunlardan tanımında üstü kapalı olarak bulunan ilki, evrenselciliği, batı değerlerinin küre çapındaki öteki kültürlere meşru olmayan bir biçimde yansıtılması olarak görmesidir. Burada Gray'in karşı çıktı-

ğı evrenselcilik aslında bir kendini gizleme, *–maskeleme–* evrensel maskesinin ardına gizlenme örneğidir. Bu aşina olduğumuz, ancak yine de güçlü bir eleştiri stratejisidir. Bu stratejiyi sadece batılılaşma ve kültürel emperyalizm eleştirilerinde değil, örneğin Marx'ın burjuvazinin kendi çıkarlarını evrensel çıkarlar olarak sunmasındaki bulanıklığı ortaya çıkardığı ideoloji-eleştirisinde de rastlayabiliriz. Gray'in yorumunda, örneğin kapitalist serbest piyasa, genel ve yaygın olan piyasa değiş-tokuş nosyonunun aksine, Batı tarihinin son dönemlerinin ürünüdür ve küresel çapta yayılması kendini evrensel olarak sunmasının bir örneğidir. Bu düşünce aklımıza, serbest piyasa sisteminin tüm ekonomiler için kaçınılmaz bir kader değil, olumsal bir tarihsel gelişme olduğunu getiriyor. Yani olaylar – Francis Fukuyama'nın yeni Hegelyanizm'inin *aksine*– başka türlü gelişebilirdi.

Maskeleme anlamında evrenselciliğe bu karşı çıkış tamamen geçerlidir; ancak küresel modernlik için, bir önceki bölümde ele alınan çoğulcu formülasyonların başa çıkamayacağı gerçek sorular koymaz ortaya. Yine de Gray'in evrenselciliğe karşı çıkmak için daha derin bir başka nedeni daha vardır. Gray "bir modern nosyon olan evrensel medeniyet nosyonu"nun insan *kültürel* yaşamının sürdürülebilirliğiyle içkin bir gerilim içinde olduğunu düşünür. Bunu şu şekilde ortaya koyar:

> İnsan-hayvanın kendisi için farklı kültür ya da yaşam biçimleri kurma temayülü evrensel ve ezeli görünmektedir. Yine de, Condorcet, J.S. Mill, Marx ve Rorty'de gördüğümüz evrensel bir insanlık medeniyeti düşüncesi kültürel farklılığı geçici ve ikincil bir fenomen, canlı türlerinin tarihinde geçmekte olan bir evre olarak ele almaktadır (Gray, 1997: 177).

O halde değişiklik gösteren kültürel-siyasal bir *proje* anlamında evrenselcilik, "kültür"ün kendisine (ki burada kültür daha çok *farklılık* etrafında kavramsallaştırılmıştır) karşı çıktığı varsayımı nedeniyle onaylanınamaktadır. "Bir yaşam tarzı" anlamında kültür bu nedenle –özellikle çoğul olarak– yerel, özgün, yere bağlı ve yeri anlatan olarak anlaşılır. Evrenselcilik ise bu birbirinden farklı ya-

şam tarzlarının "doğal" çoğulluğunu tehdit ettiği sürece kötüdür.

Şimdi, bu tür bir savda (evrensel düşünceye saldırırken, aynı anda, kültürel farklılık oluşturmanın "evrensel bir eğilim" olduğunun ileri sürülmesindeki aşikâr çelişki kadar önemli olan) bazı bariz sorunlar bulunmaktadır. Ancak ben Gray'in modernliğin evrenselciliğine karşı çıkışındaki anahtar bir iddiaya, bu evrenselciliğin *esas itibariyle* kültürün sürdürülebilirliğiyle gerilim içinde olduğu iddiasına odaklanmak istiyorum. Bu kültürün özünü ve yapısını *ancak* farklılık belirliyorsa doğru olabilir.

Peki, belirliyor mu? Bence hayır. Aslında bir önceki bölümdeki tartışmalar kültürün farklılıkla bağının zorunlu olmayan ve sadece olumsal bir bağ olduğuna işaret etmekte. Kültürün öncelikli işi farklılığın kurulup devamının sağlanması değil, daha çok insanların varoluşsal durumuyla konuşan bir *anlam inşa etmek*tir. Tüm insanların eğiliminin olduğu şey *budur*: Kültürel pratikler, mümkün olan bir yaşam tarzının sürmesini sağlayan dünyevi pratiklerle örülmüş kolektif bir sembolleştirme aracılığıyla anlam kaynakları sunarlar. Peki nasıl oldu da kültür, farklılık fikriyle bağlantılı hale geldi? Şimdilik antropolojik yapısal ikili karşıtlıkları bir kenara bırakırsak eğer, bana öyle geliyor ki aradaki bağ büyük ölçüde tarihin işidir. Bundan kastım, kolektiflikler hayatlarını anlamlı kılmak amacıyla kültürel pratikleri takip eder ve zaman içinde elekten geçerek gelen bazı belirli "gelenekler"le ("gelenek"le değil!) beraber farklı yerel koşullar bugün dünyada gözlemlediğimiz zengin kültürel farklılık yelpazesini oluştururlar. Ancak burada önemli olan, bu farklılığın, kültürel pratiklerin *telos*u olarak değil, bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Kültürel işler farklılık üretebilir; fakat bu, kültür temelde farklılıktan oluşur demekle aynı şey değildir.

Böyle düşünmek, kültürel farkların *kendilerinin*, bir kere kurulup kurumsallaştıktan sonra bireysel ya da kolektif anlam inşasında (ulusal kimlikteki biz-onlar ikiliğinde açık bir biçimde olduğu üzere) önemli bir rol oynayabileceğini inkâr etmek değildir. Fakat bence çok özel bir durum olan grup-içi veya grup-dışıyla özdeşleşmeyi bir kültürel pratik ve eylem bütününün temsilcisi olarak düşünmek yanlış olur. İnsanlar kronik bir şekilde ve sürekli olarak kültürle meşgul-

dürler; ancak sadece dönemsel olarak ya da bazı özgül kültürel baskı koşulları altında kültürel farklılık zihinlerini meşgul eder.[12]

Eğer kültür özünde farklılıkla sıkı sıkıya bağlı değilse, o halde *farklı* evrensellerle de bir karşıtlık göstermemektedir. Bunu kabul etmek bizim kültürel emperyalizmin "kötü evrenselciliği," dayatılan batılılaşma, kültürel homojenleştirme ile evrenselciliğin daha tehlikesiz biçimlerini ayırt etmemize izin verir. Tehlikesiz evrenselcilikle anlatmak istediğim, varoluşun temelini oluşturan, gezegendeki tüm insanlar için geçerli, kültürel özgüllüklerden bağımsız, *bazı* ortak koşulların olabileceği ve bu ortaklık göz önüne alınarak üzerinde uzlaşılmış değerler inşa edilebileceği. Örneğin evrensel insan haklarının siyasi-hukuki söyleminde ya da ortak çevresel sorunlarla ilgili olarak küresel siyasette böylesi uzlaşımsal değerlerin kurulmaya çalışılması kuşkusuz erdemlidir[13] ve benim görebildiğim kadarıyla, farklılığın bir şekilde geri plana itilmesini gerektirecektir. Hatta küresel modernlikte yerel kimliğin yeniden yerleştirilmesinde insanlığın evrensel çıkarları anlayışının olması gereklidir.

12. Fakat burada Gray'in konumunun çağdaş düşüncede farklılığa *odaklanan* "marjinal" kültürel deneyimlerden inşa edilen evrenselleştirici-karşıtı bir eğilimle iç içe geçtiğini görmek durumundayız. Bu özellikle de Aydınlanma'nın evrenselleştirici projesine karşı Batı'daki her çeşit marjinalize olmuş gruptan –açıkça veya zımni– düşmanlıkların görüldüğü kimlik politikaları alanı için geçerlidir. Bu gruplar onlar için önemli olan kültürel farklılığı "insanlık" gibi daha geniş kategorilere dahil etme eğilimine işaret etmektedir. Bu özgül kimliklerin seslerini duyurma ve kendi politik gündemleri üzerinde ısrar etme mücadelesi günümüzün yaygın evrenselleştirici-karşıtı entellektüel gidişatına açıklık getirmektedir. Bu söylemin Markçı perspektif açısından ilginç bir eleştirel-tarihsel tartışması için bakınız Zaretski 1995; kültür ve kimlik politikaları üzerine daha genel tartışmalar için bakınız Woodward 1997.

13. Bu söylediğim, ayrıntılar dikkate alındığında bunun tartışmalı olmadığı anlamına gelmez. Tabii ki bu küresel sorunlar söz konusu olduğunda dahi eleştirel ve muhalif çıkar çevreleri vardır (bkz. Sachs 1993). Bunun için sadece 1. Bölüm'de ele alınan ozon tabakasına zarar veren CFC gazının üretimine getirilen düzenleme girişimlerinde ortaya çıkan farklı perspektifleri düşünmek yeterlidir: Üretici ve tüketici uluslar arasındaki farklar, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki farklar. Bu gerçek ve zorlu sorunlar tabii ki basit bir "tek-dünyacılık" sayesinde çözümlenmeyecektir. (Bu sorunları küreselleşmenin "evrenselleştirici söylem"iyle ilişkilendiren bir tartışma için bkz. Yearley 1996: 100 ve sonraki sayfalar) Ancak burada önemli olan, daha acil ele alınması gereken tikel çıkarların yanına evrensel çıkar da eklenmediği sürece, böyle bir küresel soruna *hiçbir* çözümün getirilemeyeceğidir.

Ben burada, örneğin Roland Robertson'un "yerelliğin 'uluslararası' örgütlenmesi ve teşviki" dediği şeyi düşünüyorum (1995: 37). Burada Robertson'un ("küreyerelleşme" [glocalization] genel kategorisi altında) anlatmak istediği, yerli halkların kanuni haklarının ve kültürel kimliklerininin küresel düzeydeki siyasi hareketlerle eşgüdümlenmesi için teşvik edilmesi eğilimidir.

Özetleyecek olursak, küresel modernlik *gerçekten de* bazı evrensellik biçimleri içermektedir. Ancak evrensellik *esas itibariyle* kötü bir şey değildir. evrenselciliğin kötü taraflarını kabul ederken, pire için yorgan yakmamaya dikkat etmeliyiz. Zira, 6. Bölüm'de de ele alacağım gibi, küreselleşmenin karmaşık bağlantılılığı bir çeşit tehlikesiz evrensel bakış açısını –kozmopolitan kültürel siyaset biçiminde– gittikçe daha gerekli hale getirmektedir.

D. SONUÇ

"Küreselleşme ve modernlik hazır bir pakettir," der Nederveen Pieterse (1995: 46) ve bu paket içindekilerin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu bölümde ele alınan savlar irdelendiğinde küresel modernlik kuşkusuz çeşitli sorunlu yorumlara açık, belirsiz bir kategori olarak belirecektir. Üstelik, kuramsal kategorileri fetişleştirmekten kaçınmak her zaman önemlidir; özellikle de modernlik, Albrow'un da belirttiği üzere, geleceğe doğru yol alan dünyamızdaki bazı başka tarzları düşünmekten bizi alıkoyacak düzeyde zihnimizi meşgul etmemelidir. Ancak tüm bunlara rağmen, zaman-mekânın toplumsal düzenlenişindeki çağsal bir kaymadan beri süregelen toplumsal ve kültürel koşullar olarak küresel modernlik düşüncesi günümüz karmaşık bağlantılılığını anlamamızda oldukça belirleyici bir yoldur ve bu da küresel modernliğin, küreselleşme ile kültür arasındaki ilişkinin tartışılmasında en azından kuramsal bir arka-plan olarak muhafaza edilmesini haklı çıkarmaktadır.

III

Küresel kültür: Hayaller, kâbuslar ve şüphecilik

Küresel modernlik "küresel bir kültür"ü sunmayı da vaat eder mi? Bir açıdan, küresel bir kültüre zaten ulaşılmış olduğu savunulabilir. Ulf Hannerz'in sözleriyle:

> Şimdi bir dünya kültürü var; fakat bunun ne anlama geldiğinden emin olmalıyız... Anlam ve ifade sistemlerinin bütün olarak homojenleşmesi henüz gerçekleşmiş değil, yakın zamanda da böyle bir oluşum beklenmiyor. Ancak dünya tek bir toplumsal ilişkiler ağı haline geldi ve dünyanın çeşitli bölgeleri arasında insanların ve malların akışı kadar, anlam akışı da gerçekleşmekte. (Hannerz 1990: 237)

Tabii ki Hannerz'in burada demek istediği, bizim karmaşık bağlantılılık olarak anlamayı tercih ettiğimiz bir kültür *küreselleşmesinin* gerçekleşmekte olduğudur. Dünya çapındaki kültürel pratiklerin ve deneyimlerin birleştiği –ağlar oluşturduğu– *bağlam* çok genel anlamda "dünya kültürü" olarak görülebilir. Biz bu "tek olma halinin" temelde yatan küresel bağlamının, kuramsal olarak daha incelikli bir versiyonunu birinci bölümde Robertson'un "tek bir yer olarak dünya" düşüncesi üzerine tartışırken görmüştük. Ancak Hannerz haklı olarak bu anlamın, daha güçlü olan ve daha yaygın olarak kabul edilen tek bir "homojenleşmiş" anlam sistemi olarak küresel kültür anlayışından ayırt edilmesi gerektiğini ima eder. Küresel bir kültür, daha güçlü olan bu anlayışta, dünya üzerindeki herkesi kucaklayan tek bir kültürün ortaya çıktığı ve şimdiye kadar oluşmuş kültürel sistemlerin çeşitliliğinin yerini almakta olduğu anlamına gelmektedir.

Açıkça görülmektedir ki böylesi bir kültür henüz oluşmadı. Hannerz'in anlaşılır bir şekilde yakın gelecekte bunun oluşacağına kuşkuyla yaklaştığı halde, bunu –akıllıca davranarak– tamamen olasılık dışı görmemesi de ilginçtir. Küresel kültürün bu en kaba anlamda ortaya çıkışını tartışırken, aslında oldukça *spekülatif* bir söyleme gireriz. Cevaplamaya çalıştığımız sorular olasılık soruları, ya da eğilimlerin ve işaretlerin okunmasına dayanan sorulardır. Ancak aynı zamanda, bize bu soruları sorduran, bir taraftan tüm insanlığın birleşebildiği, gelişebildiği ve savaşların sona erdiği daha iyi bir dünya özlemi ve umuduyken, öte yanda da kültürel çeşitliliğin sıkıştırılarak tek bir baskın, zenginliğini yitirmiş, homojenleştirilmiş kültüre indirgendiği bir distopya korkusudur. Bu nedenle ortaya çıkmakta olan küresel bir kültür üzerine gelişen söylem tarihsel olarak yaygın bir biçimde tehdit ve vaat, hayal ve kâbus etrafında ifade edilmektedir.

Bu bölümde bu spekülatif söylemi, olasılıklardan hangilerininin gerçekleşeceğini tartışarak değil, daha çok bu spekülasyonlara neden olan umutları, korkuları ve varsayımları anlama girişimi olarak irdeleyip, bunların küresel modernliğin karmaşık bağlantılılığı karşısında eleştirel bir duruş için ne gibi içerimler taşıdığı üzerinde du-

racağız. İlk önce modern dönemde küresel kültür hakkında düşünmenin tarihsel geleneğinin bazı yönlerine ve bu spekülasyonların ütopik eğilimlerine bakacağız. Daha sonra, biraz daha detaylı bir biçimde, küresel kültürün bir vaatten çok, genellikle bir tehdit olarak, yani kültürel emperyalizm ve homojenleştirme distopyası olarak algılanma biçimleri üzerine düşüneceğiz. Son olarak, ortaya çıkmakta olan küresel kültür düşüncesi karşısında şüpheci bir tutum sergileyen çağdaş kaynakları gözden geçireceğiz. Özellikle de ulusal kimliklerin direncinin vurgulanmasının bu çeşit şüpheci bir konumu nasıl beslediği üzerinde duracağız. Bu şüpheciliğin bazı kısımlarına katılırken, bölümün son kısmında "ulus-devlet merkezli" bakış açısına bazı eleştirel yaklaşımlar sunacağız. Bu bizi, *küresel* olmasa bile *küreselleştirilmiş* kültürün ne olduğuna dair kitabın geri kalanında geliştirilecek olan daha ayrıntılı bakış açılarına yönlendirecektir.

A. HAYALLER: KÜRESEL BİR KÜLTÜRÜN TARİHSEL TAHAYYÜLLERİ

Küresel bir kültür düşüncesi kuşkusuz yalnızca küresel modernliğin bugünkü ivme kazanmış evresinde tahayyül edilebilen bir şey değildir. "Küresel" bir kültürün doğuşuna ilişkin çeşitli hayaller ve spekülasyonlar modern çağ boyunca mevcuttu ve bunların her ikisi de, bence, hem küreselleşme sürecinin ortaya çıkışı ile bağlantılı olarak yorumlanabilir, hem de bugün bize kendini hissettirdiği şekliyle küreselleşme meselesine biraz ışık tutabilir.

Eğer konuyu çok geniş bir açıdan ele alacak olsaydık, bunlara bir de belirli bir kültürün, kendisini her şeyin merkezinde konumlamak ve neredeyse her açıdan "tüm dünya"yı temsil ettiğini iddia etmekte kullandığı tüm kültürel tahayyülleri eklemek durumunda olurduk. Böylesi bir etnosentrizmin bazı modern öncesi kültürlerin –kutup bölgesindeki Inuit halkının ya da Amazon bölgesinde ve Yeni Gine'de yalıtılmış çeşitli kabile toplumlarında olduğu gibi– çok yakın zamana kadar kendini yalıtması örneğinden başlamak

üzere çeşitli versiyonları vardır. Bu halklar için kendi dünyaları, doğal olarak, *tüm* dünyaydı; kendi kültürel kimlikleri de muhtemelen rakiplerin tehdidi altında değildi. "Naif etnosentrizm" olarak adlandırabileceğimiz bu olgu, örneğin, "Yeni Dünya"nın yerli halklarıyla Avrupalılar arasındaki ilk karşılaşmalarda da görülmektedir. Kendilerini yabancılardan ayırmak için Yerli Amerikalılar kendilerine genellikle (Yerli Amerikan kabilelerinin isimlerinden bazılarının birebir tercümesi olan) "İnsanlar" diyorlardı. Bu nedenle 1694 yılında Onandaga kabilesinin söylevcisi Sadekanaktie, "Biz İnsanlar birinciyiz, biz en eskiyiz ve en yüceyiz. Bu topraklara İnsanlar daha hiçbir Balta-Yapıcı (Avrupalı) yokken ayak basmış ve yaşamaya başlamışlardır" (Aktaran Calloway 1994: 20).

Ancak, en ilginç durumlar etnosentrizmin rakip iddialarda bulunan öteki kültürler karşısında daha gelişmiş bir ideoloji olarak karşımıza çıktığı durumlardır. Büyük Birtinya Kralı III. George ile Çin İmparatoru Ch'ien Lung'un arasında 1793'te gerçekleşen diplomatik ve ticari görüşmelerde bu gibi durumların bir dönüm noktası yakalanabilir. Orta Krallık İmparatoru ve "Cennetin Oğlu" için George'un elçisi Lord McCartney'in Tanrı Sarayı'na kabul edilebilmesi anlaşılmaz bir şeydi çünkü:

> Bizim merasimlerimiz ve kanunlarımız sizinkilerden o kadar farklı ki, elçiniz medeniyetimizin gereklerini öğrenebilse bile, *bizim gelenek göreneklerimizi yabancı toprağınıza nakletmeniz imkânsızdır*... Dünyaya bir uçtan diğer uca hükmederken sadece bir amacım var, o da devletin gereklerini yerine getirmek ve kusursuzca yönetmeyi sürdürmek... Yabancı ya da yerli hiçbir maddeye değer vermem; ülkenizin ürünlerine ihtiyacım yoktur. (Aktaran, Toynbee 1948: 72, vurgu eklenmiştir)

Ch'ien'in tutumunun modern öncesinde birbirinden görece yalıtılmış ve habersiz bulunan "dünya imparatorlukları"nın kendinden emin etnosentrizmiyle kültürel üstünlük iddialarının değişik, daha bilinçli ve kasıtlı ideolojik bir biçim aldığı küresel modernlik dünyası arasında bir çeşit geçiş konumunda olduğu söylenebilir. Ch'ien Britanyalıların (ona göre "Güney Deniz Barbarları") mevcudiyetlerini hissettirmek için kullanabilecekleri askeri ve teknolojik gücü

kuşkusuz hafife almıştı –nitekim 50 yıl sonra Afyon savaşlarında Britanyalılar bunu da yapacaktı. Fakat iki bin yıllık "kendi kendine yeten" bir medeniyetin mirasçısı olan Ch'ien'in kültürel tutumu gayet anlaşılabilir bir tutumdur. O dönemde kuşkusuz bu tutumu Avrupalıların kültürel üstünlük varsayımları da aynı şekilde yansıtmıştır. Hegel, örneğin, Ch'ien'in konuşmasından kısa bir süre sonra kaleme aldığı bir yazısında Çin medeniyetini "varoluşunda özsel bir bitkisellik" olan bir medeniyet olarak görür ve "Avrupalılara boyun eğmenin Asyatik İmparatorlukların mutlak kaderi" olduğuna inandığını belirtir (Hegel, *The Philosophy of History (Tarihin Felsefesi)*, Aktaran Shohat ve Stam 1994: 90).

O halde etnosentrizm Avrupa Aydınlanması'yla yok olmuş değildir;[1] ancak kültürel üstünlük mitlerinin sürdürülebilmesi için kültürel "öteki"nin daha çok farkına varıp, ona daha bağımlı hale gelmiştir. Örneğin Edward Said'in şarkiyatçı söylem analizinden açıkça anlaşılmaktadır ki, Şark üzerine oluşturulan ve XIX. yüzyıl Avrupa emperyalizmini devam ettiren mitler, kültürel özgüven ve Avrupalı-olmayan Öteki hakkındaki kaba bir cehaletten değil, "imgesel bir coğrafya" olarak Şark'ın Avrupa'nın öz kültürel değer ve pratiklerinin tersi olarak kurulduğu kasıtlı bir söylemden kaynaklanıyordu (Said 1985). O halde, modern dönemde etnosentrizmin kendisi çelişir bir biçimde *düşünümsel* olarak tanımlanabilir. Bunun nedeni, etnosentrik muhayyilenin (ve bunun ehil kıldığı kültürel tahakküm projelerinin) ancak mütehakkim kültürün dev aynası olarak alınan öteki kültürlerle ilişkili kasıtlı bir yapılandırma sayesinde var olabilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, modern Avrupa medeniyeti mitleri ve Batı'nın XVIII. yüzyıldan itibaren sürdüre-

1. Ya da çoğulculuk ve "kültürel görecelilik" bununla başlamış değildir. Örneğin bakınız Michel de Montaigne'in XVI. yüzyılın sonlarında yazılmış, oldukça "modern" olan "Yamyamlar Üzerine" başlıklı denemesi. Burada Montaigne "yamyamlar"ın –Yeni Dünya'nın fethine ilişkin yazılarda okumuş olduğu, Brezilya'da deniz kıyısında yaşayan insanların– "barbar"lar olarak görülmesini reddeder: "Ben (bana anlatıldığı kadarıyla) bu insanlarda vahşi ya da barbar hiçbir taraf görmüyorum. Gördüğüm, her insanın kendi alışık olmadığı şeye barbar demesidir. Bu aslında kendi ülkemizin göreneklerinden ya da düşünce örnekleri ve biçimlerinden başka gerçeklik ya da doğru-mantık ölçütümüzün olmaması durumudur" (Montaigne 1995: 8-9).

geldiği "kültürel emperyalizm", ortaya çıkmakta olan küresel, düşünümsel bir modernliğe eşlik eden özellikler olarak görülebilir. Evrensel bir ekrana yansıyan bu kültürel görüntülerin büyük bir kısmı modern öncesinin kalıntıları değildir; ya da basitçe, yaklaşan küreselleşme sürecine (kültürel çokluğun tehdidi karşısında siper olarak inatla ve umarsızca "bizim kültürümüz"ün üstün olduğuna dair iddialara) bir tepki olarak da görülemezler. Bu görüntüler daha çok düşünümsel bir biçimde oluşturulan ulus-devlet sisteminin ("sınır," egemenlik ve bunun gibi siyasal kavramlardaki düşünümsel farkındalığın) ortaya çıkışıyla, hatta Johann Gottfried Herder[2] gibi XVIII. yüzyıl etnosentrizm eleştirmenleri arasında gittikçe yayılmaya başlayan, kültürlerin çoğulluğu ve birbirleriyle kıyaslanamayacağı fikirleriyle uyum içinde algılanmalıdır.

O halde, bir dünya kültürü hakkındaki ütopik spekülasyonların ortaya çıktığı XVIII. ve XIX. yüzyıldaki bağlam, teklik ve yakınlığa ilişkin kültürel bir bilincin doğduğu geniş bağlamla aynıdır. Bunlar Batı'nın bakış açısından anlatılan, evrenselleştirici kültürel tarihlerin barındırdığı ideolojik öğelerden doğal olarak tamamıyla ayrıştırılamazlarsa da, çok farklı bir konumdan hareket ederler: Aydınlanma'nın "insanlığın yüksek düzeyde birliği" temasında temellendirilen birleşmiş, daha da önemlisi, *savaşların sona erdiği* bir dünyaya duyulan özlem. Siyasi düşüncede XVIII. yüzyılda, örneğin Kant,[3] Hume, Voltaire, Leibniz ya da Benjamin Franklin'in düşüncelerinde ortaya çıkan "kozmopolitancılık," temelde Avrupalı bir "*dünya oluşturma*" öngörmesine rağmen, gerçek anlamda küresel karşılıklı bağımlılıklar ve ortak çıkarlar da ortaya koyar. Thomas Schlereth'in de dediği gibi, bu düşünürlerin "insanlığın dünya çapında dayanışmasına ve birörnekliğine dair genel bir inançları

2. Herder'in çoğulcu kültür kavramı ve E.B. Tylor gibi XIX. yüzyıl etnoğrafyacıları ve dolayısıyla da ortaya çıkmakta olan antropolojik gelenek üzerindeki etkisi üzerine bir tartışma için bkz. Thompson (1990: 125 ve sonraki sayfalar).

3. Modern uluslararası siyasal düşünce üzerinde Kant'ın "kozmopolitanizm"i belki de en etkilisidir. Bütün idealizmine rağmen, Kant'ın kozmopolitan bir siyasal düzenle ilgili düşüncelerini "ütopyacı" olarak betimlemek hata olur; zira Kant ulusal çıkarların ortaya koyduğu büyük zorlukların oldukça farkındaydı (Turner 1990: 349) ve bunlara özünde federal olan bir çözüm önerdi. Bu tarzda modern tartışmalar için bkz. Bobbio 1995, Archibugi 1995 ve Held 1995.

vardı. Böylelikle [kozmopolitan] ideal, genellikle hümanizmin, pasifizmin ve filozofun XVIII. yüzyılda çeşitli hümanitaryen reformlarda rol alınasının arkasındaki mantığı açıklayan, giderek gelişen (müphem de olsa) insanların evrensel eşitliği düşüncesiyle ittifak halindeydi" (1977: xii-xiii). Bu idealler, Schlereth'in belirttiği üzere, öteki daha az ilerici düşüncelerle kıyaslandığında bir belirsizlik ve hatta çelişki içerecek –"milliyetçilikle ve ırk bilinciyle uzlaşan"– bir şekilde ifade ediliyordu. Fakat önemli olan, bu ideallerin ortak küresel bir toplum ve kültürün hem arzulanabilir, hem de mümkün olduğuna dair bir düşünceyi açıkça ifade etmesidir. Bu düşünce belki de en açıkça, tek bir dünya toplumu, siyaseti, devlet yapısı, dini, dili ve kültürünü savunan Leibniz tarafından dile getirilmiştir: "Bir Alman'ı Alman, Fransız'ı Fransız yapan öğeler beni ilgilendirmiyor; çünkü ben yalnızca bütün insanlığın iyiliğini istiyorum" (Aktaran Schlereth 1977: xxv).

Marx gibi XIX. yüzyıl radikal düşünürlerindeki "ütopik" küreselciliği, bu etnosentrik kültürel öngörülerin, öteki kültürlere dair gittikçe artan farkındalığın, kültürler arası gittikçe artan alışverişin, "kozmopolitan hümanizm"in ve daha da önemlisi teknolojik gelişmelerin toplumsal etkilerinin oluşturduğu karmaşık ve çoğunlukla çelişkili bir karışım içinde değerlendirebiliriz. Saint-Simon'a kadar uzanan bir sosyalist enternasyonalizm geleneğinden olan Marx, gelecekteki komünist toplumu betimlerken küresel bir kültürün oldukça cesur bir resmini sunar. Bu, ulusal bölünmelerin, dini inançlar da dahil öteki "yerel" bağlılıklarla beraber kaybolduğu, evrensel bir dilin, bir dünya edebiyatının ve kozmopolitan kültürel tatların olduğu bir dünyadır.[4] Marx'ın tahayyülünde birkaç ilginç özellik vardır. İlki ekonomik küreselleşmenin kültür üzerindeki etkisinin çarpıcı bir biçimde modern anlamda –ulusötesi kapitalizm– ele

4. Marks'ın gelecek olan komünist topluma ilişkin spekülasyonları yazılarına dağılmış ve parça parçadır; üstelik Marks kendisiyle, tarihsel materyalizmde temellenmeyen naif "ütopyacı sosyalizm" olarak gördüğü şey arasına mesafe koymak amacıyla sistematik bir açıklama yapmaya karşı direnmiştir. Bununla beraber komünizmde yaşamın nasıl olacağına dair somut birçok örnek de ortaya koymuştur. Bertell Ollman (1979) bunları "Marx's Vision of Communism" başlıklı denemesinde faydalı bir şekilde bir araya getirmiştir.

alınmasıdır. Bu nedenle, örneğin, Komünist Manifesto'da burjuvazinin "her ülkede üretim ve tüketime kozmopolitan bir karakter" kazandırmasının etkilerinden hareketle aşağıdaki kestirimlerde bulunur:

> Ülkenin kendi üretimleri tarafından karşılanan eski isteklerin yerine, uzak ülkelerin ve iklimlerin ürünleri tarafından tatmin edilmeyi gerektiren yeni isteklerin ortaya çıktığını görüyoruz. Eski yerel ve ulusal düzeydeki inzivanın ve kendi kendine yetmenin yerine, artık her tarafla kurulan ilişkiler ve ulusların evrensel düzeyde birbirlerine maddesel üretimde olduğu kadar, düşünsel üretimde de bağımlılıkları var. Ayrı ulusların düşünsel yaratıları ortak mal haline gelmekte. Ulusal tektaraflılık ve darkafalılık daha imkânsız hale gelmekte ve çeşitli ulusal ve yerel edebiyatlardan bir dünya edebiyatı doğmakta. (Marx ve Engels 1969: 52-3)

Ancak –burada küreselleşmenin ilk [*avant la lettre*] kuramcısı olarak– Marx, "her yere sokulmak, her yere yerleşmek, her yerde bağlantılar kurmak zorunda olan" ulusötesi kapitalizmin iktidarının keskin bir analizini, bu iktidarın kültürel etkilerine karşı göze çarpan bir müphemlikle birleştirir. Kuşkusuz Marx kapitalizmin peşinde getirdiği fakirleşmeyi (*Manifesto*'nun yaptığı toplanma eylemine çağrısının arkasında bu vardı ne de olsa) ve metaların yüzeysel sahte tatminlerini tanımaktadır. Fakat yine de burjuva dönemin modern öncesi "medeniyetleri," ancak yaklaşan devrime ve "dünya çapında tarihi bir varoluşa sahip olacağı"nı iddia ettiği komünist döneme giden yolda silip süpürmesini memnuniyetle karşılıyordu (Marx ve Engels 1970: 56). Marx Avrupa-dışı medeniyetlerin sona doğru giden bu yolda yok oluşunu görmekten oldukça mutludur. *Manifesto* şöyle devam eder:

> Burjuvazi tüm üretim araçlarının hızlı bir biçimde gelişmesi, iletişimin çok yaygın bir biçimde kolaylaşması nedeniyle tüm ulusları, en barbarlarını bile, medeniyete yakınlaştırmaktadır. Burjuvazi metalarının ucuz fiyatları tüm Çin duvarlarını ağır bir top gibi dövüp yıkmakta, barbarların yabancılara duydukları yoğun ve inatçı nefreti teslim olmaya zorlamaktadır. (1969: 53)

Hegel'in Asya'ya karşı tutumunu çağrıştıran bu görüş, bugün bize neredeyse tamamiyle Avrupa-merkezci görünmektedir. Gerçekten de Marx, Britanyalıların Hindistan ve Çin'deki emperyalist hareketlerinin zalimliğini ve aptallığını kınasa da, "İngiltere'nin suçu ne olursa olsun Asya'nın toplumsal durumunda kökten bir devrimin gerçekleşmesinde tarihin bilinçsiz bir aracı olduğu"na[5] inanmaktadır –yani İngiltere, Asya toplumlarını "tarih öncesinden kalma despotluktan," "kendi kendine yetmeden" ve "durağanlıktan" kurtarmakla dünya çapındaki tarihi komünist devrime doğru ilerleyebilmelerini mümkün kıldı.

Gerçek şu ki, Marx, milliyetçiliği ve vatanseverliği tüm toplumlarda proletaryanın –"dünyanın işçileri"nin– kozmopolitan çıkarlarını engelleyen gerici güçler olarak görüp küçümseyen kozmopolitan bir hümanisttir. Marx'ı okurken, "kırsal yaşamın ahmaklığı"yla bağdaştırır gibi göründüğü tüm "yerel kültür"ün özgünlüğü ve darlığına karşı genel bir sabırsızlık hissi de edinirsiniz aynı zamanda (1969: 53). Marx'a göre bu yaşam, "insan aklını mümkün olan en küçük pusulaya mahkûm etmekte, batıl inancın uysal aracı haline getirmekte, geleneksel kurallara köle etmekte ve her türlü ihtişamdan mahrum etmektedir...." (Marx 1973b: 306). Bu sadece Asya'nın "geriliği"ne karşı değil, gelenekselin, modern öncesinin, kısıtlayıcı yereli temsil ettiği sürece, tüm tezahürlerine karşı duyulan bir sabırsızlıktır.

XX. yüzyılın sonundan baktığımızda, Marx'ın düşüncesinin Avrupa-merkezci özelliğini, ayrıca tarih ve devrimle ilgili düşüncelerindeki etnik ve dini bağlılıkların (ya da bunların milliyetçiliğe dönüşümünün) modernlikteki kalıcı gücünü hafife almasına neden olan kusurları fark etmek kolaydır. Bu nedenle Marx'ın küresel bakışında üstü kapalı bir "kültürel emperyalizm" olduğuna dair bir şüphe, küre için öngörüsünün gerçekleşme olasılıklarına karşı ise güvensizlik duyabiliriz. Ancak bunun dışında Marx'ta, onun evrenselleştirici duruşunu oluşturan gerçek anlamda hümanistik ideallerle, burjuva dönemde gördüğü küresel modernlik hengâmesinin işa-

5. Aktaran Said 1985: 153. Burada Said, Marks'ın müphem "Şarkiyatçılık"ını da ele alır.

ret ettiği devrimsel değişimden uyumlu bir küresel düzenin doğma *olasılığının yakın olduğu* duygusunu da görebiliriz (Berman 1983).

Marx'ın küresel bir kültür karşısındaki konumu küresel kültür düşüncesinin belirsizliğinin bir örneğidir. Milliyetçilik gibi küreselcilik düşüncesi de bugüne tam anlamıyla iki yönlü [Janus-faced] olarak intikal etmiştir. Bir tarafta barış, çevre sorunlarında birlikte hareket etme, "ortak insanlığımız"ın itibarı, hatta belki de Marx'ın arzuladığı şekilde yerelin kültürel darlığından kurtuluşumuz uğruna "tek bir dünya" yaratmanın bariz cazibeleri bulunmakta. Fakat öteki tarafta da, kültürün "homojenleşmesi" korkusu ve küresel kültürün kesin olarak belirlenmesi konusunda her girişimin, belli bir mütehakkim yorumu hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair bir yorum olarak yeniden üreteceği kuşkusu vardır.

Belli bir ölçüde küresel kültüre dair çağdaş öngörüler, etnosentrizm ve kültürel tahakküm meselelerine çeşitli derecede duyarlıklar barındıran birbirinden farklı ideolojik söylemlerde yer almaktadır. Bu nedenle barış hareketinin barındırdığı "tek bir dünyacılık" görüşü (örn. Boulding 1988), CNN'in kendine has "küresel köyün tellalı" tarzındaki küresel şirket retoriğinden kolayca ayırt edilebilir.[6] Ancak küresel kültür düşüncesi için temel önemi olan bir meseleyi, küresel dil meselesini ele aldığımızda, küresel kültür kavramının özündeki ideolojik belirsizliğe dair bir şey görebiliriz. Marx bunu tahayyül ederken, XIX. yüzyılda yapay evrensel diller yaratma akımına giderek artan bir biçimde duyulan ilgiden etkilenmiş olabilir (bkz. Crystal 1987: 354 ve sonraki sayfalar). Bu dillerden en kalıcı ve yaygın olarak bilineni –Esperanto– Ludwik Zamenhof tarafından Marx'ın ölümünden dört yıl sonra icat edildi. Böylesi yapay dillerin savunucuları doğal olarak, uluslararası barış ve anlayışın sağlanmasında bu dillerin iletişim sorunlarının üstesinden ge-

6. Bu alıntı CNN'in Haberalma Müdürü Ed Turner'ın (Ted Turner ile karıştırılmasın) Nisan 1993'te Channel 4 dizisi *Channels of Resistance*'ın *Distress Signals* başlıklı programındaki konuşmasından alınmıştır. Ancak bunu Ted Turner'in 1994 yılında Hong Kong'da düzenlenen PAN Asya Kablo ve Uydu TV konferansındaki konuşmasının daha "mütevazı" retoriği ile karşılaştırın: "Biz ortaya çıkıp bir televizyon kanalının nasıl yönetileceğini söylemedik. Biz ortaya sadece CNN International isimli küçük bir uyduyla çıktık ve şimdi herkes onu taklit etmeye çalışıyor" (Turner 1994: 39).

lebilme potansiyelinin altını çizdiler. Günümüzde Esperanto'nun öğretilmesi UNESCO tarafından desteklenmekte ve bu kuruma bağlı olan Universal Esperanto Association (Evrensel Esperanto Derneği) UNESCO ve öteki BM temsilcilikleriyle beraber danışmanlık görevi yapmaktadır. Yapay bir dilin ardında yatan ilke etnik dillerin yerini almak yerine, yapay olması nedeniyle "doğal" hiçbir ulusal dile karşı yanlılık barındırmayan bir *lingua franca* olmaktır. Ancak bu tabii ki doğruluğu dar sınırlar içinde geçerli olan bir durumdur. Esperanto, örneğin, sözcüklerini ve alfabesini klasik ve modern batı Avrupa dillerinden (Latin, Yunan, Roman ve Germen dilleri) almıştır; bu anlamda tamamiyle Avrupa-merkezcidir.

Hâlâ destekleyicileri olmasına rağmen Esperanto'nun küresel dil olmayacağı açıktır. Küresel dil için en gerçek adaylar (en çok konuşulan diller olmaları nedeniyle) en başarılı olan doğal dillerdir. Bunlar en çok konuşulandan başlayarak Mandarin Çincesi, İngilizce, İspanyolca, Arapça ya da Hindistani'dir. Ancak bunlar arasında da, *uluslararası –de facto* lingua franca– olan, yani uluslararası iş görüşmelerinde, medya, bilim ve akademi dili olarak en çok konuşulan *ikinci* dil olan belirli diller arasında da bir üstünlük hiyerarşisi oluşmuştur. Bütün göstergeler İngilizce'nin bu listenin rakipsiz olarak başında bulunduğunu göstermekte. Örneğin, "dünya bilimadamlarının üçte ikisinden fazlası İngilizce eser vermektedir; dünyadaki mektupların dörtte üçü İngilizce yazılmaktadır; dünyadaki tüm elektronik bilgi depolama sistemlerinde depolanan bilginin yüzde 80'i İngilizce'dir" (Crystal 1987: 358). Böylelikle, İngilizce'nin bu kadar yoğun bir biçimde kullanılmasını Babil'in potansiyel olarak alt edilmesi olarak görenlerle, öteki dilleri, özellikle de azınlık dillerini İngilizce'nin ilerleyişinin getirdiği tehdide karşı savunma ihtiyacı duyanlar arasında ideolojik bir bölünme belirmektedir.

Örneğin Amerikalı filozof Roy Weatherford "askeri, ekonomik alanda ve eğlence alanında bir süper güç olan Amerika Birleşik Devletleri'nin tahakkümü"nün bir sonucu olarak İngilizce'nin tüm öteki dillerin yerini almasından gayet memnundur. Weatherford, bu durumun dünya barışını sağlayacağına dair (belki de pek de olgun

olmayan) bir inanca sahiptir: "Tüm vatanseverlerin ve şovenistlerin korkulu rüyası gerçekleşmek üzere: Nihayet Bir Dünya, Bir Devlet, Bir Kültür olmak üzereyiz" (Weatherford 1993: 117).[7]

Bu ideolojik skalanın diğer ucunda ise çevresel ve kültürel "yerelciliği" savunan George Monbiot gibi bir düşünür bulunmaktadır. Monbiot tehdit (gittikçe ivme kazanan ve çağdaş bir fenomen olan "dil ölümü" tehdidi) altındaki azınlık dillerini sadece kültürel kimliğin ve yerel toplulukların bütünlüğünün önemli bir parçası olduğu için değil; dilsel ve dolayısıyla da kültürel çeşitliliğin *barışa* katkıda bulunacağı temeline dayanarak savunmaktadır: "Diller öldükçe, ortaya çıkan anlam kaybı herkesin huzurlu ve dolu bir hayat sürdürebilmesini tehlikeye sokmaktadır... Çoğulculuk olmadan barış olamaz. Toplumlarda, ekosistemlerde olduğu gibi, çeşitlilik istikrarı sağlar" (Monbiot 1995).[8] Birinin ütopik rüyası diğerinin distopik kâbusu olabilmektedir.

B. KÂBUSLAR: KÜLTÜREL EMPERYALİZM ANLAMINDA KÜRESEL KÜLTÜR

Dil tahakkümü ve dilsel çeşitliliğin tehdit altında olması meselesi daha geniş bir mesele olan kültürel emperyalizm konusuna, yani küresel bir kültürün bir şekilde hegemonik bir kültür olma eğiliminde olduğu düşüncesine açılmaktadır. Küresel kültür düşüncesinin böylesine kötümser bir biçimde inşa edilmesi XX. yüzyılın sonlarında daha belirgin hale gelmiştir. Gerçekten de kültürel emper-

7. *World Peace and the Human Family* başlıklı kitabında Weatherford "bir dünya hükümeti ve insan ailesi nosyonunda temellenen bir dünya kültürü aracılığıyla dünya barışının hem istenebilir hem de başarılabilir" olduğu tezini savunmaya çalışır (Weatherford 1993: x). Bu oldukça garip ve birçok açıdan kendine has özellikler barındıran bir metindir; ancak buradaki konumuz açısından ilginç olanı Weatherford'un "dünya barışının" yararı için batı –ve özellikle de Amerikan– kültürünün yayılmasına karşı oldukça müşfik, sorunsuz bir tavır sergilemesidir.

8. Ancak David Crystal'ın değindiği gibi, baskın tek bir dünya diline dair hem umut hem de korkular tam da dil gelişiminin tabiati nedeniyle bozguna uğrayabilir: "[Baskın olan] dil dünyanın her köşesinde kullanıldıkça... yeni konuşma çeşitleri edinmeye başlayacaktır...Zaman geçtikçe bu yeni çeşitlemeler karşılıklı olarak birbirleri için anlaşılmaz hale gelebilir." Bu, kültürel "yeniden-yerleştirme" sırasında ortaya çıkan diyalektiğe iyi bir örnektir.

yalizm kuramının ilk kültürel küreselleşme kuramlarından biri olarak ele alınabileceği bir durum vardır. Jonathan Friedman'ın dediği gibi, 1960'ların sonlarındaki kültürel emperyalizm söylemi küreselleşme sürecini "emperyalizmin hiyerarşik tabiatının bir özelliği, yani belirli merkezi kültürlerin gittikçe artan hegemonyası; Amerikan değerlerinin, tüketici mallarının ve yaşam tarzlarının yayılması" olarak tanımlayarak küreselleşmeye en önce kültürel alanda eleştirel bakış açısının getirilmesi için ortam hazırlamıştır (Friedman 1994: 195).

Kültürel emperyalizm düşüncesi ağır bir biçimde eleştirilmektedir ve sonuç olarak bu 1990'ların akademik çevrelerinde 1970'lerde ve 1980'lerde olduğundan çok daha az rağbet gören bir eleştirel konumdur. Ancak modern toplumların genel kültürel lügatında, akademik tartışmaların ötesindeki tüm bağlamlarda hâlâ kullanılması nedeniyle konumuzla bağını korumaktadır. Örneğin, küreselleşmenin gazetecilik tarzı yaklaşımlarda ele alınışında kültürel emperyalizm düşüncesi sıkça ortaya çıkmaktadır. Tek bir örnek vermek gerekirse, Disney şirketinin 1995 yılında ABC ile birleşmesi sonucunda Martin Woolacott *Guardian*'da "büyük bir Avrupa ülkesinin tüm medya sektörü kadar büyük" bir medya şirketler topluluğunun oluşturulmasının işaret ettikleri üzerine bir makale yazar. Fakat bu sorudan sonra Woolacott, Amerikan kültürünün küresel kültür üzerindeki tahakkümünü tartışarak devam eder: "Tüm küre Disneyland olunca, neye benzeyecek?" (1995: 12) Basmakalıp "Amerikanlaşma" tartışmalarına girişmese de, Woolacott'un makalesi küreselleşme meselelerine cevaben kullanılan "eldeki hazır" kültürel emperyalizm söylemine iyi bir örnektir. Son zamanlardaki küreselleşme eğilimlerinin ürettiği bağlam değişikliklerine karşı bir duyarlık sergilemesine rağmen, makale Amerikan kültürel tahakkümüne ilişkin bazı varsayımlar, hatta bu tahakkümün standart kültürel ikonlarına –hamburger, Mickey Mouse, Coca-Cola– atıflar barındırır. Bu çeşit bir sav ve ulus-devlet düzleminde yapılan kültürel politika tartışmalarında kültürel emperyalizm tehdidinin hemen anılıvermesi,[9] XX. yüzyılın sonlarındaki toplumların kültürel söy-

9. Buna çok iyi bir örnek, Avrupa ve ABD arasında 1993 yılında GATT görüşmelerinin Uruguay ayağının kapanış haftalarında ortaya çıkan meşhur anlaşmaz-

lemlerinde bu meselelere karşı bir duyarlığın devam ettiğini göstermektedir (bkz. örneğin, Hall 1991: 27 ve sonraki sayfalar).

Başlıca önermesi –bazı mütehakkim kültürlerin daha zayıf başka kültürleri ezmekle tehdit ettiği düşüncesi– oldukça basit olmasına rağmen, "kültürel emperyalizm tezi" olarak bilinen şey aslında çok daha karmaşık, belirsiz ve çelişkili fikirler içerir. Hatta "kültürel emperyalizm" birbirinden oldukça farklı bir dizi tahakküm söylemini bir araya getirir: Amerika'nın Avrupa üzerindeki, "Batı"nın dünyanın "geri kalanı," merkezin çevre, modern dünyanın hızla kaybolmakta olan geleneksel dünya, kapitalizmin neredeyse her yer ve herkes üzerindeki tahakkümü. Bunları başka bir çalışmada uzun uzun ele aldım (Tomlinson 1991), hatta bunların kültürel küreselleşme ile ilişkilerini de (Tomlinson 1997a). Bütün bu tartışmaları burada tekrarlamak yerine, küresel kültürle ilgili bu eleştirel söylemlerden doğan iki özgül distopik öngörü üzerine odaklanmak istiyorum. İlki, küresel kültürün küresel kapitalizmin metalaştırıcı pratiklerinin tahakkümü altında olduğu düşüncesi –Marx'ın keskin bir idrakla betimlediği, duvarları döven kültürel "ağır toplar". İkincisi ise Marx'ın eleştirel öngörüsünde eksik olduğunu gördüğümüz batı kültürünün küresel tahakküm tehdidi idir.

Küresel kapitalist tekkültür

Birinci senaryoda, ulusötesi kapitalizmin kültürel ürünlerini dünya çapında yayma gücü kapitalist bir tekkültürün yayılması olarak yorumlanır. Tüm ulusal kültürlerin küresel kapitalist ekonomik sisteme "dahil edilmesi"nden, her şeyi içine alan bir kapitalizm kültürü doğmaktadır.

Bu görüşün en tutarlı ve güçlü savunucularından biri Amerikalı

---

lıktır. Bu anlaşmazlık Avrupalılar'ın (özellikle Fransa'nın) Amerikan film ve televizyon programlarının kendi ülkelerine girişine kısıtlama getirmelerine –ki bu Amerikalılar tarafından güçlü bir dirençle karşılanan bir tür "kültürel korumacılık"tır– izin verecek şekilde görsel-işitsel ürünlerin anlaşma dışı bırakılmasını talep etmeleri etrafında oluştu. GATT çekişmesini daha detaylı bir biçimde Tomlinson 1997a'da ele aldım. Bu çekişmenin kültürel ve ekonomik arka-planının ele alındığı bir tartışma için bkz. van Hemel ve d.'deki makalelere. Hamelink 1994 konuyla ilgili siyasete ilişkin iyi bir özet açıklama sunmaktadır.

Marksist medya kuramcısı Herbert Schiller'dir. Schiller uzun yıllardır kapitalist dünya sisteminin, başlıca temsilcileri olan ulusötesi şirketler aracılığıyla tüm toplumları insafsızca kendi etki alanına doğru çektiğinin üzerinde ısrarla durmuştur. İlk formülasyonunda Schiller, Amerikan kapitalizminin tahakküm gücünü vurgulamış, sonradan sermayenin uluslararası tabiatının giderek farkına varıp, eleştirisini daha genel olarak ulusötesi şirket sektörüne yöneltmiştir. Ancak (bir bütün olarak kültürel emperyalizm perspektifine has bir biçimde) kapitalist kültür olarak *Amerikan* kültürünü, ya da çok kabaca tanımladığı üzere "homojenleşmiş Kuzey Amerika kültürel artığı"nı almıştır (Schiller 1985: 19). Bu çeşit bir denklem, gevşek bir ampirik temel ve işlevselci bir mantığa ve hatta komplo teorilerine duyulan bir eğilimle birleşince Schiller'in çalışması çok çeşitli eleştirilere maruz kaldı (Boyd-Barrett 1982; Fejes 1981; Lull 1995; Thompson 1995; Tomlinson 1991). Burada Schiller'in çalışmasının özgül sorunları üzerinde durmayacağım. Bunun yerine Schiller'in yaklaşımını, küresel kültürün *kapitalist* bir kültür olarak alınması konusuna genel bir giriş olarak kullanacağım. Zira sorunlarına rağmen Schiller'in bakış açısı, John Thompson'un da ileri sürdüğü gibi (1995: 173), kültürel küreselleşmenin güç ilişkilerini yapılandırmasına eleştirel bir bakış açısı getirmesi açısından önemlidir –bunu yalnızca, bugün dünyadaki en etkili kurumsal güçleri doğrudan ve sıkıca kavrayarak ele alsa da.

Ulusötesi şirketlerin siyasi-ekonomik gücü ve küresel çapta erişimlerinin olması, Schiller'e göre, beraberinde küresel kültürel gerçekliği tanımlama gücü gibi ideolojik bir güç de getirmekte. Bu nedenle Schiller'e göre ulusötesi medya şirketleri kapitalist dünya sistemiyle tamamiyle bütünleşmiştir ve bu sistemin büyüyüp yayılmasında işlevsel bir rol oynamaktadır: "Tahayyüllerinde ve yaydıkları mesajlarda izleyicilerin sisteme bağlılık duymasına neden olan ya da bu bağlılıkları güçlendiren inançlar ve bakış açıları bulunmaktadır" (Schiller 1979: 30). Sonuç olarak burada Schiller'in savunduğu şudur: Kapitalizm sadece küresel ekonomi-politiği tanımlayıp yapılandırmakla kalmamakta; bu süreç içinde, şirket kapitalizminin ve tüketiciliğin değerlerini ve yaşam felsefesini taşıyan ti-

carileşmiş medya ürünlerinin dağıtımı yoluyla küresel kültürü de belirlemektedir. Bu da, kültürel bir bütünlük –bir "yaşam tarzı," gelişmekte olan ulusların izlemesi gereken bir "gelişim yolu"– olarak algılanmaktadır (1979: 31).

Kültürel hegemonyanın bu tarz bir siyasi-ekonomik yaklaşım ile ele alınması uluslararası medya sistemlerinin eleştirel analizinde önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin, Herman ve McChesney 1997'deki çalışmalarında tamamıyla Schiller'in izinden gitmekteler. Kitapları *The Global Media*'nın alt başlığı, *The new missionaries of global capitalism* böylesi bir duruşa işaret etmektedir. Bu çalışmada Herman ve McChesney küresel medya sistemlerinin kontrolünün ve iyeliğinin giderek daha hızlı bir biçimde başlıca birkaç ulusötesi şirketin elinde yoğunlaştığına ve birleştiğine dair ikna edici kanıtlar sunarlar: Time Warner, Disney, News Corporation, Viacom, Bertelsmann ve benzerleri. Herman ve McChesney'nin çalışması 1990'ların ortalarında yapılmış güncel bir ampirik araştırmayı, Schiller'in 1970'lerin başında dile getirdiğinden bu yana değişmeyen "bütünleyici" eleştirel kuramla birleştirmesi açısından ilginçtir. Bu çalışmada Herman ve McChesney, ulusötesi medya şirketlerinin "yalnızca ekonomik ve politik olmadığını, ancak temel varsayımlara ve düşünme biçimlerine kadar" uzandığını ve "sistemin istikrarının büyük ölçüde küresel şirket ideolojisinin yaygın bir biçimde kabulüne bağlı" olduğunu iddia ederler (1997: 35). Daha sonra bu ideolojik birleştirme kuramını Schiller'in, gelişmekte olan ülkeler için kapitalist bir "gelişim yolu" oluşturulması kuramına paralel bir şekilde geliştirirler:

> [Ulusötesi medya sistemlerinin] can alıcı atağı modelin uygulanmasıdır... [Bu] temel atak, izlenecek olan yolu tanımlar ve söz konusu ülkeyi mütehakkim güçlerin çıkarlarının yörüngesine sokar. Bu, daha eski, kaba ve modası geçmiş sömürgecilik yöntemlerinin yerini almakta olan "neo-emperyalist" biçimdir. (1997: 154)

Bu çeşit bütünleyici bir analizin varlığını sürdürebilmesi, çağdaş dünyada ulusötesi kapitalizmin güç ve etkisinin istikrarlı ilerleyişini kaçınılmaz olarak ortaya koyan kanıtlar bulunmasından kaynak-

lanmaktadır. Schiller, Herman ve McChesney gibi yazarlar ve bu geniş neo-Marksist gelenek içinde yer alan diğerleri (Golding ve Harris 1997), ekonomi politik alanındaki güçlü ampirik verilere dayanarak kültürel bir kuram ortaya çıkarırlar: Kapitalizmin küresel modernlik içindeki derin yapıları ya da ekonomik bir sistem olarak birleştirici gücü –bundaki bariz "başarısı"– inkâr edilemez. Buna ek olarak kanımca Schiller, bu ekonomik sistemin modern kültürel yaşamın büyük bir kısmını oldukça dar belirli ticari parametrelerle düzenlediğini ve yapılandırdığını vurgulamakta haklıdır. Modern toplumlarda kültürel deneyimin metalaştırılması eğilimi bulunmasının son derece önemli olduğu kuşku götürmezdir. Ancak bizim sorduğumuz soru şudur: Bu gerçekten de tek bir hegemonik "homojenleşmiş" küresel kültürün doğmakta olduğu gibi kabul edilebilir bir iddiayı mı öne sürmektedir?

Bu iddianın dayandığı en aşikâr kanıt, dünya çapındaki kültürel ürünlerde görülen standartlaşma ve "yakınlaşma"dır. Giyeceklerden yiyeceklere, müziğe, filmlere, televizyona, mimarlığa (liste nelerin "kültürel" olana dahil edilebileceğini düşündüğümüz ölçüde uzatılabilir) herhangi bir göstergeyi alalım; belirli tarzların, markaların, zevklerin ve pratiklerin artık küresel olarak revaçta olduğunu ve hemen hemen dünyanın her yerinde bulunabileceğini göz ardı edemeyiz. 1. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, –kültürel çeşitliliğe açılan kapılar olarak düşünülen– uluslararası havaalanları bu tür bir "kültürel eşzamanlılaştırma"nın (oldukça kendine has da olsa) başlıca örnekleridir (Hamelink 1983): Hemen hemen tüm dünyada aynıdır, birörnek bir biçimde döşenmiştir, yemekler "uluslararası mutfak"tandır, duty-free mağazalarında bildiğimiz uluslararası markaların ürünleri satıştadır. Küresel markalardan ve kitle kültürü ikonlarından verilen örnekler artık gerçekten birer klişe olmuşlardır –Coke, McDonalds, Calvin Klein, Microsoft, Levis, Dallas, IBM, Michael Jackson, Nike, CNN, Marlboro, Schartzenegger. Hatta bunlardan bazıları batı kültürel hegemonyasıyla eşanlamlı olarak kullanılmaya başlamıştır: "McDünya (Barber 1995), "Coca-kolonizasyon" (Howes 1996), "McDonaldlaştırma," (Ritzer 1993) ve hatta "McDisneyleştirme" (Ritzer ve Liska 1997).

Ancak bu birörnek kültürel ürünlerin dağıtımı, bazı kapitalist (Schiller'in haklı olarak belirttiği gibi değişmez bir biçimde Amerikan olan) şirketlerin gücünün dünya çapında geniş piyasalara hükmetmesinden başka, tam olarak ne anlama gelmektedir? Eğer bu kültürel ürünlerin küresel mevcudiyetinin *kendisinin* kapitalist bir tekkültüre doğru gidişata işaret ettiğini varsayıyorsak, kültürü sadece maddi ürünlerine indirgeyen çok dar bir kültür kavramı kullanıyoruz demektir. Birinci bölümde de savunduğumuz üzere, kültür (en azından) varoluşsal olarak anlamlı bir sembolleştirme ve deneyim olarak görülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, küresel bir kültürel yakınlaşma yaşandığını iddia eden bu kuram, bu ürünlerle etkileşimimizin (yani herkesin etkileşiminin) "algı dünyamızı" nasıl inşa ettiğimize ve yaşamlarımızı nasıl anlamlandırdığımıza derin bir şekilde nüfuz ettiği düşüncesini içermelidir.

Kültürel emperyalizm savının sorunu bu tür bir nüfuz etmeyi sadece varsaymasıdır: Bu kültürel ürünlerin sadece mevcut olmasından yola çıkarak, daha derin kültürel ve ideolojik etkileriyle ilgili bir çıkarıma sıçrama yapmaktadır. Bu eğilim, (John Thompson'un "içerdelik yanılgısı" adını verdiği şeyle beraber) Herbert Schiller'inki gibi eleştirel kapitalizm açıklamaları için cezbedicidir; çünkü genişleyen kapitalist bir sistemin işlevselci gerekleriyle (insanların iyi birer tüketici olarak hareket etmeleri, sistemin "içine [satın] alınmaları" ihtiyacıyla) televizyon programları ve reklamlar gibi kültürel metinlerdeki ideolojik temsiller arasında kusursuz görünen bir bağlantı kurar. Bu eğilimin kuşkuyla karşılanması gerekir; çünkü Thompson'un da dediği gibi, bu eğilim "sembolik biçimlerin dolaşımının asıl parçalarından biri olan yorumbilgisel temellükü dikkate almaz" (Thompson 1995: 171). Kültür içinde hareketler bu kadar basit bir biçimde tek bir yön izlemez. Kültürel/coğrafi bölgeler arası hareketler, daima yorum, tercüme, mutasyon, uyarlama ve "yerelleştirme" içerir; çünkü alıcı kültür diyalektik bir usulle, "kültürel ithaller" üzerine kendi kültürel kaynakları üzerinden bağlantı kurar (Appadurai 1990; Lull 1995; Robins 1991; Tomlinson 1991). Etken ve uyarlanacı kültürel bir temellükün var olduğunu iddia eden bu sav, genellikle medya metinlerine

ilişkindir ve daha geniş anlamda "etkin seyirci" teziyle bağlantılıdır (Morley 1992). Ancak herhangi bir meta biçimine uyarlandığı zaman da aynı şekilde etkili olabilmektedir. Howes'un (Prendergrast'ın [1993] izinden giderek) Coca-Cola'yla ilişkili olarak aşağıda gösterdiği gibi:

> Coca-Cola dahil hiçbir ithal nesnenin, melezleştirmeye karşı bağışıklığı yoktur. Aslında, Coca-Cola sık sık üreticinin tahayyül ettiğinden daha farklı özgün kültürler içinde anlamlarla ve kullanımlarla ilişkilendirilmektedir. Bunlara örnek verecek olursak, Coca-Cola kırışıklıkları giderebilir (Rusya), ölü bir insanı yaşama döndürebilir (Haiti), bakırı gümüşe çevirebilir (Barbados)...Coca-Cola bundan başka içeceklerle, örneğin Karayipler'de *Cuba Libre* yapmak için romla, Bolivya'da ise Ponche Negro yapmak için *aguadiente* ile karıştırılmak suretiyle yerelleştirilmektedir. Son olarak Coca-Cola birçok yerde "yerli bir ürün" olarak algılanmaktadır; yani bu içeceğin Amerika Birleşik Devletleri'nde değil de kendi ülkelerinde ortaya çıktığına inanan birçok insan bulabilirsiniz. (Howes 1996: 6).

Kültürel temellükte böylesi bir karmaşıklık olduğunun teslim edilmesi kültür ve medya kuramcıları, hatta etkili bir ekonomi-politik eleştirisini sürdürenler arasında bile oldukça yaygındır (bkz. örneğin Golding ve Harris 1997: 6). Bugün göreceli olarak çok az kişi "hegemonyanın Los Angeles'ta paketlenip, küresel köye gönderilerek paketin masum beyinlerde açıldığı" düşüncesini tereddüt etmeden destekleyebilir (Liebes ve Katz 1993: xi). Fakat kültürel alımlama konusunu tartışırken, üçüncü dünya deneyiminden (Latin Amerika'dan) doğan ve yerel kültürel pratiklerle dıştan gelen kültürel etkiler arasında dinamik bir etkileşim olduğunu iddia eden yerel kültürel analiz geleneğini de göz önüne almamız gerekir. Bu geleneğin başlıca özelliği (Nèstor García Canclini 1992, 1995 ve Jesus Martin-Barbero 1993 gibi sosyal kuramcıların ve medya kuramcılarının çalışmalarında görüldüğü gibi) gelişmiş dünyanın, kültürünü doğrudan dayatması düşüncesinden çok, kültürel kaynaşma ve melezleşmenin tabiatıyla ilgilenmesidir. Martin-Barbero'nun sözleriyle, Latin Amerika'daki kültürel modernlik deneyiminin önemli bir özelliği "homojenleştiren gelişmenin istikrarlı ve önce-

den tahmin edilebilir temposuna, derin farklar ve kültürel süreksizliklerin karşı-temposunun müdahale etmesi"dir (1993: 149). Küresel kültürün, son kertede karmaşık bir biçimde değişen kültürel melezleşme biçimlerini içerseyebileceği düşüncesini bir sonraki bölümde inceleyeceğiz. Ancak bu düşünce homojenleşme tezinin akla yatkınlığından kuşku duymamız için kuşkusuz başka bir neden oluşturmaktadır.

O halde, tüm bunların ortaya çıkardığı sonuç şudur: Kapitalist tüketici ürünlerinin ve medya metinlerinin küresel yaygınlığına bakarak bundan birörnek kapitalist bir tekkültür doğduğu anlamını çıkaran savlardan, tam olarak kusurlu bir kültür kavramından yola çıkmaları nedeniyle kuşku duyulmalıdır.

Ancak bu, kapitalizmin küresel bir kültürün şekillendirilmesinde masum olduğu anlamına gelmez. Schiller'in "bir yaşam tarzı" olarak nitelediği kapitalizm, kültürel deneyimi yapılandıran ve düzenleyenin, insanları ideolojik bir amaç doğrultusunda birleştiren bazı kültürel ürünler veya metinlerin etkisi değil de, kültürün *metalaştırılması* olduğunu anlamak için daha geniş bir açıdan yorumlanabilir. Bu bence, kapitalist tekkültür savının çok daha makul bir yorumudur; zira modernlikteki kültürel pratiklerin büyük bir bölümünün metalaştığından –alınıp satılabilen şeylere dönüştüğünden– çok az kuşku duyulabilir. Hatta bugün batı toplumlarında alışverişin kendisi en önemli yaygın kültürel pratiklerden biridir şüphesiz. "Alışveriş unsuru" çağdaş yaşamın boş zaman aktivitelerinin neredeyse hemen hepsinde mevcuttur –bu aktivitelere eklenmiştir. Örneğin müzelerin, galerilerin, müze haline getirilmiş evlerin, ören yerlerinin, hatta şimdi park ve bahçelerin iç mekân düzenlemesi, ziyaretçileri son durak olarak, (nihai amaç olabilir mi?) bu (zaten metalaşmış olan) deneyimin hediyelik eşya, oyuncak, havlu, poster, video, kartpostal biçimlerinde tekrar satın alındığı bir mağazaya yönlendirecek şekilde yapılmaktadır. Futbol kulüpleri de artık taraftarları için giyecek pazarlamakta ve takım üniformasını talebi yüksek tutmak için düzenli olarak değiştirmektedir. Yürüyüş gibi basit bir aktivite bile metalaştırılabilir bir pratiktir: Özel ekipman, rehber kitap, dergi gibi şeylerin satın alınmasıyla ilişkilendirilerek

gerçekleştirilmektedir.

Tüketim pratiklerinin daha geniş kültür/boş zaman aktiviteleriyle bütünleştiği bir başka alan da turizmdir. Ritzer ve Liska'nın Kuzey Amerika ve Kanada bağlamında savundukları gibi "Tatildeyken tatil için ayrılan bütçenin büyük bir kısmı alışverişe gitmektedir. Bazıları da...bunu en uç mantığa taşımışlardır –alışveriş tatilin kendisi haline gelmiştir." Sonuç olarak "Kanada'da bugün West Edmonton Alışveriş Merkezi'ne Niagara Şelaleleri'nden çok daha fazla paket tur düzenlenmektedir" (Ritzer ve Liska 1997: 103).

Ritzer ve Liska'nın bahsettiği West Edmonton Alışveriş Merkezi –Minneapolis'teki Mall of America gibi öteki "mega-alışveriş merkezileriyle" beraber– kültürel metalaşma sürecinin en mükemmel örneğidir. Bu yerlerde, normal bir alışveriş merkeziyle konulu lunapark birleştirilmiştir; Ritzer ve Liska'nın melez bir tanım olan "McDisneyleştirme" tanımı bundan kaynaklanmaktadır. John Urry "hedonizmin, oyunculuğun ve derinliksiz tüketiciliğin" bu "en son tapınağı"nı şu şekilde betimlemektedir (1995: 123):

> Bir mil uzunluğundaki alışveriş merkezinin içinde 800 mağaza, dört tane mini denizaltısı, bir İspanyol kalyonunun reprodüksiyonu ve yunusları olan bir hektardan daha geniş bir yapay göl, on sekiz delikli mini golf sahası, kırk restoran, dört hektarlık su parkı, bir XIX. yüzyıl taklidi Paris bulvarı (Kuşkusuz Haussman'ın kemikleri sızlayacaktır), gece kulüplerinin olduğu bir New Orleans sokağı ve hatta müşterilerine Hollywood, Roma veya Polonez gibi çeşitli tarzlarda odalar sunan bir otel de bulunmaktadır!

Bu gibi örnekler, kültürel analiz için geniş bir konu yelpazesi sunar: Örneğin ortaya çıkardıkları kültürel brikolaja duyulan postmodern ilgi ya da bu gibi yerlerdeki gerçek ürünlerin tüketiminde olduğu kadar, bu yerlerin "görsel olarak tüketilmesi"nde (Urry 1995: 148) de görülen "gündelik hayatın estetikleştirilmesi"ne dair kanıtlar sunar (Featherstone 1996). Fakat şu anki amacımız açısından en çok önem taşıyan sav, bu örneklerin kültürel deneyimin metalaştırılması yoluyla önemli ölçüde homojenleştirildiğini ortaya koymasıdır.

Böylesi bir sav, kültürel emperyalizm yaklaşımlarında sıkça rastlanan, belirli metaların küresel yaygınlığını –"dünya markaları"– öne süren basit savdan oldukça farklıdır. Ayrıca kapitalist kültür fikrini ideolojik birleştirme tezinden daha öteye, sadece sistematik tüketicilik ilkesinin hâkim olduğu bir dünya görüşüne doğru kaydırır. Buna dayanarak Baudrillard, alışveriş merkezi deneyiminden her türlü toplumsal farklılaşmanın altedildiği anlamını çıkarır:

> Burada gündelik yaşamı tamamıyla düzenleyen ve homojenleştiren tüketimin tam ortasındayız. Her şey soyut "mutluluğun" yarı saydamlığına tahsis edilmekte ve indirgenmekte...Daha önce dağınık, ayrı ve indirgenemez olan, gerçek yaşamlarımızda ve "anarşik ve arkaik kentlerimizde" endişe ve karmaşıklık üreten iş, boş zaman, doğa ve kültür aktivitilerinin hepsi, sonunda birbirine karışarak, yoğrularak, klimalı ve kapalı mekânda sonsuz bir alışverişe dönüşmüş durumda. (Baudrillard 1988: 34)

Kültürün bütünüyle metalaştırma ilkesi tarafından dolayımlandığı görüşünü Benjamin Barber "McDünya" kavramında daha da geliştirip, her şeyi içine alma potansiyeli olan küresel kültüre ulaşır: "McDünya, alışveriş merkezlerini, multipleks sinemaları, konulu parkları, pek çok seyirci cezbeden sporların yapıldığı spor sahalarını, (tükenmek bilmeyen film oyuncaklarıyla) fast-food zincirlerini ve (hızla genişleyen alışveriş ağlarıyla) televizyonu, kârını büyütme yolunda ilerlerken insanları dönüştüren tek ve büyük bir işletme içinde birleştirir" (Barber 1995: 97). Hiç kuşku yok ki böylesi görüşler abartılı olmaya eğilimlidir ve bu ölçüde de eleştirilmeleri kolaydır. Gelişmiş dünyanın zengin kesimleriyle sınırlı olan görece küçük bir deneyim örnekleminden yola çıkarak genel küresel bir duruma vardıkları ortadadır. Gelişmiş dünyada bile rutin tüketici deneyiminin birçok insan için daha az baştan çıkarıcı, estetikleştirilmiş; daha sıradan ve gereksinimlerle günlük ve haftalık mücadeleyi –dar bir bütçeyle "iki yakanın bir araya getirilmesi"– içeren araçsal bir iş olduğu savunulabilir (Lunt ve Livingstone 1992: 89 ve sonraki sayfalar). Üçüncü Dünya'nın kalabalık nüfusuna bakarsak eğer, bu mücadele kültürel ve materyal olarak o kadar hâkim-

dir ki, metalaştırma için duyulan endişelerin önemsiz olduğunu düşünebiliriz.

Yine de küresel kapitalist tekkültürle ilgili bu savın (küresel kültüre ilişkin tüm değinmelerin yer aldığı söylemin spekülatif ve genellemeci olduğunu hatırlayarak) ciddiye alınması gerektiğini düşünüyorum. Maddi açıdan eşitsizliği dile getiren aşikâr sorulara rağmen, gelişmiş dünyada metalaştırma modern kültürel yaşamın artık ayrılmaz bir parçasıdır; bu da kültürel deneyimin inkâr edilemez bir biçimde daralması ve yakınlaşması anlamına gelmektedir: "Yaptıklarımız"ı yapma biçimlerinin tek bir biçimde birleşmesi. Ayrıca, metalaştırmanın Üçüncü Dünya'ya yayılması genellikle kültürel pratiklerin çeşitliliği ve zenginliğinin tehdit altına girmesi olarak görülmektedir (Blackwell ve Seabrook 1993; Classen 1996; Latouche 1996). Ancak karanlık distopyaların üretilmesi açıka kapitalizmin etkisinin tek-boyutluluğunu abartma riski taşımaktadır. Baudrillard'ın çok iyi bilinen, postmodern toplumlarda "mağazalar dışında gidecek hiçbir yer"in olmadığı açıklaması hikâyenin ancak bir kısmını anlatmaktadır. Bu açıklamanın kaydettiği önemli nokta, Batı'da günlük yaşamlarımızda üretimin hâkimiyetinden tüketimin hâkimiyetine doğru geniş bir kültürel kaymanın yaşandığına dair işaretlerin olduğudur: Mega-alışveriş merkezleri, Urry'nin belirttiği gibi, "daha önce hâkim olan sanayi şehirlerinin yerini tüketim şehirlerinin" aldığını göstermektedir (1995: 123). Ancak, yine bu açıklama insanların kültürel deneyimlerine ve pratiklerine ait, metalaştırıcı bir mantık tarafından sömürgeleştirilmemiş birçok özelliğini de (kişisel ilişkilerini, dini veya siyasi eğilimlerini, cinsel tercihlerini, ulusal ve etnik kimlik anlayışlarını, "yerel" pratikler ve bağlamlarla bağlarını vs.) göz ardı etmektedir.

Gerçekten de münferit "tecrübe edilen kültürler"in bu özellikleri farklı yerel bağlamlarda ve geleneklerde can bulup deneyimlendiği sürece kültürlerin "yoğunlaşmasına" neden olmakta, bu da kültürel farklılıkları muhafaza etmekte ve birörnek kapitalist bir tekkültürün düzenli ilerleyişini aşındırmaktadır (Geertz 1973). İnsanlar, dini geleneklerden, yerel bira veya ekmeğe duydukları bağlılığa kadar geniş bir çeşitlilik sergileyen gelenekleri sayesinde yerel

durumun karşı koyucu kültürel gücünü sergilerler. Sonuç olarak, kapitalizmin "küreselleştirici" zamanının karşısında diyalektik bir "yerelleştirme" direncinin mevcudiyeti bu noktada teslim edilmelidir. Bu direnç (new-age ekolojik "klan"larından, etik tüketiciliğe ve [genellikle bir kilise etrafındaki] yerel cemaatlerde temellenen adil-ticaret hareketlerine, "yerel mübadele ve ticaret projesi" (LETS) gibi anadamar tüketim kalıplarını sınırlamayı ya da yıkmayı hedefleyen alternatif ekonomik sistemlere kadar– bilinçli karşı-kültürel hareketlerde görülebilir. Bunlar her ne kadar az gelişmiş olsalar da, gelişmiş toplumlardaki metalaşmış deneyime ilişkin net olmayan fakat genel bir memnuniyetsizlik olarak görülebilecek bir odaklanma ortaya koyarlar. Bu özgün diyalektiğin, tüketim kültürünün ağır bastığı terazinin dengesini ne şekilde değiştireceği ya da değiştirip değiştiremeyeceği sorusu açık uçludur. Fakat küresel kapitalizmin kültürel mantığının gücünü tanımakla beraber, bu gücün önüne çıkan tüm kültürel çeşitliliğin yok olma olasılığının bulunduğunu –Marx'ın yıkılan Çin Seddi gibi– düşünmek kuşkusuz aptalca olacaktır.

"Dünyanın Batılılaşması"

Şimdi bahsetmiş olduğum öteki küresel birörneklik görüşüne dönmek istiyorum: Dünya kültürünün "batılılaştığı" heyulası. 2. Bölüm'de küresel modernlik düşüncesine karşı çıkan ve bu kuramın batı yanlılığına –Batı'ya özgü deneyimi vurgulama ve batı-dışı kültürlerin zengin çeşitliliğini göz ardı etme, örtme ve bastırma eğilimine– odaklanan düşünceleri incelemiştik. Öyleyse küresel kültür üzerine düşünmenin yollarından biri, bu batı-dışı kültürel geleneklerin tarihsel olarak yeniden kazanılması gereğinin altını çizmek olabilir. Aslında yakınlarda çıkan bir referans kitabı, *A Dictionary of Global Culture* tam da bunu yapmaktadır. Yazarları Kwame Anthony Appiah ve Henry Lewis Gates (1998), dünya kültürünün temsil edilmesinde dengeyi batı figürlerinin ve temalarının tahakkümünden uzaklaştıracak şekilde değiştiren birtakım veriler sunmaktadır. Bu kitapta Toussaint L'Ouverture'ün yanında Martin Luther,

Shakespeare'le beraber Zulu kralı Shaka da yer almaktadır. Ancak böylesi bir yeniden yapılandırma geçerli ve gerekli olmasına karşın, batı kültürünün tahakkümü üzerine benim burada üzerinde durmak istediğim daha radikal şüpheleri ortaya koymamaktadır.

Bu şüpheler ekonomi-politik üzerine çalışan Fransız Serge Latouche'un kitabı *The Westernization of the World* (Dünyanın Batılılaşması)'un* başlığında özetlenmiştir. Latouche "gezegeni birörnekliğe sürükleyen" ve "yaşam biçimlerinin dünya çapında birörnekleşmesi" olarak aldığı batılılaşmaya güçlü bir suçlama getirir (Latouche 1996: xii, 3). Bu nedenle de Latouche'un konumu bu tarz bir küresel kültür eleştirisine iyi bir örnek oluşturur.

"Batılılaşma" derken ne kastedilmektedir? Avrupa dillerinin (özelikle İngilizce'nin) ve daha önce ele aldığımız, "batı" kapitalizmine ait tüketim kültürünün yaygınlaşmasını da içeren bir dizi şey. Fakat bunlar dışında giyinme tarzları, yeme alışkanlıkları, mimari tarzlar ve müzik türleri, endüstriyel üretimi temel alan şehir yaşamı, kitle iletişim araçlarının tahakkümü altındaki kültürel deneyim kalıpları, felsefi görüşler ve (kişisel özgürlük, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, insan hakları, politik süreçler, din, bilimsel ve teknolojik rasyonalite ve benzer konulara ilişkin) bir dizi kültürel değer ve tutumlar da yayılmaktadır. Burada batı kültürünün küresel tahakkümü söyleminin, kapitalist kültürün, hatta münferit ulus-devletlerin (en açık biçimde Amerika Birleşik Devletleri'nin) tahakkümüne ilişkin söylemle ne kadar kolayca birleştirilebildiğini görebiliriz.

Yine de, Serge Latouche'un çalışmasında batılılaşmaya ilişkin birtakım özgül iddia ve korkular bulabiliriz. Burada önemli olduğunu düşündüğüm bir nokta üzerinde durmak istiyorum. Latouche batılılaşmayı toplumsal ve kültürel bir bütünlüğün küresel yayılması olarak düşünür. "Batı"nın bir dizi özelliğini ele alır: teknolojisini, endüstriyel ekonomik temelini, şehirleşme eğilimini, ahlâki, felsefi ve dini sistemlerini, kapitalizmle ilişkisini ve diğerlerini. Ancak Latouche bunlardan hiçbirinin tek başına "birbirinden farklı olan bu tezahürlerin sentezlenmiş bir birliği, 'kültürel' bir bütünlük, bir

* *Dünyanın Batılılaşması: Gezegenimizin Birörnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üzerine*, çev.: Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yay., 1993. (y.h.n.)

medenileşme fenomeni" olarak alınması gereken Batı'nın "özü"nü oluşturmadığını iddia eder (Latouche 1996: 38). Batılılaşmayı özünde *kültürel* bir fenomen olarak alması, önemli ölçüde kültürü benim birinci bölümde yaptığıma yakın bir biçimde geniş ve varoluşsal bir açıdan "var olma sorununa bir tepki" olarak ele almasına dayanmaktadır (1996: 41). Bu nedenle batı "medeniyeti"nden söz etmek, böylesi bir tepkinin her yerde kendini inşa etmeyi başaran güçlü bir *çeşitleme*sini tasvir etmenin bir yoludur. (Latouche İngilizce "civilization" (medeniyet) sözcüğü ile "civic" (kentsel, şehire ait) sözcüğü arasındaki bağlantının altını çizer ve bunda "nasıl yaşayacağınız" sorusuna batının verdiği cevabın –kısmen– işaretlerini görür.) O halde Latouche'a göre, bu modelin tarihsel "başarı"sı, öteki tüm çeşitlemelerin, hayatın yaşanabilecek öteki biçimlerinin tümünün yok edilmesine dayandığı için (Latouche'un eleştirdiği) kültürel bir birörneklikle sonuçlanmaya mahkûmdur. Batı medeniyeti Latouche'a göre çelişir bir biçimde "evrenselleşen" gücüyle çeşitli yerel ve özgün kültürlerin varlığını sürdürmesine karşı çıkması nedeniyle "anti-kültürel"dir (s. 43).

Buraya kadar bu savlar bize oldukça aşina gelmektedir. Örneğin, John Gray'in "farklılık anlamında kültür"e bir tehdit olarak gördüğü Aydınlanma evrenselciliği (2. Bölüm) görüşleriyle Latouche'un görüşlerinin paralelllik gösterdiği açıktır. Ancak ben burada Latouche'un tartışınasının bir başka yönüne, batılılaşma düşüncesini küresel modernlikle bağlantılı olarak anlamamızda önemli olduğunu düşündüğüm bir yönüne gelmek istiyorum: Batı'nın herhangi bir kültürel-coğrafi konumla bağlarının koptuğu ve kültürel pratikleri üreten soyut bir şeye dönüştüğü düşüncesi. Latouche'un sözleriyle:

> "[Batı'yı] artık sahipsiz, yersiz-yurtsuz, tarihsel ve coğrafi köklerinden koparılmış bir megamakine gibi analiz ediyorum... Batı artık ne coğrafi ne de tarihsel anlamda Avrupa demektir; dünyaya dağılmış bir grup insanın paylaştığı bir inançlar topluluğu bile değildir artık. Batı'yı insani özellikler taşımayan, ruhsuz ve günümüzde de başında birinin olmadığı, insanoğlunu hizmetine alan bir makine olarak görüyorum" (Latouche 1996: xii, 3).

Makine benzetimine dair determinizmin düşünümsel herhangi bir kuramsal konum açısından problematik olduğu aşikârdır. Latouche'un modern toplumsal yaşamın barındırdığı özgürleştirici anları, hatta belirsizlikleri bile atlayarak yabancılaştırıcı özelliğini abartma eğilimi de öyledir. Ancak bana öyle geliyor ki, buradaki önemli nokta, soyut kültürel bir ilke olarak "Batı"nın, belirli bir jeo-kültürel varlık, bir toprak parçası ile özdeşleşebilen özgül kültür pratikler; İspanya, İsviçre, Kanada, Danimarka ya da Yeni Zelanda gibi gerçek yerleri içeren bazı ulus-devletler anlamındaki "Batı"dan ayrılmış olmasıdır. Latouche bu farkı (biraz zorlama da olsa) Sartre'dan ödünç aldığı bir yöntemle, kendinde-Batı (yani "yersiz-yurtsuzlaşmış" kültürel ilke) ve kendi-için-Batı'yı (jeo-kültürel varlık, gerçek yerler) birbirinden ayırarak ifade eder. Bu ayrım Latouche'un batı kültürel hegemonyası düşüncesini bir yanda muhafaza ederken, Avrupa imparatorluklarının ve sömürgelerinin küçülmesiyle kültürel alanda ve karasal anlamda meydana gelen geri çekilmeyi açıklayabilmesini sağlar.

Fakat bu iki fikri birbirinden ayıranın ne olduğunu soracak olursak, Latouche'un yersiz-yurtsuzlaşmış kültürel ilkeyle tasvir ettiğinin aslında *toplumsal ve kültürel modernliğin kendisi* olduğunu görürüz. Bu, "Batı'nın ezici gücünün...başlıca üç vektörünü" tasvir edişinde açıkça görülür:

> "İlki ulusaşırı bir ekonominin dünya çapında yaygınlaşmasının harekete geçirdiği taklitçi endüstrileşme sürecidir. İkincisi köy cemaatlerinin yok edilmesiyle ilintili olan kentleşme sürecidir. Üçüncüsü yapay bir ulus yaratıp, bu ulusun ekonomisini yönetmesi amacıyla köksüz, taklitçi devletler kurma sürecine işaret eden 'nasyonalitaryanizm' olabilir." (1996: xii)

Burada anahtar niteliğindeki kurumlara -endüstriyalizm, şehircilik, ulus-devlet sistemi– atıfta bulunması, Latouche'un Batı eleştirisinin aynı zamanda modernlik eleştirisi olarak da alınabileceğini göstermektedir. Ancak Latouche, gerçek batı devletleri ve kültürleri ile karasal bağı her ne kadar koparılmış olsa da, bu kurumsal-kültürel kompleksin *özünde* batılı bir şeyler barındırdığı düşüncesinden

vazgeçmek niyetinde pek değildir. Ben bu düşüncenin kanıtlanabileceği konusunda kesinlikle ikna olmuş değilim. Bana öyle geliyor ki, batı tahakkümünden, batı toplumlarının *çıkarlarından* ve gerçek pratiklerinden kopuk bir şey olarak bahsetmek kafa karıştırıcıdır. "Var olma sorusuna" verilen belirli bir cevabın küresel olarak yaygınlaştığı ve bir anlamda "yersiz-yurtsuzlaştığı"na hiç düşünmeden katılabiliriz –fakat bence bunu *modernliğin* verdiği bir cevap olarak düşünmek daha iyidir. Bu durumda ortaya atılabilecek sorular toplumsal ve kültürel modernliğin ille de "batı modernliği" anlamına gelmek zorunda olup olmadığı –modern olmanın batılı olmak anlamına gelip gelmediği– ya da modernliğin avantaj sorusu [*cuibano*] olarak adlandırabileceğimiz şu sorudur: Toplumsal ve kültürel modernliğin yayılmasından faydalanan yalnızca mı yoksa özellikle mi batı uluslarıdır?

Bu sorulara verilebilecek oldukça farklı yanıtlar için bir kez daha Giddens'ın açıklamasına dönebiliriz. En basit biçimiyle söylersek, Giddens'e göre "küreselleşen modernlik" süreci batılı kurumların uzantısı olarak *başlamış* olsa da, bugün bu kurumların (kapitalizm, endüstriyalizm, ulus-devlet sistemi ve benzerlerinin) küre çapında yaygın olması "Batı'nın dünyanın geri kalan kısmını kavrayan pençesinin giderek gevşemesi"ni temsil etmektedir (1998: 54). Bir anlamda, Batı'nın kendi kurumsal biçimlerini yaymaktaki "başarısı," bir zamanlar eşsiz olan toplumsal/kültürel "üstünlüğü"nü kaybettiğine işaret etmektedir:

> Küreselleşmenin ilk aşamasına açık bir biçimde hâkim olan, Batı'nın yayılması ve Batı'da ortaya çıkan kurumlardı. Başka hiçbir medeniyet dünyayı bu kadar yayılmacı bir biçimde etkilememiş, ya da kendi suretinde şekillendirmemiştir...Hâlâ Batı iktidarının tahakkümünde olmakla beraber, küreselleşmeden bugün artık tek yönlü bir emperyalizm olarak söz edilemez...Küreselleşmenin ilerlediği bariz herhangi bir "doğrultu"dan söz etmek de giderek güçleşmektedir ve sonuçları da hemen hemen daimidir. O halde küreselleşmenin şu anki aşaması, barındırdığı gelişmelerle giderek artan bir biçimde bozuma uğrattığı bir önceki aşamayla karıştırılmamalıdır. (1994b: 96)

Şimdi burada Giddens'ın "kazanan kaybeder" gibi ironik bir durum öne sürdüğünü *düşünebiliriz:* Batı'nın sosyo-kültürel alanda avantajlı konumunu kaybetmesine tam olarak kendi başarısı yol açmıştır. Ancak Batı'nın sosyo-kültürel üstünlüğünü bazı açılardan *gerçekten* de kaybedip etmediğini sorarak bu tartışmaya biraz canlılık getirebiliriz. Bu iddia çeşitli yollardan kavranabilir.

Örneğin, "Üçüncü Dünya" olarak adlandırmaya alıştığımız yerlerin bazılarının Batı'daki bazı yerlerden artık –teknolojik, endüstriyel, ekonomik olarak– daha "ileri" olduğu öne sürülebilir. Örnek olarak Latin Amerika'yla –Sao Paulo, Mexico City'yle– Avrupa'nın geri kalmış bölgeleri –mesela güney İtalya'nın bazı kesimleri– arasında bir kıyaslama yapılabilir. Bu noktada en cezbedici karşılaştırma kuşkusuz "Asya Kaplanı" ekonomilerle –Güney Kore, Tayvan, Hong Kong, Singapur ve Malezya– Avrupa'nın ekonomik açıdan geri kalmış ağır sanayi bölgeleri arasında yapılagelmiştir. Singapur'un, örneğin, 1990'ların ortalarında kişi başına düşen ulusal geliri "ileri ülkelerin en fakir bölgelerindekiyle (İngiltere'deki West Glamorgan gibi) kıyaslanabilecek" düzeydeydi (Hirst ve Thompson 1996: 114). Giddens küresel kapitalist pazarla birbirine bağlanan bu bölgelerin yükseliş ve inişe geçmeleri arasında karmaşık bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu savunur (1998; 2002). Böylesi hızlı bir gelişme batılı siyasi-ekonomik tahakküme ilişkin basmakalıp anlayışa meydan okumaktadır. Pasifik Rim Bölgesi bağlamında "Asya Kaplanları"nın yükselişinin detaylı ve keskin bir analizini özetleyen Manuel Castells şöyle bir sonuca ulaşır:

> [Bu ülkeler] OECD ülkeleriyle eşit bir seviyede bütünleşmiş durumdadır ve Birleşik Devletler'le, Batı Avrupa'yla rekabet edebilecek hale gelmişlerdir. İki yüzyıldır Batı tahakkümü altında olan sanayileşme sürecinde ilk kez, Batı ve Doğu... arasında ezici bir Batı tahakkümü sergilemeyen bir biçimde derin bağlantılar kurulmuştur. (Castells 1998: 309)

Asya Kaplanları'nda gözlenen ekonomik istikrarsızlık işaretleri (1997 sonunda Güney Kore ekonomisinde yaşanan kriz örneğin), bölgesel büyümenin bu sıkışmış kalıplarından uzun vadeli iyimser

küresel çıkarımlar yapılmasını hiç kuşkusuz güç kılmaktadır. Hirst ve Thompson'ın bu gibi durumlardan, gelişmiş ülkelerle gelişmekte olan ülkeler arasındaki ekonomik ilişkilerin aynı seviyede seyrettiği gibi daha genel sonuçlara varılınaması üzerine yaptıkları uyarıyı yakın zamanda meydana gelen bu olaylar haklı çıkarmıştır (1996: 99 ve sonraki sayfalar). Ancak öte yandan, Asya Kaplanları'nın ekonomileriyle Castells'in altını çizdiği batı ekonomileri arasında derin bir bağlantı olduğu tezine, Asya ekonomilerinin ilerlemesinde yaşanan herhangi bir engel gölge düşürmez. Kore krizinin IMF'den alınan yeniden yapılandırma kredileriyle hızlı bir şekilde karşılanması, bu ekonomilerle batı ekonomileri arasındaki bağın yakınlığına işaret etmektedir. Pasifik bölgesi boyunca yaşanabilecek bir ekonomik çöküşün –batı Avrupa ve Birleşik Devletler ekonomisinde durgunluklara yol açarak Çin'deki büyük potansiyel pazarlara ve üretim merkezlerine, (kültürel olmasa da ekonomik açıdan Batı'nın bir parçası olan) Japonya'ya ve ötesine– getirdiği tehdit, milenyumun sonunda başlıca endişelerden biri haline gelmiştir. Bu da ekonomik alanda kendinden emin bir batı tahakkümünün statükosuna bir dönüş olarak okunamaz.

Ekonomik belirsizlik konusuna biraz daha farklı yaklaşırsak, sanayileşmekte olan ülkelere karşı değişken bir yakınlık gösteren küresel kapitalizmin, doğum yeri olan Batı'ya karşı bir "sadakati" de yoktur; bu nedenle erken modernlikte kurulan coğrafi tahakküm kalıplarının –kapitalizmin çıkarlarıyla Batı'nın çıkarları arasındaki zorunlu olmayan yakınlığın– devam edeceğine dair bir garanti vermediği ileri sürülebilir. Örneğin uluslararası kapitalist pazarlarla batılı ulus-devletlerin hükümetleri arasında giderek gerginleşen ilişkide bunun işaretleri vardır: Batılı sanayi uluslarına rahat vermeyen periyodik döviz krizleri –uluslararası döviz piyasalarında yaşanan "kara günler." Küresel kapitalist sistemin batı kurumlarına karşı acımasız tutumuna oldukça uygun bir örnek olarak İngiltere'nin en eski ticaret bankası Baring Brothers'ın Şubat 1995'te yaşadığı ani çöküş verilebilir. 1762'de kurulan ve Kraliçe'nin bankası olan Barings, görece genç çalışanlarından Nick Leeson'ın elektronik ortamda yürüttüğü (uzaklaşmış) ilişkileri aracılığıyla yüksek

risk taşıyan vadeli işlemler piyasası üzerine yaptığı küreselleşen spekülasyonlar sonucu birkaç günde yok oldu. Üstelik bu, Singapur'da, dünyanın "en genç" borsalarından Güneydoğu Asya borsasında gerçekleşti. Bunu, olayların önceden görülemediği, ayrım gözetmediği, aniden geliştiği ve katastrofik olduğu bir merkezi olmayan yeni küresel kapitalizm dünyasının, (batı) Avrupa'nın emperyal iktidarının hâkim olduğu (kaygısız?) eski dünyanın yerini alması olarak görmemek zordur.

Batı'nın bu siyasi-ekonomik alanda "merkezsizleşme"sinin işaret ettiklerini abartmamak tabii ki önemlidir. Bu, karmaşık ekonomik bağlantılılığın sömürgecilik sonrası dönemde batı iktidarının rahat, sorunsuz yayılışı anlamına gelmediğini açıkça teslim etse de, ekonomik veya kültürel açıdan küreselleşme sürecinin aşikâr olan "eşitsizliğini" de tartışmaz. Bu eşitsiziliklere gelecek bölümde döneceğiz. Şimdilik küreselleşmenin getirdiği daha karmaşık, belirsiz ve değişken güç ilişkileriyle, "batı kültürel kimliği"nin yaşanmış deneyimi olarak adlandırabileceğimiz şeyi bağlantılandırabiliriz. Bizim için buradaki mesele Latouche gibi kuramcıların öne sürdüğü Batı'nın kültürel hegemonyasının gerçek batı toplumlarında da kültürel hegemonya biçiminde deneyimlenip deneylenmediğidir.

Zygmunt Bauman bu açıdan kültürel özgüveninin zirvesindeki batı modernliğinin (özgürleştirici Aydınlanma projesi anlamında) "evrenselleşme" iddialarıyla, Batı'nın şu anki kültürel durumunun "küreselliği" dediği şey arasında ilginç bir ayrım yapar. "Aklın hâkimiyetinin –duygulara köleliğin yerini rasyonalitenin özerkliğinin almasını sağlayacak düzenlemeler"in, "evrenselliğin" tersine, "'küresellik', sadece herkesin her yerde McDonald's burgerleriyle beslenip TV'de en yeni belgesel dramayı izleyebileceği anlamına geliyor. Evrensellik, gurur duyulan bir projeydi, gerçekleştirilecek Herkülvari bir misyondu. Küresellik ise tam tersine, 'dışarıda' olup bitenlere koyun gibi rıza gösterme" (Bauman 2001:38)*

Şimdi, Bauman'ın "yüksek kültürel" Aydınlanma projesinin rasyonalitesi ile bazı popüler kültürel pratikler arasında yaptığı ayırım biraz fazlaca vurgulanmış olabilir; ancak Batı'daki sıradan in-

* *Parçalanmış Hayat*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2001. (y.h.n.)

sanların "kendi" kültürlerinin küresel yayılışını muhtemelen nasıl deneyimlediklerini kısmen yakalamıştır. Aslında birçok şey batılıların küreselleşen kültürel pratikleri gerçekte ne ölçüde "kendilerine ait" olarak gördüklerine bağlıdır. Bu karmaşık bir konudur ancak tahminimce, insanlar günümüz küresel "kültür endüstrisi"yle girdikleri rutin etkileşim sırasında, bırakın batı kültürüne sahip çıkmayı ya da bu kültürle gurur duymayı, ayrıksı bir *batı* kültürüne sahip olduklarının farkında bile değillerdir. Bence McDonalds restoranları veya Hollywood hit filmlerini gösteren çok salonlu sinemalar kültürel ortamlarımızda bizim için sadece "oradadırlar:" Kullandığımız ve aşina olduğumuz, belki de rahatsız olmadığımız, fakat –gerçek ya da kültürel anlamda– "sahibi" olmadığımız şeylerdir.

Bu anlamda, batının kültürel özgüveninin *inişe geçmesi* küreselleşen modernliğin yapısal özellikleriyle –yani pratiklerin ve kurumların yerel kontrol bağlamından küresel kontrol bağlamına geçmek üzere "yerinden çıkartılması"yla– uyum içindedir. Sıradan "yerel" deneyimlerimizin giderek artan bir biçimde uzaktaki süreç ve olaylarca yönlendirildiği bir dünyada, gündelik kültür pratiklerini Batı'da "biz bunu böyle yaparız" olarak algılamak –yani bunları özgül tarih ve geleneklerimizle kendine has bağlantıları olan pratikler olarak almak– güçtür. O halde, günümüz modern batılıları küreselleşmiş kültürü, örneğin XIX. yüzyıl *Pax Britannica*'sında olduğu gibi kendinden emin, "merkezli" ve sahip çıkan bir biçimde değil de, çaba göstermeden ve "yerel" bir kültürel kontrol duygusu da hissetmeden ilişki kurdukları, daha belirsiz bir "merkezsiz", "yersiz", modernlik olarak deneyimlemektedir. Kültürün yersiz-yurtsuzlaştığına[10] dair bu genel düşünce gelecek bölümün odak noktasıdır.

Ancak şimdi Latouche'un öne sürdüğü "dünyanın batılılaşması" tezine gelen tepkileri özetlemek için, iki genel gözlemde bulunabiliriz.

İlki, küresel modernliğin yayılmasının ille de (soyut bir kültürel

10. Latouche da "yersiz-yurtsuzlaşma" terimini kullanmaktadır (1996: 94-8); fakat benim kullandığımdan çok daha sınırlı bir anlamda, çoğunlukla ulusal ekonomilerin ulusaşırılaşmasının olumsuz sonuçlarıyla ilişkilendirerek.

prensip değil de, bir grup gerçek ulus-devlet anlamında) "Batı"nın dünyanın geri kalanını kültürel tahakkümü altına almasının devamı anlamına gelmediğidir. Batılı ulus-devletlerin şu anda siyasi-ekonomik açıdan dünyaya büyük oranda hâkim oldukları –her ne kadar, görmüş olduğumuz üzere, bunun sonsuza kadar sürmesinin garanti altında olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yoksa da– aşikârdır. Fakat önemli olan nokta şudur ki, Batı'nın buna eşlik eden kültürel deneyiminde kendi kültürel üstünlüğünü, kaderini veya misyonunu sorgulamayan, sabit bir inanç yoktur. Bu kültürel deneyimde daha çok, bir zamanlar sorgulanmayan değerlere ilişkin belirsizlik vardır; bu da doğrudan küreselleşmenin çoğullaşan kültürel özellikleriyle –değişik yaşam biçimleri, inanç ve geleneklere ilişkin gittikçe büyüyen (yolculuk veya popüler kültür tasavvurları aracılığıyla oluşan) bir farkındalıkla– ilişkilidir. Belirsizliklerin getirdiği bu aşındırma, gelecekle ilgili –örneğin aşırı tüketim içeren batılı yaşam tarzlarının (ekonomik ve çevresel anlamda) sürdürülebilirliğine dair– bir korku da barındırmaya müsaittir. Elde bunlar olunca, günümüz ya da gelecekteki küresel kültürel durumdan "Batı'nın zaferi" olarak söz etmek inandırıcı gelmemektedir (Latouche 1996: 2).[11]

İkinci önemli nokta ise gerçek anlamda batılı olan toplumların kültürel konumunun belirsizliğinin tanınmasının, Latouche'un savının içerdiği homojenleşme düşüncesine –Batı'nın ilerleyişi karşısında öteki tüm özgün kültürlerin ezildiği varsayımına– kuşkuyla yaklaşmak için birtakım nedenler sunuyor olmasıdır. Modernliğin tüm dünyada çok genel anlamda "birörnek" olan ve genel bir kültürel gündem ortaya koyan kurumların oluşmasını içerdiğini kabul edebiliriz. Ancak, 2. Bölüm'de söylediğimiz gibi, bu kültürel gün-

11. Latouche'un hakkını vermek gerekirse, batılılaşmaya getirdiği suçlamaya, batılılaşmanın sınırlarının ve kendisinin "Batı düzeninin krizi" adını verdiği şeyin farkındalığı eşlik etmektedir (1996: 85 ve sonraki sayfalar). Latouche aynı zamanda Üçüncü Dünya ülkelerinde homojenleştirme eğilimlerine karşı gösterilen kültürel direnç üzerine ilginç tartışmalar sunmaktadır (ss.100 ve sonraki sayfalar). Ancak bu analizindeki birçok düşünce, Latouche'un ilk başta Batı'nın homojenleştirici yanlarını kısmen fazlaca vurgulaması ve daha çok da, toplumsal modernliğin prensipleri ile batılılaşma arasında kuramsal anlamda ayırım yapamaması nedeniyle karışıktır.

deme batı-dışı kültürlerin verebileceği ve verdikleri çok çeşitli cevaplar –"modernliğe giden ve modernliğin içinden geçen yollar" veya "modernliğe giriş ve modernlikten çıkış stratejileri"– olabilir (García Canclini 1995). Buna çok bariz bir örnek vermek gerekirse, Batı'nın teknolojik-bilimsel kültürünün, ekonomik rasyonalitesinin, hatta tüketiciliğinin bazı yönlerinin kabul edilmesiyle, (birçok İslam toplumunda farklı biçimlerde görüldüğü gibi) laik dünya görüşünün, cinsel serbestisinin, toplumsal cinsiyet ve aile ilişkilerine karşı tutumunun, Batı'da alkolün toplumsal olarak kullanılmasının ve benzerlerinin reddi pekâlâ aynı düzlemde var olabilir (Sreberny-Mohammadi ve Mohammadi 1994; Mowlana 1996). Modernliğin "içinden geçen" bu özgün "yol"u Tunuslu İslamcı aydın Rached Gannouchi, Manuel Castells'in alıntısında çok iyi ifade eder: "Modernliğe erişmenin tek yolu kendi yolunuzdur; dinimiz, tarihimiz ve medeniyetimizin bizim için belirlediği yoldur" (Castells 1997: 13). Bugün bir milyara yakın insanın çok çeşitli toplumsal ifadeler içinde, kültürel kimliklerinin merkezi bir parçası olarak yaşadıkları çağdaş İslam, o halde, kesinlikle batılılaşmanın değişmez mantığına teslim olmak demek değildir. Fakat birçok durumda, modern olan her şeyi "köktenci" bir biçimde reddetmek de değildir. Üstelik böylesi farklı kültürel tepkiler küreselleşme sürecine bir arada baskı uyguladıkça, çeşitli karmaşık karışımların ortaya çıkması muhtemeldir; bunlar da modernliğin batılı versiyonlarını etkileyebilmekte, belki de daha ileri gidip hegemonyasını zayıflatabilmektedir.

Küreselleşmenin birörnek bir batı kültürü içinde ortaya çıktığı konusunda ciddi kuşkular olması gerektiği yeterince belirtildi. Bu sonucun, küresel kapitalist bir tekkültürün ortaya çıktığına dair bir şüphecilikle beraber, küreselleşmenin kültürel farklılıkların korunmasına özen göstererek ve tahakküm üretmeden zararsız bir biçimde ilerlediği anlamına gelmediğini tekrarlamakta fayda var. Durum tabii ki böyle değildir. Küreselleşme, deyim yerindeyse, kaybedenlerin ve kazananların olduğu eşitsiz bir süreçtir. Fakat önemli olan Batı'nın tek bir doğru üzerinde ilerlemesi hikâyesinin ortaya koy-

duğundan çok daha karmaşık bir süreç olmasıdır. Bu bölümün amaçları açısından daha da önemli olan şudur: Kültürel birleşmeyi gösteren teşhis edilebilir tüm yüzeysel işaretlere rağmen, kültürün daha derin bir biçimde homojenleşme tehdidi altında olduğu sonucuna, ancak karmaşıklığın, düşünümselliğin ve modernliğe verilen özgün, gerçek ve ısrarcı kültürel tepkilerin gözardı edilmesiyle varılabilir.

C. KÜRESEL KÜLTÜR: ŞÜPHECİ BAKIŞ AÇISI

Küresel kültüre ilişkin ütopyacı ve distopyacı öngörülerin tersine, birçok grup ve insanda, ortaya çıkmakta olan *herhangi* bir küresel kültür olduğuna dair belirgin bir şüphecilik vardır. Bu şüphecilik, homojenleşme senaryosuna getirdiğim daha özgül eleştirilerden farklıdır ve kaynaklarından birini XX. yüzyılın sonunda gördüğümüz, bariz bir şekilde bölünmüş bir dünyanın serinkanlı "gerçekçi" bir değerlendirmesi oluşturur. Ne de olsa, küresel birliğin XIX. yüzyıl savunucularından hiçbiri öngörülerinin gerçekleştiğini göremedi; XX. yüzyılın tarihsel gelişmeleri de genel olarak pek umut vaat etmiyor. Marx'ın bel bağladığı "dünya çapında –tarihsel" devrim, yani her şeyin tam zamanında aniden dönüşümü gibi olasılıkları dikkate almazsak, etrafımızda gördüğümüz birleşmişlikten çok uzak olan dünya üzerine düşünmeye ve bu dünyaya dayanarak öngörülerde bulunmaya itiliriz. Bugün küresel kültüre karşı duyulan şüphecilik, önemli ölçüde Soğuk Savaş sonrası "yeni uluslararası düzen" beklentisinin birdenbire gücünü yitirmesinden kaynaklanmaktadır. Dünyanın birçok yerinde gözlemlediğimiz sadece etnik, dini ve milliyetçi düşmanca tutumlar değil; Fransa ve Çin'in 1995'te nükleer silah deneylerine yeniden başlaması, bırakın birleşmiş olanı, daha güvenli bir dünyaya giden yolda bile pek de yol almadığımızı göstermektedir. Birleşmiş Milletler 1995 Eylül'ünde ellinci yıldönümünü, savaşlara (örneğin Somali ve Bosna'ya) müdahalede etkisinin yetersiz olduğu eleştirileri ve kurumsal ve finansal yönetiminde kriz yaşadığı söylentileri eşliğinde kutladı. Bunla-

rın hiçbiri politik veya kültürel açıdan iyimser olmak için cesaretlendirici değildir.

Ancak, öte yandan, 1990'ların dünyası XIX. yüzyıl düşünürlerinin öngörülerine ilham kaynağı olanlarla kıyaslanabilecek birtakım teknolojik "devrimler"le de karakterize edilmektedir. Aslında teknolojik mucizelerin, özellikle de iletişim, bilgisayar ve bilişim teknolojisi alanlarında, sürekli yenileneceğine dair yaygın bir *beklenti*'nin olması, modern kültürün dokusunun önemli bir özelliği olarak gözükmektedir. Böylesi bir modern "tekno-ütopyacılık" en açık biçimde Birleşik Devletler başkan yardımcısı Al Gore gibi politikacılar tarafından vaat edilen "küresel bilişim köprüleri" konusunu saran söylemde görülmektedir: "Şu an elimizde dünyanın tüm topluluklarını bir araya getirebilecek teknolojik buluşlar ve ekonomik araçlar mevcuttur" (Aktaran Schiller 1995: 17). Üstelik Al Gore'un bu ifadesi, politikacıların yaptığı, oy toplamaya yönelik bildik "öngörü safsatası" ya da şirket reklamlarında karşımıza çıkan geleceğin iyimser bir okuması ("Gelecek parlak. Gelecek Orange" gibi) değildir. Burada açıkça farklı bir şeyler olmaktadır. Microsoft'un sahibi Bill Gates gibi bilişim teknolojisi girişimcileri artık günlük gazetelerde köşe yazıları ve sahip oldukları teknolojilerin dönüştürücü potansiyallerine dair "öngörüleri" üzerine kitaplar yazmakta (Gates 1995) ve tüm ulusal sanat galerilerinin "sanal" haklarını satın almaktadır. Buna ne kadar olumsuz yaklaşılırsa yaklaşılsın, bu olgu sadece aşina olduğumuz görkemli şirket kapitalizmi olarak ele alınırsa, tam olarak kavranamaz. İngiltere'deki ilk sayısında, Thomas Paine'den "Dünyaya yeniden başlama gücüne sahibiz" şeklinde bir alıntı yapan *Wired* gibi dergilerin neredeyse fanatik derecede teknoloji heveslisi olmaları da aynı şekilde. Bu tür metinlerde ilginç olan şey bazı iç karartıcı küresel "gerçekler" karşısında "sanal" kültüre dair yaratmayı başardıkları sıradışı bir iyimserlik duygusudur. *Wired UK* dergisinin ilk sayısındaki başyazıda şöyle deniyordu:

> Bu barış dolu, önlenemez devrimin bir sorun değil, kendimiz ve çocuklarımız için daha iyi bir medeniyet kurmak adına bir fırsat olduğu-

nu bilerek geleceği yeniden iyimserlikle kucaklamanın zamanı sonunda gelmiştir artık. Yazarlarımıza ilk direktifimiz: Bizi şaşırtın. İkincisi: Gelecekten, gelecek yeniliklerden bize haberler getirin: işyerleri dışındaki işlerden, efendisi olmayan piyasalardan, kitle iletişim araçlarının ötesindeki eğlenceden, hükümetlerin ötesindeki sivil toplum bilincinden, mahallelerin ötesindeki cemaatlerden ve küreyi kuşatan bilinçten. (*Wired*, 1 Ocak 1995: 13).

Buradaki şevki naif bulup, eleştirel bir yaklaşım sergilemediği düşüncesiyle önemsememek cezbedici gelebilir –bazı açılardan, oldukça bariz bir biçimde öyledir de. Popüler kültüre ilişkin özlemlerin –birçok sıradan insanın böylesi teknolojilerin dönüştürücü etkisine ilişkin beklentilerinin– ağırlık merkezinin öngörüsel veya ütopik olandan çok uzakta olduğu da muhtemelen doğrudur. Popüler kültür için bunlar toplumsal yararı olan hizmet ya da yeni eğlence biçimleri kaynağıdır. Ancak, küreselleşen bu teknolojilerin büyük dönüştürme potansiyelini de (daha şimdiden hayatlarımızı büyük ölçüde değiştiriyor olmaları gerçeğini de) gözardı edemeyeceğimiz ortadadır.

Birbirine ters düşen bu eğilimlerden nasıl bir anlam çıkarabiliriz? XX. yüzyılın sonunda küresel kültür meselesine bir çerçeve çizmenin cezbedici yollarından biri, kötü bir zamanlaması olan bir durum olduğunu söylemek olabilir: Varlığı aşikâr olan teknik olanaklarla kültürel-politik alanda güvensizliğin kesişimi. Ancak bu, kaçamak olduğu açık olan bir cevaptır. Bunun yerine bu tür çelişkilerin bizi küresel modernliğin kalbine götürdüğünü düşünmemiz gerekir. Mesela Marshall Berman XX. yüzyılda bu çeşit çelişki ve belirsizliklerle başa çıkmada çok iyi olmadığımızı öne sürer. "Modern yaşamın belirsizlikleriyle ve çelişkileriyle boğuşup, bu yaşamın aynı zamanda hem savunucusu, hem de düşmanı" olan XIX. yüzyıl düşünürleriyle kıyaslanınca, bizim tepkilerimiz ya bunu yüceltmek ya da apokaliptik olarak nitelendirmek gibi iki kutupta yoğunlaşmaktadır. Buna göre, Karl Marx ile Bill Gates arasındaki fark (başka şeylerin dışında!), her ikisinin de teknolojinin toplumsal ve kültürel anlamlarında yatan diyalektiği kavrama kapasiteleridir. Ancak bu tür savlar bütünüyle ikna edici değildir. Bana öyle

geliyor ki, bu yüzyılın sonunda dünyamız, geçen yüzyılın sonunda olduğundan *gerçek anlamda* daha karmaşıktır; bu yüzyıl önümüze Marx'ın (ve hatta Nietzsche'nin) uğraşmak zorunda kaldığından daha zor ahlâki, kültürel ve siyasi ikilemler koymaktadır. Fakat, daha önemlisi, bu ikilemler sadece aydınlara özgü de değildir: Modern toplumsal yaşamın sürekli büyüyen düşünümselliği sayesinde, bu ikilemler daha önce olduğundan çok daha fazla sıradan insanın günlük yaşamının bir parçası haline gelmiştir. Bu belirsizliklerle (örneğin küreselleşen yeni iletişim teknolojilerinin günlük kullanımıyla) beraber yaşarken, sanırım hepimiz öyle olduğunu ifade etmesek de, karmaşık ve farklı tepkiler geliştirdik.

O halde yüksek-modern çağda yerelleşmiş ve uzaklaşmış, dolaysız ve dolayımlı kültürel deneyimin karmaşıklığı ve bunun ürettiği kimlik ve değerlere ilişkin belirsizlikler üzerinde durmak, tek olma haline ve parçalanmaya giden birbirinin zıddı yönelimleri açıklamanın genel yollarından biridir. Fakat tartışmayı daha da ileri götürerek küresel bir kültürün oluşma olasılığına karşı duyulan şüpheciliğin ilkelerinin kaynağına; yani *ulusal kimliğin* kültürel tahayyülümüz üzerindeki etkisine bakabiliriz.

Ulusalın durduğu yerden küresele bakış

Küresel kültür olasılıkları üzerine halihazırda yapılan tartışmalarda oldukça iyi dile getirilen şüpheci bakışlardan biri, özellikle etnisite ve ulusal kültürler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan sosyolog Anthony Smith'e aittir (1990, 1991,* 1995). Smith'in tartışmasının merkezinde, bir yandan yeni iletişim, bilişim ve bilgisayar teknolojilerinin gelişmesinden, öte yandan da "batılı postmodern kültürlerin deneyiminden" çıkabileceğimizi söylediği bir küresel "kozmopolitan" kültür resmi bulunur:

> Küresel bir kültür, hepsi de yeni iletişim ve telekomünikasyon sistemleri ile bunların bilgisayarlı teknolojilerinden destek bulan, analitik olarak farklı sayısız unsurdan oluşacaktır; yoğun reklama tabi kitle malları, bağlamlarından soyulmuş folklorik veya etnik üsluplardan

* *Milli Kimlik*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994. (y.h.n.)

> oluşma yamalı bir bohça, "insan hak ve değerleri" hakkında kimi genel ideolojik söylemler ve standartlaşmış nicel ve "bilimsel" iletişim ve takdir dili. (1994: 242)

Açıkça görülüyor ki, Smith çizmiş olduğu resme pek sıcak bakmamaktadır: Bu potansiyel küresel kültürü "özünde yapay," "sığ," "değişken ve ironik," "akışkan ve şekilsiz" olarak betimler ve bu kültürün "anlamlara duygusal açıdan bir bağlılığı olma[dığını]" düşünür. Bu olumsuz bakış açısının arkasındaki sebeplerden biri, Smith'in "postmodern" kategorisini olası *herhangi bir* iletişimle dolayımlanan küresel kültür kategorisi olarak almasıdır. Ancak postmodern kültürle ilişkilendirilen pastiş ve brikolaja duyulan böylesi açık bir antipati ve beraberinde gelen –"niceliksel ve standartlaşan"– teknolojik rasyonaliteye karşı Smith'in duyduğu şüpheyi çıkarırsak, geriye kalan şüpheciliğin küresel kültür olasılıklarına dair duyulan bir şüphecilik olduğunu görürüz. Bu şüphecilik de küresel kültürün aslında "inşa edilmiş", tarihdışı, zamansız ve "hafızasız" bir kültür olduğu suçlamalarıyla özetlenebilir.

Smith'in "inşa edilmiş" kültürle ne demek istediğini, bu kültürün içeriklerini betimleyişinde bulabiliriz. Betimlediği özelliklerin (mesela tüketim mallarının küre çapında reklamının yapılması, evrensel haklar ve değerler) arasında, eşzamanlı meydana gelen küresel olgular olmaları dışında, başka hiçbir bağ yoktur. O zaman buradaki küresel kültür anlayışı küreselleşme sürecinin çeşitli ayrıksı özelliklerinden ve sonuçlarından kurulmak zorunda olan, fakat aynı zamanda ortak, bütünleşmiş kültürel deneyim anlamında bunları bir arada tutan hiçbir şeyin olmadığı bir kültür anlayışıdır. Burada mazur görülebilecek şüphecilik, küreselleşme sürecinin çeşitlilik gösteren tezahürleriyle bağdaşabilecek bir "kültür" yaratma olasılığına karşı duyulandır.

Ancak, Smith'in de hemen farkına vardığı gibi, ulusal kültürlerin de kurulmuş –"hayali cemaatler"– oldukları gibi önemli bir durum söz konusudur: "Uluslar; devlet seçkinleri, aydınlar ya da kapitalistler tarafından 'inşa edilmiş' ya da 'şekillendirilmiş'tir. İskoç eteği ya da İngiliz Taç Giyme Töreni gibi, birçok 'icat edilmiş ge-

lenek'ten oluşmuşlardır" (Smith 1990: 177). Bunun ışığında, Smith "küresel ekonomi ve siyasi kurumlarıyla beraber" küresel bir kültür inşa etme ihtiyacının şaşırtıcı olmadığını da teslim eder. Yine de Smith için ulus oluşturma projelerindeki kültürel inşalarla, küresel kültür düşüncesiyle bağlantılandırdığı kültürel inşalar arasında fark vardır. Ulusal kültürler, inşa edilmiş olmalarına rağmen, ısrarla "özel, zamana bağlı ve anlamlı" kalabilmektedir. Bununla Smith'in anlatmak istediği, ulusal kimliğin bilinçli bir şekilde inşa edilmesinin, belirli bir yere yerleşmiş insanlar tarafından paylaşılan ve "devamlılık, ortak anılar ve ortak bir kader" anlamında duygu ve değerler içeren daha derin kolektif bir kimlik duygusundan beslenmek zorunda olmasıdır (1990: 179). Smith'in, modern ulusal kimlikler bir amaç doğrultusunda kurulurken temel olarak alındığına inandığı öznel "çekirdeği" oluşturan –modern öncesi etnik kimlikle, "cemaatin etno-tarihiyle" ilişkilendirdiği– işte bu bağlardır.

Kolektif kimliğin doğasına bu yaklaşımı göz önüne alındığında, Smith'in küresel bir kültürün ortaya çıkma olasılıklarına karşı ortaya koyduğu şüpheciliğin arkasında, küresel bir kültürün ortak bir tarih deneyiminin hayati öğelerinden, zamansal bir devamlılık duygusundan ve daha da önemlisi, ortak anılardan yoksun olduğu savının olduğu görülür. Smith'e göre "dünya anıları" yoktur; en azından var olanlar da –sömürgeciliğe ve dünya savaşlarına dair—küresel bir birlik duygusu yaratacak nitelikte değildir. "Küresel haberleşme ve ulaşımla karşılaştırınca küresel kültür henüz emekliyor olsa gerek" (1990: 180) sonucuna varır Smith. "Post-modern" kültürel üretimin yapma tabiatıyla ilgili Smith'in düşüncelerinin pek olumlu olmadığını düşünürsek, bu kültürün emeklemesi çok da kötü olmayabilir. Ancak Smith, küresel güvenlik ve kültürel anlamda beraber var olabilme ve ortaklık idealleri açısından bakıldığında, bu durumun beraberinde getirdiği etno-milliyetçi kültürel bölünmenin –çoğunlukla saldırgan olan– tezahürlerinin devam etmesinin "karamsar bir sonuç" olduğunu da kabul etmektedir.

Smith'in savları bir dereceye kadar ikna edicidir. Özellikle de daha önce yapılandırılmış bir proje tarafından (devlet tarafından) ihmal edilen herhangi bir kültürel kimliğe duyulan yoğun ilginin ve

kültürel tahayyüllerle geleneklerin "sessiz ve pasif kalabalıklara tepeden inip, *tabula rasa*larına yazılmadığını" vurgulamakta haklıdır (1990: 179). Kültürün düşünümsel olarak deneyimlendiğinin teslim edilmesi, daha önce gördüğümüz üzere, küresel kültürel tahakküme ilişkin kötümser iddialara yaklaşımda önemli bir eleştirel perspektifti de koyar ortaya. Ayrıca Smith'in ulusal kimliklerin uzun zaman içinde [*longue durèe*] oluşmasıyla anlık, çabucak oluşturulan bir inşa olarak küresel kültür arasında yaptığı ayrıma karşı çıkmak güçtür. Ulusal kültürün bütün sembolik biçimleri kısmen amaçlı projeler olsa da, Smith, bu kültürlerin "köklü" olmasında zamanın ve ortak hafızanın rol oynadığını vurgulamakta elbette haklıdır.

Ancak Smith'in açıklamasında daha üstü kapalı bir şekilde daha genel bir şüphecilik bulunmaktadır; bu da ulusal kültürlerin mevcudiyetinin küresel bir kültürün ortaya çıkışını engelleyici bir rol oynayabileceği ile ilgilidir. Smith'in belirttiği üzere, birden fazla kültürel kimliğe sahip olmanın özel bir yanı yoktur; hatta örneğin insanların "ortak merkezli (iç içe) aidiyet halkaları içinde kendilerini Yoruba, Nijeryalı ve Afrikalı olarak hissetmeleri oldukça yaygındır (1994: 249, cf. Tomlinson 1991: 78). O halde, bir insanın kimlik repertuvarının küresel olanı da rahatça içine almaması için belki de hiçbir neden yoktur. Ancak Smith ulusal kimliğin öteki kimlik biçimlerine kıyasla daha özel bir gücünün olduğunu iddia eder: "Milliyetçilik aynı zamanda bugün popüler rızaya sahip ve popüler bir coşku sağlayan siyasi dayanışmanın yegane tahayyülünü ve rasyonelini verir. Diğer bütün tahayyüller, bütün rasyoneller onunla karşılaştırıldığında soluk ve bulanık kalır. Onlar bir seçilmişlik duygusu vermezler; biricik (nitelikte) bir tarihleri ve özel kaderleri yoktur." (1994: 271)

Bu sav küreselleşmiş bir dünyada ulusal kültürel kimliklerin hala varlığını sürdüreceği ve etkili olacağı düşüncesini desteklemek için ortaya atılmıştır ve genel anlamda bu sava katılmamak aptallık olur. Ancak bunun doğal bir sonucu şu olabilir: Sadece insanların kültürel tahayyüllerini işgal edip sınırlarını belirlemekle de olsa, ulusal kimliklerin varlığını sürdürmesi küresel, kozmopolit bir kimliğin ortaya çıkmasını engellemektedir. Ayrıca, insanlık için

sembolik anlamda küresel bir ev inşa etme çabalarıyla, ulus-devletlerin ulusal özdeşleşmelerin kurulması ve devamı için sarfettikleri kültürel-ideolojik emek hiçbir şekilde boy ölçüşemez. Eğer küresel dayanışma tahayyülleri "soluk ve karanlık" ise, bunun en önemli nedeni bunların arkasında kurumsal bir destek olmamasıdır. Birleşmiş Milletler ve akla gelen bütün alt kuruluşları küresel oluşumlardan farklı olarak, öncelikle *uluslararası*dırlar ve varlıklarının devamı ulus-devlet sisteminin yapısına bağımlıdır. O nedenle, BM söylemini her ne kadar küresel bir birlik retoriği oluştursa da, bu, tartışmalı bir biçimde kültürel farklılık ve ulusal egemenlik prensiplerinin ortaya konması ihtiyacıyla sürekli dengelenmektedir (Schlesinger 1991; Tomlinson 1991). O halde ulusal bir kimlikle, küresel kültür kimliklerinin sağlayacağı faydalar benzetilebilir. Bu şekilde ele alınınca, var olan uluslararası kurumlar temelinde ciddi bir küresel kimlik-inşası girişimi gelecek için olası görünmemektedir. Bu nedenle, (etno-tarihsel açıdan olduğu kadar) siyasal kurumlar ve onların kültürel bağlılık için giriştiği düzenlemeler düzeyinde baktığımızda, küresel bir kültür olasılığı yine zayıftır. Smith'in şüpheciliği, bu nedenle, sağlam bir temele dayanmaktadır.

Yine de Smith'in yaklaşımında yapılması gereken bazı değişiklikler vardır; bunlardan en önemlisi de tartışmasının merkezini oluşturan eleştirel stratejisine ilişkindir. Smith'in şüpheciliğinin bütün olarak en büyük özelliği, kuşkusuz, *bugünkü* ulusal kültür deneyimlerimizle, küresel bir kültür olasılıkları arasında kurduğu karşıtlıktır. Şimdi, belli bir düzeyde bu, benimsenmesi oldukça mantıklı bir strateji gibi görünüyor; ancak savın tonunu tek bir kolektif kimlik modeline, tek bir kültürel tahayyül etme biçimine doğru değiştirmekte. Ulusal kültürlerin tarihsel olarak konumlanmış, bağımlı, özgün vs. *olduklarını* kabul edebiliriz. Fakat bu gerçek kendi başına *herhangi* bir çeşit küresel kültürel özdeşleşmenin ortaya çıkma potansiyelini zayıflatmak için yeterli değildir. Ancak sadece ulus-devlet tarzından sonra ortaya çıkacak olan özdeşleşme potansiyelini zayıflatır. Smith'in şüpheciliği aslında küresel bir kültürün, Mike Featherstone'un sözleriyle, "genişlemiş bir ulus-devletin kültürü" anlamında ortaya çıkışıyla ilgilidir (1993: 173). Bu hemen

katılabileceğimiz bir düşüncedir. Küreselleşme özgün, tarihsel açıdan özgül ulusal kültürler modelinde tek bir küresel kültüre yönelmeye niyetli gözükmemektedir. Ancak, bu özelliği kabul eder etmez, küresel kültür kimliğine ilişkin başka düşünme biçimleri belirmeye başlamaktadır.

"Yerleştirilmiş devletçilik" in ötesi

Ulus-devlet ve kültürü tarafından yaratılan merkezcil gücün ötesine bakmak için aslında iyi bir neden var. Ulusal kimliklerin esnekliğini referans noktası olarak alan savların karşısında, ulus-devletin gölgesinin her şeyin üzerine düşmesine izin vermememiz gerektiğini savunan diğer görüşler bulunmaktadır.

İlk olarak, ulus-devletin kültürel tahayyüller üzerindeki etkisini daha genel biçimde, sosyal bilimlerdeki "ulus merkezli" kavramsallaştırmalara ilişkin daha geniş bir tartışmaya yerleştirebiliriz. Örneğin, coğrafyacı Peter Taylor sosyal bilimlerin başlıca alanlarını karakterize ettiğini söylediği ve "toplumsal bilgiyi ulusallaştırma" etkisinin olduğunu iddia ettiği "yerleştirilmiş devletçilik"i eleştirir. Yani: "Sosyal bilimlerin temel aldığı ontoloji açısından bakıldığında en önemli mekânsallık kavramını, dünyanın siyasi haritasının ortaya koyduğu mozayiği meydana getiren egemen kara parçaları oluşturmuştur" (Taylor 1996: 1919). Taylor, sosyoloji, siyaset bilimi ve ekonomi gibi disiplinlerin çok yakın bir zamana kadar, kendilerinin "ulusların bir yaratısı" olduğunu fark edemediklerini, bu disiplinlerin kullandıkları "sosyal" "siyasi" ve "ekonomik" gibi anahtar kavramları, XIX. yüzyılda ortaya çıkışlarındaki özgün bir tarihsel oluşuma borçlu olduklarını ileri sürer.

Sosyal bilimlerde Taylor'un tanımladığı "yerleştirilmiş devletçilik"in en önemli sonucu toplumsal dünyada mekânın alternatif biçimlerde kavramsallaştırılmasını marjinalize ederek uzun bir süre boyunca *tek* bir mekânsallık biçimini verili kabul etmesi olmuştur. Taylor'un savının bizim konumuzla ilgisi bu noktadadır; çünkü Taylor siyasi "iktidarı kendinde toplayan" devletle, kültürel kimli-

ğin kaynağı olan (ezeli bir etnik öze sahip olduğu düşünülen) ulusun ortakyaşar ilişkisinin ulus-devleti "doğallaştırma" etkisi yaratmış olduğunu; bunun sonucunda da ulus-devletin neredeyse "nehirler, sıradağlar ve sahiller" gibi öteki "tabii" mekânsal oluşumlarla aynı biçimde algılanmaya başladığını öne sürmüştür. Bu nedenle, "'doğal' olmaları sonucunda, ulus-devletler öteki bütün toplumsal dünyaları imkânsız kılmıştır; parçalanmış egemenliğin mekânsallığı modern toplumda kök salmıştır" (1996: 1920). Bunun ulus-devlet ötesinde bir kara parçasına ait bir kimliğe ilişkin sınırlı kültürel tahayyüller için ne demek olduğu açıktır.

Yine de Taylor bugün küreselleşmenin etkisinin bu sosyal-bilimsel ortodoksinin güvenilirliğini zorladığını ve (kültürel çalışmalar da dahil olmak üzere) "yeni mekânlara açılan" tüm disiplinler arası araştırmalarda "yeni bir heterodoksi"nin doğmakta olduğunu savunur (1996: 1928).

Bizi sürekli ulusal kültürlerin gölgesinde kalmaktan kurtaracak olan alternatif düşünce biçimlerini işte bu geniş bağlamda düşünebiliriz. Küreselleşme sürecinin, ulusun, o ulusu oluşturan nüfusun kültürel tahayyülleri üzerindeki baskısını gevşetecek ya da tehlikeye atacak faktörlerini göz önüne almalıyız. Bu faktörler küresel "kültür endüstrisi" olarak adlandırılabilecek endüstrinin (Smith'in oldukça yerdiği "ticarileşmiş kitle metaları"nın) etkilerini kapsayacaktır; ancak Smith'in farkında olduğundan çok daha karmaşık bir biçimde. Kültürel metaları baskıcı bir küresel standartlaştırma ya da homojenleşme olarak görmek yerine, bu metaların kullanımının modern toplumlara has olan "kültürel yerinden çıkartma" –ya da bir sonraki bölümde betimleyeceğim gibi "yersiz-yurtsuzlaşma"– deneyimine katkısı olduğunu kabul edebiliriz. Böylesi bir yersiz-yurtsuzlaşma düşüncesi öteki sıradan günlük deneyimlerimizi de kapsayacaktır –küreselleşen haberleşme ve ulaşım araçlarını, medya teknolojilerini kullanmamız; (yabancı kaynaklı çokuluslu bir şirket için çalışmak örneğinde olduğu gibi) insanların sahip oldukları işlerin getirdiği "ulusötesi" bağımlılıklar; küreselleşme süreci nedeniyle ulus-devletin artık halkına ekonomik anlamda (tam istihdam, istikrarlı döviz kurları ve faiz oranları) veya fiziksel çevrenin

kalitesinin denetimi anlamında "iyi hizmet sunamadığı" düşüncesinin yaygınlaşması.

Konuyu uzatma pahasına da olsa, burada tek, birörnek herhangi bir küresel kültürün doğmak üzere olduğu düşüncesini destekleyecek çok az şey vardır. En azından bu noktada, bu çalışma Smith'in şüpheciliği ile oldukça uyuşmaktadır. Ulusal kültürlerin görülen gelecekte de çok önemli kültürel özdeşleşme kutupları olarak kalacağını inkâr etmek istemiyorum. Ancak inanıyorum ki, kültürel deneyim ve özdeşleşme tarzları, modernliğin bulunduğumuz aşamasındaki küreselleşmeye özelliğini veren karmaşık ve çokbiçimli karşılıklı ilişkiler, nüfuz etmeler ve kültürel mutasyonların etkisi altında kuşkusuz kalacaktır. Bu süreçte, yalnızca farklı ve daha karmaşık kimlik konumları değil, aynı zamanda çok farklı özdeşleşme *üslupları* da ortaya çıkmaktadır. Şimdi ele alacağımız, yekpare bir bütün olarak tahayyül edilen bir küresel kültür anlayışından çok, yersiz-yurtsuzlamış, *küreselleşmiş* kültürü oluşturan bu karmaşık öğelerdir.

IV
Yersiz-yurtsuzlaşma: Küreselleşmenin kültürel durumu

Bir önceki bölüm küreselleşmenin kültürel değişim için ifade ettiği en "açık", fakat sonradan da anlaşıldığı üzere, en az desteklenebilir olan anlamını ele aldı: ya karamsar bir açıdan ya da umut dolu bir beklentiyle ele alınan birleşmiş tek bir küresel kültür olasılıkları. Bu bölüm ise daha dolaylı bir yaklaşımı benimsiyor. Bu bölümde küreselleşmenin kültürel anlamları üzerine düşünürken genel bir kavramsal kategoriyi ele alacağız. Bu kategori (küreselden farklı olarak) küreselleşmiş bir kültürün günlük yaşamda deneyimlenen yönlerini ele almakta; ancak bunları tek bir anahtar varsayımla, yani küreselleşmenin, yaşadığımız *yerlerle* kültürel pratiklerimiz, deneyimlerimiz ve kimliklerimiz arasındaki ilişkiyi kökten dönüştürdüğü düşüncesiyle ilişkilendirir. Morley ve Robins tartışmalı bir bi-

çimde, "yerlerin artık kimliklerimizin açık destekleyicisi" olmadığını iddia ederler. "Yersiz-yurtsuzlaşma" kavramını kullanarak bunun neden böyle olabileceğini anlamaya çalışacağız.

A. YERSİZ-YURTSÜZLAŞMA KAVRAMI

Bazı kuramcılar yersiz-yurtsuzlaşma kavramını küreselleşme süreçleriye bağlantılı olarak kullanmıştır (Örn. Appadurai 1990; García Canclini 1995; Mlinar 1992; Lull 1995; Featherstone 1995; Mattelart 1994; Morley ve Robins 1995; Latouche 1996). Bazıları ise sürecin özelliklerini kavrayabilmek amacıyla "yerellikten çıkarma" [delocalization] (Thompson 1995) veya "yer değiştirme" [displacement] (Giddens 1994) gibi kavramları yeğlemişlerdir. Bu kullanımlar arasında vurgu açısından birkaç fark olsa da,[1] bence, bu kavrama ilişkin, küresel modernlik bağlamında yer-kültür ilişkisinde meydana gelen geniş çaplı dönüşümleri anlamamıza yardımcı olacak *genel* bir anlam çıkarmamız mümkündür. Bu nedenle, García Canclini'nin "kültürün coğrafi ve toplumsal kara parçalarıyla 'doğal' ilişkisinin yok olması" dediği şeyi geniş ve kapsayıcı bir biçimde kavramak amacıyla "yersiz-yurtsuzlaşma" terimini kullanmak istiyorum (1995: 229). Bu konuya başlamak için ilk önce Giddens'ın zaman-mekân uzaklaşması ve yerinden çıkarmanın yere ilişkin deneyimlerimiz için işaret ettikleri üzerine düşüncelerine kısaca tekrar değinmek istiyorum.

2. Bölüm'de gördüğümüz üzere, Giddens'ın tartışmasının önemli görüşlerinden bir tanesi modernliğin toplumsal ilişkileri, modern öncesi toplumların yerelliklerindeki yüz yüze ilişkilerin kısıtlamalarından kurtarıp, ilişkilerin zaman ve mekân boyunca esnemesini sağladığıdır; ki bu da Giddens'a göre küreselleşmenin çekirdeğini oluşturmaktadır. Ancak, tabii ki, buradaki yerinden çıkarma insanların hayatlarını "gerçek" yerelliklerde yaşamaya son verdik-

1. Konuyu eksik bırakmamak için, "yersiz-yurtsuzlaşma" ve "yeniden yert-yurt edinme" terimlerinin Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unda (1977) kapitalizmin psiko-kültürel etkilerine işaret etmek için kullanıldığını belirtmeliyiz. Ancak ben burada onların analizini kullanmamaktayım.

leri anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, kültürel deneyim açısından önemli olan, toplumsal ilişkilerin bu şekilde esnemesinin, içinde alıştığımız biçimde yaşadığımız yerelliklerin özelliklerini nasıl etkilediğidir. Daha önceki tartışmadan hatırlanacağı üzere, Giddens bu dönüşümü, modern yerleri giderek "düşsel"leşmekte olan yerler olarak betimleyerek ele alır. İçinde rutin bir biçimde hareket ettiğimiz kültürel muhitlerin rahatlatıcı, tanıdık atmosferi uzaktaki toplumsal güçlerin ve süreçlerin bunlar üzerindeki etkilerini gizlemektedir.

Ancak Giddens, modernliğin, yerel komünal deneyimin varoluşsal avuntularının ve güvencelerinin hayatımızı yapılandıran ve gittikçe "soyutlaşan" toplumsal güçler karşısında kaybolduğu anlamına geldiği gibi bilindik bir iddiaya da karşı çıkar. Onun yerine Giddens, yerel bağlamlardaki günlük deneyimlerimiz sırasında bir aşinalık duygusu taşıdığımızı; ancak bu aşinalığın artık "yerelleşmiş olan yerin kendine has özelliklerinden" kaynaklanmadığını savunur. İnsanlar yerelliklerinde kendilerini hâlâ "evlerinde" hissedebilirler; fakat bu "düşsel" yerlerin aşina özelliklerinin çoğunlukla sadece o mahalin "organik gelişiminin bir parçası", o mahalle has, biricik özellikler değil, uzaklaşmış güçler tarafından o yere "yerleştirilmiş" olduğunun bir ölçüde farkındadırlar:

> Yerel alışveriş merkezi, kolaylık ve güvenlik duygusunun yapı dizilişi ve kamu alanlarının özenli tasarımıyla geliştirildiği bir ortamdır. Ancak burada alışveriş yapan herkes, çoğu mağazanın her kentte rastlanabilecek mağazalar zincirinin bir parçası olduğunun ve benzer tasarımlı çok sayıda alışveriş merkezinin başka yerlerde de bulunduğunun farkındadır. (1998: 135-136)

O halde, modernlikteki "yer değiştirme" deneyimi bir yabancılaşma deneyimi değil, ikideğerlilik getiren bir deneyimdir. İnsanlar yerel yerlerini fenomenolojik olarak, bir çeşit *geçicilik* duygusuyla "sahiplenmekte"; aynı zamanda bir düzeyde de bu iyeliği yapılandıran namevcut güçlerin farkındalığını taşımaktadırlar. Tabii ki bu algı, sermayenin küreselleşmesiyle alakalı olarak kamu alanlarının yerel düzlemde iyeliğinin gerçek anlamda giderek zayıfladığı ger-

çekliğiyle bağlantılıdır. Birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi İngiltere'de de yaygın olan, o yöredeki ailelere ait küçük işletmelerin –"köşebaşı dükkânları"nın– yerini, son kırk yılda büyük ölçüde süpermarketler[2] ve oldukça anakronistik bir şekilde isimlendirilen alışveriş semtlerinin "anacadde"lerindeki zincir mağazalar aldı. Kendisi de İngiltere'de 1960'lardan önce bilinmeyen ve ikideğerli bir kamusal/özel alan olan "alışveriş merkezinde" yer alan bu çeşit dükkânlar, günlük ihtiyaçların giderilmesi dışında, yerel iradenin bir ifadesi olarak değil, daha çok küresel piyasa güçlerinin gerekleri sonucunda ortaya çıkar veya kaybolurlar.

Fakat mesele sadece komünal kamu alanlarının dönüşümü değildir. 2. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, modernliğin en mahrem mahalleriyle –mahrem özel alanlarımızla–, modern öncesi yerleşimler arasında, özellikle de ev içi iletişim araçlarının günlük kullanımının bir sonucu olarak "dış dünyaya açıklıkları" açısından farklar vardır. Yani sıradan kültürel deneyimlerimizle, bulunduğumuz yer arasındaki bağ her düzeyde dönüşüme uğramıştır. Giddens'ın dediği gibi "mekânsal deneyimin öz dokusu, yakınlık ve uzaklığı önceki çağlarda eşi olmayan biçimlerde bir araya getirerek değiştirir" (1998: 135).

Yersiz-yurtsuzlaşma kategorisi aracılığıyla kavramaya çalışacağım deneyim budur. Bu deneyim, modern toplumlarda günlük yaşamlarımızı nasıl sürdürdüğümüzün özünü oluşturur: Sıradan pratiklerimizin hemen hemen bütün yönleriyle ilişkilidir; "doğallaştırılmış," deneyimin rutin akışı içinde verili olarak algılanmıştır; ancak yine de karmaşık ve ikideğerli bir kültürel durumdur. Bu ikideğerliliği vurgulamak; böylelikle de yersiz-yurtsuzlaşma durumunun, küresel modernliğin, kitlelere yayıldığı ve merkezileştiği bir zamanda, gerçek yerellikleri *yok ettiği* iddiasından ayırmak için önemlidir. Ben bunun böyle olduğuna inanmıyorum; ancak çok benzer terimler –yer değiştirme, yerellikten çıkarma– ilk bakışta

2. 1949'da İngiltere'de (yaklaşık 200 metrekarenin üzerinde ve üçten fazla çıkışı olan) 10 tane süpermarket vardı. Bu sayı 1997'de 4764'e çıktı ve bu zincir marketler arasından "dört büyükler" –Asda, Sainsbury's, Safeway ve Tesco– bugün "ülkenin alışveriş faturasının yarısından fazlasını" ellerinde tutan yerlerdir (Gannaway 1998: 2).

bunu öne sürebilir. Bu önemli ayrımı yapabilmek için modernliğin gerçek yerellikleri, "yer-olmayanlar"la değiştirdiği düşüncesi üzerinde durabiliriz.

Yer-olmayanlar

Fransız antropolog Marc Augé "yer-olmayanlar"ı* şu şekilde betimler:

> Eğer bir yer ilişkisel, tarihsel ve kimlikle alakalı olarak tanımlanabilirse, ilişkisel, tarihsel ve kimlikle alakalı olarak tanımlanamayan bir mekân "yer olmayan" olacaktır...İnsanların klinikte doğup hastanede öldükleri, transit noktalarının ve geçici evlerin lüks ya da insani olmayan şartlar altında hızla çoğaldığı (oteller zincirleri ve gecekondular, tatil kulüpleri ve mülteci kampları, varoşlar...), yine ikamet edilen mekânlar olan ulaşım araçlarının oluşturduğu yoğun bir ağın gelişmekte olduğu; süpermarketlerin, bozuk para ile çalışan makinelerin müdavimleri, kredi kart kullanıcılarının soyut, dolaysızsız bir değiştokuşla sözcükler olmadan, vücut hareketleriye iletişim kurduğu; dolayısıyla da yalnız bir bireyselliğe, elden kayan, geçici ve efemeral olana teslim olmuş bir dünya, antropoloğa (ve diğerlerine) yeni bir nesne sunar. (Augé 1995: 78)

Augé günümüz kapitalist modernliğinin yere ilişkin ayrı bir sıradan deneyim tarzı yarattığını ileri sürer; ve bu deneyimi, "yer-olmayanlar"la gittikçe sıklaşan etkileşimlerimizi tanımlamak üzere "üstmodernlik" olarak adlandırır. Augé'nin örnekleri havaalanları bekleme salonları, süpermarketler, otoyollar ve çeşitli hizmetlerin verildiği benzin istasyonları, köşabaşındaki bozuk para makineleri ve yüksek hızlı trenlerdir. Bu üstmodern mahaller, Augé'ye göre, "organik bağı nedeniyle toplumsal olanı oluşturan" "antropolojik yerler"den farklı olarak "yer-olmayanlar"dır (1995: 94).

Augé, insanları "organik" toplumsal etkileşimin günlük tekrarları aracılığıyla yaşadıkları mahalin tarihine bağlayarak kültürel bir kimlik ve hafıza yaratan bir "antropolojik" yer örneği olarak, "Üçüncü Cumhuriyet sırasında ortaya çıktıkları haliyle, başlıca ka-

* *Yer-olmayanlar,* çev.: Turhan Ilgaz, Kesit Yay., 1997. (y.h.n.)

felerin, otellerin ve iş yerlerinin kasaba merkezinde, pazarın kurulduğu yerin çok da uzağında olmadığı" küçük ve tipik Fransız taşra kasabalarını verir:

> Düzenli aralıklarla, pazar günleri ya da pazarın kurulduğu diğer günlerde, merkez "canlanır." [Merkez,] kilise merdivenlerinde, belediye binasının önünde, kahvede ya da fırının girişinde ayrı yolların kesiştiği ve birbirine karıştığı, karşılıklı birkaç sözün edildiği ve yalnızlıkların geçici olarak unutulduğu bir [yerdir]: Burada oldukça ağır akan ritim ve insanların konuşkanlığı hâlâ günümüz Fransız taşrasını karakterize eden özelliklerdir de. (1995: 66-7)

Augé'nin bu "gerçek" yerleri anlatışının kuşkusuz nostaljik bir yanı vardır. Ancak ilginç bir şekilde, Augé bu yerleri kaybolan "geleneksel yaşamın" yitirilen dünyası olarak değil, modernliğin kendisinin –"Baudelaire'vari" modernlik olarak adlandırdığı [s. 92]– erken bir döneminin parçası olarak görür. Burada geçmişle gelecek, yeni ile eski arasındaki bağ hâlâ görülebilir durumdadır; yer, hafıza ve kimlik arasındaki bağlar da sıradan etkileşimlerde hâlâ mevcuttur. Baudelaire'vari modernlik, Augé'ye göre, günümüz Fransası'nda hâlâ vardır; ancak "üstmodernliğin" saldırı tehdidiyle karşı karşıyadır. Bu "yer-olmayanlar"da, "bol konuşma içeren" organik etkileşimlerin yerini sessiz işaretler almıştır: Otomatik bozuk para makinalarının üzerindeki talimatlar ("Lütfen kartınızı alınız. Beni kullandığınız için teşekkürler") ya da otoyollardaki ışıklı tabelalarda ("A3'te iki kilometrelik araç kuyruğu") olduğu gibi. Pazar meydanındaki cümbüşün tersine, süpermarketten alışveriş yapan bir kimse fiyat etiketleriyle, talimatlarla, tartı aletleriyle sessiz, tek taraflı bir ilişkiye girer. Gerçekten "antropolojik olan yerler" bile yaşanmış-tarihlerinin "metinselleşmesi" nedeniyle dışarıdaki insanlar için "yer-olmayanlar"a dönüşebilir. Buna örnek olarak Augé, taşra kasabalarından geçen, fakat bu kasabalardaki tarihi yerlerin tanıtımının işaret tabelalarında yapıldığı otomobil yollarında araba kullanma deneyimini verir: "Güney otomobil yolunu takip eden sürücüler Vézelay'ın XIII. yüzyıldan kalma kalesini, meşhur üzüm bağını ve 'ebedi tepe'sini mutlaka görsünler" (s. 97). Augé'ye göre

otomobil yolundaki yer-olmayanı tanımlayan öğe, bu yolun, etrafından geçtiği gerçek yerleri, onları metalaştırma amacı taşıyan işaret tabelalarına sığdırmasıdır. Augé, otoyolda "çeşitli yerel üretim mallarının yanında birkaç harita ve rehber kitapları satarak, bölge kültürünün merkezleri olarak gittikçe yaygınlaşan bir rol üstlenen" servis istasyonlarını ele alırken de aynı yolu izler. Augé'nin burada üzerinde durduğu nokta, servis istasyonunun yapay, isimsiz yer-olmayanı –birçok yolcunun "gerçek" yerlere muhtemelen en yakın olduğu durum– antropolojik yerin bir tür benzeridir [simulacrum]. Aynı sav yüksek-hızlı TGV trenlerinde yapılan yolculuklar için de geçerlidir. Burada yolculara verilen demiryolu şirketlerine ait dergilerdeki imgeler, hız nedeniyle artık net olarak görülemeyen gerçek yerlerin yerini almıştır –tren yıldırım hızıyla ilerlerken istasyonların adı bile okunamaz hale gelmektedir. Bu nedenle yerler gittikçe artan bir biçimde "metinler tarafından işgal edilmektedir".

Yer-olmayanlar, gördüğümüz üzere, günümüz modernliğinin iç karartıcı mahalleridir: (başkalarının varlığında bile) yalnızlığın, sessizliğin, isimsizliğin, yabancılaşmanın ve geçiciliğin hüküm sürdüğü yerlerdir. Aynı zamanda bu yerler etkileşimin araçsal ve "sözleşmeli" olduğu, tarih boyunca varlığını sürdürmüş olan bir cemaatle organik bağından koparılmış olan –*Gesellschaft*'ın en mükemmel örneği olan– yerlerdir. Augé'nin savı aynı zamanda, sahici olanın yeri olarak "yerel"i önceleyen bir savdır. TGV ve otomobil yolunun etkili bir biçimde işleyen "bağlantılılığı"nın karşısına, "eskiden günlük yaşamın mahremiyetine tecavüz eden" "*yerel* [demiryolu] hizmetlerin ve *yerel* çıkarların gerektirdiği biçimde düzenlenmiş olan" otomobil yolları konur. Özellikle de, evlerin arkasından geçen yerel demiryolu, "taşra insanlarını günlük yaşamlarının mahremiyeti içinde hazırlıksız olarak, bina cephesinin hemen arkasında, bahçede, mutfakta ya da yatak odasında yakalar" (ss. 98-9).

Buna hemen verilebilecek eleştirel bir tepki, bu kuramı, üzerinde düşünmeden mitik bir *Gemeinschaft*'la kıyaslayarak, anti-modern bir yaklaşım sergileyen "yabancılaşma kuramının" bir başka versiyonu olarak görmek olabilir. Ancak bu, asıl önemli olan noktanın atlanması demektir; yani yer-olmayanların, her ne kadar ant-

ropolojik yerlerin "otantikliği"ne sahip olmasa da, gerçek anlamda yeni, kendine has kültürel-mekânsal fenomenler ve son dönem XX. yüzyılın kültürel resminin benzersiz bir öğesi olduklarının atlanması. Augé bu belirgin özelliklere etnoğrafik bir bakış açısı getirir ve bence makul bir biçimde "(tarihin ivmesinin ve gezegenin sıkışarak küçülmesinin aşağı yukarı net bir şekilde görülmesi durumunda varlığı kaçınılmaz olan) yer-olmayana dair birtakım deneyimlerin bugün toplumsal varoluşumuzun önemli bir parçası" olduğunu savunur (s. 119).

O halde, yer-olmayanlara dair deneyimler, kuşkusuz benim yersiz-yurtsuzlaşmış kültür terimiyle kavramak istediğim şeyin bir *veçhesidir*. Ancak iki kavramın önemini birbirine orantılı tutmak önemlidir. Her şeyden önce, Augé'nin betimlediği mahaller, kendisinin de teslim ettiği üzere, modern kültürel-mekânsal deneyimin bütünlüğünü ele almaktadır: "gerçek" yerler ve yer olmayanlar modern toplumlarda "birbirine girip karışmaktadır" (s. 107). 1. Bölüm'de de gördüğümüz üzere, uluslararası havalimanının "dünyası," mekânsal ve kültürel anlamda hemen yanıbaşındaki mahalleyle beraber varlığını sürdürmektedir. O halde tehlike, yersiz-yurtsuzlaşmanın *sadece* bu transit ve geçicilik dünyası için geçerli olduğunu düşünmemiz ihtimalidir. Augé'nin söyleminin bu tehlikeye yol veren bir özelliği, mahalleri içinden (trenle, arabayla, uçakla) geçen birinin gözüyle betimleyerek bir *yolcu* duruşunu benimsemiş olmasıdır. Bu perspektif, yer-olmayanların yabancılaştıran, bireyselleştiren ve sözleşmeye dayanan yönünü vurgular.

Augé'nin kitabında ana tema olarak karşımıza çıkan bir örneği, Roissy 1 havaalanından yolcuların çıkışı örneğini alalım. Augé, buradaki ilişkilerin –yolcunun mahaldeki mevcudiyetinin "geçerliliğini" ispatlayan belgelerin rutin işlemlerinin hemen halledilmesinde olduğu üzere– sözleşmeli tabiatlarını vurgulayarak, –biletlerin, biniş kartlarının, pasaportların, vizelerin denetlenmesi gibi– etkileşimleri "antropolojik yer için geçerli olan dile, yerel olana yapılan atıflara, bir işin nasıl yapılacağına dair formülize edilmemiş mevcut kurallara ortak anlamda sahip olunmasıyla" karşılaştırır, ve "Roissy'deki yolcuların beklediği salonun Durkheim'vari analizini

bir tahayyül etmeye çalışın!" diyerek bunun imkânsızlığına değinir (s. 94). Ancak burada Augé, havaalanının daha kalıcı sakinlerinin –check-in'de çalışanlar, bavul taşıyıcıları, temizlik görevlileri, yemek işiyle uğraşanlar, güvenlik görevlileri ve diğer çalışanların – Roissy'ye ilişkin tamamen farklı olan deneyimlerine açıklık getirmez. Bu insanlar için havaalanının yer-olmayanı tam anlamıyla "gerçek" bir yerdir –bu insanların çalışma yerleridir. Ayrıca bu insanlar bu yeri, diğer işyerleri için de geçerli olan tüm antropolojik zenginliğiyle, işlerin nasıl yürüyeceğine dair dile getirilmeyen mevcut kurallarıyla, kişilerarası günlük temasların incelikleriyle, arkadaşlık ve rekabet ilişkileriyle deneyimlemektedirler.[3] O halde, açıkça görülüyor ki yerlerin yer-olmayanlar olarak tayin edilmesi mutlak değildir; *bakış açısına* bağlıdır.

Bunun getirdiği bir başka anlam, doğal olarak, yer-olmayanların özünde çok da yabancılaştırıcı yerler olmadığı; hatta toplumsal ilişkilerin yeniden yerleştirildiği yerler olabileceğidir. Augé'nin süpermarket çıkışındaki araçsal etkileşimi tasvir edişini ["Müşteri... kredi kartını en az kendisi kadar sessiz olan –ya da çok da konuşkan olmayan– ve alınan her malı teker teker makineye okutturan genç bir kadına uzatır..." (s.100)], İngiliz lezbiyen bir kadının süpermarket alışverişini toplumsal anlamda nasıl gördüğünü anlatan şu açıklamayla karşılaştırın:

> Sainsbury's'e gitmek çok eğlenceli...Oraya gidip de bir sürü lezbiyen görmediğim hiç olmuyor... Bu da çok hoş tabii...Uzun süredir görmediğin insanlar falan, işim bir şekilde uzuyor –birkaç şey alıp hemen çıkacakken, insanlarla sohbete dalıyorsun yani. Bence bu...Hoşuma gidiyor işte. (Bell ve Valentine 1997: 138)

Bu deneyimin, kilise merdivenlerinde gerçekleşen karşılaşmalardan ya da Baudelaire'vari modernlikteki belediye binasından [*mairie*] ne kadar farklı olduğunu sorabiliriz. "Geç dönem modern" toplumsal ilişkilerin genelinin dokusu açısından muhakkak farklı-

3. Londra Heathrow ve Birmingham Uluslararası Havaalanı iş ilişkilerini konu alan televizyon belgesellerinin popülerliği bu yerlerin kültürel karmaşıklığını ve insanların bu yerlere zengin "yaşamdünyaları" olarak gösterdiği ilgiyi gözler önüne sermektedir.

dır; ancak organik-sözleşmeli ilişkiler karşıtlığının yer aldığı eksen üzerinde değerlendirilirse özünde bir farklılık içermiyor. Burada önemli olan yer-olmayanların, içinde uzaklaşmış ilişkiler barındıran, kendine has, ayrıksı "yersiz-yurtsuzlaşmış" mahaller olmasıdır. Ancak bu, yer-olmayanların toplumsal ya da kültürel anlamda steril oldukları anlamına gelmez. *Herhangi* bir "yerelliğin" orada yaşayan ve çalışan insanlar için benzersiz kültürel yapısını –evde olma durumunu– sergileyen küçük, ustaca ayarlanmış, ancak çok da önemsenmeyen toplumsal rutinleri ve ritüelleri ele aldığı bir tartışmasında Mike Featherstone da benzer bir noktaya değinir: "Herkese bir içkinin kendine has bir biçimde ısmarlandığı, özgül küçük ritüeller ...." Gertrude Stein'ın Kaliforniya'daki Oakland kasabası üzerine söylediği ünlü sözü –"Orada bir ora yoktur"– alıntılayarak Featherstone, bu cümlenin ne şekilde "binaların ve çevrenin maddi dokusunun duygusal ve sembolik birikimlerden yoksun oluşunun ve toplumsal yaşamın bedensel pratiklerinin yokluğunu" anlattığını gösterir (Featherstone 1995: 94). Ancak bu tabii ki mahali dışardan birinin gözüyle görmektir: Stein'ın nükteli sözü, Featherstone'un da dediği gibi, "belirgin bir kültürel kapital"in eksikliğine atıfta bulunmaktadır. Oysa ki Oakland'ın gerçek sakinleri için bu yer, hiç kuşkusuz anlam dolu ve –çok canlı olmasa da– duygusal anlamda zengin bir yerelliktir. Sakinleri için Oakland'ın "ora"sı "onların orada" olması gerçeğinde yatmaktadır.

Yersiz-yurtsuzlaşma kavramı, o halde, yerin günümüzde geçirdiği dönüşümü –olumsuz olduğu kadar olumlu yönlerini de- bu dönüşümü sadece kültürel etkileşimin etkisini yitirmesi ya da çözülmesi olarak okumanın cazibesine kapılmadan yakalayabilmek durumundadır. Yersiz-yurtsuzlaşmanın özünde olan bu ikideğerliliği anlama yolunda küresel modernliğin "yaşanan deneyimi" gibi varsayımsal bir durumu ele alarak biraz daha ilerleyebiliriz.

B. YERSİZ-YURTSUZLAŞMANIN GÜNLÜK DENEYİMİ

Raymond Williams (aslında daha kimse küreselleşmeden bahsetmezken) "kozmopolitan" burjuva batı yaşam tarzını etkili bir biçimde anlattığı aşağıdaki alıntıda bu deneyimin temelini verir:

> Bir İngiliz vardı, Amerika kökenli çokuluslu bir şirketin Londra bürosunda çalışıyordu. Bir akşam Japon malı arabasına binerek eve döndü. Alman mutfak malzemesi ithal eden bir firmada çalışan karısı ondan önce gelmişti. Karısının küçük İtalyan arabası genellikle trafikte daha çabuk hareket edebiliyordu. Yeni Zelanda kuzusu, Kaliforniya havucu, Meksika balı, Fransız peyniri ve İspanyol şarabından oluşan akşam yemeklerini yedikten sonra Finlandiya'da yapılmış olan televizyonlarını seyretmeye koyuldular. Program Falkland Adaları'nı ele geçirmek için başlatılan savaşla ilgiliydi. Bu programı seyrederken kendilerini yurtsever hissettiler ve İngiliz olmaktan gurur duydular. (1989: 169)

Williams bu sahneyi günümüz ulusal kimliğinin çelişkili tabiatına ilişkin bir tartışma başlatmak için kullanır. Biz de aynı yolu, kökleri çok uzakta olan etki ve deneyimler yaşamlarımıza gittikçe daha çok nüfuz ederken ve yaşamlarımızla iç içe geçerken, günlük deneyimin küreselleşmesinin sabit, "yerel" bir kültürel kimlik (buna ulusal kimlik de dahil) duygusunun muhafaza edilmesini ne kadar zorlaştırdığını düşünerek izleye*biliriz*. Ancak aynı şekilde bu (oldukça kaygısız) çifti, bir önceki bölümde sakınmaya çalıştığımız ulus söyleminin etkisine kapılmadan, yersiz-yurtsuzlaşmanın daha geniş anlamda özünü açıklamak için kullanabiliriz.

Küreselleşme savına göre küreselleşme ivmesi hızla artan bir süreç olduğundan, bu varsayımsal çiftin hayatının seyrini 1980'lerden başlayıp 1990'ların sonuna kadar sürmek ilginç olabilir. Burada ilk önce hesaba katılması gereken hızla gelişen "dünya olaylarının" bağlamıdır. Geçtiğimiz on beş yıl televizyonlarında hızlı bir biçimde akarken, çiftimiz önceden tahmin edilemeyen çok büyük değişikliklere tanık olacaklar. Bu değişikliklerin birçoğu hem doğrudan küreselleşmeyle bağlantılıdır; hem küreselleşmenin sonucu olarak ortaya çıkmış, hem de küreselleşmeye katkıda bulunmuştur.

Örneğin, Çernobil ve (hem gerçek, hem de mecazi anlamda) serpintisi, Berlin duvarının yıkılması, komünist dünyanın parçalanması, Maastricht Anlaşması'nın ve tek para birimine geçilmesinin işaret ettiği üzere Avrupa'da daha sıkı bir birlik oluşturma hareketi, Londra borsasının "Big Bang"inde örneği görüldüğü üzere küresel kapitalist piyasalarda denetimin en aza indirgenmesi, çevre kirliliği ve iklim değişikliği hakkında küresel zirvelerin yapılması ve tabii ki, öteki savaşlar –Beyrut, Körfez Savaşı, Somali, Bosna, Ruanda– bu çiftin oturma odalarında gittikçe gelişen bir teknik beceri ve "dolayımsızlıkla" yerlerini aldılar.

Böylesi küresel olaylar, yersiz-yurtsuzlaşmanın kültürel deneyimiyle en az iki şekilde ilişkilendirilebilir. İlk önce, bu olaylardan bazılarının insanların içinde bulunduğu fiziksel şartlar ve çevreleri üzerinde doğrudan etkileri olacaktır. Mesela, Avrupa Birliği yasaları küçük yerel işletmelerin işleyiş pratiklerini (olumlu ya da olumsuz yönde) etkileyebilir; ya da AB'nin bölgesel kalkınma için yaptığı yardımlar geri kalmış şehirlerin iç bölgelerindeki yerel yapılardan kurulmuş çevreleri dönüştürebilir. Yerel halkın bu müdahaleleri (haklı bir nedeni olmayan ve "İngiliz yaşam tarzımızı tehdit eden" bir müdahale olarak, ya da oldukça belirsiz olsa da yeni bir Avrupalılık kimliği vaadi ve "komünal" proje olarak) deneyimleme şekli büyük oranda bunlardan ne kadar faydalandıkları ya da zarar gördüklerine bağlı olacaktır. Fakat hiç şüphe yok ki bunun altında, oldukça temel bir düzeyde ve uzun bir tarihsel zamanın ardından bize ait olduğunu düşündüğümüz, "doğal" ve meşru olan siyasi yapının –ulus-devletimizin karasal sınırlarının– ötesindeki, "uzaktaki" güçlerin öneminin gittikçe daha çok farkına varılması yatmaktadır.[4] Avrupa Birliği yasaları örneğinde, uzaktaki belirleyicilerin etkisi (sırlarla da kaplı olsa) belli uluslararası siyasi/ekonomik sü-

4. Avrupa Birliği örneğinde, bu farkındalığa bu "dış" güçlerin meşruiyete sahip olduğu düşüncesi eşlik etmemektedir. Demos tarafından 1998'de düzenlenen bir araştırmada, Avrupa ülkeleri vatandaşlarının Avrupa Birliği'ne verdikleri genel destek tarihteki en düşük seviyesindeydi: Katılanların sadece yüzde 41'i Avrupa Birliği üyeliğinin kendi ülkelerine faydalı olduğu görüşündeydi; sadece yüzde 50'si "Avrupa Topluluğu kurumlarıyla ya da bir bütün olarak Avrupa" ile kendilerini özdeşleştirmekte, yüzde 80'i de AT hakkında "çok iyi bilgilendirilmediklerini" ya da "pek bilgi sahibi olmadıklarını" kabul etmekteydi (Leonard 1998: 6).

reçlerle, bilinen aktörlerle ve güç odaklarıyla (Brüksel "Eurocrat"larıyla) ilişkilendirilebilir. Ancak öteki olayların etkileri çok daha güçlü olmakta ve gelişigüzel ortaya çıkıyor gibi görünmektedir –örneğin dünya kapitalist piyasalarındaki dalgalanmaların yurtiçi ekonomilerine etkileri. Bunların en dikkat çekici olanı borsalarda ve döviz kurlarında yaşanan uluslararası krizlerdir –3. Bölüm'de değinilen "Kara Günler" gibi. Bu tür olayların –işlerine, kredi ödemelerine, ya da tasarruflarına– etkisini yaşayan insanlar hayatlarını planlamada kendilerini tabii ki daha az güvende hissedecek ve ulusal hükümetlerinin olayları kontrol edebilme yetisine daha az güven duyacaklardır. Fakat, daha geniş anlamda, bu tür olaylar bireyin "görüngüsel dünyası"nın genişlemesine katkıda bulunabilir: İnsanlar muhtemelen uzaktaki olayları ve süreçleri, kendi kişisel yaşamları için önemli olduğunu düşündükleri günlük şeylere dahil etmekteler. Bu, yersiz-yurtsuzlaşmanın içerdiği özelliklerden biridir: Genel anlamda "kültürel farkındalığı," daha da önemlisi, yaşamın bireysel olarak "planlanmasını," kendi kendine yeten, fiziksel yerelliği merkez edinmiş bir bağlamdan ya da siyasi anlamda tanımlanmış toprak parçasından ayırarak, insanların rutin deneyimlerinde ilgi sahasının sürekli olarak genişlemesi.

Tabii ki her olayın etkisi aynı olmayacaktır –uzaktaki savaşlar, örneğin, insanların günlük deneyimlerini ekonomik krizler kadar doğrudan etkilemeyebilir. Ancak krizlerin daha dolaysız hissedildiği, günlük deneyim içinde büyüyen bir yer kapladığı bir başka durum vardır; o da bu krizlerin küreselleşen medya teknolojileri, özellikle de televizyon aracılığıyla evlerimize "ulaştırılması"dır. Kültürel küreselleşmede medyanın rolünü –bunun içerdiği özgül "fenomenoloji" de dahil olmak üzere– daha detaylı olarak 5. Bölüm'de ele alacağız. Ancak burada medyanın yersiz-yurtsuzlaşma sürecindeki önemini kabaca belirlemek önemlidir. İşe medya ve iletişim teknolojilerinin modern günlük deneyim içindeki yaygınlığını –ve bunun bir sonucu olarak da dolayımlanmış deneyimin "dolaysız" deneyimle ne şekilde iç içe geçtiğini– düşünerek başlayabiliriz.

Şimdi, zaman içinde yolculuk eden çiftimize dönecek olursak: Başarılı ve hali vakti yerinde iş sahipleri olarak seksenlerin başın-

dan beri dünyayla "temasta" kalmalarını sağlayacak yeni iletişim teknolojileri edinmekteler: Uydu ya da (daha mütevazı olarak) kablolu televizyon, cep telefonları, çağrı cihazları, faks makineleri, bilgisayarlar ve "diz üstü bilgisayarlar", internete bağlanmak için modemler ve diğerleri. Günümüzde günlük olarak elektronik posta alıp göndermekteler. Belki de televizyon izlemenin bir alternatifi olarak internette sörf de yapıyorlardır. İletişim teknolojisini bu şekilde kullanmalarının ilginç yönlerinden biri, bu teknolojiyi ne kadar kısa bir zaman içinde olağan bir şeymiş gibi benimsemeleri; bu teknolojinin ne kadar çabuk olağanüstülüğünü yitirip, günlük yaşamın bir parçası haline gelmesidir. Ancak evlerinin bilgiye artık daha "açık" olmasını ne şekilde deneyimlemektedirler? Bu soruya verilebilecek en basit yanıt çok daha iyi bilgilendirildikleridir --en azından potansiyel anlamda. Örneğin, şu anda izleyecekleri haberleri sadece faklı ulusal "karasal" kanallar (BBC ya da ITN) arasından değil, BSkyB gibi ticari uydu kanalları ya da CNN gibi uluslararası haberlerde uzmanlaşmış kanalllar, hatta, dil sorunlarını da hesaba katarak, Avrupa'daki ya da daha uzaktaki ulusal televizyon kanalları arasından seçebilirler. Sadece bu da değil, televizyondan aldıkları bu haberleri internette, konunun uzmanlarının yer aldığı web sitelerindeki bilgiyle karşılaştırabilirler. Mesela, BBC'nin çevre sorunuyla ilgili bir haberini Greenpeace Enternasyonel'in web sitesindeki versiyonla karşılaştırmak isteyebilirler.

O halde, yeni medya teknolojilerinin sağladığı bu *seçme* şansının yersiz-yurtsuzlaşmaya katkıda bulunduğu bir durum söz konusudur. "Daha iyi bilgilendirilmek," olayların değerlendirilmesi için "evdeki kültür"ün perspektifinden başka bir dizi perspektifin ulaşılabilir olması, kişinin kendisini (ulusal/yerel) "bakış açısı"na karşı belirli bir mesafede konumlandırabilmesi anlamına gelmektedir. Kozmopolit kültürel eğilimlerin oluşması için bu durum bir şeyler vaat etmekle beraber, aynı zamanda, kültürel netlikte, hatta "oradaki" dünyanın bize, rakibi olmayan ulusal/yerel bir perspektifin sabit bir noktasından sunulmasındaki varoluşsal "rahatlık"ta da bir kaybın yaşandığı anlamına gelmektedir. Küreselleşmiş medya aracılığıyla dünyaya açılma ve kültürel ufkun genişlemesi anlamına

gelen böylesi bir yersiz-yurtsuzlaşma bu nedenle belirsiz bir durum olabilir.

Bu çeşit bir belirsizlik, iletişim teknolojilerinin mahrem yaşam mekânlarımıza hem "giriş" hem de bu mekânlardan "çıkış" olarak kavranmasında da vardır. "Temasta kalma"nın doğal sonucu olarak dış dünyaya verdiğimiz dikkatin sürekli olması istenir; iletişimin aracıları olarak sürekli "görev başında"yızdır. Bu tabii ki geniş çapta telefonla ilişkili olarak yayılan bir görüştür: Aynı anda hem bir nimet hem bela, toplumsal açıdan yararlı olan yaygın (vazgeçilmez) bir aygıt; o an için yapmayı seçtiğimiz aktivitelerimiz üzerine bile kendi söz dinlemeyen önceliğini empoze eden, her an bizi çağırmaya hazır yabancı mevcudiyet. Ancak şimdi yanıt verilmesi gereken faks ve e-postalar vardır, bir de "geri dönülmesi" gereken telesekreter mesajları, hareket halindeyken bile bize eşlik eden çağrı cihazları ya da cep telefonları, kaydedilip daha sonra izlemek için zaman bulunması gereken TV programları vardır. Bütün bu yollarla medya ve iletişim teknolojilerinin sahip olduğu kültürel önem, sadece taşıdıkları mesaj ve temsiliyetlerinde değil, ancak zaman ve mekânı ne şekilde deneyimleyeceğimizi ve kullanacağımızı belirleme kapasitelerinden de kaynaklanmaktadır. İletişimsel anlamda bağlantılı olma durumu, küresel medya ve iletişim ağlarına "bağlı" olmak, kamu ve özel alan arasındaki farkı deneyimlememize yeni anlamlar getirir: Örneğimizdeki çift faydalandıkları bilgi zenginliğinin, aynı zamanda evlerinin artık kendi kaleleri olmadığı anlamına da geldiğini hissedebilirler. Joshua Meyrowitz'in (1985) John Ruskin'den yaptığı alıntı burada uygun düşmektedir:

> Evin tabiatı şudur -ev huzurun yeridir; sadece bütün yaralardan değil, bütün dehşet, şüphe ve bölünmelerden kaçıp sığınılan yerdir. Eğer bu böyle değilse, ev ev değildir; dışardaki yaşamın kaygıları evin içine nüfuz ettikçe ve eşlerden biri dış dünyadaki tutarsız, bilinmeyen, sevgisiz ya da nefret dolu toplumun eşiği geçmesine izin verirse, ev ev olmaktan çıkar; o zaman ev, dış dünyanın tepesine bir çatı koyup içinde ateş yaktığınız bir parçası olur. ("Of Queen's Gardens", Aktaran Meyrowitz 1985: 222)

Meyrowitz medya teknolojilerinin, özel alandaki toplumsal cinsiyet siyasetinin dışarıya açılmasına nasıl katkıda bulunup, aile yaşantısında "kişisel olanı politikleştirdiğini" anlatmak için, Ruskin'in evin kutsal özel alanına ilişkin romantik nosyonunu kullanır.[5] Ancak yukarıdaki alıntının aynı zamanda çok daha genel bir konuyu yansıttığı da düşünülebilir. Ruskin'in paternalist cinsellik siyaseti bir tarafa, dış dünyanın ev içi alana tecavüzü üzerine duyduğu endişeler, XX. yüzyılın sonundaki dolayımlanmış kültürde de kendine özgü bir biçimde yankılanmaktadır.

Burada söz konusu olan, binanın ev olarak tanımlanmasını sağlayan mekânın fenomenolojisindeki kaymadır. Bu kavram, Ruskin'e göre, hem fiziksel korunma figürü olmasıyla –bir mekânın tepesine "çatı konması"– hem de psikolojik ve duygusal anlamda korunma; dış dünyayı, mahremiyetin ve nesnelliğin olduğu iç dünyadan ayıran –"eşik," liminal mekân– olmasıyla "sığınak" kavramıdır. Marc Augé'nin de değindiği gibi bu, izleri klasik mitoloji figürleri olan Hestia ve Hermes'e kadar sürülebilen mekânsal bir ayrımdır: "Hestia, evin ortasındaki yuvarlak ocağı, kendine çekilmiş bir grup insanın kapalı mekânını (böylelikle de bir anlamda grubun kendisiyle ilişkilerinin kapalı mekânını) sembolize ederken, eşiğin ve kapının, aynı zamanda yolların ve şehir kapılarının da tanrısı olan Hermes, hareketi ve başkalarıyla ilişkiyi temsil eder" (Augé 1995: 58).

Bu klasik ikicilik hattında düşünürken, modern ev içi mekânına tecavüz edilmesini Hermes'in Hestia karşısında kazandığı zafer olarak tahayyül edebiliriz. Ne de olsa, Hermes aynı zamanda iletişimin de tanrısıydı –Hermes'in Roma mitolojisindeki karşılığı olan Merküri, tanrıların habercisi, bugün bir telefon şirketidir. Mitoloji, toplumsal cinsiyet siyasetini güçlendirmektedir tabii ki. Hestia Ro-

5. Ruskin'in ev içi alana ilişkin genel toplumsal cinsiyet ve politik konumu üzerine bir tartışma için bkz. Meyrowitz'in alıntı yaptığı Kate Millet'in *Sexual Politics* (1971: 98 ve sonraki sayfalar, 1987) [*Cinsel Politika*, çev.: Seçkin Selvi, Payel Yay., 1987]. Burada Millet, Ruskin'in romantik vesayetçiliğini John Stuart Mill'in kadınların "ev içi köleliği"ne ilişkin görüşlerinin liberalizmiyle karşılaştırır. Konuyla ilgili daha yakın tarihli bir tartışma için bkz. Barrett ve McIntosh'un (1982), Christopher Lasch'in *Haven In Heartless World*'teki [Kalpsiz Dünyadaki Cennet] ataerkil aileye ilişkin konumunun eleştirisi (Lasch 1977).

ma mitinde Vesta'ydı. Kutsal ev içi ateşinin kendi içine kapalı (bakire) bekçisiydi. Ancak yine de ocak ve eşik figürlerinde bu (toplumsal cinsiyet içerimli) ikicilikten daha fazlası vardır. "Dışarıdaki" dünyanın evlere girmesinin içerimleri belirsizdir. Roma'da eşik tanrısı olan ve biri sağa biri sola bakan iki çehresiyle meşhur İanus'un olduğu gibi.

Bachelard'ın *Mekânın Poetikası** adlı çalışmasında, Ruskin'in görüşüne ilginç bir biçimde paralel olan görüşler bulabiliriz (Bachelard 1969). Ann Game'in gösterdiği üzere (1995), Bachelard'ın evlerin fenomenolojisini –duygusal ve hayali deneyimini– tasvir etme girişimleri sadece sığınak ve korunma kavramları, "iç mekânın mahremiyet değerleri," "bir yerleşimin barındırdığı dolaysız mutluluk ve yaşam" üzerinde yoğunlaşmıştır (Bachelard, Aktaran: Game 1995: 200-1). Ancak bu "sığınak sağlama" sadece (Ruskin'de de görüleceği gibi) potansiyel olarak tehditkâr, bölücü bir "saldırgan toplumun" dışarda bırakılmasından ibaret değildir; Bachelard'da ev, bir "yerleşen" olarak insanın benliğinin hayali bir parçası olarak algılanır –hatta ev beden bulan benliğin bir parçası haline gelir –"ev bedenin içindedir" (Game 1995: 202). Game'e göre "korunma" ve "sığınak," "bütünleşme" ve "bir arada tutma"nın benlik oluşturucu ilkelerine işaret etmektedir; yani "ev devamlılık sağlamakta, öznenin dağılmasına bir tezat oluşturmaktadır" (s. 201). O halde dış dünyanın iç dünyaya tecavüz etmesi tehdidiyle karşı karşıya olan sadece burjuva aile düzeninin mahremiyeti değildir: Benliği oluşturan "sınır" da dolaylı bir tehdit altındadır. Ancak bu özkimliğe yönelik bir *tehdit* olarak değil de, "mahrem kimlik"le (mesela çekirdek aile yapısının benliğiyle) ufukları daha geniş olan bir insani ait olma hissiyle alakalı olarak tahayyül edilen benlik arasındaki sınırda bir hareketlilik olarak düşünülebilir. Evin kendine dönük kapalılığına küreselleşen teknolojilerin girmesi sonucu "eşiğin" kaymasının ele alınması –ki bu hem Ruskin hem de Bachelard'ın değinmediği bir noktadır– böylelikle yersiz-yurtsuzlaşmanın özkimlik üzerindeki ikideğerli etkileri üzerine düşünmenin yollarından biri haline gelir.

* *Mekânın Poetikası,* çev.: Aykut Derman, Kesit Yay., 1996. (y.h.n.)

Fakat evin içi yersiz-yurtsuzlaşmanın kültürel etkilerinin hissedildiği tek yer tabii ki değildir. Örneğimizdeki çift her akşam evde oturmuyor. Örneğin, 1980'lerde yeni çok salonlu sinemalar çıktığından beri, sinemaya daha fazla gidiyorlar. Sinemaya gitmenin kendisi de tuhaf bir biçimde yersiz-yurtsuzlaşmış bir deneyimdir. İçinde birkaç salonun olduğu sinemalar "şehir dışında", iş merkezi ve konut bölgesinin dışındadır, (çiftimizin güneş battıktan sonra geldiğini düşünürsek) etrafında şehir merkezinde olduğu gibi bar, restoran ve mağazalardan çok karanlık depolar vardır. Ancak buraya arabayı park etmek tabii ki çok daha kolay ve güvenlidir. Sinema binasının içine girildiği an, ortamın yerelliğe yapay bir biçimde "yerleştirildiği" duygusu devam eder –girilen sinema, fragmanlarda Atlantik'in öteki yakasından gelen dış sesten, ekrandaki duyurulardaki Amerikan aksanından, büyük karton kutularda tüketilen patlamış mısıra kadar tam olarak bir *Amerikan* sinemasıdır.

Gösterimde olan yaklaşık bir düzine filmin çoğunun Hollywood filmi olması şaşırtıcı olmayacaktır; ne de olsa gidilen sinema, filmleri üreten Amerikan firmalarıyla "dikey olarak birleşmiştir." Bu iki insan, anlatıların arka-planında ne gibi yerellik imgeleri, ne gibi dünya görüşleri ve dilsel uyumlar bulabileceklerdir? *Dört Nikâh Bir Cenaze* ve *Anadan Doğma (The Full Monty)* gibi garip istisnaların ya da *Sense and Sensibility* ve *The Wings of the Dove* gibi klasik romanların adaptasyonları dışında, çoğunluğu ABD kaynaklı olacaktır. Peki bu onları yabancılaştırmakta mıdır? Kendilerini kültürel emperyalizmin kurbanları olarak mı hissetmektedirler? Yoksa bu uzak yerler –Amerika'ya dair, western ya da yol filmlerindeki uçsuz bucaksız açık alanlardan, korku filmlerindeki ya da polisleri konu alan televizyon dizilerindeki şehir görüntülerine kadar tüm bunlar garip bir şekilde tanıdık değil mi? Bizim gibi birçok Avrupalı'nın bu yerleri ilk elden deneyimlemediğimiz halde bu görüntülerle çaba harcamaya gerek kalmadan ilişki kurabildiğini hatırlayın. Seattle'daki Tom Hanks ve Meg Ryan'ı görünce, Devonshire'daki Elinor Dashwood ve Edward Ferrars'ı gördüğümüzde olduğu gibi kendimizi "evde" hissetmiyor muyuz? Zira bu yerler kültürel tahayyülümüz içinde, karşılaştığımız filmlerde, televizyon

programlarında, kitaplarda ve dergilerde gördüğümüz milyonlarca imgeden oluşmuş olan "metinsel konum" repertuvarımız içinde *değil de neredeydi*? Ve bunların "gerçek" yerelliğimize bu kadar yakın anlamda tekabül etmesi bizim açımızdan gerçekten de gerekli midir?

Yersiz-yurtsuzlaşmanın bir başka özelliği, o halde, muhayyilenin bu metinlerarası alanında yerelliğin (bağlamından) kaldırılmasıdır. Bu konu üzerine düşünmenin bir yolu, uzak yerlere ait imgelerin tüketimini ve bu imgelerin bireyin dolayımlanmış yaşamdünyasında normalleşmesini, Michael Billig'in *Banal Nationalism* [Sıradan Milliyetçilik]* olarak adlandırdığı süreçlerle karşılaştırmaktır (Billig 1995). Billig'in sıradan milliyetçilik terimiyle anlatmak istediği, vatandaşın kimliğini günlük yaşamın değişmeyen temposu aracılığıyla ulus-devlete bağlayan imgelerin rutin bir biçimde güçlendirilmesidir. Billig bu süreci, "bayrakların selamlandığı ya da dalgalandırıldığı", "tüm vatandaşların yaşamında ulusun her gün işaret edildiği" ya da "bayrakla temsil edildiği" "sıcak milliyetçilik"le karşılaştırır (Billig 1995: 6). Billig'in –incelikli bir toplumsal-psikolojik söylem analizi içinde– verdiği türden örnekler, ulusal siyasetçilerin bulunduğu konumun retorik biçimleri ya da günlük ulusal gazetelerde haberlerin verilişinin deixis'i –"retorik gösteren"idir. Okuyucunun ya da izleyicinin, "ev" olan ulusun bir üyesi olarak konumlandırılması sadece siyaset haberleri değil, memleket haberleri, spor ve popüler kültür ("The Great British Pub") ve hatta hava durumu raporları aracılığıyla da gerçekleştirilir.

Sıradan milliyetçilik tezi üzerinde dururken amacım onu eleştirmek değil. Billig çalışmasında, küreselleşmenin postmodern bir bakış açısından ele alınışıyla ilişkilendirdiği bir düşünceyi de, sıradan milliyetçiliğin yerini "sıradan küreselliğin" aldığı düşüncesini de tartışmakta (1995: 129 ve sonraki sayfalar). Billig bu düşünceyi günümüz dünyasında –hem sıcak hem de sıradan biçimleriyle– kanıtlanabilir ulusal özdeşleşme pratik ve stratejilerinin var olmaya devam etmesine dayanarak –ve bence haklı olarak– reddetmekte. Burada Billig'in duruşu 3. Bölüm'de ele aldığımız Anthony Smith'in

* *Sıradan Milliyetçilik*, çev.: Gelenek Yay., 2003. (y.h.n.)

duruşuna yakındır ve ben de ona katılıyorum. Ancak benim anlatmak istediğim, sıradan milliyetçiliğe verilen aşağı yukarı bilinçli ideolojik desteklerin, yersiz-yurtsuzlaştırıcı daha gelişigüzel tahayyüllerle aynı fenomenolojik alanda rekabet etmekte olduğudur. Filmlerdeki uzak "yabancı" görüntülere ve senaryolara duyulan yukarıda açıkladığım yerleşik aşinalık, kimliğin oluştuğu günlük ve dolayımlı süreçte en az kimliği (ulusal) yerelliğe bağlayan retorik konum biçimleri kadar rol oynamaktadır. Bu uzaklaşmış imgeler Billig'in tasvir ettiği süreçlere doğrudan bir karşı kuvvet oluşturmaz; ancak hayali aidiyetin oluşmasında kuşkusuz çok önemli rolleri vardır. "Sıradan" bir örnek verecek olursak, bu çok salonlu sinemalara gelen gençlerin giysilerini –küreselleşmiş gençlik kültürünün neredeyse üniforması haline gelen "Amerikan-uluslararası" spor giyim tarzını düşünebiliriz.[6] Kimliği ulusa bağlamak üzere yapılanlar bu nedenle bir *iş gibi* görülmelidir: Coğrafi yere güvenli bir biçimde kök salmış popüler kültürün içinden çaba gösterilmediği sürece ortaya çıkmayan bir süreç olarak. Bu iş daha çok, yerelliğin inşa edilmiş sınırlarını kolaylıkla aşan hayali özdeşleşmeye duyulan daha geniş tabanlı bir eğilime karşı olarak yapılmaktadır.

Küresel yemek ve yerel kimlik

Bugünkü haliyle modern kültür tabii ki *münhasıran* dolayımlanmış bir kültür değildir; yersiz-yurtsuzlaşmanın deneyimlenebileceği başka biçimler de vardır. Örneğin Raymond Williams, verdiği örnekte yer alan çiftin 1980'lerin başında akşam yemeği olarak sofraya koydukları yemeğin uluslararası kaynaklı oluşuna işaret etmişti. Bugün süpermarketlerin raflarında çok daha çeşitli "yabancı" yiyecekler bulmaları mümkündür. Bunlardan bazıları –spagetti çeşitleri ve pizza örneğin– sıradışılıklarını çoktan yitirmiş durumda ve günlük gıda olarak kitlesel ölçekte piyasaya sunulmakta, öte yandan egzotik cazibeleri öne çıkarılarak pazarlanan yiyeceklerin

6. Tabii ki böylesi giyim tarzları "yerlileşebilir" de. Tercih edilen spor ayakkabılarında gözlemlenen üstü kapalı ayrımcılık örneğin, etnik ya da bölgesel farklılıklara işaret edebilir.

çeşidinde de büyük bir artış yaşanmakta: Meksika takosu, Tayland'ın baharatlı yemekleri, İtalyan ciabatta ve polentası, İsveç gravadlaxı ve diğerleri. Bunlara ek olarak tabii ki mevsim ne olursa olsun pazarda bulunabilen ve hem aşina olduğumuz hem de egzotik olan ithal sebze ve meyveler var.

İngiliz yemek kültüründe meydana gelen bu dönüşüm, gıda endüstrisinin kendisinin küreselleşmesi açısından yorumlanabilir. Bu konu üzerinde düşünmeye Jack Goody'nin "Endüstriyel Gıda"nın küresel üretimi olarak adlandırdığı şeyden başlayabiliriz (1997). Goody, yiyeceklerin korunmasında, makineleşmede, perakende satışta ve taşımacılıkta XIX. yüzyılda meydana gelen gelişmeler sayesinde sömürgelerden ya da eski sömürgelerden gelen kitlesel bazda üretilmiş yiyeceklerden oluşan "endüstriyel mutfağın" ortaya çıkmasının, Batı'daki nüfusun kitlesel anlamda yemek yeme alışkanlıklarını nasıl dönüştürdüğünü gösterir. Uruguay'daki Fray Bentos gibi yerlerde biftek konservesi endüstrisinin oluşması gibi örnekler, bu endüstrileşmenin Birinci Dünya'nın yeme alışkanlıklarını ve "bu yiyecekleri kitlesel bazda üretmeye bağımlı" hale gelen Üçüncü Dünya ülkelerinin ekonomilerini nasıl dönüştürdüğünü ve sonradan bu Üçüncü Dünya ülkelerinin *kendilerinin* de endüstriyel yiyeceğe giderek bağımlı hale geldiklerini göstermektedir (Goody 1997: 338).

Bu süreç hem kapsamı, hem de teknik inceliği açısından XX. yüzyılda muazzam bir biçimde gelişti ve Üçüncü Dünya üzerinde sadece ekonomik tahakküm ilişkileri değil, çevre üzerindeki etkileri açısından da geniş çapta eleştirilen ekonomik bağımlılıklar üretti (bkz. örneğin George 1982; Goodman ve Reclift 1991; Tansey ve Worsley 1995). Bu tür eleştiriler, zengin Batı'daki tüketicilere gittikçe artan seçme şansları sunulmasıyla, ulusaşırı tarım ticaretinde (örneğin Zimbabwe mange-tout bezelyelerinin, Kenya çalı fasulyelerinin, Guatemala karanfillerinin ve benzerlerinin üretilmesinde) çalışan işçilere dayatılan koşullar arasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmıştır.

Batı'daki tüketimin Üçüncü Dünya'daki üretimden "soyutlanmış olması," yani küresel gıda endüstrisinin karmaşık bağlantılılığı

sayesinde metaların, yerel market raflarında Marx'ın büyük ihtimalle "şapkadan çıkan tavşan misali" olarak dile getireceği şekilde birdenbire ortaya çıkıvermesi, kültürel açıdan çok tartışılmıştır. Örneğin David Harvey, küresel bir yiyecek kültürünün yükselişini "zaman-mekân sıkışması" olarak ele alır: "Tüm dünyanın mutfağı" süpermarket raflarında ya da orta büyüklükte herhangi bir Batı kentinde bulunabilecek çeşitli etnik restoranlarda olmak üzere "tek bir yerde bir araya gelmiştir." Bu kültürel bir araya gelme, Harvey'in öne sürdüğü üzere, dünya imgelerinin televizyon ya da konulu parklarda bir araya gelmesine paraleldir. Baudrillard'ın izinden giderek Harvey, küresel yiyecek kültürünü bir "simulakra" dizisinin parçası olarak ele alır. Artık "dünya coğrafyasını" bu simulakra aracılığıyla "dolaylı olarak deneyimlemekteyiz." Fakat Harvey bunun, "bu simulakranın nereden kaynaklandığına dair tüm izleri ve onları üretmiş olan emek süreçlerini ya da üretimlerinde rol oynayan toplumsal ilişkileri kusursuzca gizleyen bir biçimde" gerçekleştiğini de ekler (Harvey 1989: 300). Susan Willis süpermarketin ambiyansını konu alan başarılı analizinde soyutlama ve meta mistifikasyonu temaları üzerinde daha detaylı durur. Örneğin market koridorlarında gezinirken deneyimlenen soğutma, dondurma ve havalandırma temaları ile bize tropik meyve getiren taşıma araçlarındaki sıcaklık denetimi arasında bağ kurar:

> Bu meyveler sürekli soğutulmuş ortamda bulundurularak kokma, kurtlanma, küflenme ve çürüme özelliklerinden arındırılırlar. Havalandırma, Üçüncü Dünya'nın tarımsal ürününü işgücünün ve pazarın sıcağından ayıran soyutlamanın aracıdır... Birinci Dünya, ürünü antiseptik bir saflıkla sarıp sarmalar ve üretildiği yerle bağlantısını keser. Havalandırılan bir süpermarkete giren ve mangolara, ananaslara, muzlara ve papayalara... bakan müşteri, bu ürünlerin arkasındaki unsurların ve işgücünün farkında değildir; tıpkı Meksika seyahatini havalandırmalı bir otelin lobisinde geçiren turist gibidir. (Willis: 1993, 64)*

Bu tür bir soyutlama kültürel-politik açılardan önemlidir; ancak ben başka düzeyde bir soyutlama üzerinde durmak istiyorum: Yiye-

* *Gündelik Hayat Kılavuzu,* çev.: Aksu Bora-Asuman Emre, Ayrıntı Yay., 1993. (y.h.n.)

cek deneyiminin tüketicinin yerellik deneyiminden koparılmasında söz konusu olan soyutlama üzerinde. Yani soru şu: Bütün bu "küresel yiyeceklerin" –spagettilerin, pizzaların, burgerlerin, Hint yemeklerinin, kebapların– günlük yiyecek seçenekleri olarak mevcut olması, örneğimizdeki varsayımsal İngiliz tüketicilerin genel yersiz-yurtsuzlaşma deneyimine ne tür bir katkıda bulunmaktadır?

Yedikleri yemekle bulundukları kültürel konum arasındaki bağı aşındırdığını varsayabiliriz: İngiltere'de hazır Hint yemeklerinin paket servislerini yapan yerlerin sayısı balık ve patates kızartması sunan yerlerin sayısını geçmektedir (James 1996: 81). Ancak burada mesele, her şeyden önce yeme alışkanlıkları, mutfak ve kültürel aidiyet arasında basit bir ilişki bulunduğu varsayımına dayandığı için karmaşıktır. Ancak bu problemli bir varsayımdır. Bell ve Valentine'ın öne sürdüğü gibi bu iki olgu arasında *özsel* bir bağ yoktur; yere duyulan aidiyet duygusuna yeme alışkanlıklarına atıf yaparak işaret edilmesi büyük ölçüde kültürel mitolojilere dayanmakta; karmaşık ve birbirine geçmiş tarihleri gizlemektedir:

> Hiçbir yemek özünde *ulusal* değildir; bir yöreye ait olduğunu düşündüğümüz her yemek hareket ve birbirine karışma hikâyeleri anlatır... var olan sadece doğallaştırılmış yemeklerden oluşan bir menüdür... zaman içinde değiştirilmiş, uyarlanmış ve melezleşmiş yemeklerden. Ayrıca tanım gereği bir ulusun kimliğinin bir parçası olarak aldığımız gıda maddeleri, ticari bağlantıların, kültürel alışverişin ve özellikle de sömürgeciliğin karmaşık hikâyelerini gizlemektedir. (Bell and Valentine: 1997: 169)

Bu, yemek (ve başka şeylerin de) kültürünün tarihsel olarak sürekli akışta olması sorununun dışında, 1990'larda İngiltere gibi çokkültürlü, çok-etnili bir toplumun "geleneksel" ulusal mutfağının sığır eti, puding, balık ve kızarmış patates, çay ve salatalık sandviçlerinden oluştuğunu söylemek açıkça zordur. Zira *kimin* geleneklerinden bahsediyoruz? Bu soru sadece ulusal nüfusların içerdiği etnik karışım açısından değil, yeme alışkanlıklarındaki sınıf bağlantılı farklar açısından da geçerlidir.

Ancak, tüm bu sakıncalar bir yana, burada açıklanması gereken

bir nokta daha vardır: Yemek kültürünü küresel modernliğin ilerlemesine bağlayan önemli dönüşüm. Her şeyden önce bunu, yemeğin Goody'nin kaydettiği eşzamanlı olarak endüstrileşmesi ve küreselleşmesi sürecinin devamı ve ivme kazanması olarak görebiliriz. Bu endüstriyel süreçler –konserve, kurutma, dondurma, paketleme– bu yiyecek maddelerinin alımı sırasında önemli bir *materyal* kopuşa işaret etmektedir, ki bu da genel "yerinden çıkarma" sürecinin bir parçasıdır. Bu kurumsal-teknolojik gelişmelerden önce, yerel bazda üretilen yiyeceklere bağımlılık kuşkusuz daha fazlaydı. Egzotik ithal mallar çoğunlukla –küçük bir seçkin çevrenin erişiminde olan– lüks metalarla sınırlıydı. Bu malların –çay veya baharat örneğin– ulaşım esnasında muhafaza edilmesi de kolaydı. O halde küreselleşme, görülen ilk etkilerinden beri, yiyecek kaynağı ile yerellik arasındaki yakın *materyal* ilişkiyi açıkça zayıflatmaktadır. Modernliğin getirdiği bu özgül dönüşüm, genel olarak iyi bir gelişme olarak kaydedilmiş olmalı: Sadece çeşitlilik nedeniyle değil, sürekli erişilebilirlik nedeniyle de yeme alışkanlıklarının gelişmesi olarak.

Ancak bu gelişmelerin aynı zamanda daha belirsiz bir kültürel etkisi de olmuştur. Bugün ithal yiyeceklerin yıl boyunca taze olarak bulunabilmesi (paketlenmiş yiyeceklerin gittikçe artan kullanımıyla beraber), yeme alışkanlığıyla yerellik arasında olumlu sayılabilecek ve *sınırlamanın*, erişilebilir yerel yiyeceklerin *sınırlı olmasının* belirlediği özgül bağlantıyı zayıflatır. Hiç değişmeyen, sürekli arzların getirdiği koşullar, sebze ve meyvelerin sınırlı olarak "mevsiminde" bulunabilmesi durumunu ortadan kaldırır ve böylelikle de iklim, mevsim, yerellik ve kültürel pratikler arasındaki ince bağ zayıflar. Gıdanın endüstrileşmesinden önce, Delamont'un bize anımsattığı üzere, tüm Avrupa'da "Hasat zamanı, kuzulama, tavukların yumurtlama mevsiminin başlaması, yazın ilk meyvelerinin çıkması ve benzerleri, yeme alışkanlıklarını belirleyen şeylerdi" (Delamont 1995: 28 ve sonraki sayfalar). Bu nedenle, yazın bereketini gösteren "yiyecek takvimine" dair umutlu bekleyişler ve bu takvimin gösterdiği farklılaşmalar, kış kıtlıkları için yapılan hazırlıklar, Hasat Festivalleri, Noel ve Paskalya gibi keskin bir yerel kültür

duygusunun oluşmasına katkıda bulunan faaliyetler kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İkinci olarak son otuz yılın süpermarket kültüründeki yiyeceklerin endüstrileşmesi ve küreselleşmesinde yaşanan çarpıcı *ivme artışının* etkisini açıklayabilmemiz gerekir. Burada yeni bir şey yakalayabileceğimizi düşünüyorum: Yersiz-yurtsuzlaşmanın, gerçek tüketim pratiklerinde olduğu kadar *yemek kültürü mitleri temelinde* de devreye girdiği farklı bir geçiş *düzeni.* Bununla anlatmak istediğim, yiyeceği, örneğin ulusal kültürle özdeşleştiren kültürel klişelerin etkisini yitirmiş olmasıdır. "İngilizlik" ve biftek arasındaki bağlantıyı örnek olarak alalım 1990'ların çokkültürlü İngilteresi'nde bu, gerçek pratiklerden kaynaklanmaktan çok, açıkça bir mit düzeyinde muhafaza edilen bir kimlik olmasına rağmen, kültürel anlamda hâlâ bir derece destek bulmaktadır. Bu, örneğin, İngiliz sığır sürülerinin BSE virüsüne yakalanma ve bu hastalığın bir türünün (CJDV) insanlara geçme "riski krizi"nin devam ediyor olmasında açıkça görülür. Bu krize verilen tepkiler, ulusal kimlikle ilgili güvensizlikleri yüzeye çıkararak, sağlık riskleriyle ilgili endişelerden daha fazlasına işaret etmektedir (Lupton 1996). Bunun ispatı, Avrupa Birliği'nin İngiliz sığır eti ithalini yasaklamasının popüler-medyada sadece ekonomik bir tehdit olarak değil, daha geniş bir popüler söyleme uyularak Brüksel bürokratlarından oluşan güçlerin uzaktan İngiliz kültürünü kuşatması olarak sunulmasında görülebilir. İngiliz hükümetinin sığır eti satışını yakın zamanda yasaklaması (1997) yiyecek-kimlik mitinin yeniden güç kazandığı yönünde ifadelere neden oldu. Örneğin bazı kasapların ve restoran işletmecilerinin bilinçli bir şekilde yasaya karşı gelmeleri, devletin sadece "sivil özgürlüklere" müdahalesine değil, aynı zamanda devletin İngiliz insanının klişeleşmiş dobra bağımsızlığını geleneksel sığır eti yemeği yemek gibi "kültürel haklar"la bağlayan "geleneğe" saldırısına da meydan okunması olarak rasyonalleştirildi. ("Sığıretiyiyiciler", "John Bull" vb.)

Bu tür bir tepkiyi, "İngiliz sığır etinin" yenmesinin İngiltere'deki bu tepki olmasa bütünüyle *çoğullaşmış* bir yemek kültürünün küçük bir parçası olduğu bağlama yerleştirmek durumundayız. Bu çoğulluk kendisini süpermarketlerde, kasaların yakınında duran koz-

mopolit yemek kitaplarında, sayıları gittikçe artan etnik ya da "melez" restoranlarda göstermektedir. Stephen Mennell, "mutfak çoğulluğu sanatta daha aşina olduğumuz bir şeyin eşdeğeri: Artık mütehakkim tek bir tarzın olmayışı" diyerek bunun kültürel içerimlerini çok iyi ortaya koymuştur (Mennell 1985, Aktaran Lunt ve Livingstone 1992: 98). Bu bence çok önemli bir noktadır. "Biftekli akşam yemekleri" balık ve patates kızartması, jam roly-poly* gibi "geleneksel" İngiliz yeme alışkanlıkları ortadan kaybolmadı. Ancak, 1950 ve 60'lara kadar bu alışkanlıklar nüfusun büyük bir çoğunluğu için oldukça birörnek bir "tarz" sergilerken, bugün tüketicinin diğerlerini de içine alan geniş bir ürün yelpazesinden yapacağı seçime dayanmaktadır. Bu tür yiyeceklerle özgül "İngiliz yaşam tarzı" arasındaki bağlantının en azından zayıflatılmış olduğu –sadece diğer yaşam tarzlarının arasında bir *alternatif* olarak var olduğu– öne sürülebilir: Amerikan, İtalyan, Çin, Taylaıd, İspanyol ya da Hint yemeğine karşı "İngiliz yemeği;" McDonalds ya da Pret a Manger'e karşı Harry Ramsden's.[7] Üstelik bu sadece sosyal eğlence amaçlı "dışarda yemek" "tarzı" ile ilgili değildir. 1990'ların, kozmopolit yemeği günlük hayatın bir parçası olarak alan ve büyümekte olan bir pazarı hedefleyen çok satan pratik yemek kitaplarının bazılarında da bu görülmektedir. Buna iyi bir örnek Nigel Slater'ın alt başlığı *The best of world's quick cooking* olan *The 30 Minute Cook* adlı kitabıdır. Slater'ın bu kitaptaki tarzı, içinde çeşitli etnik malzemeleri ve yemek tarzlarını barındıran geniş bir yelpazeye verili ve basit bir aşinalık ortaya koyar (ve bu aşinalığa hitap eder). Örneğin, mantıklı bir "nasıl istersen öyle yap" eklektizmini otantikliğe yeğleyerek şöyle der: Naan ekmeği üzerindeki baharatlı mercimeği çatal ve bıçakla, ekmekle fasulyeyi** yediğim gibi ye-

7. Son zamanlarda yerel spesiyal yiyeceklere ilginin canlanmasını –bölgesel İngiliz peynirlerinin *Guardian*'ın "Peynir Kulübünde," "ekmek ve tereyağının, puding ve işkembenin şık restoranların menülerinde" bulunması gibi (James 1996: 89)– damak tadında "yeniden yer-yurt edinme"nın işareti olarak alabiliriz. Fakat böylesi bir kozmopolitan "yerel örnekleme" tüketim pratiğini, (ki James'in gözlemlediği üzere bu "zengin bir azınlık"la sınırlıdır) yerelliğin daha yaygın ve önemli biçimlerde varlığını yeniden hissettirdiği durumlardan ayırmamız gerekmektedir.

* Bir tür reçel. (ç.n.)

** "Beans on toast," konserve kuru fasulyenin tost ekmeği üzerine konarak yendiği geleneksel İngiliz yiyeceği. (ç.n.)

memin ne sakıncası var? [ya da] Çin eriştesini çubuklarla yerken çenemden aşağıya akıtmak yerine İtalyan usulü kaşık ve çatalla yememin? (Slater 1994: 9). Burada çarpıcı olan, Slater'ın okuyucularının *rutin* bir biçimde kozmopolit tatları deneyimledikleri varsayımını barındırmasıdır. Hatta bazı okuyucuların *yabancı* bir yemeği kendi mutfaklarında bile yerken yeme stilinin otantikliğini bozmamak konusunda tereddüt ettiği gibi hafif bir endişe de vardır Slater'da. Bununla, yemeğin ulusal kimliği destekleyip güçlendirdiği gibi basit bir varsayım arasında kuşkusuz dünyalar kadar fark vardır.

Böylesi sıradan kozmopolit bir eklektizmin ulusal yemek mitini "yutması" çok daha geniş açılardan da, düşünümsel modernlikte "geleneğin" dönüşmesine bir örnek olarak düşünülebilir. 1990'larda "Sığır eti ve İngilizlik"in birbirine eşitlenmesi bu nedenle iki şekilde tehlike altındadır: Sığır sürülerinin BSE virüsünün bulaşması sonucunda lekelenmesi (ki bu sembolik olarak ulusal katışıksızlık mitinin de "lekelenmesi" anlamına geliyordu) tehdidinin getirdiği risk; fakat daha da önemlisi yemek-kimlik mitlerinin bizzat tabiatının tartışmalı olmasının getirdiği risk. Mennell'in teşhis ettiği tarz çoğulluğu bağlamında, yemekle ulusun birbirleriyle özdeşleşmesi kuşkusuz bugün de geçerlidir; incelenmemiş "ikinci bir tabiat" olarak değil, fakat "bilinçli" bir şekilde devam ettirilen "gelenekler" olarak –Giddens'ın dediği gibi "iğreti giysiler içinde bir gelenek" olarak (1998: 42).

Bu tür bir genelleme doğal olarak farklı ulusal-kültürel –hatta bölgesel– bağlamlardaki farklı özgüllük düzeylerini tanımak durumundadır. Günümüzde giderek ivme kazanan bir biçimde yersizyurtsuzlaştıran güçler yemek kültürünün tarihsel olarak daha eklektik ve etkiye açık olduğu ülkelerde –ya da hatta kentlerde– daha az hissedilebilir: Örneğin, Hannerz'in Amsterdam örneğinde betimlediği üzere, bir araya getirici merkantalist bir geleneğin varlığıyla ve sömürgelerden alınan göçlerle ilişkilendirilen, uzun bir geçmişi olan ve melez bir karışım sergileyen sokak yiyecekleri (1996). Bu örnek, Ohnuki-Tierney'nin pirinç yemeyi Japon kültürel kimliğinin önemli bir parçası olarak (1993) betimlemesinde görülebilen, sem-

bolik bir ürüne derin bir kültürel /"spiritüel" önemin atfedilmesinde ısrar edilmesi örneğiyle tezat oluşturur (Bell ve Valentine 1997: 179-81). Ancak, alıcı kültürlerdeki tarihsel bağlamların farkı olmasına rağmen, yersiz-yurtsuzlaştırıcı güçlerin tüm batı uluslarının yemek kültüründe mevcut olduğu ve Üçüncü Dünya'nın zengin olan kısımlarına hızla yayıldığı aşikârdır (Classen 1996).

Yersiz-yurtsuzlaşmanın sözünü ettiğimiz öteki veçhelerinde de olduğu gibi, yemek kültüründeki dönüşüm de elde edilen faydaların ve ödenen bedellerin karmaşık bir karışımını içerir. Muhtemelen çok az insan daha önceki monoton, hayal gücünden yoksun ve muhtemelen de oldukça sağlıksız İngiliz yeme alışkanlıklarına –ve yiyecek kıtlıklarına– dönmek isteyecektir (Drummond ve Wilbraham 1991). 1990'larda yemek kültürünün bir zamanki halini –depolanan yiyecekler tükendikten sonra, yeni mevsimin ürünleri çıkmadan önceki dönemde yaşanan "açlığı" örneğin– sadece kendi kendine yetmeye çalışan veya yerel üretim olan yiyeceklere bağlı olan bir azınlık deneyimlemekte. Yiyeceklerde görülen bu çeşit ve ulaşılabilirlik artışıyla beraber, (umut içeren bir spekülasyon da olsa) kültürel dar görüşlülükte de belirli bir azalma yaşanmış olabilir: Yemekle ilgili önyargılar yavaş yavaş sertliğini kaybettikçe, daha geniş alanlarda yaşanan şovenizmler de, hatta etnik azınlıkların kültürel pratiklerine duyulan düşmanca duygular da bundan etkilenebilir.

Fakat öte yandan yemek endüstrisinin küreselleşmesi, kontrol noktasını yerelden küresele kaydırmasından ötürü yeni endişe ve belirsizlik alanlarını da beraberinde getirmektedir. Örneğin, tüketicinin alacağı riskler kuşkusuz artmıştır –yemek zincirinde dönem dönem yaşanan problemlerin yarattığı krizlerden ("Çernobil kuzusu," "deli dana eti," Hong Kong'daki Çin tavuklarından yayılan yeni bir grip türü, İskoçya'da görülen yeni bir E. koli bakterisi, antibiyotiğe dayanıklı Amerikan ırısır ürünleri), tarım ilaçlarının, sebzelerin tazeliğini uzun süre korumak için röntgen ışınlarının ve öteki koruma yöntemlerinin yaygın bir biçimde kullanılmasının arkasında yatan belirsizliklere kadar. Yiyeceklerin taşıdığı riskler tabii ki sadece küreselleşmiş modern toplumlar için geçerli değildir. Hijyen konusunda bilgisizlikten kaynaklanan yiyecek zehirlenmesi

modern öncesi toplumlarda da vardı; yiyecek satıcılarının sattıkları malların katışıksızlığıyla oynamaları ise antik Yunan ve Roma toplumlarına kadar uzanmaktadır (Goody 1997: 351).

Ancak yeni olan, hem yemeğin ve yeme alışkanlıklarının üzerindeki yerel kontrolün kaybolması, hem de bunun dönem dönem kültürel anlamda "kriz" –uzaklaşmış "uzmanlık sistemleri" (Bölüm 2) ortasında yaşanan hayatın normalliğinin tehdit altına girmesi– olarak nitelendirilmesidir. Bunun güzel bir örneği Oprah Winfrey'nin sığırlara yiyecek olarak yağı azaltılmış büyükbaş hayvan artıklarının verildiğini ve BSE hastalığının Amerikan sürülerinde de görülebilmesi riskini öğrenmesi üzerine, Nisan 1996'da sohbet programında izleyicilerine, "Şimdi bu sizi biraz olsun endişelendirmiyor mu? Açıkçası beni hamburger yeme fikrinden soğuttu. Hem de acayip soğuttu!" (Aktaran Coles 1998: 3) demesidir. Oprah Winfrey'nin –hemen arkasından Amerika'da sığır eti satışlarında ani bir düşüş yaşanan ve büyük bir dava açılmasıyla ödüllendirilen– bu sözleri küresel modernlikteki rutin güven ilişkilerinde bir kırılma olarak okunabilir. Buradaki kırılmayı finans dünyasında aniden ortaya çıkan "katastrofik" krizlere benzetirsek çok da abartmış olmayız. Zira artık hamburger yemek güvenli değilse –ki burada hamburger İngiliz bifteğinin tam bir kültürel eşdeğeri değildir, Amerikalılara çok daha fazla şey ifade etmektedir– neye güvenebiliriz?

Gerçekten de bunun gibi (kültürel olanın küresel modernliğin öteki boyutlarıyla karmaşık bir biçimde iç içe geçmesini de ortaya koyan) olayların, arka-planda daha kronik bir süreç içinden, uzaklaşmış uzmanlık sistemleriyle güven ilişkileri açısından ihtiyatlı bir pazarlık yapılması sürecinden kaynaklanan patlamalar olarak okunması gerekir. Bunun bir başka örneği de genleri değiştirilerek üretilen ve yavaş yavaş Amerika ve Avrupa'daki süpermarketlerde satılmaya başlayan yiyecek maddelerinin –domates ve domates salçası, soya– kullanımı meselesidir. Tüketicilerin içini rahatlatmak için bu tür tartışmalı ürünlerle ilgili bilgi veren broşürlerin süpermarketlere konması giderek yaygınlaşmaktadır. Gerçekten de böylesi endişelerin yemek kültüründe çeşitli "yeniden yerleştirme" pratiklerine de katkısı olmuştur: Örneğin yerel üretim ve dağıtımı hedefleyen orga-

nik tarımcılık, süpermarket alışverişine alternatiflerin aranması, gıda kooperatifleri ve benzer girişimler (Belasco 1993).

Bu konuyu daha fazla uzatmadan, İngiltere gibi XX. yüzyıl "gelişmiş" sanayi toplumlarının günlük faaliyetlerinde yersiz-yurtsuzlaşmanın getirdiği belirli bir kültürel deneyimin mevcut olduğunu ileri sürmek sanırım mantıklıdır. Gördüğümüz üzere çok fazla yönü olmasına rağmen, yersiz-yurtsuzlaşmayı en iyi tanımlayan özellik gündelik kültürle, karasal anlamda bulunulan yer arasındaki bağlantının çözülmesi ya da zayıflamasıdır. Ancak bu sadece kültürel anlamda bir kayıp ya da araya soğukluğun girmesi olarak değil, karmaşık ve belirsiz bir karışım (aşinalık ve farklılığın, kültürel ufkun genişlemesi ve savunmasızlığın artmasının, "dışardaki dünya"nın erişilebilir olmasına kendi özel dünyalarımızın tecavüze uğramasının eşlik etmesi, yeni fırsatlar ve yeni risklerin karışımı) olarak deneyimlenir.

Fakat vurgulamak istediğim bir başka şey, bu deneyimin *sıradan* tabiatıdır. Bana öyle geliyor ki, bütün bunlar kültürel deneyimde derin dönüşümler olduğundan, olağandışı olaylar olarak algılanıp kargaşaya neden olmazlar; tam tersine, anında asimile edilip normalleştirilirler ve –her ne kadar ihtiyatlı bir biçimde de olsa– yaşamın olduğundan veya olması gerektiğinden sapmalar olarak değil, hayatın normal akışı olarak algılanırlar. Bu kadarıyla, kültürel modernlik genel deneyimini tasvir etme girişimlerinden bazıları –örneğin Marshall Berman'ın Marx'tan alarak ortaya koyduğu kültürel dayanışmanın çözülmesine –"erimesine"– dair imgeler ya da modern girdap tahayyüleri ya da Rousseau'dan alınan *"tourbillon social"** konuyu dramatikleştirmeleri açısından oldukça yanıltıcıdır. Bunlar bir yandan (küresel) modern deneyimin *koşullarını* betimlerken, bana öyle geliyor ki bu deneyimin kendisi (en azından Batı'da) genel anlamda çok daha az üzüntü verici ya da dramatiktir. Hızlı bir biçimde gerçekleşen dönüşümleri –dönem dönem oluşan "krizleri" bile– sıradan insanlar kendi kültürleri içinde olduğu gibi kabul etmektedir.

* Toplumsal girdap. (ç.n.)

C. YERSİZ-YURTSUZLAŞMAYA İTİRAZLAR

Yersiz-yurtsuzlaşma olarak sayılabilecek birtakım özelliklerin üzerinden geçtikten sonra, şimdi de hem yersiz-yurtsuzlaşma fikrinin kendisine, hem de bu fikrin kültürel küreselleşme analizinde genel olarak kullanılmasına gelebilecek bazı itirazlara bakmak istiyorum.

Modern öncesi yerelcilik miti

Bu itirazların ilki yersiz-yurtsuzlaşma kavramının barındırdığı ilkesel varsayımla ilgilidir: Yer*siz*-yurt*suz*laşına küreselleşme sürecinden önce kültür ve bulunulan yer arasında yakın bir bağlantının var olduğunu açıkça varsaymaktadır. Fakat bu bazı açılardan tartışmalı olabilir. Morley ve Robins (1995), örneğin, antropolojide gördükleri, kısmen disiplinin alan çalışması yöntemlerinin gereksinimlerinden kaynaklanan "yerelci yanlılığı"[8] sorgulayan eleştirel bir literatürün varlığına dikkat çekerler. Bu yerelcilik (özellikle) modern öncesi kültürlerin sınırlılığı, "köklülüğü," yalıtılmışlığı ve "katışıksızlığı" üzerine birtakım varsayımlardan oluşur. Morley ve Robbins birtakım savların böylesi varsayımlara karşı çıkışlar içerdiğini belirtir. Örneğin James Clifford, 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere, toplumların, alan antropologlarının üzerinde çalışma yapmaya eğilimli oldukları, köyleri kendilerine "merkez" alan kolektiviteler olduğu kadar, "kendilerini, dahili ilişkilerle olduğu kadar harici ilişkiler aracılığıyla da kuran" "gezici kültürler" olarak da görülmesi gerektiğini öne sürer (Clifford 1992, Aktaran Morely ve Robins 1995: 129). Bu savda "yerli" [native] teriminin, bulunulan yerin sabitliği fikrini çağrıştırmasına* üstü kapalı bir eleştiri vardır. Bunu Appadurai açık bir biçimde şu şekilde dile getirir: "Yerliler, ait oldukları yerlere mahkûm olan ve bu yerlerle sınırlandırılan insanlar, daha büyük bir dünyayla temasa geçmemiş gruplar muhtemelen hiçbir

8. Kalkınma çalışmalarıyla bağlantılı olarak aynı konu için bkz. Jane Collins'in "popülist" yerelciliğe dair politikaları ve kültürel varsayımları açığa çıkardığı çalışması (Collins 1996).

* İngilizce'de bu bağ "çağrışım" düzeyinde kalırken, Türkçe'ye çevrildiğinde "yer" ve "yerli" arasında daha doğrudan bir ilişki ortaya çıkmaktadır (ç.n.).

zaman var olmadı" (Aktaran Morley ve Robins, 1995: 128).

Morley ve Robins'in özetlediği üzere, antropolojik yerelciliğin aldığı bu eleştirinin daha geniş anlamda içerimleri, "katışıksız, kendi içinde homojen olan, otantik, doğal kültür[lere]" ait her türlü imgeyi reddetmemiz ve "her kültürün aslında dış kaynaklardan birtakım unsurları aldığını ve çeşitli unsurlarla beraber kendi içinde bunları 'doğallaştırdığını'" teslim etmemiz gerektiğidir (ss: 129-30).

Bu, sonradan da göreceğimiz üzere, kültürel melezliğin formülasyonu için de önemi olan, geçerli bir eleştiridir. Bu eleştirinin mevcut bağlam üzerindeki etkisi, yersiz-yurtsuzlaşmanın, kültürle yer arasında bulunan orijinal, masumane, "doğal" bir ilişkinin artık önemsiz olduğu anlamına gelmesi olasılığına karşı bizi daha duyarlı yapmasıdır. García Canclini'nin formülasyonunu –"kültürle coğrafi ve toplumsal kara parçaları arasındaki 'doğal' bağın kaybı"– kullanmamız, eğer tırnak işaretleri olmasaydı, bu açıdan biraz kusurlu görünebilirdi.

Ancak bu olası içerimden kaçınabileceğimizi düşünüyorum. Burada örnek olarak verdiğimiz yersiz-yurtsuzlaşma, kuşkusuz, kültürel deneyimin yere daha sıkı bir biçimde bağlı olduğu daha önceki durumdan uzaklaşma anlamına gelmektedir; ancak bu, haklı bir biçimde eleştirilen yerlilik mitlerini de içermek zorunda değildir. Bu eleştirinin en güçlü olduğu yer, modernlik ve "gelenek" arasındaki bölünme boyunca yapılacak geriye dönük kuramsal incelemede ortaya çıkar. Zaman-mekân uzaklaşmasını temel alan küresel modernlik kuramı, modern öncesi toplumlarda yerin toplumsal etkileşimi çok daha fazla kısıtladığını, kültürel deneyim üzerinde de yerel belirleyicilerin çok daha etkili olduğunu öngörse de, 2. Bölüm'de gördüğümüz üzere, bu düşünce bu toplumların bazı kesimlerinin göreceli (çoğu zaman dikkat çekici) bir biçimde hareketli olduğunun kabul edilmesiyle ters düşmez. O halde kültür ve toprak parçası arasında yakın bağlar bulunduğunu söylemek, yalıtılmışlığa işaret etmek, ya da kültürel pratik ve deneyimlerin değişmez unsurları ele alınırken dış kaynaklı etkileri dikkate almamak anlamına gelmez. Ancak önemli olan, bizim için bugün erişilebilir olan "dünyaya açıklığın" bir olasılık bile olmadığı bir toplumun an-

cak farklı *düzeylerinde* böylesi bir hareketliliğin yaşandığıdır. Yerel fiziksel çevrenin ve iklimlerin, coğrafi özelliklerin, gelenek ve pratiklerin, lehçelerin, yemek kültürünün, yaygın dini inanç sistemlerinin özgül türevlerinin ve benzerlerinin önemi anlamında "yerellik," böylesi kültürlerde çok daha ön planda *olmuştur*. Yerlilik mitlerine karşı direnirken, öteki kutba geçip, modern öncesi toplumlarda yerelliğin taşıdığı öneme işaret eden örnekleri hafife almamamız gerekir.

Buraya kadar, bence yersiz-yurtsuzlaşma, küresel modernliğe *özgün,* tüm tarihsel kültürlere atfedilebilecek akışkanlık, hareketlilik ve etkileşimde olma gibi *genel* özelliklerden ayrı olan bir kültürel deneyim tarzını kavramak için kullanılabilecek bir terimdir. Yukarıda ele aldığımız yersiz-yurtsuzlaşma örneklerinin her koşulda günümüze ait örnekler –modernlik/modern öncesi ayrımını birleştiren örnekler yerine, modern toplumlar *dahilinde* meydana gelen hareketler– oldukları öne sürülebilir. Bu, modernliğin kendinden önce gelen çağlardan, küreselleştirici bir çağ olarak kuramsallaştırılmasını herhangi bir şekilde tehlikeye sokar mı? Bence hayır. Yersiz-yurtsuzlaşmanın modern toplumlara özgün olduğunu düşünmek, onu toplumsal modernliğe geçişin *başlattığı* kültürel bir durum olarak görmek demektir. Ancak bu da modernliğin tamamlanmış bir süreç olduğu anlamına gelmemektedir. Modernliği süregiden, gelişen bir süreç, Therborn'un kastettiği, her yöne büyüyen, "bütün uçları açık" olan bir çağ olarak görmek daha mantıklıdır. O halde burada ele aldığımız değişiklikler küreselleşmenin gittikçe ivme kazanan bir hızla kendi modern yerellik anlayışlarımızı dönüştürdüğünün bir kanıtı olarak görülebilir. Yersiz-yurtsuzlaşma kavramı, o halde, küresel-modern kültürün temelini oluşturan "hayatımızı kolaylaştıran koşulları" kuramsallaştırmanın, günümüz modernliğinin getirdiği şaşırtıcı biçimde hızlı dönüşümlerde karşımıza çıkan ampirik kültürel fenomenleri betimlemenin ve bunları anlamlandırmanın bir yoludur.

Ancak yersiz-yurtsuzlaşma fikrine yöneltilebilecek başka önemli sorular daha vardır. Bunların merkezinde de "*Kimin* deneyimini betimliyoruz biz?" sorusu yer alır. Küreselleşmiş kültüre kim iştirak etmekte, kim bu kültürden dışlanmaktadır? Yersiz-yurtsuzlaşma düşüncesi gerçekte herhangi faydalı bir şekilde genelleştirilebilir midir?

Raymond Williams'ın karikatürleştirilmiş kozmopolit –paralı, eğitimli (beyaz?), batılı, orta sınıf, "bilgi zengini"– çiftinin yaşamının izlediği hayali yolu takip ederken aldığımız toplumsal kesit, sosyo-ekonomik durum ve kültürel deneyim açısından hiç de çeşitlilik içeren geniş bir kesit değildir. O halde, yersiz-yurtsuzlaşmış deneyimi ele alırken dışlayıcı davranma riski bulunmaktadır. Bu noktayı Doreen Massey çok iyi ifade etmiştir. Massey, küreselleşmeye ait ayrıksı bir "güç geometrisi" olduğunu ileri sürer. Buna göre "bazı insanlar küreselleşmeyi diğerlerinden daha fazla kontrol edebilmekte; akışları ve hareketleri sadece bir kısmı başlatmakta; bazıları daha çok küreselleşmenin alıcı ucunda yer almakta; bazıları da küreselleşme tarafından etkili bir biçimde hapsedilmiş durumdadır" (Massey: 1994: 149). Massey'e göre küreselleşme sürecinde yer alan ayrıcalıklı oyuncular "jet sosyete üyeleri, faks ve e-posta gönderip alanlar, uluslararası konferans çağrılarını elinde bulunduranlar..."dır. Fakat bu seçkin grupla Massey, küreselleşmeden etkilenen, fakat bu sürecin denetimine sahip olmayan, göçmen işçilerden, Üçüncü Dünya'daki *favela** sakinlerinden, "İngiltere'de, bir kentin köhne bir mahallesindeki tek odalı dairesinde İngiliz işçi sınıfının tipik yemeği olan balık ve patates kızartması yiyerek Japon marka televizyonunda Amerikan filmi izleyen, karanlık basınca dışarı çıkmaya cesaret edemeyen –zaten toplu taşıma da kesintiye uğramıştır– kiracı"ya kadar çeşitlilik gösteren milyonlarca insanı birbiriyle karşılaştırır (Massey 1994: 149).

Küreselleşme, içinde "kaybedenler ve kazananlar" olduğu, ya da çok fazla sayıda tahakküm ve tâbi kılma biçimlenimleri ürettiği

* Brezilya'da bir çeşit gecekondu mahallesi. (ç.n.)

için değil, aynı zamanda ortaya koyduğu kültürel deneyimin son derece karmaşık ve çeşitli olması nedeniyle de *eşitsiz* bir süreçtir. O halde, "bilgi-zengini" insanların erişimindeki teknoloji ve bununla ilintili yaşam tarzıyla büyülenmekten (ki bu, Massey'nin de belirttiği gibi, daha çok akademisyenlere özgü bir tutumdur) sakınarak, kültürel deneyimin dar bir şeridini, bu deneyimin bütünü olarak almamak önemlidir. Benzer bir uyarı, Morley ve Robins tarafından kaydedilmiştir. Onlara göre yeni iletişim ve taşıma teknolojilerine erişimi olmayan bazı toplumsal gruplar için, modernlik, ufuklarını genişletmek bir yana, "yaşamlarındaki alternatifler yavaş yavaş azaldığı ve giderek artan bir biçimde doğdukları mikro-toprak parçasında sıkışıp kaldıkları için" deneyimlerinin daralmasını ve yerelleşmesini içerecektir (1995: 219). Dahası, Morley ve Robins'in verdikleri örnek toplumdan soyutlanmış İngiliz kiracılar değil, John Singleton'un *Boyz N the Hood* filminde temsil edildikleri üzere, siyah ve Latin kökenli Amerikan gençliğidir. Bu gençler için "yerellik –içindeki insanların ufuklarının, küresel olmaktan çok öte, mahallenin hemen dışına kadar ancak uzandığı yerellik– aslında kader"dir (a.g.e.).

Doreen Massey'nin vurguladığı gibi, bunlar sadece ahlâki/siyasi konular değil, aynı zamanda *kavramsal* konulardır. Yersiz-yurtsuzlaştırma fikrinin toplumsal, ekonomik ve coğrafi bölünmeleri birleştirecek biçimde geçerli olduğu temel bir genelleme yoksa, küreselleşmenin kültürel içerimlerine bir yaklaşım olarak yersiz-yurtsuzlaştırma, gücünden ve çekiciliğinden çok şey yitirecektir. Eğer yersiz-yurtsuzlaştırma *sadece* ekonomik açıdan dünyanın en gelişmiş yerlerindeki paralı, mobil ve bilgi-zengini kesimlerin deneyimlerini betimliyorsa, kültürel bir betimleme olarak geçersiz hale gelmez; ancak, bir açıdan, *küreselleşmiş* kültürel deneyimin tasviri olma iddiasından çok şey kaybeder. Zira küreselleşme, kapsamı açısından da küresel olmak zorunda değil midir?

Bence bu itirazlara, yersiz-yurtsuzlaşma fikrinin belirli sınırları olmakla beraber, hemen hemen genel olarak uygulanabilirliğini öne süren bir yanıtla karşılık *verilebilir*. Her şeyden önce, bu tür eleştirilerin ortaya koyduğu anafikre hiç düşünmeden katılabiliriz –yani

küreselleşmenin her yönüyle eşitsiz bir süreç olduğu düşüncesine: Bu sürecin, bazılarına ayrıcalıklar tanırken, bazılarını dezavantajlı bir konuma soktuğuna, yeni tahakküm ve tâbi kılma kalıpları türetmekte ve eskilerini yeniden üretmekte olduğuna. Ancak şuna dikkat edin: Bu cümle, küreselleşmenin bugün dünyada yaşayan çoğu insan için temel anlamda *geçerli* olduğunu teslim etmektedir. Küreselleşmenin "güç geometresi"ne ilişkin tartışma, örneğin, süreçten dışlanan (muaf tutulan?) insanlara değil, insanların *süreç dahilinde* olayları denetleme gücüne farklı oranlarda sahip olmasına ilişkindir.

Küreselleşmenin ekonomi politiği açısından durumu buysa, kültürel veçhesi için de aynı durum geçerlidir. Yersiz-yurtsuzlaşmanın, etkileri açısından eşitsiz, fakat uygulanabilirliği açısından son derece geniş bir alana yayıldığını teslim edebiliriz. O halde, gelişmiş toplumlarda toplumsal farklılıkları (ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve yaş) ele alacak olursak, bunlardan bazılarının yersiz-yurtsuzlaşmış kültürü daha yoğun, daha aktif ve eğlenceli bir şekilde yaşayacağı açıktır. Wiliams'ın "yuppi" çiftiyle Massey'nin kiracısı arasındaki fark bunu göstermektedir. Fakat yersiz-yurtsuzlaşma deneyimini yalnızca sosyo-ekonomik avantajın belli bir eşiğinde gelen, üzerinde "kozmopolit" yaşam tarzının "hiper-mekânına" açılan kapının düğmesi bulunan, aşağısında da tüm küreselleşme sürecinden dışlanma ve farklı bir deneyim *düzeyinin* olduğu bir şey olarak görmek yanlış olur.

Küreselleşmenin *teknolojileri* üzerinde aşırı durulduğu zaman bu çeşit bir hatanın yapılması ihtimali vardır. Örneğin küreselleşmeyi en son çıkan iletişim aletlerinin (ya da yazılımlarının) edinilmesiyle "satın alınabilecek" bir şey olarak gördüğümüz zaman. Fakat, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, böylesi teknolojilerin kullanımı yersiz-yurtsuzlaşmanın içerdiklerinin sadece bir kısmıdır. En az bunun kadar önemli olabilecek bir şey, örneğin, işçi sınıfının yaşadığı bölgelerdeki ağır sanayi fabrikalarının, bu sanayilerin dünyanın başka yerlerine taşınmasıyla kapanması sonucunda yerel kültürel çevrenin dönüşüme uğraması olabilir. Ya da aynı sürecin sonucu olarak, aynı bölgelere farklı iş kültürüne sahip

olan yeni endüstrilerin –Avrupa ülkelerinde Japon otomobil fabrikalarının olması gibi– "yerleştirilmesi." Ya da aynı şekilde, genellikle beyaz işçi sınıfından insanların yaşadığı bir bölgenin, işçi göçü sonucunda çok-etnili bir bölgeye dönüşmesi de olabilir. Bütün bu örnekler, kültürel deneyimin yerel belirleyicilerden sıyrılmasına dair birtakım özellikler içermektedir; ancak hiçbiri iletişim teknolojilerinin kullanımı ile doğrudan ilişkili değildir ve hiçbirinin de belli bir zenginlik düzeyinde "satın alınan" bir deneyim olmadığı ortadadır. Bu açıdan, çok-etnili bir işçi sınıfı cemaatinde "köşedeki dükkân"ın yerini alan yerel Asya marketinden alışveriş eden beyaz bir İngiliz'in küresel yemek kültürüyle doğrudan temas kurma şansı, Sainsbury's ya da Waitrose'da etnik yiyecekler bölümünü gezen orta sınıftan bir kişiyle aynıdır.

Teknolojinin erişilebilirliği meselesiyle ilgili olarak değinilmesi gereken bir ikinci nokta, tartışmasız, yersiz-yurtsuzlaşmanın, (en azından gelişmiş ülkelerde) geniş bir alana yayılan ve çoğu insanın hayatının bir parçası olan teknolojik gelişmelerin görece düşük düzeyleriyle ilişkilendirildiğidir. Buna göre dışarıda kalanlar hiç telefon kullanmayan veya televizyon izlemeyen küçük bir azınlıktır. Dick Hebdige'in aşağıda anlatmak istediği budur:

> " 'Sıradan kozmopolitanizm'in 'olağan' deneyimin bir parçası olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Tüm kültürler, zamansal ve coğrafi açıdan ne kadar uzak olsalar da, bugün gösterge ve/veya meta olarak erişilebilir hale gelmektedir. Öteki kültürleri gidip görmesek de, onlar gelmekte ve TV'de bilgi ve imgeler olarak bizi ziyaret etmekte... Bu düzeyde bir dünya gezgini olmak için kimsenin eğitimli, zengin ya da maceracı olmasına gerek yok. 1990'larda herkes –isteyerek veya istemeyerek, bilinçli ya da bilinçsiz– aşağı yukarı kozmopolitandır." (Hebdige 1990: 20)

Bu "sıradan kozmopolitanizm"in potansiyelini abartmadan, en azından "yerelliğin kader olduğu" marjinalleşmiş grupların bile, dışarıdaki dünyanın giderek daha çok girdiği *dönüşmüş* bir yerellik deneyimlemekte olduğunu kabul edebiliriz. Bu gruplar küreselleşmede her açıdan "kaybedenler" grubuna dahil olabilirler; ancak bu,

küreselleşmenin etkilerinden soyutlandıkları, kültürel açıdan küresel modernliğin ana akımından uzak, arka sulara terk edildiği anlamına gelmez. Tam tersine, bana öyle geliyor ki, emekli olup en azından korunmuş ve istikrarlı bir "yerellik" görünümü taşıyan kırsal bölgelerdeki arka sulara çekilebilecek kadar parası olanlar zengin insanlarken, kendilerini sık sık en şiddetli dönüşümlerin bazılarıyla karşı karşıya bulanlar fakir ve marjinalize olmuş olan –örneğin şehrin iç kesimlerinde yaşayanlar-dır.

Özetleyecek olursak, batılı gelişmiş toplumlarda yersiz-yurtsuzlaşmanın sadece ayrıcalıklı gruplara özel bir deneyim olmadığı, temel düzeyde belirli bir yaygınlığının olduğu pekâlâ savunulabilir. Küreselleşme içerisinde, "bilgi fakirliği" de dahil olmak üzere, birçok açıdan olumsuzluk yaşanabilir; ancak bu yaşanan deneyimi yerelliklerin içindeki köklerinden söken temel kültürel dönüşümlerin dışında kaldıkları anlamını içermez. Ayrıca, bu çalışma boyunca da savunduğumuz gibi, güçle savunmasızlığı, fırsatla riski karmaşık bileşimlerde bir araya getiren yersiz-yurtsuzlaşma deneyimi, derin bir belirsizlik taşımaktadır. Bu nedenle varlığı inkâr edilemeyen birtakım toplumsal malların dağıtımına ya da bu mallara erişilmesine ilişkin basit bir mesele olarak düşünülmemelidir.

Tüm bunlar tabii ki "Birinci Dünya"nın deneyimlerine atıfta bulunmaktadır. Ancak küreselleşmenin eşitsizliği sorunu ile Üçüncü Dünya'da, çoğu hayatında gerçekten de hiç telefon kullanmamış, televizyon izlememiş insanların kültürel deneyimleri arasında oldukça belirgin bir bağ vardır. Burada işler tamamiyle farklı mıdır? Bu insanların –ne de olsa dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaktalar– yaşadıkları yersiz-yurtsuzlaştırma deneyiminin "gelişmiş" ülkelerde yaşanan yersiz-yurtsuzlaşma deneyimiyle ortak noktaları olduğu ikna edici bir biçimde savunulabilir mi?

Bu, bazıları buradaki kapsamımızı aşan oldukça karmaşık ve zor soruları beraberinde getirir. İlk olarak, "Üçüncü Dünya"yı neyin oluşturduğuna, nasıl tanımlanacağına kadar uzanan birtakım zorlu ampirik meseleler söz konusudur. "Üçüncü Dünya" kavramı-

nın kendisi küreselleşmenin ve eşitsiz ekonomik gelişmelerin bir sonucu olarak bugün bazı açılardan istikrarsızdır. Örneğin, –"Asya Kaplanları" ya da Brezilya ve Meksika gibi Latin Amerika ülkeleri gibi– Üçüncü Dünya'nın sanayileşmekte olan ülkelerinin izlediği gelişim sayesinde bu ülkeler artık dünyanın en fakir ülkeleriyle –Çad, Moritanya, Bangladeş ve benzerleri gibi– karşılaştırılamaz hale gelmiştir. Üçüncü Dünya'nın hem ekonomi-politik hem kültürel anlamda küresel modernlikle ne kadar bütünleştiğine karar verilmesi, bu geniş kesintisiz bütün içinde küresel modernliğin günümüzde ağırlık merkezi olarak belirlenen noktanın neresi olduğuna bağlıdır.

Sık sık küreselleşmenin meyveleri olarak gösterilen yeni ve hızlı gelişme örneklerinin karşısına, Asya'daki birçok sanayileşmekte olan ülkede bugün görülen ekonomik krizleri ve Hirst ve Thompson (1996) gibi kuramcıların 3. Bölüm'de değinilen şüpheci açıklamalarını koymak durumundayız. Kısaca durum, özü gereği karmaşık ve akışkandır. Bu karmaşıklıklara ek olarak (özellikle ekonomi-politikten kültüre geçerken) Üçüncü Dünya toplumlarında –kırsal bölgelerde ancak kendine yetecek kadar üretim yapan çiftçilerden şehirdeki paralı seçkinlere kadar– yaşanan deneyimlerin gelişiminin Batı'ya nazaran çok daha (hatta modernlik "modernlik öncesi" ayrımını kapatacak kadar) geniş bir çeşitliğe sahip olduğunu hesaba katmak zorundayız. Bütün bunlar yersiz-yurtsuzlaşmaya ilişkin ortak bir deneyim üzerine genelleme yapmayı riskli bir iş haline getirmektedir.

Ancak tedbirli davranırsak, bence şunu varsayabiliriz: İlk önce, şu anda Üçüncü Dünya'daki nüfusun önemli bir kesimi küreselleşme sürecinin birçok deneyiminden aslında dışlanmış durumda*dır*. Birleşmiş Milletler İnsan Gelişim İndeksi gibi okur-yazarlık oranı, eğitime ulaşabilirlik, yaşam süresi ve gelir kaynaklı kamu hizmetleri (Thomas ve d. 1994: 22) gibi ölçütleri bir araya getiren göstergeler, skalanın en üst sıralarında yer alan ülkelerdeki (mesela Kanada'daki) yaşam deneyimiyle en alttaki ülkelerdeki (örneğin Gine'deki) yaşam deneyimi arasındaki uçurumun ne kadar derin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Afrika'da Sahra Çölü'nün güneyi

ve Güney Asya gibi bölgelerdeki milyonlarca insan için yaşam, bizim gelişmiş dünyaya ilişkin olarak tasvir ettiğimiz yersiz-yurtsuzlaşmanın rutin deneyimlerinden hiçbirini içermemektedir. Hatta yersiz-yurtsuzlaşmayla ilgili dile getirilen kültürel endişeler, tüm dünyada ekonomik anlamda "kendi kendine yetecek" seviyede yaşanan milyonlarca hayatla karşılaştırılınca oldukça önemsiz kalmaktadır. Burada sanırım "eşik" kavramına dair savlar uygun düşmektedir.

Fakat öte yandan günümüz Üçüncü Dünya'sını *çoğunlukla* yalıtılmış, marjinalize edilmiş, kırsal, "modern öncesi" olarak tasvir eden ve gerçekçi olmayan bir tablo çizmekten kaçınmalıyız. Kırsal bir ekonomide bile kendi kendine yetecek kadar üretim yapan çiftçilerin yanı sıra, Üçüncü Dünya ulusötesi "tarım ticareti" şirketlerinde istihdam edilen çok sayıdaki tarım işçisini de hesaba katmak zorundayız. Bu insanlar bir açıdan küresel modernlikle açıkça bütünleşmişlerdir; küresel modernliğin endüstriyel teknolojisini kullanarak çalışmaktadırlar; kendi geçimlerinin nihai belirleyicileriyle uzaklaşmış ilişkileri vardır; küresel kapitalizmin üretim temelinin bir parçasını oluşturmaktadırlar. Küresel kapitalizm eleştirisinin önemli bir kısmının altında tabii ki bu insanların "katılımının" (sömürülen) işçiler olmaktan öteye geçmediğinin teslim edilmesi yatmaktadır. Avrupa ve Kuzey Amerika süpermarketlerindeki gıda maddelerinin yetiştirilmesinde kullanılan ağır kimyasal tarım ilaçlarından etkilenerek sağlık problemleri yaşayan tarım ticareti çalışanlarının kendileri marketlerden alışveriş etmiyorlardır büyük ihtimalle. Yine de hiç şüphe yok ki, kendi geçimlerini ellerinde bulunduran uzaklaşmış güçlerin de farkındadırlar.

Bu farkındalığa dair ilginç bir örnek Mark Philips'in (1997 tarihli) *Mange Tout*[9] adlı, özel bir kontratla İngiliz süpermarket zinciri Tesco için Zimbabve'deki bir çiftlikte mangetout bezelyelerinin yetiştirilmesi esnasında kurulan ekonomik-kültürel bağları belgeleyen filminde vardır. Filmin ortaya çıkardığı ilginç noktalardan biri üretici ve tüketicilerin öteki hakkında sergiledikleri farklı bilgi (ya

9. *Mange Tout*'nun yapımcılığını ve yönetmenliğini BBC'nin *Modern Times* başlıklı belgesel dizisi için Mark Philips yapmıştı.

da bilgisizlik) düzeyiydi. Beklendiği üzere, söyleşi yapılan süpermarket müşterilerinin bezelyelerinin nereden geldiği, hatta Zimbabve'nin nerede olduğu hakkında hiçbir fikirleri; aldıkları malın hangi koşullar altında üretildiğine dair herhangi bir bilgileri yoktu. Bunun tam tersine, söyleşi yapılan çiftlik çalışanları ise hayatlarının merkezini oluşturan bu uzaklaşmış alışveriş ilişkisine dair keskin bir farkındalığa sahipti. Bu farkındalık, ulusötesi operasyonda tatmin edilmesi gereken talep hiyerarşisinin anlaşılmasından, görülmeyen müşteriler tarafından "talep edilen" ürünün kalite standartlarını harfiyen korumanın öneminin anlaşılmasından, Zimbabve ekonomisine döviz kazandırmanın öneminin farkına varılmasına kadar uzanabiliyordu. Ancak bundan başka yine ortaya çıkan bir şey, "Tesco Krallığı"nın sakinleri için hayatın nasıl olabileceğinin zengin, hayali, mitik bir biçimde kurulmasıydı, ki bu İngiliz tüketicilerin görece tahayyül yoksunluğu karşısında büyük bir tezat oluşturuyordu. Birinci Dünya'daki tâbi gruplarda olduğu gibi, o halde, buradaki olumsuzluk küreselleşmeden dışlanma meselesi değil, küreselleşme sürecinde eşitsiz bir konuma sahip olmaktır. Bu "eşitsizlik" kültürel-imgesel kaynakların ekonomik avantajlara dönüştürülememesi nedeniyle çözüme kavuşmamaktadır.

Ancak küreselleşmeye "katılım"ın bu düzeyinde, Birinci ve Üçüncü Dünya'nın sıradan kültürel deneyimleri arasında hâlâ çok az ortak yan olduğu savunulabilir. O zaman Üçüncü Dünya'nın bugün ne olduğuna dair muhayyilemizi, buradaki hızlı şehirleşme ve sanayileşme ile iletişim teknolojilerinin kullanımını ve erişilebilirliğini de içine alacak şekilde genişletmemiz gerekir. Şehirleşme eğilimleri 2000 yılında dünya nüfusunun yarısının şehirlerde yaşıyor olacağına işaret etmektedir. Bu sayının 2020 yılı itibariyle üçte iki artması beklenmektedir (Thomas ve d. 1994: 70; bkz. Vidal 1996: 4). Bu gidişat en büyük etkisini kuşkusuz daha şimdiden nüfus açısından dünyanın en kalabalık şehirlerinin bulunduğu Üçüncü Dünya'da gösterecektir. Ayrıca bu eğilim tabii ki farklı hızlarda da olsa tüm Üçüncü Dünya ülkelerinde bütünüyle tarımsal olan ekonomilerden sanayileşmeye ve hizmet sektörüne geçilmeye başlanmasıyla bağlantılıdır. Buna, televizyon gibi medya teknolojileri-

ne erişimin istikrarlı bir biçimde artması da eklenebilir. En gelişmiş ülkelerde hanelerin televizyona gerçek anlamda doymuş olmasıyla, gelişmekte olan ülkelerdeki daha seyrek olan dağılım arasında hâlâ büyük bir fark olmasına rağmen (Sreberny-Mohammadi, 1991), iletişim ve medya teknolojilerine *sahip olma oranı* hızla artmaktadır (Winseck 1997; Abercrombie 1996: 75). Tüm bunların altında da, İnsan Gelişim İndeksi'nde ölçüldüğü kadarıyla, gelişmekte olan ülkelerin neredeyse hepsinin gelişim düzeylerinde görülen genel anlamda yavaş bir iyileşme yatmaktadır (Thomas ve d. 1994: 73).

Tabii ki bütün bunlara ek olarak, böylesi genel uzun vadeli eğilimlerin halihazırdaki (veya gelecekte ortaya çıkabilecek) uyumsuzlukları gizleyebileceğini söylememiz gerekir. Küreselleşme eşitlik içermez. Birinci ve Üçüncü Dünya arasındaki uçurumların yavaş yavaş kapandığı anlamına gelmez; ekonomi-politik, teknolojiye erişim, "bilgi yoksunluğu" ve benzeri düzeylerde her türlü yapısal eşitsizlik var olmaya devam etmektedir. O halde, yaşam standartları ya da genel maddi zenginlik düzeylerinin yakınlaşmasını temel alarak kültürel deneyimlerin benzer olduğunu savunmanın pek de akıllıca olmadığı açıktır. Üçüncü Dünya'nın *bazı* yerlerindeki *bazı* kesimlerin yaşam standartlarının İngiltere gibi ülkelerdeki zengin kesimlerin günlük hayatlarıyla karşılaştırılabilecek düzeyde olduğu bir gerçektir. Buna ek olarak, örnek verdiğimiz İngiliz çifti için varsaydığımız yaşam tarzı Bombay, Sao Paulo, Seul veya Mexico City'deki birçok çifte yabancı değildir. Ancak yalnızca bu düzeyde bir karşılaştırmanın yersiz-yurtsuzlaşmış kültürel deneyimin küresel anlamda geçerli olduğu iddiasını desteklemekte yetersiz kalacağı açıktır.

Ancak desteklemek zorunda da değildir. Zira, daha önce varlığını teslim ettiğimiz "eşik noktası"nın ötesinde, yersiz-yurtsuzlaşmış kültür deneyiminde söz konusu olan, zenginlik düzeyi değil, küresel modernliğin çeşitli güçlerinin etkisiyle yerellikle bağlantısından "koparılan" bir hayat sürmektir. Bu da sadece Birinci Dünya halklarıyla sınırlı değildir. Daha da ötesi, günümüz Üçüncü Dünya'sında bazı halklar, tam olarak da küreselleşmenin eşitsiz sü-

recindeki konumlanışları nedeniyle, yersiz-yurtsuzlaşmayı Birinci Dünya halklarından daha keskin ve net bir biçimde tecrübe etmektedirler.

D. "SINIRLAR"DAKİ YERSİZ-YURTSUZLAŞMA

Bunu açıklamak için bu bölümün başında yersiz-yurtsuzlaşma tanımını benimsediğimiz (ve bir miktar da uyarladığımız) Meksikalı kültür kuramcısı Néstor García Canclini'nin bazı savlarına odaklanmak istiyorum.

García Canclini'nin çalışmasında ilginç olan, Latin Amerika kültürlerinin karmaşıklıklarına[10] bağımlılık modellerinin bildik perspektifinden değil, bu toplumların belirsiz bir şekilde konumlandığı (yani "geleneklerin henüz yok olmadığı, modernliğin de tam olarak gelmediği" [García Canclini 1995: 1]) bir küresel modernlik açısından yaklaşmasıdır. García Canclini --daha sonra göreceğimiz üzere, çeşitli anlamlarda kültürel *melezlik* olarak kavradığı– bu belirsizliği şu sorularla özetler: "Aynı kahve sehpasının üzerinde yerel elişi işleriyle öncü sanat kataloglarının olmasını nasıl açıklayabiliriz? Ressamlar aynı resim içinde hem Columb öncesi, hem kolonyal imgelere hem de kültür endüstrisi imgelerine yer verip, sonra da bunları bilgisayar ve lazer kullanarak yeniden işlerken neyin arayışı içindedirler?" (1995: 2).

Bu, modern öncesiyle modernliğin yalın ve birbirine geçmeyen bir biçimde yan yana bulunduğu bir Üçüncü Dünya değildir: Yani burada söz konusu olan değişmeyen geniş kırsal bölgenin kuşattığı şehir, köylü ve şehirlinin birbirlerini tarih boyunca karşılıklı olarak anlamadıklarını savunan "yapısal ikilik" savlarının (Cardoso 1982) kültürel bir çeşitlemesi değildir. Bundan farklı olarak García Canclini, eşitsiz de olsa hızlı bir biçimde gelişen şehirleşmeden, sanayi-

10. Burada García Canclini'nin çalışmasını, üzerinde durduğu Latin Amerika bağlam(lar)ının birçok nüans ve özgüllüklerine adil davranmadan genel anlamda ele alıyorum. Çalışmasının bu bağlamlarda eleştirildiği tartışmalar için bkz, örneğin, Rowe 1992 ve *Latin American Cultural studies: Travesia,* 1.2 (1992) dergisindeki *Cultural Hibridas* tartışmasına katkıda bulunanlar, özellikle de Franco 1992 ve Kraniauskas 1992.

leşmeden ve kitle iletişim araçlarından kaynaklanan, kırsal kültür ve kent kültürü arasındaki keskin farklılıları çözen ve bu toplumları hem gerçek hem de mecazi anlamda bir hareket ve karşılaşma yerleri haline getiren bir kültürü anlamaya çalışmaktadır. Bunlar, gelenek ve modernliğin her düzeyde, orta sınıftan insanların oturma odalarındaki *objets d'art* brikolajlarından, şehrin coğrafi olduğu kadar kültürel "kesişimler"i de olan sokak köşelerinde "kendi memleketlerinden getirdikleri şekerlemeleri, kaçak radyoları, bitkisel ilaçları ve video kasetleri barok standlarında sergileyen" göçmen sokak satıcılarına kadar, karışık ve zoraki bir biçimde bir arada var olduğu toplumlardır (1995: 3).

Bu kültürel deneyimi yorumlarken, García Canclini modernlik-gelenek ilişkisinin bir merkez-çevre modeli ("idealleştirilmiş bir emperyal sistemin soyut bir ifadesi" (1995: 232)) üzerinden anlaşılmasına karşı çıkar. Bunun yerine García Canclini modernliği "[hepimizi], şehirdekileri ve kırsal bölgelerdekileri, metropolislerdekileri ve az gelişmiş ülkelerdekileri de içine alan bir durum" olarak alan görüşü benimser (1995: 268). Bu nedenle, yersiz-yurtsuzlaşmadan bahsettiği zaman, her ne kadar değindiği fenomenler bazı açılardan Latin Amerika bağlamına özgün de olsa, bunları hem "gelişmekte olan" hem de "gelişmiş" ülkelerde yersiz-yurtsuzlaşma deneyiminin ortak kaynağı olarak görülen temel bir *durumla* bağlantılandırır.

García Canclini'nin Latin Amerika'da yaşanan yersiz-yurtsuzlaşma anlayışının temelinde işçi göçü sırasında insanların gerçek anlamda yer değiştirmesi bulunur (ayrıca bkz. Appadurai 1990): Köyden kente ve ulusal sınırlar boyunca. Bu nedenle, García Canclini için yersiz-yurtsuzlaşmış kültürün en çarpıcı biçimde görüldüğü yerler göç sonucu oluşan "sınırdaki mekânlar"dır.

Bunu açıklamak için García Canclini, Meksika'da bir sınır kenti olan ve 1950'lerden beri Meksika'nın tüm bölgelerinden gelen göçmen işçiler nedeniyle yüksek oranda nüfus artışının yaşandığı Tijuana üzerine bir etnolojik araştırmaya değinir. Buraya yerleşenlerin çoğu *maquiladora*larda* ya da Amerika Birleşik Devletle-

* ABD-Meksika sınırında işçilerin düşük ücretlerle çalıştırıldığı fabrikalar (ç.n.)

ri'nde mevsimlik tarım işçisi olarak çalışmak üzere her gün yol katederler. Diğerleri ise "Meksika'yı görmek için" sınırı aşıp Tijuana'ya gelen milyonlarca Amerikalı turiste hizmet veren turizm sektöründe çalışır. Yeni bir yerleşim, transit ve kültürel kesişim ve "marjinallik" mekânı olmasına rağmen, García Canclini Tijuana'yı "kendine dair çok güçlü bir tanımı olan modern, çelişkili, kozmopolitan bir şehir" olarak betimler. İlginç olan, kentin özkimliğinin tamamen yoğun bir yersiz-yurtsuzlaşmanın ürünü olmasıdır. García Canclini'nin Tijuana'daki araştırması, kişilere kentin özgül kimliğini ve kültürünü en iyi temsil ettiğini düşündükleri yerlerin ve imgelerin sorulduğu söyleşiler de içermekte. Bu imge ve yerlerden birçoğu;

> Tijuana'yı, Tijuana'nın ötesinde bulunanla birleştirenlerdi: Devrim Bulvarı, dükkânlar ve turistik yerler...parabolik antenler, yasal ve yasal olmayan sınır geçişleri, ülkenin değişik yerlerinden gelenlerin yoğunlaştığı mahalleler... "kağıtlarını" ayarlaması için ricada bulundukları ya da *la migra** tarafından yakalanmamış oldukları için teşekkür ettikleri "émigré'lerin" efendisi." (García Canclini 1995: 234-5)

García Canclini, Tijuana kültürünün yersiz-yurtsuzlaşmış tabiatının kentin başka yönlerinde de mevcut olduğunu ileri sürer: İki dilli oluşunda, sakinlerinin, bilinçli bir alaycılık içerisinde, bu turist kentini kirleten yapay imgeleri kendilerinin olarak benimsemiş olmalarında. Kuzey Amerikalı ziyaretçilere sunulan Meksika'nın çok çeşitli yerlerine ait imgelerin –"volkanların, Aztek figürlerinin, kaktüslerin, kartal ve yılanın"– bir arada oluşunun yerel "yerleşik" bir otantiklik iddiası yoktur; ancak yine de kentin, sakinlerine neler ifade ettiğini anlatır. Hatta García Canclini (ilginç bir şekilde Giddens'ın "yeniden yerleştirme" kavramına paralel olarak) "yeniden yer-yurt edindirme süreci"nden bahseder. "Yeniden yer-yurt edindirme" bazı Tijuanalılar'ın kente kültürel anlamda sahip çıkmalarının bir yoludur. "Kenti açık ve kozmopolit olması nedeniyle öven insanlar aynı zamanda bazı kimlik göstergelerini ve kendilerini

* Göçmen polisi. (ç.n.)
** Göçmen. (ç.n.)

kentin içinden sadece geçmekte olanlardan, turistlerden ya da kültürlerarası geçişi anlamak isteyen antropologlardan farklı kılacak ritüelleri sabitleştirmek istiyorlar" (1995: 239). Bu örnekten anlaşıldığı üzere Tijuana, *öteki* yerlerle –Meksika'nın geri kalanı, Kuzey Amerika, daha geniş anlamda dünya ile– ilişkisinin belirleyici olduğu "yerel" deneyimden kimliğin karmaşık bir biçimde koparıldığı bir yerdir; "yerellikten çıkarılmış [delocalized] bir yerellik"tir.

García Canclini'nin (R. Rouse'un bir çalışmasına (1988) atıfta bulunarak) verdiği daha çarpıcı bir başka yersiz-yurtsuzlaşma örneği Meksika'nın güney-batısında Michoacán bölgesinde kırsal ve yalıtılmış bir kasaba olan Aguililla'dır. Hem fiziki hem de kültürel anlamda bir sınır kasabası olmaktan uzak olan Aguililla'nın köklü bir biçimde dönüşmesine, ilk olarak 1940'lı yıllarda, Kaliforniya'ya –özellikle de mikroelektroniğin başkenti olan Redwood City'deki Silikon Vadisi'ne– başlayan bir göç şekli neden olmuştur. Rouse'ın çalışmasının işaret ettiği gibi, orada işçi olarak veya hizmet endüstrilerinde çalışmaya başlayan Aguililla'lılar Aguililla ile bağlantılarını koparmayıp, göç ettikleri yerle doğdukları yer arasında sürekli devam eden akışlar gerçekleştirmeye başladılar. İşçiler Amerika'da kısa aralıklarla çalışıp evlerine sık sık gelirken, ya da aileleriye yakın bağlarını telefonla korurken, dolarların akışı da inişe geçen ve asgari düzeyde geçim sağlayan tarım ekonomisini destekledi. Rouse bu akışların, iki mekân arasına yayılan ve tek bir topluluk olarak işleyen bir topluluk yarattığını savunur:

> İki yer arasındaki göçün sürekli olması ve telefonların gittikçe artan biçimde kullanılması sayesinde, Aguililla sakinlerinin 3300 kilometre uzaklıktaki insanlarla ilişkileri, kapı komşularıyla olduğu kadar faaldir. Genellikle de insanların, paranın, malların ve bilginin sürekli dolaşımda olması nedeniyle, muhtelif yerlere dağılmış olan yerleşimler öyle bir güçle bir araya geldiler ki, çeşitli yerlere yayılmış olan tek bir topluluk olarak görülürlerse daha iyi anlaşılabilirler. (Rouse, aktaran García Canclini 1995: 232)

Birçok açıdan farklı da olsalar, hem Aguililla hem de Tijuana, yersiz-yurtsuzlaşmanın barındırdığı temel önermenin –yani küresel-

leşmenin kültürel hayatı fiziksel yerellikle şimdiye kadar olan yakın ilişkisinden kopardığının– başlıca iki örneğidir. Aynı zamanda bu iki kent, yersiz-yurtsuzlaşma fenomeninin, sadece Batı'daki zengin kesimlere özgün olmaktan çok öte, belirli biçimlerde sınırlarda çok daha keskin bir şekilde deneyimlendiğini gösteren örneklerdir. Üstelik, García Canclini'nin betimlediği Latin Amerika kültürleri, küreselleşmenin güç geometrisinde tâbi durumda ve yokluk içinde olmalarına rağmen, yine de bazı açılardan *yıldızı parlayan* kültürlerdir. Hatta insan, küreselleşmiş kültürün merkezine sınırdakileri koyan retorik anlamda bir tersine çevirmenin çekimine kapılmaktadır. García Canclini'nin aşağıdaki satırları yazarken ima ettiği budur: "Bu çalışma boyunca betimlenen melezleşmeler bizi, günümüz kültürlerinin hepsinin sınır kültürleri olduğu sonucuna getirmektedir" (1995: 261). Böylesi bir iddianın ne tür dayanakları olduğunu görmek üzere melezleşme düşüncesini, bunun yersiz-yurtsuzlaşmayla ilişkisini ve küreselleşmiş kültürü anlamak için bir kategori olarak nasıl kullanılabileceğini inceleyeceğiz.

E. MELEZLEŞME

Küreselleşmiş kültürün melezleşmiş kültür olduğu düşüncesinin, yersiz-yurtsuzlaşma kavramının hemen ardından gelen güçlü sezgisel bir cezbediciliği vardır. Bunun nedeni, küreselleşme sürecinin getirdiği, kültürler arası gittikçe yoğunlaşan trafiğin, kültürle yer arasındaki bağın çözülmesiyle beraber, yerinden çıkarılmış bu kültürel pratiklerin birbirine karışarak yeni, karmaşık, melez kültür biçimleri ürettiğine işaret etmesidir. Her zaman açık bir biçimde küreselleşme analiziyle bağlantılı olmasa da, bu tür bir kültürel karmaşıklık, sömürgecilik sonrası kültür üzerine yazılanlarda (örn. Bhabha 1994; Young 1995) ve daha genel anlamda kültürel kimlik üzerine yapılan çalışmalarda (örn. Hall 1992; Gilroy 1993; Dodd 1995; Hannerz 1996; Werbner ve Modood 1997) güçlü bir tema olagelmiştir. 3. Bölüm'de gördüğümüz üzere, ulusal kimliklerin etnik özünün hâlâ önem taşıdığını savunan Anthony Smith gibi bir ku-

ramcı bile, birçok ulusal topluluğun çoketnili bir karışım olmasından dolayı "ulusal kültürlerin kısmi melezleşmesine dair işaretler"in var olduğunu kabul eder (Smith 1990: 188).

Fakat kültürel melezleşme fikri aldatıcı bir biçimde basitmiş gibi görünüp, irdelendiği zaman dikkat gerektiren birçok çağrışımı ve kuramsal içerimleri olan bir kavramdır (Werbner 1997; Papastergiadis 1997). Burada bunların hepsini birden detaylı bir biçimde ele almak istemiyorum; ancak bu kavramın küreselleşmiş kültürün tabiatının kavranmasında ne kadar faydalı olabileceğini görmek için etrafını biraz açmak durumundayız. O halde, melezleşme kavramının ruhunu büyük oranda ortaya koyan, aynı zamanda da bazı problematik unsurlara değinen bir alıntıyla başlayalım. Aşağıdaki paragraf Salman Rushdie'nin, romanı *Şeytan Ayetleri*'ni bazı Müslüman cemaatlerinden gelen dine saygısızlık suçlamalarına karşı savunduğu bir denemesinden alınmıştır:

> Romana bugün şiddetle karşı çıkanlar farklı kültürlerle karışmanın kendi kültürlerini kaçınılmaz olarak zayıflatıp yıkacağını düşünmekteler. Bense karşıt görüşteyim. *Şeytan Ayetleri* melezliği, katışıklığı, birbirine karışmayı, insanların yeni ve beklenmeyen biçimlerde birleşmelerinin getirdiği dönüşümü, kültürleri, düşünceleri, siyaseti, filmleri, şarkıları över. Melezleşmeden memnundur ve katışıksız olanın mutlaklılığından çekinir. *Mélange*, karmakarışıklık, biraz ondan biraz bundan...*yenilik dünyaya bu şekilde girer*. Bu kitlesel göçlerin dünyaya tanıdığı büyük bir olanaktır; ben de bunu yürekten buyur etmeye çalıştım. *Şeytan Ayetleri* kaynaşmanın, bir araya gelmenin getirdiği değişimi temsil etmektedir. Kırma benliklerimize söylenmiş bir aşk şarkısıdır. (Rushdie 1991: 394)

Tüm bu "Rushdie meselesi" –romanın kendisi, *fetva*, olayla bağlantılı olarak ortaya çıkan ifade özgürlüğü, dine saygısızlık, ırkçılık, batılı değerlere karşı İslami değerler, liberalizm, köktencilik vb. tartışmaları– doğal olarak küresel modernliğin kültürel politikası için özel bir odak noktası haline gelmiştir. Ancak bu özgül konuların ağına hiç takılmadan, Rushdie'nin melezliğe övgüsünü, kültürel bir konum olarak kendi içinde alalım. Melezlik, kendisinin de dediği gibi, "köklerinden kopma, ayrılma ve metamorfoz deneyimi-

nin kendisinden" başlar... Bu deneyim "göçmenlik durumudur ve içinden tüm insanlık için bir metafor çıkarılabilir" (1991: 394). Burada ima edilen (ve tabii ki García Canclini'nin yankısını bulduğumuz) düşünce, melez deneyimin artan bir biçimde küresel deneyim haline geldiğidir.

Melezlik düşüncesinin en temel unsuru basitçe *karışım*'dır; yani bir araya gelme, birleşme, birbirine geçme, *mélange*. García Canclini'ninkinde de olduğu gibi Rushdie'nin getirdiği tanımda da, bunun, özellikle de küresel modernliğin ürettiği göç süreçlerinin yüzeyde anlamı açıktır ve herhangi bir olağanüstülüğü yoktur –melezlik kültürler arasında artan trafiğin sonucunda dünyanın farklı yerlerindeki kültürlerin birbirine karışmasıdır. Bu temel ampirik düzeyde melezlik, çoğalmakta olan bu "karmakarışıklık, biraz ondan biraz bundan" çeşitliliği üzerinden kültürel fenomenler aracılığıyla düşünmenin ve betimlemenin bir yoludur. Bu açıdan, "Amsterdam'da Faslı kızların Tayland boksu yapması, Londra'daki Asya rap müziği, İrlanda *bageli*,* Çin *tacosu*"... gibi fenomenleri kabullenme" girişimidir (Nederveen Pieterse 1995: 53). Ancak, bu basit ampirik-betimleyici kullanımın ötesinde, melezlik kavramının, Renato Rosaldo'nun öne sürdüğü üzere, birbirine zıt iki kutbu vardır:

> Bir taraftan melezlik, birbirinden farklı iki türle bunların birleşiminden meydana gelen melez sözde-türleri ayırmak için kullanılan biyoloji teriminin izinden giderek, iki katışıksız kutbun tam arasındaki mekân anlamını içerebilir. Benzer şekilde, bir antropoloji terimi olan bağdaştırmacılık [syncretism] kavramına göre de, örneğin, halk Katolikliği, Katolikliğin katışıksız haliyle, katışıksız yerel din arasında bir ortayol bulmuş olması nedeniyle melezdir. Öte yandan, melezlik bütün insan kültürlerinin hiçbir katışıksızlık bölgesi barındırmayan sürgit durumu olarak da anlaşılabilir. Çünkü bu kültürler, kültürler arasında gidip gelme (kültürler arasında çift yönlü alışveriş) süreçlerine tâbidirler. Melezlik-katışıksızlık karşıtlığı yerine bu bakış açısı ezeli melezlik görüşünü savunur. (Rosaldo 1995: xv)

Rosaldo'nun de değindiği gibi, bu iki konum arasındaki gerilim,

* Simide benzer Doğu Avrupa Yahudi kökenli bir yiyecek. (ç.n.)

** Bir tür Meksika yemeği. (ç.n.)

Rushdie ve García Canclini gibi melezliği öven[11] yazarlarda çözümsüz kalmaya devam etmektedir. Fakat ilk tutuma –"özde katışıksızlık" konumu olarak adlandırabileceğimiz tutuma– dair güçlü nitelikler bu yazarlarda görülmektedir. Bu nedenle Rushdie'nin, kültürel *mélange*'ın barındırdığı "katışıklık"tan övgüyle bahsetmesinde, tarihsel olarak bir zamanlar içlerinden düzensiz ancak dinamik "kırma" biçimlerin türediği, katışıksız, özgün kültürlerin var olduğu anlamı çıkarılabilir. İdeolojik açıdan Rushdie "birbirine karışmış insanlara yıkıntı getiren... katışıksızlık havarileri"ne karşıdır; fakat bahsettiği birbirine karışma aşılması gereken bir şey olarak da olsa bir tür özcülük *ima ediyor* gibi gözükmektedir. Üzerine gidilirse Rushdie'nin günümüzde hiçbir kültürün katışıksız ve özgün olmadığını, tabiatları gereği kültürlerin az çok geçirgen ve sürekli değişim içinde olduklarını kabul etmesi son derece muhtemeldir. Sorun bu biçimde öne sürülen bir melezlik savının, etrafında böylesi sezdirmeli özgünlük mitlerini topluyor olmasıdır.

Melezlik düşüncesindeki biyolojik tahayyül de, Rosaldo'nun işaret ettiği gibi, buna katkıda bulunmaktadır. Melezliğin kaynağı, ne de olsa, bitki yetiştirme ve hayvan besleme nosyonlarıdır; kültürel alana ırk karışması anlamına gelen olumsuzluk yüklü "miscegenation"* kavramıyla ve kaynağını yine ırk nosyonundan almasına rağmen anlam olarak daha belirsiz olan *mestizaje* ve "creolization"** kavramlarıyla taşınmıştır**(Hannerz 1987; Nederveen Pieter-

11. Rosaldo burada özelikle de García Canclini'ye gönderme yapmaktadır. Melezlik meselesi, kaçınılmaz olarak Avrupa-Afrika melezleşmesi ve *mestizaje*'ye dair ırksal temalarla bağlantılı olduğundan, Latin Amerikan kültür kuramında özel yankılarının olduğu bilinmelidir (bkz. Nederveen Pieterse 1995: 54). García Canclini'nin çalışması – ancak Rosaldo'nun ima ettiği üzere, özcüleştirici çağrışımları hariç– bu bağlantıların bazılarının etkisinden kurtulmuş durumdadır. Benzer bir sav için bkz. Franco 1992.

* Aşağılama içeren ve "ırk karışımı" anlamına gelen İngilizce bir sözcük. (ç.n.)

** Bu iki kavram da ırk karışımı, melezleşme anlamına geliyor. Tomlinson'un da yukarıda referans verdiği Nederveen Pieterse aynı makalesinde bir Latin Amerika terimi olan *mestizaje'yi* Latin Amerika ülkelerinin "Avrupalılaştırılması"nı ya da "beyazlaştırılması"nı öngören hegemonik elit bir ideolojiye işaret eden bir terim olarak açıklamakta (1995: 54). "Creolization" kelimesinin ise kökü "creole"dür ve içerdiği bazı anlamlar şunlardır: Batı Hint Adaları'nda veya Latin Amerika'nın bazı bölgelerinde doğmuş Avrupa kökenli kimse; ABD'nin güneyine, özellikle Louisiana'ya ilk yerleşen Fransız göçmenleri ve konuştukları Fransızca diyalekt; Avrupa-Afrika melezi. (ç.n.)

se 1995; Friedman 1994, 1995). Bugün bu terimler tabii ki bir övgü niteliğinde ve kültürel güç ve kaderi ırksal katışıksızlıkla bağlantılandıran savları alaşağı etmek amacıyla bilinçli bir şekilde kullanılmaktadır (Papastergiadis 1997). Hatta bu tür savların tam tersinin geçerli olduğu düşüncesi de, yani melezin daha güçlü, daha dinç bir soya sahip olduğu düşüncesi de vardır. Fakat melez nosyonunu bu şekilde politik-ideolojik amaçları için kullananların, üzeri kapalı olarak biyolojik kökenli bu söylemin bazı talihsiz çağrışımlarını kabul edip yeniden ürettikleri söylenebilir: Örneğin Rushdie'nin "kırma" etiketini ironik bir biçimde benimsemesinde ya da "tarihin piç çocuğu" olduğu iddiasında olduğu gibi. Kültürel melezlik nosyonunun kısmen biyolojik olan tüm bu yükten kurtulması yararına olacaktır. Jonathan Friedman tartışmayı daha da ileri götürerek melezlik ya da ırk karışımı söylemlerinin içerdiği "bulanık özcülüğün" izlerini, birbirine karışmak metaforunun kendisinde –kültürlerin (vücüt sıvılarında olduğu gibi?) "aktığının" düşünülmesinde– var olan "kültürlerin cisimleştirilmesi" düşüncesine dayandırır.

O halde "özde katışıksızlık" konumuna eşlik eden birçok kavramsal ve politik güçlük olduğunu görüyoruz. Ancak Rosaldo'nun diğer yorumu –"ezeli melezlik"– ne durumdadır? Bu bakış açısı açıkça daha tercih edilirdir; çünkü bugün geniş çapta kabul gören, kültürün "tabiatı" gereği akışkan, dinamik, esnek, sürekli değişim içinde olduğu –ve tarihin hiçbir noktasında sabit, yerleşik, durağan olmadığı– görüşüne hak ettiği değeri vermektedir.[12] Bu, kültürün "başlangıçtaki" durumunu, Bakhtin'in izinden giden Werbner'in "organik bilinçsiz melezlik" adını verdiği şey olarak görmektir. Buna göre "kültürler, sınırlılık ilüzyonuna rağmen, diğer kültürlerden düşünmeden alınan, onları taklit ederek temellük edilen öğeler, değiş-tokuşlar ve buluşlarla evrilirler" (Werbner 1997: 4-5). Ancak bu sefer de sorun, melezleşme gibi terimlerin küreselleşme sürecine

12. Bu, örneğin Philip Dodd'un (1995) İngiliz beyin takımı Demos yayınevinden çıkmış olan ve İngiliz ulusal kültürünün politikalarını tartıştığı bir makalesinde ileri sürülen konumdur. Ancak Dodd'un "stratejik karşı-özcülük" olarak adlandırabileceğimiz (özellikle de ırksal) dışlayıcı kimlikleri alaşağı etmeye yeltenen tutumu ironik bir biçimde biyolojik bir metafor olan "mongrelizm"e yakın durmaktadır: bkz. Dodd'un "In Praise of Mongrels" başlıklı bölümü.

özgün bir şeyi ortaya koymada ne gibi bir *yararı* olduğudur. Eğer bütün kültürler tarihsel olarak hep melez olagelmişse, o halde yeni olan nedir? Küreselleşmenin birbirine karışma sürecine ivme kazandırdığı söylenebilir; fakat Nederveen Pieterse'in işaret ettiği üzere, bunda bir totoloji vardır: "İvme kazanmış olan günümüz küreselleşmesi melez kültürlerin melezleşmesi anlamına gelmektedir." Nederveen Pieterse'in ileri sürdüğü gibi, melezleşme düşüncesi "sadece özcülük eleştirisi olarak....içedönük kültür anlayışına karşı bir taraf oluşturursa anlamlı olabilir" (Nederveen Pieterse 1995: 64).

Werbner ise, Bakhtin'vari bir düşünce olan ve "birbirine benzemeyen toplumsal dilleri ve imgeleri kasıtlı bir biçimde birbirine karıştırma yoluyla şoke etmek, değiştirmek, meydan okumak, canlandırmak ya da rahatsız etmek" amacıyla dilsel ve diğer kültürel karışım biçimlerinin bilinçli bir şekilde kullanılması olan "kasıtlı melezlik" düşüncesinin karşısına "organik melezliği" koymayı daha olumlu bulur (1997: 5). Böylesi bir şok estetiğinin bazı küresel modern kültürel ürünlerin belirleyici bir özelliği olduğu doğru olabilir; ancak bu günümüzdeki kültürlerarası geçişleri tüm yönleriyle betimlediği anlamına gelmez. O halde, kültürel melezlik kavramının sadece "stratejik" bir değeri olduğu ve yersiz-yurtsuzlaşmış kültürün geniş tabiatını kavramak için yeterli olmadığı sonucunu mu çıkarmalıyız? Karar vermeden önce melezlik düşüncesine ilişkin bir başka sorun yumağına daha değinelim.

Bu sorunların odağında melez karışımın yapılanışında güç ilişkilerinin rolünün açıkça ihmal edilmesi bulunuyor. En basit haliyle söyleyecek olursak, karışma ve birleşme metaforları, bileşimde "eşit şartlar"ın ve olumlu tesadüflerin geçerli olduğunu öngörüyor gibi görünmekte –örneğin Rushdie'nin "karmakarışıklık, biraz ondan biraz bundan"ında olduğu gibi. Ancak şüpheci yaklaşım, kullanılan kültürel kaynakların eşitsiz dengesine ve (Batı, çokuluslu kapitalizm gibi) aşina olduğumuz ve yeniliğin, hegemonik konumlarını tehdit *etmeyeceğini* garantileyen yerleşik hegemonyalara dikkat çeker. Aijaz Ahmad melezlik nosyonuna bu noktada özellikle şüpheci yaklaşır. Ahmad'ın özellikle üzerinde durduğu nokta,

Rushdie ve özellikle Homi Bhabha (1994) gibi sömürgecilik sonrası üzerine yazan yazarların kültürel melezlik düşüncesini (postmodern kültürel kuramın geniş bağlamı içinde) ideolojik açıdan durumu Batı'nın aleyhine çeviren bir biçimde kullanmaya çalışmalarıdır. Bu, (García Canclini'nin sınır kültürler üzerine söylediklerini hatırlatan bir biçimde) ortaya çıkmakta olan küresel deneyimin *merkezi özelliği* olma ayrıcalığının Batı'nın çürümekte olan kültürel hegemonyasının yerine, "sınırdaki" melez deneyime tanınması demektir. Ancak bu kuramsal ve söylemsel girişimler, Ahmad'a göre, küresel (batı) kapitalizminin sahip olduğu belirgin *maddi* gücü göz önüne almadıkları için ikna edici değildir. Bu nedenle melezliği "özcü-karşıtı" duruşu için "teoride" övenler sonuçta oldukça naif bir biçimde "ulusaşırı kapitalizmin kültürel iddialarını güçlendir[mektedir]":

> Zira IBM, CNN ve benzerleri küresel üretkenliklerin, bilgilerin ve zevklerin kültürünün müjdecisi oldukları iddiasında bulunurlar. Küresel bir bilişim rejiminin inşa edilmekte olduğu şüphesiz doğrudur. Ancak bu süreci küreselleşmiş bir melezlik olarak göklere çıkarmak ya da emperyalist ideolojinin birörnek yapılarının, kürenin her yerine dağılmış uzaktaki evlere izinsiz girmesi olarak kavramlaştırmak zorunda mıyız?.. (Ahmad 1995: 12)

Ahmad'ın bu düşünceleri, küreselleşme sürecine ilişkin burada daha önce ele alınan bazı görüşlerle paralellik gösterebilir; özellikle de 3. Bölüm'de karşımıza çıkan ve kültürel küreselleşmeyi kültürel emperyalizm ve homojenleşme gözlükleriyle okuyan eleştirel duruşla. Bu duruşta gördüğümüz bütün sorunlara rağmen Ahmad, herhangi bir melezlik kuramının hegemonik yapıları mutlaka açıklaması gerektiğinde ısrar etmesiyle kültürel süreçlerin içerdiği iktidar ilişkilerine dair önemli bir soruna işaret etmektedir.

Ancak, hegemonik yapıların varlığının kabul edilmesi, melezlik düşüncesinin hemen reddedilmesini gerektirmiyor. Bir tarafta en basit haliyle anarşik, kuralsız kültürel akışların yaratıcı bir biçimde bir araya gelmesi olan melezlik tezi, öteki tarafta da kültürel hegemonların tüm madun kültürleri ele geçirip kendi suretlerinde, ken-

di çıkarlarına göre yeniden şekillendirdiğini öne süren "birleşme" tezi arasında yapılması gereken bir seçim söz konusu değildir. Daha çok, Meksika asıllı Amerikalı yazar ve şair Gloria Anzaldua'nın betimlediği gibi, melez deneyim, zevki ve kederi kendine içkin ve çelişkili bir biçimde birbirine karıştıran "sınırdiyarlarda" marjinalize edilmiş olması nedeniyle birleşmeden kaçabilen bir deneyimdir:

> Ben bir sınır kadınıyım... Tüm hayatım boyunca tejas'ı –Meksika sınırını ve öteki sınırları bir o tarafa, bir bu tarafa arşınlayıp durdum. Bu çelişkiler yeri rahat yaşanacak bir diyar değil. Nefret, öfke, istismar bu toprakların başlıca özellikleri. Yine de, bu mestiza* için birtakım telafiler ve bazı zevkler de söz konusu. Sınırlarda ve kenarlarda yaşamak, değişken ve çoklu kimliğini, bütünlüğünü korumaya çalışmak, yeni bir maddenin içinde yüzmeye çalışmak gibi... İnsanlık evriminin daha ilerideki bir aşamasının bir parçası olmakta tatlı bir heyecan vardır. (Anzaldua 1987: Önsöz, sayfa numarası belirtilmemiş)

Anzaldua'nın çalışması, bu belirsizlik –yeni ve heyecan verici bir şeyin yaşanması– üzerine odaklanır; García Canclini'nin açısından ise (yarattıkları karışımları sürekli "marjinalize" eden hegemonyal yapılar içinde) kültürel gelişimin öncüsü olmanın belirsizliğine. Anzaldua'nın bir şiirinden alıntılanan aşağıdaki kıtada söylediği gibi "Sınırdiyarlarda yaşamak demek sen demektir":

> Sınırdiyarlarda yaşamak demek
> Borşa** *chile**** koymak demektir
> Esmer buğdaydan yapılmış *tortilla***** yemek
> Tex-Mex'i****** Brooklyn aksanıyla konuşmak
> *La migra* tarafından sınır kontrol noktalarında durdurulmak demektir
> (Anzaldua 1987: 194)

---

* Melez kadın. (ç.n.)
** Soğuk veya sıcak, çoğu kez de ekşi krema ile içilen Doğu Avrupa kökenli pancar çorbası. (ç.n.)
*** Acı biber. (ç.n.)
**** Beyaz undan yapılan bir çeşit Meksika pidesi. (ç.n.)
***** Meksika ve ABD'nin güneybatı kültürel öğelerinin karışımından oluşan dil, yemek, müzik vb.

Burada hegemonik güçlerin etkisi, kendi bağımsız kültürel iktidarının yine de hissedilerek yaşandığı bir melezlik *içinde* varlığını göstermektedir. Bu nedenle mesele Nederveen Pieterse'nin dediği gibi, bu hegemonya-melezlik karmaşıklığının ne şekilde işlediğinin farkına varılması meselesidir: "O halde melezlik, karışımın barındırdığı *şartlar* meselesini, karışma ve mélange'ın koşullarını ortaya çıkarır. Aynı zamanda melezleşme süreci içinde hegemonyanın sadece üretildiği değil, *yeniden şekillendirildiğinin* de altını çizmek önemlidir" (1995: 57). Böylesi bir "yeniden şekillendirme" üzerine düşünmenin yollarından biri, insan topluluklarının Üçüncü Dünya'dan Birinci Dünya'ya hareketinin –"sömürgecilik sonrası diyasporası"nın– önceden emperyalist olan uluslar için birtakım içerimler taşıdığını kabul etmektir. Kevin Robins'in deyimiyle, bu çeşit bir yersiz-yurtsuzlaşma "Öteki'nin kendisini tam olarak batı metropolisinin göbeğinde konumlandırdığı... bir çeşit tersine çevrilmiş işgalle, çevrenin bugün sömürgeci merkeze sızdığı" anlamını içerir (Robins 1991: 32). Bu nedenle Ahmad'la, melezliğin oluşmasının hiçbir zaman için güç ilişkisi içermeyen bir süreç olmadığı konusunda aynı fikirde olsak bile, bu, melezliğin eski hegemonyaları yeniden üreten bir yol izlediği anlamına gelmez. Daha çok, Robins'in de düşündüğü gibi, Batı'nın kendine güvenli, istikrarlı kültürel kimliği tehdit altına girmiş olabilir: "İmparatorluğa yapılan bu göçler sonucunda eski sömürge düzeninin üzerine gidilmiş ve bu düzen bozulmuştur" (1991: 33).

Bu düşünceler yan yana gelince, en azından melezleşme düşüncesinin yersiz-yurtsuzlaşma sürecinin elle tutulur bir yönünü betimlemenin iyi bir yolu olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Küreselleşmenin ilerlemesiyle beraber kuşkusuz artan kültürel açıdan birbirine karışma gibi genel bir fenomeni kavramak için bir terim gerektiği açıktır. Üstelik, melez kültürler nosyonu, ortaya çıkmakta olan (örneğin "ulusaşırı" kültürel mekânda "hip-hop" gibi popüler müzik biçimleri etrafında oluşan gençlik kültüründe olduğu gibi) yeni kültürel özdeşleşmeleri kavramak için kullanılabilir (Gilroy 1993: 33 ve sonraki sayfalar). Kültürel pratik ve biçimlerin bu karmaşık dönüşümleri, ulusaşırı kültürel ekonomi aracılığıyla ulusal sınırla-

rın ötesine hızlı bir biçimde ve kolayca geçerken, belki de gelecekteki "küreselleşmiş popüler kültürün" sonuçta nasıl bir şey olacağına dair bir ipucu vermektedir: Farklı, yani ulusal kültürlerin bütünleştirici "özcüleştirici" tabiatından *yapısal* açıdan farklı, daha gevşek dokulu, daha esnek, kültürel geçmiş ve aidiyete dayanan keskin farkların korunmasına karşı görece daha duyarsız.

Ancak "sadece karışım" olarak melezleşmenin içerimleri, ya da melezleşme kavramına dayandırılan politik konumlar, gördüğümüz üzere, açık ve net bir biçimde ortada değildir. Örneğin, "melez" metaforunun peşinden sürüklediği biyolojik içerimleri barındırmayan farklı bir terim daha tercih edilir olabilir. Ne olursa olsun, melezleşme düşüncesinin, küresel kültürel durumu *genel olarak* betimleyen bir terim olarak görülmekten çok, yersiz-yurtsuzlaşma kavramının işaret ettiği kültür değişiminin geniş çaplı analizinde –ve bu sürecin *veçhelerini* anlatmak için dikkatli bir biçimde– kullanılması önemlidir. Her şeyden önce bu, küreselleşmenin kültürel akışkanlığına aşırı vurgu yapıp, kültürel karışımların, kısa bir süre için de olsa, kendilerini "sabit" kimlik konumlarına yeniden yerleştirme eğilimlerini atlamaktan kaçınma açısından önemlidir. Melezleşmeyi yersiz-yurtsuzlaşmanın bir alt kavramı olarak görmek, diyalektik açıdan tersi bir kategori olan yeniden yer-yurt edindirme üzerine düşünecek kavramsal bir alan bırakır bize.

Bu da bizi bu bölümün genel sonucuna getirmektedir. Yersiz-yurtsuzlaşma düşüncesiyle anlatmaya çalıştığım, küresel modernliğin yayılması sonucu ortaya çıkan genel kültürel durumdur. Küreselleşme sürecinin barındırdığı kuşkusuz başka içerimler de vardır; ancak yersiz-yurtsuzlaşma kategorisi altında bizim incelediklerimiz, benim de öne sürmeye çalıştığım gibi, dünyada birçok insanın hayatını etkileyen ve günlük deneyimlerini radikal biçimlerde dönüştüren temel içerimlerdir. Fakat sonuç olarak, yersiz-yurtsuzlaşmanın doğrusal, tek yönlü bir süreç olmadığı, küreselleşmenin kendisi gibi diyalektik itme-çekme ilişkileri tarafından karakterize edildiğinin altını çizmek önemlidir. Yersiz-yurtsuzlaşmanın olduğu yerde yeniden yer-yurt edin(dir)me [reterritorializaiton] vardır.

Yeniden yer-yurt edindirme pratiklerinin bazı örneklerine de-

ğinsek de –örneğin García Canclini'nin betimlediği gibi, Tijuanalı'ların, kentlerinin kimliğine kültürel açıdan sahip çıkmaları– bu bölümün amacı bizi yerle olan bağlarımızdan koparan güçleri ele almak olduğundan, genel olarak bu noktayı vurgulamadık. Ancak yersiz-yurtsuzlaşmayı telafi edici karşı bir kuvvet oluşturan bu gücü ele almak için iki iyi nedenimiz var. Birincisi, altını çizdiğimiz üzere, yersiz-yurtsuzlaşma durumu belirsizdir; kazançları olduğu kadar bedelleri de vardır. Ödenen bedeller arasında, yaşamlarımızın kapılarının daha büyük bir dünyaya açılmasıyla ve sınırlanmış, güvenli evimizin –hem gerçek hem mecazi anlamda– tehdit altına girmesiyle beraber ortaya çıkan varoluşsal zayıflıklar bulunur. Yeniden yer-yurt edindirme, o halde yeniden bir kültürel "ev" kurma girişimleri olarak görülebilir. Bunların arasında oldukça dolaysız kolektif kültürel-tahayyül projeleri olacaktır: Örneğin, Sih diyasporasının "Kalistan"a sahip çıkmasında olduğu gibi, kültürel diyasporaların "icat edilmiş memleketler" yaratması (Appadurai 1990: 302; Cohen 1997: 106 ve sonraki sayfalar). Fakat Marshall Berman'ın dediği gibi, küresel modernliğin hâkim olduğu dünyada, bu modernliğin getirdiği dönüşümlerle yaşayabilmek ve bu dönüşümlerden yeni kimlikler ve kişisel anlam anlatıları üretmek ve kendilerini "evde" hissetmek için yapılan girişimler çok sayıda, küçük, rutin ve daha çok bireysel insan özneler düzeyindedir. İkincisi, insan olarak hepimizin bir *bedeni* olması ve *fiziksel anlamda bir konumumuzun* olması gibi küçük ama önemli bir gerçek vardır. Önemli olan bu maddi açıdan bakılınca, kültürün yerle bağları hiçbir zaman tam anlamıyla koparılamaz; yaşamdünyamızın fiziksel durumu olan yerelliğin üzerimizdeki etkileri de devam eder. Bu nedenle yersiz-yurtsuzlaşma sonuç olarak yerelliğin sonu değil, yerelliğin çok daha karmaşık bir kültürel mekâna dönüşümü anlamına gelmektedir. Yeniden yer-yurt edindirmenin içerdiği karşı koyma potansiyelinin bu iki özelliği üzerinde sonraki iki bölümde daha önemle durulacaktır.

V
Dolayımlanmış iletişim ve kültürel deneyim

Bu bölümde küreselleştirici medya ve iletişim teknolojilerinin yersiz-yurtsuzlaşmış kültürel deneyiminin oluşmasına özel katkısı üzerinde duracağız. Önceki bölümde yersiz-yurtsuzlaşmaya karşı benimsenen yaklaşımın içerdiği bir düşünce, küreselleşmenin kültürel deneyiminin çoğu insan için artan fiziksel hareketlilik, binlerce uçuş mili katetmek, "küre-turları", uzak ülkeleri ve egzotik kültürleri doğrudan tecrübe etme meselesi olmadığıdır. Artan fiziksel hareketlilik bir bütün olarak küresel modernliğin gerçekten önemli bir veçhesi olsa da (1. Bölüm), birçok insanın çoğu zaman küreselleşmenin etkisini yolculuk sırasında değil, evde otururken hissetmekte olduğu söylenebilir. Konuyu doğrudan ortaya koymanın yollarından biri, öyleyse, uzak yerlere gerçek anlamda yolculuk et-

mekle, aynı yerlere telefonda konuşarak, bilgisayar başında otura-rak ya da televizyon izleyerek "yolculuk etmek" arasındaki farka dikkat çekmektir.[1] Giddens meseleyi; küreselleşmenin, bireylerin zorunlu olarak "yerel" olan bağlamlarındaki "fenomenal dünyala-rı" üzerindeki etkisinin daha geniş fenomenolojik anlamları içeri-sinde ele alır:

> Geç modernlik koşulları altında tarihin önceki dönemlerinden daha farklı bir şekilde yaşıyoruz 'dünyada.' Herkes yerel bir hayat yaşama-ya devam etmekte ve bedenin kısıtlamaları tüm bireylerin her an za-man ve mekânda bağlamsal olarak konumlanmasına sebep olmakta. Yine de, yerin geçirdiği dönüşümler ve uzak olanın yerel faaliyetlere müdahalesi, *dolayımlanmış deneyimin merkeziliğiyle birleşince* "dün-ya"nın aslında ne olduğunu kökten değiştirir... Herkes yerel bir yaşam sürmesine rağmen, birçoğunun fenomenal dünyaları gerçekte küresel-dir... Fenomenal dünya artık çok nadir durumlarda bireyin fiziksel olarak hareket ettiği yaşam ortamına tekabül eder. (1991: 187-8 –vur-gu eklenmiştir)

---

1. "Yeni" ve "eski" medya teknolojilerinin yersiz-yurtsuzlaştırıcı özellikleri arasın-da, yapılabilecek birtakım ilginç ayrımlar var olsa da, çok belirgin bir ayrım yap-maya çalışmayacağım. Mark Poster (1995), örneğin, radyo, televizyon ve telefo-nun olduğu "birinci medya çağı" ile etkileşimli, merkezsizleştirilmiş bilgisayar-do-layımlı iletişim araçlarından –internet, bilişim ve "siberalan"dan– oluşan "ikinci medya çağı" arasında ayrım yapar. Bu bölünme, bu iletişim araçlarının kültürel anlamda alımlanmasındaki farklı düzenlerin ve farklı özne konumlarının analiziy-le bağlantılıdır –her iki durum da modern/postmodern ayrımına dayanmaktadır. Poster'in analizine çok ilgi duyulsa da, –özellikle de teknolojiler üzerinde merkez-lenen– çağ bölümlemelerine dayalı analize ve ikiliğe ilişkin bazı sorunları ortaya koymaktadır. Bu konuyu 2. Bölüm'de ele almıştık. Adil olmak gerekirse, Poster bu sorunların farkındadır (1995: 21-2); ancak tam anlamıyla çözüm sunmamak-tadır. Buradaki amaçlarım açısından, her şey gözönüne alındığında, bu teknolo-jiler arasındaki süreklilikleri vurgulamak ayrımları vurgulamaktan daha yararlı olacaktır. Bu özellikle de "eski" teknolojilerin küresel anlamda çok daha yaygın ol-ması düşünüldüğünde böyledir. Manuel Castells'in de savunduğu gibi, "bilgisayar dolayımlı iletişim genel bir iletişim aracı değildir ve yakın gelecekte de olmaya-caktır. Kullanımı olağanüstü bir biçimde artıyor olsa da, televizyon ve diğer kitle iletişim araçlarının aksine, uzun bir zaman daha insanoğlunun büyük bir çoğun-luğunu dışlayacaktır" (1996: 358). Bu düşünce, tabii ki, bilgisayar dolayımlı ileti-şimin yersiz-yurtsuzlaştırıcı potansiyelini gözardı etmek için bir neden değildir. Ancak BDİ'nin televizyon gibi daha yaygın küreselleştirici medya biçimlerinden keskin bir biçimde ayrı değil, bunlarla ilişkili düşünülmesini öngörmektedir (Turk-le 1995: 235).

Ancak, medya ve iletişim teknolojileri ile olan rutin etkileşimimiz "fenomenal dünyalarımızı" tam olarak nasıl değiştirmektedir? Buna bir cevap verebilmek için ilk önce "dolayım" ile zaman ve mekânın birbirine bağlanması arasındaki ilişkiyi ele alacağım. Daha sonra, gelişmiş ülkelerde kullanımı giderek daha yaygınlaşan, "gelişmekte olan ülkelere" doğru da ilerleyen genel dolayım teknolojilerinin üzerinde, bunların mekânsal olarak dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış yerelliklerdeki kullanıcılara "dolayımlanmış yakınlık" sağlama kapasiteleri açısından duracağım. Burada, bilgisayar-dolayımlı iletişim (BDİ) araçları gibi "yeni medya teknolojileri"ne değiniyor olsam da, asıl odak noktasını günlük teknolojinin tanıdık biçimleri –telefon, televizyon– oluşturacaktır. Telefonu ele alırken, uzak mesafeler arasında yerel "mahremiyet" koşulları üretilmesi düşüncesi üzerinde duracağım; bu bağlamda da kültürel yerellik ve tecessüm –yani, Giddens'ın yersiz-yurtsuzlaşmanın kısıtlayıcı bir durumu olduğunu ima ettiği "bedenin kısıtlamaları"– arasındaki ilişkiyi inceleyeceğim. Televizyon konusunda ise, dolayımlanmış –özellikle de telegörsel– deneyimin bizi uzaktaki ötekiler, olaylar ve toplumsal-kültürel bağlamlara dahil etme kapasitesini anlamaya çalışacağım. Bu son konu bizi son bölümde ele alacağımız "kozmopolitan" siyasi kültür düşüncesinin merkezini oluşturduğu daha geniş bir alana götürecektir.

A. DOLAYIM VE BAĞLANTILILIK

Dolayımlanmış deneyim nedir? Terimin gereksiz bir ayrıma işaret ettiği öne sürülebilir. Zira bir açıdan tüm insan deneyimleri dolayımlanmıştır; eğer bununla o deneyimin insanlara dilin sembolik düzeni aracılığıyla sağlandığını kastediyorsak. Bedenin bazı durumları (acı, açlık, yorgunluk vb.) gibi birtakım duyusal deneyim örnekleri haklı bir şekilde "dolayımsız deneyimler" olarak betimlenebilir; bu betimlemede bile detaylara inen felsefi tartışmalar için bir alan olsa da. Fakat insan varoluşunun toplumsal ve kültürel düzenleri açısından, dil, hiç şüphesiz, dünyayı anlamak ve dünyayla

ilişki kurmak için kullandığımız temel "araçtır". Dolayının bu temel düzeyi Giddens'ın dolayımlanmış deneyim üzerindeki düşüncelerinin çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Giddens "dilin, zaman-mekân uzaklaşmasının başlıca ve özgün aracı olduğunu ve insan faaliyetini, hayvanların deneyimindeki dolayımsızlığın ötesine taşıdığını" iddia eder (1991: 23). Dolayım konusuna böylesi bir felsefi antropoloji açısından yaklaşmak ilginç sonuçlar doğurmaktadır; çünkü burada kavramsal bir kayma vardır. Dilin bizi hayvanların (sembolleşmemiş, temsili olmayan anlamında) "dolayımsız" deneyiminden uzaklaştırdığı düşüncesi insanların davranışını ve deneyimini genel olarak anlamak için önemlidir ve Giddens'ın insan düşünümselliği nosyonlarıyla yakından bağlantılıdır (2. Bölüm). Ancak burada bu düşünce dil kurumunun zaman ve mekânla, insan varoluşunu tanımlayan yollarla başa çıkmamızı sağladığı düşüncesiyle iç içe geçmektedir. Yakından ilintili de olsa, bu iki düşünce birbirinin aynısı değildir. Birbirlerine karıştırılması sonucunda, öteki konuları dışarıda bırakarak, iletişim teknolojilerinin içerdiği dolayımın zaman-mekânın dönüşümündeki rolünün altını çizen bir yaklaşım için bağlam hazırlanmış olur. Dolayısıyla Giddens dolayımlanmış deneyimi "zamansal/mekânsal olarak uzaktaki etkilerin insanın duyusal deneyimine karışması" olarak tanımlar (1991: 243). Bu nedenle dolayımlama esas itibariyle iletişimde zaman ve mekân arasına köprü kurulması meselesi olarak düşünülür. Burada söz konusu olan tabii ki sadece dil değil; telefon ve bir ağa bağlı olan bilgisayar gibi modern iletişim teknolojilerinin sağladığı ve gazete, sinema, radyo ve televizyon gibi "kitle iletişim araçları" aracılığıyla bize sunulan "dolayımlanmış deneyim"dir.

Dolayımlama ile zaman ve mekânın dönüşümü arasındaki bu bağlantıyı kurarken, Giddens genel olarak 1940 ve 1960'larda "Toronto çevresi"ni oluşturan iletişim kuramcılarının çalışmaları ile ilişkilendirilen "araç kuramı" geleneğinin (Meyrowitz 1994; Crowley ve Mitchell 1994) izinden gider. Harold Innis (1951) (bu çalışmada 1995), Marshall McLuhan (1964), Walter Ong (1967), Jack Goody (1968) ve ayrıca Joshua Meyrowitz (1985), James Carey

(1989) gibi daha yeni Kuzey Amerikalı yazarlar iletişim kuramı alanında, kitle iletişim araçlarının mesajlarındaki içerikler, toplumsal oluşumlar ve kültürel deneyim yerine iletişim aracının kendisine olan ilgileri nedeniyle ayrı bir yere sahiptirler. Fakat bizim amaçlarımız açısından yaklaşımlarında önemli olan, kitle iletişim araçlarının ve iletişim teknolojilerinin, zaman ve mekânın toplumsal anlamda ele alınmasına ilişkin içerdikleri anlamların altını çizmeleridir.

Örneğin, Harold Innis, *The Bias of Communication* (Innis 1995) başlıklı temel nitelikli çalışmasında, kültürel kalıpların ve siyasi gücün saptanabilmesi açısından farklı tarihsel çağların birbirinden, yaygın olarak kullanılan iletişim aracı sayesinde ayırt edilebileceğini öne sürer. Buradaki en ünlü (ve tartışma yaratan) savı, iletişim aracının ya zamana ya da mekâna karşı bir "eğilim" ortaya koyduğudur. "Zaman eğilimli" toplumlar sadece sözlü bir kültürün egemen olduğu ya da yaygın aracın ağır ve sağlam ancak görece sabit, esnek olmayan ve üretilmesinin zor olduğu toplumlardır: Eski toplumlardaki taş ya da kil tabletler, ortaçağ Avrupası'ndaki parşomen bu araçlara örnek oluşturur. Bu tür araçların kullanılması, Innis'in (aslında) savunduğuna göre, doğrudan bu toplumların "gelenek" yönelimli olmasıyla bağlantılıydı: Gelenek, süreklilik, tanrı tarafından bildirilmiş kutsal bilgi, görece daha az devingen olan toplumsal üretime önem vermeleri şimdiyi ve geleceği sıkı bir biçimde geçmişe bağlamaktadır. "Mekân eğilimli" toplumlar, bunun tersine, bu araçların yerine daha esnek, taşınabilir ve kolaylıkla üretilebilenlerin kullanıldığı toplumlardı: Eski Mısır'da taşın yerine papirüsün, Avrupa'da parşomen yerine kâğıt ve matbaanın kullanılması gibi. Bu ise bu topluınlarda mekâna karşı bir eğilim yarattı –(emperyalizm dahil) denetim altındaki toprakların sınırlarının genişletilmesiyle beraber laik kurumların ortaya çıkışı, teknik uzmanlık, gelenek ve din temelli geleneksel üretimin terk edilmesi, geçmişten çok bugüne ve geleceğe yönelinmesi (Heyer ve Crowley 1995). Roger Silverstone'un Innis'in savını özetlediği üzere (1994: 93), zaman-eğilimli kültürlerde değer ve toplulukların kökeni *yer* iken, mekân eğilimli olanlar "mülk, yolculuk, keşif, hareket ve yayılma

anlamında toprağı ön plana çıkarırlar," böylelikle de uzaklıklar arasında bağlantılı olan "mekânın hareketli topluluklarını" oluştururlar.

Burada Innis'in düşünceleriyle Giddens'ın modernliğin yerinden çıkarıcı özelliklerine dair nosyonları arasında belirli bir benzerlik görebiliriz. Zira Giddens savını aynı tür bir "teknolojik determinizm"e dayandırmasa da, dolayım düşüncesiyle modernlikteki zaman-mekân uzaklaşması arasında benzer bağlar kurmaktadır.

Innis'in çalışması Marshall McLuhan'ın daha çok bilinen, geleceğe dair görüşlerini içeren ve abartmalı çalışmalarından etkilenmiştir. McLuhan'ın iletişim ve medya teknolojilerinin yayılmacı ve "yer değiştirici" etkilerine dair düşünceleri, örneğin, *Understanding Media* (1964) başlıklı kitabında böylesi teknolojileri "insanın uzantıları" olarak ele alışında görülebilir. Burada McLuhan, medya teknolojilerinin "insan duyularının ya da bedeninin mekânsal uzantıları" olarak düşünülebileceğini öne sürer –kitap gözün uzantısıdır; radyo kulağın. Fakat McLuhan'ın medyanın zaman-mekân arasında köprü kurucu özelliklerine dair en meşhur önerisi, yüceltilen – bazılarının da önsezili olduğunu ileri sürdüğü– "global köy" deyişinde görülür. Burada "elektrik akımı 'zaman' ve 'mekân'ın saltanatını yıkmış, üzerimize anında ve sürekli olarak diğer bütün insanların kaygılarını boşaltmaktadır" (McLuhan ve Fiore 1967: 16).

McLuhan'ın çalışmasındaki abartınalı ve kâhinvari olan üslubu, bu çalışmaya hem yarar hem zarar vermekte olsa da, McLuhan'ı Innis ve Joshua Meyrowitz gibi daha yeni araç kuramcılarının dahil olduğu gelenek içinde görmek önemlidir. Örneğin, Meyrowitz oldukça etkili olan *No Sense of Place* adlı çalışmasında şöyle der:

> Medyanın evrilmesi insanların deneyiminde ve olaylarda fiziksel mevcudiyetin önemini azaltmıştır... Günümüzde bilgi, duvarların içinden geçebildiği ve uzak mesafeleri büyük bir hızla katedebildiği için fiziksel sınırları olan mekânlar daha az önemlidir. Bunun sonucunda, kişinin *nerede* olduğuyla, neyi bildiği ve deneyimlediği arasındaki ilişki azalmıştır. Elektronik medya, zaman ve mekânın toplumsal etkileşim için önemini değiştirmiştir. (Meyrowitz 1985: vii-viii)

İletişim araçlarını toplumsal etkileşim ve yeniden üretimle ilişkilendiren geniş kuramlar olarak değerlendirildiklerinde, bütün "araç kuramcıları"nda çeşitli sorunlar olduğu görülür.[2] Bunların izini burada sürmek istemesem de, bu gelenekteki dolayım kavramının iletişimde uzaklıkların aşılması düşüncesiyle ne kadar yakından ilişkili olduğunu göstermek istiyorum. Bu neredeyse tüm elektronik medya biçimlerinin isimlerinin etimolojisinde de görülebilir: "televizyon"un, "telefon"un, "telegraf"ın kökeni, Yunanca *tele* "uzak, uzaktan"; "radyo"nunki Latince *radius,* "ışın" ve tabii ki "yayınlamak"tır. Dolayımın bu şekilde, özünde "kolaylık" "hizmet" sağlayan –uzaktaki olayları insanların yerelliklerine getirmesi– olarak anlaşılması çok açık bir biçimde yersiz-yurtsuzlaşma düşüncesini anımsatmaktadır.

Ancak ben bu anlayışın dolayımın tüm özünü kavramadığını düşünüyorum. Dolayımlanmış deneyimin özel, ayrıksı niteliğini anlamakta daha ileri gidebilmek için, bunu dolayım düşüncesine çok farklı bir bakış açısıyla birleştirmemiz gerekmektedir. Bu bakış açısı, dolayımı *bir aracın içinden geçme* süreci ve bu müdahaleden ortaya çıkan sonuçların deneyimin tabiatı üzerindeki etkileri olarak alır. Burada neyin söz konusu olduğunu "araç" kelimesi için sözlükteki iki farklı tanımı karşılaştırarak anlayabiliriz: 1. "sayesinde iletişimin sağlandığı vasıta" 2. "izlenimlerin duyulara taşınmasında

2. Bunlar arasında en önde gelenleri, iletişimin daha geniş "ekonomi-politik" ve kültürel bağlamındansa, dar anlamda sadece aracın kendisine odaklanmakla "teknolojik determinizm"e dayalı bir toplumsal-tarihsel değişim görüşü ortaya koyarlar; bu da oldukça dar olan bir görüştür. Bu eleştiri tipik bir biçimde böylesi kuramların genellikle kurumsal ve ekonomi-politik iktidar ve ideolojiyi, ya da kültürel farklılığın inceliklerini gözardı ettiği eleştirisiyle ilişkilidir. McLuhan'ın çalışmaları bu nedenden dolayı oldukça ağır bir biçimde eleştirilmiştir (örn: Williams 1974; Ferguson 1990, 1991); ancak eleştiri ötekiler için de, özellikle de Meyrowitz için de geçerlidir (Silverstone 1994: 94-5; Stevenson 1995: 137-8). Bu eleştiriler çoğunlukla geçerli eleştirilerdir –ancak yine de bkz., örneğin, Heyer ve Crowley'nin Innis'i ekonomik ve kurumsal iktidara ilişkin bağlamların yeterince üzerinde durmadığına dair oldukça kaba bir eleştiri karşısında savundukları çalışmaları (1995). Ancak, Roger Silverstone'un keskin bir biçimde gözlemlediği gibi, bu yaklaşımlarda görece dar olan bakış açılarından kaynaklanan başka bir şey vardır: "... çünkü çelişir bir biçimde medya teknolojilerini ayırma ve önceleme üzerinde ısrarcıdırlar... medya teknolojilerine ilişkin ortaya koydukları önemli sorular yönetimden veya ekonomiden görece bağımsızdır" (1994: 92).

araya giren madde" (Hawkins ve Allen 1991: 902). Bu tanımlardan ilkinde, dolayının baskın anlamı *kolaylık sağlama*dır –"sayesinde ....sağlandığı"– ve bunun modern medya ve iletişim pratiklerinin, deneyimi, luzlı ve etkili bir biçimde, kolaylıkla ulaştırmasını sağlayan teknolojik gücü çağrıştırdığını görmek kolaydır. Bu tanımda aracın kendisinin sürece *müdahale* ettiğine, iletişimde iz bıraktığına, iletilen şeyin tecrübe edilmesinde niteliksel değişiklikler yaptığına dair bir anlam yoktur. Bu anlam ikinci tanımda getirilmektedir; burada "araya giren madde" dikkati bütün bu konulara çekmektedir.

Tabii ki, dolayımlanmış iletişim her zaman için bu iki özelliği de barındırır. İletişim aracıları hiçbir zaman şeffaf değildir; ancak iletişimi her zaman için özleri gereği şekillendirirler. Telegörsel (yani televizyonun getirdiği) deneyim, örneğin, sadece bu aracın teknik belirleyicileri (bir floresan ekranın elektron bombardımına tutulması sonucunda ışıklı görüntülerin oluşması) açısından değil, kullandığı karmaşık göstergesel, kodlar, görenekler, formatlar ve üretim değerleri açısından da oldukça dolayımlanmıştır. Burada bütün düzeylerde büyük ölçüde müdahale olduğu ortadadır –kamera işlerinin stratejilerinden, belirli televizyon janrlarının ve televizyonun metinsel özelliklerinin kullanılmasıyla yaratılan deneyimin düzenlenmesine kadar: Hitap tarzları, anlatı stratejileri gibi (Willliams 1974; Fiske 1987; Mellencamp 1990; Corner 1995; Abercrombie 1996).

Modern medya ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi üzerine düşünmenin yollarından biri, sürekli olarak, ilk tanımın vaat ettiğini, ikinci tanımın içerdiği sorunları azaltarak gerçekleştirmeye çalışmak gibi olabilir. O halde dolayımlanmış deneyimin genel amacı, biraz çelişkili bir biçimde de olsa, dolayımsızlık sağlama girişimi olarak düşünülebilir. Bu, en açık biçimde teknik bir amaç olarak görülebilir –sinyal kalitesinin geliştirilmesi, uydu bağlantılarıyla sağlanan "anındalık," ekranlarda daha iyi çözünürlük, şimdilerde kulağa oldukça modası geçmiş gelen, ancak yine de önemli olan "Hi-Fi" audio ("gerçek" özgün performansa yüksek sadakat [*high fidelity*]) ve benzerleri gibi. Fakat medya endüstrilerinin kültürel-

deneyimsel bir amacı olarak şu da eşit ölçüde önemlidir: Örneğin, –haberler, spor, "tarihsel olaylar" vb. gibi– olayların "meydana geldiği anda canlı olarak" televizyonda size ulaştırılması nosyonu (Dayan and Katz 1992).

Dolayım üzerinde bu şekilde düşünmek bizi uzaklığın aşılması düşüncesine yönlendirir yeniden, fakat bu sefer süreç daha sorunsallaşmış bir anlam kazanmıştır. Aracın kendini ortadan kaldırması anlamında "dolayımsızlık" hiçbir zaman elde edilebilecek bir şey değildir; bu nedenle kitle iletişim araçlarıyla gelen deneyimin küreselleştirici özellikleri –kişinin oturma odasında dünyayı deneyimleyebilmesi– kişinin kendi fiziksel yerelliğini "doğrudan" tecrübe etmesinden *tür* olarak farklı ve bağlantılılığın kendine has bir üslubu olarak anlaşılmalıdır (1. Bölüm). Bunu fenomenoloji diline aktarırsak, bize telefon, televizyon, ağa bağlı bilgisayarlar ve diğer araçların getirdiği deneyimi, bireyin yaşamdünyasında ayrı, özelleşmiş bir "yer" tutan bir deneyim olarak düşünmemiz gerekir. Yaşanmış deneyimin günlük akışında dolayımlanmış deneyim, bir yerellik içindeki fiziksel yakınlığın yüz yüze deneyiminden ayırt edilebilir şekillerde "bilince görünür." Bu yüzden, "dolayımlanmış yersiz-yurtsuzlaşma"nın sıradan insanların yaşamdünyalarındaki başka, sıradan yerelleşmiş deneyimler ve kaygılarla ilişkisi bağlamında önemini sadece bu farka dikkat ederek değerlendirebiliriz. Bu, bence, yersiz-yurtsuzlaşma vasıtaları olarak elektronik medya fikri birçok şeye temel oluşturduğundan, son derece önemli bir düşüncedir.

Burada, yerel, doğrudan, yüz yüze etkileşim ve deneyimle, gelişmiş dünyada yerelliklerimizde rutin bir biçimde erişilebilir olan *dolayımlanmış deneyimin niteliksel olarak farklı düzeni* arasında bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Bu, geçerli ve faydalı bir ayırımdır; ancak riskleri konusunda dikkatli olmalıyız.

Bu tehlikelerden ilki bu ayırımın bizi yanlış yönlendirerek doğrudan yüz yüze deneyimin, sadece, bir anlamda özgün "antropolojik" deneyim tarzı olması nedeniyle, yalın, katışıksız, şeffaf bir deneyim biçimi olduğunu düşünmemize yol açabilecek olmasıdır. Bu bizi başlangıçtaki noktanıza, hiçbir etkileşimin, iletişimin ya da

deneyimin tam anlamıyla "dolayımsız" olmadığı düşüncesine geri götürür. Manuel Castells'in bu konu üzerine dediği gibi: "Elektronik medyayı eleştirenler yeni sembolik ortamın 'gerçekliği' temsil etmediğini öne sürdüklerinde, üstü kapalı olarak 'kodlanmamış' gerçek deneyim nosyonu gibi hiçbir zaman var olmamış olan absürd biçimde ilkel bir nosyona atıfta bulunurlar. Bütün gerçeklikler semboller aracılığıyla iletilir... Bir anlamda tüm gerçeklik sanal olarak algılanır" (Castells 1996: 373). Bu cümleler sadece gerçekliğin kaçınılmaz olarak sembolleştirilmiş olan ulaştırılmının soyut felsefi boyutunu vurgulamaz; "doğrudan" deneyimin fenomenolojik karmaşıklığını da açar. Bu konu üzerine biraz düşünülürse, burada karmaşık bir duyusal ve sembolleşmiş deneyimin, hafıza ve tahayyül ile sentezlendiği ortaya çıkacaktır. Yüz yüze sözlü iletişimin kendisinin bir dizi farklı resmi ve gayriresmi biçimi vardır –bilgi ya da talimat almak, konferans dinlemek, sohbetler, duygu alışverişi, insanın kendisini samimi bir biçimde ifade etmesi, tartışmalar, dedikodu, fıkralar vb. Bunlar (bazen öne çıkan, bazen arka planda kalan) fiziksel çevrenin, insanın hareket veya dinlenme halinde olduğunun, kendini iyi ya da kötü hissettiğinin, cinselliğin, tasarın, hayal âleminde olduğunun sürekli farkındalığıyla birleşmiştir. O halde, deneyimin yerel, yüz yüze bağlamı, dolayımın karmaşıklıklarının üzerine yerleştirebileceğimiz basit bir temel olarak alınamaz.

Yüz yüze etkileşimin karmaşıklıklarının bu şekilde basitleştirilmesinin özellikle tartışmalı bir hale geldiği nokta, yerel yüz yüze bağlamın bir şekilde "katışıksız," dolayısıyla da en *geçerli* iletişimsel etkileşim olduğu düşüncesine kaydığı noktadır. Burada doğrudan ve "dolayımsız" (olduğu varsayılan) öncelenmektedir; çünkü herhangi bir dolayımdan kaynaklanan kültürel etkileşimin ahlâki temeli kaçınılmaz olarak yetersiz gelmektedir. Bu, kitle toplumlarına karşı küçük ölçekli, politik-kültürel cemaatlerin üstünlüğünü savunan görüşlerde görülen bir duruştur. Aynı zamanda, örneğin feminist siyaset kuramcısı Iris Marion Young tarafından şiddetle karşı çıkılan bir düşüncedir. Young cemaatçi politik düşüncelerin bazı versiyonlarını "dolayımsızlığı dolayıma" öncelemeleri nedeniyle

eleştirir. Dolayımsızlıklarına dayanarak küçük, yüz yüze cemaatler gibi (romantik) bir ideali savunanlar – destekledikleri toplumsal ilişkilerin doğrudan ve otantik oluşu, – Young'a göre, "öznelerin birbirleri için dolayımsız bir biçimde mevcut olmaları" olasılığı gibi "metafiziksel bir yanılsama" altında ezilmektedirler. Young şöyle devam eder:

> İki kişi arasındaki yüz yüze ilişki bile ses ve jestler, mekân ve zamansallık tarafından dolayımlanır... [bu durumda] yüz yüze ilişkilerin zaman ve mekânlar arasında dolayımlanan, daha katışıksız, otantik toplumsal ilişkiler olduğu düşüncesinin temeli yoktur. Zira hem yüz yüze hem de yüz yüze olmayan ilişkiler dolayımlanmış ilişkilerdir ve her ikisinde de iletişim ve uzlaşım olasılığı olduğu kadar, ayrılma ve şiddet olasılığı da vardır. (Young 1990: 314)

Benzer bir çizgide, Doreen Massey mekânda yoğunlaşmış cemaat kavramının romantize edilmesine karşı uyarır: "'Mevcudiyetin erişilebilir oluşu' temsiliyet ve yorum sorunlarını ortadan kaldırmaz. Ev denen yer hiçbir zaman dolayımlanmamış bir deneyim değildi" (Massey 1994: 163-4).

Bunlar önemli uyarılardır; ancak doğrudan yüz yüze deneyimle medya teknolojilerinden elde edilen deneyim arasında yapmamız gereken ayrımı yapmaktan alıkoymaz bizi. Açık olunması gereken konu bu ayrımın, bir tarafta katışıksız ve "dolayımsız" olanla, öbür tarafta da "dolayımlanmış" ve "gerçek olmayan" ya da yapay olan arasındaki bir ayırım olmadığıdır. Aynı zamanda mevcudiyetin erişilebilir oluşunu bir değer olarak öncelemez de. Bu ayırım sadece fenomenolojik tarzlar, "gerçekliği" deneyimlemenin farklı yolları arasındaki bir ayırımdır.

Bu fenomenolojik farklılıklar sadece "yerel-doğrudan" ile "uzak-dolayımlı" arasındaki bölünmede yer almamaktadır. Medya teknolojisinin farklı türleri arasında da farklı fenomenolojiler vardır. Telefon zili yerel duruma, televizyonun imge akışından ya da size yeni bir e-posta geldiğini haber veren bilgisayardan daha farklı bir biçimde "müdahale eder." O halde dolayımlanmış bağlantılılığı anlamada önemli bir adım, bu temel farkların bazılarını ortaya koymaktır.

The Media and Modernity adlı kitabında John Thompson "medya tarafından yaratılan davranış ve etkileşim biçimlerinin analizi için kavramsal bir çerçeve" önererek bunun bir temelini sunar (Thompson 1995: 82). Thompson modern toplumlarda görülen üç farklı iletişim tarzına ilişkin üç ayrı etkileşim kategorisi ortaya koyar. (Thompson 1995: 82-7).

Bunlardan ilki, yukarıda belirtilen (her iki kişinin de aynı yerde mevcut olduğu) ortak-mevcudiyet bağlamlarındaki doğrudan iletişime atıfta bulunan "yüz yüze etkileşim" kendi kendini açıklamaktadır zaten. Bu etkileşimin yapısı gereği ve mekânsal-zamansal referans sisteminin paylaşılmasının mümkün kıldığı birçok sembolik davranış söz konusudur burada –sadece konuşma değil, jestler, beden dili vb. En önemlisi, yüz yüze etkileşim *diyalojik*tir: İletişimin iki yönlü akışını içerir.

Thompson'ın ikinci kategorisi, "dolayımlanmış etkileşim," mektubun, telgrafın, faksın, telefonun ve belki de (Thompson bundan bahsetmese de) bilgisayar-dolayımlı iletişimin büyük bir kısmının –en basitinden e-posta'nın diyelim– iletişim tarzını betimler. Bu tür etkileşim, birbirinden ya mekânsal ya da zamansal olarak (ya da her ikisi de) uzakta olan taraflar arasında iletişimin gerçekleşmesini sağlayacak teknik bir aracın kullanımını içerir –"kağıt, elektrik kabloları, elektromanyetik dalgalar gibi." Thompson'a göre, iletişimin bu şekilde zaman-mekân boyunca esnetilmesi şu tür sonuçlar doğurur: Katılımcılar ortak-mevcudiyet referanslarından yoksundurlar; bu nedenle de bilgiyi bağlamsallaştırma ihtiyacını daha çok hissederler –mektup ve faksların üzerindeki adresler ve tarihler, telefon konuşmalarında insanların kendini tanıtması gibi. Aynı zamanda katılımcılar yüz yüze etkileşimde mümkün olduğundan daha dar bir sembolik davranışlar dizisi içinde iletişim kurmaktadırlar. Bu çeşit bir iletişim daha yüksek seviyede belirsizlik içerebilir ve katılımcıların daha çok yorumbilgisel yeteneğe sahip olmalarını gerektirebilir. Ancak önemli olan, bu kısıtlamalara rağmen, dolayımlı etkileşimin, yüz yüze etkileşim gibi özünde diyalojik kalmasıdır.

Thompson'ın son kategorisi konumuzu ilgilendiren en ilginç kategoridir. Thompson'ın "dolayımlanmış sözde-etkileşim" adını verdiği bu kategori kitle iletişim araçlarının ("kitap, gazete, radyo, televizyon vb.") içerdiği iletişimdir. Bunun, dolayımlanmış etkileşim gibi, iletişimi zaman-mekân boyunca esnettiği ortadadır; fakat diğer iki kategoriden iki önemli farkı vardır. İlk önce, bu tür iletişim, kimliği bilinen, belirli ötekilere yönelik değildir; "belirsiz çeşitli potansiyel alıcılardan oluşan bir grup için üretilir" (*kitle* iletişimidir). İkincisi, öteki iki kategorinin tersine, diyalojik değil, yapısı gereği *monolojik*tir: İletişim akışı –gerek yazılı gerek elektronik medyadan olsun– baskın bir biçimde tek-yönlüdür. Bu iki fark nedeniyle Thompson kitle iletişim araçları tarafından dolayımlanan iletişimi "sözde-etkileşim" olarak tasvir eder; zira "doğrudan" insanı iletişimiyle bağlantılı olan bazı özellikler burada yoktur: Karşılıklılık ve kişilerarası özgüllük. Ancak haklı olarak Thompson bunun bir *tür* etkileşim olduğunda ısrar eder: Sadece bir kaynaktan öteki uca bir bilgi aktarımı değildir; alıcılar doğrudan tepki veremeseler de, süreç içinde pasif değil; iletilenin yorumlanmasında ve anlamın inşasında aktiflerdir. Aslında medya izlerkitlesi ile medyada görünen insanlar arasındaki "ilişki" türlerinin etkileşimsel bir boyutu vardır.

Şimdi, bunların hepsi etkileşim göz önüne alınarak ileri sürülmüştür –zira iletişime, birbirinden ayrı mesaj alma ve verme faaliyetlerinden çok, her zaman için etkileşimsel (ya da sözde-etkileşimsel) olarak bakmamız gereken önemli bir açı vardır. Üstelik, Thompson'ın çerçevesi medya kültürünün hem üretimi hem de tüketimiyle, bunun da ötesinde medya teknolojilerinin kullanımının artması sonucunda siyasi katılıma dair kamusal alanın dönüşümü meseleleriyle ilişkili ve geniş bir çeşitliliğe sahip toplumsal etkileşimlerin analizinde kullanılmıştır (Ayrıca bkz. Thompson 1994). Yine de, Thompson'ın da teslim ettiği üzere, *dolayımlanmış deneyimi* "dolayımlarımış etkileşim ya da sözde-etkileşim yoluyla edindiğimiz deneyim türü" olarak tanımlayabiliriz (1995: 228). Bu da bizim aslında ulaşmak istediğimiz noktadır.

Bunu yapmanın yollarından biri Thompson'ın etkileşimlere iliş-

kin ayırımları üzerinde kapsamlı bir fenomenolojik analiz yapmaktır. Bu fenomenolojik meselelerin *bazılarından* Thompson'ın kendisi bahsetmekte ve bu bölümün sonunda döneceğimiz birtakım yararlı içgörüler sunmaktadır zaten. Ancak analizinde hiçbir şekilde tüm ayrıntıları kapsamak niyetinde değildir; bunun arkasındaki nedeni görmek kolaydır: Gördüğümüz üzere görece "basit" olan yüz yüze iletişimin etkileşimsel kategorileri bile fenomenolojik olarak karmaşıktır. Bu düşünceyi Thompson'ın "dolayımlanmış deneyim" kategorisine kadar götürmek istersek çok da görünür olmayan, farklı ayırımları da dahil etmemiz gerekecektir: Mektuplaşma ile telefonda yapılan konuşmaların fenomenolojileri arasındaki fark ya da bunlardan herhangi biriyle bilgisayar-dolayımlı "klavyeli etkileşimler" arasındaki fark gibi. Deneyim olarak e-posta mektup yazmaya daha mı yakındır –"yazının intikamı, tipografik zihne dönüş" (Castells 1996: 363), yoksa e-posta "'sözelliğin' yeni bir biçimi midir...gayri resmi olması, etkileşimle aynı zamanda oluşan yapılandırılmamış, eşzamanlı sohbet tarzında bir yazının kullanılmasıyla (yazı yazılan bir telefon gibi olmasıyla...)" (a.g.e.)? Bu soruların "yeni medya" açısından karmaşıklığı "basit" dolayımlanmış biçimler olduğunu düşündüğümüz –mektup örneğin-, ancak fenomenolojik olarak karmaşık olduğunu keşfettiğimiz araçlara tekrar atıfta bulunmasında yatmaktadır.[3]

Eğer bu meselelere, örneğin telesekreterlerin olanaklı kıldığı kaydırılmış-zamanlı iletişim deneyiminin sonucunda ortaya çıkan meseleleri, ya da cep telefonlarının ne kadar büyük bir hızla insanların rutin yaşamdünyalarının bir parçası haline geldiğini, ya da bazı teknolojilerin –örneğin faksın– iş ortamından ev ortamına "göç" etmesinin ev yaşamını nasıl değiştirdiğini de eklersek, oldukça büyük bir yük altına girmiş oluruz burada. Bu meselelerden bazıları BDİ (Bilgisayar dolayımlı iletişim) gibi yeni medya bağlamında özetleniyor olsa da (Poster 1995; Turkle 1995, 1996), dolayımlanmış ve "sözde-dolayımlanmış deneyim" çeşitleri üzerine yazılmış

3. Örneğin bir yanda bir aşk mektubuna ayrılan zamanla, öte yanda da kötü bir haber getiren mektubun içeriğini alımlamak için harcanan zamanı –"en kötü olanı" bir an önce "öğrenmek" için gözlerin kâğıt üzerinde hızlı bir biçimde gezdirilişini- düşünün.

çok az çalışın vardır.[4]

Burada yerimiz yettiği sürece, konuyu kapsayıcı her türlü yaklaşımdan kaçınarak, dolayımlanmış deneyimin fenomenolojisini daha geniş bir temel olan yersiz-yurtsuzlaşmaya bağlayan iki temaya odaklanacağım. Her iki tema da 1. Bölüm'de küreselleşmeyi tanımlayan bağlantılılığın kültürel bir ayrıntısı olarak ele aldığımız "yakınlık" kategorisinin farklı ifadeleri olarak anlaşılabilir. Fakat, 1. Bölüm'de odaklandığımız nokta daha çok fiziksel yolculuğun getirdiği yakınlık deneyimiyken, burada, medya teknolojileri tarafından yerelliklere sağlanan yakınlığı anlama sözümüzü yerine getirmeye çalışacağız.

B. DOLAYIMLANMIŞ YAKINLIK 1: YENİDEN TANIMLANAN MAHREMİYET

Mahremiyet düşüncesi yerel deneyimle birkaç ilginç açıdan ilişkilidir. İlki; mahremiyet düşüncesinde baskın olan "yakın olma" duygusu tartışmaya açık bir biçimde (genellikle iki) insanın fiziksel bedenli yakınlığı üzerine modellenmiştir. "Mahrem" olmak genellikle ötekiyle derin bir düzeyde kişisel temas kurabilmek olarak düşünülür. Burada yerel iletişimsel etkileşimin "yüz yüzeliği", diğerinin mümkün olduğu kadar yanında olma amaçlanan, bedensel temas ve genellikle de özel bir dikkat içeren "bire-birliğe" daha çok dönüşür. Belki de burada anahtar düşünce "mahrem" [intimate] teriminin etimolojisinden kaynaklanan "iç, içerdekilik" düşüncesidir –Latince *intimus* "en içteki, en derindeki" sözcüğünden. Tek çağrışımı olmasa da mahremiyetin herkes için genellikle cinselliği çağrıştırması iletişimin "içerdeliği" duygusunu açıkça vermektedir: Cinsel davranış ötekinin mahrem bilgisidir, fiziksel yakınlığı psikolojik yakınlık ve bağla birleştirmektedir. Bu şekilde anlaşılınca mahremiyet uzaklaşmanın antitezidir. Son olarak, mahrem olanın alanı

4. Benliğin inşasında dolayımlanmış deneyimin etkilerini (tam olarak burada fenomenolojik biçimde olmasa da atıfta bulunulan) ele alan sosyal psikoloji çalışmalarına bakınız (örn: Gergen 1991; Grodin ve Lindhof 1996).

bizi özgül yerelliklere götürür –kamusal alandan çok ev içi alandaki yerelliklere. Burada mahremiyet düzeylerinin gittikçe yükselmesi mekânsal-fenomenolojik anlamda "içerdelik" düzeylerinin artması olarak anlaşılabilir: Girişteki holden başlayıp, oturma odası ve mutfağı geçerek, evin "en içteki" özel köşeleri olan banyo ve yatak odasına gelinir.

Mahremiyeti kavramanın en yaygın yolu buysa, o zaman medya teknolojilerinin etkisi en doğrudan şekliyle mahremiyetin *zarar görmesi* olarak düşünülebilir –dış dünyanın iç dünyaya tecavüzü olarak. Bir önceki bölümde dikkat çektiğimiz nokta buydu; iletişim teknolojileri özel mekânlarımızı dış dünyaya açıp, bizi sürekli "ulaşılabilir" konumda tutmakta. Marshall McLuhan, örneğin, telefonun *buyurucu* bir araç olduğu konusunda ısrar eder: Her ne yapıyor olursak olalım, genellikle kendimizi çalmakta olan bir telefona bakmaya zorunlu hissederiz. Ayrıca telefonun araya girmesiyle bozulan ya da güçleşen mahrem anların komiklik potansiyeli popüler tiyatro için bir klişedir. Joshua Meyrowitz modern toplumlarda sürekli ulaşılabilir olmanın nasıl üstü kapalı toplumsal bir norm olduğuna dikkat çekerek konuyu genişletir:

> Bugün "temasta olmamak" anormal olmaktır...bir insanın...telefonun olmadığı bir yerde yaşaması çoğunlukla arkadaşlarına, iş arkadaşlarına ve akrabalarına yapılmış örtük bir hakaret olarak düşünülür. Kişinin telefonunu fişten çekmesi insan sevmezliğinin bir işareti olarak alınır. Bazı işlerde, çalışanların yanlarında "çağrı cihazları" bulundurmaları beklenir ki nerede, ne yapıyor olursa olsunlar ulaşılmaları mümkün olsun. (1985: 147)

Meyrowitz çalışmasında bazı Trappist* manastırlarının bile, İkinci Vatikan'ın etkisiyle 1960'lardan beri telefon kullanmakta olduğunu kaydeder. Yine de ilginç bir biçimde, Meyrowitz'in üzerinde çalışmış olduğu bir manastırda, keşişler telefonu kullanma olanağına sahip olsalar da, amaç edindikleri yalnızlığı gerçekleştirmek, dünyadan elini ayağını çekmiş olmak ve yalnızca Tanrı ile özel, güçlü bir mahremiyet yaşamak için "televizyon yayınlarını izlemekten ya da

* Çok katı kurallara göre yaşayan bir Katolik mezhebine bağlı olan. (ç.n.)

günlük gazeteleri okumaktan kaçınmaktadır" (Meyrowitz 1985: 353 n. 36).

Ancak dikkatimizi mahremiyet bağlamlarının zarar görmesi konusuna değil de, medya teknolojilerinin kendi benzersiz mahremiyet *biçimlerini* bizlere ulaştırma kapasitelerine çevirirsek, konuya daha farklı ve bence daha ilginç bir açıdan yaklaşmış oluruz. Bu ulaştırım sürecinde mahremiyetin bizim için kültürel önemi ve anlamı yeniden tanımlanıyor olabilir.

Telefonun sunduğu uzaklaşmış "yakınlık"la, bizi diyalojik olarak, belirli bir iletişim "eş"iyle bağlantılandırdığı açıktır (Thompson 1995: 84). Ancak bu mahremiyet midir? Mahremiyet olduğunu düşünme nedenlerinden biri uzaklaşmış telefon konuşmalarının yüz yüze konuşmalara *görece olarak* ne kadar *yakın* olduğunun fark edilmesinde yatar. Fiziksel ortak-mevcudiyetin olmayışının getirdiği kısıtlamalara rağmen, telefonun bir araç olarak çoğunlukla ne kadar "doğal" olduğu ve varlığının fark edilmediği gözlemlenmektedir. Yine Meyrowitz konuyu ele almaktadır:

> Birisiyle telefonda konuşmak...o kadar doğaldır ki arada bir araç olduğunu unuturuz. (Genellikle "Dün gece ...'la konuştum" deriz; telefon konuşması olduğunu düşünmeyiz bile. Birisine mektup yazdığımız, anlatmak istediğimizde nadir olarak "....'la konuştum" ifadesini kullanırız.) Çünkü aracın kendisinin ve kodunun göze çarpmaz oluşu nedeniyle, telefon konuşması çoğu mektuptan çok daha spontane ve çok daha az yapmacıktır. (1985: 109-10)

Telefonla iletişimin mektupla (ya da telgraf ve hatta e-posta ile) karşılaştırınca görülen "doğallığı" konuşmanın ve yazının kodlarının farklı olmasıyla açıklanabilir. Yazınınki, Meyrowitz'in de belirttiği üzere, daha karmaşık bir biçimde kodlanmıştır. Bu nedenle, "şeffaf" bir uzaklaştırma aracı olarak telefonun kendine has gücü kuşkusuz, bir yerde, zaman-mekân boyunca yüz yüze konuşma aracını kopyalamasıyla alakalıdır.

Ancak telefonun tam da mevcudiyet eksikliğinden kaynaklanan bir nedenle iletişimin mahremiyetini *arttırdığı* bir durum da söz konusudur. Giddens uzaklaşmış iletişimin paradoksunu şu cümlelerle

açıklar: "Birisi 19 bin kilometre uzaktaki bir başka kişiyle telefonda olabilir ve konuşma süresi boyunca uzaktaki o insanın tepkileriyle, aynı odadaki diğer insanlarla olduğundan daha yakından ilişkili olabilir." Bunu telefonun araç olarak getirdiği yoğunlaşmış fenomenolojik odaklanma ile açıklayabiliriz: Fiziksel mevcudiyetin olmayışı ve bunun sonucunda ulaşılabilir sembolik davranışların azlığı yüz yüze etkileşimin diyalojik durumundaki özel katılımı arttırır. Telefonun diğer ucundaki kişinin sesine odaklanırız ve dikkatimizi tamamıyla ona veririz; çünkü böyle yapmazsak iletişimin hepten çökeceğini düşünürüz. McLuhan'ın telefonlar "duyularımızın ve becerilerimizin eksiksiz katılımını ister" (1964: 267) derken zaman anlatmak istediği budur.

Bu nedenle iletişim teknolojilerinin bir mahremiyet biçimi sağladığını savunmak bütünüyle akla yatkındır; ancak burada terimin anlamında bir kayma görmeye başlarız. Birebirlik ve içerdelik hâlâ vardır; ancak tecessümün ilk özelliği kaybolmaktadır; bunu da inziva ve gizlilik izler.

Beden-dışı mahremiyet

Telefon, bedenler ayrı yerlerde olmasına rağmen mahremiyeti mümkün kılarken, birebirlik yüz yüzelikten çıkarılmıştır. Fakat o halde bu bir çeşit yapaylık, ikinci-derece bir mahremiyet, eksiksiz mevcudiyetin zayıf bir yedeği değil midir? Bill Gates'in teknoloji konusunda bu noktaya duyduğu oldukça ölçülü şevk bizi bunun böyle olduğuna ikna edebilir:

> Bir zamanlar başka şehirde yaşayan bir kadınla çıkıyordum. Birbirimize sürekli e-posta yazıyorduk. Bir şekilde beraber sinemaya gitmenin bir yolunu bulduk. İki şehirde de hemen aynı saatte oynayan bir film bulur, ayrı ayrı filmin oynadığı sinemaya gider; yolda da cep telefonunda sohbet ederdik. Filmi seyreder, eve dönerken de filmi tartışmak için cep telefonlarımızı kullanırdık. Gelecekte bu tür sanal çıkınalar daha iyi olacak; çünkü film izleme bir video konferansı ile birleştirilebilecek. (Gates 1995: 206)

Ticaret kisvesi altında barındırdığı "asosyallik" için alacağı suçlamalara karşı durmaya çalışsak bile, sanal çıkma fikrini ciddiye almamız oldukça zordur. Gates'in çağrıştırdığı cansız, tatsız ilişki sadece insan ilişkilerindeki "gerçek" mahremiyetin yakın fiziksel temas gerektirdiğinin düşünülmesine davetiye çıkarıyor.

Burada cinsellik, mahremiyetin "daha eksik" biçimlerinin değerlendirildiği, açıkça ifade edilmeyen bir standart haline gelmektedir. Ayrıca cinsel deneyimin tele-dolayımlanması düşüncesi akla sanal seks s(t)imulasyonu sırasında üzerinde bağlantılar bulunan komik bedenlerden; telefon-seksi hatlarının sağladığı çok daha sıradan, ancak umutsuz bir yalnızlık içerdiği de ortada olan tatmini gibi çeşitli görüntüleri getiren oldukça rahatsız edici bir düşüncedir. Gerçekten de tele-dolayımlanmış mahremiyetin özünde içerdiği eksikliğe telefon seksinden daha güçlü bir örnek bulmak zordur. Birebir erotik karşılaşmalar olarak reklamı yapılan bu hizmetlerin acı gerçekliği mahremiyeti hiçbir şekilde "tam olarak" yaşatamamasındadır. Zira bu ilişki, müşterinin işitsel stimulasyonla orgazma ulaşmasına odaklanmış pornografik/mastürbasyon halinde bedenler içeren ve ticari tabiatı tarafından yönlendirilen bir iş ilişkisidir. Bu ilişkiye mahremiyetten çok yabancılaşma –ayrı olma– damgasını vurmaktadır. Her şeyden önce, buradaki "meta"nın, ilişkiye dahil olan tarafların birbirine zıt olan çıkarılarında ortaya çıkan soyutlaştırılması söz konusudur: Müşteri için hız, dolayısıyla ucuzluk; asıl görevi müşteriyi hatta tutmak olan sanal seks işçisi içinse bunun tam tersi. Bu durumda bu karşılaşmanın temelini iki tarafın ayrı yerlerde bulunması ve işin sürdürülmesi için hayati önem taşıması nedeniyle kimliklerin gizli tutulması oluşturur. Müşteri karşılaşmayı, seks işçisinin gerçek fiziksel mekânının (belki kasvetli bir ofis, belki de kendi mutfağı) içerdiği yavan işlevsellikten çok farklı bir erotik bağlam içinde hayal edebilir. Son olarak böylesi "sanal" bir karşılaşmada kimliklerin açık olmaması, Castells'in belirttiği gibi, doğrudan cinsel deneyimin XX. yüzyılın sonunda içerdiği risklerin bir sonucudur: "İnsanlar artan bir biçimde bulaşıcı hastalıklardan ve kişisel saldırganlıktan korktuklarından, cinselliklerini ifade etmenin alternatif yollarını aramaktalar... Özellikle de etkile-

şim görsel olmadığı ve kimlikler saklanabildiği sürece."[5] (1996: 361).

Fakat tele-dolayımlanmış cinsellik yabancılaşmayı (yani orgazmik olanın organizmik olandan soyutlanmasını) getiriyorsa, bunun sorumluluğunu yanlış yerlere yüklememeye dikkat göstermeliyiz. Cinselliği metalaştırması gibi tanımlayıcı bir bağlam getirmesi açısından telefon seksi, sıradan fuhuşa önemli derecede yakındır; telefon seksi sıradan fuhuştan sterilize edici bir uzaklaşma içermesi açısından farklı olmasına rağmen. Bu durumda, belki de telefon (ya da bilgisayar dolayımlı) seks iki "gerçek" sevgili arasında ticari olmayan ve uzlaşımlı bir bağlamda gerçekleştirildiği zaman daha mutluluk verici ve mahrem bir hayali karşılaşma *olabilir*.

Üstelik mahremiyet düşüncesinde cinsellik temasının baskın olmasına yol açmanın yanıltıcı olduğu itirazları gelebilir. Zira yakın, cinsellik içermeyen aile ilişkileriyle ilişkilendirilen bir "içerdelik" türü de model olarak diğeri kadar faydalı olabilir. Bu tür bir mahremiyetin esnetilmesine iyi bir örnek, ayrı mekânlarda bulunan aile bireylerini birleştirmek için video-konferans teknolojilerinin kullanılmasında görülebilir. Bu uygulamanın görüldüğü bir durumda, Bristol'da yaşayan bir kadın Cambridge'te yaşayan üç çocuğuyla *worldwide web* (dünya çapında ağ) aracılığıyla kurulan bir video bağlantısı sayesinde rutin bir biçimde temas kurabiliyordu. Hikâyenin anlatıldığı haberde –kocasından ayrılmış olan– kadının 480 kilometrelik bir yolculuk sonunda gerçekleştirdiği haftasonu ziyaretlerinin yerini, "yüksek hızlı ISDN dijital telefon hatları"ndan geçerek günlük "ziyaretlerin" aldığı anlatılıyordu. Böylelikle teknoloji "uzak mesafedeki ebeveynleri tamamıyla kablolarla bağlantılı [bir] aileye dönüştürmüştü": "Etki çok büyük oldu. Bu sayede beraber yemek yiyebildiklerini ve Gill'in (annenin) gece yatmadan önce

5. Bu bağlamda Castells bilgisayar dolayımlı sekse atıfta bulunmaktadır; ancak durum aynı şekilde telefon seksi için de geçerlidir. Ayrıca bkz. Castells'in Fransız Minitel sistemindeki, başka ülkelerdeki ticari telefon seksi hatlarının da yükselişine paralellik gösteren, ancak bunlara genel amaçlı konuşma hatlarında "spontane" (ticari olmayan) erotik karşılaşma özelliğini de ekleyen cinsellik odaklı konuşma hatları üzerine tartışması. Castells 1990'da en başarılı durumundayken sistemde yapılan aramaların yarısından fazlasının nedeninin bu özellik olduğunu belirtmekte (1996: 344-5).

çocuklarını görebildiğini söylüyorlar. 'Dizlerindeki bir sıyrık, zorlandıkları bir ödev ya da erkek arkadaşlarıyla sorunları olsun orada olup onlara yardımcı olabiliyorum'" (Millar 1997: 5).

Bu hikâyede aile mahremiyetinin teknoloji tarafından yeniden hayata geçirilmesi yüceltilmektedir. Haber fotoğraflarında çocuklar rahat, dağınık bir oturma odasında, ekranında gülümseyen annelerinin görüntüsünün olduğu bir bilgisayarın etrafında toplanmış, gülümsemektedir. Bu akla daha önceki medya-odaklı ev içi hallerine ilişkin görüntüleri getirmektedir: 1950'lerde televizyonun, ya da 1930'larda radyonun etrafında sıcak bir atmosferde toplanmış aile bireyleri. Ancak yine de bu haberde bir eksiklik sezdirilmektedir. Anne bunun çocuklarıyla beraber olmanın yerini tutmadığını kabul etmektedir –gece yatmadan önce kurdukları "temas" çocukları yataklarına kadar götürüp üzerlerini örtmeye kadar gitmemektedir– ve tabii ki anne-babanın toplumsal ve yasal olarak "ayrılıkları" gerçeği fiziksel olarak ayrı olmalarından bağımsız düşünülemez. Fakat tüm bunlara rağmen, bu tür örnekler, akla yatkın olarak uzaklaşmış "beden-dışı" mahremiyet olarak düşünebileceğimiz bir kavramın işaretlerini vermektedir. Bu dolayımlanmış pratikler, –yakın bir teknokültürel ufukta ev içi kullanım için olan videofonların bir duvar büyüklüğündeki yüksek çözünürlü ekranlara bağlanmasıyla– yaygınlaştıkça, mahremiyetin yeniden tanımlanması kaçınılmaz görünmektedir. Burada konu, uzaktan dolayımlanmış deneyimi, mevcudiyetin tamlığının sağlanamaması olarak değil, yakınlığın farklı bir *düzeyi* olarak düşünmek; bedenli yakınlığın yerini almadığını (ya da daha çok almayı başaramadığını); fakat artan bir biçimde günlük yaşanan deneyimde bedenli yakınlıkla bir bütün oluşturduğunu düşünmektir.

Ayrıca konuya başka bir açıdan da bakılabilir: medya teknolojileri yoluyla elde edilen mahremiyetin –"tecessüm" düşüncesinin kendisi de dahil olmak üzere– daha radikal kültürel tanımlara yol açacağı düşünülebilir. McLuhan'ın bu konudaki görüşü kendisinden beklendiği üzere iddialı, ancak sezgisel biçimde içgörülüdür. Medyayı beden uzantıları olarak açıklarken, mahremiyetin bedenle

ilgili yönlerine beden ve teknolojiler arasında keskin bir fark gözetmeyen bir tarzda yaklaşmaktadır:

> Çocuk ve genç telefonu anlamaktadır; kabloyu ve ahizeyi çok sevdikleri evcil hayvanlarıymış gibi tutmaktadırlar. "Fransız telefonu" dediğimiz, kulaklık ve ahizenin birleştiği şey, duyuların Fransız tarzında işbirliğine işaret etmektedir...Fransızca tam da ses ve kulağı telefon gibi özellikle yakın bir biçimde bir araya getirdiği için "aşkın dilidir." Bu nedenle telefon aracılığıyla öpüşmek oldukça doğaldır...(McLuhan 1964: 266).

Basmakalıp kültürel klişeleştirmeyi saymazsak, bu öneride –insan bedeninin uzantıları olarak– telefonların "organik olanla doğal bir uyumu" olduğu anlamı vardır (p. 271), ki bu 1990'larda BDİ'ye ilişkin olarak ortaya çıkan insan-makine arayüz üzerine yapılan çalışmaları önceden bilebilmiştir. Bununla, örneğin Sherry Turkle'ın *Life on the Screen* başlıklı kitabından alınan uzantısalllık hakkındaki paragrafı karşılaştırın:

> Müzik enstrümanlarının aklın sesi inşa etmesinin uzantıları olabileceği gibi, bilgisayarlar aklın düşünceyi inşa etmesinin uzantıları olabilir. Bir romancı makineyle arasındaki altıncı hisse atıfta bulunup, "Kelimeler taşıveriyor. Ekranı kelimelerimle paylaşıyorum" demektedir. Bilgisayar kullanan bir mimar daha da ileri gitmektedir: "...bina...gözlerimle ekran arasındaki mekânda yaşam buluyor." (Turkle 1995: 30)

W.D. Winnicott'un "geçişsel obje" –bebeğin yanından ayırmadığı battaniyesi gibi, aynı anda hem bedenli benliğin hem de "ayrı" dış dünyanın bir parçası olarak kavranan objeler– adını verdiği psikoanalitik kategorisiyle bir karşılaştırma yapan Turkle, bilgisayarın "bir obje olarak benlik ve benlik olmayan arasındaki sınırda tecrübe edilebileceği"ni savunur. Turkle'ın bilgisayar kullanımının fenomenolojsini konu alan çalışması (bkz. Lupton 1995; Lupton ve Noble 1997) insanlarla, kullandığımız teknolojiler arasındaki sınırlar üzerine şaşırtıcı sorulara kapı açmaktadır. Buradan yakın zamanda ortaya çıkan "cyborg" kültürü kuramlarında görülebilen in-

san-makine ayrımının bulanıklaşması gibi daha iddialı düşüncelere doğru giden bir yönelim de vardır (Haraway 1991; Gray 1995; Featherstone ve Burrows 1995). Örneğin William Gibson'ın romanlarındaki ya da Paul Verhoeven'ın *Robocop*'u gibi filmlerdeki bilimkurgu melezleri, bu kuramlarda protez alanındaki gerçek gelişmeler paralelinde kavramsallaştırılmıştır. Featherstone ve Burrows'un dediği gibi "estetik ameliyatlarının yaygınlaşması ve biyoteknoloji, genetik mühendisliği ve nanoteknolojinin...ortaya çıkması bazılarını gelecek neslin 'katışıksız' insanın büyük ihtimalle son örneği olacağını düşünmeye itmektedir" (1995: 3). Bu alanda fazla açılmadan, mahremiyetin tecessümle kısıtlanmış olarak görülmesinin –hatta ayrıca tecessümü bireyleri yerelliklere bağlayan ana faktör olarak görmenin– tecessümle insan öznelliği arasındaki ilişkiye belirli kültürel bir yaklaşımla bakmak demek olduğunu teslim edebiliriz. Yani bu düşünce, bu şaşırtıcı da olsa, tartışmaya açıktır.

Kamusal mahremiyet

Dolayımlanmış cinsellik ve mekânsal olarak genişlemiş aile çevresi örneklerinde mahremiyet, (çok farklı motivasyonlar nedeniyle de olsa) gizlilikle, özel olanla bağlantısını korumaktadır. Ancak mahremiyetin yeniden tanımlanmasının bir başka önemli yanı bu bağın çözülmesi ve yeni kamusal mahremiyet türlerinin ortaya çıkması ihtimalidir.

Bunun en belirgin özelliklerinden biri iletişim teknolojilerinin kullanımı için uygun olan kültürel mekânların yeniden tanımlanmasıdır. Telefonun bir zamanlar kullanılması için özel bir yere ihtiyaç olduğu düşünülürdü: İlk "kamusal" telefon kulübesi örnekleri, kaba konstrüksiyonlarıyla, sadece sessizlik değil, özel, kapalı bir alan da sunmuştur. Bu kulübelerin giderek açık hale gelmesi sadece iktisatlı davranıldığını değil, aynı zamanda açık bir kamusal alanda özel bir telefon görüşmesi yapma düşüncesinin yavaş yavaş halk tarafından kabul edildiğini yansıtmaktadır. Cep telefonlarının çıkması tabii ki bu kabullenmeyi büyük ölçüde hızlandırdı. Bugün cep telefonlarının rutin ve farkında olmadan (hemen) her türlü ka-

musal durumda –trende, restoranlarda, sokakta– kullarını dolayımlanmış mahremiyetle ilgili kültürel tutumlarda kaymaların olduğunu göstermektedir. Örneğin, birçok insan için yakındaki diğer insanların (yabancıların) mevcudiyetini saf dışı bırakıp, tele-dolayımlanmakta olan ötekiyle gizliliğin olmayışından kaynaklanan bir engelleme yaşamaksızın ilişki kurmak açıkça çok kolaydır.[6]

Kamusal mahremiyet fikrine bakmanın farklı bir yolu da, birebirlik düşüncesinin kendi kişisel alanlarımızdaki insanlarla özel bir bağlantı kurulmasından, sadece kamusal medya aracılığıyla bizimle beraber olan insanlarla kurulan bağlantılara kaymasıdır. Bunun iyi bir örneği, 1998 yılında "One-to-One" (Birebir) adlı cep telefonu hizmeti sunan bir şirketin reklam kampanyasıdır. Gençlerin pazarını hedefleyen bu reklamlarda, ünlü biriyle "birebir" sohbet etme fikri ön plana çıkartılmaktadır. Aslında reklamlarda bugünkü popüler-kültürel ikonların kendi zamanlarındaki kahramanlarıyla kurdukları hayali "birebirlikler" yer almaktadır: Süpermodel Kate Moss, Elvis Presley'le bir randevu hayal etmektedir, futbolcu Ian Wright ise Martin Luther King ile tanışmayı. Bu reklamlar dolayımlı "mahrem" iletişimin bir biçiminin (telefon) diğerlerinden (film, televizyon) beslendiği düşüncesinin yayılması nedeniyle karmaşık ve incelikli metinlerdir. Burada asıl ilginç olan, mahremiyeti kişisel temas, içerdelik ve özel olma durumu olarak alan kültürel değerlerle ("telefon değeri"yle), "kamunun sahip olduğu" medyatik insanlara ("televizyon değeri"ne) ulaşımla ilgili kültürel değerler arasında kurulan bağlantıdır. Burada mahremiyet herkesin (ve herhangi bir sayıda insanın), hiç tanışmayacakları ancak yine de dolayımlanmış mevcudiyetleriyle kendileri için yoğun bir şekilde gerçek olan, kamuya malolmuş insanlarla mahrem bir hayali ilişki yaşayabilecekleri, kitle iletişim araçları tarafından dolayımlanmış bir

6. Bu fenomenin geniş çapta incelenmemesinin nedeni belki de popüler-kültürel odak noktasının bilinçsiz cep telefonu kullanıcılarının verdiği rahatsızlık derecesi olması eğiliminde olmasıdır. Bu açıdan, hiçbir açık toplumsal davranış kuralının henüz oluşmamış olması ilginçtir. Bu da muhtemelen cep telefonlarının kullanımında da sözkonusu olan kamusal alan hakları tartışmasına işaret etmektedir. Cep telefonu kullanıcılarının tren gibi ortak kullanılan mekânlarda verdikleri rahatsızlıklan korunmak için insanlar ne gibi haklara sahiptirler? Bu, yüz yüze konuşmalardaki rahatsızlıktan nasıl farklılaşır?

yaşamdünyasının kurulması anlamında "kamusal" hale gelmektedir.

Thompson (1995: 219), Horton ve Wohl'un (1956) izinden giderek bu tür hayali medya ilişkisini "uzak, karşılıklı-olmayan mahremiyet" olarak tasvir eder. Ayrıca televizyon gibi iletişim araçlarının monolojik karakterinden kaynaklanan bu özel karşılıksızlığın, "dolayımlanmış sözde-etkileşim"in ayrıksı ancak sıradan bir özelliği olduğunu savunur:

> Modern toplumlardaki çoğu insan, uzakta bulunan ötekilerle bir şekilde karşılıksız mahrem ilişkileri kurup sürdürmekte. Aktörler ve aktrisler, haber spikerleri ve talk show sunucuları, insanların günlük hayat akışları içinde üzerine tartıştıkları ve ilk isimleriyle hitap edecek kadar yakın buldukları aşina ve tanıdık figürler haline gelmektedir. (Thompson 1995: 220)

Bu tür kamusal mahremiyetin belki de en çarpıcı olanı Galler Prensesi Diana'nın ölümüne –sadece İngiltere'de değil, dünya çapında– gösterilen olağanüstü tepkide görülebilir. Londra'ya cenaze için gelip büyük kalabalıklar oluşturan insanlarda kaydedilen yoğun acı ifadesi, bir insanı gerçekten kaybettikleri deneyimi ve olaya ilgi gösteren küresel "televizyon cemaati"nin kalabalık oluşu bu tür dolayımlanmış karşılıksız ilişkinin "gerçekliği"ni ortaya koymuştur. Medya ilişkilerinin çok sayıda insanın günlük deneyiminin dokusuna ne kadar derin bir biçimde işlediğini etkili bir biçimde göstermiştir.

Ancak Diana'nın cenazesi kamusal mahremiyetin bir başka olası özelliği konusunda ışık yakmıştır. Cenazeye katılanların –özellikle de Kensington Palace Gardens'ta günlerce kamp kurup sırayla eğreti "tapınak"ların başında duranların– üzüntülerini kamuyla paylaşmak için duydukları güçlü istek, Giddens'ın modern toplumlarda "deneyime el konması" (1991: 144 ve sonraki sayfalar) –öteki tutkulu/mahrem deneyimlerle beraber derin üzüntü ifadelerinin de özel hale getirilmesi– dediği şeye bir tepki olarak okunabilir: Bu insanlardan kendileriyle röportaj yapılanların çoğu, komünal bir biçimde tutulan yasa katılmalarını kendi sıradan özel yaşamlarına

dönme olasılığı karşısında duydukları sıkıntıyla bağlantılandırmıştır. Bunu, rutin yerel hayatın özelliğinden daha geniş, daha tatmin edici komün deneyime kaçış gibi, genellikle örtük olsa da, daha genel bir kültürel istekle bağlantılandırmak mantıksız değildir. Kitle iletişim araçları tarafından dolayımlanmış deneyim, kamuya malolmuş kişilerle kurulan ilişkilerde görülen hayali "paralel" yaşamlarda (Chaney 1993; Grodin ve Lindhof 1996) ya da ritüelleşmiş komünal medya olaylarında (Dayan ve Katz 1992) bunun için modeller ortaya koyar. Ayrıca modern yaşamdünyalarının deneyimlerden oluşan karışımında böylesi bir fedakârlık şüphesiz bu isteğin tatmin edildiği en yaygın yoldur. Fakat BDİ ile ortaya çıkan yeni kültürel pratiklerin bazılarında açık olarak bulunan daha radikal bir biçim de vardır: Yerelliğin, rutinin, hatta tecessümün ve benliğin sabitlenmiş kimliğinin getirdiği kısıtlamlardan kurtulma isteği –hatta bir başka kişinin yaşamdünyasında ikamet etme isteği.

Bunun oldukça şaşırtıcı bir örneği "Jennicam" web sitesidir. Bu web sitesi genç bir kadının yatak odasının son iki yıldır yirmi dört saat boyunca her iki dakikada bir gönderdiği görüntülerinden oluşmaktadır. Sitenin "Jennifer Ringley'i uyurken, erkek arkadaşıyla öpüşürken, makyaj yaparken ve yavru kedisiyle oynarken görmek için" her yıl 10 sterlin ödeyen 6000 tane düzenli abonesi bulunmaktadır (Smith 1998: 3). Bu web sitesinin popüleritesini açıklamak kolay değildir. Eğer buradaki güdünün şehvet düşkünlüğü ya da röntgencilik olmadığını kabul edersek (site bu anlamda sansürlenmiştir –"çıplaklık ve cinsel içerik yoktur"), o zaman elimizde, insanların neden rutin bir biçimde bir başkasının gerçek, sıradan, herhangi bir düzeltmeden geçmemiş mahrem mekânında "gerçek zamanlı" olarak "ikamet etmek" istedikleri sorusu kalacaktır. Zira böylesi bir ilgi, ünlülerin mahrem mekânlarına duyulan ve *Hello!* gibi dergilerin parlak sayfalarındaki stilize fotoğraflarla giderilen yaygın meraktan ayrı tutulmalıdır.

Burada söz konusu olan şeyi anlamanın yollarından biri konuyu mahalin kısıtlamalarından kaçmaya duyulan, net olarak odaklanmamış bir istek olarak değerlendirmektir. Bir başka kişisel mahrem mekâna rutin bir biçimde erişebilmek –bu mekâna davet edilmek–

kendi gerçekliğimizden bir kaçış olarak televizyondaki anlatılardan belki de daha tatmin edici olan paralel bir yaşama sahip olmaktır. Yatak odasının mahremiyetine gerçek zamanlı sıradanlığında erişebilmek bir açıdan kendi mahrem mekânlarımızın inzivasını alt etmektir. Ancak bu yine de bir şehvet düşkünlüğü biçimi ya da ötekinin kişisel mekânına nüfuz etmek ya da sömürgeleştirmek gibi nevrotik bir arzu olarak okunabilir. Bu, en iyi ihtimalle oldukça sönük bir aşkınlık türüdür. Fakat daha iyimser olarak ele alınırsa, bu tür bir davranış, modern yaşamın (medyanın ev içinde kullanımının getirdiği özelleştirici kültür tarafından daha da artırıldığı düşünülen) empoze edilmiş duygusal mahremiyetinden daha eksiksiz olan bir bağlantılılığa, diğer insanlarla en azından potansiyel olarak daha gerçek olan bir birliğe kaçış olarak da yorumlanabilir.

Ancak bedenli varoluşsal durumumuzdan kaçış yolları olan bu karnusal mahremiyet örnekleriyle, kültürel bağlantılılığın daha olumlu bir anlamı –cemaatin bir uzantısı, kozmopolit kültürel karşılaşma anlamında kültürel bağlantılılık– arasındaki bağın modern kültürlerde güçlü bir biçimde gelişmemiş olduğu da kabul edilmelidir.[7] Hatta mahrem olanın alanı, dolayımlanmış deneyim tarafından yeniden tanımlanmış olsa da, dar görüşlü kültürel varsayımlara meydan okuyan bir dünyaya açılmaz olarak. Telefon, örneğin, yerelliklerin kültürel anlamda verili kabul edilmişliğini sarsan şekilde yersiz-yurtsuzlaştırmaz (genelde). Telefon özünde tam da birebir bir araç olması nedeniyle, yerel yaşamdünyalarımızla bir anlamda eş olan bağlamlarda bizi ötekilerle bağlar. Telefonda hiçbir

7. İnternetteki çeşitli "sanal cemaatler"le –Bülten Panosu Sistemleri, Çok-Kullanıcılı Alanlarla– bağlantılı olarak Howard Rheingold'un savunuculuğunu yaptığı benzer bir şüphenin varlığı kabul edilmelidir (Rheingold 1994). Sherry Turkle'ın çok-kullanıcılı alanlar üzerine yaptığı çalışması örneğin, bu beden-dışı, esnek-kimlikli etkileşimlerin kullanıcıları cezbettiğini teslim etse de, yine de daha geniş anlamda, cemaat oluşturucu bir potansiyeli olup olmadığı konusunda şüphelidir. "Çok-kullanıcılı Alanlar'ın insanların, kişisel sorunları ile yapıcı bir biçimde başa çıkabilmeleri için bir çıkış yeri sunduklarını görmek zor değildir... Yine de kişisel bilgisayar devriminin, cemaatin yeniden inşası için bir araç olarak görüldüğünde, bugün kurmaya odaklandığı cemaatin bir makinenin içinde olduğunu düşünmek insanın aklını başına getirmektedir" (Turkle 1995: 244). Sanal cemaat düşüncesinin "gerçek cemaatler"le ilişkili olarak daha sağlam bir eleştirisi için bkz. örneğin, Robins: 1996.

zaman "yabancılar"la tanışmıyor değilizdir; fakat telefonda "kültürel yabancılık"la çok nadir olarak karşılaşırız.

Ancak öteki medya teknolojilerinin –televizyon ya da internet örneğin– kültürel olarak daha zorlayıcı ve ahlâki açıdan daha önemli bir anlamda yersiz-yurtsuzlaştırma potansiyeli olduğu açıktır. Bu araçlar bizi uzaktaki ötekilerle kültürel ufkumuzu başka pratiklere, değerlere ve yaşam biçimlerine açılacak şekilde bağlar. Yerelliklerimizin dünyanın uzak köşeleriyle (iyi ya da kötü anlamda) bağlantılı olduğu duygusunu güçlendirebilir, dünyanın kendisinin anlamlı bir toplumsal/kültürel/ahlâki bağlamda yer almasını sağlayabilirler. Popüler telegörsel deneyimin çok büyük bir kısmı tabii ki bu düzeyde değildir; telegörsel deneyim bunun tam tersine yerel "televizyon ailesi"ndeki rutinin, aşinalığın ve kültürel anlamda dahil olmanın getirdiği varoluşsal "bakışı içe yönelmiş" rahatlıkların sunulmasına odaklıdır (Scannell 1996).

Ahlâki-kültürel yersiz-yurtsuzlaşma diyebileceğimiz olgunun gerçekleşme *potansiyeli* dolayımlanmış deneyimin bu örneklerinde yine de vardır. Mahremiyet temasının bu bağlamda yeniden nasıl ortaya çıktığını gözlemlemek ilginçtir. Giddens, modern toplumlarda mahremiyetin dönüşümünü ele alırken kişisel "yüz yüze" cinsel ilişkilere ve sevgi ilişkilerine odaklanır ve dolayımlanmış deneyime hiç değinmez (1994a).* Ancak yine de, ultra-yerel olan mahremiyet düzeyi ile küresel siyaset alanı düzeyi arasında bir bağlantı ortaya koyar. Giddens'ın konu üzerindeki tartışması, kişisel mahremiyet ilişkilerindeki özerklik arayışının demokratik politika için anlamları olduğu fikrine açılır: "Kişisel yaşamın demokratikleştirilmesi ile en geniş düzeyde küresel politik düzendeki demokratik olanaklar arasında bir simetri vardır" (1994a: 179). Bu iddianın arkasında, küreselleşmenin dünyanın "dışardalığı" ile mahrem fenomenal dünyalarımızın "içerdeliği" arasında daima bir köprü oluşturduğu sezgisi yatmaktadır (1. Bölüm). Ayrıca bu bağlantının izi deneyimin dolayımlanması ile bağlantılı olarak da sürülebilir. Burada söz konusu olan, yerel mekânlarımızın mahrem bağlamlarında

* *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev.: İdris Şahin, Ayrıntı Yay., 1994. (y.h.n.)

deneyimlediğimiz medya biçimlerinde (en yaygın biçimiyle oturma odalarımızdaki televizyonlarda) var olabilecek özgül bir ahlâki/siyasi katılım tarzıdır. Bir sonraki bölümde ele almak istediğim düşünce budur.

C. DOLAYIMLANMIŞ YAKINLIK 2: TELEGÖRSEL KATILIM VE AHLÂKİ MESAFENİN KAPANMASI

Bir paradoksla başlayacak olursak: Küresel medyanın kapasitesi ve yetkinliği arttıkça, dış ülkelerdeki olaylar televizyon haberlerinde daha az yer almaktadır. Bu durum belki de en çarpıcı bir biçimde, dünyanın en bilgi-zengini milleti olan Amerika Birleşik Devletleri örneğinde görülmektedir. Bu ülkede dış kaynaklı haberlerin televizyon kanallarındaki oranı "yirmi yılda üçte iki" (Culf 1997: 13) ve "1988 ile 1996 arasında yüzde 42" azalmıştır (Wittstock 1998: 7). ABD örneği sık sık (önemsizleştirme ve "aptallaştırma" –"Başkanı'ın anatomisinin hâkim olduğu...yurtiçi bir gündem" suçlamalarıyla beraber (Wittstock 1998)) dargörüşlülük ve kapalılıkla suçlansa da, benzer bir eğilim gelişmiş ülkelerin hepsinde açıkça görülmektedir. Tüm İngiliz televizyon kanallarında uluslararası konularda yayınlanan belgeseller 1989 ile 1994 yılları arasında yüzde 40 azalmıştır (Cleasby 1995: 1). Ayrıca 1997'de bir konuşmasında BBC Haber Müdürü Tony Hall, gazetecilerin daha geniş bir uluslararası bağlamda dargörüşlü davrandıklarından şikâyet ederek, "çoğu haber kuruluşunun dış kaynaklı haberler, muhabirler ve ofis üzerine daha az harcama yaptığını" belirtmektedir. Konuşmasının devamında "geleceğimizin büyük bir kısmı küresel anlamda belirlenirken, yayınlanan programlarımızın izleyicileri dünyaya daha az ilgi duymaktalar. Buna cevaben gazetecilik de, daha ilgisiz, daha iç-gözlemsel görünmekte" (Culf 1997: 13).

Bu eğilimin nedenleri, izlerkitlenin algılanan talebiyle, editoryal ve programlayıcı arz arasındaki çekişmeli oluşuyla ünlü alanda yer almaktadır ve ihtilaflıdır (Morley 1992; Ang 1996). Bu neden-

le, siyaset tartışmaları çoğunlukla izlerkitlenin piyasa açısından ele alınmasında "tüketicinin egemenliği" fikrine tutunan (en kaba haliyle Amerikan ticari modelinde görülen) konumla, televizyonun sadece eğlencenin ötesinde, bilgi ve görüşler de sunması gerektiğini savunan kamu hizmeti etiği arasında gidip gelmektedir (Herman ve McChesney 1997; Thompson 1997). Ancak kültürel dargörüşlülüğün üretilmesinde artan bir ticari baskı altındaki medya endüstrisi ne kadar suçlu olsa da, bu tek başına, söz konusu fenomeni açıklamak için yeterli değildir. İngiltere örneğini yorumlayan Cleasby, sorunu kısmen "seyirci peşinde koşan" yayıncılara bağlamaktadır; fakat seyircilerin hayatlarıyla ilişkili olma meselesinin önemli bir konu olduğunu da teslim etmektedir: "Kapalılığa doğru olan eğilim açıkça ortadadır. Bu, uluslararası konular üzerine programların İngiliz seyircisi tarafından tutulmadığı gibi genel bir varsayımdan kaynaklanmaktadır kısmen...Seyirciler kendi hayatları ve deneyimleriyle ilgili daha çok program görmek istiyor; bu da İngiltere hakkında daha çok program yayınlanması anlamına geliyor" (Cleasby 1995: iii-iv).

Cleasby, televizyon yayıncılarının uluslararası haberlerin yurtiçi izlerkitlesiyle bağlantısının eksik olduğu üzerine oluşturdukları varsayımların aşırı aceleci ve kaba olabileceğini, ayrıca bu varsayımların "uluslararası bazda üretilmiş programların, seyirci ilgisinin ve küresel konularda kamusal farkındalığın azalması gibi bir kısırdöngü"nün oluşmasına katkıda bulunduğunu öne sürmektedir (a.g.e.). Bu doğru olabilir. Ancak burada –enternasyonalist bir zihniyete sahip ilerlemeci entellektüellerin kötümser kültürel anlamlar içermesi nedeniyle kendisine karşı savaştıkları– bir şüphe kalmaktadır. O da, çoğu sıradan insanın kendi (ulusal) yerelliklerinin ötesindeki olaylara hiç ilgi duymadığıdır.

Bu tartışmada *televizyon aracının* tabiatı nadir olarak dikkate alınmıştır. Odak noktasının izleyici reytingleri ve programlama konuları olması, tele-dolayımlanmış deneyimin *kendisinin,* sadece yapısal olarak (politik, ekonomik anlamda) bizimle bağlantılı olayları, deneyim düzeyinde de bizimle ilişkili ve anlamlı hale getirip getirmediği ya da ne şekilde getirdiği gibi temel soruları dışarda bı-

rakına eğilimi göstermektedir. Bu durumda soru, tele-dolayımın kültürel ve ahlâki mesafeyi kapayarak ve uzaktaki yaşam ve olaylara zorlayıcı bir katılım duygusu sunarak, bizi fenomenolojik anlamda nasıl birbirimize yaklaştırdığı sorusuna dönüşür.

Zira uzaktaki olayları televizyonda izlemek, bu olayların olduğu yerlere gerçek anlamda yolculuk yapmak ve olaylar sırasında orada bulunmakla aynı deneyim değildir. Hiç kimse (Baudrillard bile), örneğin, oturma odamızdaki ekranda gördüğümüz savaş bölgesindeki şiddet olaylarının bize "dokunuşu"nun ateş altında olmakla aynı şey olduğunu iddia edemez. Roger Silverstone'un dediği gibi "burada kesinlikle söz konusu olan, temasın niteliğidir –dokunuşun niteliğidir" (1994: 30). Yine de televizyonun yersiz-yurtsuzlaştırıcı potansiyeline dair daha gestural açıklamalar –örneğin Hebdige'ın 4. Bölüm'de alıntılanan "sıradan (telegörsel) kozmopolitanizm" hakkındaki iddiaları– bu önemli fenomenolojik farkları tanımaz ve bu nedenle de belirli ölçüde bir şüphe uyandırır.

McLuhan'ın çalışmasının geniş etkisi televizyonun kültürel potansiyeline dair daha cüretkâr iddialarda kendisini göstermektedir (Ferguson 1991; Silverstone 1994; Stevenson 1995). McLuhan'ı ilk eleştirenlerden biri olan Jonathan Miller (1971) örneğin, McLuhan'ın telegörsel düzeyde oluşan bir "global köy" hakkındaki iddialarına son derece kuşkuyla yaklaşır ve (başka şeylerle beraber) bize televizyon tarafından getirilen uzaktaki yerlerin görüntülerinin "özünde dolaylı olduğunu ve köy yaşamının karakteristik kolektivizmini tanımlayan deneyimlerle ortak noktasının çok az olduğunu veya hiç olmadığını" savunur (Miller 1971: 124). Bu eleştiri yöneltilmiştir ve yerel yüz yüze cemaatin, dolayımlanmış olanın aksine, sahip olduğu ahlâki ve duygusal anlamda bir araya getirici niteliklerine ilişkin bildik nosyonlara başvurur. Ancak televizyonun uzaktaki ötekilerin durumuna ahlâki ve duygusal anlamda "katılmamızı" sağlama gücünden duyduğu şüphe, "aracın [televizyon] duyusal özellikleri" dediği şeye kadar uzanmaktadır:

> McLuhan'ın öne sürdüğünün aksine, televizyon çarpıcı bir biçimde görseldir ve sunduğu görüntülerin garip bir biçimde öteki hiçbir du-

yuyla bağlantısı yoktur. Seyirci kendi evinin rahat ortamında, izlemekte olduğu şeyin acısından, sıcağından, kokusundan koparılmış bir biçimde izlemektedir her şeyi...Tüm bu etkiler seyircinin izlemekte olduğu sahnelerden uzaklaşmasına neden olur ve sonuç olarak seyirci televizyonda olan şeylerin insan faaliyetinin inanılmaz derecede uzaktaki bir tiyatrosunda meydana geldiği gibi bilinçsiz bir inanca kapılır. Buradaki yabancılaştırıcı etki televizyonun her şeyin görüntüsünü aynı görsel niteliğe indirgemesidir. Savaş suçu ve eğlence aynı dikdörtgen şişkin camda birbirinin yerini almaktadır. (1971: 126)[8]

Bu sözler sadece aracın kendine has özelliklerine işaret etmemekte; aynı zamanda bu özelliklerin aslında mesafenin kapanmasını *engellediğini* de öne sürmektedir. Aracın müdahalesi "uzaklaştırıcı", hatta "yabancılaştırıcı"dır: Bizi birbirimize bağlamak bir yana, uzaktaki olaylardan bizi "koparmaktadır." Başka yerlerin telegörsel deneyimi, Miller'a göre, sadece, hem bizim yerel mekânımızdan, hem de konu edindiği yerlerden "uzak" olan, özünde dolayımlanmış bir fenomenolojik alanda meydana gelmektedir. Bu açıdan araç, yerel mekânlarımızı rahatsızlık verici uzak olaylardan ve yabancı pratiklerin "gerçekliğinden" koruyan bir çeşit *cordon sanitaire* işlevi görmektedir. Çok daha yeni bir açıklamada, Zygmunt Bauman kültürel karşılaşmalara karşı "kapalılık" temasını, televizyonun mekânsal ve kültürel anlamda uzak olan ötekilerle gerçek bir yorumsal katılım üretme potansiyeline ilişkin yaptığı benzer biçimde şüpheci olan bir yorumda ele almıştır:

Yaygın olan düşüncenin aksine, içine bakınca tanıdık olmayan şeylerin ...rutin bir biçimde görülebildiği bu kocaman ve kolayca erişilebilen röntgen deliğinin, yani televizyonun icadı, kurumsal ayrımı ne yok etmiştir ne de etkisini azaltmıştır. McLuhan'ın "global köy"ü gerçek-

8. Miller "Mc Luhan'ın iddia ettiğinin aksine..." diyerek sözlerine başlar; çünkü McLuhan, ters görünen bir biçimde, televizyonun "görsel" değil, "dokunsal" olanla ilgili bir araç olduğunu iddia etmişti. Ancak, McLuhan "dokunsallığı" da "sadece ten ile objenin soyutlanmış teması değil, duyulararası bir oyun" olarak tanımlamıştır (1964: 314). Bu nedenle kastettiği aslında ekrandaki iki boyutlu imgeyle görsel bir karşılaşma değil, televizyon seyretme deneyiminde "derinlikle katılım" idi. Buna örnek olarak McLuhan televizyondan bir ameliyatı izleyen ve ameliyatı gerçekte kendilerinin gerçekleştirdiğini hissettiklerini –"neşteri kendilerinin tuttuklarını"– söyleyen tıp öğrencilerini örnek verir (1964: 328).

leşememiştir. Bir televizyon ekranının çerçevesi....(ekrandakilerin üzerimize) dökülmesi (bulaşması) tehlikesini turist otellerinden ya da etrafı çitlerle çevrili kamp yerlerinden daha uzakta tutar; iletişimin tekyönlü oluşu ekrandaki yabancılığı, kimseyle iletişim kuramayacak şekilde korumaya alır. (1991: 148)

Daha sonraki bir çalışmasında Bauman, "tele-dolayımlanmış" yabancılarla "telekent"in kültürel/fenomenolojik mekânında bir araya gelmenin engellenmesi düşüncesini genişletir. "Telekent"te (bu terimdeki deneyimsel tarzla bir yer türü arasındaki çift anlamlılık kastidir), yabancılara "hayvanat bahçesindeki aslanlara bakılabildiği gibi korkusuzca bakılabilir". Yabancılar burada "nesneler olarak sonsuz derecede yakındırlar; ama neyse ki eylem özneleri olarak [mutlu bir biçimde] sonsuz derecede uzak kalmaya mahkûmdurlar –sterelize edilmiş ve güvenli, prezervatifli cinsellik gibi" (Bauman 1998: 21/-217).* Telegörsel deneyim, Bauman'a göre, sadece yapay bir deneyim değildir; gerçek anlamdaki kültürel/duygusal/ahlâki karşılaşmaların olumlu bir biçimde antitezidir. "Telekent," içinde, bedenli ahlâki aktörler olan gerçek insanlarla karşılaşılabilen gerçek "kent"in olumsuz ötekisidir. Telekentte, varoluş tarzları saf "dış görünüşe" indirgenmiş insanlarla karşılaşırız. Bu insanlar "(bizi) artık eğlendiremedikleri zaman ekrandan –dolayısıyla da dünyadan– zaplanabilirler" (a.g.e.).

Bu eleştirinin manik bir tür duruma doğru yol aldığı ortadadır. Kitle iletişim araçları tarafından dolayımlanmış deneyimin deneyimsel açıdan getirdiği sınırlamalar, yüz yüze deneyimin ve etkileşimin idealize edilmiş alanıyla zıtlık oluşturan, varoluşsal ve ahlâki yoksunluk düşünceleriyle bağlantılandırılır hemen. Buna benzer bir yönelim, bilgisayar dolayımlı iletişim ve "sanal gerçeklik" üzerine çıkmaya başlayan eleştirel çalışmaların bazılarında görülür. Örneğin, Brook ve Boal, *Resisting the Virtual Life* adını verdikleri bir derlemenin giriş yazısında yüz yüze olana karşı duyulan bir eğilimi reddederek ve çeşitli medya teknolojileri tarafından üretilen "uzak(tan yürütülen) ilişkilerin yararlarını kabul etmekle" işe başlarlar. Fakat bir sonraki cümlede "yüz yüze etkileşimler...özleri ge-

* *Postmodern Etik*, çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yay., 1998. (y.h.n.)

reği dolayımlanmış etkileşimlerden daha zengindir. Günümüzde "tek heceli kelimelerden anlayan televizyon bağımlısına küçük ekrana pasif bir hayranlık duyan bilgi bağımlısı da katılmıştır" (Brook ve Boal: 1995: vii).

Bütün bu eleştirilerle ilgili sorunlardan biri, bana kalırsa, fenomenolojiden ahlâki-varoluşsal yargıya yapılan aceleci geçiştir. Bu eleştirmenlerin ortaya attıkları noktalar önemsiz ya da kötü tasarlanmış değildir. Örneğin ekran deneyiminden sürekli uzak kalmanın insanlar için (ahlâki duyarlılıkların potansiyel olarak aşınması da dahil olmak üzere) her açıdan kötü olduğu görüşüne hiç düşünmeden katılabiliriz. Ayrıca medya teknolojisinde bireysel yaşamlara uyum sağlayabilmek için "herkese göre özel ayarlamaların yapılabilmesi"[9] dışarıya kapalı, ben-merkezci kültürel bir bakış açısına hitap edebilir ya da bunu teşvik edebilir. O halde dolayımlanmış deneyimin doğrudan deneyimle artan bir biçimde bütünleşmesini birçok samimi endişe çevrelemektedir. Fakat bu endişelerin "iyi" doğrudan deneyimle "kötü" kitle iletişim araçları tarafından dolayımlanmış deneyim gibi iki kabaca genellenmiş kutup arasında abartıldığı ortadadır.

Bundan sakınmak için John Thompson'un "dolayımlanmış sözde-etkileşim" kategorisinin fenomenolojisini biraz daha detaylı ele almak yararlı olabilir. Özellikle de Thompson'un açıklamasındaki iki son derece önemli fenomenolojik ayrım üzerinde durmak istiyorum.

Bunlardan ilki televizyonda görülen olaylarla izleyici arasında korunan deneyimsel "mesafe"dir. Bu olaylar düğmeye bir dokunuşla en mahrem maddi mekânlarımıza girmektedir ve bu açıdan da bize yakındır. Ancak yine de, "günlük yaşamın pratik bağlamlarından...çoğunlukla uzak" kalmaktadır. (Thompson 1995: 228). Bu fenomenolojik mesafe kısmen televizyonda gördüğümüz olayların -örneğin uzaktaki savaşların– çoğunlukla kendi hayatlarımız üzerinde doğrudan etkisi olmamasından kaynaklanmaktadır. Fakat ay-

9. Burada bkz. Nick Stevenson'un, "MeTV" gibi –programların izleyici tarafından önceden seçildiği, bireysel zevk ve yaşam tarzlarına göre düzenlendiği– projelerde öteki-odaklı duyarlılıkların aşındırılması olasılığının bulunduğuna dair tartışması (1995: 141-2).

nı zamanda bunun bir diğer önemli sebebi, bu gördüğümüz olaylara *müdahale* edemeyecek bir durumda olmamızdır. Thompson'un dediği üzere, bu olayların "dikbaşlı" (dirençli, etkilenmesi güç) bir karakteri" vardır; "...yani hareketler[imiz]den etkilenmesi mümkün olmayan olaylardır. "El altında" ya da "ulaşılabilecek bir yerde" olmadıkları için alıcıların hareketlerinin etkisine doğrudan açık değildirler" (a.g.e.) Bu, daha politik bir bağlamda daha önce dile getirilmiştir (Groombridge 1972; Morley 1992) –yani sıradan insanların ekranda gördükleri politik olaylar karşısında görece güçsüzlükleri ve bunun sonucunda bu tür olayları hayatlarından "uzak" olaylar olarak algılamaları üzerine bir sav olarak. Fakat burada Thompson televizyon aracının tabiatına ilişkin daha genel bir noktaya değinmektedir.

Kitle iletişim araçları tarafından dolayımlanmış olaylara tam olarak bir *katılım*ın gerçekleşmesindeki güçlük –ki şüphesiz bu bir ölçüde, kısmen dolayımlanmış sözde-etkileşimin monolojik tabiatının bir sonucudur (Poster 1990; Tomlinson 1994)– bence telegörsel deneyimin kendine has tabiatını anlamakta anahtar bir konumdadır. Bu, televizyon izleyicisinin anlamın inşasında "pasif" olması anlamına gelmemektedir: Daha çok bizim "faaliyet"imizi bu yersiz-yurtsuzlaştırıcı teknolojinin öz tabiatının çevrelemiş olmasıyla ilgilidir. Kendi yerel yaşamdünyamızdan uzaktaki ve üzerinde hiç kontrolümüzün ya da müdahale ihtimalimizin olmadığı olaylara ilişkin sürekli olarak görüntü ve bilgi sunumuna maruz kalmak bir anlamda kendimizi *kaçınılmaz olarak* onların dışında deneyimlemek demektir. Zira, her şeyden önce, bize televizyon aracılığıyla ulaşan her olaya pratikte nasıl dahil olabiliriz? İkincisi, bu olaylar bize yüksek düzeyde dolayımlanmış ve fiziksel olarak "sınırlı" biçimde, ekrandaki minyatürleştirilmiş resimler olarak gelmektedir.

Şimdi bu kaçınılmaz fenomenolojik mesafenin teslim edilmesinin, Miller ve Bauman'ın eleştirilerinde nasıl da ahlâki bir vurgu kazanabileceğini görmek kolaydır. Thompson'un mesafeyi teşhisi ahlâki *kopuş* düşüncesine tercüme edilebilir. Kevin Robins'in meseleyi ele alışı bu noktada önemlidir. Robins televizyon izleyicisi-

nin, örneğin Bosna'daki savaşın konu edildiği haberlerde sunulan şiddet ve ölümün uç örneklerinin görüntülerine ne şekilde tepki verdiğiyle ilgilenir. Nasıl olur da izleyiciler, diye sorar, "savaşın şiddetiyle karşılaşmalarından görece yaralanmamış görünmektedirler? Böylesi gerçeklikler ne şekilde yumuşatılabilmektedir?" (Robins 1994: 458). Kendisinin de teslim ettiği üzere, bu bulmacanın cevapları daha geniş bir gündemin parçalarını oluşturur –"dünyayla olan ilişkimizin teknolojik dolayımla ne şekilde dönüştürüldüğü" konusu. Robins'ın analizi bir yerde incelikli ve içgörülüdür; ancak televizyonun ahlâki açıdan zayıflatıcı olduğu düşüncesinin üzerinde fazla durmaktadır. Örneğin, C. Gallaz'ın, televizyonun "bir yandan dünya ve onun gösterileri *karşısında* konumumuzu mükemmelen kontrol altında tutmamızı sağlayan, bir yandan da belirli bir mesafeyi korumamıza, dünyada aktörler olmamıza ve sorumluluk almamamıza sebep olan" "şizofrenik" tabiatı üzerine görüşlerini alıntılar Robins (Gallaz, aktaran Robins 1994: 461). Konunun bu şekilde, ahlâki katılımdan geri durma meselesi olarak ortaya konması Robins'i telegörsel deneyimin oldukça kasvetli bir özetini yapmaya iter: "Tutkusuz yakınlık, mahrem kopuş" (1994: 461).

Ancak fenomenolojik mesafe savının bizi böylesi bir ahlâki karamsarlığa götüreceğini sanmıyorum. Her şeyden önce, bana öyle geliyor ki, insanlar belirli koşullarda onlara televizyon aracılığıyla getirilen konulara çeşitli düzeylerde ahlâki katılımı gerçekleştirebilmekteydiler. Bazıları kendilerinden uzaktaki insanların çektikleri acıları izlediklerinde Robins'in düşündüğünden daha fazla şoke olmakta, duygusal açıdan daha çok etkilenmektedir ve daha çok merhamet duymaya ve hatta faaliyete geçmeye itilmektedir. Thompson'un savunduğu gibi, burada oldukça geniş bir tepki çeşitliliği söz konusudur: "Bazı insanlar dönüp geçer....ve kendi günlük yaşamlarının baskı yapan gereklerinden nasıl olsa uzakta olan bu olaylara olan mesafesini korumaya bakar. Bazıları, medyada gördükleri görüntülerin ve haberlerin kendilerini harekete geçirmesi sonucunda kendilerini uzaktaki insanların adına ve sebeplerin uğruna kampanyalara verir" (Thompson 1995: 234). Thompson –herkes tarafından aşırı olduğu kabul edilen– Graham Bamford örneği-

ni verir. Bamford 1993'te Vitez'deki katliamı televizyon haberlerinde izledikten sonra "İngiliz hükümetinin Bosna trajedisini engellemekteki başarısızlığını protesto etmek amacıyla üzerine petrol döküp Parlamento Meydanı'nda kendisini ateşe veren" Macclesfield'li bir kamyon şoförüdür. Böylesi olaylar oldukça nadir ve psikolojik anlamda karmaşıktır. Bu tür olaylar, insanların izledikleri televizyon haberleri sonucunda insani çabalara girişmelerini örnekleyen birçok olayla –örneğin Saraybosna'ya acil ihtiyaçları taşıyacak kamyonları yüklemek ve kullanmak için gönüllü olan insanlar– birleşince, Robins'in televizyonun ahlâki ve duygusal açıdan uyuşturucu doğasına ilişkin tezini aşındırmaktadır.

Yersiz ahlâki karamsarlıktan sakınmanın yolu, bence, tele-dolayımlanmış deneyimin insan yaşamdünyasında nasıl konumlandığını anlamaktır. Günlük yaşam deneyiminin toplam akışı içinde bize sunulan telegörsel deneyimin kaçınılmaz olarak "sınırlı" doğası (çoğunlukla daha "dolayımlı" ahlâki ve duygusal talepleri ile), uzaktaki ötekilerin durumlarına katılım için daha çok ahlâki ve duygusal *çabanın* gerektiği anlamına gelmektedir. Bu, teknolojinin neden olduğu bir şizofreni değil, sıradan insanların üzerine tarih boyunca olduğundan çok daha fazla ahlâki/kültürel talebin bindiği küresel modernliğin kendine has varoluşsal durumunun bir parçasıdır sadece. Bu sezdirmeli "ahlâki yük" yersiz-yurtsuzlaşmanın en az belirgin özelliklerinden biridir. Bu yükle nasıl başa çıkılabileceğini ele almak için, Thompson'un açıklamasında üzerinde durmak istediğim ikinci özellliğe bakabiliriz.

Bu, Thompson'un Husserl ve Schutz gibi fenomenolojistlerden aldığı, deneyimin "ilişkilenme yapısı" düşüncesidir. Bu düşünce özünde, insanların ulaşabildikleri çok sayıda deneyimin hepsiyle eşit ölçüde ilişkilenmediğini, ancak *seçici* davranarak deneyimin benliğin sürmekte olan oluşumuyla ilişkisini göz önüne aldığını öne sürer. Burada benlik bireye otomatik ve değişmez bir biçimde bağlanan bir varlık olarak değil, "bireyin, hayatının akışı içinde sürekli şekil verdiği sembolik bir proje" olarak algılanmaktadır (Thompson 1995: 229). "Benlikler"imizi yaşamımız boyunca sürekli inşa ederiz, Giddens'ın dediği gibi, özkimliğimiz bu nedenle

"düşünümsel bir eser"dir ve "toplumsal yaşamın küresel ve yerel düzeyde hızla değişen koşullarıyla ilişkili olarak varlığı düşünümsel bir biçimde sürdürülen bir 'anlatı'dır" (Giddens 1991: 215).

Thompson'un anlatmak istediği küresel modernliğin koşullarında benlik projesi seçime göre hem doğrudan hem dolayımlanmış deneyimden faydalanır; fakat her durumdaki ilişkilenme yapısı oldukça farklıdır. Doğrudan deneyimin benlikle ilişkisi, Thompson'ın ileri sürdüğüne göre, "büyük ölçüde sorgulanamaz; zira benlik projesinin oluşması ve zaman içinde yeniden oluşması başlıca bu deneyim aracılığıyla gerçekleşir" (Thompson 1995: 229). Böylelikle –benliğin içinde geliştiği "dolayımsız ortam" olarak– yerel doğrudan deneyimin insanların yaşamında belirli bir varoluşsal önceliği olduğu savunulabilir. Dolayımlanmış deneyim ise bunun aksine, uzaklaşmış ve "dikbaşlı" doğası nedeniyle "benlikle oldukça zayıf, süreksiz ve seçici bir ilişkilenmeye sahiptir":

> Yaşam projeleri gündelik yaşamlarının pratik bağlamlarında temellenen birçok birey için dolayımlanmış deneyimin birçok biçimi, yaşamlarıyla çok ince bir ilişki kurar: Bu biçimler ara sıra enteresan, bazen eğlendirici olabilir; fakat bunlar bireyleri en çok ilgilendiren konular değildir. Ancak bireyler dolayımlanmış deneyimden de seçici olarak faydalanıp, bunu günlük yaşamlarının bağlayıcı dokusunu oluşturan yaşanmış [doğrudan] deneyimle birleştirirler. (Thompson 1995: 230)

Bu nedenle, insanlar telegörsel deneyimi rutin gündelik yerel "deneyim karışım"larına katsalar da –örneğin akşam haber bültenlerini günün yapısı içerisine inşa etseler de– çoğunluk için bu deneyim "eve daha yakın olan"dan gelen deneyimlerden inatla ayrı bir yerde durur. Bunun birtakım belirgin pratik nedenleri vardır. Yerel dünyanın kaçılması imkânsız olan maddi gerekleri –günlük yolculuklar, yerel rutin etkileşimler, iş, alışveriş, yemek yapma, ailenin bakımıyla ilgilenme– sadece eylemlerimizde değil, "benlikler"imizin oluşmasında da açıkça kendi önceliklerini dayatmaktadırlar. Bu nedenle insanların büyük bir çoğunluğu için, Marx'tan alıntılayıp uyarlayacak olursak, "gündelik olanın sıradan zorundalığı" ilişkilenme gündemini belirleyecektir. Bunu daha iyi anlatmak için, David Morley'nin aile üzerine yaptığı bir çalışmasında görüştüğü bir

kadının pratikler konusundaki cevabına bakabiliriz:

> Bazen haberleri izlemekten zevk alıyorum; eğer devam eden bir şeyse –mesela küçük bir çocuğun nereye kaybolduğu ve başına neler geldiği–. Yoksa izlemem, yerel olmadığı sürece; buralarda olan bir olaysa ancak...ulusal haberler sinirlerime dokunuyor...*World in Action* ve *Panaroma* falan gibi programlara katlanamıyorum. Sürekli savaş. Yani insanın sinirine dokunuyor... Alman başbakanı bilmemkimin neler yaptığını falan bilmek istemiyorum. Dünyada neler oluyor? Anlamıyorum ki, o yüzden de dinlemiyorum. –Şu küçük çocuklar olayında [bir kaçırma] olduğu gibi– beni çeken şeyi izliyorum, ne olmuş öğrenmek istiyorum. Ya da gerçekten bir suç işlenmişse [kendi oturduğu yerde], tecavüz gibi falan. Suçu işleyenlerin yakalanıp hapse atılıp atılmadıklarını...öğrenmek istiyorum. (Morley 1986, aktaran Morley 1992: 251)

Morley'nin gözlemlediği üzere, bu, yerele duyulan taraflı ilgi için oldukça geçerli bir nedendir. Ayrıca bunun, dolayımlanmış deneyimin temellük edilmesi sırasında devreye giren ayrımcılığın tabiatını ve benlik projesiyle ilişkisini iyi resmektedir. Açıkça görülüyor ki, bu tepkiyi araç olarak televizyonun uyuşturucu ya da yabancılaştırıcı etkileri tezine benzetemeyiz. Graham Bamford'ın durumuyla karşılaştırıldığında spektrumun öteki ucunda kalsa da, benliğin oluşturulmasıyla –bilinçli bir biçimde– bağlantılandırılan telegörsel deneyime en az bu durumun olduğu kadar bir tepkidir. Bu örnekteki kadın kendi tepkisini "gerçekten tamamiyle cehalet" olarak dikkate almasa da, dolayımlanmış sözde-deneyimi kullanışında, ...gilendiği şeylerin kendi yaşamdünyasının ufkuna dahil edilmesi kasıtlıdır ve *bilgi içermektedir*.

Buradaki ahlâki konu, bu nedenle, (medyanın neden olduğu) bir kayıtsızlık ya da kopuş problemi değil, başka bir ahlâki ufkun temellük edilmesidir. Bu kadının tepkisini bir tür ahlâki-varoluşsal "karşı çıkış" –"dışardaki," tehdit oluşturan dünyanın benliğin hemen etrafındaki çevreye nüfuz etmesine karşı çıkma– olarak görmek cezbedici olabilir. Ancak böylesi bir ahlâki yargıyı sürdürebilmek zordur: Kişilerin çevrelerindeki şeylerle varoluşsal anlamda nasıl ilişkilendiklerini hangi kritere göre değerlendir*ebiliriz ki*? Da-

ha iyi bir tepki ilişkilenme-yapı tartışmasını, ilginç bir şekilde, ahlâki sorumluluğu medyanın üzerine atmak şeklinde görmek olabilir. Bu, insanların ahlâki mesafeye karşı "meydan okumalarını" beklemek yerine, uzaktaki ahlâki konuların çerçevesini oluşturan "hikâyeler"in yerel insanların ahlâki ufuklarıyla uyumlu hale getirilerek verilmesi –bu konuları gerçek anlamda kişisel ve dolayımsız olanın alanına tercüme etmek– demektir.

Diana'nın ölümü ve cenazesini konu eden haberler örneğinde görüldüğü üzere, televizyon aslında bazı olayları kişisel bir düzeyde katılıma açık hale getirmekte başarılıdır. Ancak çoğu zaman televizyon haberleri olayları *aşırı* kişiselleştirmekle –önemsiz hale getirmekle, çok daha önemli taraflarını duygusallığı kullanarak bulandırmakla, ya da konuları oldukça kaba ya da ideolojik klişelerle çerçevelemekle suçlanır. Çoğu durumda bu eleştirinin geçerli nedenleri vardır. Ancak, bana öyle geliyor ki, "ciddi" konuların tamamiyle "kişisellikten çıkarılması"nda ısrar etmek çözüm değildir.[10] Tabii ki, küreselleşmiş bir dünyada karşılaştığımız sorunların birçoğu büyük, karmaşık ve soyuttur. Fakat eğer insanların bu konularla bir şekilde ilgilenmesi –herhangi bir ahlâki eylemlilikte bulunması– gerekiyorsa, o halde bu konuların bireysel, yerel bağlamdaki yaşamdünyalarıyla uyum sağlayacak şekilde anlatmanın yollarının bulunması lazımdır. Bu nedenle belli bir ölçüde "kişiselleştirme" günümüzün daha zor ve "uzak" sorunlarının "evimize" ahlâki sorunlar olarak "getirilebildiği" bir söylem için gerekli görülmelidir.

Bu bölümün ortaya koyduğu soru, medya ve iletişim teknolojilerinin kullanımının ne şekilde yersiz-yurtsuzlaştırdığıdır: Bizi ayrıksı yerelliklerimizle kurduğumuz kültürel ve gerçek varoluşsal bağlarımızdan nasıl kopardıkları ve bazı açılardan yaşamdünyalarımızı daha geniş bir dünyaya açtıları sorusu. Sonuç bölümünde dünyaya katılımla ilgili bu soruların bazılarının izini, fenomenolojik bağlamlarından başlayıp kozmopolitanizm düşüncesinde sezdirilen kültürel siyasete doğru süreceğim.

10. Bu bağlantıda bkz. "skandallar"ın medya tarafından –genellikle popüler medyanın önemsizleştirmesi olarak algılanan; ancak, benim de savunduğum üzere, aslında empati üzerine kurulu ahlâki tefekkür için olasılıklar sunan biçimde– işlenişindeki ahlâki potansiyel üzerine tartışmam (Tomlinson 1997b).

VI

Kozmopolitanizm olasılığı

Birleşmiş Milletler'in 1995'teki 50. Genel Toplantısı'yla aynı zamanda, Küresel Yönetim Komisyonu adlı bir organ tarafından bir rapor yayımlandı. Birçok ulusal hükümet ile ulusal ve uluslararası kuruluşun desteklediği bu komisyon aslında Birleşmiş Milletler'in kurulduğu 1945 yılından bugüne geçen elli yılda dünyanın ne kadar değiştiğini bildiriyor ve bu değişikliklerin gerektirdiği uluslararası ortak siyasi tepkiyi ana hatlarıyla belirlemeye çalışıyordu. Değişimlerin analizinin yapıldığı raporun odak noktasını küreselleşme süreci oluşturmaktaydı. Raporun başlığında da görülen ve kılavuz olarak kabul edilen metafor ise dünyanın *Küresel Mahallemiz* olarak düşünülmesiydi.

İlk bakışta bu başlık, McLuhan'ı –ve hatta Avustralya yapımı pembe diziyi*– hatırlatan çağrışımlarla biraz gerçekleşme olasılığı uzak, biraz samimi [gemeinschaftlich] bir dünya görüşünü bir arada sunmaktadır. Fakat aslında bu başlık sonuç itibariyle oldukça uygun ve zekicedir. Zira "mahalle" düşüncesi küreselleşme sürecine ilişkin temel bir şeyi yakalamaktadır: Yerel yaşamlarımız ve kültürel deneyimimizle, bunları süratli bir biçimde dönüştüren küreselleştirici yapılar ve güçler arasındaki diyalektik ilişkiyi. Dahası, raporda sözü edilen mahalle hiç de samimi, sıcak ilişkilerin yaşandığı bir mahalle değildir.

Raporun dediği gibi, mahalleler esasen komünal bağlar ve ortak değerlerle değil, fiziksel yakınlıkla tanımlanırlar. Bu açıdan, küreselleşmiş bir dünyayı "mahalle" yapan, küresel modernliğin –dünya cemaati, küresel bir kültür, değerlerin evrenselliği gibi– tarifi güç birlikleri değildir. Daha çok, küreselleşme sürecinin getirdiği karmaşık karşılıklı bağımlılıklar ve uzaklığın azalmasının "zorunlu yakınlık" dediğimiz şeyi meydana getirmesi gerçeğidir. Bunun karışık anlamları bulunmaktadır. Bir yandan, ufukların genişlediği, siyasi anlayışın ve eşgüdümün gittikçe artma olasılığının, zengin ve çeşitlilik içeren kozmopolitan kültürel deneyimin yer aldığı bir dünya vaadi vardır. Yakınlık, küresel eşitsizliklerin daha görünür kılındığı, ortak küresel risklere ve tehditlere –en açık haliyle paylaştığımız çevrenin maruz kaldığı tehditlere– daha çok odaklanılması ve küresel sorumluluk ve ortak çıkarlar gündeminin oluşturulması gibi anlamlara gelebilir. Fakat öte yandan, komşu demek, seçmediğimiz ancak beraber yaşamak zorunda olduğumuz insanlar demektir. Rapordan alıntılayacak olursak: "Mahalle gezegen olunca, kötü komşulardan kaçmak için uzağa taşınmak gibi bir seçenek yoktur" (Küresel Yönetim Komisyonu 1995: 44). O halde, küresel mahallenin açıkça görünen bütün potansiyel tehlikeleri toplumsal ve kültürel mekânın giderek "kalabalıklaşması"nın getirdiği tehlikelerdir: Kültür ve ideolojilerin şiddetli bir biçimde çatışması ve araya yüksek duvarların örülmesi –çeşitli korunaklı milliyetçi, et-

* Yazar burada İngiltere'de de oldukça popüler olan *Neigbours* (Komşular) isimli televizyon dizisini kastediyor. (ç.n.)

nik, dinsel, toplumsal cinsiyet ve cinsel, hatta çevreci "yerelci" köktenciliklerin arkasına çekilme.

Bu tehlikelere ve belirsizliklere rağmen, komisyonun raporunda aşağı yukarı iyimser bir ton vardır: Önerilen şey dünya *hükümeti* kurulması için bir çerçeve değil, "küresel çapta getirilecek bir düzenin, küresel çeşitliliğin gerçekliğine uymasının sağlandığı ... sürdürülebilir bir gelecekte küresel işlerin bütün insanların çıkarlarına cevap verecek şekilde idaresi... uluslararası eşgüdüm biçimlerinde reformlar ..." olarak görülen daha iddiasız ve genelde pragmatik birtakım "yönetişimi" önerileridir (1995: xvii). Bu nedenle rapor, uluslararası güvenlik politikasında, küresel ekonominin düzenlenişinde, uluslararası hukuk çerçevesinde ve Birleşmiş Milletler'in kendi örgütlenmesinde olmak üzere birtakım kurumsal reformlar önermektedir. Ancak bizim için ilginç olanı, bu önerilerin küresel yönetimin sadece ulus-devletlerin işi olmadığı –gerçekten de bu iş onlara bırakılamaz,– çok daha küçük gruplara, hatta bireysel düzeye kadar inilmesi gerektiği düşüncesi karşısında ikincil –bir anlamda buna dayandırılmış– olmasıdır. Bu düşünce rapor boyunca vurgulanmaktadır ve gerçekten de küresel (her şeyden önce bireylerin etkileşimi için kurulmuş bir ortam olarak tanımlanan bir mekân olan) mahalle metaforu açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Bu nedenle küresel mahalle düşüncesi, sıklıkla "kendi yaşamlarının kontrolünü eline almak isteyen insanların kapasite ve iradelerinde büyük bir artışı yansıtan küresel bir sivil toplumun ortaya çıkması" (1995: 355) fikriyle eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

Bu öneriyi ciddiye alırsak, komisyonun analizinde küresel modernlikte toplumsal düşünümselliğin artmasına karşı bir duyarlılık görebiliriz; yani kurumların, özerk öznelerin oluşturduğu seçmen gruplarının farklı ve tek tek eylem ve taleplerine giderek daha çok uyum sağladığı bir dünyanın ortaya çıkmasına. Bu düşünümselliğin karmaşık ve yüksek derecede dolayımlı olduğunu belirtmeye muhtemelen gerek yoktur. İnsanların özerkleşmesi ve özgürleşmesinde potansiyel bir artışa işaret etse de, bu düşünümselliğin kısa vadede kendini, ne iktidarın halka doğrudan basit bir biçimde devredilmesi, ne de içinde bulunduğumuz kurumların açık bir biçimde "insa-

nileştirilmesi" olarak göstermek gibi bir durumu vardır. Ancak düşünümsellik düşüncesi, küresel modernlikteki karmaşık karşılıklı bağların, bireysel yaşam tarzlarıyla küresel sonuçlar arasındaki bağlantıyı güçlendirdiğini kavramıştır (1. Bölüm). Bu açıdan, sıradan insanların yerel durumlarında ne düşündüğü, neye inandığı ve ne yaptığı küresel yönetim alanı için önemlidir. Çevre hareketinin sloganı olan "Küresel düşün, yerel davran" sözünde özetlenen toplumsal dönüşüm anlayışıdır bu. Bu nedenle komisyonun yeni bir "küresel yurttaş ahlâkı" için yinelediği çağrı kutsal değerlere saygı olarak değil, mantıklı siyasi bir strateji –yönetimin düşünümsel açıdan etkili öznelerin "katılımı"nda temellenmesi– olarak alınmalıdır.

Yukarıdakilerin hepsi bu son bölümün odak noktasına –kültürel küreselleşmenin daha geniş anlamda "siyasi" etkilerine– giriş yapmak için yapılmıştır. 1. Bölüm'de genel anlamda kültürel olarak düzenlenmiş bir "yaşam tarzı" içinde gerçekleştirilen yerel bireysel hareketlerin küresel sonuçlar doğuracağını ileri sürerek kültürün küreselleşme için önemli olduğunu tartışmıştım. Bu, yersiz-yurtsuzlaşmanın getirdiği kültürel deneyimle küreselleşmenin siyasi gündemi ve küresel mahallenin yönetimi sorunu arasında bir bağlantı olduğu anlamına gelir.

Bu bağlantı üzerinde düşünmek üzere burada önerdiğim –hiç şüphesiz karmaşık olan– yol, sorunun bir şekilde basitleştirilmiş bir formülasyonundan geçmektedir. Bireylerin kendi yerleşmiş yerelliklerindeki küresel anlamda dönüştürücü hareketlerinin, kültürel anlamda özgül bir tavırın geliştirilmesine bağlı olduğu düşüncesi üzerinde durmak istiyorum. Bu yine, *Küresel Mahallemiz*'in "küresel bir ahlâk"ın geliştirilmesini vurgulayan yazarlarının getirmiş olduğu bir öneridir: "İnsanların yapabileceği en büyük değişiklik dünyaya bakış açılarını değiştirmektir" (1995: 47). Komisyon yazarlarının kabul ettiklerinden daha fazla sorun içeriyor olsa da bence bu genel anlamda doğrudur. Komisyon yazarlarının yaklaşımı kültürel algılama ve tahayyül düşüncesinden, tüm insanların onaylayacağı birtakım temel evrensel değerlerin tavsiyesine, buradan da kurumsallaştırılabilen birtakım küresel hak ve sorumlulukların ko-

şul olarak öne sürülmesine hızlı bir geçiş yapmaktadır. Bu, tabii ki, tabiatları gereği somut politika önerilerine odaklanan uluslararası komisyonların söylemine özgü bir tepkidir. Ancak burada oldukça açık bir biçimde görünen sorun, evrensel ve temel olarak önerdikleri "mahalle değerleri"nin ("yaşama saygı, özgürlük, adalet ve eşitlik, karşılıklı saygı, ihtimam ve dürüstlük") özgül, somut bir durum içinde yorumlanmaya zorlanmadığı sürece zararsız ve eleştirilemeyecek değerler gibi görünmesidir. Bu tür koşullar altında yorumlandıkları zaman da, bu değerler daha çok bölme eğiliminde olmakta, hareketin kendine özgü bağlamının barındırdığı ahlâki karmaşıklığı edinmekte ve böylelikle birleştirici evrensel niteliklerini yitirmektedir.

Evrensellik gibi karmaşık bir mesele –2. Bölüm'de gördüğümüz üzere– küresel modernliğin gündeminden hiç de uzak değildir. Bu konuya bu bölümün sonunda da tekrar döneceğiz. Fakat anlatmak istediğim, rapordaki bu ahlâki söyleme doğru kayışın her anlamda aceleci olduğudur. Daha iyi odaklanacağımız, kültürel algılama, tahayyül ve tavıra ilişkin daha önceki sorulardır. İnsanlar kendilerinin küresel mahalleye ait olduklarını *düşünebilecekler* midir? Üzerinde durmak istediğim sorun şudur: Küresel bir kimliğe sahip olmak, "bir dünya vatandaşı" –tam anlamıyla bir kozmopolitan– gibi hissedip, ona göre davranmak ne demektir?

İlk önce kozmopolitanın ne olduğunu, bunun küresel anlamda aidiyet duygusu üzerine düşünmenin en iyi yolu olup olmadığını, özellikle de bu terimin ideolojik çağrışımları üzerinde durarak soracağım. İkinci olarak, yersiz-yurtsuzlaşma ile kozmopolitan bir tavırın yaygınlaşması arasında bağlantı kuran savlara bakarak, kozmopolitanizmi özellikle ciddi kurumsal bir bağlamda işleyen kültürel bir kaynak olarak düşünmemiz gerektiğini önereceğim. Kozmopolitan tavrın, eğer küresel anlamda herkesi ilgilendiren konuları ele almakta bir yararı olacaksa, bu, onu besleyebilecek güçlü, formel, merkezi küresel siyasi kurumların olmadığı, olmasına da gerek kalmayan bir dünyada sürdürebilir olmalıdır.

A. KOZMOPOLİTANİZM: DÜŞÜNCE, İDEOLOJİ, İDEAL

Düşünce: Kültürel bir tavır olarak kozmopolitanizm

"Kozmopolitan" teriminin kökeni yeterince açıktır: Yunanca *kosmos*, "dünya", ve *polis*, "şehir" kelimelerinden gelmektedir. Dolayısıyla bir kozmopolitan bir dünya vatandaşıdır. Şimdi bu vatandaşlık düşüncesinin küreselleşme bağlamındaki siyaset alanında açıkça bazı özgül içerimleri vardır. Burada –Kant'ın uluslararası siyasal düşüncesine kadar uzanan bir söylemde– önemli bir vurgu ulus-devlet yönetim biçiminini aşan demokratik biçimler ve siyasal kurumların oluşması olasılığı üzerinden düşünmek üzerine yapılmaktadır (Held 1992, 1995). Kozmopolitan düşüncesine getirmek istediğim yaklaşım ise, açıkça, kozmopolitanı kültürel bir figür olarak ele almaktadır: *Oxford Ansiklopedik İngilizce Sözlüğü* kozmopolitan sözcüğünün anlamına "ulusal sınırlamalar ve önyargılardan bağımsız olma" anlamını da eklemiştir. Bu anlam benim yakalamaya çalıştığıma daha yakın durmaktadır. "Dünya vatandaşı" olmak, bizim buradaki amaçlarımız açısından, etrafımızı çevreleyen yerelliğe ilişkin konularla sınırlı olmayan, ancak küresel aidiyeti, katılımı ve sorumluluğu da içeren ve bu genel konuları gündelik yaşam pratikleriyle birleştirebilen kültürel bir tavıra sahip olmak demektir. Küresel yönetiinde "yaşam tarzı olarak katılımın" yetkin kılınması için gerekli önkoşullardan biri bu tavırdır. Ulf Hannez kozmopolitanizmi "bir perspektif, zihinsel bir durum, ya da ... anlamla başa çıkmanın bir biçimi" olarak betimlerken bunu güzel bir şekilde ifade etmektedir (Hannerz 1990: 238).

Hannerz'in tartışması "ideal bir tür" olarak kozmopolitan figürüne ilişkin keskin ve ince tespitler sunarken, aynı zamanda kozmopolitan fikrine ilişkin birtakım ideolojik sorunları da üstü kapalı bir şekilde ortaya koymaktadır. Hannerz insanların küreselleşme süreciyle genel anlamda iki türlü bağ kurabildiklerini ileri sürmektedir: "Kozmopolitanlar ve yereller vardır" (1990: 237). Ona göre "yerel" insanların ufku kendi özgül yerelliklerinin ufkuyla sınırlıy-

ken, kozmopolitanlar istediğini istediği zaman yapan, "serbest" "dünya üzerinde hareket halinde," "kendilerini diğer kültürlerin kucağına atmak isteyen" insanlardır (1990: 240-1). Bu nedenle kültürel bir perspektif olarak kozmopolitanizm, Hannerz'e göre, "her şeyden önce... Öteki ile bir araya gelmek istemektir, farklı kültürel deneyimlere açık entellektüel ve estetik bir duruştur; birörneklikten çok, farklılık arayışıdır" (s. 239).

Hannerz tartışmasında gerçek kozmopolitanları küresel anlamda hareketli olan öteki insan gruplarından –turistler, sürgünde olan, başka bir ülkede yaşayan yabancılardan, ulusaşırı çalışanlardan, göçmen işçilerden– bu merkezi kültürel tavra sahip olup olmadıklarını ölçüt alarak ayırır. Çoğunlukla bu tavra sahip olmadıklarını görür. Turistler kültürel Öteki ile derin bir şekilde birleşmek niyetinde değillerdir, tek istedikleri evlerinde bulabileceklerine eklenecek bir şeylerdir: "İspanya, ev artı güneş ışığı; Hindistan, ev artı hizmetkârlar; Afrika, ev artı filler ve kaplanlar demektir" (s. 241).[1] Benzer şekilde çoğu göçmen işçi kozmopolitana dönüşmemektedir: "Onlar için yurtdışına çıkmak ev artı daha yüksek gelir demektir; bir başka kültüre dahil olma bunun getirdiği bir yan fayda değil, en aza indirgenmesi gereken zorunlu bir bedeldir" (s. 243). İncelediği öteki gruplar Hannerz'in gözünde biraz daha iyi durumdadır: Sürgündekiler genellikle "ev artı güvenlik" istemektedir, küresel anlamda hareketli olan ulusaşırı şirket çalışanları seyahat ettikleri süre içinde kendilerini genellikle (çoğunluka Batı Avrupa ve Kuzey Amerikan) ev kültürüne kapatmakta, bu nedenle genellikle "kozmopolitanlaşmak yerine metropolitanın yerel insanları olarak kalmaktadırlar" (s. 245).

Kozmopolitanlar böylelikle Hannerz için oldukça nadir rastlanan göçmen kuşlar haline gelirler. Hannerz kozmopolitanlar hakkında sanki küreselleşme sürecinde özel bir kültürel rol oynayan çok önemli bir grup insanmış gibi konuşmaktadır. Ancak yine de, incelediği gruplar içinde böylesi bir tavrı taşıyan oldukça özel bireyler olmasına rağmen, birçoğumuzun bu özelliğe sahip olmadığı-

1. Hannerz bu örnekleri seyahat yazarı Paul Theroux'dan almaktadır. Benzer bir durum için bkz. Featherstone 1995: 98.

nı ileri sürer gibidir.[2] Bu özgül kültürel yönelimin var olan örneklerine gelindiğinde, bu doğru olabilir. Hannerz'in antropolojik ayrıntıları görme gücünün bize hatırlattığı, küreselleşme sürecinin ürettiği hareketliliğin tek başına kozmopolitan bir tavır yaratmaya yetmeyeceğidir. Bu soruna daha sonra da döneceğiz.

Ancak, şimdilik daha çok kozmopolitan tavrın bir *ideal* –"küresel mahalle"de yetkin bir ahlâki özneye uygun bir kültürel bakış açısı– olarak öne sürülmesi üzerinde durmaktayız. Hannerz'in kozmopolitanı buna uymakta mıdır? Ne yazık ki, hayır. Bunun iki sebebi vardır.

Birincisi, betimlediği perspektif, ayrıntılı bir biçimde ele alınması gereken konunun *sadece* bir parçasını oluşturmaktadır. Kozmopolitanlar kendi yerel kültürlerinin sınırlamalarından ve prosedürlerinden tabii ki bağımsız, küresel kültürlerin çeşitliliğine açık ve ötekinin kültürel perspektifini anlamaya eğilimli olmak zorundadırlar. Fakat aynı zamanda –belki de daha önemlisi– daha geniş bir kültürel *bağlılık* –bir bütün olarak dünyaya ait olma– hissine sahip olmaları gerekir: Yani, Anthony Giddens (1991) ve Ulrich Beck'in (1992, 1996) önerdikleri anlamda, özellikle de yaşam tarzlarının birbirine uyumunu gerektiren ortak çevresel tehditler açısından bakıldığında *hiçbir öteki* barındırmayan bir dünyaya ait olma hissi. Kültürel anlamda serbest olmak burada bir avantaj olmayabilir. Kültürel farktan Hannerz'in betimlediği biçimde zevk alma, küresel anlamda sorumluluk duyma gibi ahlâki bir tavıra bağlana*bilir* de, bağlanmayabilir de. Hannerz'in kozmopolitanlarının oluşturduğu "daha büyük resmin" onları daha sorumlu, Sartre'ın bir zamanlar dediği gibi "*embarqué*" olma –herkesin aynı gemide olduğu– hissine sahip birer dünya vatandaşı olma yolunda yönlendirmesi mümkündür. Fakat aynı şekilde, kozmopolitanlar hareket halinde kalmayı tercih edip, yeni kültürel deneyimlere dalarken, Han-

2. Hannerz, "kozmopolitanizm ile entellektüel kültürü –bağlamsızlaştırılmış kültürel sermayesi" ve "düşünümsel ...[ve]... sorunsallaştırıcı anlamla başa çıkışında genellikle yayılmacı bir tavrı olan insanlar"– arasında bir çeşit yakınlık" olduğu düşüncesine hemen hemen sıcak bakmaktadır (s. 246). Burada Karl Mannheim'ın "toplumsal açıdan özgür olan entellektüeller"in bakış açısına ayrıcalık tanınan bilgi sosyolojisinin çağrışımlarını bulmak mümkün (Mannheim 1960).

nerz'in kendisinin de önerdiği gibi, "Çıkışın nerede olduğunu daima [bilerek]," genel anlamda bağlı olmamaya devam edebilirler (Hannerz 1990: 240).

Hannerz'in ideal kozmopolitan türünün ahlâki-kültürel idealin gerisinde kalmasının ikinci nedeni taşıdığı ideolojk yükün ağır olmasıdır. (Hannerz burada açıkça erkek olan bir "o"dan bahseder.) Bunların arasında en önemlisi, göreceğimiz üzere, Hannerz'in kurduğu ikili yapıda ima edilen, yerel deneyimin yerilmesi eğilimidir. O halde şimdi kozmopolitan kavramına eklenen talihsiz ideolojik çağrışımlardan bazılarına bakalım.

İdeoloji: Yerel insana öncelenen kozmopolitan

Yanlış anlaşılmayı engellemek amacıyla, bu ideolojik sorunların münhasıran Hannerz'in açıklamasıyla bağıntılı olmadığını, kozmopolitan düşüncesinin edinmiş olduğu anlamın genel belirsizlikleri olduğunu baştan belirtmeliyim. Bunlardan ilk ikisiyle başlayacağım, üçüncüsü, yani, "küresel" olanın "yerel" deneyime öncelenmesi düşüncesi üzerinde biraz daha fazla duracağım.

Terimin ilk talihsiz çağrışımı *homme du monde* –"dünya adamı"– anlamında kozmopolitandır. Buradaki örtük toplumsal cinsiyet yargısı açıktır: –kadının aksine– adam "dünya"ya aittir. Bu duyguyu hoş bir biçimde dile getiren bir İspanyol deyişi vardır: *Hombre en la calle, mujer en la casa* ("Erkekler sokakta" –daha geniş dünyada; "kadın evde" –ev içi alanda). Ayrıca kadınlar için öngörülen hareketsizliği teminat altına almak için bu deyiş şöyle devam eder: *con la pata quebrada!* (kırık bir bacakla!). Janet Wolff'un öne sürdüğü üzere, tarihsel anlamda ataerkillik tarafından yapılandırılan sadece seyahatın kendisi değildir. Geniş anlamda kültür kuramlarında kullanılan seyahat edebiyatı ve seyahata ilişkin metaforlar da özlerinde toplumsal cinsiyet temellidirler (Wolff 1993). Kozmopolitan düşüncesinin o halde, Wolff'un kültür kuramındaki ("göçebe", "haritasını çıkarına" gibi) seyahat metaforları için öne sürdüğü gibi, örtük bir biçimde ataerkil olan bu söylemsel bağlamdan çıkarılarak "yeniden temellük edilmesi" gerekmektedir. Gerçekten

de, bu sorun daha büyük ve derin bir başka sorunu, batının vatandaşlığı kavramsallaştırmasında Yunan şehir-devletlerinden Habermas'ın kamusal alanına kadar uzanan, kadınların "tecrit edilmiş" olması sorununu ortaya çıkarır (Benhabib 1992; Fraser 1987).

İkinci olarak, kozmopolitan figürünün Batı'ya ait (gerçek ve simgesel) bir figür olduğu düşüncesi vardır. Bu suçlamanın getirilebileceği iki düzey mevcuttur. En açık biçimde, hemen etnosentrizm şüphesi gelebilir akla: Yani, Doreen Massey'nin deyimiyle, küreselleşme düşüncesiyle beraber kozmopolitanizm düşüncesi "birtakım şeylere, çoğunlukla beyaz/Birinci Dünya açısından yaklaşılmasıdır" (Massey 1994: 165). Yerküreyi arşınlama –tabii ki kendi istekleriyle, mülteci olarak değil– şansını yakalayanlar çoğunlukla batılılar olmaktadır; faks ve İnternet kullanıcılarının çoğu Birinci Dünya ülkelerinin vatandaşlarıdır. Bu soruna 4. Bölüm'de yersiz-yurtsuzlaşma düşüncesinin küresel anlamda genellenebilirliği bağlamında değinmiştik. Ancak burada, kozmopolitan tavrın, sadece Batı'nın kültürel mülkü gibi göstermeyecek biçimde koşul olarak önerilmesi mümkündür. Hannerz kurduğu ikili yapının yerelci kutbuna Üçüncü Dünya kültürlerini yerleştirme eğiliminde olsa da, kendilerini genellikle küresel olarak "batılı kuşatık kültürler" olarak ortaya koydukları sürece Batı'nın "ulusaşırı" kültürlerinin çoğunun *da* gerçek anlamda kozmopolitan sayılamayacağı gibi önemli bir noktayı vurgular (Hannerz 1990: 245). Bu anlamda dünyaya açıklık, kayıtsız bir batılı küresel hegemonyayla kesin bir biçimde bağdaşmazdır. Aynı zamanda kozmopolitan tavır, gerçek anlamıyla, batının "teknolojik küreselleşme"sinin yanında kültürel olarak gelen ve takılıp çıkarılabilen bir aksesuvar da değildir. Bu nedenle bu düzeyde, kozmopolitanizmi Batı ile bağlayan ideolojik bağ görece kolayca kopabilir.

Ancak, farklı bir düzeyde konu daha karmaşık bir hal alabilir. Zira kozmopolitanizm fikrine dair "post-kolonyal şüphe" diyebileceğimiz bir durum da söz konusudur: Batı kozmopolitanizminin batı "kozmolojisi" ile derin bağları olduğu düşünülebilir. Bunun anlamı, dünya vatandaşı olma düşüncesinin kendisinin kaçınılmaz olarak Batı'nın kökü epey derine dayanan entellektüel ve ahlâki

"dünya görüşü"nü –Batı'nın epistemolojik, ontolojik ve normatif varsayımlarını– yani Cornelius Castoriadis'in deyimiyle, Batı'nın temel "toplumsal imgesel anlamlarına"larını (Castoriadis 1987) ürettiğidir. Eğer bu eleştiri çizgisi takip edilirse, kozmopolitan tavrın, John Gray'in eleştirdiği üzere Avrupa Aydınlaması'nın kuşku uyandırıcı mirası olduğu düşüncesiyle, temel varsayımlarından –bu tavrın hem "evrenselleştirici" hem de "çoğulculaştırıcı" yanlarından– kuşku duymaya kadar gidilebilir (2. Bölüm). Bu da tabii ki, farklı bir düzeyde de olsa, 3. Bölüm'de Serge Latouche'un eleştirisiyle bağlantılı olarak tartıştığımız, modernliğin Batı ile olan ilişkisi konusunu yeniden gündeme getirir. Ancak burada ele aldığımız kültürel-ahlâki pratik tavırdan, kökeninin batı düşüncesinde olması nedeniyle tamamıyla vazgeçilmesi gerektiğine inanmadığımdan, bu benim izini sürmek istediğim bir eleştiri çizgisi değildir. Modernlik durumunun, farklı tarihsel bağlamlar içinde "kaydedilse" dahi ("küresel modernlikler"), küresel anlamda uygulanabilirliği olduğu sürece (2. Bölüm), kozmopolitanizm, bence, genelleştirilebilir bir kültürel duruş olarak elde tutulabilir.

Kozmopolitan düşüncesine ilişkin üçüncü ideolojik kuşkum ise, kavramın tam merkezine dokunduğundan daha fazla dikkat gerektirmektedir. Buradaki konu, yerel kültürel deneyimin ve pratiklerin kötülenmesi, ya da ikincil bir konumda görülmesidir. Bu düşünce en yüzeysel düzeyde, "kozmopolitan"ın bir toplumsal ayrıcalık –günlük yaşamın önemsiz kaygılarının üstüne çıkabilen kültürel bir seçkinler grubunu– çağrıştırmasında açık olarak kendini göstermektedir. Bu nedenle, örneğin ("metropolitan"ın daha genişletilmiş olan) "kozmopolitan"la "taşraya ait" olan arasındaki bilindik zıtlık ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de ikili zıtlıkların ideolojik gücünü ortaya koyan en iyi örneklerden biridir bu. Bu nedenle, kozmopolitanın "yerel" karşısında ideal bir tür olarak konumlandığı –Hannerz'in yaklaşımında ya da Hannerz'in bazı açılardan izinden gittiği Robert Merton'un küçük Amerikan kasabasını incelediği klasik çalışmasında olduğu gibi (Merton 1968)– yerlerde, yerelin kötü görünmesi şaşırtıcı değildir. Bu çeşit bir ikiciliğin sorunu neredeyse kaçınılmaz olarak yerel deneyimi ve pratiği, dar ufuklu,

resmin tamamını göremeyen, cahilce, taşralı, muhafazakâr, dışa kapalı, çarpık vs. olduğunu *ima ederek* kötülemesidir. Bu noktada 3. Bölüm'de ele aldığımız Marx'ın kozmopolitan/modern/kentli yanlılığını ve *Komünist Manifesto*'da "taşra yaşamının ahmaklığı" betimlemesini hatırlayabiliriz (Marx ve Engels 1969: 53). Daha da problematik olanı, bu kültürel ayrımın, kozmopolitanın –sadece daha hareketli olabilmesi, iletişim araçlarına kolayca erişebilmesi vs. sayesinde– yerel olan karşısında nispeten ahlâki bir artısının olduğunun düşünüldüğü *ahlâki* bir ayrıma doğru kayabilecek olmasıdır. Bu durumda sosyo-ekonomik avantajların daha üstün ahlâki özneler yarattığı gibi kuşku uyandırıcı bir sonuca doğru bile gidebiliriz.

Buradaki sorun sadece çağrışım ya da ikili zıtlık mantığı olsaydı, üstesinden gelinebilirdi ve kozmopolitan kategorisi kurtarılabilirdi. Bir kere, kültürel anlamda açık olmanın anlamını, kültürel seçkincilik çağrışımlarından oldukça kolay bir biçimde ayrı tutabilir ve örneğin 5. Bölüm'de ele aldığımız küreselleştirici medya deneyimlerine geniş çapta erişimde temellenen daha "demokratik" bir anlam oluşturabiliriz. İkinci olarak, çatışmalı ikili zıtlıklar bağlamında düşünmeyi bırakıp, kozmopolitan tavrın yerelin bakış açısını dışlamak zorunda olmayan bir kategori olduğunu düşünmeye çalışabiliriz. Burada savunacağım yol budur. Ancak buna gelmeden önce, konu üzerinde daha derine inmemiz gerekmektedir. Zira, burada söz konusu olan sadece ikilikten kaynaklanan sonuçlar olmayabilir. Yerelcilik ve kozmopolitanizmin bakış açılarında ve *çıkarlarında* gerçek anlamda bir kültürel-siyasi gerginlik olabilir.

Bu olasılık John Vidal'ın çevre siyaseti üzerine yazdığı bir makalede dile getirilmiştir. Vidal çevre hareketinin siyasetinin belirsiz bir biçimde "çağımızın eksen oluşturan iki ilkesi" –"yerelcilik" ve "küreselcilik"– üzerinde sürdürüldüğünü savunur. Ona göre yerelcilik 1990'larda sıradan insanların siyasi hareketlerde daha çok yer alarak Vidal'ın "uzaktan kontrolcülük" dediği şeye, bir yerelliği etkileyecek olan projelerin veya politikaların –devlet, ulusaşırı şirketler ya da GATT, DTÖ ya da IMF olsun– çeşitli güçler yoluyla dayatılmasına karşı çıkmalarında ifade bulmaktadır. Bu güçler yerel halkların istek ve çıkarlarına karşı tepkisiz ve bunlardan uzak

olarak algılanırlar. Vidal böylelikle, gelişmiş ülkelerdeki –yol yapımı, açık maden ocakları, yeni süpermarketlerin ve alışveriş merkezlerinin yerinin belirlenmesi gibi– merkezi planlama kararlarına karşı çıkan yerel protestoları ve Nijerya'daki Ogoniler'in Shell'in topraklarını kirletmesine karşı mücadelelerinde olduğu gibi Üçüncü Dünya mücadelelerini yerelcilik perspektifinde birleştirmiştir. Bu perspektif ona göre Birinci Dünya/Üçüncü Dünya eksenini dikey olarak kesmesi nedeniyle dikkate değerdir: "Arizona'lı bir Hopi Kızılderilisinin Güney Galler madencilerini ziyaret edip onları "ayaklanıp tecavüze uğrayan topraklarını geri alması" gereken "yerli halklar" olarak nitelendirmesi takdirle karşılanıyorsa ve ayrıca otoyolu protesto eden evsiz, işsiz insan "kabileler"i geniş çapta Meksika'daki Zapatistalarla ya da Brezilya'da marjinalize olmuş Amerikan Kızılderilileriyle özdeşleşmekteyse, o zaman bir şeyler oluyor demektir" (Vidal 1995: 57). Küresel anlamda yayılan kültürel-siyasi bir perspektif olarak yerelciliğin ana ilkesi, özgül "yaşam tarzları"nın korunmasıyla beraber, yerel çevre üzerindeki yerel özerkliğin ve denetimin azamiye çıkarılmasıdır.

Küreselcilik ise tam tersine, "maddi zenginlik sunan," "insanın ağzını açık bırakan ve oldukça baştan çıkarıcı" eksendir: "Ulusaşırı şirketlerin, siyaset ve ekonomi seçkinlerinin emin ellerinde küreselcilik, karşılıklı bağımlılık, etkileşim, sınırsız iletişim ve evrensel çözümlere ilişkin dünya dillerindeki yeni moda sözcükler ve mesajlar için en iyi bilimi, bilgisayar ve genetik alanındaki son gelişmeleri, her derde deva ilaçları sunar" (s. 58). Burada ilginç olan "küreselcilik"in yalnızca her zaman şüphenilen unsurların-açgözlü ulusaşırı şirketler ya da büyük çapta merkezi planlar yapan ulus-devletlerin– ideolojisi olarak görülmemesidir. Vidal'in savına göre, küreselcilik aynı şekilde çevre hareketlerinin de aklını çelmiş olan bir perspektiftir.[3] Onun için "Küresel düşün, yerel davran" deyişi diyalektik bir stratejiden çok, "paradoksal bir mantra"* haline gelmiştir. Çevreciler yerel cemaatlerin harekete geçmesinin altını çizmekle yerelci bir perspektif benimsemeye çalışmışlar; fakat buna

3. "Küresel çevrecilik"e ilişkin kabul gören bir eleştiri için bkz. Wolfgang Sach'ın *Global Ecology* adlı çalışması (özellikle 3. Bölüm).

* Hindu dininde ibadet sırasında sürekli tekrarlanan söz. (ç.n.).

rağmen bir bütün olarak çevre hareketi küreselci perspektifi güçlendirmiştir. Gücü giderek artan ekolojik küreselciliğin –"tüm dünya"nın sorunlarıyla ilgilenen, ancak zengin Birinci Dünya'ya ait yaşam tarzlarının sorunlarında temellenen– çıkarları yerel çıkar ve pratiklere baskın çıkmaktadır –Eskimoların balina avlamasının yasaklanması ve Çinlilerin CFC yayıcı buzdolaplarını kullanmasının önlenmeye çalışılmasının yollarının aranması gibi. Bu nedenle, "San kabilesi Botswana hükümeti tarafından bölgenin hassas ekolojisi için tehlike oluşturdukları gerekçesiyle binlerce yıldır yaşadıkları Kalahari'den çıkarılabilirler" (Vidal 1995: 60).

Vidal Greenpeace'i, dünyada herhalde en başarılı uluslararası çevre grubunu "ismi farklı olan bir ulusaşırı şirket olarak" tanımlayacak kadar ileri gider. Bu oldukça kışkırtıcı ifadeyle anlatmak istediği, ulusaşırı endüstrisinin yarattığı kirliliğe karşı bir tanıtım savaşı başlatmayı amaç edinmesine rağmen, Greenpeace'in çevreciliğinin düşmanlarının bazı küreselci varsayım ve pratiklerini paylaştığıdır. Greenpeace çevresel meseleleri yerel, kültüre hassasiyet gösteren bağlamlardan çok küresel anlamda tanımlamak için "büyük bilimi" kullanmakta, "mesajını duyurabilmek için tamamıyla küreselciliğe dayanmakta" ve "gelişmekte olan ülkelere elini kolunu sallayarak girdiklerinde, hareketlerinin sonucunda mağdur olan yerel halka orada kalıp yardım etme yetkisi olmayan " belirli yerellikler ile başıboş, uzaklaşmış bir ilişkisi olan bir kuruluştur (1995: 61).

Vidal'ın tartışma yaratmak amacıyla abartıya kaçtığı ortadadır; fakat bu noktada önemli bir potansiyel çıkar ayrılığına parmak basmaktadır. Eğer çevre söz konusu olduğunda kozmopolitan tavır sadece "küreselcilik"in bir biçimi –Marjorie Ferguson'ın "küreselleşmenin gezegeni kurtarma miti" dediğine benzer biçimde (1992: 82)– olacaksa, yerelciliğin çıkarlarıyla çatışma halinde olabileceği açıktır. Zira, Lash ve Urry'nin de belirttiği gibi (1994: 305), çoğu insan için "çevre kendilerinin yerelliğidir" ve daha geniş (yani deneyim anlamında daha "uzak") sorunların yerelin önüne geçmesi gerektiğine ikna edilemeyebilirler. Ayrıca bu, sadece (belki de sorgulanmamış geleneklerden ya da doğrudan ekonomik maddi gerek-

lilikten kaynaklanan) yerel pratiklerle, küresel negatif bir sonuç (kömürün yakıt olarak kullanılması ve asit yağmuru ya da küresel ısınma, Galapagos adalarında olduğu gibi yok olma tehlikesi bulunan balık türlerinin avlanması) arasındaki çıkar çatışmasının açıkça görüldüğü durumlar için geçerli değildir. Küresel ve yerel düzeyde farklı *tür*de çevre sorunlarının olduğu daha zor kültürel-siyasi durumlar –Amazon yağmur ormanları gibi "küresel anlamda herkese ait olan"a ilişkin tipik "yeşilci" ilginin tersine, çevrenin aşırı nüfuslu ve kirli olduğu Üçüncü Dünya *favela*larının "kahverengi gündem" denen bir gündemi olması gibi durumlar için de aynı şekilde geçerlidir. Çevre sorunlarının nedenselliği çok karmaşık ve tartışmaya açık olduğundan (Goldblatt 1996; Yearley 1996) yerel pratikler ve geleneksel "ekokültürler"in (Dyer 1993) yüzlerce yılın birikimiyle geliştirdikleri çevresel sürdürülebilirliğe ilişkin bilgi temelleri ve yerel pratikleri karşısında, çevre sorunlarına eğilmek üzere küresel düzlemde getirilen müdahalelere öncelik tanınabileceği hiç de açık değildir.

Bu düşüncelerin bizi geri getirdiği nokta kozmopolitan tavrın siyasi ve ahlâki *evrenselcilik*le uyuşmasını sağlarken ortaya çıkan sorunlardır. Bu konuya daha genel bir açıdan yaklaşırsak, Nicholas Garnham'in, küresel bağlamlarında siyasi vatandaşlık ve kamu alanı düşüncelerine ilişkin geliştirdiği konumu ele alabiliriz. Garnham bu soruları açık bir biçimde evrensel siyasi çözümlere duyulan ihtiyaçlar açısından sormaktadır: "Kendimizi dünyanın mı yoksa bir ulus-devletin mi vatandaşları olarak düşünmeliyiz? Ya da neyin vatandaşları olarak düşünmeliyiz?" (Garnham 1992: 368). Garnham, küresel piyasa güçlerinin ve küresel önemi bulunan öteki meselelerin işleyişi dikkate alındığında, cevabın bunlardan ilkinin olması gerektiği konusunda oldukça açıktır:

> Sözün kısası, sorun, ekonomik ve siyasi kararların etkileyeceği toplumsal alanla aynı toplumsal alanı işgal eden ve bu alanla aynı derecede yaygın olan medya sistemleriyle birleştirilmiş demokratik hesapverebilirlik sistemlerinin kurulmasıdır. Eğer etki evrenselse, o halde hem siyasal sistemler hem de medya sistemleri evrensel olmalıdır... Eğer, sevinsek de sevinmesek de sorun hepimiz üzerinde genel bir etkiye ne-

> den olduysa, bu durumda akılcı bir biçimde belirlenmiş tek bir müdahaleci siyasi hareket yolu izlenebilir. Bu yol ya üzerinde uzlaşmaya varılan bir yol olmalı ya da ister bir azınlık, isterse de çoğunluk tarafından dayatılmalıdır. Eğer piyasa güçleri küreselse, herhangi etkili bir siyasi tepki de küresel olmak zorundadır... Aynı şey eşit şekilde nükleer silahlar ya da çevre sorunları için de geçerlidir (1992: 371-2).

Bu etkili bir siyasi ve kültürel evrenselciliktir: Küresel sorunlar hepimizi bağlayan küresel çözümler gerektirir. Garnham'in savından "küresel kamusal alan"ı, işlevi küresel bir topluluğa bilgi vermek ve bu topluluğu, deyim yerindeyse, kültürel anlamda güçlü kılmak, kolektif iradesini oluşturmak olan ve küresel medya ile siyasi kurumlardan oluşan bir grubun oluşturduğu anlamı çıkmaktadır. İş dünyasındaki ve siyasi aktörlerin kendi kısmi çıkarları –sermaye birikiminin çıkarı ya da ulus-devletlerin dar kapsamlı kendi iç kaygıları– doğrultusunda sürekli yeni girişimlerde bulunduğu bir bağlamda, küresel bir kamusal alanın işlevi bu etkinlikleri "küresel cemaat"in evrensel halkına demokratik anlamda hesapverebilir kılmaktır.

Karşı karşıya olduğumuz küresel sorunların aciliyeti düşünülürse, Garnham'in savı ikna edici görünebilir. Ancak, kendisinin de söylediği üzere, birçok çağdaş toplumsal, siyasal ve özellikle kültürel kuramlarda evrenselcilik eleştirilmektedir. Postmodern bağlamda "farklılığın" yüceltilmesi olsun, toplumsal cinsiyet ayrımının evrensel rasyonalizmin doğasında var olduğunu ileri süren feminist iddialar olsun, post-kolonyal kuramlarda Avrupa-merkezciliğin eleştirisi, ya da cemaatçi siyaset filozoflarının tikelleştirici savları olsun, Garnham'in karşı çıktığı, bu çeşitli "çoğulculuklar"dır. En katı biçimde karşı çıktığı da, bu çoğulcu duruşlardan türeyen kültürel göreceliliğin siyaseti etkisiz hale getirmesidir. (Bazı) çoğulculuk yanlılarının –kültürel söylemler arasında karşılaştırılabilir özellikler olduğuna dair şüpheler ve bir evrensel söylem rasyonalitesi olup olamayacağı düşüncesi üzerinde temellenen– epistemolojik kuruntularına karşı Garnham'in sabrı yoktur. Garnham küresel ekonomik ve siyasi güç sistemlerinin hayatımızı büyük

oranda belirlediği ve özgürleşmeye –nihayetinde insan türünün devamına– dair ortak bir ilgi oluşturduğu düşünülürse, "evrensel rasyonalite üzerine Paskal'vari bir bahis oynamamız" gerekmektedir der (1992: 370).

Garnham'in savı; ortak-evrensel-insani çıkarlarımızın çok önemli olması ve aciliyet gerektirmesi nedeniyle, radikal bir çoğulculuğa –"yalnızca fark bulma adına ütopyacı ve romantik bir fark arayışı"na (1992: 375)– teslim olma lüksümüzün olmadığıdır. Garnham'ın kültürel göreceliliğin postmodernlikle beraber ortaya çıkan daha basitleştirilmiş biçimlerine karşı sabırsızlığına sempati duyulabilir. Ancak Garnham'in savunuculuğunu yaptığı kaba, takıntılı evrenselcilik de çok çekici görünmemektedir. Bunun nedeni, şu ana kadar göz önüne aldığımız savların, çoğulculuğa ilişkin sorunun hiçbir zaman olan görececi kurama dair bir sorun olmadığını öne sürmesidir. Bu savlara göre sorun, küresel bütünü oluşturan yerel durumlarda söz konusu olan deneyimin gerçek anlamda çoğul olmasıdır. İnsanların gerçekten de farklı kültürel perspektifleri ve evrensel çıkarları dışında, bulundukları yerden kaynaklanan kültürel-siyasi çıkarları vardır. Ayrıca elimizde ne bu tür çıkarları hiyerarşik bir düzenle sıralayacak, küresel olanlara öncelik tanıyacak üst derecede ahlâki kriterler, ne de pratik politikada böylesi bir hiyerarşiyi oluşturacak etkili siyasal-kurumsal düzenekler vardır. Tam da bu eksiklikten dolayı, Küresel Yönetim Komisyonu'nun da belirttiği üzere, tüm küreyi ilgilendiren konuların küresel ve yerel olanın çıkarları arasındaki kültürel diyalog çerçevesinde ele alınması gerekmektedir.

Garnham'in evrenselciliğini John Gray'in aynı derecede etkili ve kozmopolitan siyaseti engelleme tehlikesi olan kültürel farklılık savunmasıyla biten evrenselcilik karşıtlığıyla (2. Bölüm) karşılaştırmak faydalı olacaktır. Gray'in durumuna ilişkin benim savunduğum, "iyi" ve "kötü" evrenselciliklerin olduğuydu. Kötü biçimleri tikel kültürel/siyasi çıkarların genel çıkarlarmış gibi sunulduğu evrenselciliktir. Zararsız olan evrenselcilik ise –diyalog ve derin yorumsamacı katılım yoluyla– farklı kültürel bağlamlarda ve ilgili yerel konularda talep gö*rebilecek* olan insani değerlerde yatmaktadır.

Şimdi, Garnham'in evrenselciliği tam anlamıyla "kötü" kategorisine girmemektedir; ancak Garnham'in uzlaşım niyetini daha inandırıcı kılacak ve "rasyonel" bir eylem biçiminin "dayatılması"ndan bahsetmemesini sağlayacak kültürel çoğulculuktan yoksundur. Kozmopolitan kültürel tavır, çoğulculuğu rasyonel anlamda indirgenmiş evrensel insan çıkarları uğruna reddeden bir tavır olamaz. Kozmopolitan insanlar aynı zamanda *hem* evrenselci *hem* çoğulcu olmak durumundadırlar.

İdeal: "Ahlâki yerel-küreselcilik [Glokalizm]" anlamında kozmopolitanizm

Kozmopolitanizmin tüm sorunlu çağrışımlarına karşı yeterince duyarlı olursak, kozmopolitanizmi küreselleşmiş dünyada yaşayan insanların oluşturmaları gereken seçkinci, etnosentrik, ataerkil –ve "küreselci"– olmayan bir kültürel tavır olarak geri kazanılabilir.

Bunu özetleyecek olursak, bir kozmopolitanın ilk önce daha büyük bir dünyaya ait olma duygusuna etkin bir şekilde sahip olması, "uzaklaşmış bir kimlik" deneyimini yaşayabilmesi –içinde bulunduğu yerellikle sınırlı olmayan; ancak, en önemlisi, insanları insan olarak birleştiren duyguyu, ortak risk ve olasılıkları, ortaklaşa sorumlulukları benimsemesi– gerekir. Bunu daha somut terimlerle açıklayacak olursak, "nimbiyizm"in –kişinin sadece içinde bulunduğu çevreyle ilgilenmesi, ötekilere karşı duyarsız olması– yerel ahlâkı ile küresel çevre bakımına ilişkin ahlâk arasındaki farkı düşünebiliriz. Kozmopolitanizmin ilk özelliği, o halde, "hiçbir ötekinin olmadığı" küreselleşmiş bir dünya anlayışını keskin bir biçimde kavramış olmasıdır.

Ama o zaman ikinci olarak belirlenen özellik neredeyse bunun tam zıddı olan bir duyarlılıktır: Dünyanın *birçok* kültürel ötekinin bulunduğu bir dünya olduğuna dair bir farkındalık. Bununla anlatmak istediğim, bir kozmopolitanın kültürlerin meşru çoğulluğunu anlaması ve kültürel farklılığa açık olması gerektiğidir. Aynı zamanda bu farkındalık düşünümsel olmalıdır –insanları *kendi* kültürel (eğer sorgulamazsak "evrensel" olduğunu düşünme eğiliminde

olabileceğiz) varsayımlarını, mitlerini vs. sorgulamaya açık kılmalıdır. O halde önemli olan kozmopolitan tavrın bu iki özelliğini birbiriyle zıt ve uzlaşmaz olarak görmek yerine, bunların birbirini karşılıklı olarak yumuşattıklarını, böylelikle de hem kendi aramızda hem de uzaklaşmış kültürel ötekilerle aramızda *süregiden bir diyaloğa* doğru yönlendirmekte olduklarını görmektir.

Tabii ki burada bu düşünümselliğin tam bir göreceliğe, Garnham'in oldukça şüpheci yaklaştığı "postmodern kozmopolitanizm"e dönüşme tehlikesi olduğunun farkına varmamız gerekir. Çoğul kültürel perspektiflere karşı duyarlı olmak, tüm değerler olumsal "yerel" değerler olduğuna göre aslında değer diye bir şey olmadığı gibi oldukça basitleştirici; ancak baştan çıkarıcı bir mantığa kapılma riskini içerebilir. Bir kozmopolitanın böylesi bir mantığa, birtakım bağımlılıklardan kurtulmak, Hannerz'in belirttiği üzere, kültür meraklısı ve ironisti olarak kalmak adına başvurabileceği ortadadır. Ancak böylesi anti-temelciliğe ve onun sonuçlarına yönelmek zorunda değiliz. Giddens, örneğin, kozmopolitan tavrı Oakeshott'un (1991) izinden giderek, bir "sivil birlik" –ötekinin özerkliğine saygı gösteren eşit insanlar arasındaki "akıllı ilişki" olarak tarif eder ve şöyle devam eder:

> "Kozmopolitan bir tavır tüm değerlerin eşit olduğu konusunda ısrarcı değildir; ancak bireylerin ve grupların sahip oldukları düşünce ve katıldıkları pratiklere karşı sahip oldukları sorumluluğun altını çizer. Kozmopolitan –mesela bu işin sadece meraklısı olan bir insanın davrandığı gibi– bağlayıcılıkları reddeden biri değil, bu bağlayıcılıkların doğasını ifade edebilen ve sonuçlarını, değerleri farklı olan insanlar için içerimlerini değerlendirebilen kişidir" (Giddens 2002).

Bunu biraz farklı bir biçimde söyleyecek olursak, kozmopolitanın, yerelin ideal bir karşıtını oluşturmadığını söyleyebiliriz. Kozmopolitan –kültürel ve ahlâki açıdan– *aynı anda hem küresel hem de yerelde* yaşayabilendir. Kozmopolitanlar kendi kültürel tavırlarının farkında olup buna değer verebilen ve öteki özerk yerelliklerdeki insanlarla kendilerini eşit görerek müzakerede bulunabilen insan-

lardır. Ancak aynı zamanda yereli de aşarak uzak mesafedeki yerleri ve uzun vadede doğacak sonuçları da düşünebilme, ortak küresel çıkarları göz önüne alıp, bu çıkarları savunmak amacıyla, başka fikirlere sahip insanlarla diyaloğa dayalı akıllı bir ilişki içine girebilme kapasitesine sahiptirler.

Böylesi bir kültürel tavrın birbirini tamamlayan bu ikili yapısını iyice kavramanın bir yolu, Roland Robertson tarafından geliştirilen "küreselleşme"den çok, (orijinali Japonca) iş dünyası söyleminde bir "mikro pazarlama" stratejisi –"mal ve hizmetlerin küresel ya da hemen hemen küresel temelde çeşidi gittikçe artan yerel ve tikel pazarlara uyarlanması ve tanıtımının yapılması" (Robertson 1995: 28)– olan "yerel-küreselleşme" [glokalizasyon] düşüncesinde yer alır. Robertson tabii ki terimin ortaya çıktığı söylemsel bağlamın tüm sorunlarının farkındadır; fakat yine de küreselleşme sürecine yaklaşımındaki temel temalarından birinin vurgulanmasında bu terimden faydalanır. Bu, yerel ve küreselin (ya da Robertson'ın terimiyle "evrensel ve tikel"in) kültürel kutupluklar olarak değil, karşılıklı olarak "birbirine geçmekte olan" prensipler olarak var olduğu düşüncesidir (1995: 30) –açık biçimde bizim kozmopolitanizm kavramımıza sıcak yaklaşan bir duruştur bu.

Bu düşünceyi biraz daha uyarlayacak olursak, kozmopolitanizmi bir tür "ahlâki yerel-küreselcilik" olarak düşünebilecek hale gelebiliriz. Pazarlama bağlamında "yerel-küreselcilik" teriminin olumlu bir yanı, en azından, kültürel faillik prensibine karşı gösterdiği duyarlılıktır. "Çeşitlilik satar" (Robertson 1995: 29) gibi oldukça kaba bir düşünce bile homojenleşme senaryosunun bir adım önündedir (3. Bölüm). Robertson'un belirttiği üzere, "yerel-küreselleşme" terimi –Japonca'da *dochakuka*– "kendi toprağında yaşamak" anlamına gelen *dochaku* kökünden gelmektedir (1995: 28). Burada tarım tekniklerini yerel koşullara uyum sağlayacak bir şekilde uyarlama düşüncesi vardır. Bu da kozmopolitanizm ahlâkının kapsaması gereken bir yöndür. Eğer 5. Bölüm'de tartıştığımız, insan yaşamdünyasının yerel oluşumu doğruysa, daha geniş küresel sorumlulukların, bu yaşamdünyasıyla ilişkili bir şekilde somutlaş-

ması gerekmektedir. İnsanlardan hayatlarını, soyut bir hale gelecek kadar uzak bir ahlâki ufuk çerçevesi içerisinde yaşamalarını bekleyemeyiz: Kozmopolitan ahlâkı, çok daha birebir ancak olumlu anlamda "ben-merkezci" olmak durumunda kalabilir.

Bunu daha iyi açıklamak üzere kısa bir süre için yine ekoloji alanına dönebilir ve 1992 Rio Dünya Zirvesi'ni takiben *The Ecologist* dergisinin bir sayısında tasvir edilen bir imge üzerine düşünebiliriz. Bu dergi Dünya Zirvesi müzakerelerinde "küresel çevre yönetimi" projesinin tümüne birden, Vidal'in "küreselcilik" olarak adlandırdığı şeye çok iyi bir örnek olduğu düşüncesiyle oldukça şüpheci bir tavırla yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımın sığlığına bir örnek olarak bir şirketin sponsorluğunu yaptığı *Tomorrow* isimli bir "Küresel Çevre Yönetimi" dergisinde yayınlanan bir fotoğrafı gösterir:

> Fotoğrafta güneş altında yarı beline kadar denizin içinde olan genç, sarışın, Batılı bir model vardır...Dev bir renkli şişme küreye sarılmaktadır... kapalı gözleri ve yüzündeki yumuşak gülümsemeyle mutluluk ve pasiflik mesajı vermektedir. Yanağı Kuzey Kutbu üzerinde, kolları Afrika'yı sarmış halde sevgi gösterdiği soyut dünya, kendi yaşamıyla sadece kişisel olmayan düzenekler ve uzmanların açıklamaları yoluyla bağlantılı olan bir "dünya"dır. (*The Ecologist* 1992: 182)

Makale bu imgeyi Hindistan'daki Chipko hareketinden –"ismini Hintçe 'kucaklama' sözcüğünden alan köy merkezli bu harekette, köylüler kesilmesini engellemek için ağaçlara sarılmaktadır" (1992: 195)– bir kadın imgesiyle karşılaştırır. Bu karşılaştırmadaki amaç "yönetimsel zihniyete göre dünyayı kurtarması gereken temelsiz ve kişisel olmayan şefkat ile çevreyi koruma amacı güden yerel hareketlerin bir özelliği olan "son derece tikel, kişisel ahlâki hisler" arasındaki zıtlığı ortaya koymaktır (1992: 195).

The Ecologist'in buradaki –tikelci, yerelci, kesinlikle yönetimsel zihniyet karşıtı ve evrenselleştirici olmayan– duruşu, kolaylıkla sadece romantik bir modernlik karşıtlığı olarak okunabilir. Dergi çalışanlarının çevreyi, sahip olunan esasen yerel olan bir dizi "ortaklıklar" olarak sunması, gerçekten de onları yerel grupların sezgisel bir çevre dengesi sağlama kapasitelerini romantize etmeye

doğru itmektedir. Bu da, küreselleşmenin karşılıklı karmaşık bağlantılarını göz önüne alacak olursak, "yerelciliğin" gücünün mantıklı olmayan bir şekilde yansıtılmasıdır.

Ancak daha da ilginç olanı, ahlâki-siyasi katılımla yerel durum arasındaki –burada sezdirmeli bir biçimde sunulan– ilişkidir. *The Ecologist* dergisinin "son derece tikel, kişisel ahlâki hisler"e yaptığı vurguyla Zygmunt Bauman'ın postmodern ahlâki durumu incelediği, bilinçli bir şekilde romantik olmamayı seçen analizini karşılaştırmak ilginçtir. Filozof Hans Jonas'ın izinden giderek Bauman şunu belirtir:

> Modern öncesi dönemden miras aldığımız ahlâk –sahip olduğumuz tek ahlâk– bir yakınlık ahlâkıdır ve bu nedenle tüm önemli eylemlerin uzakları etkilediği bir toplumda acınacak kadar yetersizdir... Ama onu özümsemek ve kontrol etmek için sahip olduğumuz ahlâki araçlar "eve iş verme sanayii" evresinde olduğu gibi kalmaktadır. Ahlâki sorumluluk bizi çocuklarımızın beslenmesi ve giyinmesine önem vermeye sevk eder; gelgelelim, çocuklarımızın ve çocuklarımızın çocuklarının miras alacakları ve bizim bugünkü kolektif kayıtsızlığımızın dolaylı ya da dolaysız sonuçlarına maruz kalacakları tükenmiş, kurumuş ve aşırı ısınmış bir gezegenin uyuşturucu imgeleriyle karşılaştırıldığında çok da pratik öğütler veremez. (Bauman 1998: 262-263)

The Ecologist'in sahici bir ahlâki tavır olarak yücelttiği Chipko hareketini Bauman anakronistik bir "fiziksel yakınlık ahlâkı" olarak niteleyebilir. Ancak her ikisi de ahlâki-siyasi bağlılıkları aslında insanların *oluşturduğu* konusunda anlaşacaklardır. Yerel komünal seferberlikleri romantikleştirmememiz gerekse de, Chipko hareketinde ağaçlara sarılanlarla, örneğin, Newburry'den geçecek otoyolu protesto etmek amacıyla ağaçların üzerinde yaşayan "kabileler" arasında önemli bir benzerlik görebiliriz. Her iki hareket de olumsuz anlamda bir yerelcilik, ben-merkezcilik ve "nimbiyizm"de var olan ötekiye karşı ahlâki bir kayıtsızlık göstermese de, ikisi de Bauman'ın "kolları güçlü ama kısa" dediği bir ahlâk örneğidir (1998: 264). Her iki hareket de seferberliklerinin gücünü fiziksel olarak yakın somut tehditlerden alır. Böylesi hareketlerin önemi etkili olmalarında değil, evrensel sorunların günlük yerel deneyimde ve in-

sanların "ahlâki yaşamdünyaları"nda somut olarak temsil edilmesi gerektiğini göstermelerindedir.

Kozmopolitan insanlar, daha önce vurguladığımız üzere, sıradan insanlardır. Kozmopolitan olan veya olmayan "yeni kabileler" gibi (Maffesoli 1996; Melucci 1989) tikel sorunlar karşısında harekete geçme konusunda kararlı bir tavırlarının olmasına gerek yoktur. Ancak yaptıkları günlük yaşam tarzı seçimlerinde kozmopolitanlar sürekli olarak daha büyük bir dünyanın kendi yerel yaşamdünyalarına dokunduğunu ve bunun tam tersini sürekli olarak hissetme ve "Ahlâki yerel-küreselciler [glokalistler]" olarak davranma gereğini duyarlar.

B. KOZMOPOLİSİ OLMAYAN KOZMOPOLİTANLAR

Bu noktada, okuyucu kozmopolitan tavıra dair özelliklerin dikkate değer olup olmadığını, kozmopolitan düşüncesinin gerçekleşme olasılığı az olan bir özlem olup olmadığını sormakta haklıdır. Böylesi bir kültürel yönelimin doğacağına dair hiç işaret var mıdır?

Tabii ki bu konuda şüphe duymak için birçok neden vardır. Özellikle de milenyuma yaklaştıkça kozmopolitanizme verilen küresel *kurumsal* desteğin artacağına dair çok az işaret vardır. Bu kitap boyunca küreselleşme sürecinin, birörnekleşmiş kurumsal anlamda küresel bir kültür üretmeye hazır görünmediğini vurguladım. Bu Küresel Yönetim Komisyonu'nun da kabul ettiği bir bağlamdır. Bu komisyon küresel yönetim konusunda gözlerini Birleşmiş Milletler'e çevirmiş olsa –ayrıca bu amaca ulaşmak için oldukça radikal yapısal reformlar önerse[4]– bile, rapor (güçleri farklılık gösteren) üye ülkelerin iktidar oyunları ve farklı çıkarları olması gibi gerçek-

4. Bunlardan en önemlisi, veto gücünün aşama aşama ortadan kaldırılması ve Birleşik Devletler'den gelecek ana yardıma bağımlılığı azaltmak için yeni bir fon bulma formülünün yanında, Güvenlik Konseyi'nin üyeliğinin genişletilmesi ve kalıcı üyeliğinin gözden geçirilmesidir (1995: 301-2, 344-7). Ancak reform geçirmiş bir Birleşmiş Milletler'in bile devletlerin yanı sıra "USTÖ'ler, vatandaşlardan oluşan gruplar ve toplumsal hareketler"den oluşan "uluslararası demokratik topluluk"la tamamlanması gerektiğini savunan bir görüş için bkz. Held (1995: 273 ve sonraki sayfalar).

ler nedeniyle bu kurumun "baştan sakat doğduğunu" kabul etmektedir. Sözleşmesinde ima edilen –"Biz, Birleşmiş Milletler'in halkları...– kozmopolitanizme doğru giden kurumsal bir yol olarak bakıldığında BM, kurum olarak bugüne kadar gelişen haliyle bir hayal kırıklığı olarak görülmelidir: Müdahaleleri kısıtlı ve genellikle etkisizdir; geleceği belirsizdir. Üstelik bu sadece Birleşmiş Milletler'in tarihsel oluşumuna dair değil, ulus-devletlerden oluşan *herhangi* bir küresel organın kurumsal şekline de dair bir sorundur. Zira, Lash ve Urry'nin de belirttiği gibi (1994: 301), modern ulus-devlet sürekli olarak "yerel ve küresel süreçler arasında sıkışmakta"dır ve çoğu zaman da ulusal sınırların "yerelliği" dışına yapılacak harcamalarla satın alınamayacağı düşünülen seçmenler karşısındaki kısa vadeli popülerliğe yüzünü dönmektedir. Ulus-devletlerin küresel çevre sorunlarına gerek ekonomik,[5] gerek siyasi anlamda sert tepkiler vermeye isteksiz olmasının nedeni bu BİO –"ben iktidardayken olmaz" (Leggett 1990: 3)[6]– sendromu olarak adlandırılan tavırdır. Bunun mükemmel bir örneği için, ABD'nin 1997 Birleşmiş Milletler Kyoto İklim Zirvesi'nde petrol kullanımının yaydığı karbondioksitin denetlenmesi konusunda gösterdiği geriye yönelik tavrı düşünmemiz yeterlidir. Bu tavrın Clinton yönetimi tarafından Amerikan petrol endüstrisi lobisinin baskısı sonucunda verilen ürkek bir taviz çerçevesinde düşünülmedikçe anlaşılması imkânsızdır.

Bütün bunlar göz önüne alınınca, uluslararası yönetim kurumları aracılığıyla oluşturulacak kozmopolitanizm için umutlar zayıf görünmektedir. Ayrıca (uluslararası) sivil toplum örgütleri ([U]STÖ)

5. Bu konuda Samir Amin'in "demokratik dünya yönetimi"ne "ekolojik operasyonlar için kullanılabilecek bir dünya vergisinin" devreye sokulmasıyla başlanabileceğini ileri sürdüğü çalışmasına bkz. (Amin 1997: 22). Böylesi ilerici bir vergilendirme düzeninin gerçekleşme olasılığının az olması kozmopolitanizme yeni yapılanmış uluslararası kurumlar aracılığıyla yaklaşmanın getirdiği kısıtlamaları ortaya koymaktadır.

6. Çevre konularında uluslararası eşgüdüm politikaları için bkz. örneğin Goodwin 1992. Ostrom'un (1990), "ortak havuz kaynakları"nın kurumsal idaresi tartışması küresel anlamda ortak olunan stoklar konusuyla alakalıdır. Daha doğrudan ve Garrett Hardin'in "küresel ortak stokların trajedisi"ne dair klasik analizini eleştirel anlamda geliştiren bir tartışma için bkz. Lash ve Urry 1994: 300 ve sonraki sayfalar.

küreselleşme sürecinin en olumlu siyasi yanlarından biri olarak sayılıyor olsa da (Hamelink 1994; Waters 1995), geniş bir kültürel değişime yol açma potansiyelleri birçok nedenden ötürü sınırlı kalmaktadır.[7] Pratik açıdan, kültürel bir tavır olarak kozmopolitanizm güçlü kurumsal destek olmaksızın oluşturulmalıdır. Galiba bir kozmopolis ihtimali olmadan kozmopolitan olmak durumundayız.

Yersiz-yurtsuzlaşma ve kozmopolitan tavır

Bu kitapta ele aldığımız kültürel süreçlerde bu ümidi destekleyecek bir şey var mıdır? Belki. Eğer yersiz-yurtsuzlaşma mekânsal olarak tanımlanmış kültürle bağlarınızı koparıyorsa, en azından daha geniş anlamda küresel bir *yeniden-yer-yurt-edinme* umudu var olmalıdır.

Bu nedenle, 4. Bölüm'de gördüğümüz üzere, küresel modernliğin rutin olarak yaşanan bazı deneyimlerinin, ulus-devletlerin desteğinin yokluğuna rağmen, dünyaya açık olma gibi genel bir kültürel tavır üretmesi olasılığı vardır. 4. Bölüm'de "sıradan yersiz-yurtsuzlaşma" –içinde bulunduğumuz fiziksel ortamdaki değişiklikler, uzaktaki siyasi-ekonomik süreçlerin yaşam planlarını etkilemesi, medya ve iletişim teknolojilerinin evlerimizin içine nüfuz etmesi, çokkültürcülüğün giderek norm haline gelmesi, hareketliliğin ve yurtdışı seyahatlerinin artması, hatta yemek kültürünün "kozmopolitanlaşması"nın etkileri– çerçevesinde tartıştığımız, yerelliklerimizin "yerel-küresellikler"e [glocalities] dönüşmesi, kozmopolitan tavrın önemli özelliklerini sunmaktadır: Kendi yerelliğindeki bizler için tüm dünyanın önemli olduğunun farkındalığı, öteki kültürlerle bağlantıda olma duygusu ve hatta belki de kültürel farklılıklara giderek daha fazla açık olma.

Tabii ki yersiz-yurtsuzlaşma deneyimiyle birlikte kültürel tepkiler gelmesi tehlikesinin de farkında olmalıyız. Yer ile bağların çözülmesiyle gelen çeşitli güvensizlik duygularının, kozmopolitanizm yerine ulus ya da etnik kökenin hayali cemaatler içine düş-

7. STÖ'lerin küresel çevre politikalarında oynadıkları role ilişkin eleştirel bir tartışma için bkz. Jamieson 1996 ve Hajer 1996.

manca duygularla geri çekilmeye yol açması ihtimali vardır. Ancak, bunların "geri çekilme" olarak adlandırılması, daha güçlü uzun vadeli bir kültürel süreçte geçici bir tepki olarak görüldükleri anlamına gelebilir. Müzik, dans ve moda etrafında örgütlenen günümüz küresel gençlik kültürlerinin karmaşık melez tabiatı burada bir şeyler söylemektedir. Açıkça ticari kültürler de olsa, ulusal ya da etnik bölünmelere pek de aldırış etmeyen gençlik kültürleri birçok açıdan yine de kozmopolitandır.

O halde, dünyaya açık olmak gibi geri planda var olan istikrarlı bir kültürel dürtü hakkında iyimser mi olmalıyız? Bunun biraz daha derinine inmek için, John Urry'nin popüler seyahat ve turizmdeki artış ile, kendisinin "estetik kozmopolitanizm" dediği şey arasındaki ilişki üzerine ileri sürdüğü savdan bahsetmek istiyorum (Urry 1995). Urry kendi savıyla, turist en lüstrisine dair "turizm uluslararası anlayışı arttırır" iddiası gibi oldukça banal ve –kendisinin de belirttiği üzere– şüpheli bir iddia arasına mesafe koyar. Ancak, son yıllarda yabancı diyarların "tüketim"ine dair oldukça geniş popüler bir talebin oluştuğunu da savunur.

Urry, Demir Perde'nin yok olmasını takiben doğu Avrupa'dan batı Avrupa turist merkezlerine görülen kitlesel ziyaretçi akınlarını ve sınırsız ziyaret ve kültürel tüketim *hakkı*nın sadece batı liberalizminin vaatlerinin bir parçası değil, küreselleşmiş "tüketim vatandaşlığı"nın da bir parçası haline gelmiş olmasını örnek olarak verir. Artmış olan bu turist hareketliliği ile beraber –ayrıca 2. Bölüm'den hatırlanacaktır ki Urry hızlı hareketliliği "paradigmatik modern deneyim" olarak görmektedir (Lash ve Urry 1994: 253)– Urry yeni bir tür "estetik kozmopolitanizm"in ortaya çıkmakta olduğunu söyler. Bu kozmopolitanizm "farklı ulusal kültürlerden çeşitli deneyimlere açıklık" ve "birörneklik veya üstünlük yerine toplumlar arasındaki karşıtlıklardan hoşlanan ve bunu arayan" bir duruşu ihtiva eder. Urry bundan sonra da bu kültürel tavrın modelini geliştirerek devam eder. Birçok açıdan Hannerz'in ideal kozmopolitanına benzeyen bu model temel özellikleri olan kültürel açıklık ve meraktan dışında: "yerleri ve kültürleri tarihsel, antropolojik ve coğrafi anlamda iyi bilmeyi"; "tipik turistik yerler olan yerlerin dışına"

çıkmaya hevesli risk-alıcı bir tutum; kültürel işaretlerin yorumlanmasında göstergesel bir beceri düzeyi ve belki de en önemlisi, "kendi toplumunun ve kültürünün yerini oldukça farklı tarihi ve coğrafi açılardan belirleyebilme" gibi düşünümsel bir yeteneği de içermektedir (1995: 167).

Urry XX. yüzyıl sonlarına ait bu estetik kozmopolitanizmi XVIII. yüzyıl sonları, XIX. yüzyıl başlarında İngiliz aristokrasisi ve yüksek sınıfları tarafından geliştirilen kozmopolitanizmle –"görsel tüketim için manzara repertuvarlarını zenginleştirecek" ("Büyük Avrupa Turu" gibi) pratiklerle– karşılaştırır. En açık fark tabii ki bugün seyahat olanaklarının çok daha geniş bir dağılımının olmasıdır –turizmin 1840'larda Thomas Cook ile başlayan kitlesel-leşmesi, popülerleşmesi ve demokratikleşmesidir.– Ancak Urry'nin estetik kozmopolitanizminin ayrıksı bir özelliği daha vardır: –birçok gençlik kültürü gibi– bu da popüler *tüketim kültürü*nün pratiklerine sıkıca tutunmaktadır. Kozmopolitanın kültürel becerileri, tutumları ve hatta belki de (bu büyük bir "belki" de olsa) ahlâkı, yerlerin kültürel birer meta olarak "tüketim"inin kendisinde ortaya çıkmaktadır.

Urry'nin tartışması ikna edicidir; ancak eminim ki betimlediği gelişimler bizim burada ele aldığımız kozmopolitanizm *ideal*inin gerisinde kalmaktadır. Her şeyden önce, kozmopolitan kategorisinin daha önce de belirttiğimiz, potansiyel dışlayıcılığı yani sadece belli bir kesime açık olma sorunu vardır. Urry'nin betimlediği deneyimlere erişimi olan sosyo-ekonomik spektrum, daha önceki çağın seçkin kozmopolitanlarına oranla çok daha geniş olsa da, yine de sınırlı bir kategoridir: Yabancı ülkelerde düzenli bir biçimde tatil yapabilme olanağı büyük oranda Batı'nın, Batı'da da nispeten zengin grupların elindedir. İkinci olarak, bu kısıtlılık, dolaylı olarak, daha önce bahsedilen birtakım ahlâki sorunları da gündeme getirmektedir: Zenginlik ve hareketliliğin daha üstün bir kültürel ve ahlâki fikir yürütme düzeyine erişim ayrıcalığı sağladığı düşüncesini ve bunun sonucunda, zorla ya da kendi istekleriyle yerel düzeyde kalanların deneyiminin küçümsenmesi gibi sorunları doğurur. Üçüncü olarak da, estetik kozmopolitanizm bazı turist etkinlik-

lerini karakterize etse de, birçok turizm etkinliği –hangi sosyo-ekonomik grup tarafından gerçekleştiriliyor olursa olsun– Hannerz'in "Ev artı" adını taktığı türün sınırları içinde kalmaktadır.

Bütün bu sorunlara rağmen, Urry'nin savı kozmopolitan tavrın *estetik* yanını belirlemesi nedeniyle ilginçtir. Urry'nin betimlediği, daha geniş kültürel deneyimlere doğru açılmaya ilişkin ortaya çıkmakta olan bir *zevk*tir ve bu belki de doğru yönde bir harekettir. Buradaki estetik tabii ki etik olanla karıştırılmamalıdır. Hannerz'in kozmopolitanına ilişkin tartışmamızda belirttiğimiz gibi genel kültürel ufukların genişletilmesi, göstergesel becerilerin keskinleşmesi ve yorumsal duyarlılıkların gelişmesini, küresel bir bütünlük için hissedilmesi gereken bir sorumluluk duygusu takip edecektir. Ancak öte yandan, böylesi bir duygunun bir tür soyut küresel –yurttaş etiğinden doğrudan yeşermesi yerine, bu popüler kültürel pratiklerden *dolaylı* olarak kaynaklanması daha muhtemeldir.

Aynı mantık Urry'nin (Hebdige 1990'ın izinden giderek) insanlara televizyon setleri sayesinde ulaştığını söylediği "dolaylı seyahat"a da uygulanabilir. 5. Bölüm'de savunduğumuz üzere, medya teknolojlerinin günlük kullanımına ilişkin deneyim kültürel yersiz-yurtsuzlaşmanın en önemli ve geniş çapta erişimi olan kaynaklarından biri olarak sayılmalıdır. Hebdige'in belirttiği gibi, insanların oturma odalarında sürekli kültürel farklılıklara maruz kalınası ve kendi yerelliklerinin ötesinde daha geniş bir dünyanın sürekli hatırlatılmasının sonucunda "kozmopolitan"a dönüşebilecekleri *düşünce*si –sınırlı bir düşünce olsa da– vardır. İnsanlar bu deneyimi, didaktik olarak değil, küresel medyanın ürünlerinin normal düzeni olarak alırlar.

Ancak televizyon izleme "sözde-deneyimi"nin içerdiği fenomenolojik "uzaklık"ın, bu aracın duygusal ve ahlâki anlamda bizi dahil etme ve katılımımızı sağlama kapasitesi üzerinde belirli kısıtlamalar getirdiğini belirtmiştik. Televizyonun insanı "ahlâki anlamda uyuşturması" söz konusu değildir; ancak yaşamdünyasının merkezine daha yakın olan yüz yüze deneyimlerin ve kişisel ilişkilerin olduğu kadar sürdürülebilir olmayan farklı bir *tür* kültürel deneyim sunmaktadır. Bu kısıtlamalar nedeniyle medya deneyiminin bizi tek

başına küresel dayanışma duygusuyla donatacağını ileri sürmek mantıklı değildir. Dolayısıyla, ölçülü bir biçimde aşırıya kaçmadan bu konuyla bağlantılı ortaya çıkmakta olan ve "evrensel ahlâki kaygılar etrafında örgütlenen" dolayımlanmış küresel "cemaatler" düşüncesine karşı kuşkucu olmalıyız (Hebdige 1989: 91).[8] Başka bir çalışmamda da belirttiğim üzere (Tomlinson 1994), televizyon izleyicileri tam olarak diyasporik "cemaatler" olarak değil de, herhangi bir seyirci topluluğunun ortak deneyimlerle kurduğu ilişkiye sahip olarak düşünülmelidir. Burada önerilen ayrım Sartre'ın "dizi" –dışarıdaki bir nesneyle olan ilişkileri dışında başka hiçbir bağları olmayan insan topluluğu– ile –karşılıklılık bağları ve ortak bir praksis olasılığının farkında oluşuyla tanımlanan– "grup" arasındaki ayrıma benzer (Sartre 1976). Sartre'ın "dizi"ye verdiği en ünlü örnek Place Saint Germain'da otobüs bekleyen insanlardır: Bekledikleri otobüsle olan bağlantıları dışında birbiriyle ilişkisi olmayan ve birbirine karşı kayıtsız insanların –"çoğul bir yalıtılmışlık"– gelişigüzel bir arada bulunduğu topluluk. Fakat Sartre bir radyo programını dinleyen dağınık dinleyici topluluğunu da ele alarak bu insanların, fiziksel olarak birbirlerinden ayrı olmalarıyla değil, "mevcut olmamaları" –"[böylesi] insanların birbirleriyle karşılıklılık ya da ortak bir praksis içeren ilişkiler kurmalarının olanaksız olması"– temelinde tanımlanan (gruptan farklı olarak) bir dizi olduğunu öne sürer (1976: 270-1).

Sartre'ın toplumsal kollektiviteleri incelediği analizinin karmaşık yönlerine daha fazla dalmadan, 1980'lerin Live Aid konserlerinde olduğu gibi evrensel ahlâki bir nedeni olsa da yayınlanan bir programa gösterilen eşzamanlı ortak ilginin Sartre'ın kastettiği anlamda "grup"lar ya da bizim kastettiğimiz anlamda "cemaatler" oluşturmaya yetmeyeceğine işaret etmek gerekmektedir. Telegörsel deneyimin kültürel ve ahlâki açıdan birleştirici gücüne dair aşırı

8. Hebdige 1980'lerdeki "Live Aid" ve "Özgür Mandela" gibi küresel telegörsel olaylara dair –oldukça istisnai olan– bir modeli kullanmaktadır. Bu olaylar aynı zamanda bir tür kültürel birleştiricilik potansiyeli de taşıyor görünmektedir. Olimpiyatlar, kraliyet düğünleri, papalık ziyaretleri ve devlet cenazeleri gibi "törensel medya olayları"nın canlı televizyon yayınlarının geniş bir analizi için bkz. Dayan ve Katz 1992.

iyimser bir değerlendirmeden kaçınmak istiyorsak, *aynı zamanda* cemaat *de* olan izleyici topluluğuyla (örneğin vaaz dinleyen kilise topluluğu ile [bazı durumlarda] üniversitede ders dinleyen öğrenciler), böyle olmayan (gelişigüzel bir araya gelmiş bulunan sinema izleyicisi, bir trafik kazasına şahit olanlar, uzaklaşmış kitle iletişim araçları izleyicisi) arasındaki kavramsal mesafeyi korumak önemlidir.

Bu tür kavramsal tereddütlerin ana nedenlerinden biri dolayımlanmış sözde– deneyimin tabiatının diyalojikten çok monolojik olmasıdır (bu noktayı Sartre da vurgular). Bunun nedeni (tabii ki Giddens gibi düşünürlerin kabul ettiği gibi) diyalog fırsatının sadece cemaat düşüncesi değil, kozmopolitanizmin kendisi için de merkezi bir öneminin olmasıdır. Böyle olunca, dolayımlanmış cemaat açısından televizyon gibi günümüzün en yaygın iletişim biçimlerinde apaçık bir *teknolojik* engelin olduğu öne sürülebilir. Ayrıca tabii ki –siber alanın bilgisayar-dolayımlı etkileşimli teknolojilerinde– bu sorunların teknolojik olduğu düşünülen bir çözümü vardır. Bu çözüm, klavye ve monitörleri aracılığıyla diyalog halinde olan küreye yayılmış internet kullanıcılarının oluşturduğu, Howard Rheingold'un terimiyle "Sanal Cemaat" vaadidir. Birkaç eleştirmenin dikkat çekmiş olduğu üzere (Stallabrass 1995; Robins 1996; Gray 1997), internet üzerinden kurulan ilişkilerin gerçek dünyaya paralel bir dünyada bedensiz bir *Gemeinschaft* oluşturabileceği iddialarında derin politik bir saflık olduğundan, böylesi bir tekno-ütopyacılığı dikkate almamak nispeten kolaydır. Ancak öte yandan, gerici bir kuşkuculuğa düşmekten, özellikle de 5. Bölüm'de betimlediğimiz, ideal bir standart olarak kabul edilen doğrudan deneyim karşısında dolayımlanmış deneyimi küçümseyen manişeizm biçiminden de sakınmamız gerekiyor. Yine de, kuşku duymanın haklı gerekçelerinin, siyasi, toplumsal ve ahlâki sorunların genelde teknolojik sorunlarla çözülebileceği –siberalanı öven söylemin birçoğunda yer alan– varsayımının gerekçelerinden daha fazla olduğunu düşünüyorum. Siberalana yaklaşımında aşırı kötümser de olsa, John Gray bu konuda kesinlikle haklıdır:

> Sanal cemaat ütopyasının cazibesi kısmen teknolojiye mal ettiği sihirsel güçlerden kaynaklanmaktadır. Fakat insan tarihinin gerçek dünyasında, yeni teknolojiler hiçbir zaman yeni toplumlar yaratmamakta, tarih boyunca var olmuş sorunları çözmemekte ya da var olan yetersizlikleri gidermemektedir. Yeni teknolojiler sadece toplumsal ve siyasi çatışmaların sürdürüldüğü koşulları değiştirir. Yeni teknolojilerin kullanımı gücün ve kaynaklara erişimin dağılımına ve *toplumda kültürel ve ahlâki gelişmenin düzeyine* dayanmaktadır. (Gray 1997: 120 –vurgu eklenmiştir)

Bunu, kozmopolitandan beklenen küresel anlamda ahlâki katılım –düşünümsel küresel yönetimin kültürel anahtarı olan yaşam tarzı pratiklerinde düzenleme ve kısıtlamaya gidilmesi– sorununa uygularsak, burada hiçbir teknolojik iyileştirmenin işe yaramayacağı açıkça görülmektedir. İletişim ve medya teknolojilerinin bize verebileceği, dünyaya önemli derecede erişim ve dünya hakkında bilgidir; hatta belki de, yeni uzaklaşmış etkileşim biçimleridir. Bunlar hafife alınmamalı, küçümsenmemelidir. Bu açıdan bakıldığında, John Gray "iletişim ve medya teknolojileri eğer biz onlardan çok fazla şey istemezsek, onları bizim için önemli olanı koruma araçları olarak görürsek, en iyi şekilde hizmet etmiş olurlar" derken muhtemelen onlardan çok az şey beklemektedir (1997: 121). Bu, bu teknolojilerin "bizim için önemli olanı" –örneğin tecessüme verilen kültürel değer (5. Bölüm)– etkin bir biçimde değiştiren özünde yersiz-yurtsuzlaştırıcı tabiatını gözden kaçırmak olur. Ancak öte yandan Gray teknolojik ve ahlâki kategorileri oldukça açık ve birbirinden farklı tutmakta haklıdır. Medya teknolojileri aracılığıyla gelen deneyimler *ile* herhangi bir şey yapmak için gerekli ahlâki-varoluşsal çabanın kaynağı başka yerler olmalıdır –en başta benliğin yerleşik yaşamdünyasının içinden. Bu olmadan hiçbir ileri teknoloji bizi internet kullanan kozmopolitanlara dönüştüremez.

C. SONUÇ: DAYANIŞMANIN ETKİSİNİ ARTTIRMAK

O halde sonuç olarak, sıradan yersiz-yurtsuzlaşma deneyiminin kozmopolitan bir tavır yaratma potansiyeli için ne söyleyebiliriz? Kesin bir şeyler söylemek zordur. Küresel bilincin, dünyaya açık olmanın, hareketliliğin, melezliğin vs.'nin tüm biçimleri kozmopolitanizmi bir *olasılık* haline getirse de, bunların hiçbiri kozmopolitanizm garanti edemez. Hatta bunu küresel "risk toplumu" tehdidi bile garanti edemez. Ulrich Beck "Küresel tehlikelerin küresel karşılıklılıklar oluşturduğunu" ileri sürer ve bu nedenle "Kozmopolitan toplumun ...dünya risk toplumu oluşturma gereksinimi çerçevesinde şekilleneceğini" söyler (Beck 1992: 49) (krş. Tomlinson 1994: 163).

Bu belirsizlik bence bu deneyimsel etkenlerin altında insanın varoluşsal-ahlâki katılımının doğasına, belki de sınırlarına dair, daha zor bir sorunun yatmasından kaynaklanıyor. Bir başka deyişle, Bauman'ın "fiziksel yakınlık ahlâkı"nı bizi dünyanın geri kalanı ile aynı kadere bağlayan büyük ve etkili karmaşıklıkları da kapsayacak şekilde genişletip genişletemeyeceğimizi bilmemekteyiz. Kozmopolitan etik pratiklerine dayanacak kadar güçlü bir ahlâki tahayyülün kaynaklarının yerel yaşamdünyalarında olup olmadığını bilmiyoruz.

O halde en kötüsünü düşünerek bitirelim. Yerel olmasının ahlâki katılım ve insan dayanışmasının doğasında olduğunu farz edelim. Bu, küresel-varoluşsal durumun trajik olduğu anlamına gelebilir: İlişkileri uzak mesafeler boyunca yaymaya –küreselleşmenin *toplumsal* durumunu üretmeye– yarayacak toplumsal ve teknolojik kapasitemizin, zorunlu olarak bağlantılı hale geldiğimiz uzaktaki tüm ötekileri göz önünde bulundurarak –onlarla aramızda bir ortaklık olduğu duygusuyla– yaşama kapasitemizi aşmış olduğu anlamına gelebilir. Küresel ve yerel olan ciddi anlamda sarsılınca, kozmopolitanizm olasılıkları zayıf görünmektedir.

Belki de tam tersi. Kozmopolitanizm, yaşamdünyamızı genelleştirilmiş uzak ve "soyut" ötekilere, küresel komşularımıza bağla-

maya çalışan çetin ahlâki bağlayıcılıktan başka şeyler çerçevesinde düşünülebilir.

Unutulmaması gereken ilk nokta, ahlâki bağlayıcılığın, karşılıklılığın ve dayanışmanın modern toplumlarda yerel düzeyde var olan *gücü*dür. Küresel modernlik durumunun tüm bu erdemlerde toptan bir azalmaya neden olduğu gibi bir durum söz konusu değildir. Helmuth Berking, örneğin, (Wuthnow 1992'nin izinden giderek) –modern bencil bireyciliğin beşiği olan– Amerika'da "öteki-odaklı" kültürel pratiklerin aslında *yayılmakta* olduğunu gösteren kanıtlar sunar:

> "80 milyon Amerikalının, ya da 18 yaşın üzerindeki nüfusun % 45'inin her hafta 5 saatini ya da daha fazla zamanını gönüllü çalışma alanlarına ve hayır işlerine ayırdıkları, kriz merkezlerinde çalıştıkları, semt yardım projeleri geliştirdikleri veya yaşlıların bakımıyla ilgilenen toplumsal ağlar kurdukları bir durumdan ne anlam çıkarılabilir? Eğer bu verinin inanılır olduğu düşünülürse, Amerikalıların % 75'inden daha büyük bir kısmı için dayanışma, yardımseverlik ve kamusal işler, en az kendini gerçekleştirme, mesleki başarı ve kişisel özgürlüğün artması konuları kadar ilgi görüyor olacaktır." (Berking 1996: 192-3)

Berking, yeşermekte olan bu yerel karşılıklılığı insan benliğinin süregiden düşünümsel oluşumuna dayandırır. Modern toplumlarda –özkimliğin inşasının ötekilerle ilişkilere dair düşünümsel bir farkındalığa dayandığı– bir "dayanışmacı bireycilik"in ortaya çıktığını öne sürer. Bu, "kendi çıkarı" doğrultusunda hareket etmenin ille de dar anlamda faydacı bir tavırla hareket etmek olmadığı, kendi gerekçesini karşılıklılık içeren hareketlerden aldığı anlamına gelir (Berking burada modern toplumlarda "hediye verme özel ekonomisi"nin yayılmasından bahseder). Bu savda anahtar nokta, karşılıklılık, dayanışma ve ahlâki ilginin bir şekilde yok olmaya yüz tutmuş "geleneksel" kolektif toplumsal değerler olarak değil, modernlik durumundan kaynaklanan tavırlar olarak görülmesidir. Yani insanlardan kimliklerini, durağan toplumsal rollerde ve birbirleriyle bağlantılı özne konumlarında aramaktansa, toplumsal etkileşimler içinde sürekli olarak "inşa etmelerinin" beklenmesi (Thompson'un 5.

Bölüm'deki savlarını anımsayın) durumundan. Bu nedenle ahlâki katılım birtakım soyut ideal ve sorumluluklara formel rasyonel bir bağlılık durumundan çok, bir *Bildung*, kendini gerçekleştirme davranışıdır. O halde modern düşünümsel özne "kendini fark etme (bulma) niyetiyle hareket ederken, dünyayı değiştirme yolunda ilerlemektedir" (Berking 1996: 201).

Ahlâki katılıma bu şekilde bakmak modernliğin ahlâki kaynakları konusunda genel anlamda daha az kötümser olunmasını sağlayabilir; ancak kendi içinde kozmopolitanizm olasılıkları geliştirmez. Gerçekten de, Berking'in de belirttiği gibi, böylesi bir karşılıklılığın, sonunda dışlayıcı bir hal alması, kendisini "ahlâki anlamda aşırı yüklü fiziksel yakınlık alanları" içinde gerçekleştirmesi "ve insanların birbirine duyduğu yakınlık azalınca, kayıtsızlığı arttırma" tehlikesi vardır (s. 199) (krş. Castells 1998: 352).

Fakat öte yandan, kozmopolitan tavrın gerçekleşme olasılığı ile düşünümsel benlik oluşumu arasındaki bağlantıyı tanımak, tartışmayı daha olumlu bir yöne çekmektedir de. Zira karşılıklılığı sağlayan "dayanışmacı bireycilik" ise, bu prensipte ahlâki yerelciliğe ilişkin –örneğin sosyobiyoloji kaynaklı olan (Wilson 1978)– öteki açıklamalardan daha esnek bir dinamik olarak görünmektedir. Kozmopolitanizm olasılığı bu nedenle herhangi bir katı yerelcilik mantığı nedeniyle geçerliliğini yitirmemekte; ancak karşılıklılığın alanının, uzaktaki ötekilerin sembolik anlamda "anlamlı ötekiler"e dönüşmesini kapsayacak şekilde genişletilmesine ilişkin kültürel bir proje üzerinde odaklanmaktadır. Bu kolay olmayabilir; fakat Berking'in ileri sürdüğü gibi, imkânsız değildir: "Eğer tropik ormanların ve otomobil trafiğinin sağlığım için ne anlama geldiğini biliyorsam; eğer sevgi ve arkadaşlık, empati ve şefkatin.. o zaman değerlerin paylaşıldığı kendi cemaatimle artık sınırlı olmayan geniş alana yayılmış dayanışmalar ortaya çıkaracağını biliyorsam" (Berking 1996: 201).

Küresel modernliğin belirsizlikleri içinde kozmpolitan bir dayanışmanın gerçekleşmesini hiçbir şey garantileyemez. Fakat en azından böylesi bir olasılık birtakım güçlü modern kültürel olgulardan kaynaklanmaktadır: Genişletilmiş bir karşılıklılığa zaten kendileri

"açık" olan yaşam tarzları içinde kendini gerçekleştirme isteği ile beraber günlük deneyimin dünyayı gittikçe bizlere açılmasını sağlayacak şekilde yersiz-yurtsuzlaşması gibi. Böyle görüldüğünde, yersiz-yurtsuzlaşmanın getirdiği kültürel durum, insanın özündeki ahlâki durumdan ayrı ya da bu duruma karşı bir şeymiş gibi değil, onunla beraber gelişen bir şey olarak algılanmalıdır. Bu ölçülü, sade kozmopolitanizm küre vatandaşlığının görkemli idealindan uzağa düşmektedir belki; ancak en azından temel olarak alabileceğimiz ve erişim sınırlarımız içinde olan bir tavır olarak görünmektedir.

Kaynakça

Abercrombie, N. 1996: *Television and Society*. Cambridge: Polity Press.

Adam, B. 1990: *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

1996: Re-vision: The centrality of time for an ecological social science perspective. S. Lash, B. Szerszynski ve B. Wynne (der.), *Risk, Environment and Modernity* içinde. Londra: Sage, 84—103.

Ahmad, A. 1995: The Politics of Literary Postcoloniality. *Race and Class*, 36. 3 1—20.

Albrow M. 1997: *The Global Age State and society beyond modernity*. Cambridge: Polity Press.

Allen J ve C. Hamnett (der.) 1995: *A Shrinking World: Global unevenness and inequality*.

Oxford Oxford Universitv Press/Open University.

Amin, S. 1997: Reflections on the International System. Golding ve Harris (der.), *Beyond Cultural Imperialism* içinde, 10-24.

Anderson, B. 1991: *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (revised 2nd edn). London: Verso.

Anderson, J. 1995: The Exaggerated Death of the Nation-State. Anderson et al (der.), *A Global World* içinde, 65-112.

C. Brook veA. Cochrane (der.) 1995: *A Global Wrold: Re—ordering political space*. Oxford Oxford Universiy Press/Open University.

Ang, I. 1991: *Desperately Seeking the Audience*. Londra: Routledge.

1996 *Living Room Wars*. Londra: Routledge.

Anzaldua G 1987 *Borderlands/La Frontera The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Appadurai, A. 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. Featherstone (der.), *Global Culture* içinde, 295—310.

Appiah, K. A. ve H. L. Gates (der.) 1998: *A Dictionary of Global Culture*. Londra: Penguin.

Archibugi, D. 1995: From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. D. Archibugi ve D. Held (der.), *Cosmopolitan Democracy: An agenda for a new world order* içinde. Cambridge: Polity Press, 121—62.

Auge, M. 1997: *Yer-Olmayanlar: Üstmodernliğin Antropolojisine Giriş*. Turhan Ilgaz (çev.)İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Axford, B. 1995: *The Global System: Economics, politics and culture*. Cambridge: Polity Press.

Bachelard, G. 1969: *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
Barber, B. R. 1995: *Jihad vs. McWorld*. New York: Random House.
Barber, M. 1992: *The Two Cities: Medieval Europe 1050—1320*. Londra: Routledge.
Barrett, M. ve M. McIntosh 1982: *The Anti-social Family*. Londra: Verso.
Barthes, R. 1998: *Çağdaş Söylenler*. Tahsin Tüzcel (çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
Baudrillard, J. 1988: *Selected Writings* (der. Mark Poster). Cambridge: Polity Press.
Bauman, Z. 2003: *Modernlik ve Müphemlik*. İsmail Türkmen (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
1992: *Intimations of Postmodernity*. Londra: Routledge.
1998: *Postmodern Etik*.. Alev Türker (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınlan.
2001: *Parçalanmış Hayat*. İsmail Türkmen (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Beck, U. 1992: *Risk Society: Towards a new modernity*. Londra: Sage.
1994· The Reinvention of Politics: Towards a theory of reflexive modemization. Beck, Giddens ve Lash, *Reflexive Modernization* içinde, 56—109.
1996: World Risk Society as Cosmopolitan Society? *Theory, Culture and Society*, 13. 4, 1-32.
1997: *The Reinvention of Politics: Rethinking modernity in the global social order*. Cambridge: Polity Press.
Beck, U., A. Giddens ve S. Lash 1994: *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press.
Belasco, W. 1993: *Appetite for Change*. Ithaca: Cornell University Press.
Bell, D. ve G. Valentine 1997: *Consuming Geographies: We are where we eat*. Londra: Routledge.
Benhabib, S. 1992: *Situating the Self*. Cambridge:Polity Press
Benjamin, W. 1973: *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*. Londra: NLB.
Bennett, H. S. 1990: *The Pastons and their England. Cambridge*: Cambridge University Press.
Berger, P. 1974: *Pyramids of Sacrifice*. Harmondsworth: Allen Lane.
Berking, H. 1996: Solidary Individualism: The moral impact of cultural modemisation in late modernity. S. Lash, B. Szerszynski ve B. Wynne (der.), *Risk, Environment and Modernity* içinde. Londra: Sage, 189—202.
Berman, M. 1994: *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*. Ümit Altuğ, Bülent Peker (çev.) İstanbul: İletişim.
Beyer, P. 1994: *Religion and Globalization*. Londra: Sage.
Bhabha, H. K. 1994: *The Location of Culture*. Londra: Routledge.
Billig, M. 1995: *Banal Nationalism*. Londra: Sage.
Blackwell, T. ve J. Seabrook 1993: *The Revolt against Change*. Londra: Vintage.
Bobbio, N. 1995: Democracy and the International System. D. Archibugi ve D. Held (der.),
Cosmopolitan Democracy: An agenda for a new world order içinde. Cambridge: Polity Press, 17—41.
Boulding, E. 1988: *Building a Global Civic Culture*. New York: Syracuse University Press.
Boyd-Barrett, O. 1982: Cultural Dependency and the Mass Media. M. Gurevitch et al. (der.),
Culture, Society and the Media içinde. Londra: Methuen, 174—95.
Brook, J. ve I. A. Boal 1995: *Resisting the Virtual Life*. San Francisco: City Lights.
Brooke, C. 1975: *Europe in the Central Middle Ages 962—1154*. Londra: Longman.

Calloway, C. C. 1994: *The World Turned Upside Down: Indian voices from early America*
Boston: Bedford Books.
Cardoso, F. H. 1982: Dependency and Development in Latin America. H. Alavi ve I. Shanin (der.), *Introduction to the Sociology of 'Developing Societies'* içinde. Londra: Macmillan, 112—27.
Carey, J. 1989: *Communication as Culture*. Boston: Unwin Hyman.
Castells, M. 1996: *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture,* cilt I). Oxford: Blackwell.
1997: *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture, cilt* II). Oxford: Blackwell.
1998: *End of Millennium (The Information Age: Economy, Society and Culture,* cilt III). Oxford: Blackwell.
Castoriadis, *C*. 1987: *The Imaginary Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
Cemv, P. G. 1996: What Next for the State? Kofman ve Youngs (der), *Globalization,* 123—37.
Chaney, D. 1993: *Fictions of Collective Life*. Londra: Routledge.
U:The Peasant and Agriculture. In J. Le Cuff (ed), *The* Choiuhini C 199
Cheribuini, G. 1990: The peasant and Agriculture. J. Le Goff (der.), *The Medieval World.* Londra: Collins arid Brown, 113-38.
Classen, C. 1996: Sugar Cane, Coca-Cola and Hypermarkets: Consumption and surrealism in the Argentine northwest. Howes (der.), *Cross-Cultural Consumption,* 39-54.
C leasby, A 1995 *What in the World is Going on?: British television and global affairs.* Londra: Third World and Environment Broadcasting Project.
Clifford J 1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1992: Travelling Cultures. L. Crossberg, *C*. Nelson ve P. Treichler (der.), *Cultural Studies.* Londra: Routledge, 96-116.
1997: *Routes: Travel and translation in the late twentieth century.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Cohen, R. 1997: *Global Diasporas: An introduction*. Londra: UCL Press.
Coles, J. 1998: Oprah Uncowed. *Guardian,* 10 February, 2-3.
Collins, J. L. 1996: Development Theory and the Politics of Location: An example from north eastern Brazil. *European Journal of Development Research,* 8. 2, 56-70.
Commission on Global Governance 1995: *Our Global Neighbourhood: The report of the Commission on Global Governance.* Oxford: Oxford University Press.
Corner, J. 1995: *Television Form and Public Address.* Londra: Edward Arnold.
Craib, I. 1992: *Anthony Giddens.* Londra: Routledge.
Crowley, D. ve D. Mitchell (der.) 1994: *Communication Theory Today.* Cambridge: Polity Press.
Crystal, D. 1987: *The Cambridge Encyclopaedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
Culf, A. 1995: Greenpeace Used Us, Broadcasters Admit. Guardian, 28 August, 2.
1997: BBC News Chief Bemoans Slide in Foreign Coverage. *Guardian,* 30 May, 13.
Dayan, D. ve F. Katz 1992: *Media Events: The live broadcasting of history.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Delamont, S. 1995: *Appetites and Identities.* Londra: Routledge.
Deleuze, G. ve F. Guattari 1977: *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia.* New York: Viking.

Dodd, P. 1995: *The Battle over Britain*. Londra: Demos.
Drummond, J. C. ve A. Wilbraham 1991: *The Englishman's Food: Five centuries of English diet*. Londra: Pimlico.
Dyer, H. C. 1993: EcoCultures: Global culture in the age of ecology. *Millennium*, 22. 3, 483-504.
Eade, J. (der.) 1997: *Living the Global City: Globalization as local process*. Londra: Routledge.
Featherstone, M. (der.) 1990: *Global Culture Nationalism, globalization and modernity*. Londra: Sage.
1996 *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. Mehmet Küçük (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
1993: Global and Local Cultures. J Bird et al. (der.), *Mapping the Futures: Local culture, global change*. Londra: Routledge 169-87.
1995: *Undoing Culture*. London: Sage
ve R. Burrows 1995: Cultures of Technological Embodiment. *Body and Society (Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk)*, 1.3.4, 1-19.
S.Lash ve R. Robertson (der.) 1995 *Global Modernities*. Londra: Sage. Fejes, F. 1981: Media Imperialism: An assessment.. *Media, Culture and Society*, 3.3, 281-9. Ferguson, M. 1990: Electronic Media and the Redefining of Time and Space. M. Ferguson (der.), *Public Communication The new imperatives*, Londra: Sage, 152—72.
1991: Marshall McLuhan Revisited: 1960s zeitgeist victim or pioneer postmodernist? *Media, Culture and Society*, 13, 71-90.
1992: The Mythology about Globalization. *European Journal of Communication*, 7, 69-93.
Fiske, J. 1987: *Television Culture*. Londra: Methuen.
Franco, J. 1992: Border Patrol. *Travesia: Journal of Latin American Cultural Studies*, 1. 2, 134-142.
Frank, A. G. 1969: *Latin America: Underdevelopment or revolution*. New York: Monthly Review Press.
Fraser, N. 1987: What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and gender. S. Benhabib ve U. Cornell (der), *Feminism as Critique* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press, 31-56.
Friedman, J. 1994: *Cultural Identity and Global Process*. Londra: Sage.
1995: Global System, Globalization and the Parameters of Modernity. Featherstone et al. (der.) *Global Modernities* içinde, 69-90.
Fukuyama, F. 1992: *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
Game, A. 1995: Time, Space and Memory with reference to Bachelard. Featherstone et al. (der),
Global Modernities, 192—208.
Gannaway, L. 1998: Lure of the Aisles. *Guardian Society*, 4 February, 2-3.
García Canclini, N. 1992: Cultural Reconversion. G.Yudice et al. (der.), *On Edge: The crisis of contemporary Latin American culture* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press, 29-44.
1995: *Hybrid Cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Garnham, N. 1992: The Media and the Public Sphere. C. Calhoun (der.) *Habermas and the Public Sphere* içinde. Cambridge, Mass.: MIT Press, 359-76.
Gates, B. 1995: *The Road Ahead*. Londra: Viking.
Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gellner, E. 1964: *Thought and Change*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
George, S. 1982: *Food for Beginners*. New York: Writers and Readers.
Gergen, K. J. 1991: *The Saturated Self*. New York: Basic Books.
Giddens, A. 1979: *Central Problems in Social Theory*. Londra: Macmillan.
1981: *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, cilt. I: *Power, Property and the State*. Londra: Macmillan
1984: *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
1985: *The Nation State and Violence, A Contemporary Critique of Historical Materialism*'in II. Cildi. Cambridge: Polity Press.
1991: *Modernity and Self-Identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge: Polity Press
1998: *Modernliğin Sonuçları* Ersin Kuşdil (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
1994a: *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* İdris Şahin (çev.) İstanbul: Aynntı Yayınları.
1994b: Living in a Post-traditional Society. Beck, Giddens ve Lash, *Reflexive Modernization* içinde, 56-109.
2002: *Sağ ve Solun Ötesinde* İstanbul: Metis Yayınları.
Gilroy, P. 1993: *The Black Atlantic*. Londra: Verso.
Goldblatt, D. 1996: *Social Theory and the Environment*. Cambridge: Polity Press.
Golding, P. ve P. Harris (der.) 1997: *Beyond Cultural Imperialism: Globalization, communication and the new international order*. Londra: Sage.
Goodman, D. ve M. Redclift 1991: *Refashioning Nature: Food, ecology and culture*. Londra: Routledge.
Goodwin, R. 1992: *Green Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
Goody, J. (der.) 1968: *Literacy in Traditional Soceties*. Cambridge: Cambridge University Press.
1997: Industrial Food: Towards the development of a world cuisine. C. Counihan ve P. van Esterik (der.) *Food and Culture* içinde. Londra: Routledge, 338-56.
Gray, C. (ed.) 1995: *The Cyborg Handbook*. Londra: Routledge.
Gray, J. 1997: *Endgames: Questions in late modern political thought*. Cambridge: Polity Press.
Grodin, D. ve I. R. Lindhof (der.) 1996: *Constructing the Self in a Mediated World*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
Groombridge, B. 1972: *Television and the People*. Harmondsworth: Penguin.
Hajer, M. A. 1996: Ecological Modernisation as Cultural Politics. S. Lash, B. Szerszynski ve B. Wynne (der.), *Risk, Environment and Modernity* içinde. Londra: Sage, 246-68.
Hall, S. 1991: The Local and the Global: Globalization and ethnicities. King (der.), *Culture, Globalization and the World System* içinde, 19-30.
1992: The Question of Cultural Identity. S. Hall, D. Held ve A. McGrew (der), *Modernity and its Futures* içinde. Cambridge: Polity Press, 274- 316.
Hamelink, C. J. 1983: *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longmans.
1994: *The Politics of World Communication*. Londra: Sage.
Hannerz, U. 1987: The World in Creolization. *Africa*, 57. 4, 546-59.
1990: Cosmopolitans and Locals in World Culture. Featherstone (der), *Global Culture* içinde, 237-51.
1996: *Transnational Connections*. Londra: Routledge.
Harawav, U. 1991: *Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of nature*. Londra:

Free Association Books,
Harvev, D. 1989: *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
Hawkins, J. ve N. Allen (der.) (1991) *The Oxford Encyclopedia English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
Hebdige, D. 1989: After the Masses. S. Hall ve M. Jacques (der.) *New Times:Tthe changing face of Politics in the 1990s*. Londra: Lawrence and Wishart, 76-93.
1990: Fax to the Future. *Marxism Today* (Ocak) 18-23.
Heelas, P., S. Lash ve P. Morris (der.) 1996: *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.
Held, D. 1992: Democracy: From city-states to a cosmopolitan order? *Political Studies*, 40, Özel Sayı, 10-39.
1995: *Democracy and the Global Order: From the modern state to cosmopolitan governance*. Cambridge: Polity Press.
Herman E. S. ve R. W. McChesney 1997: *The Global Media*. Londra: Cassell.
Heyer, P. ve D. Crowley 1995: Introduction to Innis, *The Bias of Communication*, ix—xxvi.
Hirst, P. ve G. Thompson 1996: *Globalization in Question*. Cambridge: Polity Press
Holmes, G. (der.) 1988: *The Oxford History of Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.
Horkheimer, M. ve T. Adorno 1979: *Dialectic of Enlightenment*. Londra: Verso.
Horsman, M. ve A. Marshall 1994: *After the Nation-State: Citizens, tribalism and the new world disorder*. Londra: HarperCollins.
Horton, D. ve R. R. Wohl 1956: Mass Communication and Para-social Interaction: Observations on intimacy at a distance. *Psychiatry*, 19, 215-29.
Howes, D. (der..) 1996: *Cross-cultural Consumption: Global markets, local realities*. Londra: Routledge.
Innis, H. A. 1995: *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press.
James, A. 1996: Cooking the Books: Global or local identities in contemporary British food cultures? Howes (der.), *Cross-cultural Consumption* içinde, 77-92.
Jamieson, A. 1996: The Shaping of the Global Environmental Agenda: The role of non-governmental organisations. S. Lash, B. Szerszynski ve B. Wynne (der.), *Risk, Environment and Modernity* içinde. Londra: Sage, 224-45.
Kant, I. 1991: Perpetual Peace: A philosophical sketch. H. Reiss (der.), *Kant:Political writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-130.
King, A. D. (der.) 1991: *Culture, Globalization and the World System*. Londra: Macmillan.
Kofman, E. ve G. Youngs (eds) 1996: *Globalization: Theory and Practice*. Londra: Pinter.
Kraniauskas, J. 1992: Hybridism and Reterritorialization. *Traversia: Journal of Latin American Cultural Studies*, 1 2, 143-51.
Lasch, C, 1977: *Haven in a Heartless World*. New York: Basic Books.
1980: *The Culture of Narcissism*. Londra: Abacus.
1985: *The Minimal Self: Psychic survival in troubled times*. Londra: Picador
Lash, S. 1994: Reflexivity nd its Doubles: Structure, aesthetics, community. Beck, Giddens ve Lash, *Reflexive* Mod*ernization* içinde, 110-73.
ve Urry, J. 1994: *Economies of Signs and Space*. Londra: Sage.
Latouche, S.1996: *The Westernization of the World*. Cambridge: Polity Press.
Le Roy Ladurie, E. 1978: *Montaillou: Cathars and Catholics in a French village 1294-1324* Londra: Scolar Press
Leggett, J. (der.) 1990: *Global Warming: The Greenpeace report*. Oxford: Oxford Uni-

versity Press.
Leonard, M. 1998: *Making Europe Popular: The search for European identity.* Londra: Demos.
Liebes, T. ve E. Katz 1993: *The Export of Meaning: Cross-cultural readings of Dallas.* Cambridge: Polity Press.
Lull, J. 1995: *Media, Communication, Culture: A global approach.* Cambridge: Polity Press.
Lunt, P. K. ve S. M. Livingstone 1992: *Mass Consumption and Personal Identity.* Buckingham: Open Universitiy Press.
Lupton, D. 1995: The Embodied Computer/User. *Body and Society,* 1. 3-4, 76—112.
1996: *Food, the Body and the Self.* Londra: Sage.
ve G. Noble 1997: Just a Machine? Dehumanizing strategies in personal computer use. *Body and Society,* 3. 2, 83—101.
Lyotard, J. F. 1984: *The Postmodern Condition.* Manchester: Manchester University Press.
Maffesoli, M. 1996: *The Time of the Tribes.* Londra: Sage.
Manchester, W. 1992: *A World Lit Only by Fire: The medieval mind and the Renaissance.* Londra: Macmillan.
Mann, M. 1986: *The Sources of Social Power,* vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
Mannheim, K. 1960: *Ideology and Utopia.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.
Martin-Barbero, J. 1993: *Communication, Culture and Hegemony.* Londra: Sage.
Marx, K. 1973a: *Grundrisse.* Harmondsworth: Penguin.
1973b: *Surveys from Exile.* Harmondsworth: Pelican.
ve F. Engels 1969: Manifesto of the Communist Party. L. S. Feuer (der.), *Marx and Engels: Basic writings on politics and philosophy* içinde. Londra: Fontana, 43-82.
ve F. Engels 1970: *The German Ideology,* der. C. J. Arthur. Londra: Lawrence and Wishart.
Massey, D. 1994: *Space, Place and Gender.* Cambridge: Polity Press.
Mattelart, A. 1994: *Mapping World Communication.* Minneapolis: Minnesota University Press.
McClelland, D. 1961: *The Achieving Society.* Princeton: Van Nostrand
McGrew, A. 1992: A Global *Society?* S. Hall, D. Held ve A. McGrew (der.), *Modernity and its Futnres* içinde. Camhiidge Polity Press, 61-102.
ve P. Lewis (der.) 1992: *Global Politics.* Cambridge Polity Press.
McGuigan, J. 1992: *Cultural Populism.* Londra: Routledge.
McLuhan, M. 1964: *Understanding Media: The extensions of Men.* London; Routledge ve Kegan Paul.
ve Q. Fiore: 1967: *The Medium is the Message.* Harmondsworth: Penguin.
McPhail, T. L. 1987; *Electronic Colonialism* (2. Baskı). Newbury Park, Calif.: Sage.
Mellencamp, P. (der.) 1990: *Logics of Television.* Bloomington ve Londra: Indiana University Press ve British Film Institute.
Melucci, A. 1989: *Nomads of the Present: Social movements and individual needs in contemporary society.* Londra: Hutchinson Radius.
Mennell, S. 1985: *All Manners of Food: Eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present.* Oxford: Blackwell.
1990: The Globalization of Human Society as a very Long-Term Social Process: Elias's theory. Featherstone (der.), *Global Culture* içinde. 359-71.
Merton, R. K. 1968: Patterns of Influence: Local and cosmopolitan influentials. R. K.

Merton, *Social Theory and Social Structure* içinde. New York: Free Press, 441-74.
Meyrowitz, J. 1985: *No Sense of Place: The impact of electronic media on social behaviour*. New York: Oxford University Press.
1994: Medium Theory. Crowley ve Mitchell (der.), *Communication Theory Today* içinde, 50-77.
Millar, S. 1997: Family Enters Wired World. *Guardian*, 27 Kasım, 5.
Miller, J. 1971: *McLuhan*. Londra: Fontana.
Millet, K. 1971: *Sexual Politics*. Londra: Virago.
Miyoshi M. ve H. Harootunian (der.) 1989: *Postmodernism and Japan*. Durham, NC: Duke University Press.
Mlinar, Z. 1992: *Globalization and Territorial Identities*. Aldershot: Avebury.
Monbiot, G. 1995: Global Villagers Speak With Forked Tongues. *Guardian*, 24 Ağustos, 13.
Montaigne, M. 1995: *Four Essays*. Londra: Penguin.
Morley, D. 1986: *Family Television*. Londra: Comedia/Routledge.
1992: *Television Audiences and Cultural Studies*. Londra: Routledge.
ve K. Robins 1995: *Spaces of Identity: Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. Londra: Routledge.
Morris, R. 1988: Northern Europe Invades the Mediterranean 900—1200. G. Holmes (der.), *The Oxford History of Medieval Europe* içinde. Oxford: Oxford University Press, 165-221.
Mowlana, H. 1996: *Global Communication in Transition: The end of diversity?* Thousand Oaks, Calif.: Sage.
Murdock, G. 1993: Communications and the Constitution of Modernity. *Media, Culture and Society*, 15, 521-39.
Nederveen Pieterse, J. 1995: Globalization as Hybridization. Featherstone et al. (der.), *Global Moderities* içinde, 45-68.
Nguyen, D. T. 1992: The Spatialization of Metric Time. *Time and Society*, 1, 29-50.
Oakeshott, M. 1991 *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
Ohmae, K. 1995: *The End of the Nation State. The rise and fall of regional economies*. Londra: HarperCollins.
Ohnuki-Tierney, E. 1993: *Rice ad Self: Japanese identities through time*. Princeton: Princeton University Press.
Ollman, B. 1979: *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich*. Londra Pluto Press.
Ong W. 1967: *The Presence of the Word*. New Haven: Yale University Press.
Osborne, P. 1992: Modernity is a Qualitative, not a Chronological, Category. *New Left Review*, 192, 65—84.
Ostrom, E. 1990: *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
Papastergiadis, N. 1997: Tracing Hybridity in Theory. Werbner ve Modood (der.) *Debating Cultural Hybridity* içinde, 257-81.
Poster, M. 1990: *The Mode of Information*. Cambridge: Polity Press.
1995: *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press.
Prendergrast, M. 1993: *For God, Country and Coca-Cola: The unauthorized history of the great American soft drink and the company that makes it*. Toronto: Maxwell Macmillan.
Reich, R. B. 1992: *The Work of Nations*. New York: Vintage.
Rheingold, H. 1994: *The Virtual Community*. Londra: Minerva.

Ritzer, G. 1993: *The McDonaldization of Society.* Newbury Park, Calif.: Pine Forge Press.

ve A. Liska 1997: 'McDisneyization' and 'Post-tourism'. C. Rojek ve J. Urry (der.), *Touring Cultures: Transformations of travel and theory.* Londra: Routledge, 96-109.

Robertson, R. 1992: *Globalization: Social theory and global culture.* Londra: Sage.

1995: Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. Featherstone et al. (der.), *Global Modernities* içinde, 23-44.

Robins, K. 1991: Tradition and Translation: National culture in its global context. J. Corner ve S.

Harvey (der.), *Enterprise and Heritage* içinde. Londra: Routledge, 21-—44.

1994: Forces of Consumption: From the symbolic to the psychotic. *Media, Culture and Society,* 16, 449—68.

1996: Cyberspace and the World we Live in. J. Dovey (der.), *Fractal Dreams: New media in social context* içinde. Londra: Lawrence and Wishart, 1-30.

1997: *What in the World is Going on?* P. du Gay (der.), *Production of Culture/Cultures of Production* içinde. Londra: Sage/Open University, 12—47.

Rojek, C. 1993: *Ways of Escape: Modern transformations in leisure and travel.* Londra: Macmillan.

Rosaldo, R. 1995: Foreword to García Canclini, *Hybrid Cultures,* xi—xvii.

Rostow, W. W. 1960: *The Stages of Economic Growth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rouse, R. 1988: Mexicano, Chicano, Pocho. La migración mexicana y el espcio social del postmodemismo. *Pagino Uno,* Unomasuno eki, 31 Aralık.

Rowe, W. 1992: War and Cultural Studies. *Traversia: Journal Of Latin American Cultural Studies,* 1.1, 18-37.

Rushdie, S. 1991: Imaginary Homelands, Londra: Granta.

Sachs W. (der.) 1993: *Global Ecology. Londra: Zed Books*

Said, E. W. 1985: *Orientalism* Londra: Penguin

Sartre, J.-P. 1956: *Being and Nothingness.* New York: Pocket Books.

1976: *Critique of Dialectical Reason.* Londra: Verso.

Scannell, P. 1996: *Radio, Television and Modern Life.* Oxford: Blackwell.

Schiller, H. 1. 1979: Transnational Media and National Development. K. Nordenstreng ve H. I. Schiller (der.), *National Sovereignty and International Communication* içinde.. Norwood, NJ: Ablex, 21-32.

1985: Electronic Information Flows: New basis for global domination? P. Drummond ve R. Paterson (der.), *Television in Transition* içinde. Londra: BFI Publishing, 11-20.

1995: The Global Information Highway: Project for an ungovemable world. Brook ve Boal (der.), *Resisting the Virtual Life* içinde. 17-33.

Schlereth, T. J. 1977: *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Schlesinger, P. 1991: *Media, State and Nation.* Londra: Sage.

Shohat, E. ve R. Stam 1994: *Unthinkng Eurocentrism.* Londra: Routledge.

Silverstone, R. 1994: *Television and Everyday Life.* Londra: Routledge.

Sklair, L. 1991: *Sociology of the Global System.* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Slater, N. 1994: *The 30-Minute Cook: The best of the world's quick cooking.* Londra: Michael Joseph.

Smith, A. 1990: Towards a Global Culture? M. Featherstone (der.), *Global Culture* içinde,171-91.

1994: *Milli Kimlik* Bahadır Sina Şener (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları
2003: *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik* Derya Kömürcü (çev.) İstanbul: Everest Yayınları.
Smith. J. 1998: What's the Problem with Women? *Guardian,* 20 Şubat, 2-3.
Spybey, T. 1996: *Globalization and World Society.* Cambridge: Polity Press.
Srebemv-Mohammadi, A. 1991: The Global and the Local in International Communications. J. Curran ve M. Gurevitch (der., *Mass Media and Society* içinde. Londra: Edward Arnold, 118-38.
ve A. Mohanmadi 1994: *Small Media, Big Revolution: Communication, culture and the Iranian revolution.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Stallabrass, J. 1995: Empowering Technology: The exploration of cyberspace. *New Left Review* 211, 3-32.
Stevenson N 1995: *Understanding Media Cultures: Social theory and mass communication.* Londra: Sage.
Sumption, J. 1975 : *Pilgrimage: An image of medieval religion.* Londra: Faber.
Sztompka, P. 1993: *the Sociology of Social Change.* Oxford: Blackwell.
Taylor, P. J. 1996: Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to the new spaces.*Environment and Planning* A. 28.11, 1917-28.
The Ecologist 1992: Global Management, Special Issue on the Commons, 22.4, 180-2.
Therborn, G 1995a: European Modernity and Beyond. Londra: Sage.
1995b: Routes to/through Modernity. Featherstone et al. (der.), *Global Modernities* içinde. 124-39.
Theroux, P. 1986: *Sunrise with Seamonsters.* Hamondsworth: Penguin.
Thomas, A. et al. 1994: *Third World Atlas* (2. Baskı). Buckingham: Open University Press.
Thompson, E. P. 1967: Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism. *Past and Present,* 38, 56-97.
Thompson, J. B. 1990: *Ideology and Modern Culture.* Cambridge: Polity Press.
1994: Social Theory and the Media. Crowley and Mitchell (der.), *Communication Theory Today* içinde, 27---49.
1995: *The Media and Modernity.* Cambridge: Polity Press.
Thompson, K. 1997: Regulation, De-regulation and Re-regulation. K. Thompson (der.), *Media*
and Cultural Regulation içinde. Londra: Sage/Open University, 10-52.
Thrift, N. 1990: The Making of a Capitalist Time Consciousness. J. Hassard (der.), *The Sociology of Time* içinde. Londra: Macmillan, 105—29.
1996: *Spatial Formations.* Londra: Sage.
Tibi, B. 1995: Culture and Knowledge: The politics of Islamisation of knowledge as a postmodem project? The fundamentalist claim to de-westemization. *Theory, Culture and Society,* 12. 1, 1—24.
Tomlinson, J. 1999: *Kültürel Emperyalizm: Eleştirel Bir Giriş.* Emrehan Zeybekoğlu (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
1994: A Phenomenology of Globalization? Giddens on global modernity. *European Journal of Communication,* 9, 149—72.
1997a: Internationalism, Globalization and Cultural Imperialism. K.Thompson (der.), *Media and Cultural Regulation* içinde. Londra: Sage/Open University, 117-162.
1997b: 'And Besides, the Wench is Dead': Media scandals and the globalization of communication. J. Lull ve S. Hinerman (der.), *Media Scandals: Morality and desire in the popular cultural marketplace* içinde. Cambridge: Polity Press, 65-84.

Toynbee, A. J. 1948: *Civilization on Trial*. Londra: Oxford University Press.
Turkle, S. 1995: *Life on the Screen: Identity in the age of the Internet*. New York: Simon and Schuster.
1996: Parallel Lives: Working on identity in virtual space. Grodin ve Lindhof (der.), *Constructing the Self in a Mediated World* içinde, 156—75.
Turner, B. S. 1990: The Two Faces of Sociology: Global or national? Featherstone (der.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity* içinde. Londra: Sage, 343-58.
Turner, T.1994: The Mission Thing. *Index on Censorship*, 4/5, 38-42.
Urry, J. 1995: Tourism, Europe and Identity. J. Urry *Consuming Places* içinde. Londra: Routledge, 163-70.
Van Hemel, A., H. Mommaas ve C. Smithuijsen (der.) 1996: *Trading Culture: GATT, European cultural policies and the transatlantic market*. Amsterdam: Boekman Foundation.
Vidal, J. 1995: Local Heroes: Is Greenpeace just another multinational? *The Printer's Devil*, Sayı G, 56-61.
1996 City Soundings. *Guardian*, 5 Haziran, 4.
Wagner, P. 1994: *A Sociology of Modernity*. Londra: Routledge.
Wallerstein, I. 1974: *The Modern World System*. New York: Academic Press.
1979: *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1987: World-System Analysis. A. Giddens ve J. Turner (der.), *Social Theory Today* içinde. Cambridge: Polity Press, 309-24.
Waters, M. 1995: *Globalization*. Londra: Routledge.
Weatherford, R. 1993: *World Peace and the Human Family*. Londra: Routledge.
Weber, M. 1977: Science as a Vocation. H. H. Gerth ve C. WrightMills (der.), *From Max Weber* içinde. Londra: Routledge ve Kegan Paul.
Webster, A. 1984: *Introduction to the Sociology of Development*. Londra: Macmillan.
Werbner, P. 1997: The Dialectics of Cultural Hybridity. Werbner ve Modood (der.) *Debating Cultural Hybridity* içinde, 1-26.
ve T. Modood (der.) 1997: *Debating Cultural Hybridity*. Londra: Zed Books.
Williams, R. 1974: *Television: Technology and Cultural Form*. Londra: Fontana.
1981: *Culture*. Londra: Fontana.
1983: *Towards* 2000. Londra: Chatto and Windus.
1989: *Resources of Hope*. Londra: Verso.
Willis, S. 1993: *Gündelik Hayat Kılavuzu* Aksu Bora, Asuman Emre (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
Wilson, E.O. (1978): *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Wilson, T. 1993: *Watching Television: Hermeneutics, reception and popular culture*. Cambridge: Polity Press.
Winseck, D. 1997: Contradictions in the Democratization of International Communications. *Media, Culture and Society*, 19. 2, 219—46.
Wired 1995: İlk İngiltere Sayısı, 1.01.
Wittstock, M. 1998: Hi There! And Here's Tonight's Non-news. *Guardian Media*, 19 Ocak, 7.
Wolff, J. 1991: The Global and the Specific: Reconciling conflicting theories of culture. King (der.), *Culture, Globalization and the World System* içinde, 161-73.
Wolff, J. 1993: On the Road Again: Metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies*, 7. 2, 224—39.
Woodward, K. 1997: *Identity and Difference*. Londra: Sage/Open University.

Woolacott, M. 1995: The Mouse that Soared. *Guardian,* 19. Ağustos, 22.
Wuthnow, R. 1992: *Acts of Compassion: caring for others and helping ourselves.* Princeton: Princeton University Press.
Yearley, S. 1996: *Sociology, Environmentalism, Globalization,* Londra: Sage.
Young, I. M: 1990: The Ideal Community and the Politics of Difference. L. J. Nicholson (der.), *Feminism/Postmodernism* içinde.. Londra: Routledge, 300-23.
Young R. 1995: *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture and race.* Londra: Routledge.
Young Farrugia, J. 1969: *The Letter Box: A history of Post Office pillar and wall boxes.* Sussex: Centaur Press.
Zaretski, F. 1995: The Birth of Identity Politics in the 1960s: Psychoanalysis and the public/private division. Featherstone et al. (der.) *Global Modernities* içinde, 244—59.

Dizin

A

Abercrombie 188, 211
Adam, Barbara 74, 94
Adomo 34
Ahmad, Aijaz 198
Albrow 59, 60, 67, 69
Albrow, Martin 52, 66
alışveriş unsuru 121
Allah 59
Allen 78, 211
Amerika Birleşik Devletleri 92
Anderson 29, 65
Anderson, Benedict 61
antropolojik yerler 151
Anzaldua, Gloria 200
Appadurai 119, 148, 177
Appiah, Kwame Anthony 125
araç kuramı 207
araçsal sembolleştirme 34
Asya Kaplanları 185
Atom Devri 60
Augé, Marc 16, 151, 154
Avrupa Aydınlanması 254
Avrupa Birliği 171
Axford 31, 69
Aydınlanma 97, 107
Aydınlanma Devri 60

B

Bachelard 163
bağlantılılık 13, 17, 23
Bakhtin 197
Balta-Yapıcı 105
Bamford, Graham 239, 242
Bangladeş 185
Barber, Benjamin 123
batılılaşma 93, 126
Baudrillard 123 124 168 234
Bauman, Zygmunt 55, 132, 235, 265
Beck 42
Beck, Ulrich 26, 251, 275
bedenin kısıtlamaları 206
Beethoven 35
Belasco 176
Bell 169, 174
Benhabib 253
Benjamin, Walter 78
ben-merkezcilik 265
Bennett 63, 64
Berking, Helmuth 276
Berman 111
Berman, Marshall 86, 91, 138, 176, 203
Beyer 35
Bhabha, Homi 193, 199
Bilgisayar Devri 60
Billig, Michael 165
Birinci Dünya 184, 187, 201, 253
Birleşmiş Milletler 244
birlik 24
birömeklik 24
Blackwell 124
Boal 237
Bombay 188
Brezilya 185
Brook 237
Brooke 64
Brothers, Baring 131

BSE virüsü 171
Budizm 58
Buhar Devri 60
bulgulayıcı 60
Bull, John 171
Burrows 226
Büyük Anlatı 69, 70

C-Ç

Calloway 105
Canclini, García Néstor 18, 95, 120, 135, 148, 178, 189, 196
CapeCod 16
Cardoso 189
Carey, James 207
Castells, Manuel 13, 49, 130, 135, 205, , 217, 222, 277 213
Castoriadis, Cornelius 254
Cenova 63
Cerny 29
CFC 27, 28
Chaney 229
Charlemagne 57
Chipko 265
Chipko hareketi 264
Classen 124, 174
Cleasby 232
Clifford, James 46, 177
Clinton 267
CNN 19, 118
Coca-Cola 120
Coca-kolonizasyon 118
Coke 118
Cook, Thomas 75, 270
Comer 211
Craib, Ian 87
creolization 196
Crowley 207, 208
Crystal 112
Culf 232
cyborg 225
Çad 185
çağ 59
çağın cihazları 219
Çernobil kuzusu 174
çığır açan bir kayma 61, 64
Çin 110
Çin Seddi 125

D

Dallas 118
Dashwood, Elinor 164
Dayan 212, 229
Delamont 170
deli dana eti 174
devir 59
Devonshire 164
devre 59
Diana, Prenses 35
Dijital Devir 60
dini fundamentalizm 25
Disney 114
distopya 103
Dodd 193
dolayımlanmış deneyim 206
dolayımlanmış yersiz-yurtsuzlaşma 212
dolayımsızlık 212
Drummond 174
dünya kültürü 24
dünya vatandaşı 249
düşünümsellik 42, 43
Dyer 258

E

Eade 46
ekonomik korumacılık 25
Elias, Norbert 57
endüstriyalizm 55, 71
Engels 109
Esperanto 111
eşik 162
etnosentrizm 106

F

fantazmagorya 78
Featherstone, Mike 31, 95, 122, 143, 148, 156, 226
Ferguson, Marjorie 234, 257
Ferrars, Edward 164
Fiske 211
Frank 94
Franklin, Benjamin 107
Fraser 253
Friedman, Jonathan 13, 114, 197
Fukuyama, Francis 67, 98

G

Gallaz, C. 239
Galler Prensesi Diana 228

Game, Ann 163
Gannouchi, Rached 135
Gamham, Nicholas 258
Gates, Bill 137, 138, 221
Gates, Henry Lewis 125
Geertz, Clifford 33, 41, 124
gelenek 178
geleneksel toplum 94
Gellner 56
George, III. 105
gezici kültürler 46, 177
Gibson, William 226
Giddens, Anthony 14, 31, 36, 37, 38, 42, 48, 55, 56, 58, 70, 72, 77, 78, 82, 84, 89, 90, 95, 129, 148, 150, 173, 205, 207, 220, 228, 231, 251, 262
Gilroy 193, 201
Gine 185
global köy 209, 234
Goldblatt 258
Golding 118
Goody, Jack 167, 170, 175, 207
Gore, Al 137
Gray, John 96, 127, 226, 254, 273, 274
Greenpeace 44, 45
Greenwich saati 76
Grodin 229
Groombridge 238
Grundisse 14
güç geometrisi 180
Güney Deniz Barbarları 105
Güney Kore 58

H

Habermas 95, 253
Hall, Stuart 13, 32, 55, 193
Hall, Tony 232
Hamelink 118, 268
Hanks, Tom 164
Hannerz, Ulf 102, 173, 193, 196, 249, 254, 271
Haraway 226
Harootunian 96
Harris 118
Harvey, David 14, 168
Hawkins 78, 211
Hebdige 234, 271, 272
hedonizm 122
Hegel 106, 110
Heidegger 36
Held 69, 249
Herder, Gottfried 107
Herman 117, 233
Hermes 162
Hestia 162
Heyer 208
Hıristiyan Çağı 60
Hindistan 110
Hirst 30, 38, 130, 185
Holmes 63
homojenleşme 18
Horkheimer 34
Horsman 69
Horton 228
Howes 120
Hume 107
Husserl 240

I-İ

IBM 118
Innis, Harold 207
Ianus 163
içerdelik yanılgısı 119
ikddeğerlilik 149
iletişim teknolojileri 37
insanlar 105
internet 36
İran 58,59
İsa 60
İskender 57
İslam 58
İspanya 58
İstanbul 63
İtalya 58

J

Jackson, Michael 118
Japonya 95
Jonas, Hans 265

K

kalımlı birimler 57
Kanada 122, 185
Kant 107, 249
Kara Günler 159
karmaşık bağlantılılık 12, 26, 42
karmaşık bağlantılılık süreci 38
kasıtlı melezlik 198
katışıklık 196
Katoliklik 58
Katz 212, 229

kendi-için-Batı 128
kendinde-Batı 128
kendini gerçekleştirme 277
King, Martin Luther 227
Klein, Calvin 118
Komünist Manifesto 109, 255
kozmopolitanizm 107, 243, 248, 250
kurumsal düşünümsellik 42
Kuzey Amerika 122
küçülme 22
kültürel emperyalizm 107, 114
kültürel eşzamanlılaştırma 118
kültürel homojenleşme 19
kültürel korunmacılık 25
kültürel küreselleşme 37
kültürel melezleşme 194
kültürel pratikler 91
kültürel yabancılık 231
kültürel yerinden çıkartma 145
küresel bağlantılılık 32
Küresel Çağ 66
Küresel Devir 59
küresel ısınma 15
küresel modernlik 14, 22, 66
Küresel Modernlikler 95
küresel teklik 24
küresel yaşam 22, 86
Küresel Yönetim Komisyonu 244
küresel yurttaş ahlâkı 247
küreselleşme 11, 12, 46, 48, 93
Küreselleşme Sorgulanıyor 30
küre-turları 204
küreyerelleşme 101

L

L'Ouverture, Toussaint 125
Ladurie, Le Roy 79
Lash, Scott 13, 21, 32, 42, 45, 63, 92, 257, 267
Latin Amerika 190
Latouche, Serge 124, 126, 133, 148 254
Leibniz 107, 108
Levis 118
Lindhof 229
Liska 122
Livingstone 123
longue durèe 142
Lull 119, 148
Lung, Ch'ien 105
Lunt 123
Lupton 171, 225
Luther, Martin 125

M

Maffesoli 266
mahal 77
mahremiyet 218
Malezya 58
Manchester 62, 63
manişeizm 273
Mann 46
Mapplethorpe, Robert 35
Marlboro 118
Marshall 69
Martin-Barbero, Jesus 120
Marx, Karl 14, 91, 98, 108, 109, 110, 115, 125, 136, 138, 168, 176, 241, 255
Marx ve Engels 255
Massey, Doreen 180, 92, 182, 214, 253
Mattelart 148
McCartney, Lord 105
McChesney 117, 233
McClelland 94
McDisneyleştirme 118, 122
McDonald's 118, 132, 172
McDonalds'laştırma 118
McDünya 118, 123
McGrew 12, 69
McGrew ve Lewis 29
McGuigan 33
McLuhan, Marshal 14, 207, 209, 219, 224, 234, 245
Mekânın Poetikası 163
mekânın yerden ayrılması 77
Meksika 185, 190
Mellencamp 211
Melucci 266
Mennell, Stephen 57, 172
Merküri 162
Merton, Robert 254
mevcudun ve namevcudun kesişimi 72
Mexico City 188
Meyrowitz, Joshua 161, 207, 209, 219, 220
Microsoft 118, 137
Millar 224
Miller, Jonathan 234
milliyetçilik 142
misceganation 196
Mitchell 207
Miyoshi 96
Mlinar 148

modernleşme kuramı 94
Modernliğin Sonuçları 70
modernlik 51, 54, 178
Modood 193
Mohammadi 135, 188
Monbiot, George 113
Moritanya 185
Morley, David 147, 148, 177, 238, 241, 242
Morris 63
Moss, Kate 227
Mowlana 59, 135
Murdock, Graham 87

N

naif etnosentrizm 105
Nguyen 76
Nietzsche 139
Nike 118
nimbiyizm 261, 265
Nintendo çocukları 29
Noble 225
NYPD Blue 35

O-Ö

Oakeshott 262
Oakland 156
Ohmae, Kenichi 28
Ohnuki-Tierney 173
Ong, Walter 207
organikmelezlik 198

P

Paine, Thomas 137
Papastergiadis 194, 197
Pax Britannica 133
Philips, Mark 186
Picasso 35
Pieterse, Nederveen 93, 94, 101, 195, 196
popüler kültür 165
Poster, Mark 205, 217, 238
postmodern kozmopolitanizm 262
postmodernlik 67
pot-au-feu 33
Prendergrast 120
Presley, Elvis 227

R

Ramsden's, Harry 172
Rheingold, Howard 273
Ringley, Jennifer 229
Ritzer 122
Robertson, Roland 24, 32, 48, 57, 72, 101, 103, 263
Robins, Kevin 119, 147, 148, 177, 201, 238, 273
Robocop 226
Rosaldo, Renato 195
Rostow 94
Rousseau 176
Rushdie, Salman 194, 196
Ruskin, John 161, 163
Ryan, Meg 164

S-Ş

Sadekanaktie 105
Sahra Çölü 185
Said, Edward 94, 106
Saint-Simon 108
Sanal Cemaat 273
sanalseks 222
Sao Paulo 188
Sartre 128, 251, 272
Scannell 231
Schartzenegger 118
Schiller, Herbert 116, 119, 121, 137
Schlereth, Thomas 107, 108
Schlesinger 143
Schutz 240
Seabrook 124
Seattle 164
Seul 188
Shaka 126
Shakespeare 126
Shell 44, 45
sıcak milliyetçilik 165
sığınak 162
sığıretiyiyiciler 171
Silverstone, Roger 208, 234
simulakra 168
Singleton, John 181
sıradan (telegörsel) kozmopolitanizm 234
sıradan milliyetçilik 165
siyasi demokrasi 55
Slater, Nigel 172
Smith, Anthony 139, 141, 165, 193, 229
sosyalist enternasyonalizm 108
Spice Girls 35
Srebemy-Mohammadi 32, 135, 188
Sri Lanka 58
Stallabrass 273

Stein, Gertrude 156
Stevenson 234
Sumption 62
Suudi Arabistan 17
süreklilik 59
süreksizlik 56, 59

T

tabula rasa 142
Tao-te-Ching 35
tarih in sonu 67
Taylor, Peter 144
teklik 23
tekno-ütopyacılık 137
telekent 236
The Ecologist 264, 265
Therborn 59, 60, 95, 179
Thomas 188
Thompson, John 30, 33, 38, 116, 119, 130, 148, 185, 215, 216, 228, 233, 273, 276
Thrif, Nigel 87
Thrift 74
ticarileşmiş kitle metaları 145
Toronto çevresi 207
total 23
Turkle, Sherry 205, 217, 225
Turner, Christina 47, 49

U-Ü

ulus-devlet 29, 30, 57, 68, 71, 83, 143, 165, 249
ulusötesi şirketleri 116
Urry, John 13, 21, 32, 63, 92, 122, 257, 267, 269, 271
uzaktaki eylem 73
Üçüncü Dünya 123, 124, 168, 174, 180, 184, 201, 253

V-W

Valentine 169, 174
Venedik 63
Verhoeven, Paul 226
Vesta 163
Vidal, John 255, 257, 264
Voltaire 107
Wagner 54, 82
Wallerstein, Immanuel 54, 58
Waters, Malcom 38, 268
Weatherford, Roy 112
Weber 67
Webster 94
Werbner 193, 197
Wey, William 82
Wilbraham 174
Williams, Raymond 33, 35, 157, 166, 180, 182, 211
Willis, Susan 168
Wilson 277
Winfrey, Oprah 175
Winnicott, W.D. 225
Winseck 188
Wired UK 137
Wittstock 232
Wohl 228
Wolff, Janet 252
Woolacott, Martin 114
worldwide web 223
Wright, Ian 227
Wuthnow 276

Y

yabancılaşma 222
yakınlık 22
yaşamdünyaları 45
Yearley, Steven 27, 258
yeniden şekillendirme 201
yeniden yerleştirme 175
yeniden yer-yurt-edindirme 191
yer değiştirme 148, 149
yerel mübadele ve ticaret projesi 125
yerel yaşam 22, 86
yerelcilik 177, 265
yerel-küreselleşme [glokalizasyon] 263
yerelleşmiş yaşam 47
yerellikten çıkarma 148
yerinden çıkarma 81, 87, 170
yerinden çıkartılma 133
yerleşmiş devletçilik 144
yerli 177
yer-olmayanlar 151
yersiz-yurtsuzlaşma 48, 49, 133, 145, 148, 159, 174, 176, 177, 178, 181, 210, 231, 275
yeşil düşünme 28
Young, Iris Marion 193, 213
yuppi 182

Z

zamanın boşaltılması 77
Zamenhof, Ludwik 111
Zimbabve 186

Günümüzün en önemli tartışmalarından birine konu olan küreselleşme hakkında geniş bir literatür oluşmuş durumda. Ancak, küreselleşmeyle ilgili tartışmaların odak noktasını genellikle ekonomik boyut oluşturmaktadır. John Tomlinson ise, daha önce yayımladığımız *Kültürel Emperyalizm*'de olduğu gibi, *Küreselleşme ve Kültür*'de de küreselleşmeyi, yapısal ekonomik özellikleriyle değil, "kültürel bir dille" tartışıyor; ilk kitabında başladığı tartışmayı bu kitabında zenginleştiriyor. Evimizle, birebir ilişkide olduğumuz mekânlarla, Tomlinson'ın deyimiyle "yerelliklerimiz"le kurmuş olduğumuz ilişki her geçen gün dönüşüm geçiriyor. Küreselleşme birçok insanın kim oldukları ve nerede yaşadıklarıyla ilgili düşüncelerini değiştiriyor. Bunda dünya üzerinde bir yerden bir yere çok daha kısa sürede kolayca seyahat edebilmemizin, uzak mesafelerdeki insanlarla rahatça etkileşime girebilmemizin ve uzak/yakın her yerdeki bilgiye göreceli olarak kolayca ulaşabilmemizin etkisi büyük. O halde, "kültür"ü daha çok kişisel anlamlar üretme çabası olarak ele alan Tomlinson'ın "karmaşık bağlantılılık" adını verdiği küreselleşme koşulları altında nasıl anlamlar çıkarıyor, varoluşumuza ne gibi anlamlar yüklüyoruz? Artık geleneksel ilişkilerinden çok farklı biçimlerde birbirleriyle bağlantılı olan insanların deneyimledikleri şey aslında nedir?

Tomlinson bu çalışmasında uçak yolculuğundan, küresel yiyeceklere ve medya endüstrilerine kadar birçok örnek vererek karmaşık bağlantılılığın Zimbabwe'deki tarım işçilerinden, süpermarkette alışveriş yapan sıradan insanlara kadar nasıl birçok insanın hayatını etkilediğini gösteriyor. Giddens ve Featherstone gibi sosyal bilimcilerin görüşlerinden büyük ölçüde faydalanan Tomlinson, bir "hayal" ya da "kâbus" olarak da algılanabilen küreselleşme karşısında birey için son kertede bir kozmopolitanizmi, oldukça ahlâki bir konumu öngörüyor: Kendini bir bütün olarak dünyaya ait hissedip, küresel kültürlere açık olmayı...

Kültürün küreselleşmenin ihmal edilen bir yanı olduğu sık sık dile getirilmiştir. John Tomlinson, sonunda kültürün küreselleşme tartışmalarında sahip olması gereken merkezi rolü sistemli biçimde keşfeden bir kitap sunuyor bize. Üstelik de tutarlılık ve kolay anlaşılırlılık açısından tavsiye edilebilecek bilgilerimizi tazeleyecek berraklıkta bir metin.

Mike Featherstone

9 789755 394169

19,